AÑO VII VOL I
ISSN 2346-920X

COORDINAN:
Anahí Gabriela González
Andrés Padilla Ramírez
Iván Darío Ávila Gaitán

UPID | ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES Y TRANSDISCIPLINARIEDAD

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

DOSSIER / DOSSIÊ

CARTOGRAFÍAS (IM)POSIBLES EN TORNO A LO POSTHUMANO, LA CRÍTICA DE LO HUMANO Y EL PROBLEMA DE LA ANIMALIDAD

CARTOGRAFIAS (IM)POSSÍVEIS EM TORNO DO PÓS-HUMANISMO, DA CRÍTICA AO HUMANO E DO PROBLEMA DA ANIMALIDADE

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org
revistaleca@gmail.com
ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales
Ringuelet – La Plata
Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:
https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.es

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales
Año VII - Vol. I
Junio 2020

Directoras
Anahí Gabriela González
Alexandra Navarro

Comité Editorial
María Marta Andreatta
Micaela Anzoátegui
Iván Darío Ávila Gaitán
Andrea Carrascal
Oscar Hernán Franco Suárez
Cassiana Lopes Stephan
Manuel Ángel González Berruga
Kênia Mara Gaedtke
Sonia Juliana Granados Mora
Francisco Javier Hernández Quezada
Eduardo Rincón Higuera
Josué Imanol López Barrios
María Teresa Matijasevic
Carlos Andrés Moreno Uran
Andrés Padilla Ramírez
Nahid Steingress-Carballar
Silvina Pezzetta

Comité de Redacción
Ariadna Beiroz
Márcio Buchholz
Julieta Campos
Jesica Ortiz
Sergio González Araneda
Agustina Marín
Marisol Serrano Pinto

Diseño Editorial
Surama Lázaro Terol

Comunicación, redes y prensa
María Sol D'aurizio

Comité de Traducciones
Alejandra Fazzito
Juliana Horstmann Amorim
Julieta Campos
Lorena Murillo
María Ruiz Carreras
Vittoria Di Prizito
Iara Atkorn

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

Coordinan este número
Anahí Gabriela González
Andrés Padilla Ramírez
Iván Darío Ávila Gaitán

Sobre o (im)possível

Não há muito o que dizer sobre o impossível: a humanidade se tornou impossível para mim, cada vez mais impossível. A desilusão perante o humano e a humanidade é tão imensa quanto a imensidão do mar, é tão grandiosa quanto o voo inebriante do pássaro que hoje não tem mais onde pousar. Perante meus olhos, a humanidade se destrói e se entrega à forma informe da inexistência. Contudo, a autodestruição nunca é tão autônoma quanto imaginamos, pois a própria noção de autonomia deriva de um fundo falso, ou melhor, do eu – da solidão de um eu que se imagina sozinho no mundo. O poder do homem solitário é nefasto: a solidão quando privativa ou privada, quando delimitada pelas quatro paredes da razão, instaura uma cortina de fumaça sobre o delírio que nos conduz à desilusão. E assim continuamos a viver como se nada estivesse acontecendo.

A razão nos isenta da desilusão, ela nos oferece estrutura e solução, estabelece um vínculo de causa e efeito entre a doença e a vacinação e, assim, ela não nos permite sentir a imensidão do mar e a grandiosidade do voo do pássaro que, na busca por uma árvore, acaba por aterrizar sobre os fios de luz que entrecruzam a cidade.

É... não podemos negar a simples afirmação que diz: a razão impede a desilusão, a tão necessária desilusão, a única capaz de tornar o humano e a humanidade impossíveis para mim, a única capaz de dissolver o eu, o meu eu, na imensidão do mar e na grandiosidade do voo do pássaro que, ao contrário do humano que logo sou, não quer se calar.

Cassiana Lopes Stephan

Sobre lo (im)posible

No hay mucho que decir sobre lo imposible: la humanidad se ha vuelto imposible para mí, cada vez más imposible. La desilusión con los humanos y la humanidad es tan inmensa como la inmensidad del mar, es tan grande como el vuelo embriagador del pájaro que hoy no tiene otro lugar para aterrizar. Ante mis ojos, la humanidad se destruye a sí misma y se entrega a la forma informe de la inexistencia. Con todo, la auto-destrucción nunca es tan autónoma como imaginamos, ya que la noción misma de autonomía deriva de un trasfondo falso, o más bien, del yo – de la soledad de un yo que se imagina solo en el mundo. El poder del hombre solitario es nefasto: la soledad cuando es privativa o privada, cuando está delimitada por las cuatro paredes de la razón, instaura una cortina de humo sobre el delirio que nos lleva a la desilusión. Y así seguimos viviendo como si nada estuviera aconteciendo.

La razón nos exime de la desilusión, nos ofrece estructura y solución, establece un vínculo de causa y efecto entre la enfermedad y la vacunación y, por lo tanto, no nos permite sentir la inmensidad del mar y la grandeza del vuelo del ave que, en la búsqueda de un árbol, termina aterrizando en los hilos de luz que atraviesan la ciudad.

Es... no podemos negar la simple afirmación que dice: la razón previene la desilusión, la tan necesaria desilusión, la única capaz de hacer que lo humano y la humanidad sean imposibles para mí, la única capaz de disolver el yo, mi yo, en la inmensidad del mar y en la grandeza del vuelo del pájaro, que, a diferencia del humano que luego soy, no quiere callar.

Cassiana Lopes Stephan

Agradecimientos

Agradecemos a Sergio Andrés Ruiz Sanabria, por la portada del presente número. También queremos agradecer, de manera muy especial, a Cassiana Lopes Stephan y a Micaela Anzoátegui por toda su atención, apoyo y dedicación en la corrección de los textos del presente número: sus aportes y generosa disposición han sido de vital importancia para la versión final del presente volumen. Por último, y no por ello menos importante, agradecemos también a Facundo Rocca por todo su compromiso y dedicación en la traducción del texto de Judith Butler.

Portada:
Pintura: "Mimad los estratos".

Medidas 35x35

Técnica mixta (óleo y óxido de zinc).

Año 2005

Instagram: cetzschkaff81

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VII - Volumen I

Editorial……10
Anahí Gabriela González, Andrés Padilla Ramírez & Iván Ávila Gaitán

Monstruosidad, deconstrucción y animalidad

El Bestiario femenino de Gabriela Rivera: monstruas, desechos y restos……..……17
Andrea Torrano

Animales, humanos o no: Hacia un pensamiento posthumano deconstructivo……...…36
Gabriela Balcarce

Monstruos, fracaso queer y resistencia tecnológica: tres propuestas desde el arte contemporáneo……48
Agustina Gálligo Wetzel

Literaturas posthumanas

Continuidad y reinscripción: Derivas de los vivientes en las performances *Los caballos no mienten* de Eduardo Navarro y *Que le cheval vive en moi* de Marion Laval-Jeantet……....74
Valeria Meiller

Veganismo y antropofagia: El argumento antiespecista en Sade…….…….….91
Rafael Arce, Laura Soledad Romero

Perros cósmicos. Fugas posthumanas en *Quedate conmigo*, de I Acevedo….……116
Juan Revol

"*Ha ha' dit-il compendieusement*": Tautologia animal e cartografia literária nos *Gestes et opinions du docteur Faustroll*, *pataphysicien* do Alfred Jarry ……..138
Nicolás Piedade

Biopolítica y resistencia animal(ista)

La granja industrial, el biopoder y los dispositivos de seguridad…….……171
Jorge Vélez Vega

El lugar de las gallinas……...…….204
Surama Lázaro Terol

Pero... ¿pueden resistir? Resistencias animales, relaciones de poder y dominación……...233
Josué Imanol López Barrios

Da dominação à tentativa de comunicação: uma análise dos métodos de doma para equitação…….275
Cássia Bars Hering

El posthumanismo entre el escepticismo y la filosofía nietzscheana

La llamada desgarradora del animal: entre Montaigne y Cioran ……316
Gustavo Romero

El animal que hace metáforas desde una perspectiva onto-teleológica en el pensamiento del joven Nietzsche……..……..333
Juan Pablo Sabino

Animalidad nietzscheana como crítica a la matriz sacrificial de la modernidad y como potencia para la pluralización de la vida……357
Carolina Eugenia Llanos Arriagada

Antropocentrismo, interdependencia y capitalismo

Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida. …….. 380
Vanesa Carsolio

Estudios críticos animales y sociología: apuntes teóricos sobre el post/anti-humanismo…….399
Juan José Ponce León

Un estudio de caso de derechos y relaciones entre pájaros y humanos: perspectivas narradas sobre tres aves en la zona de Íntag, Ecuador……..…422
Sylvia M. Seger

Sentipensar haciendo relaciones de parentesco más que humanas en territorios urbanos……...449
Yesica Paola Beltrán Hernández, Alejandro Mendoza Jiménez

El cuerpo inorgánico en el joven Marx. Un concepto-límite del antropocentrismo……. 477
Judith Butler

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

EDITORIAL
AÑO VII – VOL. I

CARTOGRAFÍAS (IM)POSIBLES EN TORNO A LO POSTHUMANO, LA CRÍTICA DE LO HUMANO Y EL PROBLEMA DE LA ANIMALIDAD

La naturaleza tiene un coro de cantos interminables, un coro de filósofos que todos los días cambian de pensamiento

Manuel Quintín Lame

En *El rigor de la ciencia*, Borges nos relata el grado de perfección que, en un (quizás no tan) imaginario Imperio, va alcanzando progresivamente el arte de la cartografía: primero haciendo mapas de una sola provincia que ocupan toda una ciudad, y luego un mapa del Imperio que podía llegar a ocupar toda una Provincia. Claramente esta voluntad de verdad (de volver pensable, calculable, domeñable todo lo existente, como lo afirmará Nietzsche), esta ansia de detención y de calco de los Colegios de Cartógrafos (instituciones disciplinarias tan acordes y resonantes con la *Stimmung* del Emperador -aquel soberano, regente, dueño y propietario de la vida-, instituciones serviles a su poder hegemónico, al deseo de señorío, de disecación y sedimentación de la vida misma) no se detendría allí: su voluntad de dominio y determinación llevaría a que se levantara un Mapa del Imperio del tamaño del Imperio mismo, y coincidiera punto por punto dicho mapa con todo territorio vital que fuera sometido a la potencia hegemónica imperial[1].

Pero un mapa que ansíe dominar y disecar de una vez por todas toda metamorfosis animal, vegetal, mineral -avidez cartográfica en tanto cámara mortuoria de la vida misma- fracasa en su ansia de representación, determinación y dominio. El majestuoso y soberano mapa resulta, pues, abandonado -por las generaciones futuras- a las inclemencias del sol y del invierno. De las *disciplinas* cartográficas, en su anhelo de claridad, fijación y distinción, quedan sólo restos y rastros. El ejercicio que pretende sedimentar todo lo vital

[1] Acuden a nosotrxs las inquietantes voces, susurros y gritos que han debido poblar las *menageries* de reyes y emperadores, lugares y fortalezas anticipantes de toda vida *zoologicalizada*, que en su capturar, encerrar, domesticar y diseccionar toda vida animal y animalizada ejercen una docta, exotizante, calcante y calculante voluntad, supuesta determinadora final de los mojones infranqueables de lo que "verdaderamente" constituiría las fronteras y jerarquías últimas, definitivas y finales de lo humano con respecto de lo animal.

fracasa, quizás, al vérselas con *lo que vagabundea* (Fernández-Savater, 2020). Tal vez sea entonces por ello que "[Las] despedazadas Ruinas del Mapa, [sean] habitadas [pues] por animales y por mendigos": aquellas existencias que en su incalculable vagabundeo escapan, resisten, imposibilitan y ríen siempre de la dominación y la disección sepulcral humana, demasiado humana. También aquellxs sobre quienes recae el ansia de dominio y precarización, la mayoría de veces también la muerte.

Acude a nosotrxs e irrumpe una vez más el huésped Nietzsche (en esta indisciplina de visitar y contagiar(se) literatura y filosofía como fronteras móviles y siempre ficcionales): como si a través de las ruinas de esta voluntad de dominio que es el viejo mapa viajara y se desplazara aquel vagabundo Zarathustra, aquel que anuncia una y otra vez que una de las enfermedades de la piel de la tierra se llama «hombre», que "el hombre es algo que debe ser superado"; aquel vagabundo inseparable -en su vagabundear mismo- de los siempre rientes, infantiles y danzantes animales que le acompañan, manada que escapa, fuga y pone en crisis todo intento cartográfico-sepulcral de última determinación y fijación de lo vital:

> *Entonces un viento rugiente abrió con violencia sus hojas: y entre agudos silbidos y chirridos arrojó hacia mí un negro ataúd: Y en medio del rugir, silbar y chirriar, el ataúd se hizo pedazos y escupió miles de carcajadas diferentes. Y desde mil grotescas figuras de niños, ángeles, lechuzas, necios y mariposas grandes como niños algo se rió y se burló de mí y rugió contra mí. En verdad, semejante a mil infantiles carcajadas diferentes penetra Zarathustra en todas las cámaras mortuorias, riéndose de esos guardianes nocturnos y vigilantes de tumbas, y de todos los que hacen ruido con sombrías llaves. Tú los espantarás y derribarás con tus carcajadas (...) Nuevas estrellas nos has hecho ver, y nuevas magnificencias nocturnas; en verdad la risa misma la has extendido como una tienda multicolor sobre nosotros. Desde ahora brotarán siempre risas infantiles de los ataudes; desde ahora un viento fuerte vencerá siempre a toda fatiga mortal (Nietzsche, 2001, pp. 204-205).*

Esto *no* es un mapa imperial. Tal vez anhelamos demasiado ser niñxs perdidxs como para llegar a querer o preferir hacerlo. Arrojamos más bien meras *ficciones cartográficas* luego de perder para siempre la casa del emperador que se creía incólume y perenne. Nos aventuramos a arriesgar ejercicios de trazos de movimientos -rastros de huellas de un lobo o muchos lobos- que se ofrecen como moradas pasajeras que recuerdan y recitan insistentemente -en nuestro habitar actual- lo que otras manadas también han aullado en su momento: "Pues no hay que deternerse en parte alguna" (Rilke), y los versos de

Huidobro: "los cuatro puntos cardinales son tres: el Sur y el Norte". Indeseable nos resulta querer trazar, vivir, guiarnos en y por aquel viejo mapa: "En todo caso, el camino no existe".

Ubicar con claridad los textos de un dossier representa una tarea (im)posible, como (im)posibles son las cartografías en torno a lo posthumano, la crítica de lo humano y el problema de la animalidad. Aquí hemos decidido dejar algunos rastros archiescriturales que son los pataleos mismos de nuestro pensamiento. Cinco continentes y contenidos lanzamos en incesantes contagios entre sí, fronteras indisciplinares que se ofrecen a ser leídas de la manera que llegue a ocurrir. 1) *Monstruosidad, deconstrucción y animalidad*: bestiarios y resistencias donde desechos, restos y monstruxs se entretejen en ese riesgo siempre abierto que implica, interpela y desafía el horizonte de un pensamiento posthumano deconstructivo. 2) *Literaturas posthumanas*: derivas vivientes (¿qué otra cosa puede haber luego de la pérdida irreparable de todo *arkhé*-fundamento, de la muerte de Dios y de esa otra divinidad que es lo Humano?), fugas posthumanas, antropofagias y risas de canes cósmicas. 3) *Biopolítica y resistencia animal(ista):* cacareos y voces animales aparentemente inaudibles en nuestra cotidianeidad que emergen en su resistir, haciendo brechas en regímenes "familiares" de sensibilidad para, con ello, horadar las disciplinas que, como mapas imperiales, no pocas veces son partícipes de una implacable sentencia: *hacer morir y dejar morir*. 4) *El posthumanismo entre el escepticismo y la filosofía nietzscheana:* una vez más Nietzsche, pero en manada y aullido con otros impertinentes e intempestivos que, en su ejercicio literario-filosófico, buscan *desfascinar* al hombre de sí mismo y su ansia especular de verse reflejado e impuesto, como figura de autoridad, en todo otrx; Montaigne, Cioran y un mismo joven Nietzsche que escapando a la determinación ya clásica de leerlo meramente como metafísico se presenta ya, a sí mismo, como una línea de fuga: aquel que pone entre-dicho toda fascinación y soberbia humana al aventurarla como mero animal que hace metáforas. Finalmente, 5) *Antropocentrismo, interdepencencia y capitalismo:* nos coloca ante el desafío de afrontar el especismo que atraviesa el circuito de producción del capital, sus lógicas extractivistas y moderno-coloniales, así como su consecuente producción de vidas precarizadas, arrojadas al abandono y la muerte.

En todo caso, y aun con todo lo anterior (o precisamente por ello mismo) nos asombramos (no nos fascinamos): es curioso que seamos capaces de escribir. Tenemos seis patas con treinta dedos y ochenta y cuatro articulaciones moviéndose a través de medio continente de manera asincrónica. Además, nuestras patas se encuentran pegadas

a un cerebro tecnobiológico, o quizás a varios. Los científicos de la Academia[2], aquellos del rigor de la ciencia (sí, también aquellos de los Colegios de Cartógrafos), no acaban de decidir si somos una máquina monstruosa, un híbrido de silicio y carbono, un insecto o un cefalópodo. Su inmadurez (o el exceso de su contrario, esa implacable seriedad en todo caso) les obliga a asignarnos sedimentados y duros rostros humanos, pese a que intuyan o sepan que se trata de una especie extinta o poco avistada: ¿un lugar vacío? ¿una ficción siempre tan dispuesta a creerse no ficcional? Se sienten obligados a desdoblarse a sí mismos con la esperanza de aprehendernos. Tan pronto observan nuestras seis patas, como reacción al temor que les inspiramos, sienten la obligación moral de darle nombre a tres rostros. Así acabamos siendo aquello que nunca hemos sido pero que no podemos abandonar del todo. A pesar de que intentan introducirse en un medio que no es el suyo (ni de nadie) y creen tener el control, de repente nos escabullimos (o lo intentamos sin cesar, cuando menos) ante sus ojos. Su chato realismo tragicómico tiembla ante nuestro(s) enjambroso(s) cuerpo(s). Susurramos con ganas de cacarear: "El Hombre de Vitruvio no es nada sin su flora bacteriana. ¿No has notado que cuando tienes hambre no piensas de la misma manera?, ¿no has notado que lo que significa pensar resulta indisociable de flujos animales y no humanos en general? Pensamos con las patas, y a veces dando patadas, ¿qué otra cosa podría hacer un monstruo cefalopoide? Los mundos circundantes de Jakob von Uexküll eran simplemente el inicio. Uexküll aún creía en Kant".

Pero como escribir con las patas es realmente complicado, optamos por dejar rastros, estos rastros. Rastros versus rostros, o rostros que se deshacen y dejan rastros. Bien podríamos escribir con las manos, pero el *producto* quedaría vaciado, son las patas las que se encuentran pegadas a nuestro(s) cerebro(s), no las manos. Las manos, como enseñan en la escuela (o en la prisión, o en los ciberemprendimientos, o en la plantación), sirven para tomar distancia en filas ordenadas y para agarrar o manipular *cosas*. Vincular los pulgares oponibles al cerebro sea quizás una de las grandes aberraciones de lo vital, lo cual es una gran noticia, el problema consiste en convertir una maravillosa anomalía (entre muchas otras) en Patrón, en medida ideal del mundo y, por ende, contra y fuera del mundo. ¿La forma-paper característica de las revistas académicas es acaso una prótesis del viejo Hombre de Vitruvio? Probablemente. De ahí que sintamos un poco de vergüenza, pero frente a la vergüenza solo es posible responder con una alegría siempre

[2] La marca gramatical masculina en la palabra "científicos", entre otras, es un intento de visibilizar el registro de una masculinidad soberana hegemónica: cisheterosexual, blanca y neurotípica.

tan cercana al llanto: afectos que desbordan: "Por eso las pasiones son eliminadas, porque no se dejan tratar como elementos; son más grandes que la unidad del sujeto; lo dominan, vienen de más lejos que él y tienden a algo más lejano, obligándolo a salir de sus límites" (Simondon, 2028, p. 194).

A los animales que somos (y nunca hemos dejado de ser, pese a los esfuerzos humanos, demasiado humanos por des-anima-rnos) no nos interesa mucho si se respetan o no las normas de citación de una asociación de psicólogos, de cartógrafos, de quienes solo pueden leer aquello que ha sido atravesado por una operación de rostrificación, de fijación, de "precisa" delimitación. No sería extraño que los rastros de nuestro pataleo les incomodasen. Para ellos el estilo es simplemente práctico, lo que cuenta es el contenido, pero cuando se tienen las patas pegadas al cerebro el estilo siempre ha sido el contenido, y viceversa. Nos asusta que una actividad totalmente gratuita pueda quedar subsumida en normas orientadas a obtener de productos terminados algún tipo de valor de cambio. La forma-paper no es práctica, el pragmatismo se define por la pluralidad de usos, por la ductilidad, mientras que la forma-paper existe para la repetición de lo Mismo.

¿Razón cínica? No, vergüenza transmutada en prácticas de perder la fascinación. Ya ha sido suficiente de sus dispositivos de humanización. Quizás llegó la hora de dar patadas (nunca se ha dejado de darlas) y de pensar con las patas: "sólo creo en un pensamiento que haya sido caminado" (Nietzsche, 1984, p. 35). Por más pesada que pueda parecer la realidad, es en ella que tenemos el desafío ontológico de sobre-vivir. Tenemos experiencia en hablar *n* lenguas, en hablar con quienes se supone nunca hablan. Si los científicos de la Academia intentan, sin éxito, clasificarnos como artrópodxs cuando no les parecemos lo suficientemente humanos, no es solo por nuestras semejanzas con todos los insectos de seis patas (abejas, hormigas y moscas, por ejemplo), ni porque seamos las más numerosas de las bestias del reino Animalia, sino porque les recordamos su propia animalidad. Pataleamos como patalean las gallinas y las vacas en las granjas y los mataderos. Pataleamos como el ratón en el bioterio. Pataleamos como patalean "nuestras" imágenes cuando *el rigor de la ciencia* nos intenta disciplinar con el taxón. Esperamos sin espera que los pataleos se multipliquen como enjambres incluso en el reino de los papers, en el reino de lo humano, es decir, que produzcan brechas e intervalos que hagan posible constatar que nuestras ochenta y cuatro articulaciones no son sino una pequeña expresión, una ficción y un encantamiento entre otras ficciones y encantamientos posibles que sin ansia de patrón, querámoslo o no, nunca han dejado de escribir-nos.

Anahí Gabriela González, Andrés Padilla Ramírez & Iván Darío Ávila Gaitán

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Borges, J. L. *El hacedor* (16ª edición), Emecé Editores S.A., 1982

Fernández-Savater, A. "Eliminar todo lo que vagabundea". En: https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/757628b7-c5b3-41e9-be84-1b24a3f122cb/eliminar-todo-lo-que-vagabundea. Consultada el 23 de junio de 2020.

Nietzsche, F. *Así habló Zaratustra,* trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2001

Nietzsche, F. *Crepúsculo de los ídolos.* Traducción: Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial, Madrid, 1984.

Simondon, G. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Traducción: Margarita Martínez y Pablo Rodriguez. Prometeo Editorial, Buenos Aires, 2008.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

MONSTRUOSIDAD, DECONSTRUCCIÓN Y ANIMALIDAD

AÑO VII | VOLUMEN I
JUNIO 2020

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

El Bestiario femenino de Gabriela Rivera: monstruas, desechos y restos

O bestiário feminino de Gabriela Rivera: Monstras, Dejetos e Restos

Gabriela Rivera's female bestiary: Female Monsters, Waste and Remains.

Enviado: 1 de abril de 2020 **Aceptado: 4 de mayo de 2020**

Andrea Torrano
Dra. en Filosofía, Profesora en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba e Investigadora del CIECS-CONICET.
Email: andreatorrano@yahoo.com.ar

Este artículo reflexiona sobre las máscaras humano-animal del *Bestiario* (2012-2018) de Gabriela Rivera, donde explora, en el género del autorretrato, la forma en que el discurso patriarcal disciplina y moraliza a las mujeres. Nos interesa problematizar cómo las mujeres y los animales son considerados vidas devaluadas y sus cuerpos desechables. En un primer momento analizaremos la vida devaluada de las mujeres a través de la noción de *monstrua*, concibiéndola como híbrido mujer-animal y como desviación de comportamiento con respecto a la norma social patriarcal. En un segundo momento, nos detendremos en los residuos orgánicos de animales con los que la artista realiza las máscaras. Las nociones de *desecho* y *resto* nos permitirán establecer la conexión entre los cuerpos feminizados y cuerpos animales, entendiéndolos como prescindible e, incluso, eliminable, pero también como aquello que vuelve a modo de resistencia.

Palabras clave: Gabriela Rivera, monstrua, desecho, resto.

Este artigo reflete sobre as máscaras humano-animal do Bestiario de Gabriela Rivera, que explora, valendo-se do gênero do autorretrato, a forma pela qual o discurso patriarcal disciplina e moraliza as mulheres. Interessa-nos problematizar em que medida as mulheres e os animais são considerados vidas sem valor e corpos descartáveis. Em primeiro lugar, analisaremos a desvalorização da vida das mulheres através da noção de monstra, concebendo-a como híbrido mulher-animal e como desviante do comportamento relativo à norma social patriarcal. Em segundo lugar, iremos nos deter aos resíduos orgânicos dos animais, com os quais a artista cria as máscaras. As noções de dejeto e de resto nos permitem estabelecer a conexão entre os corpos feminizados e os corpos animais, entendendo-os como descartáveis e, inclusive, elimináveis, mas também como aqueles que se tornam resistência.

Palavras-chave: Gabriela Rivera, monstra, dejeto, resto.

This article reflects on the human-animal mask of Gabriela Rivera's *Bestiario* (2012-2018), where she explores, in the self-portrait genre, the way in which the patriarchal discourse disciplines and moralizes women. We are interested in problematizing how women and animals are considered as devalued lives and their bodies as disposable. At first we will analyze the devalued life of women through the notion of *monstrua* (female monster), which is understanding as a woman-animal hybrid, and as a deviation from behavior norms in patriarchal society. Subsequently, we will consider the organic animal waste with the artist makes the mask. The notions of *waste* and *remains* will allows us to establish the connection between feminized and animal bodies, understanding them as dispensable, and even, eliminable, but also as that which returns as resistance.

Key Words: Gabriela Rivera, female monster, waste, remains.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción

Bestiario (2012-2018) es un proyecto fotográfico y de video de la artista visual y fotógrafa chilena Gabriela Rivera, donde explora, en el género autorretrato, las formas en que el imaginario patriarcal animalizó los comportamientos de las mujeres que se alejan del estereotipo de sexo-género.[1] Rememorando los bestiarios de la Edad Media, este proyecto reúne una constelación de bestias contemporáneas que son utilizadas en el lenguaje cotidiano para denigrar a las mujeres: yegua, zorra, perra, cerda, mosca muerta, arpía.[2] A través de máscaras realizadas con materiales orgánicos provenientes de animales, la artista da forma a estas especies de animales generizados.[3]

Rivera se propone conjugar dos críticas que se cristalizan en la cultura patriarcal. Por un lado, cómo hemos sido educadas y formadas las mujeres, donde se establece un constante disciplinamiento sobre nuestros cuerpos y nuestras conductas y, por otro, cómo tratamos a los animales y a la naturaleza en general, bajo una relación de explotación. Para la artista son las relaciones asimétricas que permiten conectar mujeres y animales.[4] Existe una cadena de violencia que aúna a las mujeres y a los animales dentro de la cultura patriarcal (capitalista, especista y colonial), que hace de sus cuerpos y vidas objeto de disciplinamiento, explotación y subyugación.

De acuerdo con Rosi Braidotti, "los humanos durante mucho tiempo han usado a los animales para marcar las fronteras entre las categorías fundamentales del ser y explicar la gramática social de distinciones entre especies. Esta función ontológica derivó en la costumbre metafórica de componer una clase de moral y bestiario cognitivo en el cual los animales refieren a valores, normas y moral" (2009, p. 527. Nuestra traducción). Así, los animales no solo son utilizados para establecer los límites entre la vida humana y la vida animal, sino también como signos afirmativos o negativos sobre los cuales se proyectan o repudian las conductas humanas. En cualquier caso, los animales son considerados como otredad, como una absoluta alteridad con respecto a lo humano, en el cual, sin embargo, puede reflejarse.

---

[1] Este artículo recoge algunas reflexiones de la ponencia "Biosubjetividades: la mujer-animal en el Bestiario de Gabriela Rivera" escrita junto a José Platzeck, presentada en el II Congreso Internacional en torno a los Demás Animales, realizado en Córdoba, Argentina. Agradezco a la artista, Gabriela Rivera, por su generosidad al permitir la publicación de las fotos de la obra en este artículo.

[2] Para una definición del significado de alguno de estos términos, ver, Mujerícolas. Diccionario para mujeres libres: http://mujericolas.blogspot.com/2014/03/diccionario-para-mujeres-libres-perra.html

[3] http://gabrielarivera.blogspot.com/p/portafolio.html

[4] Entrevista a Gabriela Rivera (2015),
Ver: https://www.youtube.com/watch?time_continue=40&v=ouDpvbHb5n4&feature=emb_title

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Algo similar ocurre con las mujeres, históricamente hemos sido caracterizadas como lo "otro" de la humanidad que, aunque pretendidamente se proclamó universal, porta los caracteres masculinos -pero también, de blanquitud, occidentalidad y heterosexualidad. Como señala Braidotti, "las mujeres como signo devaluado de la diferencia permanece constante en el pensamiento occidental; (…) "ella" siempre está asociada con los fenómenos impuros, desordenados, subhumanos, antiestéticos. Es como si "ella" porta dentro de sí algo que la hace propensa a ser enemiga de la humanidad, una extraña en su civilización, un "otro"' (2011, p. 80).

Los animales y las mujeres son esa "otredad" de la cultura patriarcal, es esta diferencia bajo la lógica binaria de oposiciones (hombre/mujer, hombre/animal), sobre la que se establece un sistema jerarquizador, donde se diferencia qué "cuerpos importan" (Butler, 2010a, pp. 53-94) y cuáles son desechables, qué vidas son vivibles y cuáles no (Butler, 2006, p. 17), qué muertes son pasibles de duelo -por el valor social y político de esas vidas -y cuáles no merecen ser lloradas (Butler, 2010b,pp. 13-56). Si bien Butler plantea esta gestión diferencial sobre la vida en relación a los seres humanos, es posible pensar estos umbrales biopolíticos más allá de la vida humana.

Cary Wolfe (Giorgi, 2013) se propone inscribir la cuestión animal en el ordenamiento biopolítico, es decir, la distinción entre las vidas que merecen ser vividas y las vidas abandonables, o *bíos* y *zoé,* que incluye también la vida de los animales. Wolfe sugiere que dichos umbrales no siempre coinciden con la distinción humano/animal sino que trascienden los límites de especie. En un sentido similar, Mónica Cragnolini (2017, p. 112), expresa: "como sabemos la política "animaliza" al otro humano que quiere exterminar o al que considera su enemigo. Isaac Bashevis Singer señaló que 'Para los animales, Treblinka dura eternamente': esta asociación entre sacrificio humano y sacrificio animal sigue escandalizando a las mentalidades humanistas, que consideran que ningún humano es comparable a un animal". Se trata, entonces, de extrapolar del ámbito de lo meramente humano hacia el de lo viviente el funcionamiento de los "marcos de reconocimiento" -para decirlo en términos de Bulter (2010)- o, más concretamente, la producción de *vida devaluada*, una vida con valor negativo (Torrano, 2018).

La biopolítica, tal como la definía Michel Foucault (2002), tiene como función primordial "hacer vivir" y "dejar morir", es decir, maximizar, expandir y proteger ciertas vidas, mientras que otras serán marginadas, abandonadas e, incluso, eliminadas.[5] Esto

[5] Ya el mismo Foucault había advertido que la muerte podía ser una forma de reforzamiento de la vida (Foucault, 1996: 2007), esto será desarrollado por Agamben (2017) y Esposito (2006), quienes reconocen la deriva tanatopolítica de la

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

significa que la vida y la muerte ya no son consideradas como hechos de la naturaleza, sino que pasan a ser fenómenos regulables, manipulables, a través de la gubernamentalidad política. Es importante advertir, como lo hacen Hardt y Negri (2006), que no solo el Estado es capaz de administrar la vida -y como correlato límite, la muerte- sino también las elites económicas. En el neoliberalismo, tanto el poder político como el económico son susceptibles de transformar el cuerpo-capital en un cuerpo-desechable (Reyes-Zaga, 2014, p. 194).

En este sentido, el Bestiario de Rivera denuncia la desrealización de la humanidad a la que son sometidas las mujeres a través de un lenguaje disciplinador y denigrante que las animaliza, pero no con la intención de recuperar para las mujeres un privilegio de especie, sino para visibilizar cómo tanto la vida de las mujeres como la de los animales están expuestas a la violencia patriarcal y especista. Una violencia que convierte a la vida de mujeres y animales en una vida devaluada y, al mismo tiempo, a sus cuerpos en desechables. La obra expone la violencia patriarcal sobre estas vidas y cuerpos en el acto performativo del lenguaje cotidiano; violencia que en su extremo se manifiesta en matanza animal y femicidios.[6]

En este artículo nos proponemos reflexionar, a partir de las fotografías que conforman la serie *Bestiario,* sobre la violencia a la que están expuestos los cuerpos y vidas de mujeres y animales. Las máscaras que componen este bestiario son una invitación para problematizar los procesos de otrificación -que aúnan a los animales y a las mujeres- y, al mismo tiempo, advertir los umbrales biopolíticos que convierten a ciertas vidas en devaluadas y a sus cuerpos en desechables. En el primer apartado analizaremos la desrealización de la humanidad de las mujeres a través del concepto de monstruosidad, que entenderemos como una hibridación entre la mujer y el animal, pero también como una forma de transgresión de reglas de conducta patriarcales. En el segundo, nos detendremos en los residuos orgánicos de animales (cueros, pieles, vísceras, estómagos, sesos) con los que Rivera realiza estas máscaras. Las nociones de desecho y resto nos permitirán ahondar en el parangón entre los cuerpos feminizados y los cuerpos de animales como desechables, pero también como aquello que vuelve a modo de resistencia.

biopolítica. Por su parte, Mbembe habla de necropoder para referirse a la normalización de la vulnerabilidad, el asesinato y muerte del otro (Mbembe, 2011).

[6]En el 2016, Gabriela Rivera junto a Alejandra Ugarte y Jessica Bayadares crean la Escuela artefeminista, donde realizan obras que involucran un activismo feminista. Entre ellas se destaca *Retratos,* una ofrenda fotográfica contra el femicidio, donde con pelo humano borda frases alusivas al castigo femicida.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Monstruas

Los bestiarios tienen una larga historia, es en la baja Edad Media donde se pueden encontrar las primeras compilaciones ilustradas de bestias que incluyen también descripciones de plantas y animales exóticos, y seres humanos con corporalidades no normativas.[7] Los bestiarios funcionaban como un elemento de alegorización doctrinal y moralización cristiana de relatos provenientes de la antigüedad grecolatina, como de descripciones de naturalistas, viajeros e historiadores (Ibarra, 2018).

El Bestiario contemporáneo de Rivera remite a un conjunto de imágenes animales que son utilizados en el lenguaje cotidiano para disciplinar y moralizar a las mujeres. La yegua, la arpía, la víbora, la perra, la zorra, la pájara, la cerda, la mosca muerta, son algunas de estas figuraciones animales sobre las mujeres. A través de máscaras que son retratadas sobre el propio rostro de la artista, se encarnan las metáforas con las que se suele aludir a las mujeres de manera ofensiva, donde la imagen del animal -ya sea mitológico o real- sustituye los rastros de humanidad que promueven los estereotipos de sexo-género.

Este bestiario reúne una constelación de comportamientos femeninos repudiados por el sistema hetero-patriarcal. Este compendio de bestias femeninas pone de relieve cómo las normas sociales y simbólicas producen un ordenamiento social que clasifica y diferencia cuerpos y formas de vida. Como señala Butler, los marcos de reconocimiento "deciden qué vidas serán reconocibles como vidas y qué vidas no lo serán" (2010, p. 28), dotando el carácter de vidas humanas a ciertos cuerpos. Es decir, bajo estos marcos de reconocimiento se establece qué vidas califican como vivibles y, por tanto, deben ser protegidas, y qué vidas califican como desechables y, por eso, pueden ser abandonadas. De esta manera, los cuerpos son ordenados en la sociedad estableciendo desigualdades y jerarquías.

[7]Los bestiarios más populares fueron el *Physiologus,* de autor desconocido, escrito entre el siglo II y III, en Alejandría, y el *Bestiario de Aberdeen* en el siglo XII.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Zorra, serie *Bestiario*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Arpía, serie *Bestiario*

Malditas, agresivas, abyectas, seductoras, son algunas de las figuraciones de las máscaras que no responden al estereotipo de mujer que propone la cultura patriarcal, donde ciertos comportamientos femeninos arrojan a las mujeres a la exterioridad de lo humano. Las máscaras remiten a la animalidad femenina, que simboliza también la proximidad de las mujeres con lo biológico -alejadas de lo racional-, donde predomina lo natural. Estas figuras híbridas se presentan como mezclas de especies (humano y animal),

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

de naturaleza y cultura. Así, Rivera logra articular la figura del animal y de la mujer en una representación monstruosa.

Para Foucault (2000, p. 61), "lo que define al monstruo es el hecho de que, en su existencia misma y su forma, no solo es una violación de las leyes de la sociedad, sino también de la naturaleza". Foucault distingue el *monstruo jurídico-biológico* -el hombre bestial, los hermanos siameses y el hermafrodita- que en la Edad Media representaba la mixtura entre dos especies, entre dos individuos y dos sexos, del *monstruo jurídico-moral*, que aparece en la Modernidad, donde la monstruosidad se manifiesta en el comportamiento. El monstruo se presenta como antítesis del orden social y, a su vez, como elemento necesario para justificar dicho orden. El monstruo permite establecer una relación positiva en el reforzamiento de la vida de unos a expensas de la exclusión de otros (Torrano, 2015).

Este bestiario exhibe las marcas de animalidad que traza el lenguaje sobre los comportamientos de las mujeres que se alejan del estereotipo sexo-género. Así, las monstruas de Rivera se manifiestan en dos sentidos, por un lado, como un *monstruo jurídico-biológico*, una hibrización entre lo femenino y lo animal, una mixtura de lo humano y lo animal, que tiende a borrar las demarcaciones entre la cultura y la naturaleza (Haraway, 2018). Las máscaras representan esa estrecha relación entre lo femenino y lo animal: la invitación del animal que despierta lo femenino -que se cristaliza a través de la clasificación del lenguaje patriarcal- y el trasfondo femenino de lo animal -los animales generizados que portan un estigma negativo. Esta inquietante coincidencia entre lo femenino y lo animal, que pretende ser una marca negativa en la cultura patriarcal, se traduce en una potente alianza entre las formas de lo viviente para una crítica feminista.

Por otro lado, las monstruas reunidas en el bestiario son una manifestación del *monstruo jurídico-moral,* una transgresión a las reglas de conducta patriarcales. Las monstruas son signo las desviaciones sociales y culturales, exhiben ese apartamiento de la norma social. Este bestiario contemporáneo representa el disciplinamiento y moralización que realiza la cultura patriarcal -a través del lenguaje- sobre los cuerpos y comportamientos de las mujeres. La monstrificación de la conducta femenina es utilizada como una forma de sanción sobre las mujeres, y, al mismo tiempo, como un reforzamiento de aquellas conductas deseables. En definitiva, nos encontramos con una superposición entre ambos tipos de monstruosidades: la monstruosidad del cuerpo coincide con la del comportamiento.

Ahora bien, la asociación de las mujeres con los monstruos ha tenido una larga historia en el pensamiento occidental: para los griegos, particularmente para Aristóteles,

la monstruosidad era asociada a la corporalidad femenina; en la Edad Media se consideraba que las mujeres no solo tenían cuerpos monstruosos sino que podía hacer pactos con el diablo; en la Modernidad el monstruo se convierte en objeto de investigación científica -con el surgimiento de la teratología- y de exhibición -los freaks shows-, donde se continúa privilegiando las figuras femeninas como representación de la monstruosidad. El pensamiento occidental construyó una normatividad a partir de su diferenciación con un cuerpo considerado monstruoso, sobre la cual legitima una jerarquía y subordinación social. Dicha normatividad es "inherentemente antropocéntrica, generizada y racializada. La cual confirmó el sujeto dominante que incluyó estas características principales y excluyó otras" (Braidotti, 2009, p. 526. Nuestra traducción). Como advierte Isabel Balza: "en la propia elaboración del concepto monstruo, el género es ya un rasgo constituyente: las mujeres han sido consideradas monstruos, pero además los monstruos han sido generizados" (2013, pp. 96-97).

El bestiario de Rivera reúne una constelación de monstruas que representan los cuerpos y las conductas que se alejan de la norma social. Todo cuerpo feminizado que se aparte de la norma sexo-genérica es considerado monstruoso, como así también los cuerpos que no responden al comportamiento esperable según los estereotipos de sexo-género, constituyen la exterioridad de la norma de reconocimiento de lo humano del orden patriarcal. En ese sentido, como expresa Braidotti, "los monstruos son, como los sujetos corporales femeninos, una figura devaluada de la diferencia" (2011, p. 80).

El ordenamiento biopolítico distribuye el valor sobre de la vida, estableciendo jerarquías y diferenciaciones entre unas vidas que serán valoradas -"que merecen ser vividas"- y vidas que son devaluadas -abandonables, desechables e, incluso, eliminables. Es en esta condición de vida devaluada donde las mujeres y los animales se encuentran. Si la distinción entre *bíos* y *zoé* no se corresponde necesariamente con la separación entre lo humano y lo animal, podemos decir que en el sistema patriarcal los cuerpos de las mujeres al igual que el de los animales, convergen en la *zoé* o, en nuestros términos, una forma de vida devaluada. La expresión "vida devaluada" nos permite remitir al valor que el capitalismo atribuye constantemente a lo viviente; y, al mismo tiempo, establecer una diferenciación con la interpretación que Agamben hace de la *zoé*, como una vida sin valor, sin atributos, ya que más bien presentaría un valor negativo (Torrano, 2018).[8]

[8]Si bien el término *zoé* fue popularizado por la interpretación que de él hace Agamben (2017), como "el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, hombres o dioses)", por oposición a *bíos*, la vida cualificada; pero hay otras conceptualizaciones de zoé, por ejemplo la de Braidotti (2018: 3) que la utiliza como "una fuerza productiva y vital".

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Como expresa Wolfe:

> *si el marco es sobre reglas y leyes, sobre qué es propio y no simplemente una cuestión de una línea que es dada por la naturaleza entre aquellos que están adentro y aquellos que están afuera, entonces vivir bajo la biopolítica es vivir en una situación en la cual somos todos siempre ya (potenciales) 'animales' ante la ley -no sólo los animales no humanos de acuerdo a la clasificación zoológica, sino cualquier grupo de seres vivos que es entonces enmarcado (2013, p. 10. Nuestra traducción).*

Para Wolfe, la distinción "humano/animal" es más que una designación zoológica, es un dispositivo que se corresponde a la historia de la esclavitud, del colonialismo y del imperialismo, a lo que nosotres agregamos, del patriarcado. En este sentido, la vida en su totalidad se convierte en objeto de administración -no sólo la vida humana, sino la vida en general, que incluye también a los animales. Es en esta gestión diferencial sobre la vida (Butler, 2006) que se establecen cortes sobre el *continuum* de lo viviente, entre la vida que merece ser vivida y la vida devaluada o expuesta a la muerte. No llama la atención que bajo el marco biopolítico las vidas de mujeres y de animales se equiparen: capitalismo, especismo y patriarcado -y también colonialismo- están en estrecha conexión.

2. Máscaras, entre desechos y restos

Bestiario está compuesto por un conjunto de máscaras que Rivera moldea con cueros, pieles, vísceras, estómagos, sesos y restos animales. La realización de esta obra supone un complejo y lento proceso: desde la compra y recolección de los materiales orgánicos en las tiendas de venta de carne animal -la artista es vegetariana, así que esto tiene un impacto afectivo- hasta la realización de las fotografías para su exhibición. Como se trata de elementos que están en descomposición debe utilizar técnicas de congelamiento, de taxidermis y sal marina. Luego de un proceso de maquetación, Rivera moldea estos materiales a través del corte y una precisa costura a mano -donde se pueden apreciar diversos modos de zurcido. Una vez terminada cada máscara se la coloca sobre su propio rostro, a modo de autorretrato. El contacto entre las pieles (de la artista y de los de animales), y la percepción olfativa están presentes a lo largo de todo el desarrollo. Finalmente, la fotografía -con el uso de claroscuros- y el video son los soportes tecnológicos que terminan de dar forma a la obra.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

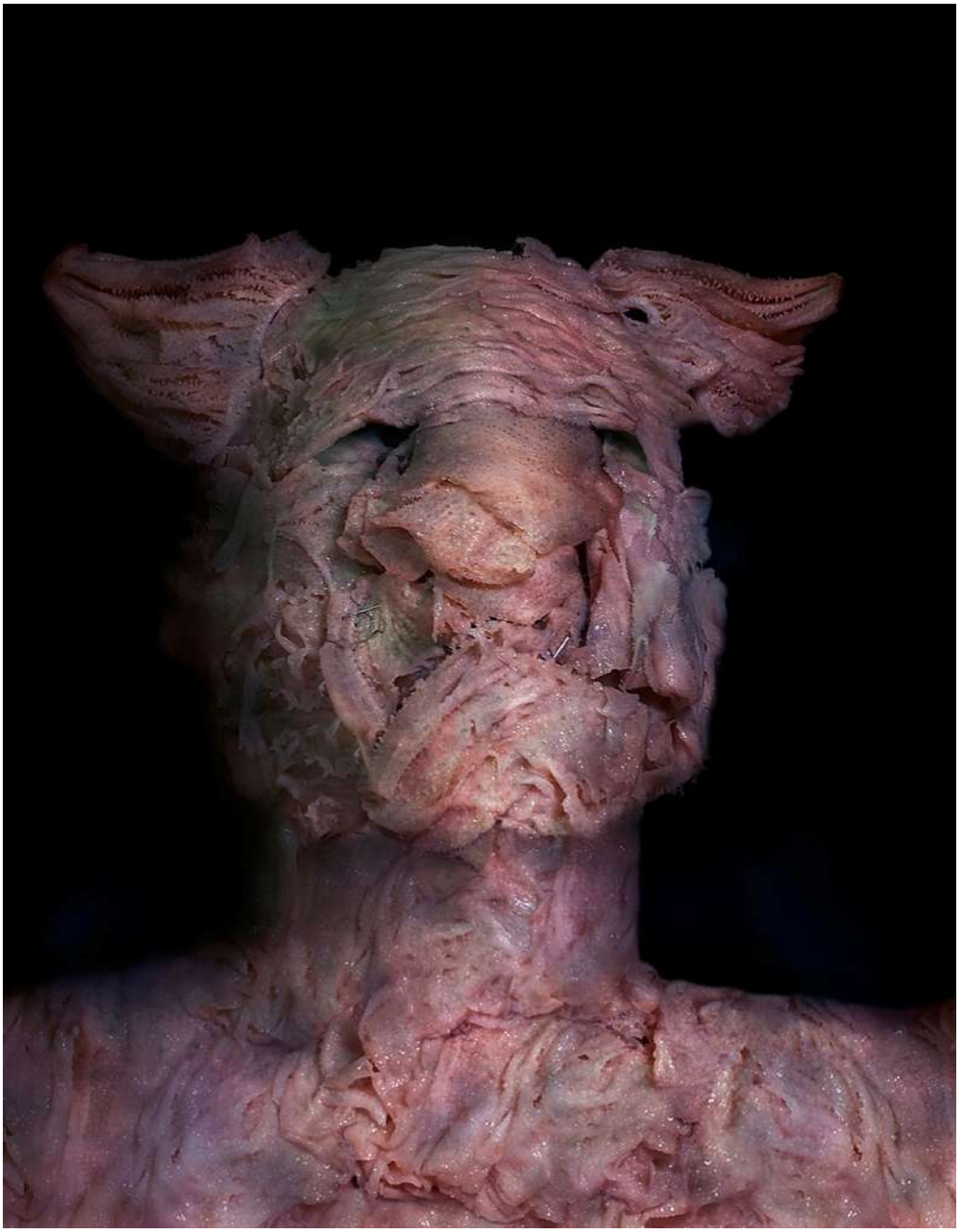
Nos interesa centrarnos en la materia orgánica con la cual Rivera compone el *Bestiario*. Se trata de restos de animales que son desechados (cueros, pieles), pero también de elementos que son utilizados para el consumo alimenticio (vísceras, estómagos, sesos). Es interesante hacer notar que la materia con la que produce las máscaras diluye el umbral entre lo comestible y el desecho. Esta "estética del desecho" (Cofré, 2000) transforma los cuerpos producidos como bienes de consumo -el cuerpo animal transformado en capital- en desechos; como así también pone en tensión el efecto que genera la presencia de estas proteínas animales en diferentes contextos. Rivera (2015) hace referencia al impacto que les produce a algunas personas las materialidades con las que realiza las máscaras, frente a lo que expresa que "esta materia tu la encuentras en una carnicería, hay personas que comen seso, ¿por qué les resulta grotesco verlo en una obra de arte y no verlo en tu cocina?"[9]

Cerda, serie *Bestiario*

[9] Entrevista a Gabriela Rivera (2015),
Ver: https://www.youtube.com/watch?time_continue=40&v=ouDpvbHb5n4&feature=emb_title

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales



Perra, serie *Bestiario*

El gesto de dar forma con residuos de animales al lenguaje moralizador y denigrante sobre las mujeres permite establecer un parangón en la valoración que hace la cultura patriarcal de los cuerpos feminizados y los cuerpos de animales. Se trata de corporalidades que están expuestas a la violencia patriarcal y especista, que son desechables, prescindibles y eliminables. En este sentido expresa Mier (2014, p. 126), "se han cruzado y confundido

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

dos discursos que, hasta hace no mucho, se mantenían claramente separados: la basura y el ser humano". En una dirección similar, Monroy y de Mora Martínez (2015, p. 78) advierten "que se genera una determinada retórica cada vez más frecuente, en donde el hombre ahora se ha vuelto parte de los desechos, de lo inservible, de lo prescindible (…) que dispone los campos semánticos de lo humano y el desecho como si fueran uno solo". Aunque estos autores refieren la noción de "desecho" a ciertos grupos sociales (migrantes, pobres, viejos, trabajadoras sexuales, indígenas, desempleados)[10], nosotres la asociamos también a las mujeres y los animales.

La producción del cuerpo como desecho, sea cuerpo feminizado o animal, nos lleva a considerar al cuerpo en un doble sentido. Por un lado, la materialidad del cuerpo -del cadáver, de lo sin vida- como algo que puede ser abandonado en la basura, entremezclado con despojos,[11] por otro, su obstinación orgánica a pesar de la descomposición a la que se encuentra sujeto (Girona Fibla, 2018, p. 4). Esta distinción nos remite a dos nociones: desecho y resto, dos formas de nombrar lo residual, aquello que las sociedades construyen como lo que puede ser descartado.

Eduardo Rinesi (2019) establece una diferenciación entre resto y desecho, que si bien en el lenguaje corriente suelen funcionar como sinónimos, cuando nos referimos a ellos en términos teóricos es posible distinguirlos. El desecho, los sujetos des-hechos y desechables, es lo que queda luego de deshacerse de una parte de sí; mientras que el resto es lo que no descansa, lo que resta, es decir, que inquieta y resiste. Se trataría de dos lógicas diferentes, pero complementarias. La lógica del desecho, de las vidas en ruinas que se pueden descartar, y la lógica de los restos, de aquello que se ha perdido en el pasado y que sin embargo vuelve sobre nosotres. Pero no pueden haber restos ni desechos *en-sí*, sino siempre son *para alguien*: "que es siempre la mirada -o la decisión de *no* mirar- de alguien (…) la que constituye a algo o a alguien *como* resto o *como* desecho" (Rinesi, 2019, p. 74).

La cultura patriarcal (capitalista, especista y colonial) construye los cuerpos de mujeres y animales como descartables, bajo estas dos lógicas: del desecho y del resto. La materialidad con la que Rivera construye las máscaras y las figuraciones de las mismas nos permite visibilizar la violencia a la que son expuestos mujeres y animales. Por un lado, la lógica del desecho alude a la materia orgánica (cueros, pieles, vísceras, estómagos, sesos) con la que la artista elabora su obra. Se trata de una materia que es descartada o vendida

[10]Mier los denomina como "los desechables de la tierra", los seres humanos que no consumen, que no son sujetos de crédito, y por lo tanto prescindibles para el Estado y su orden mundial político-económico.
[11]No es casual que muchas mujeres víctimas de femicidios hayan sido desechadas a la basura o directamente dejadas en basurales. Un caso emblemático en Argentina fue el de María de los Ángeles Rawson.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

para el consumo humano a muy bajo valor. La representación de las imágenes feminizadas humano-animal aúna los cuerpos de mujeres y animales, como cuerpos que no importan, cuerpos desechables. Las máscaras fabricadas son producto de una reunión visible de desechos, lo que además otorga un carácter fundamental de ominosa visibilidad: la costura no se oculta sino que se muestra como una cicatriz. Las máscaras son, desde su confección, signo de una mutilación anterior a su aparición en escena.

Otro rasgo particular que puede observarse en *Bestiario* es que máscara y autorretrato rara vez coexisten de manera explícita: el autorretrato simula una ficción de sí casi sin mediación; mientras que la máscara ofrece un ocultamiento, un disfraz. Pero en la obra máscara y autorretrato aparecen como en una superposición, el rostro de la artista convoca al animal y el animal evoca el rostro femenino.[12] Máscara y desecho también son a simple vista términos excluyentes: la máscara es aquello que se fabrica para ser visible, para estar en escena; el desecho, por el contrario, es aquello que merece la menor visibilidad. Se produce un juego de tensiones entre visibilidad y ocultamiento que provocan las imágenes: máscaras y desechos, mujer y animal, puestos simultáneamente en escena, ocultándose y mostrándose a la vez.

Por otro lado, la lógica del resto[13] alude a un cuerpo cuya materialidad en descomposición resiste a su disolución. El cuerpo devenido cadáver, desperdicio, se separa de lo viviente; pero no obstante, no puede dejar de remitirse a él. Hay algo en ese cuerpo vaciado de vida que sigue aludiendo a la vida, que persevera a pesar de su descomposición. El cadáver sin duelo o sus meros restos -recordemos que según los umbrales biopolíticos la vida que no merece ser vivida no es susceptible de duelo (Butler, 2010)-, evoca a la vida que se resiste a su desaparición. Así, la vida de mujeres y animales procura una alianza que hace visible la potencia de la vida.

Máscara y resto se entrelazan en un signo de resistencia a la cultura patriarcal y especista. La superposición de los restos de la muerte animal sobre el propio rostro de la artista retratado revela aquello que es evidente e invisible a la vez: la capacidad de resistencia de la vida. De esta manera, *Bestiario* invierte la función que tradicionalmente se adjudicaba a este género. No se trata de disciplinar y moralizar a las mujeres, sino de mostrar las alianzas posibles y poderosas entre mujeres y animales, la fuerza de la vida que borra los umbrales biopolíticos y se afirma a sí misma.

[12]En la obra *Cría Cuervas* (2016), Rivera vuelve a utilizar este recurso, las máscaras de piel animal son retratadas sobre el rostro de ella, el de su madre y una de sus hijas.
[13]El resto ha sido pensado como aquello que retorna, alude a la noción de espectro en Derrida. Ver Cragnolini (2008).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Conclusiones

Bestiario de Rivera abre un nuevo espacio de reflexión para pensar la violencia sobre la vida y cuerpo de mujeres y animales. Yegua, zorra, perra, mosca muerta, arpía, son algunas de las manifestaciones que el lenguaje corriente utiliza para sancionar el comportamiento de las mujeres que se alejan de los estereotipos sexo-género. Esta utilización del animal como signo de denigración de la vida humana no sólo hace visible la distinción y jerarquía entre la vida animal y la vida humana -el especismo-, sino también cómo la vida de las mujeres es puesta en relación de subordinación -patriarcado. Los marcos de reconocimiento biopolíticos distinguen entre la vida que merece ser vivida y la vida devaluada, abandonable e, incluso, eliminable. La vida devaluada reúne mujeres y animales, que están en estrecha conexión, expuestos a una violencia que los mancomuna.

Así, el genocidio animal que promueve el capitalismo, donde se asesinan por día más de 150 millones de animales en el mundo para alimentación, esto sólo en la tierra,[14] a lo que deben sumarse en ríos y mares, los animales usados en laboratorios, las extinciones de especies animales producto del calentamiento, la ampliación de las fronteras agropecuarias, la desforestación y la construcción de represas,[15] se puede comparar con la violencia hacia las mujeres en el sistema patriarcal, donde 137 mujeres mueren por día en el mundo víctimas de femicidios,[16] 47.000 mueren cada año en el mundo por abortos inseguros,[17] a lo que hay que agregar las mujeres que están en condiciones de esclavitud y de precarización extrema. El marco biopolítico de reconocimiento expulsa a estas vidas de lo humano-protegible, convirtiéndolas en vidas prescindibles.

Podemos reconocer en la obra de Rivera una denuncia a la moralización permanente sobre la vida y cuerpos de las mujeres y el proceso de monstrificación a través de la animalización que realiza el sistema hetero-patriarcal. Todo cuerpo feminizado que

[14] https://sentientmedia.org/how-many-animals-are-killed-for-food-every-day/

[15] Esto se ha denominado cambio climático, que recientemente ha recibido repercusión gracias a las luchas ambientalistas a nivel global y actualmente representada en la figura de la joven Greta Thunberg. Pero que en Latinoamérica se viene denunciando desde hace muchos años, especialmente en las comunidades de pueblos indígenas, siendo asesinadxs muchxs de estxs referentes, como Berta Cáceres. En la academia se ha caracterizado como Antropoceno, que caracteriza la época geológica actual donde el ser humano se ha convertido en una fuerza de transformación devastadora para el planeta. Algunas de las figuras más emblemáticas son Christophe Bonneuil y Jean-Baptiste Fressoz, Jason Moore, Donna Haraway, Isabelle Stengers, Bruno Latour, en latinoamérica Deborah Danowski y Eduardo Viveiros Castro y en Argentina, Maristella Svampa.

[16]https://noticias.perfil.com/2019/01/19/femicidios-137-mujeres-son-asesinadas-por-dia-por-su-familia/

[17]https://www.alianzaporlasolidaridad.org/noticias/47-000-mujeres-mueren-cada-ano-en-el-mundo-en-abortos-inseguros

se aparte de la norma sexo-genérica es considerado monstruoso, como así también los cuerpos que no responden al comportamiento esperable según los estereotipos de sexo-género, constituyen la exterioridad de la norma de reconocimiento de lo humano del orden patriarcal. La monstrificación es utilizada como una forma de sanción sobre las mujeres, pero, a su vez, como un reforzamiento de las conductas deseables.

Las máscaras reflejan la conexión entre mujeres y animales que se produce a través del lenguaje que busca disciplinar los cuerpos y conductas de las mujeres, dejando en evidencia cómo el patriarcado y el capitalismo consideran como desechables a estos cuerpos. Pero también, estas máscaras exhiben la poderosa alianza entre los cuerpos de mujeres y animales, la potencia vital que aúna a mujeres y animales. Si bien estos cuerpos son considerados desechables -por su escaso valor económico y simbólico- hay algo de la vida que vuelve en esos restos, que se resiste a su desaparición. La cultura patriarcal y capitalista se apropia de la vida, convirtiéndola en desecho/resto, pero, no obstante, la vida se escapa sin cesar. Así, el *Bestiario* deviene un compendio de figuras de la resistencia.

Bibliografía

Agamben, G. (2017) *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.

Balza, I. (2013) "Hacia un feminismo monstruoso: sobre cuerpo político y sujeto vulnerable", en Suárez Briones, B. (ed.) *Las lesbianas (no) somos mujeres. En torno a Monique Wittig*. Barcelona: Icaria, pp. 85-115.

Braidotti, R. (2009) "Animals, Anomalies, and Inorganic Others". *Modern Language Association*, Vol. 124, No. 2, pp. 526-532.

---------- (2011) *Nomadic Subjects. Embodiment and sexual difference in Contemporary feminist Theory*. New York: Columbia University Press.

---------- (2018) "A Theoretical Framework for the Critical Posthumanities". *Theory, Cultures & Society*, *Special Issue: Transversal Posthumanities*, Vol 0, No. 0, pp. 1-31.

Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

---------- (2010a) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.

---------- (2010b) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

Cofré, C. (2000) "La estética del desecho. Propuesta temática para una creación artística basada en la experiencia de vida". *Centro de estudios socioculturales*, Vol 5, No. 1. pp. 67-70.

Cragnolini, M. (2008) *Derrida. Un pensador del resto*. Buenos Aires: La Cebra.

---------- (2017) "Política de la otredad: la cuestión animal", en H. Daniel Dei - Marisa G. Divenosa (eds.), *La cuestión del otro en la filosofía, la política, la sociedad y la cultura*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Lanús, pp. 108-114.

Esposito, R. (2006) *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

Foucault, M. (1996) *Genealogía del racismo*. La Plata: editorial Altamira.

---------- (2000) *Los Anormales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

---------- (2002) *Historia de la sexualidad. Vol 1. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Giorgi, G. (2013) "Sobre biopolítica y el giro animal: Entrevista con Cary Wolfe". *Emisférica*, Vol. 10, No. 1, invierno. Disponible en: https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-101/wolfe.html

Girona Fibla, N. (2018) "La vida en resto. Cuerpos y basura en Alicia Duvojne Ortiz, Fernando Brito y Manuel Pinedo". *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, No. 1, Marzo, pp. 1-21.

Haraway, D. (2018) *Manifiesto para cyborgs. Ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Mar del Plata: Letra Sudaca Ediciones.

Hardt, M. y Negri, A. (2006) *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.

Ibarra, E. (2018) "Bestiarios medievales y otros dispositivos moralizantes". *Reflexiones marginales*, No. 46. Disponible: https://2018.reflexionesmarginales.com/bestiarios-medievales-y-otros-dispositivos-moralizantes/

Mbembe, A. (2011) *Necropolítica*. Barcelona: Melusina.

Mier González Cadaval, R. (2014). "Los desechables de la tierra", en Aristides Obando Cabezas (coord.), *Diversidad, desigualdades sociales: el decir de la filosofía*. Colombia: Asociación Iberoamericana de Filosofía Política, pp. 119-137.

Monroy, R. y de Mora Martínez, L. (2015) "La imagen del desecho. Hacia un análisis de la estética del cadáver, el desaparecido y el cuerpo como basura". *Las Torres de Lucca*, No. 7, julio-dic, pp. 71-109.

Reyes-Zaga, H. (2014) "Biopolitics and Disposable Bodies. A Critical Reading of Almazán's Entre perros". *Latin American Perspectives*, Vol. 41, No. 2, pp. 189-201.

Rinesi, E. (2019) *Restos y desechos. El estatuto de lo residual en la política*. Buenos Aires: Caterva Editorial.

Torrano, A. (2015) "La monstruosidad en G. Canguilhem y M. Foucault. Una aproximación al monstruo biopolítico". *Ágora. Papeles de filosofía*, Vol. 34, No. 1, pp. 87-109.

---------- (2018) "Imágenes de la vida monstruosa. Inmigración y género en la fotografía de Susan Meiselas", en Magliano, M. J. (Comp.) *Entre márgenes, Intersticios e Intersecciones. Diálogos Posibles y Desafíos pendientes entre género y migraciones*. Buenos Aires: Teseo Press, pp. 179-215.

Wolfe, C. (2013) *Before the Law. Humans and others animals in a Biopolitical frame*. Chicago: University of Chicago Press.

ANDREA TORRANO

Dra. en Filosofía, Profesora en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba e Investigadora del CIECS-CONICET. Se interesa por los ECA a partir de lo que se ha denominado el "giro posthumano", donde se pone en cuestión la alianza entre especismo, colonialismo, capitalismo y patriarcado, que ha regido el pensamiento occidental. Se especializa en Biopolítica y Monstruosidad. Su finalidad es contribuir al entrecruce disciplinar entre la Filosofía y las Ciencias Sociales.

Animales, humanos o no: Hacia un pensamiento posthumano deconstructivo[1]

Animais humanos ou não: Para um pensamento desconstrutivo pós-humano

Animals, human or not: Towards a deconstructive posthuman thought

Enviado: 02 de mayo de 2020 **Aceptado: 15 de junio de 2020**

Gabriela Balcarce
Doctora en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).
Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).
Email: gabriela.balcarce@gmail.com

[1] El presente trabajo toma como base mi exposición en el panel de la Mesa Plenaria: "Naturalismo, animalidad y posthumanismo. A propósito de los 160 años de. El Origen de las Especies" en el Congreso Nacional de Filosofía AFRA XIX, Universidad Nacional de Mar del Plata, 4-7 de diciembre de 2019.

El presente artículo intenta abordar la problemática de lo posthumano desde el énfasis derrideano en la importancia de la alteridad. En el análisis de la cuestión animal es posible examinar toda una serie de distinciones taxonómicas que han sido la base de la diferenciación cultural de Occidente para delimitar el terreno de lo humano, su especificidad. Es por ello que sólo a la luz del descentramiento de lo humano y de un pensamiento no humanista, esto es, no idealizante de lo no-humano y lo in-humano es posible pensar modos más hospitalarios del ser-con-otrxs.

Palabras clave: Posthumanismo, Deconstrucción, Cuestión animal

O presente artigo visa abordar a problemática do pós-humanismo por meio da ênfase derridadiana na alteridade. Na análise da questão animal é possível examinar toda uma série de distinções taxonômicas que tem sido a base da diferenciação cultural no Ocidente para delimitar o terreno do humano, isto é, sua especificidade. É por este motivo que somento à luz da descentralização do humano e de um pensamento não-humanista, ou seja, que não idealiza o não-humano e o in-humano, que se torna possível pensar em modos mais hospitaleiros de ser-com-outros.

Palavras-chave: Pós-humanismo, Desconstrução, Questão animal.

The present article aims to approach the issue of the Posthuman from the Derridean emphasis in the importance of the otherness. By analyzing the animal question it is possible to consider an ensemble series of taxonomic distinctions that have been the basis of the West cultural differentiation and its delimitation of the terrain of the human, its specificity. That is why only in light of the de-centering of the human and of a non-humanistic thought that is, not idealizing the non-human and the in-human; it is possible to think of more hospitable ways of being-with-others.

Key Words: Posthumanism, Deconstruction, Animal Question.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

I. Como quien cerca un terreno para protegerlo de posibles foráneos y se ahorra de indeseables imprevistos, la modernidad desplegó, a la luz del cogito cartesiano, una operación de neutralización, opresión y supresión de la alteridad, cuyos umbrales pertenecen, hasta el día de hoy, en muchas ocasiones, inamovibles y obliterados: "Siempre el discurso del hombre; sobre el hombre, incluso sobre la animalidad del hombre, pero para el hombre y desde el hombre" (Derrida, 2008a, p. 54).

Uno de los tantos motivos y enfoques que la temática de la animalidad trae a la filosofía contemporánea es una deconstrucción del humanismo filosófico y político de Occidente, del *subjectum* que pone lo otro de sí, para ponerse él mismo en primer término, la autoposición del sujeto trascendental, que se entroniza en el comienzo de la indagación y se constituye fundamento.

Lo que viene después, siempre es especular, la especulación de Occidente es un gran espejo a medida, como describía Heidegger en las páginas de "La época de la imagen del mundo", en su análisis de la representación, a la luz del *cogito* cartesiano.

Quizás en continuidad con este análisis, Derrida y otrxs autorxs avanzan en la dirección de agrietar ese espejo que opaca y oculta la alteridad y con ello también, parte del reverso de la racionalidad del sujeto y de su pretensión de primacía ontológica. Una suerte de doble divisoria parecería operar en este sentido: al interior, lo animal como lo pulsional, lo irracional, el cuerpo, lo sexual, las pasiones; al exterior, lo que no es humano, lo viviente sin más (sin forma, sin *Würdigkeit*), la *zoé*, entendida, o bien como lo viviente no humano (animal), o bien como aquellos vivientes que no "llegan a serlo". Como señala Calarco (2008), más allá de sus orígenes antropocéntricos, la filosofía continental contemporánea, en particular, algunxs de sus autorxs, pueden brindar una contribución significativa a los *Animal Studies* a través de la pregunta acerca de la distinción, por un lado, entre lo humano y lo viviente no humano y, por otro lado, la pregunta por la heterogeneidad de formas de vida divergentes de la norma, formas, por tanto, políticas del ser-con-otrxs.

II. Límites infranqueables nos alejan del animal y de lo salvaje cuando lo racional es aquello que puede ser delimitado, concebido 'clara y distintamente', ser anticipado y certero. Imagen estática del *subjetum* sin tiempo, sin alteración, ni finitud. Idealismo de un conjunto que vuelve, para repartir a los otros su lugar, su nombre, su estatuto político y ontológico, su modo de ser representados.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En el segundo capítulo de *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida describe la operación cartesiana del cogito, mostrando la continuidad del posicionamiento humanista. Desde la opción metodológica cartesiana ya conocida, la duda de la Primera Meditación se propone dejar por fuera todo aquello digno de cuestionamiento. Frente al arribo de la verdad fundamental, el *cogito*, Descartes evalúa las notas adjudicables a esta certeza que surge del acto de pensamiento. La conocida pregunta, ¿qué soy?, primer desplazamiento, el de la acción al ser, a la atribución de una existencia, la *res*, se traslada luego a un ¿quién soy?, es decir, no cualquier "qué", sino aquel que es un quién, es decir, un ente privilegiado, un viviente específico, un viviente humano.

Derrida señala con respecto a ello que el 'yo soy', "en su pureza intuitiva y pensante, excluye la animalidad, por razonable que sea" (2008b, p. 90). El acceso a la subjetividad que representa el *cogito*, este acceso puro, debe suspender o dejar de lado toda referencia a la vida, tanto a la del cuerpo propio como a la del animal: "Este *cogito ergo sum*, aunque no esté necesariamente firmado por un muerto, no debería en todo caso tener nada que ver con la auto-afirmación de una vida, de un "yo respiro", que significaría "vivo", estoy animado, soy un animal" (2008b, p. 105).

Un umbral indivisible que supone límites infranqueables. Frente al espacio del yo, del pensamiento, lo vivo –el animal, pero también el cuerpo propio- estos últimos responden a las leyes de una naturaleza mecánica, eliminando así no solamente todo movimiento de una ipseidad, sino también la posibilidad misma de la respuesta racional, de la responsabilidad, quedando así lo viviente en el lugar de una mera reacción. El animal no responde, reacciona en la dinámica del estímulo-respuesta, de un determinismo sin libertad. Una máquina que profiere ruidos cuando se la golpea y que funciona de la misma manera que cualquier maquinaria, *i.e.*, mediante mecanismos funcionales, repetibles, anticipables y dominables por un yo, siempre humano.

El resultado humanista de la operación cartesiana es el posicionamiento jerárquico de un tipo de viviente, a saber, el viviente humano entendido como varón cis, blanco, heterosexual, europeo, propietario, entre otras características no muy universales, por cierto. Este viviente humano posee un lugar de privilegio respecto del resto de los que no han sido considerados como tal. *Este viviente se convierte en la norma.*

Derrida afirma que la tradición-filiación humanista no es solamente la que articula una mirada dominadora, domesticadora del animal, sino del otro en general. En este sentido, la tradición post-cartesiana en torno a la figura del animal y de lo viviente

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

articularía el discurso de la dominación misma (2008b, p. 109). "*Devoro, vorax, vorator*. De lo que se trata es de la boca, de los dientes, de la lengua y de la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí…" (Derrida: 2010, p.43). En este sentido, y como advierte González: "De una u otra manera, la indagación por las formas de subordinación hacia los animales se ha convertido en una de las preguntas más vitales y urgentes de nuestros tiempos." (2019, p.142)

La temática de la animalidad se ofrece como blanco de indagación filosófica estructural para abordar y evaluar los conceptos básicos de constitución del sujeto y de lo humano, de su sí-mismo, así como también de aquello que hoy denominamos, antropomórficamente, el animal. En la constitución de dicho umbral se reflejan las distinciones entre cuerpo y alma / mente / espíritu; así como también la relación con lxs otrxs y de sus modos opresivos silenciados por el juego de espejos. El humano es responsable de las prácticas capitalistas que arrojan a lo no-humano al estatuto de mercancía (extractivismo, hacinamiento). Como señala Shukin:

> *Si la vida animal está violentamente sujeta al capital, el capital depende inevitablemente de la vida animal, de modo que las interrupciones en el capital animal tienen el potencial de percusión a través de las cadenas biopolíticas de la vida de mercado. Una tarea del crítico del capital animal, entonces, es hacer visible su contingencia* (2009, p. 24).

Utilizando un marco marxista, Murray (2011) sostiene que así como los métodos tayloristas y fordistas se desarrollaron para aumentar la eficiencia del trabajador, estos también son aplicables a la producción animal industrial intensiva, en la que los animales tienen incluso menos libertades que sus predecesores humanos. Más aún, estos sistemas no se benefician solo de los productos extraídos de los animales, sino que se también se benefician de los mismos animales, que son mercantilizados.

III. La interpretación de lo posthumano que me interesa aquí sostener implica una mirada crítica no sólo de lo humano sino también de ciertas lecturas de lo posthumano que se presentan como superadoras de lo humano, en tanto "mejora de lo humano", como es el caso de las posturas transhumanistas. Estas últimas no constituyen una puesta en cuestión de lo humano, no al menos en lo que concierne a la primacía de la razón y de la ciencia desde la perspectiva del progreso (More 1990). Tampoco se distancian en sus posicionamientos políticos. La idea de "extrapolítica" o "política

transhumana" defiende los mismos principios liberales e incluso neoliberales, tales como el fin de la historia y la consecuente pacificación social definitiva y, como sabemos, *la única paz posible es la paz de los zoológicos, de los cementerios, de los bioterios o de los mataderos.*

Frente al abordaje idealizante, al servicio de una universalidad presunta o necesaria, lo no-humano trae la pregunta por la materia, por lo contingente que no encaja en los umbrales de la normalidad humana. A través de una corporalidad heterogénea a la idea de un "cuerpo propio" fenomenológico, la noción de espectralidad derrideana destroza los modos del darse de la horizonticidad expectante del sujeto y pone en vista de todxs la contingencia del sentido. La espectralidad permite considerar un cuerpo otro, prostético, que sólo oficia de cuerpo de modo no permanente. Este cuerpo *que ya no es propio* aparece como suplemento para jugar el rol de un cuerpo propio que nunca aparece. Es la intrusión de la materia como contingencia del sentido. Derrida señala que la prótesis opera en la indecidibilidad y responde a la lógica del peligroso suplemento (Derrida: 1978, p.182), ese otro nombre de la diferencia, que añade y sustituye a un mismo tiempo, haciendo pasar una cosa por otra. Entre la vida y la muerte, habita la forma paradójica de una "insistencia indiscreta y desbordante, de una remanencia sobreabundante, de una repetición intrusiva, dejando siempre la huella de un trazo suplementario" (Derrida: 2017, pp.75-6).

La materia como prótesis es la llave de acceso a una concepción de la corporalidad y de lo viviente diferente a la confinada por las barreras epistemológicas del humanismo en sus diversas vertientes, que operan a través de una lógica de la mismidad y el sacrificio de lx otrx. La marca de la contingencia desbarata el binarismo entre cuerpo y alma, forma y materia, agencia y pasividad, potencia y acto: "su plasticidad carnal desestabiliza la distinción entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y el referente, entre la naturaleza y el artificio" (Preciado: 2011). La prótesis no es una nueva naturaleza, es una tecnología de inscripción (p.14).

Resulta de central relevancia pensar lo posthumano desde una perspectiva crítica de lo humano y de lo no-humano como fue pensado desde la *episteme* humanista y para ello, es necesario descentrar lo humano, romper el marco de autorreferencial humanista que pretende incluso establecer los modos de alteridad, cuáles son y en qué difieran, intentando conducir a cualquier diferencia en una oposición, es por ello que "cada vez que se vuelve a poner en cuestión un límite oposicional, lejos de concluir en una identidad, es necesario, por el contrario, multiplicar la atención a las diferencias, refinar el análisis en un campo reestructurado" (Derrida, 2010, p. 36). Para decirlo en términos

políticos, hay una copertenencia entre lo humano y el racismo, lo cual implica decir que no hay humanismos (ni relevos transhumanistas) no racistas.

Necesitamos pensar desde el prisma de lo posthumano atravesado por la noción de hospitalidad (Derrida, 2000), aquella que afirma la alteridad radical y la responsabilidad que comporta esta apertura a lx otrx que siempre precede (el humano nunca fue 'en el principio') y que permite pensar modos de insurgencia, de alteración y de otras formas no hegemónicas del vivir juntxs. *Aprender a vivir y a morir*.

Vivir y morir con responsabilidad, generar parentescos inusitados, desobedientes, no-eugenésicos, "de cuerdas con los hilos de energías de movimientos oscilatorios de biologías, artes y activismos a favor del resurgimiento multiespecies" (Haraway, 2016, p. 25), en tiempos de intensificación de la conciencia y de la experiencia de la urgencia de regenerar nuestros modos en un 'aquí y ahora' para *vivir bien*.

Como señala Latour, la geohistoria no se deja pensar bajo la forma de la esfera ni del retorno de lo igual, "porque la historia sorprende y obliga a revisar todo cada vez" (2017, p.160). Esta dialéctica de la mismidad sólo ha hecho del hombre una enfermedad.

¿Por qué el hombre es una «enfermedad» de la piel de la tierra? Como indica Cragnolini en su lectura de Nietzsche: "No se trata simplemente de indicar que el «modo de ser humano» está «enfermo», sino que lo que aquí se señala es que ese modo de ser es una «enfermedad» de la tierra" (Cragnolini, 2016b, p.14). En su señorío arrogante arrasa con desprecio lo que en realidad no entiende. "El modo de «ser humano» se ha constituido a partir de una «ruptura» con el resto de lo viviente y de la así llamada «naturaleza» […] dueño y señor de todo lo viviente. En esa vinculación con el resto de lo viviente, el hombre se constituye como la enfermedad de la tierra, enfermedad que la envenena y asfixia" (*Ibid.*)

IV. Como señala Cragnolini en su lectura de Nietzsche, "de esa enfermedad que es el hombre lo único soportable es que es un tránsito, nada definitivo, un camino hacia otro modo de ser diferente que, para poder transformarse, debe hundirse en su ocaso" (2016b, p. 16).

Las lecturas filosóficas hegemónicas aún sostienen con ahínco los resabios del socio-constructivismo humanista que teme caer bajo un reduccionismo ya arcaico. Frente a las situaciones de peligro del presente, se atreven a reponer sus viejos esquemas teóricos, a ver si estos vuelven a funcionar esta vez. El compromiso epistemológico no vale tanto como la confirmación de sus egos. Estxs filósofxs siguen apelando a un

pensamiento que pertenece al siglo XX y, por tanto, a un pensamiento que niega la agencia de lo no-humano, su capacidad de respuesta, empatía y emocionalidad, acercándose desde perspectivas naturalistas a la predicación de protocapacidades que no son más que proyecciones de lo humano que relegan a lo otro a posiciones ontológicas subordinadas. Como Wolfe (2003) se pregunta: "¿qué sucede cuando 'el otro' ya no puede suponerse con seguridad que es humano?"

Necesitamos situarnos en el siglo XXI, donde las problemáticas ya no son las mismas, donde urgen nuevas miradas para lo que está sucediendo. Hablemos de lo no humano y de los derechos de los otros vivientes que en el esquema dominante quedan del lado de lo no-humano. Volver a analizar estas nociones implica un ejercicio de desplazamiento y dislocación filosóficas que hace de los márgenes el centro. Asumiendo la espectralidad, esto es, la interacción, contaminación y porosidad entre los umbrales y la contingencia de las delimitaciones conceptuales (y del compromiso político que siempre se porta), una posición posthumana deconstructiva complejiza la tesis, incluso, acerca del *continuum* entre naturaleza, cultura y técnica.

Como señala González, "La pregunta por el animal […] emerge como un conjunto abierto de indagaciones sobre las estructuras y dispositivos de poder que sostienen la explotación, sujeción y subordinación de los animales y de los seres históricamente sub-humanizados" (2016, p. 126) La pregunta por el animal no es una pregunta de pura taxonomía o especulación conceptual clasificatoria, es una pregunta política que cuestiona el modo de ser-con-otros vivientes y con ello, el sometimiento sistemático humanista a formas de vida no hegemónicas.[2]

La cuestión de lo humano, que coincide con la historia de la filosofía de occidente en sus versiones canónicas, atraviesa el siglo XX estableciendo un nexo central con los nacionalismos, cuyo relevo secular implicó la supervivencia de una forma de lo humano, con un modo de ser, de vivir, con una corporalidad hegemónica, etc. En *Vida Precaria*, Butler se pregunta qué cuenta como humano, qué vidas cuentan como vida, y qué hace que una vida valga la pena. Así, siguiendo a Lévinas, postula una precariedad constitutiva de lo viviente pero que "se exacerba bajo ciertas condiciones sociales o políticas" (p. 55). "Ciertas vidas se encuentran altamente protegidas […], otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso y no se calificarán incluso como vidas 'que valgan la pena'" (p. 58).

[2] "Cuando encaré esta cuestión en los EEUU, en la facultad de derecho de una universidad judía, utilicé la palabra genocidio para designar la operación que consiste, en ciertos casos, en reunir centenares de animales cada día para enviarlos al matadero y matarlos en masa, tras haberlos engordado con hormonas" (Derrida, 2003, pp. 83-84).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En *Posthuman Glossary*, Braidotti junto a Hlavajova (2018, p. 2) señalan que la noción de lo inhumano o no humano (nociones que, por cierto, se intercambian en su texto) se vincula con los efectos deshumanizantes de la justicia estructural y las exclusiones sobre secciones enteras de poblaciones humanas que no disfrutan de los privilegios de ser considerados completamente humanos. Diferencias de género y sexuales, de raza y etnia, de clase y educación, salud y capacidad corporal, estas características son indicadores cruciales y arcontes de la "humanidad" aceptable, son las que indexan el acceso a derechos y prerrogativas.

En una gramática hegemónica de "desrealización del Otro" (Butler, 2006), los discursos dominantes producen un borramiento de determinadas subjetividades que no se ajustan a los parámetros de humanidad. Estas son consideradas "menos humanas", vidas y cuerpos desechables (Braidotti y Hlavajova: 2018, p. 60). Lo inhumano, aquí, se vincula con la estructura violenta de la geopolítica contemporánea, también conocida como "necropolítica", que involucra cálculos tales como el crecimiento de la polarización económica y el recrudecimiento de las relaciones de poder global "neocoloniales", así como también la profundización de las desigualdades con relación al género y la raza. En una sintonía similar a este respecto, siri gurudev (2019) afirma que el concepto de "lo humano" ha sostenido y justificado profundas explotaciones y exclusiones, no sólo hacia los no humanos, sino también hacia los humanos considerados menos humanos. En el fondo, "lo humano" es un concepto colonialista, capitalista y patriarcal, sobre el cual se ha apoyado, una y otra vez, la institucionalización del privilegio "por el bien de la humanidad".

Es necesario, entonces, como sostiene Cragnolini, volver a repensar las humanidades y poner en cuestión los modos del ser-con-otrxs, que han sido pensados en términos de dominio y propiedad (2016, p. 15). Una filosofía antiespecista, atravesada por el antihumanismo y el giro no humano[3], que hacen foco en aquello que la metafísica occidental ha dejado de lado (o, más bien, explotado y negado): el animal, las máquinas, la materia, los cuerpos, las mujeres, entre otras nociones. Es importante cuestionar y analizar nuevamente aquello que ha quedado por fuera de la primacía ontológica humanista y de su epistemología, que ha sido primariamente una perspectiva en oposición a lo humano.

Una filosofía posthumana y posnaturalista del ser-con-otrxs caracterizada por el desplazamiento de lo humano (postantropocentrismo), así como por el repudio de los

[3] Cuestión que destaca Braidotti (2013).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

nacionalismos y todas sus formas actuales de política, incluso de aquellas que se autodenominan democráticas.

Bibliografía

Braidotti, R. y Hlavajova, M. (eds.) (2018): *Posthuman Glossary*, London – New York, Bloomsbury Academic.

Braidotti, R. (2013): *Lo posthumano*, trad. Juan Carlos Gentile Vitale, México: Gedisa.

Butler, J. (2006), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, trad. Fermín Rodríguez, Buenos Aires – Barcelona: Paidós.

Calarco, M. (2008): *Zoographies: The Question of the Animal from Heidegger to Derrida:* Columbia University Press.

Cragnolini, M. B. (2016): *Extraños animales: Filosofía y Animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires: Prometeo.

---------- (2016b): Esa enfermedad en la piel de la tierra que es el «hombre», *Estudios Nietzsche*, 16, ISSN: 1578-6676, pp. 13-25.

Derrida, J. (1978): *De la Gramatología*, trad. Oscar Del Barco y Conrado Ceretti, México, Siglo Veintiuno Editores.

---------- (2008a): Los fines del hombre en *Márgenes de la filosofía*, trad. Carmen González Marín, Madrid: Cátedra, pp.145-174.

---------- (2008b): *El animal que luego estoy si(guie)ndo,* trad. Cristina De Paretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid: Trotta.

---------- (1995): *Espectros de Marx El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, trad. José Miguel Alarcón y Cristina De Peretti, Madrid, Trotta.

---------- (2017): "La retirada de la metáfora", *Psyché. Invenciones del otro*, trad. varixs, Adrogué, La Cebra, pp.75-6.

---------- (2010): *Seminario La bestia y el Soberano*, vol. I, trad. Dalmiro Rocha, Buenos Aires: Manantial.

Derrida, J. y Dufourmantelle, A. (2000): *La hospitalidad*, trad. Mirta Segoviano, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Derrida, J. y Roudinesco, E. (2003): Violencias contra animales en *Y mañana qué…*, trad. Víctor Goldstein, Buenos Aires: FCE, pp.83-87.

González, A. G. (2016): Una lectura deconstructiva del régimen carnofalogocéntrico. Hacia una ética animal de la diferencia, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*,

nº 69, 2016, pp.125-139 ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico) http://dx.doi.org/10.6018/daimon/221121

---------- (2019): Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano, *Tabula Rasa*, núm. 31, 2019, Julio-Septiembre, pp. 139-159 ISSN: 1794-2489 DOI: https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06

Haraway, D. J. (2016): *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, London: Duke University Press.

Latour, B. (2017): *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*, trad. Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

Murray, M. (2011): The Underdog in History: serfdom, slavery and species in the Creation and Development of Capitalism en Nik Taylor &Tania Signal (eds.), *Theorizing Animals. Re-thinking Humanimal Relations*, Leiden – Boston: Brill, pp.87-106.

Moore, S. (ed.) (2014): *Divinanimality: Animal Theory, Creaturely:* Fordham University Press.

More, M. (1990): Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy en http://www.maxmore.com/transhum.htm

Preciado, P. B. (2011): *Manifiesto Contrasexual*, trad. Julio Díaz y Carolina Meloni, revisado y ampliado por el autor, Barcelona, Anagrama.

siri gurudev (2019): siri gurudev en conversación con Manuela Infante, *Fusebox*, disponible en: https://www.fuseboxfestival.com/single-post/2019/04/13/ENTREVISTA-siri-gurudev-en-conversaci%C3%B3n-con-Manuela-Infante

Wolfe, C. (2003): *Zoontologies: The Question of the Animal:* University of Minnesota Press.

https://criticalposthumanism.net/

http://transhumanist-party.org/faq/

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

GABRIELA BALCARCE

es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora Adjunta del CONICET. Su área de investigación se adscribe a la filosofía contemporánea, centrada fundamentalmente en la obra de Jacques Derrida y sus derivas posthumanistas. Es Docente de las materias Metafísica, Problemas especiales de Metafísica y Filosofía de la Animalidad en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Autora de Derrida (Buenos Aires, Galerna, 2016) y de de los siguientes artículos: "Limitrofía: Consideraciones deconstructivas en torno al humanismo soberano y la animalidad" (Biset y Penchaszadeh, *Soberanías en deconstrucción*, 2019); "Sobre animales y ciborgs. Perspectivas deconstructivas en torno al humanismo" (Cragnolini, Comunidades (de los) vivientes, 2018); "Mujer-máquina, mujer-escritura, mujer-animal. Reflexiones deconstructivas" (Instantes y azares. Escrituras nietzscheanas, 2016); "Hospitalidad y tolerancia como modos de pensar el encuentro con el otro. Una lectura derrideana" (Estudios de Filosofía, n° 50, Universidad de Antioquia, 2015)

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Monstruos, Fracaso Queer y Resistencia Tecnológica: Tres Propuestas Desde El Arte Contemporáneo

Monstros, Fracasso Queer e Resistência Tecnológica: três propostas de arte contemporânea

Monsters, Queer Failure And Technological Resistance. Three Proposals From Contemporary Art

Enviado: 12 de marzo de 2020 Aceptado: 25 de mayo de 2020

Agustina Gálligo Wetzel.
Doctoranda en Estudios de Género. Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional.
IIGHI/CONICET
agustina_gw@hotmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El presente artículo parte de la presentación de tres formas de vida que, desde el arte contemporáneo, proponen materiales estéticos y políticos cuya comunidad emerge de los ejercicios de hibridación que proponen entre humanos, animales no humanos (ANH) y máquinas. Se intentará analizar estas propuestas a la luz de la monstruosidad en tanto categoría biopolítica, que permite poner en cuestión lo dispuesto y autorizado como normal, aceptable y coherente dentro de lo humano. En ese sentido, el monstruo es portador de un valor epistémico que define una categoría crítico-teórica alternativa a la racionalidad occidental dominante, creando un campo de significaciones que desnaturaliza el mundo conocido, sometiéndolo a otras lógicas.

Palabras clave: posthumanismo, monstruosidad, arte, tecnología.

Este artigo parte da apresentação de três formas de vida, atinentes à arte contemporânea, que propõem materiais estéticos e políticos cuja comunidade emerge de exercícios de hibridação entre humanos, animais não humanos (ANH) e máquinas. Tentaremos analisar estas propostas à luz da monstruosidade como uma categoria biopolítica, que possibilita questionar aquilo que é dado e autorizado como normal, como aceitável e coerente na esfera humana. Nesse sentido, o monstro possui um valor epistêmico que define uma categoria teórico-crítica alternativa à racionalidade ocidental dominante, criando um campo de significações que desnaturaliza o mundo conhecido, submetendo-o a outras lógicas.

Palavras-chave: pós-humanismo, monstruosidade, arte, tecnologia.

This article starts from the presentation of three ways of life, related to contemporary art, which propose aesthetic and political materials whose community emerges from the hybridization exercises between humans, non-human animals (ANH) and machines. We will try to analyze these proposals in the light of monstrosity as a biopolitical category, which makes possible to question what is given and authorized as normal, as acceptable, and consistent in the human sphere. In this sense, the monster is the bearer of an epistemic value that defines a critical-theoretical category that is an alternative to the dominant western rationality and that creates a field of meanings that denaturalizes the known world by subjecting it to other logics.

Key Words: posthumanism, monstrosity, art, technology.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción

En su libro "El monstruo como máquina de guerra" Mabel Moraña apunta que, como el ángel de la historia benjaminiano, el monstruo moderno se encuentra en lucha frente al huracán del progreso y a las concepciones de la historia no capaces de interrogar en su propio curso los escombros que produce el transcurso incesante del tiempo, por fuera de las pretensiones cronológicas y lineales (Moraña. 2017, p. 23). Luego, en el mismo apartado, afirma que "el monstruo arruina el statu quo, el cortejo triunfal de la modernidad, al develar algo que debió haber permanecido oculto" (Moraña, 2017, p. 23). De la mano de tres propuestas estético-políticas desde el arte contemporáneo, interesa en este artículo analizar aquella potencia del monstruo que es capaz de desestabilizar el statu *quo* y revelarse contra el progreso, según lo afirma Moraña (2017).

En este presente atravesado por la pandemia del virus Sars-CoV-2, es dable preguntarse en qué medida las propuestas artísticas sobre las que trabaja este artículo no transitan por un canal de menor distancia con la vida y logran incorporarse a los estratagemas contemporáneos sin grandes dificultades. Algo que en el pasado podría haber contenido una potencia marcada por la diferencia, el extrañamiento y la distancia epistémica, hoy no contiene esa lejanía tan radical. En ese sentido, la intención del artículo es analizar esos desplazamientos y corrimientos internos a la norma, sus puntos de contacto y de fuga, de expansión y contracción. Interrogantes presentes en el apartado *Facial Weaponization Mask* dedicado al artista Zach Blas se abren aún más cuando la gubernamentalidad actual obliga a la ciudadanía a utilizar barbijos como medida de protección sanitaria y cubrir, de tal modo, la mitad de los rostros. Mismo es el caso del dúo *Fecal Matter*, desarrollado en el último apartado, donde lxs artistas se autoperciben como seres posthumanos y crean, en el contexto de la pandemia, unos guantes lavables de silicona que imitan la piel humana en respuesta a las medidas sanitarias tomadas por algunos gobiernos del mundo.

En el tecnoceno[1] atravesado por el biocapitalismo cárnico[2], la vida presente mutó hacia una virtualidad recrudecida por la ciborgización del mundo, una realidad mediada

[1] En una reciente entrevista para la Revista Anfibia, Flavia Costa desarrolló esta idea recordando que uno de los ejes fundamentales de la gran transformación que viene atravesando el mundo en los últimos cuarenta años es la aceleración técnica: "Una transformación tanto en el nivel de las infraestructuras materiales (se han creado y tendido redes informáticas, cables submarinos interoceánicos, aeropuertos gigantes, medianos y pequeños, centrales nucleares, plantas petroquímicas, satélites, represas hidroeléctricas, laboratorios de biotecnología y de ingeniería genética) como en las energías que se liberan (algunas de altísima intensidad, como la atómica), pasando por inéditas formas de relación entre lo viviente y lo no vivo, entre lo humano y lo no humano, e incluso entre los seres humanos

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

por la pantallas, dispositivos de escucha y cyber-patrullaje[3], de distancias entre cuerpos marcadas gubernamentalmente bajo la consigna sanitaria *quédate en casa* que desconoce que no todxs tenemos una casa, que quedarse en casa puede ser una amenaza[4], que la lógica de *quedarse en casa* reposa sobre la profundización de la desigualdad social, el trabajo precarizado de las mujeres en las familias, la transmutación de algunas oficinas a las salas de *zoom* y docentes sancionadxs por instituciones privadas por no prender la cámara durante las clases virtuales, y una serie muy variada de acontecimientos a los que asistimos lxs terranxs en el 2020.

A la luz de este singular momento histórico, económico y metafísico-discursivo este artículo intentará poner en tensión la cualidad constructora y destructora que estas formas de vida comparten, tratándose de comunidades que entrenan ejercicios de hibridación entre humanos, animales no humanos (ANH) y máquinas. Analizadas desde la monstruosidad como categoría biopolítica, estas formas de vida permiten situar en cuestión lo dispuesto y autorizado como normal, aceptable y coherente dentro de lo humano. En ese sentido, el monstruo es portador de un valor epistémico que define una categoría crítico-teórica alternativa y crea un campo de significaciones que desnaturaliza el mundo conocido sometiéndolo a otras lógicas.

Sin embargo, tomando en cuenta que los significados que rodean lo monstruoso están sujetos a la historia que lo contiene y de la que emerge, este artículo trabajará con formas de vida que proponen modalidades estéticas y políticas propias de la contemporaneidad donde la tecnología y los modos de producción habilitan dinámicas subjetivas que producen efectos de choque sobre la hegemonía del discurso que compromete a los cuerpos a un régimen de capacitismo[5] y binarismo normativo.

–como en la selección o "programación" de un niño por nacer cuya dotación genética pueda salvar la vida de su hermano, o en el desarrollo de un sistema financiero internacional manejado en un 80 por ciento por inteligencia artificial" (2020).

[2] En la publicación LA FIEBRE de ASPO (2020), Mónica Cragnolini apunta que las *zoonosis*, esto es, aquellas enfermedades que se transmiten desde animales a humanos, muchas veces se vinculan con el consumo de carne animal. Allí la autora menciona algunas *zoonosis* como el síndrome de la vaca loca, el VIH-sida en el siglo XX, el SARS, la gripe aviar, la gripe porcina en el siglo XIX, como enfermedades generadas por un virus propio de animales, que logra ingresar en un organismo humano y, a partir de allí, se propaga como patógeno humano. Recomiendo su lectura para complejizar esta idea de biocapitalismo cárnico.

[3] En Chaco, una exdirigente del Partido Obrero del Chaco, Débora Páez, fue denunciada por los servicios de inteligencia de la división de cybercrimen de la policía provincial por un comentario que hizo en Facebook el 7 de Abril, a partir del cual la policía la acusa de "instigación a cometer delitos". Recuperado de: https://prensaobrera.com/libertades-democraticas/69669-ciberpatrullaje-en-el-chaco-contra-una-militante-social

[4]En Argentina se ha registrado un femicidio cada 27 horas durante los primeros 56 días de la cuarentena.

[5] El capacitismo puede definirse como una "red de creencias, procesos y prácticas que producen una clase particular de sujeto y de cuerpo que se proyecta normativamente como lo perfecto y típico de la especie y, por lo tanto, como lo

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Tomando en cuenta su conglomeración artefactual y tecnológica creada por ellxs mismxs en tanto humanxs, alienígenas y cyborgs (según se autoperciben) estas formas de vida tienen en común el dislocamiento y la tensión que producen sobre el privilegio histórico que se ha establecido sobre algunas corporalidades consideradas normales y capaces en los regímenes de signos capacitistas y cisheterosexuales[6] imperantes en Occidente. Las tensiones de dichos ejercicios permiten repensar los modos de interacción que imperan entre lxs humanxs, lxs animales no humanxs y las máquinas, liberando una serie de estratégicas corpopolíticas que amplían los horizontes de sentido en torno a la potencia de variación de los cuerpos y las formas de comunidad posible.

Otra modalidad que comparten es su inscripción en la perspectiva posthumana, lo que podría entenderse como una variable dentro de la matriz de la monstruosidad como categoría, aunque se trata en preciso de un movimiento cultural que afirma la posibilidad y el deseo de alterar la condición humana por medio de la tecnología y que tiene sus orígenes en los años noventa. Un aspecto relevante de dicha condición humana es el cuerpo que, en los últimos años del siglo XX y primeros del XXI, ha experimentado todo tipo de modificaciones mediadas por avances tecnológicos como biogenéticos. El posthumanismo representa asimismo un "estar más allá" de las humanidades o ciencias humanas, acorde con el fracaso del proyecto humanista, que anhelaba la civilización y educación del ser humano, y que creó categorías en relación al cuerpo y sus características supuestamente inalterables como masculino, femenino, único, matérico, natural, orgánico, etcétera. Donna Haraway (2005) ofrece una definición de lo posthumano como mezcla de lo orgánico con lo inorgánico, esto es, la relación entre el cuerpo y todo tipo de fragmentos u órganos artificiales que constituyen un cuerpo de recambio mediante la utilización de prótesis que no necesariamente se fusionan con la carne.

---

que es esencial y plenamente humano" (Campbell, 2008, p. 44). Como efecto, la discapacidad es interpretada como una condición devaluante del ser humano (Campbell, 2008, p.74), socialmente configurada como negativa y, por tanto, pasible de ser rehabilitada, curada o, incluso, eliminada. Esta forma de capacitismo (Wolbring, 2008b) se relaciona con la categorización médica de las personas con discapacidad como deficientes y minusválidas; consecuentemente el dispositivo médico conduce al objetivo de rehabilitarlas e, incluso, de prevenir su nacimiento. En contraposición, Silvestri (2017) propone traccionar los regímenes capacitistas implica incorporar la malformación, la discapacidad, a nuestra experiencia política deseante y permitirnos pensar la discapacidad como una postura física concreta anticapitalista (Silvestri, 2017).

[6] Por cisheterocapacitismo se entiende un sistema de enunciados, prácticas y discursos sociales que operan diseñando marcos de reconocimiento e inteligibilidad que repitan y defienden formas hegemónicas de corporalidad y vivencia sexo-genérica que establecen un privilegio sustancial de los cuerpos cisheterosexuales y capaces por sobre los cuerpos disidentes y diverso funcionales. Mientras el tecnicismo *cis* evoca lo contrario a *trans, la heterosexualidad* evoca la norma hegemónica contrapuesta a la disidencia sexogenérica.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En esa línea, la hibridación, la mezcla y la desterritorialización del cuerpo son mecanismos que posibilitan la emergencia de nuevas corporalidades. En todo caso, el manifiesto cyborg de la propuesta de Haraway se pone al servicio de la interrogación, no tanto con la finalidad de devenir otra identidad fija, sino más bien para asumir la posición de aquello que siempre es contradictorio, reconstruido, remendado. El cuerpo cyborg, fronterizo, abyecto y rebelde, bordea el imperio de los cuerpos cisheterocapaces que se plantean como más vivibles y futurizables que otros pero, como afirma Julia Kristeva en Powers of Horror, "lo abyecto no cesa, desde el exilio, de desafiar al amo. Sin avisar (le), solicita una descarga, una convulsión, un grito" (Kristeva, 1982, p. 8). En este contexto, estos cuerpos circulan -en la medida en que la arquitectura como espacio político se los permite- como cuerpos impropios, no válidos, incapaces, cuerpos no deseables, escasos de esa forma que configura un cuerpo productivo dentro de las lógicas de dominación cisheterocapitalistas.

En suma, la apuesta de este artículo es, de la mano de estas formas de vida híbrida, tensionar la hegemonía y las representaciones metafísico-discursivas que han sido históricamente impuestas sobre nuestros organismos, obturando su ontología y sus infinitos devenires protésicos, co-sustanciados, comunes, que trastocan cualquier ideario ontológico esencialista y biologicista.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Facial Weaponization Mask[7]

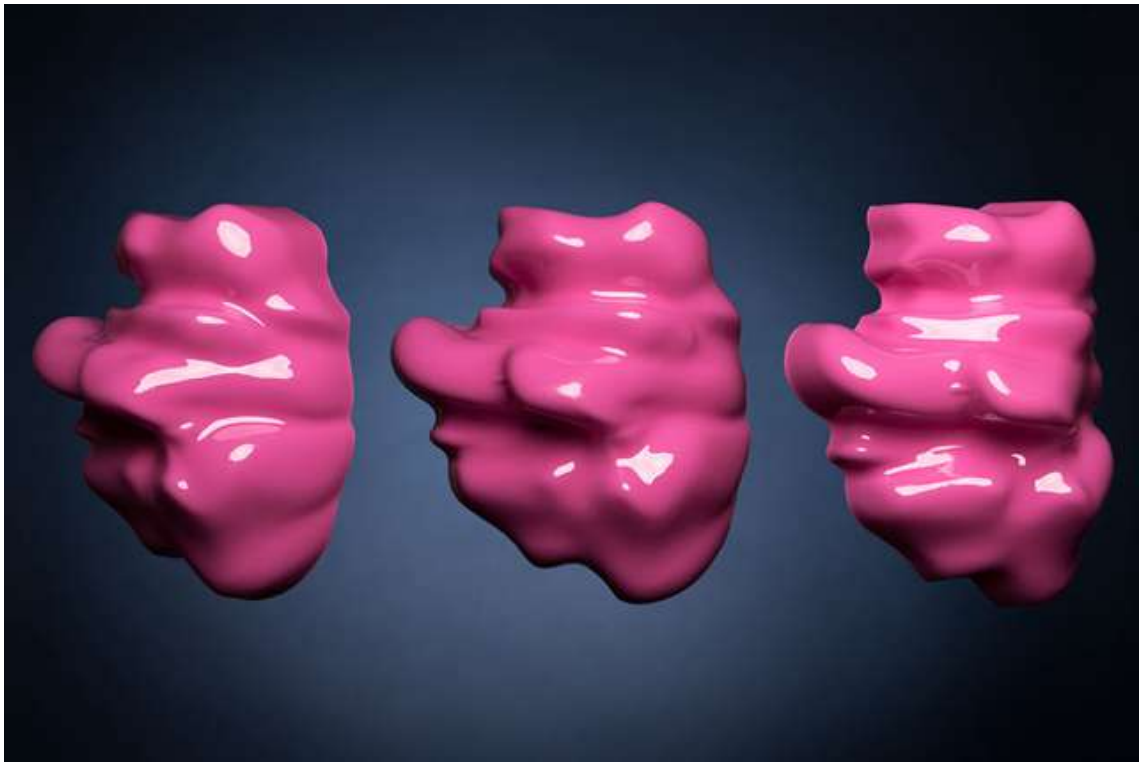


Figura 1. Fragmento del video-ensayo Facial Weaponization Communiqué: Fag Face de Zach Blas, 2012.

En Septiembre del 2011 la policía de Nueva York arrestó a un grupo de protestantes que, en el contexto de un acampe de Occupy Wall Street, llevaban puestas mascaras del grupo hackactivista Anonymous. La policía justificó el arresto con una antigua Ley del año 1845 que prohíbe el uso de máscaras por dos o más personas en espacios públicos. La carátula del arresto fue literalmente por *loitering and wearing mask*[8], secuencia que continuó con el escaneo de iris de las personas arrestadas en el departamento de policía de Nueva York. Dicha ley ha sido retomada como antecedente en el año 2020 en el marco de las protestas en Hong Kong donde el Estado hongkonés sancionó la Ley Anti-Máscara (Anti-Mask Law) que tiene la facultad de sentenciar a cualquiera que use una máscara en una manifestación o marcha legal, asamblea ilegal o no autorizada o durante

[7] Traducción: arma de máscara facial.
[8] Traducción: merodeo y uso de máscaras.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

un motín, a hasta un año de cárcel y una multa de HK $ 25,000. Las exenciones incluyen a aquellos en protestas que usan máscaras para trabajo profesional o remunerado, o por razones religiosas o médicas.

Ante la pandemia del Sars-CoV-2, manifestaciones como las chilenas y hongkonesas que fueron admirables por su ocupación del espacio público han tenido que pausarse, aunque en el caso de Hong Kong algunos activistas han trasladado las protestas de la vía pública a protestas en espacios virtuales como en el videojuego de simulación de la consola Nintendo: *Animal Crossing: New Horizons 2020*. Allí, un grupo de estudiantes se reunieron y protestaron contra el gobierno en una serie de concentraciones y manifestaciones virtuales donde exigen la retirada del proyecto de Ley de Extradición de China.

En dicho orden de cosas es dable cuestionar por qué el uso de máscaras configura un gesto que molesta tanto a la policía y tiene estas derivas como resultado. Una posible respuesta a esta pregunta la ofrece el artista Zach Blas en su video instalación "Facial Weaponization Suite: Fag Face Mask" (8:11, 2013). En el video el autor elabora una crítica acerca de la emergencia explosiva de una *cultura global facial* que se constata en la expansión de tecnologías biométricas y de reconocimiento facial en espacios públicos y privados que estandarizan, categorizan, capturan y miden los rostros humanos[9]. A partir de vivenciar que algunos cuerpos considerados no normativos o disidentes por sus orientaciones e identidades sexo-genéricas y/o racializadas son, con frecuencia, más vulnerables a los dispositivos de vigilancia policial, en tanto escapan de los cánones hegemónicos con los que la cisheternormatividad blanca construye la legibilidad y coherencia de los cuerpos, el autor propone la utilización de *fag face masks*, esto es, máscaras como armas capaces de resistir los dispositivos de vigilancia gubernamental en las sociedades de control sofisticadas en países neoliberales, tomando como antecedente a grupos activistas como Pussy Riot en Rusia y el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional que tienen en común el uso político de pasamontañas para invisibilizar[10] sus

[9] En Argentina, a partir del triunfo de la alianza "Cambiemos" liderada por Mauricio Macri se han instalado 6.000 cámaras de seguridad que monitorean la ciudad de Buenos Aires las 24hs. El martes 11 de Junio de 2019 los titulares del diario La Ciudad anunciaron la apertura en el barrio Chacarita de un nuevo CMU (centro de monitoreo urbano) para controlar más de 7.300 cámaras en la ciudad asegurando que "Casi no hay sitio de la ciudad sin cámaras de seguridad". Según la nota, el centro cuenta con 92 operadoras/es que revisarán los equipos instalados en calles, estaciones de subte, autopistas u accesos desde el Gran Buenos Aires. Recuperado de: http://www.policiadelaciudad.gob.ar/?q=content/rodr%C3%ADguez-larreta-bullrich-y-santilli-inauguraron-el-nuevo-centro-de-monitoreo-urbano-de

[10] La noción de invisibilidad, el desaparecimiento en su función política es también problematizado por la videoartista contemporánea Hito Steyerl en su obra *How Not To Be Seen: A Fucking Didactic Educational .MOV File* que

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

rostros e identidades. *Facial Weaponization Suite* constituye su proyecto artístico, que consiste en máscaras hechas en talleres colectivos para protestar contra el reconocimiento facial biométrico y la gubernamentalidad de los rostros. Cada máscara se produce al agregar los datos faciales biométricos de lxs participantes en workshops que el proyecto organiza, esto da como resultado una "máscara colectiva" amorfa que permite a lxs participantes usar simultáneamente las caras de muchxs. En ese sentido Zach Blas explica que:

> *Los talleres de Facial Weaponization Suite se coordinan en espacios de arte o comunidad y se dividen en dos segmentos. Durante la sesión inicial, se organiza una discusión general en torno a las políticas globales y locales de biometría y detección de rostros. A continuación, para desarrollar una máscara, se escanean las caras de todos los participantes con un Kinect para obtener un modelo 3D de cada cara. Una vez finalizada esta tarea, se genera un modelo 3D único de una máscara a partir de los datos faciales de los participantes. Cuando estos datos se reúnen en un software de modelado 3D y se reúnen en un compuesto que no se promedia, el resultado es una cara que se parece a una superficie abstracta y es biométricamente irreconocible. A partir del modelo 3D, se produce un molde de máscara, que luego se utiliza para moldear las máscaras al vacío. En la segunda etapa del taller, los participantes reciben una máscara y se ponen a prueba. Finalmente, el grupo decide una intervención pública enmascarada para llevar a cabo, cuyo objetivo es resaltar las desigualdades del reconocimiento facial biométrico, llamar la atención sobre los usos y despliegues locales y experimentar con la colectivización y desfiguración de la cara (Recuperado de: http://median.newmediacaucus.org/caa-conference-edition-2013/escaping-the-face-biometric-facial-recognition-and-the-facial-weaponization-suite/)*

En estas matrices de reconocimiento selectivo, la máscara se introduce como una forma de resistencia que piratea los dispositivos gubernamentales de identificación biométrica[11]. Frente a la normalización de dispositivos que configuran la rostrificación

desarrolla un manual con cinco instrucciones para desaparecer, basadas en un sketch homónimo de Monty Python's Flying Circus.

[11] La biometría es una ciencia utilizada para identificar y verificar a los seres humanos mediante mediciones estandarizadas de partes o características específicas del cuerpo, como el reconocimiento de huellas dactilares, iris, rostro, voz o marcha, con el objetivo de extraer una identidad central, o verdad del cuerpo. Actualmente, el reconocimiento facial biométrico funciona mediante la generación de modelos 3D de caras y mapas de puntos de referencia distinguibles, como la distancia entre los ojos o el ancho de la nariz, así como el análisis de la textura de la piel. Kelly Gates explica que el objetivo dual de las tecnologías de reconocimiento facial es "automatizar el proceso

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

como un aparato gubernamental, la máscara emerge como una forma de resistencia que busca formas de escapar a los dispositivos de reconocimiento y control en una operación que implica la desfiguración[12] de los rostros. La *fag face mask* configura una de las múltiples formas que asume el gesto de considerar la ruptura y la falla dentro de estos sistemas de identificación biométrica. En ese sentido, Kelly Gates insiste en que, a medida que el impulso de reconocer rostros se industrializa, se debe prestar cuidadosa atención a las formas específicas en que estas tecnologías biométricas fallan, a fin de captar sus capacidades y limitaciones reales. La atención al fallo biométrico proporciona evidencia de que el futuro de la biometría es flexible y está abierto al cambio. El argumento de Shoshana Amielle Magnet es que el fallo biométrico revela un sistema de clasificación rígido que funciona contra las poblaciones minoritarias y explica que los sistemas biométricos, por ejemplo, a menudo no escanean las manos de las mujeres asiáticas, los ojos con cataratas, ni determinan la edad, el género y la raza, es decir que "Las tecnologías biométricas que se basan en suposiciones erróneas sobre la naturaleza biológica de la raza, el género y la sexualidad producen cuerpos no biometrificables" (Magnet, 2011, p. 151). Con respecto a la raza, Magnet cita un artículo en el que científicos chinos ligados a la industria del reconocimiento facial primero asumen que la "raza mongol" caracteriza al ciudadano chino promedio. Luego, recurren a la antropometría para definir las características de esta raza. El resultado es una gama de escáneres biométricos que no pueden identificar cuerpos en contexto, argumenta. Magnet se basa en una variedad de fuentes para mostrar que la biometría falla, entre otros casos, cuando necesitan identificar personas altas, mujeres asiáticas con piel fina y personas con enfermedades de la piel. Magnet continúa su argumentación sosteniendo que si bien las tecnologías biométricas no pueden identificar efectivamente a ningún cuerpo, son especialmente malas para identificar "otros cuerpos", es decir, cuerpos que no se ajustan al perfil de un hombre blanco sin discapacidad y sus ejemplos indican que la plantilla normativa para la funcionalidad biométrica es blanca, heterosexual y masculina.

Una propuesta similar es la de Jack Halbestram, que en su libro *The Queer Art of Failure* articula el otro lado de la falla biométrica. Mientras que Magnet aborda el fracaso como una manifestación violenta de la opresión tecnológica, Halberstam

mediado de conectar caras a identidades y permitir la distribución de esas identidades en redes informáticas" para mejorar la capacidad de búsqueda de individuos en grandes poblaciones.

[12] En ese sentido, el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional organizó en el año 2012 una manifestación donde marcharon 40.000 protestantes enmascarada/os por las ciudades de Chiapas, México.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

persigue modos de fracaso que evitan la normatividad. “Fallar", escribe Halberstam, "es algo que los queers hacen y han hecho excepcionalmente bien; para el universo queer el fracaso puede ser un estilo (…) o una forma de vida” (Halberstam, 2011, p.3). En dicho sentido, Halberstam invita a reflexionar sobre el modo en que lo queer históricamente ha fallado en y a la heteronormatividad, de modo que el fracaso puede convertirse en una oportunidad para vivir de otra manera. El fracaso queer hace hincapié en los deseos imprácticos e imposibles de resistir la visibilidad política del Estado mediante la inversión en negativas anárquicas y punks a la cohesión. Por ejemplo, un acto de fracaso queer podría ser rechazar el matrimonio gay como una forma de reconocimiento-control, que viabiliza un modo estandarizado de vida sobre la población. El fracaso queer involucra el cambio político y social de manera diferente a la política; no se presta atención a la reforma legal, sino a los estilos de vida improductivos, desordenados e inflexibles.

En suma, la falla biométrica y la falla queer son antinomias que representan con precisión la paradoja del reconocimiento: la violencia puede y ocurrirá por la identificación por parte del Estado, la biometría y otras máquinas para la inspección y medición; sin embargo, los deseos queer prosperan por la evasión de la legibilidad normativa, el reconocimiento del Estado y la visualización biométrica.

El fracaso queer, como un escape del reconocimiento-control y un proceso transformador que desafía la medición biométrica, es un sentimiento de protesta enmascarada en la actualidad. Las fallas biométricas queer son oposiciones utópicas que no se adhieren a visualizaciones o representaciones de Estado; evocan la carencia de rostro y la desfiguración (ilegibilidad queer) y hacen de la cara un nexo de rechazo, colectivización y potencia.

En última instancia, cabría preguntarse por la obsolescencia de este tipo de luchas si se toma en cuenta el avance ingenioso de las herramientas creadas por Instagram *from Facebook* para derribar a su rival *Snapchat*. Me refiero a las Instagram Stories, una modificación dentro de la App que permite a lxs usuarixs hacer videos en vivo, mostrar historias por 24hs. Y acceder a un innumerable pack de divertidos filtros que lxs usuarixs pueden crear junto con la App.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

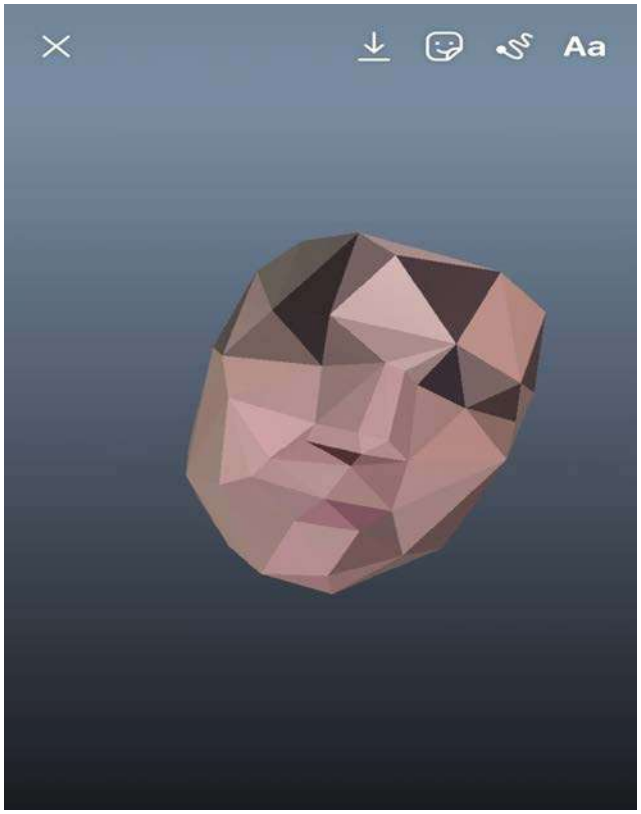


Figura 2. Filtro de Instagram Polygonal Face creado por iamcraiglewis2

Estos modos de colaboración humanos-app son llamativos si tomamos en cuenta en particular el caso de los filtros deformantes. Aquellos filtros actúan midiendo biométricamente el rostro de lxs usuarixs para producir imágenes donde el rostro se ve deformado de múltiples maneras. En una nota titulada "Un año de éxito de las Instagram Stories" publicada en el 2017 en el portal digital de El País, una de las líneas preliminares del texto dice: "En Silicon Valley todo se decide con los números en manos. Las métricas son sagradas" (Jiménez Cano, 2017), es posible que esta visión sacra en torno a la medición tenga su vinculación con un gobierno mayor sobre los cuerpos ejercido por los poderes detrás de Instagram *from Facebook* que logran, a través del mutualismo con lxs usuarixs, medir sus rostros para fines que desconocemos y que llevan a repensar la posibilidad de un gesto de ilegibilidad queer a largo plazo.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

2. La posthumanidad pirata y tullida de Neil Harbisson

En *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza,* la bióloga feminista Donna Haraway afirma que "la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados" (Haraway, 1995, p. 324), para ilustrarlo utiliza una noción relativa a la vista, dice que los ojos, desde la tradición filosófica platónica y luego cartesiana, son aparatos que han sido utilizados para significar una capacidad perversa que efectúa una distancia entre el sujeto conocedor y el objeto de investigación. Con esto, Haraway se encamina hacia una forma de la objetividad que no ceda ante los mitos des-encarnados de la visión, es decir, una escritura feminista del cuerpo que, más que eliminar, reclame ese sentido para encontrar nuevos algoritmos:

> *Necesitamos aprender en nuestros cuerpos, provistas de color primate y visión estereoscópica, cómo ligar el objetivo a nuestros escáneres políticos y teóricos para nombrar dónde estamos y dónde no, en dimensiones de espacio mental y físico que difícilmente sabemos cómo nombrar. Así, de manera no tan perversa, la objetividad dejará de referirse a la falsa visión que promete trascendencia de todos los límites y responsabilidades, para dedicarse a una encarnación particular y específica (Haraway, 1995, p. 96).*

Esta objetividad feminista que aborda Haraway opera desde perspectivas parciales, no universalizantes, por medio de conocimientos situados. Es una objetividad alejada de todo ideal de trascendencia y distancias alienadoras o juegos cartesianos de sujeto-objeto. En tal sentido, la autora sostiene que los artefactos protésicos nos enseñan que todos los ojos, incluidos los nuestros, son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y maneras específicas de ver, es decir, formas de vida (Haraway, 1995, p. 78).

La separación entre humano/máquina se encuentra desdibujada en su teoría, constituyendo a la vez la principal coordenada filosófica y política de sus reflexiones. El artefactualismo que propone convoca una ontología donde todas las entidades que componen la realidad son, en grados diversos, artefactos, siendo éstos entidades construidas por humanos a partir de materia natural que, con frecuencia, portan una función social específica. En suma, el artefactualismo de Haraway es un antiesencialismo radical (Keucheyan, 2013, p. 190) ya que ninguna entidad en el mundo posee una esencia que la haga existir independientemente de otras entidades con las que interactúa.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El caso del artista y cyberactivista Neil Harbisson se inscribe dentro de lo que puede pensarse en términos de una expansión corpopolítica y un antiesencialismo terrenal. Harbisson, el primer cyborg[13] reconocido por un gobierno, es el co-fundador de la Cyborg Foundation junto a su compañera Moon Ribas, un coreógrafo y bailarín catalán. Juntos buscan ayudar a la gente a convertirse en cyborgs, esto es, extender sentidos aplicando la cibernética a sus organismos. Además, el dúo desde su creación ha batallado por los derechos cyborgs promoviendo el uso de la cibernética en las artes basándose en la investigación, creación y promoción de proyectos relacionados con la extensión y creación de nuevos sentidos y percepciones mediadas por tecnologías. De tal modo, ambxs sostienen que el cyberismo no es sólo un movimiento social sino que también puede definirse como un movimiento artístico, de hecho Harbisson y Ribas hicieron varias performances donde mezclaron coreografías tecno-corporales con paisajes sonoros y videoarte como en la performance *Waiting for Earthquakes* en el Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.

Por su parte, Neil Harbisson motivado por la búsqueda de una alternativa sensorial a la acromatopsia[14] crea un artefacto denominado *Eyeborg*, que es una antena[15] que lleva implantada en su cabeza y le permite escuchar los colores. La acromatopsia se le presenta como una particularidad visual que, desde que nace, le permite solo ver en escala de grises, por tal razón el *eyeborg* que crea le permite escuchar los colores a través de una antena que lleva osteointegrada dentro de su cráneo desde el año 2004, permitiéndole de ese modo oír las frecuencias del espectro de luz incluyendo colores invisibles como infrarrojos y ultravioletas.

[13] Ser un cyborg es lo contrario a ser una esencia. El cyborg es, por definición, compuesto, resultado de la combinación de las palabras *cybernetics* y *organism*. Fueron Manfred Clynes y Nathan S. Kline quienes nombraron de esta manera en los años 60 a la necesidad de crear funciones biológicas artificialmente para que los seres humanos puedan adaptarse a ambientes extraterrestres con mayor facilidad. Esto implicó la creación por parte del dúo de artefactos que extendían los sistemas de autorregulación del ser humano en atmósferas no terrestres. Siguiendo esta línea, un cyborg era definido como un organismo cibernético, un hibrido de máquina y organismo, un ser humano con funciones corporales controladas o mediadas por aparatos tecnológicos.

[14] Se trata de una particularidad congénita y no progresiva que consiste en una anomalía de la visión a consecuencia de la cual sólo son percibidos los colores blanco, negro, gris y todas sus tonalidades.

[15] La creación de la antena empezó en octubre de 2003 en Dartington College of Arts cuando Harbisson asistió a una charla sobre cibernética. Al final de la charla, Neil sugirió empezar un proyecto para desarrollar un sensor que transpusiese frecuencias de color a frecuencias de sonido. Neil memorizó el sonido de cada color y decidió integrar permanentemente el sensor a su cabeza. En 2004, el proyecto ganó el Europrix de diseño en Viena y el premio nacional de innovación Sumerge/Bristol. Peter Kese, un desarrollador de software de Kranj, amplió el sensor a 360 microtones y añadió niveles de volumen dependiendo en los niveles de saturación del color y Matias Lizana, de Universitat Politécnica de Catalunya, desarrolló el software del sensor a un chip más pequeño. El implante de antena, rechazado por un comité de bioética, fue primero implantado y luego osteointegrado por doctorxs anónimxs.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El artefacto creado por Harbisson tiene 4 implantes distintos: dos de antena, uno de vibración/sonido, y uno para conectarse a internet vía bluetooth. La conexión a internet le permite asimismo recibir colores de satélites y de cámaras externas, como también llamadas telefónicas directamente a su cráneo: "En Mayo de 2011 la antena sufrió daños durante una manifestación en la Plaça de Catalunya de Barcelona por parte de policías que creyeron que Harbisson había estado filmándoles. Harbisson denunció el hecho como agresión física, ya que considera la antena como una parte de su cuerpo" (Neil Harbisson, s.f)[16]. Esto, más que configurar una anécdota, es un corolario que permite pensar los vínculos posibles entre lxs humanxs y las máquinas, los ensamblajes, alianzas y lealtades que pueden reactivarse entre-prótesis humano-máquina en relación al Estado, lo cual abre una serie de preguntas que el posthumanismo le hace a la filosofía y también al derecho y los horizontes de posibilidades que se ponen en juego cuando se piensa en una humanidad expandida y artefactual. En ese sentido, Derrida define al Estado como prótesis que permite implementar el control político:

> *El Estado es pues una especie de robot, de monstruo animal que en la figura del hombre, o del hombre en la figura de monstruo animal, es más fuerte (…) que el hombre natural. Es como una prótesis gigantesca destinada a amplificar, objetivándolo fuera del hombre natural, el poder del ser vivo, del hombre vivo al que protege, sirve, pero como una máquina muerta, incluso una máquina de muerte, una máquina que no es sino la máscara del ser vivo (…) Pero esa máquina estatal y protésica, digamos protestatal, esa protestatalidad debe a la vez prolongar, remendar, imitar, reproducir incluso hasta en el mínimo detalle al ser vivo que la produce (Derrida, 2010, p. 49).*

Esta idea protestatal puede anticiparse ya en la *Historia de la sexualidad* donde Foucault expresa que "el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente" (Foucault, 1998, p. 173), lo cual significa que su vida natural se integra a la vida política en tanto es el poder el que se hace cargo de la vida. La frontera entre la naturaleza y el derecho pasa a diluirse cuando el cuerpo humano empieza a ser considerado por la anatomopolítica como una máquina cuyo destino es su educación, el aumento de sus aptitudes, el arrancamiento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración a los sistemas de control eficaces y económicos (Foucault, 1998, p. 168). Estos antecedentes son interesantes a la hora de

[16] Neil Harbisson. (Sin fecha). En Wikipedia.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

pensar legislaciones argentinas como la Ley Nacional de Hipoacusia sancionada en el año 2001 donde el Estado aparece, Ley mediante, como aquel que debe garantizar la prevención, detección y atención temprana de la hipoacusia, concientizando en las escuelas acerca de la importancia de la realización de estudios diagnósticos tempranos a cargo de recursos humanos capacitados en prácticas diagnósticas y uso de tecnologías adecuadas en todos los hospitales públicos con servicios de maternidad, neonatología y/u otorrinolaringología, y finalmente proveer gratuitamente prótesis y audífonos a los pacientes sin recursos y carentes de cobertura médico-asistencial. A mi entender, legislaciones como la antes mencionada dan cuenta de la incidencia que el discurso médico tiene a la hora de legitimar y seleccionar algunas expansiones y/o extirpaciones corporales, mientras retrasa –objeción de conciencia mediante- la consecución de otro tipo de prótesis como mastectomías, cirugías de reasignación de sexo y tratamientos hormonales que consideran menos válidas y/o productivas en un horizonte político donde escuchar es una capacidad de jerarquía normativa.

Pareciera que el cyborg en tanto organismo vivo, político, guardaparque de la hibridación, con sus piernas amputadas, sus dientes y sus rodillas de platino, encarna la posibilidad material de piratear y desestabilizar la hegemonía corpopolítica que opera en los regímenes de visualidad cisheterocapacitista. El cyborg (en tanto acoplamiento máquina-humano), encarna una contradicción que es capaz de interrogar los posicionamientos en torno a la unidad inicial y los estándares de normatividad corporal, esa *compulsión al capacitismo* que desarrolla teóricamente Robert McRuer (2010)[17].

En cuanto al *Eyeborg* de Harbisson, puede pensarse que la doctrina que busca Haraway de una objetividad feminista, parcial, utilizable, que no ceda ante los mitos de la visión, encuentra su vínculo con el *Eyeborg* en tanto artefacto antiesencialista, plurisensitivo y posthumano. Este artefacto emerge como una nueva forma de subjetividad cibernética que opera en el organismo humano como paradigma de la

[17] El concepto de capacidad (en inglés, *ableism*) es trabajado por el teórico norteamericano Robert McRuer. En un artículo intitulado *Compulsory Able-Bodiesness and Queer/Disabled Existence* retoma los escritos en torno a la existencia lesbiana, fundados por Adrienne Rich, para introducir un nuevo componente a aquello que Rich llamó "la compulsión a la heterosexualidad". En dicho artículo, McRuer afirma que aquella compulsión a la heterosexualidad que Rich afirma puede ser clave para pensar y contextualizar los estudios sobre discapacidad en tanto el autor encuentra una fuerte vinculación entre la compulsión a la heterosexualidad con lo que llamará la compulsión a la capacidad corporal. Al introducir esa teoría el autor afirma que así como el sistema produce discapacidad, también la heterosexualidad produce cuerpos *queer*. De tal modo, la compulsión a la capacidad comparte con la compulsión a la heterosexualidad el ser agentes del capitalismo que se sustenta merced a los cuerpos que considera capaces, dotados de ciertas herramientas y formalidades con las que operar en un calendario y una agenda que se desarrolla mediante la extracción de capital de los fluidos que los cuerpos que se considera capaces dentro de las lógicas heterocapitalistas.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

parcialidad, como una prótesis que transforma los modos de estar en el mundo, extendiendo la percepción de la realidad y los marcos de reconocimiento ontológicos (Butler, 2010, p. 15). Esto opera como una suerte de clave, de *password* a través del cual el sistema es pirateado en su composición hegemónicamente visual. De modo que la radical ocularidad de un sistema se altera permitiendo otras lecturas, otras codificaciones y desarmes.

David Toop podría darnos algunas claves para continuar pensando el artefactualismo que el *Eyeborg* propone. Toop sugiere que el sonido y el silencio con frecuencia configuran lo siniestro[18] (Toop, 2013, p. 26); para el artista sonoro inglés esto se debe a que vivimos en una cultura centrada en la visión, es más, escuchar requiere realmente un esfuerzo, pues los oídos, a diferencia de los ojos, no pueden cerrarse. El sonido se presenta como un agente de inestabilidad, perturbador, intangible, testigo poco confiable en comparación con lo que puede verse, tocarse. Por su parte, Haraway reconoce que la responsabilidad feminista requiere un conocimiento afinado con la resonancia, no con la dicotomía, ¿será esta resonancia posible de ser asociada a la resonancia siniestra que plantea Toop, en el sentido de recuperar los sentidos que configuran una siniestralidad respecto a la norma visual? El *Eyeborg* representa una ironía a los aparatos fascistas de la visión, en tanto es capaz de oír los colores mediante ondas sonoras. La masa de aire es el *medium* a través del cual el sonido viaja. Sabemos que la cualidad primera del sonido es desplazarse, disiparse, transformar su energía generando en su paso un espectro sonoro. Y ese espectro, esa estela sonora que el sonido va dejando, es inmensamente político en tanto alberga la posibilidad de una nueva política que opera entre los canales acústicos y, por medio de la vibración, excita el recuerdo, excita la memoria de los cuerpos que históricamente han sido atravesados por el ruido, por lo traumático de ciertas acústicas, por aquello escuchado que, porque vibra aún, permite transformar el logaritmo del sonido/ritmo que divide, en potencia que multiplica, distorsiona, satura al máximo nivel los regímenes de signos que alcanzan nuestra captura subjetiva.

[18] Este concepto es tomado del ensayo freudiano intitulado *Lo Siniestro* (1919), donde lo siniestro aparece representando una vivencia contradictoria en que lo extraño se nos presenta como conocido y lo conocido se torna extraño. Lo siniestro sería aquella variedad de lo terrorífico que se remonta a lo consabido y familiar desde hace mucho tiempo (Freud, 1919).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Encontramos en el caso de Harbisson un ejemplo radical de hacking desde adentro del sistema, una oportunidad para barajar de nuevo lo posible, una forma radical de subvertir el andropocentrismo visual que es también un capacitismo visual.

3. Fecal Matter: cuerpoemas en resistencia

La cuenta de Instagram de *Fecal Matter*, el dúo artístico alienígena no binario, de lxs diseñadorxs srilanquéces y guyanéces Hannah Rose Dalton y Steven Raj Bhaskaran, tiene actualmente 704 mil seguidores. Imágenes contemporáneas de cuerpos con géneros ambiguos, no binarios y queers proliferan en la cuenta de Fecal Matter o Matières Fecales[19], nominaciones utilizadas indistintamente por Dalton y Bhaskaran, que llevan a cabo un proyecto híbrido que mezcla performance, diseño de indumentaria y corporalidades queer como una forma de denuncia a las formas hegemónicas del mundo de la moda en el cual buscan ser reconocidxs como seres posthumanos.

Figura 3. Imagen extraída de la cuenta de instagram de Fecal Matter

[19] En español puede traducirse por "materia fecal".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El caso de Fecal Matter interesa porque, al igual que en Harbisson, su acampe, su territorio de batalla y resistencia se ejercita desde la in-corporación, esto es, una operación de hacking desde adentro que piratea el cuerpo orgánico/maquínico. Las imágenes que produce este dúo podrían inscribirse en aquello que para Halberstam (2011, p.103) supone una colisión del espacio posmoderno a través de la incorporación de estéticas tecnológicas e híbridas que superan las limitaciones dispuestas sobre lo humano, a la vez que imagina nuevos horizontes de relaciones entre lo orgánico y lo maquínico, lo tóxico y lo doméstico, lo quirúrgico y lo cosmético.

Prótesis, maquillajes, tacos forrados de piel humana, van diseñando todo un universo de materiales con los que la hegemonía corpopolítica es fuertemente craquelada, configurando un imaginario profundamente reaccionario y posthumano que despierta simpatías como también repulsa. En ese sentido, Moraña sostiene que "el monstruo es ante todo ensamblaje artificial y maquínico" (Moraña, 2017, p. 217) destinado a sustituir funciones humanas o a expandir las capacidades del individuo en su relación con el entorno:

> *La corporalidad maquínica del monstruo es un simulacro cuya efectivización se realiza justamente al exponer lo falso como falso, al renunciar a todo mimetismo. Apunta a lo artificial, pero evoca lo humano y es ese eco de-formado y fuera de lugar, esa ansiedad imposible de satisfacer, lo que amplifica su impacto. Su ser es catastrófico y está marcado por la fatalidad. Su rasgo esencial es la hibridación, la cual tiene obvias connotaciones ontológicas, epistémicas y biopolíticas, ya que constituye una rearticulación material y simbólica del concepto de vida y de sus relaciones con el entorno natural y cultural, biológico y tecnológico (Moraña, 2017, p. 218)*

Ante *Fecal Matter* parece asistirse a una estética maquínica, ensamblada y visiblemente artificial donde la despersonalización y el simulacro cobran especial relieve, ofreciendo la posibilidad de diálogo con nuevas formas de vida que integran la fragmentariedad como elemento constitutivo de un nuevo registro ontológico capaz de dialogar con los reacomodos epistemológicos de la posmodernidad.

Ante el contexto actual asediado por la pandemia del Sars-Cov-2, Fecal Matter mostró su último producto: unos guantes de piel lavable hechos para respetar las

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

medidas sanitarias dispuestas por el gobierno. Según una nota de Satenstein publicada en *Vogue Magazine,* esta última producción del dúo se estrenó durante la era de la distancia social pero fue concebida mucho antes de la llegada del COVID-19. Los guantes inicialmente fueron creados para una presentación en Nueva York a fines de Mayo e intentaban en el diseño canalizar los arquetipos de moda presentes en las colecciones de los 50' de Dior (Bhaskaran: 2020), aunque en este caso los guantes se complementan con uñas largas, amorfas y cuernos en los tríceps, y son exhibidos en una imagen donde Dalton posa con un producto para la limpieza de manos y lleva puesto un barbijo médico en el rostro.

En el pasado el dúo ya había trabajado con otros diseños de silicona en conjunto con Sarah Sitkin, una artista especializada en reproducciones de silicona de cuerpos humanos, en ese sentido Dalton apunta que:

> *La compañía donde trabajaba Sitkin era perfecta porque ya hacían moldes de manos de silicona. A la mayoría de las personas no les importa cómo se ven los guantes, sólo quieren que se vea como una mano femenina, pero realmente queríamos algo más extraño y transhumano, así que agregamos los cuernos a los moldes (Dalton, 2020)*

Al igual que los tacos hechos de piel, estos guantes son también personalizables y vienen con diferentes tonos de color de piel, tatuajes y pelo.

El caso del dúo *Fecal Matter* opera de un modo cuyo efecto está mediado por lo inquietante, lo monstruoso y repulsivo a la vez. A la luz de sus alianzas con el mundo de la moda, con Dior y Vogue, es dable repensar las derivas posibles de la monstruosidad como un dispositivo que puede contener, por un lado, una potencia crítica, disruptiva, anti hegemónica y queer, mientras por otro constituirse en un dispositivo capturado por lógicas de poder que, en este caso, se vinculan con el mundo de la moda. En tal sentido, es dable recordar que para algunxs autorxs de la biopolítica italiana, continuadorxs de la obra de Foucault, la monstruosidad en tanto categoría biopolítica lleva en su seno una doble valencia constitutiva, siendo afirmativa y negativa a la vez. Para Esposito, la causa de esta oscilación ya presente en los textos biopolíticos de Foucault se debe a la estructura misma de la categoría biopolítica "como si ella fuese desde el inicio atravesada, o más bien constituida (…), de una falla semántica, que la corta en dos partes recíprocamente no componibles; o componibles sólo al precio de una cierta violencia que somete la una al dominio de la otra (Bazzicalupo; Esposito, 2006, p. 123).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Esto es, o la vida queda capturada por una política que limita la potencia, una biopolítica negativa, o, de otro modo, es la política la que se incorpora en el ritmo productivo de la vida, una biopolítica afirmativa. De allí que pueda señalarse una coincidencia entre una biopolítica negativa y la monstruosidad entendida negativamente, y entre la biopolítica afirmativa y la monstruosidad considerada afirmativamente (Torrano, 2013, p. 217), solapamientos que para Torrano trazan una política *sobre* la monstruosidad y una política *de la* monstruosidad, respectivamente.

Consideraciones finales

Para Haraway (2013), la monstruosidad entroncada en la modernidad admite figuras que desafían los protocolos identitarios para advenir y afirmarse como entidades postgenéricas y posthumanas que se distancian radicalmente de los binarismos cisheterocapacitistas que jerarquizan lo humano. Muchos propuestas dentro del arte contemporáneo utilizan nuevas tecnologías asociadas a las corporalidades para reconfigurar no sólo el cuerpo individual sino el cuerpo comunitario y de la especie. Si el cyborg es un organismo capaz de integrar componentes externos para expandir las funciones que autorregulan el cuerpo y adaptarse a nuevos entornos, las obras de Neil Harbisson, Zach Blas y Fecal Matter son ejemplos de artistas que hibridizan y optimizan su cuerpo con máquinas y permiten, de modos paradojales, repensar lo posible. De todos modos, como referí en la introducción, estos posibles a veces sólo constituyen gestos temporales, minúsculos, acaso instantáneos dentro de los horizontes normativos que hegemonizan el reparto de lo sensible. En algunos casos que analizamos, ese saber de los propios cuerpos en torno a la transitoriedad de sus gestos queer en la hegemonía normativa, conlleva un deseo de mayor durabilidad que, para concretarse, negocia su captura con poderes menos sensibles capaces de otorgar legitimidad a proyectos artísticos que, de otro modo, quizás permanecerían en lo oculto.

Según Butler (2017) la necesidad de reiteración de las normas que repiten incansablemente los estándares hegemónicos y estéticos de hacerse cuerpos en la tradición occidental demuestra que el cuerpo, como plataforma, realmente no incorpora los elementos que emergen de los dispositivos de materialización forzada o de las tecnologías de género[20] sino que los cuerpos van mucho más allá de las fronteras que les

[20] De Lauretis puntúa una serie de proposiciones que caracterizan esta noción de tecnología de género, argumentando que el género es una representación que tiene implicaciones concretas en la vida material de la/os individuos, que la representación del género es su construcción; y que esta construcción continúa hoy no sólo en los medios, la escuela,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

son impuestas, constituyendo así sus plataformas de resistencia. Esto en cierta medida es válido aunque cabe suponer que la misma resistencia de estos cuerpos a veces es capturada por otras intenciones, configurando de tal modo eso que Esposito pensó en términos de una ambivalencia constitutiva en torno a la monstruosidad, como si su potencia finalmente sufriera constitutivamente de un doble matiz que lo libera y lo captura a la vez.

A medida que el cuerpo humano se convierte en un lugar de control y gobierno cada vez más importante, surgen nuevas relaciones éticas que implican la desfiguración y la piratería (o hacking) como modos de fuga, así como un llamado a una transformación colectiva. Tales desfiguraciones, en su radical rechazo a los regímenes normativos de identificación y expresiones utópicas pueden constituir, de modo transitorio, formas de ilegibilidad queer que buscan resistir a un mundo que cedió la vida a la vigilancia digital y gubernamental, mediante la creación de corporalidades expandidas y prácticas artísticas monstruosas, amorfas, encriptadas, incalculables, excesivas y extrañas de cuerpos y entornos que permiten imaginar la existencia, transitoria y desde el arte, de otros mundos más allá de toda medida.

La imaginería, asume así el riesgo de repensar los límites de nuestras comunidades políticas. Ante la continua y urgente emergencia de nuevos mapas epistemológicos en torno al cuerpo y su construcción singular y colectiva, que ya no es tanto esencia sino más bien producción común, se asiste a formas de resistencia inéditas, sin precedentes donde los modos de la sustancia reinstalan componentes naturales dentro de la tecnología y a la inversa.

---

la familia y otras instituciones, sino también en la comunidad intelectual, la teoría y el feminismo, es decir, que la construcción del género es también afectada por los discursos que lo deconstruyen. A partir de estas proposiciones y siguiendo la línea de indagación foucaultiana en su análisis biopolítico sobre el cuerpo como tecnología política, De Lauretis conceptualiza sus tecnologías de género, así sostiene que la construcción de nuestros cuerpos prosigue a través de varias tecnologías (por ejemplo, el cine) y de discursos institucionales (por ejemplo, teorías) con poder para controlar el campo de significación social y entonces producir, promover e implantar representaciones específicas de género.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Adame, O. (14 de Abril 2020). China toma medidas contra Animal Crossing debido a protestas virtuales. *Warp Magazine.* Recuperado de: https://www.google.com/search?client=safari&rls=en&q=China+toma+medidas+contra+Animal+Crossing+debido+a+protestas+virtuales.&ie=UTF-8&oe=UTF-8

Baez, G. (30 de Abril 2020). Ciberpatrullaje en el Chaco contra una militante social. *Prensa Obrera.* Recuperado de: https://prensaobrera.com/libertades-democraticas/69669-ciberpatrullaje-en-el-chaco-contra-una-militante-social

Balcarce, G. (2016). *Derrida*. Buenos Aires, Argentina: Galerna.

Bazzicalupo, L. (2006) *Il governo delle vite.* Biopolitica ed economia, Roma: Editori Laterza. Traducción de Andrea Torrano.

Butler, J. (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas.* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Bulter, J. (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Costa, F. (23 de Abril 2020). La pandemia como "accidente normal". *Revista Anfibia.* Recuperado de: http://revistaanfibia.com/ensayo/la-pandemia-accidente-normal/

Cragnolini, M. B. (2020). *Ontología de guerra frente a la zoonosis.* En Fiebre, Buenos Aires: ASPO.

Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano: volumen I.* Buenos Aires: Manantial.

Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber.* Traducción de Ulises Guiñazú. México: Siglo XXI Editores.

Kristeva, J., & Vericat, I. (1996). *Freud: "heimlich/unheimlich", la inquietante extrañeza.* Debate feminista, 13, 359-368.

Giorgi, G. (2013). *Formas comunes, animalidad, cultura y biopolítica.* Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.

Halberstam, J.; Halberstam, J. (2011) *The queer art of failure*. Duke University Press.

Haraway, J. D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza.* Madrid, España: Ediciones Cátedra.

Jiménez Cano, R. (2017). Un año de éxito de instagram stories. *El País.* Recuperado de: https://elpais.com/tecnologia/2017/08/02/actualidad/1501658806_683191.html

Kelly Gates, *Our Biometric Future: Facial Recognition Technology and the Culture of Surveillance* (New York: New York University Press, 2011), 15.

Kristeva, J. (1982). *Powers of Horror: An essay on Abjection.* En European Perspectives: A Series of the Columbia University Press, Nueva York: Columbia Press University.

Moraña, M. (2017). *El monstruo como máquina de guerra.* Madrid, España: Iberoamericana Vervuert, 1-482.

McRuer, R. (2016). Compulsory able-bodiedness and queer/disabled existence. En *The disability studies reader*, 3, 383-392, Londres: Routledge.

Satenstein, L. (2020) Fecal Matter Releases "Skin Gloves" That Are Made for Social Distancing-And Yes, Totally Washable. *Vogue magazine.* Recuperado de: https://www.vogue.com/article/fecal-matter-skin-gloves-social-distancing

Shoshana Amielle Magnet, *When Biometrics Fail: Gender, Race, and the Technology of Identity* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 2.

Toop, D. (2013). *Resonancias Siniestras* (2013). Buenos Aires, Argentina. Editorial Caja Negra.

Torrano, A. (2013). El Monstruo político en las sociedades de control. Una consideración ontológica de la monstruosidad (Tesis doctoral en Filosofía). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba Capital.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

AGUSTINA GALLIGO WETZEL

Es Becaria Doctoral de CONICET y doctoranda en Estudios de Género por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Participó del Programa de Artistas de la Universidad Torcuato di Tella en su edición 2019. Participa del Programa de Cine de la Universidad Torcuato di Tella en su edición 2020. Participa activamente del proyecto de investigación "Políticas sobre/de la monstruosidad. Sujetos y espacios" (2016-2018) de la Universidad Nacional de Córdoba dirigido por la Dra. Andrea Torrano; integra el proyecto "Biosubjetividades: Neoliberalismo, control y resistencias" (SECyT- UNC- Consolidar 2018-2021); y el Núcleo de Estudios y Documentación de la Imagen (NEDIM/IIGHI), lugar donde trabaja.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

LITERATURAS POSTHUMANAS

AÑO VII | VOLUMEN I
JUNIO 2020

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Continuidad y reinscripción: Derivas de los vivientes en las performances *Los caballos no mienten* de Eduardo Navarro y *Que le cheval vive en moi* de Marion Laval-Jeantet

Continuidade e reinscrição: desvios dos vivos nas performances *Los caballos no mienten* de Eduardo Navarro e *Que le cheval vive en moi* de Marion Laval-Jeantet

Continuity and reinscription: Drifts of the living in the performances *Los caballos no mienten* by Eduardo Navarro and *Que le cheval vive en moi* by Marion Laval-Jeantet

Enviado: 25 de febrero 2020 **Aceptado:** 22 de abril de 2020

Valeria Meiller
Magister en Literatura y Estudios Culturales en Español y Portugués por la Universidad de Georgetown (Estados Unidos). Doctoranda en la Universidad de Georgetown.
Email: vm398@georgetown.edu

Continuidad y reinscripción:
Derivas de los vivientes en las performances *Los caballos no mienten* de Eduardo Mavarro y *Que le cheval vive en moi* de Marion Laval-Jeantet

Valeria Meiller

Este artículo reflexiona sobre las performances *Los caballos no mienten* de Eduardo Navarro y *Que le cheval vive en moi* de Marion Laval-Jeantet como intervenciones artísticas que cuestionan los límites de la ontología de los cuerpos humano y animal. Este análisis propone que ambos artistas establecen una relación con el caballo que subvierte la separación entre el humano y el animal para desplegar un espacio de indeterminación de lo viviente. Después de considerar cada performance por separado, realizo un trabajo comparativo sobre la posibilidad de estas performances de ofrecer epistemologías positivas para pensar en las líneas de continuidad entre una y otra forma de vida. En un segundo momento, reflexiono sobre los límites de esas intervenciones en tanto objetos artísticos para concluir con una reflexión acerca de la potencia biopolítica de estas obras.

Palabras clave: caballos, epistemologías afirmativas, biopolítica, cuerpo viviente.

Este artigo reflete sobre as performances *Los caballos no mienten* de Eduardo Navarro e *Que le cheval vive en moi* de Marion Laval-Jeantet como intervenções artísticas que questionam os limites da ontologia dos corpos humanos e animais. Esta análise propõe que ambos artistas estabelecem uma relação com o cavalo que subverte a separação entre o humano e o animal para exibir um espaço de indeterminação do vivo. Depois de considerar cada performance separadamente, realizo um trabalho comparativo em torno delas a fim de compreender em que medida elas dão ensejo a epistemologias positivas, que nos permitem pensar as linhas de continuidade entre um e outro modo de vida. Em seguida, reflito sobre os limites de tais intervenções tais que objetos artísticos para concluir o artigo com uma reflexão sobre a potência biopolítica dos referidos trabalhos.

Palavras-chave: cavalos, epistemologias afirmativas, biopolítica, corpo vivo.

This article reflects on the performances *Los Caballos no mienten* by Eduardo Navarro and *Que le cheval vive en moi* by Marion Laval-Jeantet as artistic interventions that question the ontological limits of human and animal bodies. This analysis proposes that both artists establish a relationship with the horse that subverts the separation between the human and the animal to display a space of indeterminacy of the living. After considering each performance separately, I carry out a comparative work around them in order to understand to what extent they give rise to positive epistemologies, which allow us to think about the lines of continuity between one and the other way of life. Then, I reflect on the limits of such interventions as artistic objects to conclude the article with a reflection on the biopolitical potential of the referred works.

Key Words: horses, positive epistemologies, biopolitics, living body.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. El caballo y su jinete, figuraciones inestables

Es probable que una de las imágenes más productivas para abordar el problema de la distinción entre cuerpos humanos y no humanos sea la de un jinete montando su caballo. A simple vista, la imagen parece inscribirse en una figuración más o menos estable: dos cuerpos en contacto, comprometidos en una relación de sujeción que supone la dominación del cuerpo animal a través de mecanismos de reproducción, socialización, comportamiento y castigo. Parte de ese aparato de control se exhibe a simple vista: la montura, el freno, la cincha, las herraduras, los estribos. Sin embargo, si para completar la imagen consideramos también la sombra que proyecta, la figura revela un ordenamiento no tan transparente de los cuerpos: lo que queda del jinete y su caballo en la sombra es una misma superficie oscura. Un contorno indiferenciado y difuso que no responde a ningún cuerpo reconocible. Sus límites se vuelven doblemente difíciles de determinar porque, además, cabalgar implica mantenerse en movimiento y la potencia de todo movimiento es resistirse a la fijación. Considerada en su doble acepción de cuerpo y sombra, la figura del jinete y el caballo despliega formas de la figuración que desafían una representación fija de los cuerpos proponiendo una inscripción que, en el caso particular de este animal, está profundamente relacionada a su valor económico y a su consideración como fuerza de trabajo o mercancía. Una rápida recapitulación sobre el tipo de inscripciones de este animal lo presenta en un sinfín de facetas que van desde su utilización principal como herramienta de transporte o de carga, pasando por su participación en actividades recreativas, estéticas o terapéuticas, hasta llegar a sus representaciones fantásticas o mitológicas.

Puestos a funcionar junto a su sombra, los cuerpos del jinete y su caballo se revelan como una figura de límites móviles, capaz de mudar en significaciones múltiples, cambiantes y, en muchos casos, también contradictorias. ¿Qué formas de legibilidad nos propone el cuerpo de ese animal en contacto con un cuerpo humano? ¿De qué manera ha sido imaginado ese contacto humano-animal que se inscribe en la relación particular con el caballo? ¿Cuáles son las violencias y las tensiones, y cuáles las formas de proximidad y de figuración que entran en juego en esa relación? En este ensayo analizo las performances *Los Caballos no mienten* de Eduardo Navarro y *Que le cheval vive en moi* de Marion Laval-Jeantet, donde los caballos son tomados como punto de referencia para intentar producir epistemologías alternativas de los cuerpos. Pienso esta idea junto al trabajo del filósofo Roberto Espósito que en *Bíos: Biopolítica y Filosofía* propone repensar la dimensión biopolítica más allá de las regulaciones negativas de los cuerpos puestas en práctica por los totalitarismos y de los regímenes liberales. A diferencia de estos modos históricos de

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

conceptualizar y ejercer la biopolítica, que tradicionalmente separaron a *zoe* como vida puramente biológica de *bios* como vida política, Espósito propone la posibilidad de pensar en la intersección de estos dos términos con un tercero, el de *techné,* para imaginar una "biopolítica positiva" que, en sus palabras, implica "no tanto pensar la vida en función de la política sino pensar la política en la forma misma de la vida" (Espósito, 2006, p.22). A partir de una rigurosa conceptualización de la relación entre la política y el cuerpo, en general tendiente a regular el cuerpo de modos coercitivos, el filósofo especula con la posibilidad de que "la biopolítica, que hasta ahora conoció su pliegue constrictivo, pueda invertir su signo negativo en una afirmación de sentido diferente" (Espósito, 2006, p.22).

Pensando junto a las consideraciones biopolíticas de Espósito, primero realizaré una breve exposición del contenido de *Los Caballos no mienten* y *Que le cheval vive en moi.* En un segundo lugar, las analizaré partiendo del presupuesto de que ambas obras intentan una rearticulación de los mecanismos de inscripción tanto del cuerpo humano como del cuerpo animal y proponen formas de continuidad alternativas de lo viviente. Esta reflexión se ubica dentro de la interrogación más amplia sobre los modos de inscripción humano-animal a partir de la relación particular con el caballo, como uno de los animales con los que el humano comparte una compleja serie de relacionamientos a través de la historia. Esta consideración ha motivado análisis similares, como el de Georgina Downey en "Becoming Horse", donde la autora analiza la performance de Laval-Jeantet junto a los dibujos de caballos de Jenny Watson. En su artículo, Downey afirma que:

> *En el que ha llegado a ser llamado el siglo 'animal', la actual repoblación del arte con caballos no puede ser explicada como mera nostalgia sino más bien como una serie de cuidadosas respuestas por parte de los artistas ante las nuevas formas de renegociar posiciones del sujeto con uno de los más ubicuos animales con los que el humano comparte su historia.* [In what has come to be termed the 'animal' century, the current repopulation of art with horses cannot simply be explained away as nostalgia, but rather as a set of considered responses by artists to new forms of renegotiating subject positions with one of human's history most ubiquitous animal others] (Downey, 2018, en línea).

En diálogo con el vocabulario de Downey, en las siguientes páginas realizo una lectura de las propuestas por Laval-Jeantet y Navarro sobre estas nuevas formas de la subjetividad; así como también sobre la posibilidad especulativa de imaginar una vía positiva para pensar la historia común entre el humano y el caballo.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

2. *Los caballos no mienten*: la meditación animal de Eduardo Navarro

Durante la IX Bienal del Mercosur, que se llamó *Si el tiempo lo permite* y tuvo lugar en la ciudad de Porto Alegre en Octubre de 2013, el artista argentino Eduardo Navarro presentó *Los caballos no mienten*. La obra consiste en la instalación de cinco atuendos de caballo en una sala y una performance durante la cual el mismo número de bailarines ocupa los trajes para desplazarse por el predio trasero de un gasómetro abandonado. Los atuendos creados para los bailarines están exhibidos colgados de ganchos de acero adheridos a un riel en el interior de una sala y cada traje consta de tres piezas. Por un lado están las cabezas: cinco máscaras modeladas en papel maché sobre el cráneo de un caballo real cuyas crines están hechas de verdadero pelo de caballo. Por otro, está el cuerpo, compuesto por los trajes propiamente dichos, hechos a la medida de cada bailarín y una serie de estructuras mecánicas que completan el tren trasero del animal. Esta pieza, construida en madera con cuerdas de nylon y resortes, funciona como una prótesis capaz de imitar el movimiento de las piernas de los bailarines emulando las patas posteriores del mismo cuerpo.

Figura 1. Trajes y prótesis para la performance *Los Caballos no mienten*. Foto: Astor Schwingel.

Durante la performance, los bailarines toman los atuendos dejando los ganchos vacíos en la sala y se visten con ellos en un espacio cerrado. "Es importante –explica Navarro en una entrevista con la curadora Verónica Flom– que la audiencia tenga un primer encuentro con los caballos sin haber visto a los bailarines poniéndose los trajes" (Navarro, entrevistado por Flom, 12 de Marzo de 2014). La intención del artista es que los bailarines 'ingresen' en la percepción de los caballos y no que los 'representen'. Este es el motivo por el cual Navarro elige no trabajar con actores: la performance consiste en evocar el movimiento de los caballos y no en generar una representación. Una vez

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

ataviados, los bailarines salen al aire libre y comienzan a desplazarse muy lentamente por el espacio. Desde el techo de la estación de gas, la audiencia es invitada a contemplar la escena durante al menos veinte minutos y a compartir para ello un único par de binoculares. En relación al espacio donde la performance tiene lugar, es importante señalar que la obra fue concebida en la Isla del Presidio de Porto Alegre, lugar donde se llevan a cabo las así llamadas *Island Sessions* de la Bienal destinadas a reuniones entre los artistas. Es allí donde Navarro imagina su obra, inspirado tal vez por la superficie pantanosa del río que cerca la isla. Su primera idea es llevar a cabo la performance en la isla misma, para que sea contemplada por los espectadores desde tierra firme pero, denegada esta posibilidad por los organizadores de la bienal, su trabajo termina por tener lugar en el gasómetro abandonado.

Como Navarro mismo declara, todas las condiciones de la puesta, que en su totalidad dura tres horas, están orientadas a "alcanzar un estado mental en el cual el lenguaje se cancele a partir de enfocarse en el presente y en el cuerpo" (Navarro, entrevistado por Flom, 12 de Marzo de 2014). Los bailarines deben alcanzar este estado de suspensión del lenguaje a partir de un ejercicio de *walking meditation*, un tipo de meditación puesto en práctica mientras se camina. De esta manera, la obra de Navarro se pone en contacto con el movimiento, una de las características más directamente relacionadas con la vida animal, a la vez que suprime el lenguaje, como una de las principales características atribuidas a la vida humana. Como escribe Gabriel Giorgi en *Formas Comunes,* el movimiento es "quizá el rasgo fundamental del animal, si le creemos a la etimología: animal forma parte del campo semántico de lo animado y la animación" (Giorgi, 2013, p.25).Es el movimiento mismo el que ofrece la posibilidad de una fuga de lo humano, de las figuraciones estables cuando al entrar en movimiento, los cuerpos de los bailarines, que ahora se extienden en la forma de una prótesis, ingresan en otra forma de figuración.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Figura 2. Bailarines meditando en movimiento en *Los caballos no mienten*. Foto: Astor Schwingel.

3. *Que le cheval vive en moi*, el flujo biológico de Marion Laval-Jeantet

Después de una vasta investigación sobre la posibilidad de recibir una transfusión de sangre animal, iniciada a partir de la exhibición *Art Biotech* de Jens Hauser en 2004, el 22 de Febrero de 2011, la artista Marion Laval-Jeantet recibe una inyección de plasma de caballo en la Kapelica Gallery durante la performance *Que le cheval vive en moi*. Como ella misma explica en el ensayo que acompaña la documentación de la obra, antes de que el experimento sea llevado a cabo, es necesario que la sangre del animal sea depurada de todos aquellos elementos fatales para el ser humano. Lo que resta de este proceso es el plasma que, durante los tres meses anteriores a la performance, es testeado en pequeñas dosis semanales en el cuerpo de Laval-Jeantet para que sea capaz de recibir la inyección sin sufrir un shock anafiláctico.[1]

[1] El shock anafiláctico es una de las reacciones alérgicas más graves que existen. Su gravedad reside en que afecta a más de un órgano provocando el fallo de varios sistemas a la vez. Los vasos sanguíneos se dilatan y no llega suficiente sangre a los órganos. La persona puede morir si no se actúa de inmediato.

Figura 3. Marion Laval-Jeantet recibe el plasma de caballo en *Que le chaval vive en moi*. Foto: Synth-ethic: Art and Synthetic Biology Exhibition 2020.

La sala emula un consultorio o una sala de internación: una camilla y dos mesas móviles donde se disponen una serie de elementos médicos. La camilla y el resto de los objetos funcionan a la manera de un escenario, frente al cual se encuentra sentando un público de alrededor de cuarenta personas, que observa la escena en completo silencio. Al inicio de la performance, la artista está sentada sobre la camilla y un hombre en ambo prepara una jeringa. Después de recibir la inyección, Laval-Jeantet se recuesta. Al cabo de diez minutos, por una puerta lateral ingresa el caballo del cual se extrajo el plasma, llevado por un segundo hombre por un bozal: se trata de un caballo bravo, que no se puede montar, con poco o nada de valor de mercado, un caballo "que no sirve". El video que registra la performance se interrumpe, y unos planos más adelante muestra a Laval-Jeantet acercándose al animal, estableciendo contacto físico con él. De la serie de movimientos realizados, es tal vez interesante resaltar que el momento en el que el animal se acerca a la performer con más tranquilidad es cuando ella se agacha, proyectando una altura mucho menor a la de él. En la imagen siguiente, ella monta sobre un dispositivo mecánico –unas patas ortopédicas que terminan en cascos color hueso similares a los de un caballo–sobre el cual camina, lado a lado con el animal, por el perímetro de la sala.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Figura 3. Marion Laval-Jeantet recibe el plasma de caballo en *Que le chaval vive en moi*. Foto: Synth-ethic: Art and Synthetic Biology Exhibition 2020.

En el artículo "The Horse In My Flesh", que analiza la performance desde una perspectiva queer, Leon J. Hilton define la intención de la obra como tendiente a producir un "'ritual de comunicación' con el animal vivo'" ["'communication ritual' with the live animal'"] (Hilton, 2013, p.487), algo que también podría afirmarse sobre la performance de Navarro. Si bien a partir de procedimientos casi opuestos –una intervención física directa en el caso de Laval-Jeantet y emotiva, o del orden del sentir o la percepción en el de Navarro–, las dos obras se presentan como búsquedas de una posible ampliación del campo de percepción de los cuerpos humanos a partir de un contacto no convencional con cuerpos animales. Como Laval-Jeantet declara en el ensayo que acompaña la performance, su búsqueda está movida por "el persistente deseo de tener algún tipo de conexión con los animales"["the enduring desire for some kind of connection to animals"] (Laval-Jeantet, 2013, en línea).Del mismo modo, Navarro declara que su obra busca establecer una conexión directa con la percepción propia de los caballos: "lo que perseguía era que los bailarines fueran capaces de establecer un contacto con el medio –el viento, el sol, el pasto– que no estuviera mediado por el pensamiento simbólico sino que se produjera a partir de una percepción sensorial del espacio similar a la que tienen los animales"(Navarro, entrevistado por Flom, 12 de Marzo de 2014). Las performances de uno y otro artista buscan, como sus palabras mismas lo confirman, una forma de percibir al animal más allá de lo humano, a partir de un tipo de conexión que desafíe la división fundamental que separa la comprensión de una y otra especie.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

4. Hacia un posthumanismo, epistemologías alternativas de lo humano-animal

En *Formas Comunes,* Giorgi escribe que cuando se "problematizan y desafían distribuciones normativas, y sistemáticamente violentas entre persona y no-persona" es posible elaborar "epistemologías alternativas donde se impugna esa distinción que es esencial al biopoder: la cultura se vuelve allí un terreno de la "biopolítica 'afirmativa' de la que habla Esposito, o donde se imaginan y se piensan formas de vida que eludan la complicidad o la colaboración con los regímenes de violencia que dictan esas jerarquías al interior de lo viviente" (Giorgi, 2013, p.25).El concepto de "biopolítica afirmativa" de Esposito, definido al comienzo de este ensayo y retomado aquí por Giorgi, es un disparador productivo para pensar el modo en el que los trabajos de estos dos artistas desafían la distinción entre cuerpos humanos y cuerpos no humanos, así como también el tipo de percepciones que convencionalmente son atribuidas a cada uno de ellos. En su ensayo, Laval-Jeantet afirma: "Cuanto más investigo, más me convenzo de que usamos nuestro cerebros de una forma limitada y estandarizada, y de que existen otras opciones" ["The more research I do, the more I am convinced that we use our brains in limited and standard ways and that other option sexist"] (Laval-Jeantet, 2013, en línea).El uso estandarizado del cerebro humano que su performance busca reconfigurar proponiendo un vínculo de consanguineidad con los caballos, está presente también en el trabajo de Navarro. Ante la pregunta acerca de qué tipo de experiencia persigue en su performance, Navarro responde: "devenir un caballo sería alcanzar un estado mental que no tiene lenguaje y funciona por imágenes. Empecé a investigar formas de cancelar el lenguaje. Fue en entonces que la meditación se volvió una herramienta" (Navarro, entrevistado por Flom, 12 de Marzo de 2014).

Las líneas de fuga que estos artistas proponen reconocen que las regulaciones sistemáticas que distribuyen a los cuerpos limitan la potencia de lo humano: una potencia capaz de desestabilizar las barreras conceptuales y físicas que separan a los humanos de los caballos. Ambos trabajos se enfrentan con el problema del corte de la continuidad entre los cuerpos, considerando que ese reconocimiento no debe necesariamente ser asimilado como una distribución violenta, sino que puede pensarse a partir de un campo relacional que permita nuevas formas de contacto. La potencia biopolítica afirmativa de ambas obras pasa por operaciones de corporeización que disputan lo propio del humano. Entender estas performances en el marco del concepto de biopolítica afirmativa, a su vez, permite inscribirlas dentro de las dos líneas que Cary Wolfe propone para el concepto de posthumanismo.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

En la introducción a *What is posthumanism?* , Wolfe define al posthumanismo como una forma de pensamiento y como un asunto práctico. Comprometido al mismo tiempo con la capacidad de generar nuevas epistemologías de aproximación a lo viviente, así como también nuevas prácticas por fuera de los patrones, estándares y códigos que clasifican a los cuerpos, Wolfe propone la desarticulación de la autopoiesis autoreferencial de los cuerpos biológicos como condición básica para poder empezar a pensar en el cuerpo por fuera del sentido tradicional.[2] Su trabajo despliega la pregunta de cómo implicar nuevos horizontes de percepción y experimentación cuando las sociedades liberales plantean la distinción ontológica de lo humano por vía negativa, escindiéndolo en lugar de relacionándolo con otros registros que son o bien considerados inhumanos o a-humanos. Como vías alternativas para pensar al cuerpo que escapen a esta concepción tradicional y su fijeza, Wolfe retoma el concepto de Bruno Latour de (x)-morfismo: "*el cuerpo* es visto ahora como un tipo de virtualidad, pero uno que es, precisamente por esa razón, mucho más real"["*the body* is now seen as a kind of virtuallity, but one that is, precisely for that reason, all the more real"] (Wolfe, 2009, p.XXIII).Desde el punto de vista de este artículo, los cuerpos puestos en acto en las performances de Navarro y Laval-Jeantet despliegan dos formas diferentes de (x)-morfismo: enfocado en un nuevo tipo de corporalidad en el caso de Laval-Jeantet y en un nuevo tipo de percepción en el de Navarro.[3]

5. Continuidades, la posibilidad de lo viviente

La corporalidad de las obras de Laval-Jeantet y Navarro no solamente intentan nuevas formas de continuidad con el animal, sino que al hacerlo cuestionan la pregunta misma sobre qué es lo propiamente humano. En su entrevista con Flom, Navarro explica:

> *Algo sobre la isla, que había funcionado como prisión durante la última dictadura militar brasilera, me llevó a pensar en la isla como una metáfora del aislamiento. Desde ese punto de partida, empecé a pensar en el aislamiento, pero no ya como castigo sino como una condición humana. Eso derivó en las terapias para personas que nacen*

[2] En este punto, cabe mencionar que Wolfe propone este concepto retomándolo directamente de cómo lo entienden, al momento de acuñarlo, los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela en 1972, es decir, como la capacidad de las células vivas de mantener su propia composición química.

[3]Esta distinción, productiva para ordenar el trabajo, no es excluyente ni radical: tanto el cuerpo como la percepción entran en juego en ambas *performances*, involucrando en ambos casos al cuerpo en un sentido tanto físico como mental.

> *con algún tipo de condición de aislamiento, ya sea mental o físico. La primer idea que apareció fue la de las terapias con animales para niños con autismo* (Navarro, entrevistado por Flom, 12 de Marzo de 2014).

Navarro entra en contacto con el trabajo de Temple Grandin y retoma sus investigaciones sobre la interpretación de los animales, haciendo foco en la forma en la que toda su teoría sobre los animales y la forma en la que estos perciben el mundo se basa en su percepción como autista. En *Interpretar a los animales*, Grandin explica que esto le permitió entender cómo piensan los animales: "El autismo es una especie de apeadero entre animales y humanos, lo cual sitúa a las personas como yo en la posición ideal para traducir a nuestra lengua el "habla animal"(Grandin, 2006, p.6).Si bien a todas vistas problemático –sin entrar en demasiados detalles: la presuposición de que el mecanismo de pensamiento animal y autista son verdaderamente confluyentes, que existe tal cosa como un habla animal y que la traducción no implica una forma de codificación violenta–, el enunciado de Grandin propone una vía positiva entre lo humano y lo animal, que no se basa en la idea de distribución negativa –no sólo entre animales y humanos, sino también entre humanos sanos y enfermos– sino en la posibilidad de ver en aquello que es considerado como desventaja como una vía de acceso positiva.

En su libro, Grandin describe cómo una de las características de las personas con autismo es pensar a través de imágenes y no, como hacen la mayoría de los seres humanos, a partir del proceso de "abstractificación" que ella identifica con el pensamiento lingüístico o conceptual. A partir de su propia experiencia como autista, la autora concluye que "solamente las personas en quienes predomina la percepción visual reaccionan a los detalles de la misma manera que los animales" (Grandin, 2006, p.43). Cary Wolfe dedica un capítulo entero a analizar la forma en que el pensamiento de Grandin problematiza las limitaciones del marco humanista y liberal dentro del cual se producen los Estudios Animales. Wolfe se pregunta por el campo de confluencia de los Estudios Animales y de los Estudios de Discapacidad, leyendo en ese cruce una forma de reinserción de los cuerpos que desafía al mismo tiempo el concepto de disfunción y el corte entre humano y animal. La capacidad de Grandin de cruzar la referencia de su propia experiencia como autista con la de los animales, observa Wolfe, le permite desestabilizar los límites entre unos y otros cuerpos. Al respecto, es interesante recuperar que según Grandin uno de los principales problemas de los autistas es el de establecer los límites de su propio cuerpo. Esta característica del autismo lo convierte en un espacio productivo para pensar en las relaciones virtuales entre cuerpos que intentamos definir más arriba en relación al concepto de (x)morfismo.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Por su parte, el tipo de intervención que realiza Laval-Jeantet en su performance –puesto a dialogar con el cruce entre Estudios Animales y Estudios de Discapacidad de Wolfe–resulta en la producción de un cuerpo físicamente enfermo. En relación a los efectos inmediatamente posteriores a recibir el plasma, Laval-Jeantet escribe: "Estoy esperando sentir que los efectos del caballo se manifiesten en mí, pero lo único que siento es fiebre" ["I'm hoping to feel horse effects as they manifest in me, but all I have is fever"](Laval-Jeantet, 2006, en línea).Si lo que se esperaba de la inyección de plasma eran "efectos del caballo", lo que se produce en su lugares un estado anómalo del cuerpo. La descripción de Laval-Jeantet permite inferir algo que generalmente subyace al ordenamiento por vía negativa: que para mantener la separación entre los cuerpos es necesario que toda potencia desviada se asocie con el peligro y la fatalidad –el cuerpo enfermo se lee siempre como inscripción negativa.

Diez minutos después de la inyección, el caballo del cual se extrajo el plasma ingresa en la sala y Marion se acerca para saludarlo: "Debo acercarme y saludarlo […] él no entiende. Parece siempre estar diciendo, '¿Qué quiere de mí esta mujer que camina a mi lado?'" ["I must go over and greet it […] he doesn't understand. He seems to always be saying 'What does this woman who walks by my side want from me?'"] (Laval-Jeantet, 2006, en línea).Si lo que la artista esperaba era que se produjera algún tipo de reconocimiento, lo que ocurre en cambio se parece más a un choque: "Extiendo el brazo hacia él y una vez más, se aparta. Quiero que huela algo familiar en mí […] Pero yo misma no siento otra cosa que olas de fiebre y escalofrío de mi sudor frío" ["I stretchout my arm to ward shim and y et again he backs off. I want him to already smell something familiar in me […] But I myself do not yet feel anything but waves of fever and the chill of my cold sweat"] (Laval-Jeantet, 2006, en línea). En cierto modo, el fracaso del experimento podría ser interpretado como una deriva incierta entre el humano y el animal, que parecería apuntar a la idea, simplemente, de un cuerpo viviente.

6. Reinscripción, circuitos de circulación

En relación a su marco de producción, exhibición y circulación, estas obras levantan aún más preguntas acerca su potencia desestabilizadora: ¿cómo desafiar el límite de la separación entre cuerpos humanos y no humanos cuando su contexto los empuja a reinscribirse dentro los códigos de codificación de la estética, una esfera específicamente humana? Para Laval-Jeantet, el interés en la posibilidad de trazar continuidades entre los cuerpos humanos y no-humanos había aparecido en 2004, años antes de que la

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

performance tuviera lugar. En aquella primera instancia, Laval Jeantet había considerado la posibilidad de ser inyectada con sangre de osos pandas en extinción como una forma al mismo tiempo de protesta y de asegurar una continuidad de vida para esta especie. Ante su impulso, Laval-Jeantet había encontrado muchas oposiciones desde la comunidad científica, que se negaba a realizar la transfusión por los peligros que pudiera tener para el cuerpo de la artista –un cuerpo que, a diferencia de lo que había ocurrido con los pandas, se buscaba proteger separándolo del cuerpo animal. Si bien no logró que se otorgara ese permiso, lo que la artista sí consiguió fue que le ofrecieran las sangres de diferentes animales de granja para realizar la transfusión. Ante la opción de vacas, ovejas, cerdos y caballos, la artista eligió a los caballos porque "el gran porte del caballo lo volvía más atractivamente extraño al tiempo que se mezclaba con fantasías mitológicas de hibridación" ["the horse's grand stature made it more attractively foreing to me and it me shed with mythological fantasies of hybridization"] (Laval-Jeantet, 2006, en línea). La semántica involucrada en esta declaración –lo "atractivo", lo "extraño", "lo mitológico", "lo fantástico"– nos remiten a un tipo de valoración estética y cultural que restituye la distancia que la obra se propone sortear. Porque si bien el objetivo de la transfusión es generar rastros animales que alteren la ontología del cuerpo humano para alojar al cuerpo animal–que también invita a ser pensado en relación al estatuto de lo humano y su soberanía sobre el resto de los cuerpos vivientes– las categorías de las que se parte en la consideración del cuerpo que será asimilado están relacionadas a una mirada diferenciadora, que deja a ese cuerpo vulnerado por el ojo que lo valora y lo presenta como objeto. Pensar en que el caballo observado por Laval-Jeantet es un animal transido por mitologías de hibridación repone una distancia y una fijación de los cuerpos que lo inscribe en la cultura no ya desde la mera distinción ontológica sino desde su consideración como parte de un campo de la fantasía, en el universo de las cosas inexistentes.

En el caso de *Los caballos no mienten*, la obra es pensada como un *site-especific* pero al momento de su adquisición, las condiciones particulares de su *reenactment* también problematizan su capacidad de cuestionar las líneas de continuidad positiva entre lo viviente, redefiniendo el carácter negativo de la distinción persona-no persona. La obra de Eduardo Navarro fue adquirida por Axel Oxenford y vuelta a realizar en el marco de la edición de 2014 de la feria ArteBA. En esta oportunidad, la performance tuvo lugar en una cancha de polo en un club de campo de Buenos Aires. Nuevas líneas de significación, que de alguna manera entran en contradicción con la primera voluntad de la obra, aparecen allí: ¿qué significa tener lugar en una cancha de polo –donde los caballos en

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

general aparecen como espectáculo, recreación, objeto deportivo y estético– para una obra que busca desarticular el límite entre el sentir humano y la percepción animal? ¿Cómo discute *Los caballos no mienten,* en este nuevo contexto de aparición, con la idea de un flujo de continuidad que escape a la fijación del caballo como un animal dominado por el hombre? Es posible que ese plano de inmanencia que la superficie pantanosa del agua que cercaba la isla había desplegado para el sentir animal pensado por Navarro se vuelva, en la cancha de polo, de nuevo pura representación: caballo-espectáculo, territorio demarcado, normatividad que restituye una semántica inmóvil. Así, el derrotero de la performance misma pone en evidencia las complejas modalidades de fuga y reinscripción que operan en la relación entre el humano y el caballo, en donde las fuerzas de sujeción parecieran sofocar siempre los intentos de generar vías alternativas para pensar en la ontología de los cuerpos.

En este artículo, he intentado delinear la potencia de estas performances de proponer una resistencia a la demarcación de la díada humano-animal, que escape a las fuerzas de fijación que inscriben, históricamente, al humano y al animal como ontologías diferenciadas. Pensando junto a Esposito, este análisis reconoce la capacidad de los trabajos de Navarro y Laval-Jeantet de generar instancias, al menos provisorias, donde aparece la posibilidad de biopolíticas afirmativas. Como Espósito mismo explica en una entrevista con Vanessa Lemm y Miguel Vatter, esta potencia es propia del arte contemporáneo en tanto "arte no figurativo" que "vuelvo opaco y desfigura la figura de lo personal" (Esposito, 2009, p.34) y dentro del cual podríamos inscribir a los trabajos analizados en este ensayo. Sin embargo, este análisis también sugiere que las rearticulaciones que las performances proponen entre el humano y el caballo, en la búsqueda de devolverle a la vida algún tipo de inmanencia –tal vez de carácter más monstruoso en el caso de Laval Jeantet y relacionada a cierta plenitud de la presencia inmediata en el de Navarro– se ven permanentemente amenazadas por aquello que Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez llaman, en la introducción a *Ensayos sobre biopolítica,* "las divisiones estabilizadas y convencionales del lenguaje, los límites y las territorializaciones de la cultura"(Giorgi y Rodríguez, 2009, p.23). La cultura siempre amenaza con sofocar y cortar el continuo de la vida, y los contactos no convencionales entre diferentes formas de vida –que escapan a los valores de uso atribuibles a las formas así llamadas animales o no humanas– son permanentemente empujados dentro de los límites de la significación. Un cuerpo intervenido por el plasma animal es un cuerpo enfermo en la fiebre de Laval-Jeantet, un cuerpo humano donde el lenguaje no opera de manera convencional es el autismo de Grandin repensado por Navarro. Sin embargo,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

nuevas formas de contacto se hacen visibles, aún cuando la ley se empeñe en reinscribirlas. Si bien en cierta medida es imposible escapar al proceso de subjetivación y sujeción de la identidad, la aparición de intentos de repensar estos mecanismos –ya sea desde la producción académica o artística– permite, al menos en la fugacidad de ciertos momentos, que los cuerpos dejen de coincidir con su ley, que eludan las formas de legibilidad y de saber que los cercan. Esos pequeños instantes son su verdadera potencia, instantes en el que la lógica cultural se abisma: el segundo peligroso en el que los cuerpos se vuelven capaces de cuestionar las políticas de la figuración.

Bibliografía

Downey, G. (2018). Becoming-horse: Jenny Watson, Art Orienté Objet and Berlinde De Bruyckere. Artkink, 38(1), 46-53.

Esposito, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Giorgi, G. (2013). *Formas Comunes. Animalidad, cultura, biopolítica.* Buenos Aires, Argentina: Eterna Cadencia.

Giorgi G. y Rodríguez, F. (Eds.). (2007). *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Grandin, T. (2006). *Interpretar a los animales.* Buenos Aires, Argentina: Del nuevo extremo.

Hilton, L. (2013). "The Horse in My Flesh": Transpecies Performance and Affective Athleticism. GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies, 19(4), 487-514.

Laval-Jeantet, M. (2013)May the horse live in me, E-misférica, 10(1). Recuperado de: http://hemisphericinstitute.org/hemi/en/e-misferica-101.

Navarro, E. (2014, 12 Mayo) Entrevistado por VerónicaFlom. The Museum Life in Contemporary Art.Museum Studies, New York University.

Wolfe, C. (2009).*What is posthumanism?* Minneapolis, EstadosUnidos: Minnesota UP.

Esposito, R. (2009). Entrevistado por Lemm, V. y Vatter, M. Revista de Ciencia Política, 29(1), 133-141.Recuperadode: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?pid=S0718-090X2009000100007&script=sci_abstract&tlng=p

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

VALERIA MEILLER

Doctoranda en la Universidad de Georgetown. Su práctica se encuentra en la intersección de los estudios animales y las humanidades del medio ambiente. Su disertación, *Argentina, una nación en carne viva*, analiza representaciones visuales y literarias a través de las lentes del nuevo materialismo y los estudios animales. Ha escrito artículos para las revistas académicas *Revista Iberoamericana*, *Tabula Rasa* y *Logoi*. Es parte del grupo de investigación *Estudios humano-animal* de la Universidad Nacional de Colombia. Ha traducido a Donna Haraway al español, y desarrollado proyectos ecológicos interdisciplinarios para la 5 Bienal de Diseño de Estambul y el Centro de Arte Contemporáneo de Lituania.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Veganismo y antropofagia: El argumento antiespecista en Sade

Veganismo e Antropogafia: o argumento antiespecista em Sade

Veganism and Anthropophagy: The antispeciesist argument in Sade

Enviado: 26 de abril de 2020 **Aceptado: 30 de mayo de 2020**

Rafael Arce
IHuCSo-CONICET
Email: rafael.arce@gmail.com.

Laura Soledad Romero
IECH-CONICET
Email: laurasoledadromero@gmail.com.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este trabajo propone una lectura del problema de la animalidad la novela de Sade *Juliette o las prosperidades del vicio*. Para ello, examina su concepción materialista en relación con el tema de la corporalidad, atendiendo especialmente a la hipótesis de un materialismo encarnado y no-mecanicista. En este contexto, se examinan los argumentos sadianos anti-humanistas, a partir de una comparación entre la vida humana y la vida animal. La animalidad sadiana, como figura de la naturaleza, permitiría derivar una consecuencia anti-especista y, por lo tanto, extraer consecuencias inquietantes que equiparan la antropofagia como práctica libertina y la alimentación carnívora como práctica naturalizada de nuestras sociedades sacrificiales.

Palabras clave: materialismo, animalidad, naturaleza, sociedad sacrificial, sociedad libertina.

Este trabalho propõe uma leitura do problema da animalidade no romance de Sade, intitulado *Juliette ou les Prospérités du vice*. Para tanto, examinamos sua concepção materialista em relação ao tema da corporeidade, dando especial atenção à hipótese de que há em Sade um materialismo incarnado e não-mecanicista. Neste contexto, os argumentos sadianos anti-humanistas são analisados a partir de uma comparação entre a vida humana e a vida animal. A animalidade sadiana, como figura da natureza, permitiria derivar uma consequência antiespecista e daí tirar conclusões perturbadoras que equiparam a antropofagia com uma prática libertina e a alimentação carnívora com uma prática naturalizada de nossas sociedades sacrificiais.

Palavras-chave: materialismo, animalidade, natureza, sociedade sacrificial, sociedade libertina.

This work proposes a reading of the problem of animality in Sade's novel, entitled *Juliette or Vice Amply Rewarded.* Therefore, we examine his materialist conception in relation to the theme of corporeality, paying special attention to the hypothesis that there is in Sade an incarnated and non-mechanistic materialism. In this context, Sadian anti-humanist arguments are analyzed from a comparison between human and animal life. Sadian animality, as a figure of nature, would make it possible to derive an antispecist consequence and to draw disturbing conclusions that equate anthropophagy with a libertine practice and carnivorous eating with a naturalized practice of our sacrificial societies.

Key Words: materialism, animality, nature, sacrificial society, libertine society.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Sade: sistema y paradoja.

Si en algo coinciden muchos de los intérpretes de Donatien Alphonse François de Sade es en su carácter de precursor. Esta condición radicaría en el modo en el que esta obra fue intempestiva respecto de su tiempo y, en consecuencia, planteó problemas que desafiaron las condiciones de legibilidad de sus contemporáneos. Tanto más cuanto la actualidad de algunos de sus problemáticas (la libertad, la revolución, el despotismo, el Estado, el individuo, la igualdad, la fraternidad, la religión) habría resultado urticante por la manera heterodoxa en la que fueron abordados. Sade fue un hombre de su tiempo, pero lo fue adelantándose a éste (Barthes, 1997, p. 17).

Este carácter de precursor puede entenderse de dos modos. El primero, el más claro, es el histórico. En este sentido, la obra de Sade se habría anticipado a Sigmund Freud, a Friedrich Nietzsche, a Carl Schmitt, a Michel Foucault, a Georges Bataille, al anarquismo, al fascismo, al totalitarismo, al punto de haberse "desencontrado" con el nazismo[1]. El segundo sentido, más equívoco, podemos llamarlo "textual": es su carácter precursor tal como lo entiende Jorge Luis Borges. En esta clave, resulta admisible el anacronismo, inadmisible en el primer sentido. La obra de Sade, entonces, puede ser iluminada por obras que vinieron después, por problemáticas que solo el siglo XX y el inicio del XXI plantearon, por autores que tal vez no le deban nada al divino Marqués, pero que permiten formular en su obra cuestiones a las que, en efecto, no se anticipó y seguramente ni siquiera pudo, o quiso, pensar. Este sentido de lo precursor platea evidentemente un problema. Para usar el paradigma de Borges: si Franz Kafka permitió percibir, en unos cuantos textos del pasado –textos diferentes de Kafka y diferentes entre sí– elementos "kafkianos" (Borges, 2007, pp. 107-109), ¿cuál es el estatuto de lo que se lee? ¿Es una invención del lector? ¿Cómo se entiende que la obra de Kafka vuelva posible esa lectura, una vez que admitimos que ese texto del pasado no se adelantó ni anticipó al escritor checo?

Para plantearlo de modo formulario: ¿Sade poshumanista? Como crítico del humanismo, todavía puede pensarse su carácter precursor en un sentido histórico. Ahora bien, ¿Sade proto-feminista? (Zorrilla Sirlin, 2016) ¿Sade biopolítico? (Ludueña Romandini, 2015). O, todavía más: ¿Sade precursor del pensamiento de la animalidad?

[1] "El desencuentro histórico entre sadismo y nazismo lo causó el propio Nietzsche, que se había encarnizado contra la moral cristiana sin ahorrarle blasfemias al judaísmo, el antecedente inmediato de su enemigo mortal. Igualmente, no hace falta demasiado esfuerzo para imaginarse por qué el nazismo siempre preferiría a un alemán más que a un francés. Además, Sade –un ilustrado- no tenía ninguna relación con Grecia ni ningún componente fáustico que permitiera entroncarlo con la tradición romántica local" (Schwarzböck, 2001, p. 102).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

(Jeangène Vilmer, 2014). Eso ya es más difícil y obliga a situarnos en la incómoda posición del precursor borgiano: leer, a partir de problemáticas y textos posteriores, cosas que no estaban ahí y que, sin embargo, de algún modo, ya estaban.

Ahora bien, la dificultad de la obra sadiana, su carácter sistemático y, simultáneamente, llena de paradojas y de aparentes contradicciones, nos obliga trazarnos algunos límites. Muchos de los más brillantes intérpretes del siglo XX pretenden no disolver las contradicciones del sistema sadiano, sino, por el contrario, tratar de ceñirlas en términos de paradojas. En este sentido, el pensamiento de Sade se complace en extraer las consecuencias no deseables –o inconscientes– de la propia Ilustración, lo que significa, ulteriormente, de la Razón sin más (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 141). Sade habría sido así la "parte maldita" de la Ilustración, su consecuencia no deseada. La Revolución Francesa, que trastornó todas las dimensiones de la vida social, no se interesó mucho por la "literatura", esa extraña institución que todavía no tenía nombre. Para los mismos ilustrados, el relato literario, y más precisamente la novela, era una actividad yuxtapuesta a la tarea filosófica y permeada además por ésta. Rousseau escribe *Julia, o la nueva Eloísa*, Voltaire *El Cándido*, Montesquieu *las Cartas persas*. Sade invierte esta tradición[2]: multiplica las novelas, exaspera la extensión, para exponer de modo literario un sistema imposible o "que no cierra": "El escritor se reconoce en la Revolución. Ella le atrae porque es el tiempo en que la literatura se vuelve historia. (…) Sade es el escritor por excelencia, ha reunido todas las contradicciones (Blanchot, 2007, p. 286).

Podríamos entonces proponer la siguiente paradoja. Si es posible restituir a Sade un pensamiento sobre la animalidad que se inscriba en el giro poshumanista del que todavía somos contemporáneos, ello es así porque la radicalidad de su planteamiento materialista y su concepción de la corporalidad permiten hacer converger esas ideas con algunas sobre la animalidad en nuestro tiempo, aunque sus consecuencias éticas y políticas sean muy diferentes y quizás exactamente contrarias. Para Theodor Adorno, la Ilustración culmina en ese "matadero" que fueron los campos de exterminio (Adorno, 2002, p. 333). Para otros, Auschwitz y Treblinka continúan actuando para esas formas de la otredad que son los vivientes no humanos (Cragnolini, 2016, pp. 38-39). Para Foucault, mientras la soberanía antigua se ha pensado como prerrogativa de dar muerte, la biopolítica moderna se define por su acción de administrar, aumentar, multiplicar pero a la vez controlar y regular las poblaciones (Foucault, 2008, pp. 128-130). Otros piensan que esta conjetura soslaya la condición sacrificial de los animales en el capitalismo

[2] Para una lectura de la inversión que el personaje de Juliete opera con la Julia rousseauniana cfr. (Castro, 2015).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

industrial y posindustrial, los cuales seguirían sometidos a la soberanía antigua, con el agravante de que se los hace nacer, se los hace vivir, se los tortura y finalmente se los extermina (Cragnolini, 2016, pp. 18-21). Para quien la impersonalidad administrativa y la frialdad apática del moderno matadero evocan la gélida administración de tortura y muerte de un campo de exterminio, la crueldad de la imaginación sadiana no puede comparársele, aunque quizás, también, la haya previsto.

En este trabajo nos atendremos a una sola novela de Sade, *Juliette o las prosperidades del vicio*. Tal elección se fundamenta, por un lado, en el carácter representativo del texto[3] (es una de las novelas más trabajadas por los intérpretes sadianos) y, por otro, en la tematización de problemáticas muy afines a nuestros intereses, como son, además del materialismo y del problema del cuerpo, otras menos sistemáticas como el estatuto de la vida, el sacrificio animal y la antropofagia. Si, para Roland Barthes, la violencia que el texto sadiano imprime a las condiciones de inteligibilidad de su época implican ese "suplemento" que es la escritura (Barthes, 1997, p. 17), para nosotros el estatuto de Sade como escritor significa no hacer una distinción cabal entre el literato y el filósofo. Ni Sade se limitó a usar la narración literaria para exponer su filosofía, ni tampoco puede reducirse su obra a la literatura (de cualquier modo que se la entienda). La *escritura*, en sentido barthesiano, incluye de modo equívoco *lo literario* (en el caso de Sade, el género novelesco), así como también el pensamiento (la filosofía). Justamente, que Sade haya sido un ilustrado tiene como corolario su vocación sistemática; que haya sido, además, un novelista, introduce en el sistema un resto o un suplemento por el cual ese sistema parece no poder cerrarse o estar tensionado siempre por sus paradojas.

2. Materialismo y corporalidad.

Aunque Sade no parece interesarse específicamente por la animalidad, lo hace indirectamente ocupándose del cuerpo, esa "parte animal" cuyo dominio ha sido esencial al proceso de Ilustración (Adorno-Horkheimer, 1998, p. 84). En este sentido, el materialismo de Sade se inscribe en una tradición que se remonta a Lucrecio y llega hasta Issac Newton, pasando por nombres como Tomasso Campanella, Julien Offray La Mettrie, Bernardino Telesio y Thomas Willis, entre muchos otros (Castro, 2018). Este

[3] Uno de los que corrobora la importancia de esta novela es Foucault: "Me basaré esencialmente en uno de los últimos textos de Sade, el que se titula La nueva Justine, o Las desgracias de la virtud, reedición muy aumentada, en diez volúmenes, de la Historia de Justine, y a la cual el propio Sade agregó Juliette, o Las prosperidades del vicio. Es un texto aparecido en 1797 y que constituye, creo, una especie de balance, en la formulación más extrema y completa, del pensamiento y la imaginación de Sade" (Foucault, 2013, p. 67).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

materialismo abarca consideraciones fisiológicas sobre el cuerpo, químicas sobre la materia y cosmológicas sobre la Tierra y los astros. Para Sade, el espiritualismo es una posición que se refuta, o se discute, examinando el cuerpo humano, esa "máquina maravillosa" (La Mettrie, 1983, p. 12). Los límites del pensamiento sadiano son los del cuerpo humano porque en él reside la clave de la refutación de todo espiritualismo, ya que de lo que se trata es de quitarle lo que la filosofía, desde los Modernos, le extirpó al animal: el alma. Sade invierte el cartesianismo en este sentido: si Descartes, a partir de la postulación de dos sustancias, reducía el animal a la máquina, volviéndolo disponible para el dominio humano y otorgándole al animal humano su dignidad, Sade se propone demostrar que hay una sola sustancia y que lo que llamamos "alma" también es algo de orden material.

Juliette narra la formación de su protagonista como libertina. Desde su adolescencia en el convento hasta su triunfo final, Juliette atraviesa las etapas de un aprendizaje teórico y práctico en el que perfecciona su libertinaje. La práctica del crimen y de la perversión sexual se alternan con las disquisiciones filosóficas en las que los diversos libertinos van exponiendo sus puntos de vista. Los ataques a la virtud, a las leyes humanas, a las ideas de alma y de Dios, se fundamentan en un materialismo que legitima el libertinaje con práctica destructiva al servicio de la naturaleza, concepto sumamente resbaladizo, cuyo sentido no parece estable a lo largo de la novela:

> *–Mi querida amiga –respondió Madame Delbene–, el universo se mueve por su propio impulso, y las leyes eternas de la naturaleza, inherentes a ella misma, son suficientes, sin una causa primera, para producir todo lo que vemos; el perpetuo movimiento de la materia lo explica todo: ¿qué necesidad hay de suponerle un motor para lo que siempre está en movimiento? (*Sade, 2009, p. 39)

La concepción cosmogónica de la primera instructora de Juliette reaparece en varios de los discursos, hasta tomar una forma más sistemática en la disquisición del Papa: "en un mundo como el nuestro debía haber necesariamente criaturas como las que vemos en él; de la misma forma que, sin duda, las hay muy diferentes en otro globo, en otro hormiguero de globos de los que llenan el espacio" (p. 625). La naturaleza coincide con el universo y el mundo que habitamos es uno más: la vida puede tener otras formas en otros mundos, ya que ella no es más que la organización de la materia. Ahora bien, la muerte solo se da al nivel de la desorganización de la materia, que en la experiencia libertina coincide con el cuerpo de la víctima: como tal, la materia es indestructible, eterna (Sade, 2009, p. 44 y p. 620). La muerte no existe porque no hay destrucción total y, en consecuencia, no hay crimen en sentido estricto:

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

> *¡Oh, Juliette!, no perdáis jamás de vista que no hay destrucción real; que la misma muerte no lo es, que ésta, física y filosóficamente considerada, no es más que una diferente modificación de la materia en el principio activo, o, si se prefiere, que el principio del movimiento no deja de actuar jamás, aunque lo haga de forma menos aparente.* (Sade, 2009, p. 621)

El principio activo retoma el *pneuma* de los antiguos: átomos en movimiento que se asocian con el calor y el fuego, mientras que el principio pasivo, la materia inerte, se asocia con el frío y la tierra (Castro, 2018, p. 5). El libertino, al destruir, contribuye a la naturaleza, en la medida en que la vida es reconstitución perpetua, eterna lucha entre el principio activo y el principio pasivo. El único crimen sería justamente el que atentara contra el universo: "Intentemos absorber los rayos del astro que nos ilumina, intentemos cambiar la marcha periódica de los astros, de los globos que flotan en el espacio: éstos son los crímenes que verdaderamente la ofenderían [a la naturaleza]" (Sade, 2009, p. 623). El sol, fuente cósmica de calor, insufla de movimiento a la materia organizada que se manifiesta como vida: "El alma del hombre (…) no es más que una parte de ese fluido etéreo, de esa materia infinitamente sutil cuya fuente está en el sol. Esta alma (…) es el fuego más puro que existe en el universo" (Sade, 2009, p. 434). El principio activo de la vida se asocia asimismo a esta "materia infinitamente sutil", mientras que el principio pasivo es materia densa, pesada, que cae a la tierra (Castro, 2018, pp. 5-6).

Ahora bien, es un lugar común en la lectura de Sade hablar de la concepción del cuerpo humano como máquina. Para algunos intérpretes, tal simplificación soslaya algunos matices. También la máquina cartesiana es un lugar común que lecturas más sofisticadas matizan. Siguiendo a Jacques Derrida, el momento clave de la meditación cartesiana consiste en deducir el alma de una operación de suspensión de todo lo que en el *cogito* hay de vida, de auto-afección y, en consecuencia, de corporalidad y de animalidad:

> *Esta prudencia no lo empuja sólo a sustraer del "yo soy" su propio cuerpo viviente que él objetiva, en cierto modo, como si fuese una máquina o un cadáver […]. Cada vez que tiene que evocar, a modo de experiencia, esos signos de vida o de animación, por consiguiente, de animalidad que son la auto-afección y la auto-moción del sentirse, alimentarse, moverse los relaciona con un alma viva que, en cuanto tal y todavía objetivable, podría no ser sino solo un cuerpo.* (Derrida, 2008: p. 90)

El alma sería, y Derrida cita a Descartes, "algo absolutamente raro y sutil, como un viento, una llama o un aire muy fino, que se insinuaba y se extendía a partir de las partes más groseras" (p. 90). Esta "llama", desde luego, recoge toda la tradición del alma

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

como fuego, como algo a la vez material y fluido. De la respuesta cartesiana "soy una cosa que piensa" se derivan las dos sustancias, una extensa que incluye al alma misma como un efecto de la materia, de la máquina maravillosa que es el hombre vivo y de la máquina menos compleja que es el animal vivo, y otra que fundamenta al sujeto, que es la sustancia del pensamiento. Esto significa que, para Descartes, la vida queda del lado de la materia, pero su propia meditación tiene problemas para separarla, puesto que toda su figuración del cuerpo lo convierte cada vez en un cadáver o una máquina inerte. ¿Dónde queda, entonces, la vida? ¿Qué es esta alma que no es inmaterial pero que tampoco parece poder concebirse enteramente como materia bruta, "grosera", sino como "sutil"?

Recogiendo otra tradición, la de los materialismos fisiológicos, médicos y químicos de su época, Sade considera, no la inexistencia del alma, sino la existencia de un alma material: "El alma (…) no es otra cosa que la materia sutilizada hasta cierto punto, medio por el que ha adquirido las facultades que nos maravillan" (Sade, 2009, p. 45). Si complejizamos el materialismo de la época, podemos considerar el cuerpo-máquina o bien más cerca de la vida, o más cerca de la inercia del cadáver:

> *Unlike the approach to the body that sees it as just so many funnels, pulleys and bellows, or that seeks to establish basic mechanical laws of the body and the rest of nature, the embodied-materialist approach is "visceral," figuratively and literally. It is a materialism of vital fluids, touch, affects and passions. [A diferencia de la concepción del cuerpo que lo considera como un conjunto de embudos, poleas y fuelles, o que busca establecer leyes mecánicas básicas del cuerpo y el resto de la naturaleza, la aproximación materialista encarnada es "visceral", figurativa y literalmente. Es un materialismo de fluidos vitales, tacto, afectos y pasiones.]* (Wolfe, 2016, p. 49)

Para Charles Wolfe, habría que distinguir dos materialismos: uno puramente mecanicista, en el que el cuerpo es una máquina como cualquier otra, y otro "encarnado" (embodiment), en el que el cuerpo es uno con sus sensaciones, sus intensidades y sus afecciones. Según Wolfe, el mismo La Mettrie ha sido objeto de una lectura reduccionista, como puede verse, por ejemplo, en la lapidaria alusión que le dedica Simone de Beauvoir:

> *Sade concibió en diversas formas las relaciones entre el hombre y la naturaleza. (…) Cuando se limita a buscar justificaciones premiosas, Sade adopta una visión mecanicista del mundo. La Mettrie ha garantizado la indiferencia moral de los actos humanos, declarando: "No somos más criminales abandonándonos a los impulsos primitivos que nos gobiernan que el Nilo en sus inundaciones y el mar en su oleaje".*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

> *Así, Sade, para disculparse, se compara con las plantas, las bestias y los elementos.* (1956, p. 25)

En efecto, en Sade se trata de una fisiología del orgasmo, de una concepción del cuerpo como máquina, pero, al mismo tiempo, ese cuerpo es un campo de intensidades, que se "enciende" mediante la voluptuosidad y el crimen, y se "apaga" mediante la virtud y la moral. Esta paradoja, la de una máquina voluptuosa, podrá relacionarse con otras aparentes contradicciones del sistema sadiano. El materialismo de un cuerpo voluptuoso no sería, entonces, mecanicista, sino vital, "energético"[4], para decirlo en términos más modernos o, en términos de la época, "eléctrico". La naturaleza, o universo, es autosuficiente, no necesita de ningún Dios, siendo el pensamiento del hombre nada más que una posibilidad de esa transformación sutil de la materia. La electricidad o energía es el recurso de una naturaleza autosuficiente que permite enlazar la vida psíquica y los mecanismos fisiológicos; en este sentido, anula el dualismo cartesiano: "Sade se sert de la notion d'électricité pour rendre compte de l'agitation continuelle de la matière, de l'autonomie de la nature et du génie scélérat" ["Sade se sirve de la noción de electricidad para dar cuenta a la vez de la agitación continua de la materia, de la autonomía de la naturaleza y del genio criminal"] (Castro, 2014, pp. 562-563). En *Juliette*, no solo se hace referencia a los filósofos de la Ilustración y a La Mettrie, sino también a científicos como Newton.

Esquemáticamente, los relatos sadianos alternan la exposición teórica y la práctica libertina. Sin embargo, la novela propiamente dicha está hecha de los relatos de los propios libertinos, como en el gran relato de Juliette, que incluye otros. De esta manera, uno de los enlaces entre esos dos momentos lo constituye el análisis de la experiencia: la teoría demuestra su acierto a partir de la confirmación en la práctica. O, también, el espíritu "cientificista" de la época se expresa en la necesidad de comprobar la teoría libertina por medio de la inducción (Castro, 2014, p. 563). De ahí que las disquisiciones obedezcan siempre a un punto de vista y no puedan ser consideradas como meras yuxtaposiciones de un sistema previo (el del autor[5]): "…lo confieso, amigos míos, debo informaros de los efectos que experimenté: la inflamación del fluido nervioso fue tal con esta acción que me sentí inundada de flujo mientras la cometía. ¡Y estos son los resultados

[4] Así lo piensa, por ejemplo, Maurice Blanchot en su lectura de Sade: "Además, no hay por qué hacer diferencia entre la energía de la naturaleza y la del hombre: la lujuria es una de especie de rayo, como el rayo es la lubricidad de la naturaleza" (Blanchot, 1990, p. 51).

[5] "No hay entonces un sistema general de Sade, no hay una filosofía de Sade, no hay un materialismo de Sade, no hay un ateísmo de Sade. Hay una pluralidad de sistemas que se yuxtaponen y sólo se comunican unos con otros a través de la red de las cuatro tesis de las que acabamos de hablar" (Foucault, 2013, p. 91).

del crimen!" (Sade, 2009, p. 240). La concepción eléctrica de la época y su relación con la organización de la materia como vida es clave en el examen que los libertinos hacen de su propia fisiología del orgasmo:

> *Todos los objetos exteriores que tengan alguna particularidad irritan prodigiosamente las partículas eléctricas de vuestro fluido nervioso, y la conmoción recibida sobre la masa de los nervios se comunica al instante a los que rodean el centro de la voluptuosidad. Enseguida sentís un cosquilleo; esta sensación os agrada, la embellecéis, la renováis* (Sade, 2009, p. 511).

La preferencia del crimen por sobre la virtud se explica en términos fisiológicos. En primer lugar, lo físico tiene un efecto en el sistema nervioso, mientras que lo moral carece de toda eficacia sobre los sentidos: "y como las sacudidas del vicio son más fuertes, más enérgicas que las de la virtud, inevitablemente el hombre más feliz sobre la Tierra será aquel que esté más entregado a las infamias" (Sade, 2009, p. 254). Como el cuerpo es en última instancia materia, aunque organizada, de manera de poder hablar de un "alma material", solamente lo que se siente cuenta, mientras que lo que se concibe sin conexión física es débil o quimérico: la virtud, las reglas morales, las costumbres. Todo ello cambia de una sociedad a otra: su relativismo muestra que son convencionales, no naturales (Sade, 2009, p. 137). Mientras que lo que afecta a los sentidos es independiente de las convenciones sociales. Pero, además, entre las diversas sensaciones, las criminales y voluptuosas son preferibles a cualquier otra, ya que lo que cuenta es la intensidad: "Todo reside en la acción del fluido nervioso, y la diferencia entre un criminal y un hombre honrado no consiste más que en la mayor o menor actividad de los espíritus animales que componen ese fluido" (Sade, 2009, p. 542). La noción de "espíritus animales" procede de la biología y la fisiología cartesianas, y recoge aquella tradición que se remonta a la noción antigua de "pneuma". Estos espíritus son

> *Minuscules corpuscules invisibles mais bien réels, composés d'air, de vent, de flamme ou de lumière selon les auteurs, ils avaient pour mission à la fois de capter les sensations du monde extérieur et celles de l'intériorité corporelle, d'en véhiculer les impressions jusqu'au cerveau, et de déclencher les mouvements corporels en fonction des impressions reçues. [Corpúsculos muy pequeños, invisibles pero bien reales, compuestos de aire, de viento, de fuego o de luz, según los autores, que tenían por misión a la vez captar las sensaciones del mundo exterior y las de la interioridad corporal, vehiculizar las impresiones hasta el cerebro y provocar lo movimientos corporales en función de las impresiones recibidas.]* (Kleiman-Lafon y Louis-Courvoisier, 2016, p. 1)

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En la concepción del movimiento perpetuo de la materia que esboza el Papa, la reintegración de estas partículas atómicas después de la desorganización del cuerpo supone esta ontología. En definitiva, el vocabulario de la época, por más materialista que se quiera, debe ceder en un punto a la figuración no materialista: el alma humana, entonces, no es otra cosa que "espíritu animal", la reducción de lo propiamente humano a la sensibilidad corporal. En consecuencia, Sade no tiene problemas en conceder explícitamente a los animales un alma, puesto que ésta es nada más que el movimiento eléctrico que anima el sistema nervioso y que, como tal, excede el cuerpo vivo y pertenece de suyo al universo: "Es uno de los efectos de la electricidad, cuyo análisis todavía no nos es suficientemente conocido, pero en absoluto es algo distinto. A la muerte del hombre, como a la de los animales, ese fuego se exhala y se une a la masa universal de la misma materia, siempre existente y siempre en acción" (Sade, 2009, p. 434).

3. Anti-humanismo y animalismo.

Resulta significativo que en una novela de casi mil páginas sea infrecuente la palabra "máquina", aunque abunden reflexiones sobre la fisiología del cuerpo. En este sentido, una interpretación del materialismo más corporal, como la de Wolfe, resulta plausible. Si ni la muerte ni el crimen existen, las aventuras de Juliette son la manifestación violenta del movimiento de la vida, palabra que no habría que reducir a su sentido biológico: la materia misma en Sade está viva, en el sentido de que es movimiento, flujo nervioso del cuerpo. O, mejor, la naturaleza en Sade excede la oposición vida/materia inerte y abarca la "aventura" mineral del planeta y cosmogónica del universo. Este aspecto integra la tradición epicúrea del "alma universal":

> *Si l'univers est un vivant, il doit posséder une âme comme l'homme. Le pneuma serait donc l'âme du monde, dont la source se trouve dans la région extrême du ciel. Avec la théorie héliocentrique de copernic, le soleil remplace le ciel pour le siège de l'âme du monde. [Si el universo es un ser vivo, debe tener un alma como el hombre. Por lo tanto, el pneuma sería el alma del mundo, cuya fuente se encuentra en la región extrema del cielo. Con la teoría heliocéntrica de Copérnico, el sol reemplaza al cielo como sede del alma del mundo.]* (Castro, 2014, p. 572)

Cuantas más atrocidades comete el libertino, más acorde está con la naturaleza y más sirve al movimiento del universo. Se trata de una verdadera economía: no solo por la abundancia de actos libertinos, sino también por la obsesión sadiana por las cantidades, los números, las veces (de víctimas, de orgasmos, de actos sexuales). Los libertinos no solo

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

son excesivos en sus actos, sino que parte de su discurso se destina a la contabilidad: el crecimiento, la curva ascendente de los datos, excita más su imaginación, contribuye todavía más a la intensidad de ese movimiento de los átomos que afectan la sensibilidad.

Por otra parte, abundan las referencias a los animales, tanto para establecer comparaciones que sirvan a la argumentación, como para considerar esa continuidad de la vida material cuya diferencia propiamente humana no es más que de grado[6]. Son varios los pasajes en donde el discurso libertino pone en entredicho el concepto de dignidad humana: "En efecto, ¿hay algo más extraordinario que la superioridad que se arrogan los hombres sobre los otros animales?" (p. 40). "¿Conocen las plantas y lo animales la piedad, los deberes sociales, el amor al prójimo?" (p. 718). El libertino Saint-Fond, por su parte, justifica las desigualdades sociales entre los hombres a partir de las naturales de todos los seres: la diferencia entre los vivientes es de grado, y el hombre inferior, la bestia esclava, está más cerca del mono que el hombre superior (p. 258). Aun cuando Saint-Fond parezca un sofista y remede los argumentos que posteriormente se parecerán al darwinismo social, resulta interesante la negación, en el pasaje aludido, del especismo: si se atienden a las diferencias entre los animales, es una generalización abusiva considerar al hombre como una especie aparte, superior, "digna". La vida solo conoce vivientes fuertes y vivientes débiles, solo conoce diferencias: "¿Se parecen todas las plantas? ¿Os atreveríais a comparar a comparar el arbusto con el majestuoso álamo, el perro gozque con el orgulloso danés, el caballito de las montañas de Córcega con el fogoso semental de Andalucía?" (p. 258). Estas analogías explican otras diferencias entre los seres humanos, como las de género: "¿Y qué es una mujer (…) sino el animal doméstico que la naturaleza nos ofrece para satisfacer a la vez nuestras necesidades y nuestros placeres?, ¿cuáles son sus derechos para merecer de nosotros algo más que la bestia de nuestros corrales?" (p. 465).

Por otra parte, Sade, como Descartes, pero por motivos diferentes, se niega a definir al hombre como animal racional. Para La Mettrie, el pensamiento no es más que una modalidad de la imaginación y la imaginación no es otra cosa que la articulación de las imágenes que despiertan las sensaciones en las que consiste el alma. Este argumento es decisivo. Para Hegel, por ejemplo, que restituye el alma al animal, éste es capaz de imaginación, como lo es el hombre (Prósperi, 2018, p. 16). En su Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, sitúa el alma como objeto de la antropología: el alma es naturaleza

[6] "Lorsque Sade dit que l'homme n'est qu'un animal, il veut dire qu'il n'y a pas entre les deux de différence de nature. Cela ne signifie pas, néanmoins, qu'il ne peut y avoir de différence de degré, comme il y en a au sein même du monde animal" ["Cuando Sade dice que el hombre no es más que animal, quiere decir que no hay entre los dos diferencia de naturaleza. Eso no significa, sin embargo, que no haya diferencia de grado, como las hay dentro mismo del mundo animal"] (Jeangène Vilmer, 2014, p. 3).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

espiritualizada o espíritu natural. La sensación, el sentimiento y la unidad corporal la definen: constituye un sí-mismo que aún no ha despertado a la conciencia (Hegel, 2000, pp. 440-443). Se sabe: el animal reconoce espacios, semejantes de su especie, presas y predadores, incluso recuerda y sueña. El animal, entonces, es capaz de imaginar, pero no de pensar. Para La Mettrie, la imaginación es la "facultad" primordial, de la que se derivan las otras. El pensamiento, que La Mettrie llama "conocimiento simbólico" (p. 20), se deriva de la facultad de imaginación. La inteligencia humana es solo una sofisticación de esta facultad natural, que se desarrolla por la instrucción y la educación. El espíritu es, para esta concepción monista, solo un abuso metafórico del lenguaje, esa "herramienta" que hace del animal humano un hombre civilizado:

> *Las palabras, las lenguas, las leyes, las ciencias y las bellas artes llegaron, y, gracias a ellas, se pulió al fin el diamante bruto de nuestro espíritu. […] Todo se ha hecho mediante signos, y cada especie ha comprendido lo que ha podido comprender. […] Todo se reduce a sonidos o a palabras que, de la boca de uno, pasan por la oreja del otro al cerebro, el cual al mismo tiempo recibe por los ojos la figura de los cuerpos, de los que estas palabras son los signos arbitrarios.* (La Mettrie, 1983, p. 20)[7]

De modo que la imaginación, sobre la que insisten los libertinos, no debe entenderse en el sentido restringido de la erótica: la imaginación es más bien lo que permite exceder el pensamiento racional, de modo que la argumentación sadiana se esfuerce cada vez, y a veces con torsiones casi sofísticas, en encontrar razones para los excesos que la imaginación propone. La razón le pone límites a la imaginación (como se los pone el cuerpo humano), pero la imaginación fuerza cada vez más esos límites y la formación de Juliette como libertina consiste en ir ensanchándolos.

La animalidad es asimismo la ejemplaridad de una vida que se regodea en un materialismo bajo: "La Mettrie tenía razón cuando decía que había que revolcarse en el lodo como los cerdos, y que, como ellos, debía hallarse placer en los últimos grados de corrupción" (Sade, 2009, pp. 568-569). Huelga preguntarse, como hace Wolfe, si esta famosa frase de La Mettrie, que los estudiosos del materialismo de la época citan mucho, establece una analogía o, por el contrario, una contigüidad entre hombres y animales. Las perversiones a las que se entregan los libertinos establecen en muchas secuencias una continuidad directa entre la vida humana y la vida animal, en la medida en que el libertino renuncia a lo que lo caracterizaría como humano para reducirse a una sensibilidad tanto

[7] En un contexto completamente diferente, Barthes dice lo mismo: "casi podríamos decir que imaginación es el equivalente sadiano de lenguaje" (p.42).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

más intensa cuanto resulta de la compensación de esas obturaciones: "¿Puedes creer, por ejemplo, que embruteciendo dos o tres sentidos con excesos es inaudito lo que se obtiene de los otros?" (Sade, 2009, p. 569). Esta reducción subraya el sensualismo de este materialismo y conecta la cuestión de la intensidad no solo con el placer, sino más propiamente con la felicidad (sobre la que volveremos más abajo a propósito del utilitarismo). El aprendizaje libertino consiste en un aflojamiento de las convenciones y costumbres que han introducido antinaturalmente la virtud, y la recuperación de una sensibilidad excesivamente intensa con la que el animal vive. Así, el discurso del Papa adquiere matices nietzscheanos:

> *¿Acaso creéis que la civilización y la moral han hecho mejor al hombre? Ni lo penséis… absteneos de suponerlo; tanto la una como la otra han servido solo para ablandarlo, para hacerlo olvidar las leyes de la naturaleza que lo habían hecho libre y cruel. A partir de ese momento, toda la especie comenzó a degradarse, la ferocidad se transformó en engaño, y el mal que el hombre ha cometido se ha hecho más peligroso para sus semejantes.* (p. 624)

De modo correlativo, los libertinos que se cruzan en el camino de Juliette, y que la aleccionan, se muestran no solamente despreciadores de las víctimas, los esclavos, el populacho, los tontos, las mujeres y los niños: aborrecen, asimismo, la humanidad como especie. Como lo expresa con toda claridad Saint-Fond:

> *–¿No amáis a los hombres, verdad, mi príncipe?*
>
> *–Los aborrezco.*
>
> *–No hay un solo momento durante el día –respondió Saint-Fond– en que no tenga el deseo más vehemente de hacerles daño; en efecto, no hay raza más espantosa.* (p. 192)

En la medida en que el hombre sadiano está solo[8] y dispone del cuerpo del otro como víctima, éste carece de toda propiedad que lo identifique con el victimario: ningún rasgo "humano" permite la empatía ni la piedad. Foucault ha dicho que el acuerdo entre los libertinos es precario y sometido siempre a prueba: táctico, porque permite la organización de la comunidad obscena. Su fragilidad se desprende de que cualquier verdugo puede volverse víctima, aunque en el reconocimiento del otro libertino como criminal existe un horizonte comunitario que socava esa postulada soledad. Para Foucault, el discurso libertino funciona como un blasón, en la medida en que permite el

[8] Para el tema del "isolisme" sadiano, cfr. (Laborde, 1972) y (Delon, 2011).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

reconocimiento no solo del otro libertino, sino también de la rigurosidad con la que se cumplen los principios del libertinaje (Foucault, 2013, p. 83).

Ahora bien, si la víctima humana vale lo mismo que cualquier animal que la naturaleza destruye sin piedad ni pruritos, el libertino, por su parte, coherente con el desprecio de lo humano, no se considera tal: –Tiene razón –dice Saint-Fond–, sí, nosotros somos dioses: ¿acaso no nos basta, como a ellos, formular un deseo para que sea satisfecho al momento? ¡Ah!, ¿quién duda de que, entre los hombres, hay una clase lo suficientemente superior a la especie más débil como para ser lo que los poetas llamaban en otro tiempo divinidades? (Sade, 2009, p. 192)

Al Dios padre se opone tanto la Naturaleza como madre, como los libertinos en tanto dioses antiguos, pre-cristianos, ante-monoteístas. Esta doble oposición resulta coherente: los dioses libertinos, poco humanos, más cercanos del tigre o de cualquier animal predador (Sade, 2009, p. 192), se confunden con el movimiento mismo de la naturaleza, por ser agentes de destrucción que la sirven, sin ningún objetivo o razón (cuanto más gratuito el crimen, más cerca se está del perfecto libertinaje). La humanidad, al homologarse a la civilización, es decir, a la educación de las costumbres, la moral y la virtud, se acerca a la materia inerte o, cuanto menos, escasa de vida. El humanismo se rechaza junto con valores como el amor, la fraternidad, la libertad y la igualdad. Pero también se cuestionan los privilegios de la realeza, en la medida en que están basados en la mentira del fundamento divino de esos privilegios. La superioridad de los libertinos es animal, corporal, física. Si los criminales se comportan según la naturaleza, esto significa que el libertinaje puede entenderse como una ruptura del ideal ascético que separa la filosofía de la fuerza de la vida, liberándola de las ataduras sociales y morales, y transformándola en pura necesidad. Así podría explicarse el carácter paradójico del placer sadiano, tan señalado por los intérpretes: un placer apático, en el que el sujeto no se deja llevar. Según Blanchot, el placer sadiano debe pasar por un momento de insensibilidad en el que se concentre la energía (el movimiento, la vida, la energía: vemos cómo, de acuerdo a los intérpretes, varían los términos, pero en definitiva apuntan a conceptos convergentes). La apatía significa que el libertino no se apasiona, sino que extrae su goce (paradójico) de una insensibilidad para el placer, porque este goce es el de la propia fuerza, que se opone al goce placentero de las debilidades. Podemos entonces considerar que esas debilidades son las de la civilización, las del "espíritu", en las cuales el placer es la forma

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

degradada, social, de la intensidad sensitiva de la vida puramente animal[9]. Si la naturaleza desconoce el placer, el libertino sadiano, que se libera de todas las debilidades, en ese proceso aniquilador que describe Bataille, al lograr el placer apático, se reintegra a la naturaleza, volviéndose pura necesidad, fuerza ciega y aniquiladora: proceso negador, dice Bataille, que comienza con los otros, sigue con todo ideal (incluido Dios) y culmina por el propio individuo[10]. En efecto, esta apatía sería las de los animales, pues su movimiento es el de la pura necesidad.

Tal vez así pueda pensarse otra paradoja del sistema sadiano: la relación entre soledad y comunidad, individualismo y sociedad, entre afirmación soberana de sí contra todo otro y disolución de ese sí mismo (conjetura de Blanchot y de Bataille). Como en el derecho natural hobbesiano, la primera ley es la de la conservación de la propia vida. El hombre sadiano comienza estando solo y conservando su vida a toda costa: muy pronto esa conservación se vuelve destrucción del otro, de todo otro, afirmación del propio placer en detrimento de cualquier dolor, pues el mayor sufrimiento justifica el menor goce, ya que el sufrimiento no me concierne y mi goce lo es todo. ¿No puede pensarse que esta afirmación es una respuesta a la sociedad, una negación egoísta de todo vínculo social, pero que es solo un momento? El placer sexual y criminal son todavía sociales, constituyen una negatividad que va contra el orden constituido pero que depende de este mismo orden. De ahí a necesidad de la sociedad secreta, el castillo, el vínculo criminal, puramente táctico y egoísta. Los libertinos de Sade se alían en tanto criminales, pero son conscientes de que pueden ser traicionados por el otro. No constituyen una "sociedad", aunque tal vez sí constituyan una comunidad batailleana, como la comunidad de los que no tienen comunidad, porque en ella encuentran la impugnación de sí que lo acomuna. La afirmación del sí mismo del hombre soberano implica la destrucción de todo lo que no tenga la fuerza para oponerse y, en consecuencia, una alimentación del propio ser, una acumulación de energía, y una correlativa aniquilación de todo lo que no sea sí mismo. Pero la afirmación lleva a la propia perdición, en la medida en que el verdugo puede convertirse en víctima y la voluptuosidad del libertino conlleva la aceptación de su propia aniquilación, de modo de servir finalmente a una fuerza destructiva impersonal que se confunde con la naturaleza: es el nihilismo radical de Sade, su consecuencia nefasta para

[9] En efecto, para Adorno y Horkheimer, la sociedad burguesa (ilustrada) tolera el placer siempre que este no se comprometa con la praxis (1998, p. 86). De ahí que se "sublime" en el arte. Sade convierte el placer en praxis, con resultados ruinosos para la civilización.

[10] Por un camino diferente, Foucault llega a una conclusión semejante. Las reglas del sistema sadiano entran en colisión entre sí, con lo cual también trata de atenerse a las paradojas sin disolverlas: si la primera regla del libertino es la autoconservación, la última es el deseo de la propia muerte, la supresión de sí mismo (Foucault, 2013, pp. 93-94).

el individualismo burgués y la subjetividad moderna. Un principio de disolución del sí mismo que vuelve aporético el sistema.

4. Antropofagia y carnofagia.

En el derrotero de Juliette, resulta clave su encuentro con Minski, el gigante antropófago. La importancia de Minski radica en la perfección que ha alcanzado como libertino. Si los criminales se acechan uno al otro, examinando la rigurosidad con la que se atienen a los principios que formulan[11], Minski es el más estricto de los que Juliette se cruza en su camino. Resulta significativo, además, que Minski reconozca a Juliette y a sus amigos como semejantes (o, veremos, como *cuasi-semejantes*), motivo por el cual no los asesina y les brinda hospitalidad: esta circunstancia, sin embargo, no alejará el peligro de que se conviertan en víctimas (la hospitalidad resulta condicionada: la joven favorita de Juliette es asesinada). Por este motivo, Sbrigani propone matarlo antes de escapar, a lo que Juliette se niega: "Este hombre es demasiado dañino para la humanidad, comparte demasiado mis principios como para que prive al universo de él. Jugaría en ese caso el papel de las leyes, serviría a la sociedad desterrando de ella a este criminal" (p. 487). Los principios libertinos, entonces, se imponen a la subjetividad libertina, al punto de respetarse incluso aunque la vida peligre: Minski arriesga la suya al brindar hospitalidad y Juliette hace lo mismo al escaparse sin asesinarlo.

Minski es descrito como un gigante, un animal, una bestia, un ogro: su aparición, incluso, da la impresión, por su presencia y sus facciones, de ser el mismo "príncipe de las tinieblas" (Sade, 2009, p. 463). Es decir, Minski, en su perfección de máquina asesina, ha superado el estadio de humanidad. No es casual que sea antropófago. Ha dado un paso más que libertinos tan sofisticados como Saint-Fond, Noirceuil y Clairwil, educadores de Juliette: si todos ellos encontraban su límite en el asesinato del cuerpo mortificado y violado, Minski continúa más allá de la materia organizada como cuerpo vivo, disponiendo de la carne muerta como alimento. Minski relaciona sexualidad y alimentación como dos dimensiones de una misma actividad de consumo. La dieta de carne humana aumenta la energía sexual y, correlativamente, el desenfreno llega hasta la devoración literal del cuerpo otro: "Tengo dos harenes. El primero tiene doscientas chiquillas de cinco a veinte años: me las como cuando, a fuerza de lujuria, se encuentran

[11] "A continuación, siempre en este mismo registro, una segunda variante en la función general de reconocimiento de los libertinos entre sí consiste en que estos se tienden trampas, para saber si se mantienen en el mismo grado de libertinaje. Se tienden trampas, se someten unos a otros a una suerte de exámenes, representan algo parecido a comedias teóricas" (Foucault, 2013, p. 83).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

suficientemente mortificadas" (p. 466). Minski tiene, además, una filosofía de la nutrición que abreva en el materialismo sadiano:

> *Es verdad que la gran cantidad de carne humana con la que me alimento contribuye en mucho a aumentar y espesar la materia seminal. Cualquiera que pruebe este régimen triplicará con seguridad sus facultades libidinosas, independientemente de la fuerza, la salud, la lozanía que este alimento le proporciona.* (p. 467)

La antropofagia, lejos de ser solo una práctica derivada de un exceso sexual, es una costumbre que se adquiere no sin esfuerzo, venciendo el asco, a partir de una posición materialista radical y un examen de las cualidades energéticas de tal alimentación[12]: "todas las carnes están hechas para alimentar al hombre, todas nos han sido ofrecidas a este efecto por la naturaleza, y no es más extraordinario comerse a un hombre que a un pollo" (Sade, 2009, p. 470). El argumento es semejante al que una y otra vez se reitera para justificar el crimen: es lo mismo matar a un hombre que a un animal, la naturaleza no distingue entre vivientes. El Dios cristiano es comparado varias veces con un carnicero que sacrifica reses en un altar. Es significativo, además, que durante la novela se utilice la palabra "antropófago" para designar de modo figurado a los libertinos: "Yo amaba a Palmire. Entregarla a ese antropófago me costaba mucho" (p. 278). "Sin embargo, nuestro antropófago, cuando iba a sodomizar a esta segunda muchacha…" (p. 293). "–Vamos –dice el antropófago–, voy a trabajar en el taller del género humano..." (p. 865). Es decir que la novela establece un vínculo metafórico entre la práctica del libertinaje y la disponibilidad del cuerpo para la alimentación. La misma Clairwil, compañera favorita de Juliette, tiene comportamientos cuasi-caníbales, bebiendo sangre de sus víctimas vivas y en ocasiones devorando alguna parte de los cuerpos supliciados: "…la vi embadurnarse las mejillas con la sangre de su víctima, chuparla, tragarla, alimentarse con ella lúbricamente" (p. 292). "Fue tan largo como terrible: la infernal Clairwil bebió su sangre y se tragó uno de sus cojones" (p. 358). También Juliette imagina lo que podría haber hecho en una de sus carnicerías, lo cual subraya que la antropofagia, hasta la aparición de Minski, era para la aprendiz de libertina una posibilidad excesiva de la imaginación: "Si hubiese estado sola, juro que no sé hasta dónde hubiera llevado los efectos de mis

[12] Desde luego, también la antropofagia, aunque *Juliette* no lo declare, recupera el estado de naturaleza en su sentido más arcaico y propone una solución inquietante para lo que vuelve inverosímil la hecatombe de las víctimas en el sistema sadiano, por la cual una "sociedad obscena" sería impracticable debido al agotamiento de los recursos: "La colectividad, numéricamente aumentada, sólo puede a veces mantenerse en vida alimentándose de carne humana; tal vez el placer de ciertos grupos étnicos y sociales estaba ligado al canibalismo en una forma de la que hoy sólo la repugnancia a la carne humana da testimonio" (Adorno y Horkheimer, 1998, p. 105). La comunidad autosustentada de Minski se funda en este recurso primitivo, lo que no deja de ser, de modo tenebroso, algo *ecológico*.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

desvaríos. Tan cruel como los caribes, quizás hubiese devorado a mis víctimas" (p. 332). En el final de la novela, aparece un libertino que practica una antropofagia limitada, devorando las nalgas de alguna de sus víctimas (p. 899). No obstante, está lejos de la organización apática de Minski: Cornaro come carne humana en la fiebre de la pasión, mientras que el gigante practica esa gélida antropofagia del que se ha liberado de todo *pathos*.

Como no hay exposición sin práctica, a la presentación que Minski hace de sí mismo le sigue el banquete antropofágico que comparte con Juliette y sus amigos. Se trata de la típica secuencia de comida, altamente descriptiva, que tan bien analiza Barthes, y a la que asigna una función narrativa: la alimentación opera como una carga de energía de los cuerpos, resulta funcional a la acción del libertinaje (pp. 28-29 y 146-147). Sin embargo, el banquete antropofágico, que reitera un tipo de secuencia muy típica de Sade, resulta único: no obedece solo a una motivación funcional a la trama, sino también a la ilustración de la singularidad de Minski. Esta ilustración explicaría una extravagancia: los personajes celebran el banquete en un mobiliario hecho de cuerpos humanos vivos. Se sientan en esclavos, ponen los platos calientes en partes de sus cuerpos, utilizan la piel para apoyar manjares y bebidas. Es decir que en la secuencia de la antropofagia la disponibilidad es asimismo la de los cuerpos muertos y la de los cuerpos vivos: la imaginación de Minski organiza una verdadera experiencia *humana* para el grupo de libertinos. La singularidad de esta secuencia es asimismo diegética: el sistema de Minski no parece servir a la formación libertina de Juliette. No funciona como un encuentro pedagógico, porque no amplía los límites del crimen de la protagonista. La antropofagia no se incorpora como una práctica entre otras, contribuyendo al acervo de la novela de aprendizaje: permanece como una sofisticación cerrada en sí misma, en una escena única. Hasta las edades indican la diferencia de las trayectorias: Juliette empieza la novela con dieciséis años y la termina con treinta y dos, mientras que Minski tiene cuarenta y cinco[13]. Esto significa que, como libertino, ha terminado su aprendizaje. Como personaje novelesco, Minski no puede más que ser secundario, porque la consumación implica una inmovilidad que detendría el relato.

Entre las denominaciones de Minski como "gigante", "ogro", "animal", "príncipe de las tinieblas", "bestia", hay una que tiene un estatuto especial: "monstruo". Esta atribución la asume el personaje mismo: "soy un ser único en mi especie" (p. 468). El

[13] "La raza libertina solo existe a partir de los treinta y cinco años de edad" (Barthes, 1997, p. 31). Y en nota al pie aclara: "Solo Juliette es muy joven, pero no hay que olvidar que se trata de una aprendiz de libertina" (p. 31). Los cuarenta y cinco años de Minski lo convierten en un libertino en el apogeo de su vida.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

monstruo, en efecto, desde el punto de vista de una biología vulgar, sería la especie conformada por un solo individuo. Los argumentos de Saint-Fond examinados más arriba, acerca de la diferencia entre los animales y los hombres, dijimos, podían ser llevados en una dirección anti-especista. Incluso recuerdan, aunque su sentido claramente sea otro, la admonición derridiana al abuso de generalización que se comete al decir "el animal" (Derrida, 2008, p. 65)[14]. De la crítica de la dignidad humana puede derivarse el corolario de la indistinción e indiferenciación de la vida, y en efecto esto parece claro, puesto que la naturaleza destruye indiferente a la hormiga, al buey, al esclavo y al noble. La vida sería múltiple, florida, diversa, y la diferencia se da justamente del lado de la singularidad libertina. El libertino es como el león, como el tigre, como el dios, y la víctima es como la hormiga, como el cordero, como la bestia. Nada es humano. Si el universo sadiano se divide en verdugos y víctimas, y las víctimas se reducen a objetos de disponibilidad, los libertinos no realizan nunca un pacto que los convertiría en sociedad civil. No habría "sociedad libertina", sino competencia entre monstruos, lucha encarnizada que remeda el enfrentamiento de los animales en la naturaleza. Como lo demuestra Foucault, no hay en las novelas de Sade un sistema que cierre y que sea previo, sino la inflexión singular de diferentes sistemas que abrevan en una serie de principios. Cada libertino se impone en la medida en que impone su discurso y su sistema. Si Juliette no necesita imponerse es porque empieza en una posición de aprendizaje y posteriormente de perfeccionamiento. Libertinos aliados como Saint-Fond y Clairwil terminan muertos por una falla en su sistema[15] y Juliette finaliza su aprendizaje ladeada por Noirceuil y la Durand. El encuentro con Minski, entonces, en el cual se perdonan mutuamente la vida, queda como un suplemento en esta carrera. Los libertinos, dice Foucault, son irremplazables unos por otros: cada uno es una irregularidad o singularidad, es decir, un monstruo, algo o alguien que no puede ni asimilarse a una especie ni constituir una sociedad.

[14] "La mention de la « place » dans « la chaîne des êtres » et « l'ordre des choses » indique toutefois que cette conviction sadienne, que l'homme n'est qu'un animal, ne repose pas sur un égalitarisme strict, et donc qu'il ne s'agit pas de rejeter en bloc toute différence entre l'homme et l'animal, mais plutôt de savoir de quel type de différence on parle" ["La mención del "lugar" en la "cadena de los seres" y "el orden de las cosas" indica, sin embargo, que esta convicción sadiana, la de que el hombre no es más que un animal entre otros, no descansa sobre un igualitarismo; entonces, no se trata de rechazar en bloque toda diferencia entre el hombre y el animal, sino más bien de saber de qué tipo de diferencia estamos hablando"] (Jeangène Vilmer, 2014, p. 2).

[15] Desde el punto de vista de la diégesis, estas muertes no son necesarias ni funcionales a la trama. La de Saint-Fond apenas es mencionada por Noirceuil y la de Clairwil es consecuencia de una trampa que le tiende la Durand. Desde el punto de vista de los principios, Saint-Fond incumple el del ateísmo y Clairwil, soberana en su aparición, va perdiendo fuerza a la sombra de Juliette e, incapaz de abandonarla, pierde la vida a manos de la Durand, que se muestra más fuerte. Es decir, y tal como lo sugiere el planteo de Foucault, no mueren por causas novelescas, sino filosóficas, "de sistema".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Minski ha recuperado artificialmente su derecho natural: al margen de todo contrato social, el antropófago es el que, como la bestia, como el soberano, como Dios, no pacta. Su pensamiento es el revés exacto de los actuales movimientos de liberación animal. Para estos, los vivientes no humanos tienen tanta dignidad como el Homo Sapiens. Para Minski, como para el Papa, no hay diferencia entre un viviente humano y uno no humano, porque ninguno posee ninguna dignidad. Podría entonces decirse que tanto para una filosofía vegana como para una antropofágica no hay diferencia entre la carne humana y la carne animal, y en este sentido ambas son críticas del humanismo: la diferencia es que extraen consecuencias contrarias[16]. Para la primera, la vida es sagrada; para la segunda, ninguna vida lo es. Un materialismo radical que niegue cualquier alma, se la conciba en una forma o en otra, desemboca en una indistinción entre las carnes: lo mismo da disponer de una que de la otra o es tan criminal el asesinato de un viviente humano como de uno no humano. En efecto, vegetarianismo y antropofagia constituyen posiciones radicales que cuestionan la cultura dominante (Fink, 1983, p. 185): uno resulta chocante para nuestras sociedades contemporáneas y otro es difícilmente asimilable incluso para la comunidad libertina sadiana.

Para Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, el pensamiento de la animalidad sadiano abreva no solo en el materialismo de su época, sino además en el utilitarismo de Jeremy Bentham y de John Stuart Mill. Esta relación es todavía más difícil de pensar y, en efecto, Jeangène Vilmer no la desarrolla en todos sus matices. Por un lado, el utilitarismo de Sade tendría que ver con juzgar la acción de acuerdo a la cantidad de placer o de sufrimiento que producen, es decir, de acuerdo a sus consecuencias para la felicidad o la infelicidad de los hombres, y no de acuerdo a principios normativos. Por el otro, sería utilitarista el criterio de juzgar las acciones como buenas o malas en la medida en que imitan a la naturaleza. Podría decirse que Sade realiza una torsión del utilitarismo en la medida en que la felicidad y el sufrimiento deben contemplarse tanto para el sujeto de la acción como para el prójimo, algo imposible para la soledad del hombre sadiano: el máximo sufrimiento ajeno justifica el menor placer propio, ya que ese sufrimiento no compete al sujeto. De ahí la conocida máxima sadiana, suerte de perversión del principio de felicidad utilitarista: "todo es bueno cuando es excesivo" (Sade, 2009, p. 187). Juzgar la acción

[16] "Il pousse donc à son extrémité l'argument spéciste de la prédation, abondamment utilisé aujourd'hui encore pour justifier l'alimentation carnée, et qui consiste à dire que l'homme peut tuer des animaux puisque les animaux se tuent entre eux et que l'homme est un animal : certes, dit Sade, mais alors l'homme peut aussi tuer des hommes, pour exactement les mêmes raisons". ["Sade lleva entonces al extremo el argumento especista de la predación, muy utilizado todavía hoy para justificar la alimentación carnívora, y que consiste en decir que el hombre puede matar animales porque los animales se matan entre ellos y el hombre es un animal: es verdad, dice Sade, pero entonces el hombre puede también matar a otros hombres, exactamente por la misma razón".] (Jeangène Vilmer, 2014, p. 5).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

teniendo como modelo a la naturaleza lleva a Sade a concluir que el mal es útil, pues la destrucción, como vimos, contribuye al movimiento, mientras que la conservación de la virtud es inercia, es decir, muerte.

En relación con Bentham, puede ensayarse la misma inversión que intentamos más arriba con la antropofagia y el veganismo. En efecto, la extirpación del alma a los animales llevada a cabo por la filosofía niega la posibilidad de su sufrimiento y, en consecuencia, justifica su explotación (Cragnolini, 2015). De ahí que Bentham replantee la pregunta: no se trata de saber si los animales pueden pensar, sino si pueden sufrir (Derrida, 2008, pp. 43-44). Para Sade, el alma material es compartida tanto por el hombre como por los animales: desde el punto de vista de la naturaleza no solamente pueden sufrir, sino que, además, *deben* sufrir o, más bien, su sufrimiento está justificado. De nuevo, de una misma posición se extraen consecuencias contrarias: para los defensores de los animales, se trata de evitar, en la medida de lo posible, el sufrimiento innecesario. Para Sade, las víctimas sufren como lo hacen los animales más débiles. El dolor es el correlato del placer, la consecuencia heterogénea que no atañe al sujeto del goce. Este punto es, de nuevo, clave para comparar nuestras modernas sociedades sacrificiales con la utopía sadiana de una sociedad obscena: la invisibilización del sufrimiento es condición de posibilidad del consumo de carne sin culpa y su especismo correlativo, el de amar a la mascota, pero devorar al animal destinado al consumo. Cuando los comensales se sientan a la mesa antropófaga, el gesto de Minski desenmascara cualquier cinismo alimenticio al explicar cuidadosamente el proceso de martirio por el cual la carne se coloca en el plato. Aunque acercar las posiciones de la antropofagia y del actual veganismo pueda resultar chocante, lo que Sade nos muestra es la hipocresía de la estructura sacrificial de nuestras actuales sociedades o, incluso, el mecanismo por el cual es necesario invisivilizar el dolor del otro viviente para poder disponer de él como carne de matadero.

Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.

Adorno, T. (2002). *Dialéctica negativa*. Madird: Akal.

Barthes, R. (1997). Sade, Fourier, Loyola. Madrid: Cátedra.

Bataille, G. (2010). “El hombre soberano de Sade”, en *El erotismo*. Buenos Aires: Tusquets.

Beauvoir, S. de (1956). *El marqués de Sade*. Buenos Aires: Leviatán.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Blanchot, M. (1990). "La razón de Sade", en *Lautreamont y Sade*. México: FCE.

Borges, J. L. (2007). "Kafka y sus precursores", en *Obras completas. Tomo 3*. Buenos Aires: Emecé.

Castro, C. (2014). « Le fluide électrique che Sade », en *Dix-huitième siècle*, N° 46, pp. 561-577.

Castro, C. (2015). « Juliette, l'anti-Julie ? Sade rousseauniste », en *non plus* N° 6, pp. 35-43.

Castro, C. (2018). «Des esprits animaux atomiques ? Une interprétation pour l'origine de l'âme matérielle du XVIIIe siècle. De Telesio à Sade», en *Épistémocritique. Littérature et savoirs*. URL: http://epistemocritique.org/des-esprits-animaux-atomiques-une-interpretation-pour-lorigine-de-lame-materielle-du-xviiie-siecle-de-telesio-a-sade/

Cragnolini, M. (2015). "«Animula, vagula, blandula», o sobre el alma perdida de los animales", *Lo Sguardo - rivista di filosofia* N° 18, 317-329.

Cragnolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.

Delon, M. (2011). "Isolisme", en *Le principe de délicatesse. Libertinage et mélancolie au XVIIIe Siècle*. Paris : Albin Michel.

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

Fink, B. (1983) « Lecture alimentaire de l'utopie sadienne », en M. Camus et P. Roger (eds.) *Sade, écrire la crise*, Colloque de Cerisy, Paris, Pierre Belfond.

Foucault, M. (2008). *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.

--(2013). *La gran extranjera*. México: Siglo XXI.

Hegel, G. W. F. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza.

Jeangène Vilmer, J. B. (2014). « Sade antispéciste ? », en *La Revue des Ressources*.

Kleiman-Lafon, S. y Louis-Courvoisier, M. (2016). « Introduction : Les Esprits animaux, un concept oublié », en Kleiman-Lafon, S. y Louis-Courvoisier, M. (coomps.) *Les esprits animaux (16e-21e siecles). Litterature, histoire, philosophie*. Genève : Fondation Hardt.

La Mettrie, J. O. de (1983). *El hombre máquina*. Buenos Aires: Eudeba.

Laborde, A. (1972). ¨La notion d'isolisme et ses implications lyriques dans l'oeuvre du marquis de Sade¨, en *Studies on Voltaire and the Eighteenth century*, N° 88, pp. 871-880.

Ludueña Romandini, F. (2015). "La biopolítica moderna y el legado del Marqués de Sade. Una lectura teológico-política", *Pléyade* N° 17, pp. 89-114.

Prósperi, G. (2018). *La respiración del Ser. Apnea y ensueño en la filosofía hegeliana*. Buenos Aires; Miño&Dávila.

Sade, Marqués de (2009). *Juliette o Las prosperidades del vicio*. Barcelona: Tusquets.

Schwarzböck, S. (2001). "Ni pasiones ni política: el problema de la soberanía en Sade", *Adef. Revista de filosofía*, vol. XVI, N° 1, 101-110.

Wolfe, Ch. (2016). *Materialism: A Historico-Philosophical Introduction*. Department of Philosophy and Moral Sciences, Ghent University.

Zorrilla Sirlin, N. (2016). "Sade en el pensamiento feminista", en *Asparkia,* N° 29, 91-108.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

RAFAEL ARCE

Investigador Adjunto del CONICET. Doctor en Letras por la Universidad Nacional de Rosario. Jefe de Trabajos Prácticos de Literatura Argentina en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Ha publicado artículos sobre literatura argentina y sobre literatura francesa. Es autor de los libros *Juan José Saer: la felicidad de la novela* y *La visitación. Ensayo sobre la narrativa de Antonio Di Benedetto*.

LAURA SOLEDAD ROMERO

Profesora de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se especializa en filosofía francesa contemporánea, especialmente en su vertiente post nietzscheana. Becaria Doctoral del CONICET. Realiza su doctorado en la Universidad Nacional de Rosario con un plan de trabajo sobre la obra de Juan L. Ortiz.

Perros cósmicos. Fugas posthumanas en *Quedate conmigo*, de I Acevedo

Cachorros cósmicos. Fugas pós-humanas em *Quedate conmigo*, de I Acevedo

Cosmic Dogs. Post-Human escapes in *Quedate conmigo*, by I Acevedo

Enviado: 15 de marzo de 2020 **Aceptado: 11 de junio de 2020**

Juan Revol
Licenciado en Letras Modernas, Universidad Nacional de Córdoba. Doctorando en Letras, CONICET, Universidad Nacional de Córdoba.
Email: jotarevol@gmail.com

Este trabajo pretende explorar las reconfiguraciones de lo animal que se presentan en la novela *Quedate conmigo*, de I. Acevedo (Editorial Marciana, 2017). En la obra, la aparición de Susi, una perra androide proveniente de la luna, transversaliza los modos de ser animal –especialmente, de ser perro– con los del *cyborg* y los del extraterrestre. Desde un enfoque posthumanista, la hibridación del perro con estas figuras permitirá leer a Susi como animal desterritorializado, capaz de problematizar la jerarquización humanista de sus atributos y de proponer nuevos modos de ser y ser-con lo animal. Esta desterritorialización de los preceptos humanistas habilitará la emergencia de atributos animales singulares, que permitirán interrogar las conceptualizaciones del animal en función de una negatividad (carencia de lenguaje, memoria, moral, etc. –razón o alma–) y abrir el juego a un nuevo reparto de lo sensible, que supere las categorías de la dialéctica especista.

Palabras clave: *Quedate conmigo*, animalidad, perros, extraterrestres

Este trabalho tenta explorar as reconfigurações do animal que aparecem no romance *Quedate conmigo*, de I Acevedo (Editorial Marciana, 2017). Nesta obra, a aparição de de Susi, uma cachorra androide que veio da Lua, entrecruza os modos de ser animal – sobretudo, os modos de ser cachorro – com os do ciborgue e com os dos extraterrestres. A partir de um enfoque pós-humanista, a hibridação do cão com estas figuras permitirá que Susi seja lida como um animal desterritorializado, capaz de problematizar a hierarquia humanista de seus atributos e propor novas formas de ser e de ser-com o animal. Essa desterritorialização dos preceitos humanistas habilitará o surgimento de atributos animais singulares, os quais nos permitirão interrogar as conceptualizações negativas do animal (falta de linguagem, falta de memória, falta de moral, etc. –razão ou alma–) e abrir o jogo para uma nova partilha do sensível, capaz de superar as categorias da dialética especista.

Palavras-chave: *Quedate conmigo*, animalidade, cachorros, alienígenas

This work aims to explore the reconfigurations of the animal that appear in *Quedate conmigo*, by I Acevedo (Editorial Marciana, 2017). In this novel, the appearance of Susi, an android dog that came from the Moon, intertwines the ways of being an animal - above all, the ways of being a dog - with those of the cyborg and those of the aliens. From a post-humanist approach, the dog's hybridization with these figures will allow Susi to be read as a deterritorialized animal, capable of problematizing the humanist hierarchy of its attributes and proposing new ways of being and being-with the animal. This deterritorialization of the humanistic precepts will enable the emergence of unique animal attributes, which will allow us to interrogate the negative conceptualizations of the animal (lack of language, lack of memory, lack of morality, etc. - reason or soul–) and open the game for a new sharing of the sensations, which is capable of surpassing the categories of speciesist dialectic.

Key Words: *Quedate conmigo*, animality, dogs, aliens

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Mirar al umbral

Poco sabemos del espacio exterior. Mientras la expansión acelerada del universo continúa su inflación de partículas cósmicas y radiación electromagnética, la vida planetaria acontece como un destello en la penumbra. Habitamos nuestra piedra gracias a su atmósfera: aquel techo de gases que resguarda y transparenta, nos separa del vacío silencioso del afuera y, al mismo tiempo, lo expone, lo recuerda. Mirar las estrellas –un gesto que aparece en las ensoñaciones fundacionales de la filosofía occidental–, imaginar una pluralidad de mundos dispersos en el cosmos, se repite como experiencia que desvela a los animales humanos desde edades tempranas. En este sentido, abundan las preguntas que el arte, la filosofía y la ciencia le dedican al cielo –y, en especial, al cielo nocturno, con la revelación de toda su cartografía celeste– como espacio liminar.

Ahora bien, ¿en qué medida este mirar al umbral, en tanto experiencia del límite, nos permite reflexionar sobre nuestra posición en el mundo y en el universo? En la literatura, la tradición estética de la ciencia ficción –como ya lo indicó en varias oportunidades Donna Haraway (1995)– encuentra en este mirar hacia el vacío un terreno fértil para intensificar la imaginación de nuevas categorías conceptuales. Tomar como escala el radio de 46508 miles de millones de años luz que mide el universo observable permite –como mínimo– descentrarlo del *anthropos* para reubicar a lo humano en otras posiciones, que lo distancien de su lugar jerarquizado y habiliten una indagación en modos relacionales distintos a los instituidos entre este animal y los otros habitantes del cosmos. La novela de ciencia ficción *Quedate conmigo* (2017), de Inés Acevedo, narra el encuentro entre Tati, una niña de diez años, y Susi, una perra androide proveniente de la luna, que viaja a la Tierra para encomendarle a la niña que escriba –valiéndose de su lenguaje– la última historia del universo. En esta oportunidad, exploraremos cómo la obra de I Acevedo permite imaginar reconfiguraciones sensibles en las relaciones que el pensamiento humanista –y, especialmente, la metafísica heideggeriana– le designó a animales no humanos y humanos, deteniéndonos, en particular, en la que se entabla entre los últimos y los perros.

La perra Susi llega a la Tierra en un meteorito. Si bien, como notábamos antes, la atmósfera terrestre nos contiene del afuera del espacio, su membrana no es cerrada: la permeabilidad de los gases atmosféricos abre a la mónada planetaria, la expone al quiasma del vacío universal y le permite *dejarse afectar* por los flujos de acción que allí acontecen. Con la caída del meteorito donde Susi viaja en el medio de un campo de trigo, esta apertura a la afección instala, desde el inicio de la novela, al *contacto* –

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

primero, entre los cuerpos geológicos (con la Tierra y el meteorito), después, entre los biológicos (con la niña Tati y la perra Susi)– como dinámica de interacción de las singularidades y sus potencias. Desde el primer encuentro, la novela plantea con el contacto entre la humana terrestre y la can extraterrestre modos de interacción que varían de la "economía política de la diferencia" humanista, aquella que, para abordar la alteridad, termina confundiendo en una misma otredad objetivable a todas las especies no identificables con su sujeto trascendental. Al tener esto en consideración, nos detendremos en algunas características de la relación entre Susi y Tati para perfilar cómo es posible leer en la afección interplanetaria e interespecífica de *Quedate conmigo* ciertas fugas posthumanas que plantean el problema de la coexistencia y escucha entre animales humanos y no humanos. En este sentido, las reflexiones sobre el tema desarrolladas desde los estudios animales –con su transdisciplinariedad posthumanista, sus modos de cartografiar, entramar y entablar diálogos entre distintos campos (Wolfe en Yelin, 2017, p.31)– brindarán algunas herramientas críticas para abordar la lectura de la novela. Por esta razón, antes de continuar, resulta productivo retomar la pregunta que Julieta Yelin (2015) formula en un artículo dedicado a analizar las reconfiguraciones conceptuales a las que la crítica literaria se enfrenta ante la irrupción de los estudios animales en las ciencias, el arte y la filosofía postnietzscheana: ¿cómo piensa la literatura? Ante este interrogante, Yelin rescata el valor de la especificidad del lenguaje literario como condición de posibilidad para la imaginación de nuevas perspectivas. En consonancia con esta idea, nuestra lectura de la novela de I Acevedo esbozará algunas líneas que intenten responder a la pregunta ¿cómo piensa *Quedate conmigo* la relación entre perros y humanos? ¿Qué perspectiva de este vínculo y de la domesticación nos ofrece la voz de Susi, la perra androide de la luna?

2. Perros, extraterrestres, humanos: cartografías del contacto

En primer lugar, resulta interesante que Susi no se presenta como un animal salvaje, sino como una perra: un animal "familiarizado", aceptado y apropiado en el *oikos* humano mediante la domesticación. Luego de evaluar la posibilidad de contarle a su hermana sobre el encuentro con Susi, Tati resuelve lo siguiente: "Mi boca permanecería cerrada. 'Susi es mía', pensé" (Acevedo, 2017, p. 13). En el pasaje previo, es posible observar cómo, al ubicarse en el primer término de su relación con Susi –es decir, en la posición de sujeto propietario–, Tati se hace portavoz de la maquinaria antropológica que tomó las riendas del mayor trayecto del pensamiento occidental: posicionando al

humano "en un lugar central, subordinando el resto de la realidad", Tati ordena su presencia entre lo viviente "básicamente en términos de dominio y propiedad" (Cragnolini, 2016, p. 15). En el gesto inicial de Tati, la alteridad animal de Susi no es *oída*, sino negada: su singularidad deviene apropiación de lo humano, un animal poseído por un sujeto que, de manera casi automática, no puede evitar objetivarlo en su discurso inmediato. Sin embargo, pese a la apropiación de este otro viviente implicada en la domesticación, procederemos a explorar cómo Susi –en tanto perra– permite tensionar la relación entre animales humanos y no humanos. Dentro de los estudios críticos animales, los "estudios perrológicos" interrogan las conductas, percepciones y saberes de los perros. En el marco de estas investigaciones, numerosas autoras y autores se han propuesto la tarea de reflexionar sobre la particularidad del vínculo que estos animales entablan con los animales humanos –especialmente, atendiendo a la *domesticación* como práctica vinculante interespecífica–. Mientras algunas posturas definen esta práctica como reflejo de la dominación entre seres humanos matizado por la pátina del afecto (Tuan, 1984), procedimiento empeñado en configurar el reemplazo de un humano ausente (Spieguel, 1988) o dispositivo zootécnico que somete a la existencia perruna para reafirmar la posición jerárquica de lo humano en el entramado de lo viviente (Digard en Fleisner, 2017, p. 121), otras, a mi criterio, menos antropocéntricas –ya que consideran la intencionalidad animal y no subestiman la capacidad de los perros para afectar a los humanos con que se vinculan (como en el caso de Alizart, 2019; Fudge, 2014; Haraway, 2017 y Thomas, 1993)–, apuestan a vislumbrar en nuestra relación con los canes algunas fisuras en la dominación antrópica que las estructuras relacionales del humanismo promueven.

La pregunta por la relación entre perros y humanos nos enfrenta a un lazo de características excepcionales en el campo de las interacciones entre vivientes: sin estar mediada por la explotación o la exterminación humana –o, al menos, como se mencionó anteriormente, sin estarlo desde las posturas que consideran la intencionalidad y el potencial de afectación de los perros–, esta relación pareciera tener al *cohabitar* como premisa. Podría objetarse que una convivencia de estas características parte del presupuesto, también humanista, de la semejanza y la proyección –es decir, *somos amigos de los perros porque los perros son los más humanos entre los animales no humanos*–. En este caso, entender esta relación en términos de identificación redirigiría –mediante la proyección humana– a la extrañeza de los perros al ámbito de lo mismo, reemplazando la presencia del animal real por sus posibilidades simbólicas (Fudge, 2014, p. 98) y silenciando la radicalidad de su alteridad? Si así fuera, ¿es posible

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

reconocer en esta relación otras formas de afectación interespecífica que difieran de esta reconducción del sujeto humano a su reflejo en el espejo? Cuando Erica Fudge plantea estas preguntas, destaca el papel de la imaginación como herramienta reflexiva para abordar la contemplación de las mascotas y explorar sus modos de percepción (*Ibíd.*, p. 15), en otras palabras, para *empatizar* con ellas. En su lectura del uso que hace Fudge del término, Paula Fleisner no deja de destacar que –si bien la literatura, mediante el pensamiento imaginativo, habilita múltiples modos de pensar la relación entre perros y humanos– el uso del concepto de empatía puede resultar problemático, en tanto reduce el amor entre especies a "la fantasía de la posibilidad de un acceso interior a lo que podríamos llamar el alma perruna" (Fleisner, 2017, p. 124). Además de la reconducción especular a lo humano que nuestra contemplación de las conductas de los perros implicaría en este caso, creo que también podría señalarse que la intención de acceder al "alma perruna" demandaría coartar un amplio espectro de posibles existencias imaginables, al reubicar la intencionalidad en un centro metafísico "elevado" y desatender a la posibilidad de figurarnos una intencionalidad superficial, que no esté situada en la interioridad del animal sino, por ejemplo, en su piel o nariz.[1] Si bien adhiero a la posición de Fleisner, en esta oportunidad, creo que la novela *Quedate conmigo* nos habilita a pensar en términos de empatía interespecífica para explorar la relación entre Susi y Tati, debido, precisamente, a que Susi es una perra que habla y –mediante intervenciones ciberzootécnicas a las que atenderemos más adelante– expresa sus pensamientos y emociones a través de estructuras cognitivas específicas del *logos* humano.[2] Hecha esta aclaración, indagaremos en algunas ideas que exploran los alcances y la productividad crítica de imaginar una empatía interespecífica para analizar los modos en que se presenta el vínculo entre perros y humanos en la novela.

Mark Alizart (2019) propone que, ante el perro, somos capaces de sentir algo que no sentimos frente a otros animales no humanos: la vergüenza. Contrastar esta idea con

[1] En relación a esta idea, Yelin (2016) realiza un interesante análisis sobre los alcances de la noción nietzscheana de superficie en las formas en que algunas obras de arte contemporáneas exploran la percepción animal.

[2] Quizás, una buena forma de ampliar los alcances de la noción de empatía podría radicar en el concepto de "empatía sin *pathos*" (Despret, 2018, p. 53) que propone Vinciane Despret para explicar cómo Temple Grandin –científica autista reconocida en Estados Unidos en el campo de la ganadería– adopta la perspectiva de las vacas para descubrir qué problema les aqueja: "Grandin explica que el hecho de ser autista la vuelve sensible a los entornos, con una sensibilidad muy semejante a la de los animales […] Podría pensarse que al describir el procedimiento que consiste en ponerse en el lugar de los animales para pensar, ver y sentir como ellos, Grandin se refiere a lo que, generalmente, se define como la empatía. Pero si se trata efectivamente de empatía, el término encubre ahora un oxímoron: estamos lidiando con una empatía sin *pathos*. Sería entonces una forma de empatía técnica que no se basa en compartir emociones, sino más bien en la creación de una comunidad de sensibilidad visual, en un talento mucho más cognitivo que emotivo" (*Ibíd.*, pp. 52-54).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

la afirmación aristotélica "nadie siente vergüenza ante los niños pequeños o los animales" (Aristóteles en Fudge, 2014, p. 108) puede servirnos para ejemplificar cómo la noción de empatía –pese a la negación de la extrañeza que, como vimos, puede implicar el concepto– alcanza a ofrecer algunas perspectivas productivas para abordar un análisis posthumanista de obras literarias como *Quedate conmigo* –donde se presenta a una perra que, por más que habla lenguas humanas, no encarna una alegoría humana en el cuerpo animal (más bien, evidencia las intervenciones que el dominio técnico del *anthropos* infringe sobre esta carne "utilizable")–. Alizart recupera a Freud cuando recuerda cómo la empatía y la identificación resultan presupuestos necesarios para que ese sentimiento se manifieste. Cuando Freud indica que sentimos vergüenza por aquello que podríamos hacer y nos prohibimos, la pregunta por nuestra relación con los perros adquiere nuevas dimensiones: ¿qué hacen los perros que los humanos *se prohíben*? ¿Cuál es el goce que se esconde tras esa prohibición? ¿Qué espectro de gestos y conductas que los perros no tienen reparos en exponer enjaulamos y relegamos a las profundidades inconscientes de nuestro entramado psíquico? Para Alizart, la respuesta a estas preguntas está en el *amor por el amo* –y, también, por el sometimiento a su voluntad– que los perros profesan y que tanto incomoda a la autosuficiencia ontológica del *subjectum* humanista. La empatía por los perros, entonces, no se reduce a una identificación de los humanos con algunas características antropomórficas que puedan presentar los canes, sino que, por el contrario, se apoya en una diferencia que guardamos con ellos y, según Alizart, anhelamos: la *alegría* con que viven su sometimiento, el amor con que hacen carne su dialéctica para enseñarnos un ejemplo de adaptabilidad gozosa a la existencia. Un amor por el amo que, como animales humanos, nos incomoda y aspiramos a separar del goce. Sin embargo, pese a la vergüenza que nos produce este amor, la empatía por los perros pareciera indicar que desearíamos aprender a superarla: de esta forma, nos liberaríamos, finalmente, del "odio de sí mismo que ella esconde" (Alizart, 2019, p. 17). Al plantear como característica de lo humano el deseo de superar este "odio de sí mismo", la propuesta de Alizart termina por configurar a los perros como sabios portadores de un conocimiento que se nos escapa. Creo que en la invitación a dinamizar e invertir la jerarquización del saber humano sobre el mecanicismo de los instintos que el pensamiento humanista atribuyó a los animales –y, en particular, en la invitación a cederle al perro que esta tradición filosófica históricamente sentó a los pies del filósofo el lugar del pensador (Fudge, 2014, p. 99)– radica, quizás, una de las proposiciones más valiosas de Alizart: reconocer que el saber no es exclusivo del *logos* e, incluso, sugerir que un saber animal no logocentrado –

teniendo en cuenta cómo el humanismo se encargó, desde sus inicios, de subrayar las sucesivas "heridas" que el *logos* escinde en lo humano– puede enseñarnos otros modos de habitar más alegres que los nuestros. Con esto, no pretendo reactualizar concepciones románticas de lo animal o lo natural como ideal pre-histórico e impoluto. Más bien, me interesaría enfatizar en la forma en que esta inversión de jerarquías permite interrogar la posibilidad de imaginar saberes no humanos que nos inviten a reconfigurarnos como *aprendices* del mundo en vez de *maestros*, atendiendo a la escucha de lo múltiple como práctica fundamental para aprender a vivir-con. A mi criterio, creo que este es un paso necesario en la larga tarea de desmantelar la maquinaria antropológica que las filosofías críticas del humanismo –las ontologías materialistas inmanentes, la deconstrucción, etc.– han emprendido.

De esta manera, entender a los perros como maestros de una alegría que anhelamos nos permite imaginar posibles reconfiguraciones afectivas en las relaciones que los animales humanos entablamos con nuestros pares no humanos: si algo sugiere nuestro vínculo con los perros –o, al menos, desde la postura que hemos decidido adoptar en relación a esta cuestión–, es que es posible establecer relaciones con otros animales no fundadas en el deseo de dominar y sesgar su alteridad, sino, por el contrario, en el de *aprender* de esa alteridad, el deseo de devenir sus discípulos y atender, al fin, a la apertura a la creación de lazos comunitarios transespecie. Lazos en donde la entrega incondicional –la *fidelidad*– al otro no sea signo de debilidad, sino, por el contrario, de "verdadera sabiduría" (Alizart, 2019, p. 17). En este sentido, resulta particularmente interesante que *Quedate conmigo* le dé a la vida extraterrestre forma y hábitos de perro. En esto radica, podríamos arriesgar, la singularidad de esta novela de ciencia ficción: al presentar a la alteridad interplanetaria mediante esta figura, la obra propone un acercamiento a la otredad espacial –que, hasta el momento, no dispone de figuraciones epistemológicas humanas– que no está regido por una interacción violenta entre las partes –o ellos nos lastiman, o nosotros los lastimamos–. Por el contrario, la novela postula al contacto extraterrestre como una oportunidad para hacer nuevos amigos, para encontrarnos con singularidades con las que podamos compartir la vida sin querer dominarnos ni exterminarnos. Darle a la vida extraterrestre forma y hábitos de perro implica, entonces, un gesto ético y político que apuesta por imaginar agenciamientos amistosos y comunitarios entre los diferentes habitantes del cosmos.

Por otra parte, que Susi sea una perra y Tati una humana, instala a esta amistad en un entramado ontológico particular: uno relacional y de *compañía*. Para pensar en este

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

acompañamiento, Haraway (2017) describe a los perros como una presencia material y semiótica que, junto al humano, encarna una historia de cohabitación y coevolución.[3] Ser una especie de compañía implica, entonces, *ser junto a otro*: en otras palabras, que ser sólo es posible *compartiendo* nuestra existencia. Así, Haraway propone que estas especies no existen de manera individual: se necesitan al menos dos para que puedan constituirse como tales, articulándose en una ontología relacional que, en vez de reconocer los sujetos y objetos pre-constituidos que el platonismo nos legó, entiende a las partes como el resultado de la configuración mutable de una relación. Que Susi y Tati se afirmen como especies de compañía nos permite superar las discontinuidades metafísicas que el humanismo señala entre lo animal y lo humano, y nos invita a imaginar subjetividades que no sean exclusivamente antrópicas, que estén desligadas de la razón trascendental y su dialéctica de reconocimiento y subordinación y, a la vez, que estén basadas en la inmanencia de las relaciones. Ahora bien, ¿cómo podríamos caracterizar la configuración de esta relación de compañía entre perros y humanos? A través de un estudio atento del lugar que ocupan los perros en las religiones ancestrales –griega, hindú, egipcia, entre otras– anteriores a la expansión monoteísta, Alizart analiza cómo su figura remitía a la de un guardián de los umbrales: el perro era, en ese entonces, el animal que caminaba sobre los bordes que separan a la vida de la muerte, la naturaleza de la cultura, lo animal de lo humano. De hecho, Alizart le atribuye al monoteísmo la reubicación del perro en aquella dimensión simbólica de "sometimiento" que Fudge reconoce como constitutiva de la filosofía humanista, trazando correspondencias entre el relevo de los mitos caninos que el monoteísmo llevó a cabo y la consolidación de la religión como proyecto de domesticación: "La relación moderna de amor-odio que mantenemos con nuestros perros no tiene otro origen que esta rivalidad mimética, triangular, que se instaló a partir del judaísmo entre el perro, el hombre y Dios (…) Lo que Dios es para el hombre –un amo– nosotros lo hemos devenido para el perro, e inversamente, lo que el hombre es para Dios –un siervo– el perro lo ha devenido para nosotros" (Alizart, 2019, p. 26).

Sin embargo –como la atmósfera planetaria–, la figura del perro no demarcaba separaciones rígidas: ofreciendo su cuerpo como membrana permeable entre los mundos, el perro habilitaba el tránsito de los elementos de uno al otro. El perro, con su

[3] La hipótesis de Haraway gana aún más peso si se consideran como evidencia de esta historia compartida los restos arqueológicos de perros encontrados en sepulcros humanos que datan de la última Edad de Hielo –es decir, de 12000 a 14000 años atrás–. Como destaca Susan McHugh, "the current archaeological agreement about the origin of dogs rests not on the material evidence of a species evolving distinct physical characteristics (morphology) but on the circumstantial evidence of humans and dogs evolving a cross-species relationship (ecology)" (2004, p. 19).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

porosidad, era quien relacionaba las fuerzas entre las categorías que el monoteísmo se encargó de cerrar: no abría a las mónadas, *era* la apertura entre ellas, una potencia inclasificable que tenía la facultad de deconstruir los dualismos e integrar armónicamente los componentes de los mundos, una apertura que, como decíamos, el monoteísmo y el platonismo clausuraron para organizar la existencia en estructuras binarias y enfrentadas. Alizart reconoce que, mediante el adiestramiento –recíproco entre perros y humanos–, el perro, nuestra compañía evolutiva, habita en el umbral entre naturaleza y cultura y hace nacer al humano cuando ofrece su cuerpo como membrana de este umbral. Así, el perro deviene una figura indeterminada, transversal, que se nos ofrece como límite entre lo humano y los demás vivientes animales: reuniendo en su cuerpo ambas partes del binomio que separa, mediante su amor incondicional, su –en palabras de Alizart– *fidelidad molecular* –una fidelidad que hace lazo, que mantiene a las cosas unidas–, el perro logra crear a un amo que separa del resto del mundo natural, absorbiendo el salvajismo de la naturaleza y *restituyéndolo en forma de ternura* (Alizart, 2019, p. 46).

En este sentido, que la vida interplanetaria de *Quedate conmigo* tenga la forma de un perro es, también, una proyección esperanzadora que discute con las narrativas catastróficas –y profundamente humanistas– que despliegan gran parte de las ficciones de contacto extraterrestre. Con Susi, *Quedate conmigo* nos presenta a una alteridad no humana que se muestra abierta a *escuchar* a los humanos. El problema de la escucha entre los habitantes del cosmos aparece en la novela desde el momento en que Susi le habla a Tati en su lengua (español) –es decir, desde el momento en que es Susi quien se ve en la posición de tener que escuchar el lenguaje humano e incorporarlo para poder comunicarse con Tati (y no al revés)–. Resultará provechoso para este análisis leer, en este gesto, un ejemplo del silenciamiento humanista de la voz animal.

A lo largo de su historia, el humanismo relegó a la carne animal –no sólo en los animales, sino también en los humanos– al estatuto de lo sacrificable. Para esto, este modo de conocer cerró sus oídos a las voces sin palabras de los otros vivientes: así, negando los gritos y susurros de la alteridad, confinándolos a un mutismo común, habilitó el exterminio de los habitantes no humanos de nuestro mundo compartido. En este punto, recobraremos algunos postulados de la metafísica heideggeriana que resultarán de utilidad para problematizar la cuestión de la voz animal en la obra de I Acevedo. Si bien la crítica de Heidegger al humanismo resultó decisiva para renovar la comprensión filosófica del fenómeno del mundo al señalar cómo la metafísica de la

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

subjetividad moderna habilitó la progresiva caída del lenguaje fuera del ser para reducirlo a un instrumento de dominación sobre lo ente (Heidegger, 2006, p. 19-20) en vez de atender, precisamente, a su relación con el ser –relación que determina la existencia humana y ofrece una novedosa reflexión sobre la esencia de la *humanitas*–, varios pensadores ya han señalado que el tema de la animalidad no es tratado con profundidad en su obra. Lo que es más, en el proceso de interrogar cuál es la especificidad de la esencia humana, Heidegger ubica al animal –por contraposición al humano– en una locación externa al mundo. En este sentido, además de renovar la comprensión ontológica del ser humano, la metafísica heideggeriana –con su particular posicionamiento del animal– tuvo grandes alcances en el pensamiento filosófico posterior. Esta limitación a la hora de ahondar en la pregunta por la animalidad, que pareciera devolver a Heidegger –como lo indica Derrida (2008)– a la tradición humanista de la que intenta diferenciarse, ha suscitado numerosos análisis, que "se extienden desde la identificación de un problema tematizado insuficientemente por Heidegger, como la animalidad o lo vivo, hasta lecturas postmodernas que reflexionan sobre el trato de los animales, defienden los derechos de los animales o hablan directamente de liberación animal" (Singer en Muñoz Pérez, 2013, p. 94).

El encierro metafísico de los animales en el "estrecho conducto de sus necesidades" (Cragnolini, 2016, p. 99), aquel que les impide sustraerse de la dominación del ente para considerarlo "en cuanto tal" –propiedad prerrogativa del *logos* humano–, los configura como vivientes incapaces de responder, habilitados sólo para reaccionar ante estímulos. Derrida destaca cómo, amparándose en esta falta de respuesta, este posicionamiento humanista con respecto a la animalidad termina por desconocer la crueldad que los humanos se permiten mostrar con los animales. Para cuestionar esto, basándose en el modo en que Derrida trata la problemática de la escucha en Heidegger, Mónica Cragnolini realiza una inversión en la valencia de la pregunta por el lenguaje animal: ¿y si en vez de exigirle a los animales una respuesta –respuesta que, sabemos, no nos brindarán con nuestro lenguaje– empezáramos a *escucharlos*? Matar a quien no nos habla como hablamos, silenciar a ese otro indescifrable que nos llama, negarnos a *ser alcanzados y afectados* por su voz, ¿no equivale a inmunizarnos contra la apertura de la animalidad que el perro suaviza para nosotros, contra la posibilidad de generar agenciamientos comunitarios que nos descentren del trono que construimos a partir del sufrimiento de nuestros cohabitantes?

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

En *Quedate conmigo*, la falta de escucha humana queda en evidencia cuando Susi le explica a Tati que, para aterrizar en nuestro planeta y lograr concretar su misión, necesitó ser programada para "ser entendida" en español, inglés y chino:

> *Para este caso me insertaron inteligencia idiomática en español, inglés y chino. Español, porque aterrizaría acá; inglés, porque es un idioma importante en el planeta; y chino, porque por acá hay muchos supermercados chinos…* (Acevedo, 2017, p. 34)

En función del pasaje anterior, podríamos preguntarnos: ¿por qué, como Susi, son los otros vivientes a quienes les exigimos esfuerzos para *hacerse entender* y no somos nosotros quienes nos esforzamos por *entender*? En este caso, la programación idiomática de Susi puede leerse como muestra de la falta de escucha humana. Al mismo tiempo, para ser escuchada, Susi necesita devenir en un umbral más: el que limita carne y máquina. Susi no sólo se configura como una especie de compañía, con las tensiones que esa categoría instala en la sintagmática de la subjetivación que el humanismo propone para entender a lo animal y lo humano. A su vez, Susi es un *cyborg*, "un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción" (Haraway, 1995, p. 253) que desestabiliza los límites entre naturaleza y técnica:

> *Por favor, no creas que soy robot, soy una perra de verdad. Si un día una persona me revisa, verá que mi piel es piel, y mis huesos, huesos. Yo podría adoptar la actitud de un perro común y corriente. Y sería verdad* (Acevedo, 2017, p. 34)

Cuando Susi declara que fue creada en la luna, "en un complejo donde se construye y entrena a perros androides. Perros para cuidar a los niños y a los ancianos, perros para ayudar en la casa, perros que hacen cumplir la ley" (*Ibíd.*, p. 34), lo humano vuelve a imponerse como propiedad que domina a un otro –en este caso, los animales tecnológicos–. Lo que es más, Susi le relata a Tati cómo estos androides de servicio eran originalmente antropomorfos y, debido a eso, se dejaron de fabricar: "ese modelo de androides (…) dejó de fabricarse (…) [porque] terminaban luchando por su propia causa y en cuanto conseguían armas se las arreglaban para batirse en masa contra las principales colonizaciones del universo" (*Ibíd.*, p. 113). Ante la necesidad de diseñar "androide[s] servicial[es] e inteligente[s], que no se enemistara[n] con los seres humanos", Susi relata cómo los humanos resuelven crear unos "con la inteligencia humana pero con el cuerpo y el instinto de un perro. Es una inteligencia que se caracteriza por la aceptación del liderazgo humano, por la necesidad de él" (*Ibíd.*, p.

113). La mención al instinto, que –en el marco de la metafísica cartesiana– relega al animal al estatuto de máquina automática, y, sobre todo, la intención humana de dominar este instinto y transformarlo en un valor utilitario, vuelven a configurar a lo humano como subjetividad que sostiene su dominio "sobre los presupuestos de que el animal no habla ni responde, y que su capacidad de emitir señales está 'programada' de antemano, y no puede ser considerada como formadora de un lenguaje" (Cragnolini, 2016, p. 128). Además, la forma en que Susi se refiere al instinto –en tanto valor productivo para los intereses humanos– puede redirigirnos a la idea nietzscheana de que éste no es una dimensión primitiva, sino, más bien, el resultante histórico de la repetición de las costumbres –"los instintos también tienen un devenir" (Nietzsche en Doron, 2013, p. 23)–. Al figurar al instinto canino como fuerza productiva para los humanos, las palabras de Susi despiertan algunas sospechas en relación a su "naturaleza": en la novela, la fantasía científica del complejo lunar ciberzootécnico –que, como vimos en las citas anteriores, se encarga de producir y criar a los perros androides esclavos– produce animales con funciones prescritas ontológicamente en relación a los humanos (Ávila Gaitán, 2019, pp. 261-262) –cuidar niños y ancianos, ayudar en las tareas domésticas, resguardar el cumplimiento de la ley–, lo que puede llevarnos a pensar en la posibilidad de que este "instinto" sea, también, una creación humana, una costumbre devenida automatismo al hacer carne –o *software*– en la memoria genética de los perros como Susi. Para aumentar su eficiencia técnica, Susi cuenta con dos chips cerebrales: "Un chip de memoria primitiva (…) puesto en combinación con un segundo chip que trabaja en función vacío", habilitando un mecanismo que "puede producir un pensamiento de manera espontánea" (Acevedo, 2017, p. 38). Una vez más, en este pasaje el pensamiento vuelve a entroncarse como valor rector de la subjetividad –ya que pareciera sugerirse que son estos pensamientos autónomos y espontáneos los que podrían emancipar a los androides del dominio humano–. Sin embargo, mediante la relación entre Susi y Tati, la novela logra exponer otros agenciamientos distintos a los actualizados mediante el uso de la razón humana.

En primer lugar, estos agenciamientos difieren de aquellos porque, al contar con el punto de vista que Susi ofrece de la domesticación, ésta no se plantea como una disminución, sino como una escucha atenta de ese otro humano al que los perros eligen seguir como líder. Alizart dedica algunas páginas a sostener que nuestros ancestros no veían en la domesticación una disminución del ser, sino una aumentación, la posibilidad de acceder a "la verdadera fuente de la sabiduría canina", capaz de hacer del perro no

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

"un amigo desnaturalizado", sino "un animal inclasificable, o más bien, *transclase*, un animal que no estaba sometido a las separaciones que limitan a los seres ordinarios" (Alizart, 2019, p. 23). En *Quedate conmigo*, la domesticación aparece también como sabiduría –una sabiduría pacífica, una sabiduría que sabe no ocupar el centro y destruir las periferias– en los perros androides, ya que sólo los perros –con el equilibrio de su domesticación– se muestran capaces de proteger el equilibrio del universo.

Me interesaría desarrollar, aunque sea brevemente, algunos argumentos de Vinciane Despret que resultarán de ayuda para sostener esta idea de reciprocidad que tanto Alizart como Haraway, en contraste con las posturas que hablan de la domesticación pura y exclusivamente como un proceso de imposición de la voluntad humana, reconocen en el adiestramiento –el primero, atendiendo a la "aumentación del ser" entre perros y humanos que supone, la segunda, entendiéndolo como factor constitutivo de su ontología de compañía–. En primer lugar, creo que esta concepción del adiestramiento implica, como plantea Despret, que los animales "son sospechados, mucho más rápidamente que los humanos, de falta de autonomía" (2018, p. 11). Las lecturas de Despret sobre los casos de Hans el caballo, las ratas de Rosenthal o las ocas de Lorenz (2008) dan cuenta de cómo la domesticación supone una transformación mutua entre animales no humanos y animales humanos –incluso, cuando los humanos no atinen a reconocerla– "en el largo proceso que conduce a fabricar humanos domesticadores y animales domesticados" (Despret, 2018, p. 136), exponiendo a ambas partes a nuevas formas identitarias y nuevos modos de comportarse ante el otro. En este sentido, Despret recupera la proposición de la socióloga y zootécnica Jocelyne Porcher de explorar las situaciones de domesticación o cría como lugares de entrecaptura donde se crean y yuxtaponen nuevos medios o ambientes y acontecen el encuentro, la asociación y la transformación recíproca entre distintos seres-con-su-mundo. Si atendemos a las exigencias comunitarias de estos mundos asociados, la domesticación puede entenderse como una práctica capaz de volver perceptibles "la porosidad de los mundos y la flexibilidad de quienes los pueblan" (*Ibíd.*, p. 179) y la multiplicidad que se juega en el universo compartido.[4]

[4] Para desarrollar esta idea, Despret se apoya en los cambios en la concepción de la percepción que Jakob von Uexküll introdujo con la teoría del *Umwelt* –al poblar el mundo con sujetos perceptivos que multiplican el espectro de significaciones posibles– y el aporte que Gilles Deleuze le brinda, al plantear que "Todo lo que existe para un ser es un signo que afecta, o un afecto que significa. Cada objeto percibido (…) *efectúa un poder de ser afectado*" [en cursivas en el original] (Despret, 2018, p. 176).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Cuando, en la metafísica heideggeriana, el pensamiento permite que el ser llegue al lenguaje –es decir, que el ser interpele al humano y lo reconduzca a su esencia–, nos encontramos ante una metafísica que no define a lo humano a partir de su *animalitas* –entendiendo al humano como un *animal racional*–, sino a partir de su *humanitas* –entendiéndolo como ente ex-sistente, que está en relación con el ser–. Extático en la verdad del ser, el humano tiene la facultad de trascender la realidad efectiva de los entes, *configurar el mundo*, algo que, como veíamos antes, les es negado a los animales, *pobres en mundo*. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica* (2007), Heidegger escribe que el *Dasein* porta la voz del amigo. Habitar el lenguaje –la casa del ser, el lugar de su apertura– le permite al humano, entonces, escuchar esta voz: dejarse llamar por ella, que sólo se oye en el espacio fenomenológico del "como tal". Ahora bien, si los animales carecen de ex-sistencia –y, por lo tanto, de la apertura de oído necesaria para escuchar la voz del amigo que el *Dasein* porta– y lo único que comparten con los humanos es el destino de morir, esta metafísica los figura como entes sin amigos. Excluidos de la comunidad de la escucha del *Dasein*, la violencia epistemológica de esta exclusión los deviene en cuerpos sacrificables: vidas precarias que no escuchan ni importan.

En *Carta sobre el humanismo* (2006), desde el momento en que Heidegger piensa la esencia de lo humano a partir de la verdad del ser –y no elevándolo al centro de lo ente, como la tradición del pensar metafísico previo acostumbraba–, reconoce que esta reconfiguración esencial despierta la demanda de una indicación vinculante: ¿cómo debe vivir el humano que experiencia a partir de una ex-sistencia? Si fuéramos un poco más lejos, podríamos incluso preguntarnos: ¿cómo debe relacionarse el humano que ex-siste con los demás entes? En función del recorrido previo, a modo de ejercicio crítico animado por la lectura de la obra de I Acevedo, podríamos proceder a preguntarnos: ¿qué lugar ocupan los perros en este humanismo? En su estudio sobre la cuestión de lo viviente animal en Heidegger, Cragnolini recupera el parágrafo 50 de *Los conceptos fundamentales de la metafísica* para señalar cómo, al referirse a los animales domésticos, Heidegger indica que:

> *no se encuentran en la casa, sino que 'forman parte de la casa'. Y no lo hacen como el tejado, ni como cualquier útil, sino que los animales 'viven' junto con nosotros (sie 'leben' mit uns), estamos con ellos si bien no existimos conjuntamente (ya que el animal, ya lo ha dicho Heidegger, no existe), pero 'dejamos que estos animales se muevan en nuestro mundo'* (Cragnolini, 2006, pp. 102-103)

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Ahora bien, si, además de considerar a los perros como "parte de la casa" los consideráramos, como vimos anteriormente, nuestras especies de compañía –es decir, una parte constitutiva de nuestra esencia impura, protética y común–, ¿qué posición ocuparían en relación al ser? Si son-con-nosotros, y nosotros ex-sistimos, ¿eso no implicaría que los perros también ex-sisten? Imaginar a los perros como habitantes del claro del ser podría llevarnos a imaginar, también, otros modos de interpelación del ser distintos a los del lenguaje humano. Si multiplicáramos estos modos de interpelación, la ex-sistencia no sería exclusivamente lingüística: una pluralidad de voces y oídos emergerían en el cosmos, una comunidad de ex-sistentes múltiples pastaría el claro del ser. El *cuidado* con que el humano experiencia el pastoreo del ser se democratizaría y, si todos los habitantes de esta comunidad de la diferencia devinieran pastores, sería nuestra responsabilidad para con la verdad del ser cuidarnos los unos a los otros. Para ir un poco más lejos en el ejercicio de imaginar esta pluralidad de ex-sistencias, podríamos señalar varios puntos de contacto entre esta ontología vinculante con un pensamiento filosófico periférico a la tradición metafísica occidental: el multinaturalismo amerindio que Viveiros de Castro (2010) estudia. En el multinaturalismo, los animales y demás no humanos aparecen dotados de alma –es decir, de un centro de intencionalidad constituido por la potencia de una diferencia interna–, lo que implica un dispositivo de persona mucho más plural que el del multiculturalismo occidental, anterior y superior al concepto de lo humano. El diálogo transespecífico ubica al modo de conocer del chamanismo en las antípodas del modo de conocer humanista: mientras el segundo reduce al otro al estatuto de cosa, intimidándolo con todo el peso de su objetivación para hacerlo aprehensible, el chamanismo lo subjetiva, transformándolo en persona, multiplicando las perspectivas de la existencia compartida. Con esto, no pretendo homogeneizar ni sistematizar eclécticamente las incompatibilidades que existen entre los modelos ontológicos de Heidegger, Haraway y el chamanismo. Por el contrario, creo que es, precisamente, en el encuentro de sus diferencias –y, sobre todo, en las fricciones que se produzcan en este encuentro– que sus mundos pueden –retomando la imagen de las zonas de entrecapturas de Porcher– explorar nuevas formas de asociarse. Creo que, si escuchamos estas interacciones intensivas entre filosofía y literatura –o, mejor aún, si *dejamos que nos hablen*– podremos experimentar nuevas maneras de indisciplinar –siguiendo la propuesta de Yelin (2015)– los procedimientos metodológicos de nuestra crítica literaria, que nos permitan encausarnos por caminos insospechados a la hora de preguntarnos: ¿cómo piensa la literatura?

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En *Quedate conmigo*, el agenciamiento amistoso entre perros y humanos pone en evidencia en más de una ocasión esta convivencia de los distintos modos de ser. Como ejemplo, podríamos señalar cuando –inmediatamente después de conocerse– Tati se lastima la mano y Susi se la cura: "Lamió la herida y después apoyó su mano arriba del corte (…) Sentí picazón. Miramos. La línea ya era una cicatriz. ¡Exactamente igual que en E.T.!" (Acevedo, 2017, p. 18). Una acción significativa, si consideramos que curar –a diferencia de *sanar*– implica una apertura comunitaria, que saca a la persona fuera de su autosuficiencia. Otro ejemplo de este agenciamiento –en este caso, hasta sororo– se da cuando Tati y sus amigos asisten a Susi en el parto de sus cachorros para que sienta la menor cantidad de dolor posible: "¡Esperen! ¡Ya sé! ¿Y si le damos marihuana para que no le duela?" (*Ibíd.*, p. 193). Creo que esta escena, con toda la inocencia y dulzura que evoca, deja traslucir algunas cuestiones productivas para nuestro análisis. Que Tati, una niña –es decir, una mujer que todavía no llegó a la adultez, una "casi persona" (Esposito, 2011, p. 32)– que nunca atravesó la experiencia de un parto sea capaz de compadecerse del dolor de Susi –una perra, es decir, una animal que también es "mujer"– puede leerse, en mi opinión, como signo de una apertura particular a la afectación. Y por afectación me refiero, por supuesto, a una predisposición a transformarse, retomando a Despret, en algo más que una niña o una perra: una predisposición a aceptar la presencia de una conciencia en el otro sin que lleguemos a comprender su naturaleza –aquello a lo que Fudge llama compasión, una imaginación compasiva (2014, p. 91)–, una predisposición a transformarse de niña y perra en niña-con-perra y perra-con-niña, a compartir lazos ontológicos y mundos materiales, a devenir comunidad. Que Susi y Tati sean mujeres, que Susi sea una perra y Tati sea una niña, las agencia, también, en un vínculo ahondado por su precariedad: niña y perra, ambas mujeres, encarnan modos de existencia sacrificables para la arraigada estructura carnofalogocentrista que Derrida denuncia, aquella que depreda con virilidad carnívora las existencias sin falo o razón.

En la comunidad que *Quedate conmigo* nos presenta, no sólo Susi –al incorporar en su cerebro el chip idiomático– se muestra abierta a dejarse llamar por Tati. También Tati, al ponerse al alcance de la voz telepática de la perra, se deja llamar por Susi. Su voz animal, una voz que no es sonora, reclama, incluso, un nivel de intimidad entre interlocutores mayor al que existe entre hablantes humanos –en vez de transmitir su mensaje por ondas aéreas, lo hace irrumpiendo en la sinapsis de la niña, justo donde la tradición metafísica sitúa a la *res cogitans* de su sujeto–:

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *–Voy a llamarte 'Susi', porque estás sucia.*
>
> *Vos también estás bastante sucia, fue el pensamiento que tuve para mí misma. Pero no sonaba como mi propia voz, así que lo consideré un pensamiento de ella. Esa fue la primera conversación que tuvimos* (Acevedo, 2017, p. 16)

Y es entonces, escuchando esa voz animal, que Tati entiende que su llamado demanda un don: escribir, mediante su lenguaje –su modo humano específico de habitar el ser–, el relato que completará la historia del universo:

> *Tal vez no haya otros seres en el Universo con la capacidad de producir palabras que tienen los humanos. Si existe una historia (…) debe provenir de allí. Deberá provenir de una niña de diez años (…) La Tierra no sabe nada de su propia historia, no recuerda sus orígenes, y no podrá saber mucho más hasta que descubra que la vida extraterrestre en este pequeño Universo está mucho más cerca de lo que imaginó. Cuando la Tierra haya descubierto eso, la historia del Universo estará completa. Esa será la última historia: la historia de cómo la Tierra conoció la vida extraterrestre* (Ibíd., pp. 104-105)

De esta forma, la novela reafirma otra de las ideas que Alizart propone: que los animales se encomiendan a nosotros para cumplir el destino del planeta, velando por el equilibrio entre la vida y la muerte, y que "Si tenemos un deber con respecto a los animales, finalmente es este: (…) no traicionar la esperanza que han puesto en nosotros" (Alizart, 2019, p. 81). Escuchar a los animales, entonces, será nuestro primer paso para no defraudarlos. Cuidarlos, hacerlos nuestros parientes –como diría Haraway (2016)–, ofrecerles una voz amistosa y atender a la amistad que nos ofrecen. Una amistad que, en *Quedate conmigo*, se ve en la misma historia de la creación que Susi y Tati replican –y varía enormemente de aquellos mitos fundacionales de la zootecnia, que postulan al perro como el "Adán" del hombre, luego de que este mate a una loba, robe a su cachorro y lo lleve a su hogar, sujetándolo al *dominus* como animal que le es *esencialmente* útil (Ávila Gaitán, 2019, p. 262)–:

> *la primera niña de la Galaxia se llamó Zulma. Cuando Zulma puso el pie en la tierra, la Historia de la Creación, de cómo Dios pensó en crear la Galaxia, ya venía grabada en su mente. Y lo primero que encuentra en el mundo es un perro. Y le dice: 'Yo soy la primera niña. Luego, seré una mujer. Te contaré la historia de la Creación'. La niña hace el relato, pero el perro no puede hablarle; solo ladra. La niña confirma entonces que ella y el perro no son del mismo género y empieza*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *a caminar en busca de un ser humano como ella, y el perro la sigue. Así encuentra a Alexis, el primer niño. 'Te estaba buscando', dice él. Así como Zulma nació queriendo contar la Historia de la Creación, Alexis nació sabiendo que en algún lugar del mundo encontraría a una niña que le contaría la Historia de la Creación. Y tuvo que dar una vuelta completa al mundo antes de encontrarla. En ese encuentro, Alexis quiere narrarle a Zulma cómo es el mundo, las cosas que ha visto en su gran paseo, y Zulma quiere contarle la historia de cómo se creó la Galaxia. Alexis observa que el perro sigue a Zulma y queda maravillado. Increíblemente, a lo largo de todo su viaje, nunca se había cruzado con un perro. Es interesante este fragmento porque en él se nota cómo las primeras intenciones de los humanos, en este caso, contar la historia y narrar el mundo, se ven deformadas por las cosas que ocurren en el mundo, en este caso, la aparición del perro* (Acevedo, 2017, pp. 40-41)

3. Cuando niños y animales se encuentran

Resulta interesante que el agenciamiento entre Zulma y el perro no tiene que ver con el lenguaje. Los ladridos del perro, su voz "anterior y exterior al lenguaje (…) es lo que 'precede' al lenguaje y sin embargo es extraña (extranjera) al lenguaje mismo" (Cragnolini, 2016, p. 197). ¿Qué papel cumple este animal que no puede escuchar la historia de Zulma en esta cosmogonía? Acompañar. Zulma y el perro se acompañan, comparten el mundo. La voz del perro, que no tiene un significado lingüístico para los oídos humanos de Zulma, se inviste de un significado que excede las construcciones de la razón humana: no dar una respuesta al vacío, sino –nuevamente, como la atmósfera terrestre– exponerlo, eyectarlo, mostrar que el que ex-siste "no es sujeto, sino existencia eyectada al mundo" (*Ibíd.*, p. 197). Y, es esta apertura, la apertura del perro hacia Zulma, la de Susi hacia Tati, la que enfrenta a lo humano con la extrañeza. La extrañeza implicada en el contacto con los otros, la diferencia. La extrañeza no sólo ante el otro, sino ante los discursos de la ipseidad, del poder ser "yo": después de todo, como dice Tati en una hermosa demostración de su *aniñada* inestabilidad ontológica (Fleisner, 2016, p. 128), "La presencia de un extraterrestre en mi armario hacía que yo me sintiera extraterrestre, y miraba todo con ojos marcianos. Recuerdo que pensé: 'Tal vez sea extraterrestre, y nunca lo supe. Tal vez la misión de esa nave fue venir a buscarme'" (Acevedo, 2017, p. 20). En términos de Derrida, una hospitalidad con los otros que

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

comparten nuestro mundo que no suponga una apropiación por familiaridad, que evite reducir a una economía de lo mismo la diferencia de lo extraño. Una "hospitalidad incondicional", que demande una exposición incontrolable al acontecimiento de la llegada del otro. En otras palabras, el parentesco entre Susi y Tati se da –como el del perro y Zulma– mediante el enfrentamiento a la extrañeza compartida, la "huella" –siguiendo a Derrida– que da cuenta de la proximidad, del acompañamiento a través de la vida y su espectralidad.

Hasta el momento, la búsqueda de vida en otros planetas no arroja resultados positivos. La comunidad astronómica espera con ansias que en la próxima década las mediciones de las atmósferas de los rocosos extrasolares permitan deducir si hay presencia de actividad biótica en las superficies planetarias. Mientras tanto, las preguntas proliferan: ¿es el carbono la única solución estructural de la vida? ¿Puede existir vida basada en el silicio? ¿Es el agua imprescindible para el desarrollo de la vida? (cf. Amils en González Fairén, 2004, p. 13). La astrobiología, definida por la NASA –de manera discutible– como "*el estudio del origen, evolución, distribución y futuro de la vida en el Universo*" (Arexaga, 2008, p. 14), se apresura a postular enfoques teóricos –p. ej., el *exobiológico crítico* (que se interesa en el fenómeno de la vida terrestre en tanto modelo metodológicamente aprehensible y extrapolable al resto del universo)– para "salir airosa de la falta de rigor racional (exceso de imaginación) y de metafísica (disciplina sin *fenómeno*)" (Ibíd., p. 19) de la que algunos sectores científicos la acusan. Queda pendiente para posteriores trabajos detenerse a reflexionar sobre este hecho: por primera vez, una disciplina de las ciencias –la astrobiología– tiene por objeto de estudio específico algo que, hasta ahora, resulta enteramente imaginario –la vida extraterrestre–. Quizás, el estudio de la vida extraterrestre imaginaria sea una oportunidad única para potenciar y expandir los límites estructurales y creativos del conocimiento científico. Mientras tanto, la literatura seguirá saltando al abismo de la imaginación haciendo emerger extraterrestres singulares, capaces de entablar lógicas relacionales con las demás figuras del cosmos que pongan en crisis los sistemas de pensamiento modelizantes, jerárquicos y cerrados. Recordándonos, como la amistad entre perros y humanos nos propone que el universo y la vida transcurren sin que podamos poseerlos, sólo visitarlos, como se visita un refugio transitorio y compartido.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Acevedo, I (2017). *Quedate conmigo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Marciana.

Alizart, M. (2019). *Perros*. Adrogué, Argentina: Ediciones la Cebra.

Aretxaga Burgos, R. (2008). "Astrobiología: entre la ciencia y la exploración". *Letras de Deusto*, vol. 38, n° 118, pp. 13-27.

Ávila Gaitán, I. D. (2019). "Los animales ante la muerte del hombre: (tecno)biopoder y performances de la (des)domesticación". *Tabula Rasa*, n° 31, pp. 251-268. doi: https://doi.org/10.25058/20112742.n31.10.

Cragnolini, M. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros.

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

Despret, V. (2008). El cuerpo de nuestros desvelos: figuras de la antropo-zoogénesis. En Sánchez Criado, T. (Ed.), *Tecnogénesis. La construcción técnica de las ecologías humanas, vol. I* (pp.229-260). Madrid, España: AIBR.

_____ (2018). *¿Qué dirían los animales… si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires, Argentina: Editorial Cactus.

Doron, C. (2013). "Biopolítica y Zootecnia". *Historia y sociedad*, n° 25, pp. 17-43.

Esposito, R. (2011). *El dispositivo de la persona*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

Fleisner, P. (2017). "Vida de perros: entre literatura infantil y filosofía de la animalidad". Literatura: teoría, historia, crítica, 19.1, pp. 111-138.

Fudge, E. (2014). *Pets*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina: Paidós.

González Fairén, A. (2004). *Astrobiología*. Madrid, España: Equipo Sirius.

Haraway, D. (2016). "Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año III, vol. I, pp. 15-26.

_____ (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba, Argentina: bocavulvaria ediciones.

_____ (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid, España: Ediciones Cátedra.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, España: Alianza Editorial.

_____ (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Madrid, España: Alianza Editorial.

McHugh, S. (2004). *Dog*. Londres, Inglaterra: Reaktion Books.

Muñoz Pérez, E. (2013). "Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30 de Martin Heidegger". *Veritas*, n° 29, pp. 77-96.

Spiegel, M. (1988). *The Dreaded Comparison. Human and Animal Slavery*. Londres, Inglaterra: Heretic Books.

Thomas, E. M. (1993). *The Hidden Life of Dogs*. Nueva York, Estados Unidos: Houghton Mifflin Company.

Tuan, Y. (1984). *Dominance and Affection: The Making of Pets*. Londres, Inglaterra: Yale University Press.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Buenos Aires, Argentina: Katz.

Yelin, J. (2015). "Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica indisciplinada". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, año II, vol. I, pp. 15-26.

_____ (2017). "Breve estado de la cuestión animal". *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, vol. VIII, n° 15, pp. 29-43.

JUAN REVOL

Licenciado en Letras Modernas y doctorando en Letras por la Universidad Nacional de Córdoba, con beca doctoral de CONICET. Éste es su primer trabajo publicado en relación a los estudios críticos animales.

"'*Ha ha' dit-il compendieusement*": TAUTOLOGIA ANIMAL E CARTOGRAFIA LITERARIA *NOS Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien* DO ALFRED JARRY

"'*Ha ha' dit-il compendieusement*": TAUTOLOGIA ANIMAL Y CARTOGRAFIA LITERARIA EN LOS *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien* DE ALFRED JARRY

"'*Ha ha' dit-il compendieusement*": ANIMAL TAUTOLOGY AND LITERARY CARTOGRAPHY IN ALFRED JARRY'S *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien*

Enviado: 15 de marzo de 2020 **Aceptado: 9 de mayo de 2020**

Nicolás Piedade
Estudiante del tercer año de Doctorado en Literatura Comparada, en la Universidad de Limoges, Francia, Laboratorio EHIC.
Email: nico.piedade@gmail.com

De acuerdo con un enfoque literario, este trabajo está centrado en el escritor francés del siglo XIX, Alfred Jarry, y analiza la presencia de la cuestión animal, la cual es central en su obra y es explorada desde la configuración de un régimen metadiscursivo fundador en el contexto de la preparación de la renovación estética de las vanguardias. Es entonces una cartografía literaria alternativa y completa del ambiente referencial que se genera, bajo la influencia de la heterogeneidad ambigua, alimentada por la presencia animal, que por lo tanto relativiza cualquier certeza ontológica. Gracias a la figura animal del cynocephalus papio Bosse-de-Nage, la ficción recupera la posibilidad de producir y configurar su propio semantismo de forma inmanente y suficiente, codificando su enunciación al imitar los principios simbolizados por la tautología discursiva "Ha ha" articulada por el animal, y que forma una especie de estribillo a lo largo de la novela.

Palabras clave: animalidad, cartografía literaria, grotesco, metadiscurso.

A partir de uma abordagem literária, este trabalho se volta ao escritor francês do século XIX Alfred Jarry e à presença da questão animal em sua obra. Tal questão lhe é central e é desenvolvida a partir da configuração de um regime metadiscursivo, o qual funda o contexto da obra de Jarry e o contexto da renovação estética das vanguardas. Trata-se, então, no caso de Jarry, de uma cartografia literária alternativa e completa do ambiente referencial em que é gerada sob a influência da heterogeneidade ambígua alimentada pela presença animal, a qual relativiza, portanto, qualquer certeza ontológica. Graças à figura animal do cynocephalus papio Bosse-de-Nage, a ficção recupera a possibilidade de produzir e configurar o seu próprio semantismo de maneira imanente e suficiente, codificando a sua enunciação ao imitar os princípios simbolizados pela tautologia discursiva "Ha ha" articulada pelo animal, a qual funciona como uma espécie de refrão ao longo do romance.

Palavras-chave: animalidade, cartografia literária, grotesco, metadiscurso.

From a literary approach, this work turns to the 19th century French writer Alfred Jarry and to the presence of the animal question in his work. Such a question is central to him and is developed from the configuration of a metadiscursive regime, which founds the context of Jarry's work and the context of the aesthetic renovation of the avant-garde. So, in Jarry's case, it is an alternative and a complete literary cartography of the referential environment in which it is generated under the influence of ambiguous heterogeneity fed by the animal presence, which, therefore, relativizes any ontological certainty. Thanks to the animal figure of the cynocephalus papio Bosse-de-Nage, fiction recovers the possibility of producing and configuring its own semantics in an immanent and sufficient way, encoding its enunciation by imitating the principles symbolized by the discursive tautology articulated by animal, which works as a kind of chorus throughout the novel.

Key Words: animality, literary cartography, grotesque, metadiscourse.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

«Y ¡Para mis barbas, si no es bueno el rucio!»

Cervantes, *Don Quijote*, I, XXI

Introdução

Instituir uma abordagem responsável e objetiva da questão animal, seja na lei, nas ciências aplicadas ou nas humanidades, requer um questionamento fundamental iniciado a partir de um inquérito dos nossos imaginários mais familiares. Uma tal arqueologia representacional exige dar sentido à presença animal não-humana no centro das produções culturais, tanto quanto colocar em perspectiva a primazia do animal-humano nos processos de produção de significado.

Com a capacidade de mover as fronteiras da significação, o romance carnavalesco, como os seus avatares picarescos e grotescos, feitos das suas andanças, dos seus nomadismos e da sua dinâmica, recorrem repetidamente às figuras da animalidade, em relação ao futuro social da humanidade a partir das margens. De Luciano de Samósata aos seus avatares contemporâneos, o animal constitui um forte índice, tanto de desclassificação do discurso, quanto de abertura das suas potencialidades de significado.[1] Assim, Jens Elze observa que a animalidade "torna literária e hiperboliza a marginalidade, a marginalização e a abjeção picaresca"[2] (Elze, 2017, p. 177). Na diacronia dessas formas, que se constituem às margens das estéticas estabelecidas, parece vantosojo explorar as produções das vanguardas para além da tendência de reduzi-las a uma simples dimensão formalista. Nesse contexto, o lugar de Alfred Jarry é bastante notável no panorama literário. Figura ambígua, formulada sob a forma da provocação, do escândalo e também da violência,[3] a sua obra se constitui à margem dos cânones literários do século XIX, dominados pela hegemonia das formas realistas.

---

[1] Esse fenômeno é identificável desde a prática dos elogios paradoxais da Antiguidade até as narrações do hibridismo ontológico das alegorias pós-coloniais. No que se refere a Luciano, pode-se pensar no elogio burlesco Μυίας ἐγκώμιον, "Elogio da mosca", louvação paradoxa usada pelo exercício estilístico de amplificação retórica.Relativamente ao romance contemporâneo, pode-se destacar o caso do narrador do romance *Animal's People* (2007), do escritor indiano e britânico Indra Sinha. Nomeado Animal, o narrador começa a sua história com esta frase programática: "*I used to be human once*". Sujeito de uma deformação grotesca, que muda o seu envelope físico para aquele de um animal com quatro patas, é o problema da diferença cultural que é aqui ilustrado através destes contornos hiperbólicos.

[2] "*[Animality] literalizes and hyperbolizes picaresque marginality, marginalization, and abjection*". -Todas as traduções cujas versões originais são reproduzidas na parte inferior da página são nossas.

[3] Além das muitas anedotas produzidas sobre esse assunto, perpetuadas ou não na literatura (André Gide e o episódio do "Banquete dos Argonautas" em *Les Faux-monnayeurs* [*Os Moedeiros falsos*]) ou nas leituras críticas do Jarry (se pensar nas relações da primeira representação da peça *Ubu roi* [*Ubu-rei*]), Julien Schuh

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Os *Gestes et opinions du docteur Faustroll, pataphysicien* (literalmente: *Gestos e Opiniões do Doutor Faustroll, patafísico)*[4] de Alfred Jarry (escrito entre 1897 e 1898, mas publicado postumamente pela primeira vez em 1911), é um romance que brinca com os códigos da ficção, oferecendo ao leitor uma viagem artística a bordo de uma nave que atravessa Paris. A espacialidade da cidade aparece invertida e reconfigurada na forma de um percurso fluvial conduzido, "*De Paris à Paris par mer*", ou seja, "De Paris para Paris pelo mar". A cidade se torna, então, um espaço possível, marcado por uma inversão fundadora que exclui qualquer enraizamento racional e definitivo numa realidade estável.

A estrutura da narrativa é organizada em torno do périplo do Dr. Faustroll e dos seus acólitos, o meirinho Panmuphle, responsável por ter-lhe despejado de seu apartamento, e do grumete Bosse-de-Nage, que pertence à família dos "cynocephalus papio", uma subespécie de babuíno, responsável pelas tarefas ingratas a bordo da nave. Assim, toda uma cartografia literária alternativa de Paris se constitui nos limites da representação romanesca, pontuada pela sabedoria silenciosa e enigmática da personagem do animal subalterno.

A animalidade do Bosse-de-Nage introduz uma grande ambiguidade no romance. Embora Bosse-de-Nage não pareça constituir mais do que um vulgar bode expiatório para o doutor, é ele quem garante, através de sua agentividade o bom andamento da navegação. Embora suas únicas palavras possam ser resumidas na formulação do seu monossílabo tautológico "Ha-ha", é para ele, ou melhor, para o seu fantasma, que é confiada a responsabilidade de destruir as produções da arte oficial e acadêmica,[5] das pinturas de Bouguereau às de Detaille, aliás pagas em excrementos.

Personagem da inversão, Bosse-de-Nage é uma figura-chave do romance. Seu modo de existência coloca a interpretação diante dos seus limites. Sua qualidade de animal não-humano faz dele uma figura ambígua do conjunto actancial e relativiza

---

sublinha que "existe, na atitude do Jarry, uma violência fundamental, que o distingue de outros escritores da sua época e que faz a sua originalidade" (Schuh, 2006, p. 23). Esse aspecto também está ligado à prática literária da obscuridade, que inicia uma relação de antagonismo entre escritor e leitor, atualizada durante a atividade de leitura.

[4] Na ausência de tradução para o português, todas as nossas análises estão baseadas na versão crítica do texto original, em francês, acompanhada por uma proposta de tradução nossa.

[5] Estes termos designam as obras pictóricas resultantes da atividade da *Académie des beaux-arts*, cuja responsabilidade era formar artistas profissionais. O domínio oficial do ensino foi interpretado, pelos seus oponentes, como uma maneira de adaptar a forma aos gostos do público, especialmente burguês, contra as doutrinas da individualidade e da inovação individual decorrentes do romantismo, e estendidas através do paradigma bem conhecido do artista moderno (do Baudelaire às vanguardas).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

radicalmente as referências da coerência narrativa da estética realista, que dominaram o panorama literário do século XIX. O mito da razão soberana apoia essa estética, presente no desejo de Balzac de se constituir como historiador dos costumes do seu tempo, ou no romance experimental de Zola e das aspirações científicas do seu naturalismo.

No início do século XX, o mito logo foi colocado em perspectiva pelos defensores da psicanálise e do absurdo. No romance, o mito aparece derrotado violentamente, tal como as regras básicas da coerência narrativa. Através da personagem do Bosse-de-Nage - do seu discurso animal, da sua corporalidade, da sua agentividade ambivalente e do seu rendimento narrativo desmedido - um questionamento sobre a própria linguagem ocorre no centro do romance.

Por meio do potencial descentralizador trazido pelo Bosse-de-Nage, perguntar-nos-emos como a exploração literária do avatar animal subalterno constitui uma matriz de renovação das formas do romance, particularmente em seu papel narrativo na configuração da cartografia alternativa explorada pela tripulação.

Para guiar o nosso raciocínio, estudamos primeiramente a exploração fictícia da vulnerabilidade animal do Bosse-de-Nage, figura que combina rendibilidade satírica e necessidade retórica. Essa relação vertical de dominação aparece assim perturbada e abre caminho para um reinvestimento grotesco do significado, estabelecido como princípio central da matriz ficcional. Forma-se, assim, uma oportunidade para questionar a dimensão metadiscursiva transmitida pela representação narrativa do alogismo animal, que permite a abertura de uma brecha comprometedora das convenções do romance tradicional. O espaço atravessado pela equipagem não desenha mais apenas as linhas de uma cartografia imaginária, mas também as do imaginário *per se*.

1. O antropomorfismo e a sua função narrativa

Alfred Jarry não é um autor ecocêntrico, ou mesmo preocupado com os valores intrínsecos do não-humano. Também seria errado projetar nele qualquer interesse específico pela natureza ou pelos animais, exceto nas ampliações grotescas ou nos híbridos monstruosos das suas obras. No entanto, o seu trabalho literário convoca um bestiário inteiro e, particularmente em*Faustroll*, da parte satírica do próprio doutor Faustroll - tornando-o um homem excedente, no sentido em que "*il était homme plus qu'il n'est de bienséance*" ["era homem mais do que é de decoro"] (Jarry, 2013, p. 52). Até os

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

aspectos de crustáceo decápode que dão corpo ao "Muphle", encarnação arquetípica do eterno burguês, maltratada com malícia pelos golpes estilísticos do autor.[6]

Essas transformações animais apresentam um grande interesse, tanto do ponto de vista puramente literário, quanto de uma perspectiva de questionamento dos imaginários do fim do século XIX. A alteridade animal faz sentido, ou talvez exuma para o Jarry, algo mais do que uma simples separação essencial efetiva com o humano. O animal define o signo sugestivo de um parentesco estranho e perturbador. Ontológica ou representacional, nenhuma fronteira aparece a partir de então ser rígida.

O animal-humano, ou o humano-animal, significam em primeira instância sempre mais do que as suas meras presenças sugerem. As categorias aparecem mescladas em um todo heterogêneo, que se refere a um todo do espaço "*interspecies*", no sentido de uma configuração capaz de detectar "quando o sistema classificatório hierárquico é subvertido ou retrabalhado"[7] (Livingston e Puar, 2011, p. 7). A personagem Bosse-de-Nage é um exemplo desses fenômenos.

Como observa Roman Bartosch, o enfraquecimento das fronteiras ontológicas humanas e animais permite instituir uma nova dinâmica textual, que apresenta novas possibilidades para a abertura da dialética do humano e do não-humano. Para ele, "do ponto de vista da relacionalidade e em vez das divisões ontológicas fixas, essa narratologia além do humano sempre terá que repensar o *antropos* no centro da crítica"[8] (Bartosch, 2017, p. 159).

Essa abordagem relacional permite também pensar as questões do humano, mesmo quando elas resistem à descentração aberta à diversidade ontológica. Nesse contexto, para que os animais tenham voz não é necessário falar, pois suas presenças são um signo *em si próprio*. Pelo contrário, o monstro permite que essas figuras apareçam em todas as suas ambiguidades e é essa dimensão que deve ser discutida primeiro.

Entidade com uma ontologia lábil, o Bosse-de-Nage aparece na obra sob a forma de uma alteridade enganosa. A sua presença parece, por isso, suspeita no centro da economia de uma narrativa que faz da transgressão uma das suas modalidades essenciais.

---

[6] Sobre esse aspecto, é interessante consultar o artigo do Henri Béhar "Du mufle et de l'algolisme chez Jarry" (Béhar, 1977). Além de alguns aspectos do famoso Ubu, o tipo satírico da essência burguesa encontra-se caricaturado recorrentemente na literatura *fin-de-siècle*, desde o famoso M. Prudhomme, em Verlaine (*Poèmes saturniens*, 1866) ao *M. Croquant* (1918) do Rémy de Gourmont.

[7] "*when the hierarchical classificatory system is subverted or reworked*".

[8] "*from a perspective of relationality rather than fixed ontological divisions, such a narratology beyond the human will always also have to rethink the* anthropos *at the heart of critique*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

De fato, é sob características muito pouco elogiosas que a personagem aparece pela primeira vez no capítulo X:

> *Bosse-de-Nage était un singe papion, moins cyno-qu'hydrocéphale, et moins intelligent, pour cette tare, que ses pareils. La callosité rouge et bleue que ceux-ci arborent aux fesses, Faustroll avait su, par une médication curieuse, la lui déplacer et greffer sur les joues, azurine sur l'une, écarlate sur l'autre, en sorte que sa face aplatie était tricolore.* (Jarry, 2013, p. 79-80)
>
> [Bosse-de-Nage era um macaco papio, menos cyno- que hidrocefálico e menos inteligente, por esse defeito, que os seus pares. O calo vermelho e azul que esses ostentam nas nádegas, Faustroll sabia, por um curioso remédio, movê-lo e enxertá-lo nas bochechas, azulino num, escarlate no outro, de modo que o seu rosto achatado era tricolor].

Desde essas primeiras linhas, a personagem aparece sob o signo da redução e da inversão das suas características físicas e morais. O redobramento do advérbio comparativo "*moins*" ["menos"]) é apenas um efeito superficial desse fenômeno, amplamente intensificado no nível semântico e simbólico. A imbricação lexical "*cyno-qu'hydrocéphale*" ["cyno- que hidrocefálico"]) atua no centro da ontologia símia do Bosse-de-Nage e a inscreve em uma espécie de infra-animalidade, governada pelas leis clínicas da enfermidade.

A personagem aparece como incompleta não apenas fisicamente, mas também absoluta e irremediavelmente enfraquecida em sua condição de ser-no-mundo. Por esse motivo, Faustroll foi capaz de proceder, na própria carne da personagem, à contaminação do alto pelo baixo corporal, que coexistem na mesma superfície anatômica transbordante. Essa redução definitiva da corporalidade do Bosse-de-Nage ilustra de maneira material um deslizamento frequente na linguagem cotidiana, já que a parte saliente do posterior é às vezes chamada por metonímia "*le joufflu*" - literalmente, por nominalização, "o bochechudo" - uma característica usualmente ligada ao rosto. Além disso, a infra-animalidade da personagem recupera por hibridação essa singularidade humana.

Aparecendo sob os aspectos de um fenômeno trans-animal, o Bosse-de-Nage é uma monstruosidade narrativa que encontra a sua justificação, no primeiro grau, numa prática satírica particularmente violenta. De fato, além da insistência pueril formulada em torno dos tons da bandeira tricolor da *Troisième République*, a face artificial da

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

personagem deve ser concebida em relação a outra recuperação de uma capacidade humana, talvez humana demais: o exercício da linguagem articulada.

No entanto, a hibridação da parte superior pela parte inferior do corpo traz implicações que vão além da simples crueldade de um tratamento violento infligido à vulnerabilidade animal. Como observa Anat Pick, "do Ovídio ao Kafka, as narrativas das transformações das espécies serviram de veículo para discutir a identidade humana, suas falhas e defeitos"[9] (Pick, 2011, p. 78). As mudanças nas representações entre uma espécie e outra constituem um fenômeno simbólico com alto rendimento em termos de significado. No entanto, a hibridação do animal na monstruosidade bochechuda alimenta funções retóricas além da discussão sob a condição humana.

A epígrafe do capítulo X é apenas uma série de invectivas acumuladas, extraídas de uma passagem do romance do Eugène Sue *La Salamandre* (1845), que fecha o destino narrativo da personagem a bordo do barco: "*Et comme quand tu seras navire c'est ta grosse tête qui servira de figure de l'avant* [...]" ["E quando serás um navio, tua cabeça grande servirá como a figura da frente [...]"] (Jarry, 2013, p. 79) . No entanto, a infra-animalidade do Bosse-de-Nage, associada à sua redução puramente funcional, formulada na forma imperativa de uma maldição - « *tu seras* », « *servira* » - sugere todo o peso simbólico carregado pela personagem.

Mesmo animal, a personagem não é totalmente desprovida de linguagem. Como o mesmo capítulo X nos informa estranhamente, o Bosse-de-Nage, cynocephalus papio, representante da ordem dos primatas antropóides, comumente descrito sob a taxonomia de babuíno, é belga. Belga também é o Christian Beck, o escritor a quem este mesmo capítulo é dedicado, que permanece famoso por ter sido objeto da raiva e dos maus-tratos do próprio Jarry (que o revolverá com balas de festim!).

Assim, é o retrato do ridículo de um homem que o narrador concebe quando especifica que "*si Bosse-de-Nage (ainsi nommé à cause de la saillie double des joues ci-dessus décrites) ne sut pas complètement la langue française, il prononçait assez correctement quelques mots belges*", ["se o Bosse-de-Nage (assim chamado por causa da dupla saliência das bochechas descritas acima) não conhecia completamente a língua francesa, pronunciava bastante bem algumas palavras belgas"] (Jarry, 2013, p. 80).

[9] "*From Ovid to Kafka, narratives of the transformations of species have served as a vehicle for discussing human identity, its failings and flaws*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

O híbrido animal, coroado com "*la naïveté de son chapeau belge*" ["a ingenuidade do seu chapéu belga"], (Jarry, 2013, p. 131), recupera esse papel ao longo da narrativa, acumulando erros e provas de ignorância por causa da sua condição. Dessa maneira, o Bosse-de-Nage é para os seres humanos o que o belga Christian Beck é para o Alfred Jarry, um erro, uma aberração, parece logo necessário ao escritor rejeitá-lo, satiricamente, além das fronteiras do ser.

A personagem de Bosse-de-Nage apoia uma inversão que se cristaliza sobretudo em torno da linguagem, rejeitando seu referente humano para as fronteiras do humano, diminuído à passividade infantil de algumas sílabas laboriosamente articuladas. Notamos nesta ocasião que o animal não humano permite reduzir o material verbal à sua essência mínima. É a partir desse ponto que devemos entender o trabalho de Jarry: ao tensionar a relação da linguagem com o universo referencial, o romance é definido ao longo da leitura como uma verdadeira matriz de renovação formal.

2. O monossílabo e o corpo vazio das palavras

Desqualificado do conhecimento transmitido pelo doutor por causa da sua própria natureza, o cynocephalus papio se torna uma imagem da degradação literária de um homem reduzido a uma condição infra-humana. Existem muitos exemplos em que o Bosse-de-Nage aparece às margens do saber por causa da sua hidrocefalite, defeito congênito que traduz hiperbolicamente a ignorância de Beck. Assim, por exemplo, "*dans sa vie publique, il ne comprit jamais l'usage, sur les boulevards, de kiosques de fer dont le nom vulgaire dérive de ce qu'ils sont divisés en trois prismes triangulaires et qu'on n'en peut utiliser à la fois qu'un tiers*" - ["na sua vida pública, ele nunca entendeu o uso, nas avenidas, de quiosques de ferro cujo nome comum deriva do fato de eles serem divididos em três prismas triangulares e de não se podem usar, ao mesmo tempo, mais do que um terço"] (Jarry, 2013, p. 150-151).

Apesar de trivial, essa ocorrência é de importância crucial. Sob a forma de uma perífrase particularmente extensa, é um objeto banal, neste caso, um mictório, que se torna estranho à escrita. O referente se perde por trás da sua própria descrição, e é a expressão "*pisse-au-tiers*", literalmente "mija-até-ao-terço", ou seja "que não se-pode usar, ao mesmo tempo, mais do que um terço", que substitui o lexeme atual "pissotière" na desconstrução erudita, e lúdica, da sua origem etimológica.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Assim, a ignorância do Bosse-de-Nage / Christian Beck nos usos linguísticos é um suporte de um outro relacionamento com a escrita. Essa lógica redefine a conexão entre a palavra e o seu referente, em uma tentativa de exploração das suas potencialidades significantes, e de superação dos limites estritos do significado. Em oposição a isso, é a falta de domínio sobre o real da personagem, como o do escritor belga, que é ridicularizado, "*appelant la ceinture de sauvetage appendue à l'arrière de l'as de Faustroll 'vessie natatoire avec inscription dessus'*" - ["chamando a cintura salva-vidas pendurada atrás do barco do Faustroll 'bexiga natatória com inscrição acima'"] (Jarry, 2013, p. 80-81).

A sua ignorância e a sua ingenuidade aparecem aqui no vazio da perífrase animal, caraterizada por um vocabulário anatômico ligado ao corpo bestial, "bexiga natatória", neste caso o órgão que regula a flutuabilidade dos peixes ósseos. A menção da presença de uma inscrição sobre o objeto denotado também constitui a indicação de uma exclusão do universo de referência comum ao leitor e aos demais membros da tripulação.

Esse elemento manifesta a incapacidade do Bosse-de-Nage em participar do universo de signos composto pela linguagem, tanto oral quanto escrita. O conhecimento do Faustroll oferece um valor poético à exploração do potencial oferecido pelas palavras mais simples. Pelo contrário, excluído da atividade de deciframento dos sinais da linguagem escrita, Bosse-de-Nage / Christian Beck se caracteriza pela impossibilidade de apreender o conhecimento literário e linguístico articulado em torno da exploração das virtualidades da linguagem.

Excluído das possibilidades de produzir qualquer conteúdo poético, a personagem produz apenas uma pálida duplicação da realidade, e é todo um universo de significados que escapa à sua compreensão. Pode-se perceber aqui o último ato de inimizade dirigido ao aspirante escritor que era o Beck, na época da sua frequência do grupo artístico formado em torno da revista do *Mercure de France*. É nesse sentido que se pode interpretar toda a violência expressada pelo doutor Faustroll contra a personagem.

De fato, Bosse-de-Nage sofre, em ações, a materialização dessa relação de ódio. O texto passa a ser o agente dessa violência, formulada de forma actancial em relação com a personagem do cynocephalus papio. Para Jean Baudrillard, "é proporcional com o seu rebaixamento na irresponsabilidade, no desumano, que o animal se torna digno do ritual

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

humano de afeição e de proteção tal como a criança na proporção do seu rebaixamento a um status de inocência e de infantilidade"[10] (Baudrillard, 1981, p. 195).

Infantilizado, relegado à infra-humanidade na sua própria ontologia, Bosse-de-Nage não é, portanto objeto de um ritual de afeição. Sua inocência se torna o signo simbólico no qual se baseiam vários rituais de degradação física. Diversos exemplos podem ser destacados, incluindo o seguinte, do capítulo XXI, onde, além de um novo episódio de amputação, Bosse-de-Nage é exposto à violência da personagem do Capitão Kid, direitamente extraído das *Vies imaginaires* (1896), do escritor Marcel Schwob:

> *Après boire, le capitaine, se réjouissant dans sa moustache recourbée, du calame de son cimeterre d'abordage et d'une encre de poudre et de gin, tatoua sur le front de notre mousse économe de discours, ces mots bleus : BOSSE-DE-NAGE, CYNOCÉPHALE PAPION* (Jarry, 2013, p. 117).
>
> [Depois de beber, o capitão, regozijando-se no seu bigode curvo, do cálamo da sua cimitarra de abordagem e de uma tinta de pólvora e de gin, tatuou na testa do nosso grumete poupador em discursos, estas palavras azuis: BOSSE-DE-NAGE, CYNOCEPHALUS PAPIO].

A natureza desta inscrição levanta várias questões. Primeiro, realizado sob a forma de uma tatuagem, historicamente um selo de denotação da infâmia, que representa a queda irremediável do corpo transgressor.[11] A tatuagem se define como o estigma da desclassificação categórica do Bosse-de-Nage / Christian Beck, mas também da sua inclusão definitiva no núcleo do regime ficcional.

Beck é apenas um ponto de origem a partir do qual a personagem se desenvolve, para melhor afastar o seu modelo. Além disso, numa segunda etapa, esse selo se amalgama com a marca da própria classificação taxonômica. "Cynocephalus papio", é da sua própria natureza animal que o Bosse-de-Nage é redobrado sob a forma da tautologia.

---

[10] "*C'est à mesure de sa relégation dans l'irresponsabilité, dans l'inhumain, que l'animal devient digne du rituel humain d'affection et de protection, tout comme l'enfant à mesure de sa relégation dans un statut d'innocence et d'infantilité*".

[11] Para Emma Viguier, "se nas sociedades ditas arcaicas ou primitivas a marca inscrita no corpo do sujeito é um instituidor sagrado, identitário, social e estética, a cultura ocidental, por outro lado, transformou-o num estigma de morte e de desapropriação social de qualquer identidade" (Viguier, 2010, p. 2). Nesse respeito, referimos à marca de rebaixamento que a tatuagem representa quando aplicada aos escravos ou criminosos.
"*Si dans les sociétés dites archaïques ou primitives la marque inscrite sur le corps du sujet est un instituant sacré, identitaire, social et esthétique, la culture occidentale en a fait à l'inverse un stigmate de mort sociale et de dépossession de toute identité*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

O processo de denotação insiste na materialidade do referente, na dimensão corporal de uma personagem que foge, por essência, ao regime da descrição. Para Anat Pick, "a criatura, então, é antes e sobretudo um corpo vivo - material, temporal e vulnerável"[12] (Pick, 2011, p. 5). De fato, a vulnerabilidade material do corpo vivo, coloca todas as criaturas no centro das relações de transação e de comunicação com o ambiente delas, *a fortiori* quando os seus contornos parecem tão instáveis quanto aos do Bosse-de-Nage.

O cynocephalus papio aparece deste modo como um objeto semântico instável, exemplo de uma infra-humanidade que degrada, num nível extremo, um referente humano, mas que representa também um agente fictício por si só no romance. Requalificado pelo seu batismo de violência e graças às linhas de uma tinta imaginária, o Bosse-de-Nage entra em uma nova esfera ontológica, conquistando assim plenamente o status de ser de ficção.

O romance restitui ao Bosse-de-Nage a sua qualidade de criatura, no sentido pleno do termo latim *creatura*, ou seja, de "coisa criada". A violência dirigida à personagem é, concretamente, o equivalente de um ritual purificatório, que o liberta da prisão da referencialidade satírica, e o reinscreve no centro da economia ficcional do romance. Christian Beck aparece sob a forma de um conteúdo "material, temporal, vulnerável", desqualificado por uma ficção que inverte as relações hierárquicas presentes entre referência real e imaginária.

A ambiguidade do tratamento físico completa a degradação textual de Christian Beck, mas também abre uma ruptura no centro da própria atividade satírica. A incapacidade do Bosse-de-Nage em produzir um significado coerente não o impede de fazer sentido. A sua linguagem é incompleta, mas é uma linguagem, e é essa incompletude mesma que garante o seu sentido.

De fato, além da sua habilidade em falar belga, o cynocephalus papio "*ne savait de parole humaine que : 'Ha ha'* " - ["só conhecia da fala humana: 'Ha ha'"] (Jarry, 2013, p. 79) de acordo com o título do capítulo X, dedicado à sua apresentação. Enquanto "monossílabo tautológico", "Ha ha" aparece como uma palavra mínima, insuficiente para transmitir um significado. Satiriza, em primeiro lugar, as inabilidades linguísticas de Christian Beck, conhecido por gaguejar abundantemente,[13] mas não se reduz a isso

[12] "*The creature, then, is first and foremost a living body – material, temporal, and vulnerable*".
[13] Noël Arnaud evoca um "heu ! heu! que constantemente abriu lacunas insondáveis no seu fluxo laborioso", "*[un] heu ! heu ! qui ouvrait sans cesse d'insondables lacunes dans son débit laborieux*" (Arnaud, 1974, p. 340).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

porque a figura do escritor belga serve também de matriz para a construção do caráter do Bosse-de-Nage.

3. O zoomorfismo e a abertura da significação

O Bosse-de-Nage é um ser fictício e é o seu potencial descentralizador, que lhe é conferido pelo seu status de animal, que lhe dá toda a sua dimensão. As palavras do Bosse-de-Nage vão além dos contornos do ridículo satírico, além da sua parte de humanidade, e revelam novas possibilidades de acesso à significação. De fato, em relação à expressão "Ha ha" da personagem, Julien Schuh observa que:

> *Essa palavra se torna um leitmotiv do romance, Jarry usando-a como comentário sobre as situações encontradas pela equipagem do barco do doutor; o significado dessa palavra varia da exclamação ao riso irônico, passando pela expressão da incompreensão ou da fúria, de acordo com o contexto, tornando-se um signo vazio disponível por sua simplicidade*[14] *(Schuh, 2008, p. 584).*

Esse efeito de leitmotiv é gerado pelas numerosas ocorrências da expressão "Ha-Ha", que, além disso, constitui a sua própria redundância pelo redobramento de duas sílabas idênticas. O seu significado depende por isso da atualização pela narração, ou seja, depende dos contextos em que aparece. O discurso do Bosse-de-Nage se distingue pela sua dimensão hermética, que exige sistematicamente um comentário da parte da autoridade narrativa. Tal repetição é fornecida de maneira estruturalmente recorrente, por exemplo, nos seguintes trechos:

1) "'*Ha ha' dit-il compendieusement ; et il ne se perdit point dans des considérations plus amples*" (Jarry, 2013, p. 93) ;

2) "'*Ha ha!' grogna celui-ci pour exprimer sa fureur, mais il se souvint de son serment*" (Jarry, 2013, p. 97) ;

3) "'*Ha ha!' dit-il, mais nous n'écoutâmes point la suite de son discours*" (Jarry, 2013, p. 107).

[14] "*ce mot devient un leitmotiv du roman, Jarry l'utilisant comme commentaire des situations rencontrées par l'équipage de l'as du Docteur ; le sens de cette parole varie de l'exclamation au rire ironique en passant par l'expression de l'incompréhension ou de la fureur, selon le contexte, devenant un signe vide disponible par sa simplicité*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

1) ["'Ha ha', ele disse compensiosamente; e não se perdeu em considerações mais amplas";

2) "'Ha ha!' rosnou ele para expressar a sua fúria, mas lembrou-se do seu juramento";

3) "'Ha ha!' ele disse, mas não ouvimos o resto do seu discurso"].

A formulação do monossílabo aparece, de maneira paradigmática, imediatamente seguida por um verbo de fala (aqui, dizer e rosnar), do qual depende a modalidade emocional que clarifica a afirmação da personagem. Este é o caso do exemplo 2, que é estendido pelo valor explicativo da sua oração subordinada circunstancial final "para expressar a sua fúria". Por conseguinte, é o conteúdo emocional ligado à raiva que influencia a interpretação da fala animal.

Além desse aspecto, é interessante destacar a articulação das últimas partes das sentenças. O discurso lacônico do Bosse-de-Nage é seguido por uma oração coordenada que responde à primeira parte da frase. Aparece também introduzida por conectores que exprimem um sentido de oposição ou de adição. Esses fragmentos justificam ironicamente o aspecto mínimo da palavra da personagem.

Essas orações coordenadas orientam, assim, o valor significante das palavras do Bosse-de-Nage, que não adquirem sentido através de uma extensão lógica e coerente, mas sim pelo único ato da enunciação. "Ha ha" é a expressão de um discurso que faz sentido por e para si mesmo. Ela mostra um novo significado com cada umas das suas atualizações, sempre marcando uma reação emocional diferente.

A palavra animal não se define só como discurso insuficiente, como a gagueira do Christian Beck, mas na qualidade de um significante em si, do qual é necessário extrair um significado que escapa fundamentalmente à interpretação. A ficção regula o significado da expressão "Ha ha", em toda a disponibilidade que apresenta enquanto "signo vazio". O aspecto aparentemente incompleto da asserção do Bosse-de-Nage representa, na realidade, uma recuperação, pelo texto literário, da possibilidade de definir os seus próprios processos de regulação das suas normas significantes. É no prolongamento dessa perspectiva que a principal função atribuída pelo texto à fala animal deve ser considerada. A partir do capítulo X, que tem função de apresentar o cynocephalus papo, é esclarecido pelo narrador que "*ce personnage sera fort utile au cours de ce livre, en guise de halte aux intervalles des trop longs discours*" - ["essa personagem será muito útil no decorrer deste livro, como parada aos intervalos dos discursos extensos demais"] (Jarry, 2013, p. 81).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Segue então no texto uma lista extensa de conectores retóricos, tomados emprestados das obras de Platão. A sistematização deles é perfeitamente homogênea e converge em torno de um valor de aprovação. Essas ocorrências constituem dispositivos discursivos sem semantismo próprio, mas permitem, através da materialidade dos significantes, organizar e regular o discurso. As intervenções do Bosse-de-Nage adquirem um valor semelhante no decorrer da narrativa. Enquanto objetos de transição retórica, as intervenções dele são sistematizadas numa lógica de regulação da linguagem.

Conforme explicado no capítulo X, as ocorrências de "Ha ha" assinalam, primeiramente, o final de um discurso no limite do seu excesso. É o caso em numerosas ocasiões, como no capítulo XXVI, em que a intervenção do Bosse-de-Nage coincide com o final da fábula intitulada "*Le homard et la boîte de corned-beef que portait le docteur Faustroll en sautoir*" - ["A lagosta e a lata de corned-beef que trazia o doutor Faustroll como pingente"] (Jarry, 2013, 141).

Esse papel de transição também atua entre diferentes regimes discursivos, como no capítulo XIV, onde aparece a transição de um diálogo para uma narrativa, ou no capítulo XVIII, entre uma narrativa e uma descrição. Existem ocorrências ainda mais notáveis, como no capítulo XII, na ocasião da longa descrição da "Île de Bran" pelo doutor Faustroll:

> *[…] il est, sur la route de notre navigation, non pas un homme, mais une île, et c'est pourquoi (si vous êtes bien sages, je vais vous montrer le plan) ...*
>
> *– Ha ha! dit Bosse-de-Nage, réveillé soudain ; puis il s'enferma dans un mutisme obstiné.*
>
> *– … C'est pourquoi, continua Faustroll, je le trouve mentionné sur ma carte fluviale Île-de-Bran* (Jarry, 2013, p. 88-89).
>
> [no caminho da nossa navegação, não é um homem, mas uma ilha, e é por isso (se vocês se comportarem bem, vou mostrar-lhes o plano) ...
>
> – Ha ha! disse o Bosse-de-Nage, de repente acordado; e depois calou-se num silêncio obstinado.
>
> – ... É por isso que, continuou Faustroll, encontro-o sobre o meu mapa fluvial a Île-de-Bran].

Neste trecho, o discurso do Bosse-de-Nage compensa figurativamente a qualidade de expressão adiada que faz toda a especificidade do discurso literário. De fato, a fala do grumete interrompe aqui a cadeia lógica das explicações patafísicas do doutor sobre a natureza da paisagem insular percorrida. Essa interrupção é representada pela retomada,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

sob uma forma de anadiplose, da expressão "é por isso" do Faustroll, que reproduz o retorno da fala interrompida, com um objetivo conclusivo.

Além dessa função reguladora dos "discursos extensos demais", observa-se, nesse trecho, a presença singular das reticências. Mais do que representar visualmente uma interrupção na fala, a pontuação destaca a atualização implícita do ato apresentado entre parênteses, onde o Faustroll promete expor o caminho da tripulação no mapa marítimo dos locais atravessados.

No entanto, tal ato rompe com as limitações representacionais do *medium* literário e inicia uma transgressão, através do uso de um apoio icônico intangível, e também pela elipse que coloca a ficção diante das suas próprias falhas. O mapa conjecturado pelo texto se constitui como um objeto que escapa ao mundo linguístico. É também o caso do "Ha ha" do Bosse-de-Nage.

A associação das duas ocorrências apoia o jogo de Jarry com os códigos da escrita e os limites da literatura. Mesmo se o mapa nunca esteve presente diante de nossos olhos, desenrola-se ainda através da navegação literária da equipagem, que tem o sublime de uma epifania artística (capítulo XIII) ou, pelo contrário, a estranheza radical de uma monstruosidade transbordante (capítulo XII). Observa-se, efetivamente, a importância da presença animal na organização da sucessão dos episódios insulares e, por meio dessa presença, aparece o signo de uma linguagem que determina o regime de leitura de toda a obra.

4. Animalidade e metadiscurso

Como destaca a Debra Hawhee, "animais são usados (voz passiva), sim, mas também mostram em muitos casos o que é dito"[15] (Hawhee, 2017, p. 5). A presença de Bosse-de-Nage no universo discursivo é, em si, um signo, o signo de uma alteridade que mostra o que é dito. A violência de uma recusa em alcançar a significação permite paradoxalmente que o Bosse-de-Nage signifique além do modelo antropomórfico.

Considerado, primeiramente, como uma expressão hiperbólica da incapacidade de um jovem escritor em se expressar, a fala símia "Ha ha" se torna uma grande metáfora dos artifícios ficcionais, garantindo a coerência da narrativa até os limites da sua própria dissolução. Nesse sentido, a elipse, assim como os elementos retóricos que permitem que o texto não seja transbordado pelo seu próprio fluxo, garantem a integridade da sua

[15] "*Animals are used (passive voice), yes, but they also in many cases* show *what then gets* told"

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

coerência. No entanto, tal *como o sublinha* G.E.R. Lloyd em relação à metáfora das figuras animais usadas pelos escritores antigos, "não devemos assumir que as metáforas voltaram a ser traduzíveis sem deixar de lado nenhum resto, em qualquer mensagem literal unívoca. Seria melhor pensar nelas como uma língua alternativa, radicalmente indeterminada na sua tradução para termos literais"[16] (Lloyd, 1983, p. 53).

Agente de uma linguagem alternativa, o Bosse-de-Nage está muito além da sua simples condição animal, assim como a sua animalidade o qualifica para um nível de significação mais elevado do que a restrita sátira do Christian Beck. Enquanto ser híbrido, é sob o efeito da ciência do doutor Faustoll, a patafísica, que o seu status trans-animal é fundado. A "medicação curiosa" aplicada para a hibridação do cynocephalus papio dá à personagem uma disponibilidade poética inteira. Pode assim produzir um significado, mesmo que as suas palavras pareçam mínimas. Nesse sentido, "Ha ha" não representa a perda radical de um conteúdo, mas um espaço semântico disponível para um preenchimento ou talvez um transbordamento.

"Ha ha", na sua repetição do mesmo, aparece como o índice de uma cópia, de uma representação do mesmo, enfim, uma macaquice, no sentido estrito do termo. A complexidade, mas também todo o rendimento da expressão, deve-se, em primeiro lugar, à sua natureza dupla, que se reflete no seu aspecto puramente material de objeto significante, quer dizer nas suas propriedades tipográficas e sonoras.

Tem ainda a particularidade de representar a unidade, que reside no princípio da repetição da mesma e idêntica sílaba, e a dualidade, uma vez que o efeito da simetria implica a existência de dois conjuntos distintos de caracteres. No entanto, "Ha ha" não é uma fala incompleta, nem uma palavra embrionária, mas um signo em si, que dá corpo ao potencial demiúrgico de uma ficção capaz de gerar significado na sua própria imanência. Dessa forma, "Ha ha" é, sobretudo, o símbolo da reflexividade em atividade no texto, um texto que se pensa, enquanto espelho de si mesmo, e que se envolve em um movimento de reflexão, tornando-se objeto do seu próprio foco.

De fato, todo o seu mistério também permanece na sua opacidade se nos prestamos ao jogo da investigação lexicográfica. Designando um elemento da arquitetura de um jardim, um "ha-ha", também chamado de "saut-de-loup", "salto de lobo", é em francês um tipo de vala usado para diminuir, perante os olhos, a diferença de nível ficando entre dois planos. Essa definição, bastante técnica, tem o mérito de orientar a

[16] "*we should not suppose that the metaphors were translatable back, without remainder, into any single univocal literal message. It would be better to think of them as an alternative language, radically indeterminate in its translation into literal terms*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

compreensão do caráter de Bosse-de-Nage e seu papel de artifício da ficção, que regula os transbordamentos causados pelo acúmulo e o emaranhamento dos discursos, bem como dos episódios que os tangenciam. Também se observa, no momento da morte do Bosse-de-Nage, a enumeração de diferentes significados atribuíveis ao termo. Um elemento da arquitetura, uma técnica de engenharia militar ou uma vela de barco, nenhum sentido libera decididamente o potencial discursivo da expressão.

Não é através, portanto, da procura de um significado oculto que a interpretação pode realmente tomar forma. Pelo contrário, é a partir do seu vazio, ou melhor, da sua disponibilidade como significante, que se pode explorar o potencial da ocorrência. Para Marianne Dekoven, "a fala humana é um ato animal, de acordo com a divisão homem-animal padrão, na medida em que resulta de uma falha no autocontrole, uma habilidade supostamente peculiar aos seres humanos"[17] (Dekoven, 2016, p. 24).

No entanto, essa capacidade de regulação da fala, e até de censura, qualifica o Bosse-de-Nage de maneira primordial. Tal hierarquia não é válida no romance, uma vez que é a palavra animal que regula o discurso transbordante da fala humana. Pois, ao invés de simplesmente se pensar a ocorrência de inversão, parece muito mais profícuo observar as suas especificidades discursivas na sua própria atualização ficcional.

"Ha ha", neste contexto, corresponde ao que Kári Driscoll chama de "*exorbitant*", que "designa uma posição dentro do discurso que resiste à sua ordem totalizante, evitando também o engano de presumir que existe uma posição não discursiva ou extra-textual a partir da qual julgar"[18] (Driscoll, 2017, p. 288). Literalmente, "exorbitante" reúne *ex-*, prefixo que denota o movimento de um referente em direção de uma exterioridade, no sentido de "fora de", e *-orbita*, substantivo que designa "o sulco", no sentido de "rego feito pelo arado", e que deu "órbita" na lingua portuguesa.

Sendo assim, a palavra transmite a ideia de um caminho reto, formado pelo retorno regular de uma roda ou, por metáfora, de um objeto qualquer. Dessa maneira, "Ha ha" é "exorbitante", simplesmente porque não é decifrável, e não pode ser atualizado na estabilidade de qualquer semantismo. Sai do sulco da decifração linear do significado e resiste assim à ordem total do discurso, concebido como mensagem operacional disponível para uma decodificação, embora constitua uma parte integrante dele.

---

[17] "*human speech is an animal act, according to the standard human-animal divide, insofar as it is the result of a failure of self-restraint, an ability supposedly peculiar to humans*".

[18] "*names a position within the discourse that resists its totalizing order whilst also avoiding the trap of presuming that there is a non-discursive or extra-textual position from which to pass judgement*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Essa característica deve ser considerada em primeira instância em relação à natureza intrínseca do termo "Ha ha". Se o texto simula a compensação do vazio definidor da expressão, parece sobretudo adaptar a sua disponibilidade semântica e explorá-laem toda a sua agentividade retórica. No entanto, por que deveríamos transformar "Ha ha" em uma palavra do léxico? Extraído da boca de um macaco, que de resto é cinocefálico, literalmente "com a cabeça de um cão", não poderíamos identificar nela a simplicidade de uma vocalização animal banal? "Ha ha" aparece como uma consequência redutível a uma qualidade de onomatopéia, de modo que seria possível ligá-lo à materialização comumente atribuída ao riso em francês.

"Ha ha", nesse contexto, faz sentido por si só, em toda a sua dimensão icônica de reprodução material de um referente sonoro que, segundo Peirce, "exibe semelhança ou analogia com o sujeito do discurso"[19] (Peirce, 1994, p. 171), neste caso a palavra animal. Para o linguista Georges Kleiber, a onomatopéia constitui:

> *uma reprodução verbal icônica que escolhe, como um esquema em oposição a uma foto, imitar ou evocar, na adaptação sonora realizada, apenas algumas características sonoras do barulho representado. A iconicidade sonora da onomatopéia enfatizada por todos os comentadores nunca é uma imitação total*[20] *(Kleiber, 2006, p. 14).*

Latidos ou risadas irônicas, símbolos da contingência do significado e do vazio do significante, "Ha ha" opera uma mudança fundamental da atividade de significação na direção do universo material da linguagem. O discurso de Bosse-de-Nage representa uma encarnação textual da alteridade animal, concebida como o signo embreante de um modo alternativo de significação.

Como imitação, no sentido de representação de uma configuração sonora, a exploração da expressão "Ha ha" faz sentido em e por si mesma. Suas ocorrências minam a dimensão prática da linguagem para substituí-la por um regime interpretativo alternativo. Portanto, a palavra animal se define como a materialização, em um nível metadiscursivo, de um método de leitura que exige a exploração total das virtualidades da linguagem, em uma lógica de proliferação do significado e da sua abertura máxima às potencialidades da atividade significativa. Para Jarry, o imaginário não é apenas uma

[19] "*exhibits a similarity or analogy to the subject of discourse*".
[20] "*une reproduction verbale iconique qui choisit, à la manière d'un schéma par opposition à une photo, de n'imiter ou de n'évoquer dans l'adaptation sonore réalisée que quelques caractéristiques sonores du bruit représenté* L'iconicité sonore des onomatopées soulignée par tous les commentateurs n'est jamais imitation totale".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

categoria com aquela é possível brincar, mas uma parte em si mesmo da experiência humana.

5. Gestos e opiniões do Bosse-de-Nage, cynocephalus papio

Forma mínima de linguagem, a onomatopéia animal, ainda protegida das convenções do uso, revela todo o aspecto relativo e arbitrário da linguagem. Esta é a matéria-prima de Alfred Jarry. Suas investigações textuais exploram a parte embrionária de um significado potencial extraído das falhas da linguagem. Para Debra Hawhee, "a ideia de criar palavras como atividade começa a capturar a energia da própria nomeação"[21] (Hawhee, 2017, p. 49). É precisamente essa energia que o método de leitura induzido pela presença animal explora.

Sem dúvida, esse fenômeno deve ser atribuído ao potencial oferecido pela presença animal nos textos ficcionais ou alegóricos. Atribuir um valor simbólico a um animal envolve a mobilização de certas alternativas comunicacionais que vão além do estrito significado da linguagem humana. Além disso, "a encenação das interações animal humano- não humano mantém viva as dimensões extralinguística das energias [retóricas]"[22] (Hawhee, 2017, p. 3). Além do domínio do *logos*, quer dizer do discurso, mas também da apreensão racional do mundo, a presença animal reinveste o universo da linguagem com uma energia primordial específica à sua qualidade de fluxo sonoro.

Para Aristóteles, a *energeia* é sinônimo do movimento, do ritmo, do estilo presentes na fala. A *energeia* é o impulso que dá vida às estruturas da enunciação. É a arquitetura primordial de qualquer ato de linguagem projetado no mundo, uma energia primária que dá vida à linguagem. É nesse aspecto que a energia retórica, em uma dimensão que existe além da linguagem verbal simples, explora plenamente as possibilidades de significação extralinguística, porque apela ao ritmo, quer dizer na parte não refletida do pensamento. No romance de Alfred Jarry, esse impensado recebe uma forma e um som: "Ha ha". Sob uma forma particularmente expressiva, Brian Massumi destaca que "a pele é mais rápida do que a palavra"[23] (Massumi, 2002, p. 25). A presença do animal funciona sob a forma de um atalho no acesso ao significado. Privado da fala, o

[21] "*The idea of word making as an activity begins to capture the energy of the naming itself*".
[22] "*the staging of human- non human animal interactions keeps alive the extralingual dimensions of [rhetorical] energies*"
[23] "*The skin is faster than the word*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

animal não humano não fica sem possibilidade de fazer sentido. Se não falar, constituirá deste modo uma entidade *a-logos*. *Logos*, tanto a fala quanto a razão, precedido pelo seu *a-* privativo, não significa que o animal seja *i-lógico*.

A lógica é, nos animais, uma simples ausência, *a*-lógico, não uma falta, um defeito, *i*-lógico. Essa é a principal premissa da *zoostylistics,* um método que "separa esses dois significados do *logos*, enfatizando as características não racionais das palavras, sua materialidade animada, sua capacidade em intensificar os efeitos visuais através dos sons"[24] (Hawhee, 2017, p. 42). Desprovido da razão, mas não da capacidade de produzir significador, "*Alogos* pode logo útilmente ficar entendido como uma capacidade ou um conjunto de capacidades"[25] (Hawhee, 2017, p. 14). É neste sentido que o Bosse-de-Nage tem de ser considerado, *a fortiori* porque o texto elucida o seu alogismo. De uma fala suficiente, a narrativa o transfigura em um elemento que transborda os contornos do seu próprio semantismo.

O Bosse-de-Nage permite, nesse sentido, romper as fronteiras entre o lógico e o ilógico, entre o racional e o irracional, e dá sentido à tensão existente entre o significado e a angústia da sua perda. Além disso, "Ha ha" restaura à linguagem sua parte radical de estranheza, de objeto construído, de suporte para a projeção da mente. De acordo com Anat Pick, em uma perspectiva resolutamente derridadiana, "a estranheza interna da linguagem - a linguagem como sistema aberto de diferenças - fissura a identidade e a auto-presença do humano"[26] (Pick, 2011, p . 12).

Essa abertura essencial da linguagem, considerada em um sistema de diferença, forma-se de maneira exemplar através da ocorrência "Ha ha". Tanto idênticas, pelo aspecto tautológico delas como diferentes pela repetição e distribuição das entidades scripturais sobre o espaço da página, as duas entidades sonoras repetidas, "Ha ha", baseiam a sua articulação em um vazio tipográfico. É esse vazio que, no entanto, adquire toda a carga significante da expressão e garante a sua disponibilidade semântica. Ao mesmo tempo uma quebra gráfica, um operador da ligação entre os fonemas e um agente da reduplicação textual do som, esse vazio representa a fissura do significado no centro da linguagem.

---

[24] "*breaks apart these two meanings of* logos*, emphasizing the nonrational features of words, their animated materiality, their ability to intensify visual effects through sounds*".
[25] "Alogos *may therefore usefully be approached as a capacity or set of capacities*".
[26] "*The internal foreignness of language – language as an open system of differences – fissures the identity and self-presence of the human*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

A fala não humana opõe outra coerência ao pensamento linear, sustentada por seu próprio fluxo, pela energia, pelo ritmo, que também permitem dar forma à linguagem. Essa consistência é a da materialidade da linguagem na sua dimensão bruta. O fluxo sonoro animal é pura matéria, e é nesse sentido que o "Ha ha" do Bosse-de-Nage recentra a linguagem literária em torno do seu aspecto elementar de material verbal, precedendo qualquer articulação pela lógica racional. Nesse sentido, a separação visual dos dois monossílabos coloca a palavra animal sob o signo de uma divisão e de uma fragmentação fundamentais, que também metaforizam a heterogeneidade da narrativa.

Por essência, ela é fragmentada, composta por dois elementos separados no espaço e no tempo da sua pronúncia. Em uma perspectiva heideggeriana, Till Kuhnle considera que "o fragmento pode ser definido como a transformação do utensílio em algo que está simplesmente aqui"[27] (Kuhnle, 2016, p. 412). Além disso, o monossílabo tautológico animal, transformando a utilidade da linguagem, em uma presença simples, seja um som ou um conjunto de caracteres sobre uma página, questiona a escritura além da sua agentividade significante.

O seu alogismo oferece novas possibilidades para significar, assim como a sua qualidade de onomatopéia. Da mesma forma, a sua dimensão icônica abre a possibilidade de explorar o plano material da escrita e dos seus potenciais narrativos. Mais do que ele mesmo, o monossílabo tautológico do Bosse-de-Nage funciona como um embreante simbólico de toda a configuração narrativa do romance.

É assim que devemos considerar o monossílabo tautológico do Bosse-de-Nage, na sua capacidade de regular o fluxo da fala e, portanto, dar ritmo à narrativa. O que aparece logo notável, é que precisamente é essa personagem que é encarregada "de puxar a nave na praia a cada parada dos nossos erros"[28] (Jarry, 2013, p. 86), e aqui faz-se importante destacar que se trata de "erros" no sentido antigo de errância.

De fato, a agentividade do Bosse-de-Nage não o limita ao simples papel satírico ou retórico. A sua atividade actancial apesar de discreta, mantém-se fundamental: a sua presença suporta toda a navegação da tripulação. O seu status de grumete, pois de elemento subalterno, que lhe é conferido tanto pelo seu status animal quanto pela sua posição hierárquica, atribui-lhe a tarefa de garantir a viabilidade da dimensão funcional da navegação - simbolicamente, cabe remar ao meirinho Panmuphle, narrador desta

[27] "*le fragment peut être défini comme la transformation de l'ustensile en une chose qui est tout simplement là*".
[28] "*de tirer l'as sur le rivage à chaque halte de nos erreurs*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

seção do romance, enquanto o doutor Faustroll emprega o seu ensino patafísico orientando a navegação.

Desde os primeiros momentos da viagem, é o Bosse-de-Nage quem leva o barco para fora da casa do Faustroll, e o descarrega na calçada. Consequentemente, é ele quem se torna o verdadeiro agente da inversão fundadora na qual toda a navegação se baseia. Produto da imaginação pelo seu status de ser híbrido, regulador do fluxo retórico dos ensinamentos patafísicos, não parece surpreendente que o cynocephalus papio sirva, no sentido estrito, para lubrificar o mecanismo da embarcação:

> *Faustroll frotta les joues rubicondes du mousse sur les glissières de la selle mobile, afin de les lubrifier ; la face écorchée resplendit plus lumineuse, se boursouflant à la proue, en lanterne de notre route* (Jarry, 2013, p. 84).
>
> [Faustroll esfregou as bochechas coradas do grumete nas corrediças da sela móvel, para lubrificá-las; o rosto esfolado resplandeceu mais luminoso, intumescendo-se na proa, lanterna do nosso caminho].

A violência infligida ao animal subalterno aparece aqui em toda a sua ambivalência. Reduzindo a face do Bosse-de-Nage à dimensão de material adjuvante à navegação da tripulação, Faustoll a coloca sob o patrocínio da alteridade símia. Tornado luminoso pela violência de um ato que o reduz à sua pura agentividade, o cynocephalus papio alcança um status paradoxalmente superior no centro do regime discursivo patafísico.

Escapando ao seu modelo humano através de uma purgação pela violência, o Bosse-de-Nage adquire uma nova agentividade, que situa a sua dignidade radicalmente animal em interação direta com a linguagem articulada da ficção. Além disso, se, como observa o Giorgio Agamben, "*Homo* é um animal constitutivamente 'antropomórfico' (ou seja, 'semelhante ao homem', de acordo com o termo que o Linnaeus constantemente usa até a décima edição do *Systema*), que deve reconhecer a si mesmo num não-homem para ser humano"[29] (Agamben, 2004, p. 27), então o Bosse-de-Nage e o seu discurso animal incarnam precisamente esse movimento para o baixo, a origem, a raiz do significado no limiar do seu desaparecimento, para inundar melhor os planos da ficção e fertilizá-los com a sua afluência.

[29] "Homo *is a constitutively "anthropomorphous" animal (that is, "resembling man," according to the term that Linnaeus constantly uses until the tenth edition of the* Systema*), who must recognize himself in a non-man in order to be human*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Ao tornar preponderante a materialidade da linguagem, a fala animal constitui uma poderosa matriz de subversão da hierarquia que implica a submissão utilitária da palavra ao seu referente. Bosse-de-Nage é o agente retórico de uma inversão de normas significantes, que formula uma palavra pertencente ao universo da pulsão, do sensível. Ele permite que o romance se abra na direção da exploração de elementos que tradicionalmente escapam ao uso da linguagem indexada apenas nos critérios da razão. O real e o imaginário se interpenetram e se articulam dentro do mesmo plano, cancelando a hierarquia atual entre discurso racional e irracional. As estruturas da linguagem com uma pretensão puramente racionalista aparecem então desconstruídas em favor de todo o espaço concedido aos dados sensíveis, que constituem a fonte de uma experiência do mundo em si, premissas das experiências de restituição estética às quais a navegação dá forma através da cartografia imaginária e artística que desenvolvida no romance.

6. Poética do significado grotesco e cartografia alógica

O título do "Livro III" do romance, que contém a maior parte da navegação insular da tripulação, "De Paris à Paris par mer ou le Robinson belge" ["De Paris para Paris pelo mar ou o Robinson belga"] faz assim sentido. A navegação ocorre por conseguinte na forma de um desvio, de um distanciamento no que diz respeito às práticas narrativas comuns, caraterizadas pela busca de uma coerência linear na articulação dos eventos, orientada por critérios de racionalidade e de lógica. Como vimos, o discurso animal do Bosse-de-Nage atua como o embreante de uma maneira alternativa de organizar a linguagem. O aspecto tautológico da viagem de Paris para Paris aparece consequentemente como a realização narrativa da lógica linguística contida em germe no símio "Ha ha", que leva as referências lógicas do modelo narrativo tradicional aos seus limites. É nesse sentido que o meio que admite a viagem a desloca a um plano alternativo, "pelo mar", excluindo assim a realidade empírica das mais básicas das geografias. A sintaxe espacial do itinerário da tripulação aparece, portanto, na sua dimensão outra, emancipada das normas positivas de descrição que submetem o signo ao referente.

Esse processo se integra à definição do grotesco fornecida pelo Rémi Astruc. Segundo ele:

> *Procede por desdobramento do mundo, apresentando um mundo alterado, uma reflexão do mundo "normal", mas obedecendo uma lógica que enlouqueceu; o que tem como consequência obrigar o leitor a operar um descentramento da sua percepção, um*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

> *deslocamento do seu sentido, para penetrar na "para-lógica" deste mundo grotesco*[30] *(Astruc, 2010, p. 53).*

O regime de escrita assim deslocado, codificado pela enunciação alternativa do "Robinson Belga" e da sua alteridade animal, é todo um sistema de significação que se infiltra nas falhas do referente percorrido. A realidade se abre então para a brecha grotesca da queda do sentido. A navegação da nave nas ruas parisienses, inundadas pelo imaginário, duplica o espaço que atravessa. Posiciona-se, imediatamente, sob a máscara do paradoxo, em uma linha lógica impossível que aceita a aberração como norma. A navegação da equipagem orienta assim os planos da experiência na direção de virtualidades novas, por essência inacessíveis a uma simples exploração referencial. As variações contextuais do valor semântico da onomatopéia símia materializam os processos patafísicos de produção do significado. Através da agentividade, tanto retórica quanto narrativa, do Bosse-de-Nage, a ficção projeta os princípios para-lógicos da patafísica na geometria oca do mapa insular desenrolada diante dos olhos das personagens, e afastado dos do leitor no capítulo XII.

Não-euclidianas em organização, as espacialidades dos gestos e das opiniões do doutor funcionam de acordo com uma relação de contiguidade e de amálgama dos planos da experiência estética e dos níveis de significação. Nesse sentido, como Isabelle Krzywkowski ressalta, "o espaço, portanto, não se limita, no texto, à função de um cenário fictício: [...] é aqui o percurso que funda e estrutura a narração"[31] (Krzywkowski, 2000, p. 32).

Ao contrário da estruturação racional esperada de uma geografia clássica, a viagem marítima de Paris para Paris se caracteriza pela labilidade dos espaços atravessados. Pode-se, por exemplo, procurar reconstruir os verdadeiros referentes toponímicos de algumas das ilhas percorridas pelo doutor e os seus discípulos. A geografia grotesca da obra se configura em torno de um espaço flexível, projetado nos limites da contingência. Se consideramos, de acordo com Robert Tally Jr., que "o romancista é uma espécie de cartógrafo, na medida em que ela ou ele deve coordenar uma variedade de elementos da experiência humana e do mundo para constituir uma nova unidade, por

---

[30] "*procède par dédoublement du monde, en présentant un monde altéré, reflet du monde 'normal' mas obéissant à une logique devenue folle ; ce qui a pour conséquence d'obliger le lecteur à opérer un décentrement de sa perception, un déplacement de son sens, pour pénétrer la 'para-logique' de ce monde grotesque*".

[31] "*L'espace ne se borne donc pas, dans le texte, à la fonction de décor de fiction : [...] c'est ici le parcours qui fonde et structure la narration*".

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

mais provisória que seja"[32] (Tally Jr., 2019, p. 121), destaca-se logo todo o aspecto relativo da geografia faustrolliana, que distorce a realidade dentro de um espaço que aparece, por essência, sincrético. A equipagem navega deste modo aos limites da significaçãos.

A seção que integra a viagem de Paris para Paris pelo mar apresenta assim um grande interesse do ponto de vista narrativo, uma vez que é estruturada essencialmente pela justaposição assíndetica dos seus episódios. Elípticos, os lugares atravessados entre cada capítulo aparecem então fracamente ligados entre eles. A cartografia narrativa resultante da relação da viagem se configura sob o signo do deslocamento, do desvio e da confusão referenciais.

A narração difrata as possíveis experiências da descrição. Ela reinveste a negatividade do fragmento, esse vazio articulado por metonímia pelo "Ha ha" animal, em uma atividade de significação que vai além dos contornos das associações verbais. A impossibilidade de esgotar o referente urbano é assim transformada em uma capacidade aumentada do texto literário em significar. O significado se torna imanente à atividade de fragmentação, e já não é mais vertical, dado por uma norma ou um uso linguístico.

Graças ao Bosse-de-Nage, a ficção recupera a possibilidade de produzir e configurar o seu semantismo de maneira imanente e suficiente. Codifica neste âmbito a sua enunciação imitando os princípios simbolizados pela tautologia discursiva articulada pelo animal. A navegação do doutor restaura à cartografia referencial a possibilidade de fazer sentido através dos seus interstícios e das suas lacunas, muito além de uma configuração plana e descritiva.

Nas palavras de Bertrand Westphal, esse é um caso típico de "interferência heterotópica" da relação entre representação e realidade, na medida em que "o referente se torna o trampolim de onde a ficção decola". De fato, "consideraremos que o referente e a sua representação entram em uma relação impossível"[33] (Westphal, 2007, p. 172). A lógica de coerência, de articulação racional dos elementos de ficção que, desde Aristóteles constituem a pedra angular de toda representação,[34] aparece sob os contornos grotescos

[32] "*the novelist is a kind of cartographer insofar she or he must coordinate the various elements of human experience and the world in order to form a new unity, however provisional it may be*".

[33] "*lorsqu'un tel brouillage se produit, la connexion entre réel et fiction se fait précaire. Le référent devient le tremplin à partir duquel la fiction prend son vol. On estimera que le référent et sa représentation entrent dans une relation impossible*".

[34] Segundo Matthew Potolski, para Aristóteles, "a beleza artística depende da ordem e magnitude das partes", "*artistic beauty depends on the order and magnitude of the parts*" (Potolski, 2006, p. 34).
Além disso, a mimese aristotélica, no sentido da arte da representação, basea-se num imperativo de plausibilidade, que influenciou crucialmente o pensamento ocidental. O princípio central da imitação

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de uma narrativa-monstro que mina os fundamentos hierárquicos da relação entre realidade e ficção.

É neste âmbito que parece interessante analisar a sequência da morte singularmente absurda do Bosse-de-Nage, devido à ocorrência acidental de uma cabeça de cavalo no caminho do doutor. Esse horror animal também faz brutalmente signo, pois denota a perda final de sentido pela ocorrência de um fragmento irremediavelmente arrancado da sua totalidade. O corpo do Bosse-de-Nage aparece de fato brutalmente destruído por acaso, pela fortuita encontra de um "*boucherie hippophagique*" ["talho hipofágico"] (Jarry, 2013, p. 147) durante um passeio digestivo que desperta a fúria fóbica do Faustroll:

> *Mais Faustroll s'accroupit sur le singe papion, lui écartelant les quatre membres au sol, et l'étranglant par derrière. Bosse-de-Nage fit signe qu'il voulait parler, et, le docteur ayant relâché la serre de ses ongles : "Ha ha !" dit-il en deux mots, et ce furent ses dernières paroles* (Jarry, 2013, p. 148).
>
> [Mas o Faustroll se agachou sobre o macaco papio, rasgando-lhe os quatro membros no chão, e estrangulando-o por trás. O Bosse-de-Nage fez um sinal de que queria falar, e, depois do doutor ter libertado a garra das suas unhas: "Ha ha!" ele disse em duas palavras, e essas foram as suas últimas orações].

Aparece, pois, o último "Ha ha" pronunciado pelo Bosse-de-Nage durante a sua vida, que é exclamatório, o que parece muito curioso por uma agonia por estrangulamento. Outra dimensão interessante dessa passagem, do frenesi da violência do Faustroll, o cynocephalus papio, *a priori* sem palavras, resiste à iminência da sua morte não com uma tentativa de resistência física, mas com a manifestação de um verbo ainda muito vivo. O monossílabo chega, nessa passagem, ao status de "falar", ao status do "discurso". As lógicas atuantes na expressão "Ha ha", onomatopéia elevada aqui ao nível de uma associação de "duas palavras", completam, finalmente, a inversão das normas discursivas, afirmando-se na vitalidade paradoxal da morte do sentido.

Simbolicamente, a palavra é transmitida para além do silêncio da morte, do qual Faustroll extrai a parte final da sua obra, até calcular a superfície de Deus. A fala, quer dizer, a escrita, origina-se além dos limites tradicionalmente atribuídos à personagem, que se tornam perfeitamente contingentes. A morte do Bosse-de-Nage, nesse sentido,

reside então na relação causal que liga os eventos representados. Dito de outro modo, devem respeitar uma lógica determinada, indexada numa relação de congruência com os padrões do pensamento humano.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

constitui uma morte grotesca no sentido pleno do termo. Diante da iminência da maior degradação da qual pode ser objeto, é a força de uma palavra cheia do seu próprio vazio que permite à personagem afirmar a sua dimensão essencial na narrativa.

Se, como observa Dominik Ohrem, "a vulnerabilidade pode ser interpretada do punto de vista de nossa *abertura* enquanto corpos vivos"[35] (Ohrem, 2017, p. 45), então toda a vulnerabilidade do Bosse-de-Nage à loucura do Faustroll, concebida na abertura, a "*openness*" incondicional da sua ausência de resistência, confronta-nos também com a abertura absoluta do discurso literário. É dessa maneira que o doutor Faustroll, graças à agentividade da alteridade animal do Bosse-de-Nage, orienta uma navegação imaginária sobre um referente toponímico real, tanto quanto ele torna material vários mundos ficcionais. A violência gratuita traduzida no desmembramento do Bosse-de-Nage reinveste o sentido da sua presença no centro da obra, e a restaura à sua disponibilidade. Enfatiza que significar é um jogo, uma questão de convenções. Alfred Jarry restaura em suma toda a força da arbitrariedade da linguagem, mas também toda a sua disponibilidade em enriquecer o real. De acordo com Karl Pollin:

> *Promovendo a ideia de que este mundo e o mundo imaginário são um, Jarry sugere que ambos são habitáveis e habitados. Portanto, não é mais uma questão tentar separar as representações do mundo que traduzem a verdadeira ideia das reconstruções imaginárias pelas quais elas seriam ameaçadas, mas, pelo contrário, entender esse devir-simulacro do mundo como a mais extrema das realidades*[36] *(Pollin, 2013, p. 104).*

Como se pode ver, as normas de significação não são mais dadas apenas verticalmente pelo uso. Elas são, na verdade projetadas no centro da imanência do texto e reinvestidas, além da aparente morte do sentido, em um grande mecanismo de refração e de proliferação das possibilidades de acessar ao significado. A navegação patafísica restaura assim à linguagem todo o seu poder demiúrgico. As forças do imaginário, da criação estética, fazem assim tremer a hegemonia da razão pragmática do pensamento humanista tradicional. A animalidade do Bosse-de-Nage, ao estabelecer uma nova relação entre a palavra e a sua imagem no centro da obra, permite enfatizar que as produções da

[35] "*vulnerability can be interpreted in terms of our* openness *as living bodies*".

[36] "*En avançant l'idée que ce monde-ci et le monde imaginaire ne font qu'un, Jarry laisse entendre que l'un et l'autre sont à la fois habitables et habités. Il ne s'agit donc plus de chercher à séparer les représentations du monde qui traduisent l'idée vraie des reconstructions imaginaires par lesquelles celles-ci seraient menacées, mais au contraire de saisir ce devenir-simulacre du monde comme la plus extrême des réalités*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

razão estão perpetuamente em formação e assim, que nunca são absolutas, mas constituem sempre apoios à invenção e à reinvenção das formas.

Conclusão:

Muito superior ao seu modelo humano, o Bosse-de-Nage, cynocephalus papio, constitui uma embreante de ficção com grande eficácia poética. Além das suas funcionalidades primárias no centro do discurso, satíricas e retóricas, a presença animal revela a sua dimensão metadiscursiva nos *Gestes et opinions du docteur Faustroll*. A sua alteridade ontológica não é, de modo algum, o signo de uma inferioridade em relação ao seu referente humano, mas a razão e a própria condição da sua preponderância no romance. Uma fala minimal, sua palavra animal, "Ha ha", constitui um significante ambíguo.

É por esse motivo que se revela o indício de um significado máximo. Define-se como um embreante privilegiado do modo de funcionamento fragmentado da narrativa. O seu status de linguagem alternativa escava a geometria linear da narrativa e difrata os elementos da ficção em uma constelação insular que conduz à abertura do significado. A agentividade animal adquire assim no *Faustroll* um valor literário de importância primordial no âmbito do desafio que o romance apresenta às convenções estéticas instituídas. As produções do imaginário aparecem livres da verticalidade de um relacionamento que as sujeita à realidade.

Nesse contexto, nem a consciência, nem o significado, constituem mais os reguladores das hierarquias entre humano e animal. Lógica, razão e objetividade perdem sua primazia normativa diante da tábula rasa dos sentidos instituídos. Figuram logo reconfigurados no coração da matriz artística, gerando as suas próprias condições de acesso ao significado. O modelo animal, portanto, relativiza radicalmente qualquer ambição à objetividade novelesca e sustenta os processos de desfamiliarização da coerência narrativa. O Bosse-de-Nage, nesse sentido, constitui uma matriz do heterogêneo, que fragmenta a representação de uma matéria literária devolvida ao seu status completo de objeto de significação.

Não é mais o uso e a tradição que garantem a sua atualização, mas a materialidade dos referentes em toda a sua nudez, em toda a sua vulnerabilidade. O significado nunca é adquirido em Jarry. Está sempre à beira da sua própria perda. Apenas a leitura o pode regular, domesticar. A verdadeira besta em liberdade é a linguagem, o seu mistério, as suas exigências, mas também o seu poder de fascinação e até de dominação. Se a linguagem classifica e prioriza, por oposição, o Bosse-de-Nage a rebaixa e relativiza a

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

primazia da fala, reduzindo-a à sua natureza essencial de matéria, ou melhor ao significante. É assim que ele o devolve à labilidade, à disponibilidade das associações semânticas. É também assim que o significado se torna familiar novamente, na sua estranheza, na sua monstruosidade, e que ele se abre novamente às possibilidades concretas de significar para além de todas as perdas do, e talvez dos, sentido(s).

Nesse sentido, a materialidade da onomatopéia animal constitui um objeto linguístico privilegiado para uma redefinição imanente ao texto da sua relação com o seu referente. O deslocamento assim realizado mostra uma determinação poética em desafiar os modelos narrativos tradicionais. O material literário não é mais o produto de uma relação vertical exercida pelo autor sobre o leitor. O significado circula como por infiltração, como por uma contaminação dos possíveis níveis de significação, que cabe à leitura organizar e regular.

Dessa maneira, adotamos prontamente o partido de Ben Fisher, quando escreve sobre Jarry que ele "era muito mais do que o hooligan literário responsável pela encenação do *Ubu-rei*"[37] (Fisher, 2000, p. 1). Forjador do adjetivo "cubista" cuja fortuna é conhecida (Fell, 1995), compilador das inovações estilísticas e narrativas da sua geração, e fonte importante das vanguardas do século XX, Alfred Jarry também apresenta com o seu *Faustroll* uma nova maneira de pensar as estruturas espaciais da narrativa, oferecendo à literatura novas possibilidades de representação tanto da cidade quando de ambientes imaginários, proveitosamente relacionados.

Bibliografia

Agamben, G. (2004). *The Open: Man and Animal.* Stanford: Stanford University Press.

Arnaud, N. (1974). *Alfred Jarry: d'Ubu roi au Docteur Faustroll.* Paris: La Table ronde.

Astruc, R. (2010). *Le Renouveau du grotesque dans le roman du XXe siècle.* Paris: Classiques Garnier.

Bartosch, R. (2017), « Storying Creaturely Life ». En: Ohrem, D., Bartosch, R. (Eds.). *Beyond the Human-Animal Divide. Creaturely Lives in Literature and Culture.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 153-165.

Baudrillard, J. (1981). *Simulacre et simulation.* Paris: Galilée, 1981.

[37] "*Alfred Jarry (1873–1907) was a great deal more than the literary hooligan responsible for staging* Ubu Roi".

Béhar, H. (1977). « Du mufle et de l'algolisme chez Jarry ». *Romantisme*, 1977, 17-18, pp. 185-201.

Dekoven, M. (2016). « Kafka's Animal Stories: Modernist Form and Interspecies Narrative ». En: Herman, D. (Ed.). *Creatural Fictions. Human-Animal Relationships in Twentieth- and Twenty-First-Century Literature*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 19-40.

Driscoll, K. (2017). « Fearful Symmetries: Pirandello's Tiger and the Resistance to Metaphor ». En: Ohrem, D., Bartosch, R. (Eds.). *Beyond the Human-Animal Divide. Creaturely Lives in Literature and Culture.* Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 283-305.

Elze, J. (2017). *Postcolonial Modernism and the Picaresque Novel. Literatures of Precarity.* Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Fell, J. (1995). « Alfred Jarry's Alternative Cubist ». *French Cultural Studies*, 6 (17), pp. 249-269.

Fisher, B. (2000). *The Pataphysician's Library. An exploration of Alfred Jarry's* livres pairs. Liverpool: Liverpool University Press.

Hawhee, D. (2017). *Rhetoric in tooth and claws.* Chicago: The University of Chicago Press.

Jarry, A. (2013). *Œuvres complètes III.* Paris: Classiques Garnier.

Kleiber, G. (2006). « Sémiotique de l'interjection ». *Langages*, 161, pp. 10-23.

Krzywkowski, I. (2000). « De Faustroll et de l'investigation des espaces ». *L'Étoile-Absinthe*, 88, pp. 31-37.

Kuhnle, T. R. (2016). « D'une épave de moissonneuse à l'épiphanie ». En: Schnyder, P., Toudoire-Surlapierre, F. (Eds.). *De l'Écriture et des fragments.* Paris: Classiques Garnier, pp. 411-421.

Livingston, J., Jasbir K. P. (2011). « Interspecies ». *Social Text*, 29 (1), pp. 3–13.

Lloyd, G.E.R. (1983). *Science, Folklore, and Ideology: Studies in the Life Sciences in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation.* Durham: Duke University Press.

Ohrem, D. (2017). « An Address from Elsewhere: Vulnerability, Relationality, and Conceptions of Creaturely Embodiment ». En: Ohrem, D., Bartosch, R. (Eds.). *Beyond the Human-Animal Divide. Creaturely Lives in Literature and Culture.* Basingstoke: Palgrave Macmillan. pp. 43-75.

Peirce, C.S. (1994). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Recuperado de https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf

Pick, A. (2011). *Creaturely Poetics. Animality and vulnerability in literature and film.* New York: Columbia University Press.

Pollin, K. (2013). *Alfred Jarry. L'Expérimentation du singulier.* Amsterdam – New York: Rodopi.

Potolsky, M. (2006). *Mimesis*, New York: Routledge.

Schuh, J. (2006). « Alfred Jarry à l'assaut du mouvement symboliste ». En: *Histoires littéraires*, 28, pp. 7-24.

Schuh, J. (2008). *Alfred Jarry – le colin-maillard cérébral. Étude des dispositifs de diffraction du sens.* Recuperado de https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00983792

Tally Jr., R.T. (2019). *Topophrenia. Place, Narrative, and the Spatial Imagination.* Bloomington: Indiana University Press.

Viguier, E. (2010). « Corps-dissident, Corps-défendant. Le tatouage, une "peau de résistance" ». *Amnis*, 9, Recuperado de https://journals.openedition.org/amnis/350. doi: 10.4000/amnis.350.

Westphal, B. (2007). *La Géocritique. Réel, fiction, espace.* Paris: Éditions de Minuit.

NICOLAS PIEDADE

Nicolas Piedade está no terceiro ano do Doutorado em Literatura Comparada, na Universidade de Limonges, França, Laboratório EHIC, onde desenvolve uma tese acerca da "mise en abyme" dos escritores nas novelas modernistas europeias, sob a orientação de Bertrand Westphal. Por ocasião da publicação de vários artigos, Nicolas Piedade também desenvolveu um interesse pelo cinema brasileiro, mais especificamente pelas representações do espaço produzidas pelos cineastas do Cinema Novo. Ademais, tem ensejado o estudo do espaço urbano na ficção de Alfred Jarry, na perspectiva das categorias do imaginário e dos estudos animais. Além disso, colaborou, ministrando aulas em diversas ocasiões, com a Universidade de Limonges e com a Universidade do Minho em Portugal.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

BIOPOLÍTICA Y RESISTENCIA ANIMAL(ISTA)

AÑO VII | VOLUMEN I
JUNIO 2020

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

La granja industrial, el biopoder y los dispositivos de seguridad

A granja industrial, o biopoder e os dispositivos de segurança

The industrial grange, the biopower and the dispositive of security

Enviado: 17 de enero de 2020 **Aceptado: 23 de abril de 2020**

Jorge Vélez Vega
Candidato a Doctor en Filosofía. Universidad Nacional Autónoma de México (México).
jorgevelezve@outlook.es

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El presente trabajo muestra el funcionamiento del biopoder en las granjas industriales a partir de la racionalidad espacial de los dispositivos de seguridad, que controlan, normalizan, regulan y aseguran la vida de los animales no humanos. Esto quiere decir que la existencia de los animales no humanos está inscrita en el derecho de hacer vivir, que está vinculado a las biotecnologías reproductivas. Así, la reproducción de los animales permite que el biopoder controle la totalidad de la vida. Además, expone que el control es desplegado a partir de medidas y reglamentos que establecen criterios para el manejo de la población de animales en las granjas industriales. Por último, se cuestiona cuáles son los elementos que hacen del biopoder, cuyo objetivo principal es hacer vivir, un poder de muerte. El especismo y la figura del animal-máquina apoyan en el entendimiento de este proceso de muerte.

Palabras clave: animales no humanos, biopoder, seguridad.

O presente trabalho mostra o funcionamento do biopoder nas granjas industriais a partir da racionalidade espacial dos dispositivos de segurança que controlam, normalizam, regulam e asseguram a vida de animais não-humanos. Isso significa que a existência de animais não-humanos está inscrita no direito de fazer viver, o qual está vinculado a biotecnologias reprodutivas. Assim, a reprodução dos animais permite que o biopoder controle a totalidade da vida. Além disso, ela expõe o fato de que o controle é implantado por meio de medidas e regulamentos que estabelecem critérios para o manejo da população animal em granjas industriais. Por fim, com base nisso, questionamos quais são os elementos que fazem do biopoder, cujo principal objetivo é fazer viver, um poder de morte. O especismo e a figura do animal-máquina dão ensejo à compreensão desse processo de morte.

Palavras-chave: animais não humanos, biopoder, segurança.

This work shows the operation of the biopower in industrial granges based on the spatial rationality of security dispositive, which controls, normalizes, regulates, and ensures the lives of non-human animals. This means that the existence of non-human animals is inscribed in the right to make live, which is linked to reproductive biotechnologies. Thus, the reproduction of animals allows the biopower to control the entirety of life. In addition, it states that control is deployed based on measures and regulations establishing criteria for the management of the animal population on industrial farms. Finally, from this, we question what are the elements that make the biopower, whose main objective is to make live, a power of death. The speciesism and the figure of the animal-machine support the understanding of this process of death.

Key Words: non-human animals, biopower, security.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción

En *Seguridad, territorio, población*, curso impartido en el Collège de France durante el ciclo lectivo 1977-1978, Michel Foucault hace una vinculación entre el biopoder y la seguridad. El biopoder lo define como "el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrán ser parte de una política, una estrategia general de poder" (Foucault, 2006, p. 15). Dentro de estos mecanismos la seguridad destaca. Asimismo señala que la seguridad y los dispositivos de seguridad, a diferencia de los mecanismos legales que sancionan a través de la ley y los mecanismos disciplinarios que tienen la finalidad de vigilar y corregir, están vinculados en su ejercicio de poder a una serie de acontecimientos probables (cálculo de costos, establecimiento de una medida considerada óptima y de límites aceptables, por ejemplo en el ámbito de la penalidad) que implican acciones para llevar a cabo el control social. Sin embargo, la seguridad también instaura "mecanismos cuya función es provocar alguna modificación en el destino biológico de la especie" (Foucault, 2006, p. 26).

Los dispositivos de seguridad, advierte Foucault, están relacionados con el espacio y con la acción de la circulación, ya que a través de ella se puede regular el hecho de lo biológico. Foucault sitúa está acción en el espacio de la ciudad y se complementa con cuatro rasgos: 1) la seguridad trabaja sobre un dato material (emplazamientos, desagües, islas, el aire, etc.) (Foucault, 2006, p. 39); 2) la maximización de los elementos positivos cuya finalidad sea que "se circule lo mejor posible" (Foucault, 2006, p. 39) y la probabilidad que funciona a partir de los riesgos posibles de disminuir, aunque no sean eliminados por completo; 3) la polifuncionalidad de los elementos que pone en juego las diferentes funciones que puede tener un solo dato material; 4) el planteamiento de los objetivos tienen consideraciones a futuro; es decir trata de "tener en cuenta lo que puede pasar" (Foucault, 2006, p. 39). A partir de estos rasgos Foucault identifica que la seguridad está ajustada al problema de la serie: serie indefinida de los elementos que se desplazan (transeúntes, miasmas), de los acontecimientos que se producen (autos que transitan) y de las unidades que se acumulan (número de habitantes). La seguridad, como afirma Foucault, está encargada de gestionar estas series apoyada en un cálculo de probabilidades.

Otro rasgo de la seguridad es que está relacionada con el medio que puede ser definido como "lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro"

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

(Foucault, 2006, pp. 40-41). Los dispositivos de seguridad son los encargados de trabajar, modificar, organizar y acondicionar le medio. Foucault destaca:

> *El medio será entonces el ámbito en el cual se da la circulación. Es un conjunto de datos naturales, ríos, pantanos, colinas y un conjunto de datos artificiales, aglomeración de individuos, aglomeración de casas, etc. El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. Es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado (Foucault, 2006, p. 41).*

Por último, los efectos producidos por el medio, tanto positivos como negativos, recaen en un objeto específico, a saber, la población, que bajo las consideraciones del biopoder es identificada como cuerpo especie, y a la vez soporte de los procesos biológicos (por ejemplo: nacimiento, muerte, enfermedad, salud, reproducción, natalidad, mortalidad, morbilidad).

Para los intereses de este artículo la definición dada de biopoder por parte de Foucault bien podría ser trastocada un poco sin perder su sentido al sustituir la frase "la especie humana" por "la especie no humana". La plausibilidad de esta sustitución radica en los rasgos biológicos que pueden ser identificados en otras especies. De esta manera si el biopoder con su entramado poder/saber identifica rasgos biológicos en otras especies es porque ya ha introducido sus mecanismos con los que llevará a cabo una estrategia de poder sobre la vida. La modificación de la definición aportada por Foucault indicaría no solo que la especie humana es objeto del biopoder, sino también alguna otra especie no humana, al menos, en este caso, que pueda ser identificada por su constitución biológica.

En este sentido la granja industrial resultaría ser un medio artificial, que ha sido producido o emplazado bajo los criterios de los dispositivos de seguridad y en el que los avances de la ciencia y la tecnología han sido fundamentales para el aumento en la producción de la vida de la población animal que ahí reside. Aquí la tecnología no está reducida al emplazamiento de la estructura arquitectónica y más bien, en conformidad con la historia de la biopolítica, el cuerpo del animal llega a ser una estructura orgánica manipulada desde su nacimiento, al acelerar el desarrollo así como potenciar las energías de vida hasta llegar al punto en el que se le da muerte

En este caso el biopoder está centrado en el fenómeno de la vida, pero no solo humana, sino también en la vida de los animales no humanos, ya que comparten las características meramente biológicas. Lo mismo ocurre con la seguridad, encargada de

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

regular el hecho de lo biológico y, además, de desplegar mecanismos con los cuales puede modificar el destino biológico de la especie. Tanto el animal humano como el no humano tienen vida biológica. En este sentido, la biopolítica inserta la vida de los animales en la disposición del gobierno a partir del control de sus cuerpos. Por esto mismo, y eso lo han hecho evidente los diferentes eticistas que han abogado por algún tipo de derecho -al menos el de la vida-, la regulación en la explotación de la vida de los animales impone definitivamente, como señala Maria Muhle, "una reflexión moral [acompañada] del establecimiento de un sistema de valores respecto de la vida que se refleja en las discusiones sobre el derecho (biológico) a la vida y el imperativo omnipresente de vivir" (Muhle, 2009, p. 1).

En este caso la afirmación de Muhle está dirigida a explicar una biopolítica centrada en el gobierno de los hombres, sin embargo, existe un puente para pensarla en lo que concierne a los animales no humanos, puesto que resulta evidente que la especie humana no es únicamente el objeto actual de las diferentes biotecnologías, sino también las diferentes especies de animales, ya que a través de ellas la producción, crianza y muerte han sido potencializadas al extremo. Sería un craso error no aceptar este argumento, y si es negado sirve para legitimar la continuación de la explotación animal, lo que lleva a pensar que ese tipo de vida no tiene algún tipo de valor, lo que justifica el aniquilamiento individual para el beneficio de otra especie, en particular la humana.

De esto dos cosas resultan importantes: En primer lugar, la vida animal no humana ha sido sometida, pero hay que tener en cuenta que el sometimiento no ha sido de la misma forma a lo largo de los siglos, sino que aparece una diferencia histórica a partir del nacimiento de las granjas industriales. En ellas es donde ocurre otra forma de dominio, ya que es un medio en el que la vida natural de los animales ha llegado a ser artificial. Han sido creadas atmósferas específicas para que la producción (potenciación del desarrollo orgánico) fuese óptima. En segundo lugar, tras crear estos medios con sus respectivas atmósferas, el biopoder está instalado en la interioridad de los procesos de la vida, para poder gobernarla formando poblaciones, bajo un régimen integrado por diferentes técnicas y por saberes que aumentan la producción. En este sentido, ocurre la dominación -con todo el antropocentrismo-especismo posible de admitir- y después, a través de las técnicas y los saberes, la instalación del biopoder en el interior de la vida de los animales. En otras palabras, con el nacimiento de la granja industrial las prácticas de dominio sobre la vida animal alcanzaron otro nivel de intensidad enteramente radical.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

No hay casualidad alguna en los tiempos de nacimiento tanto de la industria animal y el gran supuesto de la modernidad, a saber, el del progreso. Para el animal no humano no hay progreso, no porque sea incapaz de conceptualizarlo, sino porque sus condiciones de existencia llegaron a ser más bien precarias al entrar en ese flujo producido por el hombre. En el interior de las industrias son producidos millones de vidas, mismas que son mantenidas en condiciones de existencia enteramente lamentables. La idea de progreso solo respondía (o sigue respondiendo) al humano sin las relaciones inmediatas con su medio ambiente y con los seres vivos que lo rodean. Asimismo, la idea de progreso va acompañada irremediablemente del desarrollo de la técnica. El ejemplo histórico de ello es la revolución industrial a lo largo del siglo XIX. Sin embargo, fue el siglo XX quien ha sufrido las consecuencias de la idea de progreso que guiaba las maquinaciones técnicas. De esto han dado cuenta la mayoría de intelectuales desde Max Horkheimer hasta Hannah Arendt, pasando por Walter Benjamin, quien al realizar el diagnóstico aventuró acertadamente el pronóstico de la destrucción continua. Estos intelectuales, y en su máxima expresión Giorgio Agamben, sitúan el culmen de esta relación en lo ocurrido en la Segunda Guerra Mundial, identificado específicamente con los campos de concentración.

Sin duda alguna, el momento referido está caracterizado como el momento de lo monstruoso. Dicha afirmación está guiada por dos sentidos, el primero que remite a un análisis cultural y el segundo que va de la mano con el biopoder, la monstruosidad del biopoder. Por un lado, los análisis de Peter Sloterdijk, en su texto titulado *La época (criminal) de lo monstruoso*, sugieren que lo auténticamente monstruoso está íntimamente ligado al hombre en la Modernidad y no en otra época. Aventurado este tiempo es donde existen actos descomunales y a la vez tan desconsoladores que únicamente pueden ser atribuidos, ya no a los dioses o a un Dios en particular, sino al hombre mismo.

> *Al aproximarnos al final del segundo milenio, empezamos a formarnos una visión de conjunto de la Edad Moderna como una época en la que por autores humanos, por empresarios, técnicos, artistas y consumidores, se cometen actos monstruosos. Estos actos monstruosos no son enviados por los antiguos dioses no están representados por los monstruos clásicos; la Edad Moderna es la era de lo monstruoso hecho por el hombre. Moderno es todo aquel que ha sido tocado por la conciencia de que, además de la inevitable testificación, se halla implicado en una especie de coautoría de actos monstruosos de tipo reciente (Sloterdijk, 2011, p. 241).*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El hombre en el transcurso de la Modernidad llega a convertirse en actor, testigo y víctima de su propio crimen. Él, después de todo, será el que tras su acto criminal sufrirá las consecuencias negativas en el futuro próximo. Ya no existe posibilidad de relegar la responsabilidad a un agente externo, pero para disminuir la pesada carga están involucrados los contemporáneos como testigos y de alguna manera también como cómplices del daño ocasionado. El apogeo teleológico del progreso está, sin duda alguna, manchado y truncado por lo monstruoso. La producción de lo artificial a partir de la técnica ha jugado un papel muy importante, ya que a partir de ella ha sido producida la catástrofe, en la que el punto de partida y llegada es el hombre mismo. La relación existente entre la monstruosidad, la técnica y la producción de lo artificial ha provocado de alguna manera las consecuencias presentadas como inéditas en el siglo XX, y que sin duda alguna siguen presentes en nuestro siglo. Y sin embargo, como movimiento dialéctico, Sloterdijk advierte que la misma monstruosidad ha dado nacimiento a toda una preocupación a gran escala de conservadurismo, que no es otra que la ecología (Sloterdijk, 2011, p. 255).

Ahora, por otro lado, Foucault, en la última clase del curso titulado *Defender la sociedad*, dio cuenta de que el biopoder no solo tiene una cara productiva en la que la racionalidad política está aplicada sobre todo al gobierno de las poblaciones en tanto que trata de producir (y conducir) la vida misma, sino que en el exceso el biopoder mismo muestra esa otra cara que produce la monstruosidad, o en otras palabras, en el exceso el biopoder fabrica y hace proliferar un tipo de vida que no puede menos de ser caracterizada como monstruosa: "Este exceso del biopoder aparece cuando el hombre tiene técnica y políticamente la posibilidad no solo de disponer la vida sino de hacerla proliferar, de fabricar lo vivo, lo monstruoso y, en el límite, virus incontrolables y universalmente destructores" (Foucault, 2000, p. 228). En la artificialidad del medio, como lo es una granja industrial, no existe la reproducción de la vida en vías y por procesos naturales, sino que si ocurre la reproducción de la vida es mediante lo artificial, por ejemplo la inseminación artificial. Existe como tal una reproducción técnica de la vida animal que no respeta ciclos ni procesos naturales. La reproducción (y aniquilación) técnica de la vida animal al interior de las granjas industriales representa en todos sus múltiples elementos una clara muestra de esa época (criminal) de lo monstruoso, que ha sido maximizada por el exceso del biopoder y en la que sin duda alguna el hombre es el actor, el testigo, el cómplice y la víctima de su crimen.

En razón de estos preliminares hay que analizar propiamente los elementos de la granja industrial, ya que ha sido estructurada a partir de la racionalidad propia de los

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

dispositivos de seguridad. Hay que tener presente que la función de la seguridad es la de enfrentarse al fenómeno identificado para lograr erradicarlo, limitarlo o regularlo. Estos dispositivos no logran erradicar el fenómeno, tampoco son en alguna medida preventivos, más bien trabajan ya inscritos en el problema, para establecer límites y en la medida de lo posible regularlo.

Como última nota a este preámbulo resta decir lo siguiente: a diferencia de Gaston Bachelard que, en *La poética del espacio*, advertía que solo trataría con los espacios felices o amados, este trabajo lidiará con los "espacios de hostilidad", "espacios del odio y del combate", que solo pueden ser estudiados, como dice el mismo Bachelard, "refiriéndose a materias ardientes, a las imágenes de apocalipsis" (Bachelard, 1975, p. 28). Dentro de estas imágenes la granja industrial tiene un lugar privilegiado.

El trabajo está divido en cuatro apartados que tratan de mostrar el funcionamiento contemporáneo del biopoder, que lleva a cabo un control completo de la vida de los animales no humanos al regular sus procesos biológicos a partir de la racionalidad de los dispositivos de seguridad que han acondicionado las granjas industriales. El primer apartado 1. *Cesura y clausura biopolítica de la vida animal en la granja industrial* discute las relaciones entre las granjas industriales y los campos de concentración para dar cuenta de su vinculación y de su diferencia al separar la vida animal y confinarla en un espacio por medio de los mecanismos biopolíticos. El apartado 2. *Reproducir vida* muestra que el biopoder al invadir la vida de los animales no humanos encuentra en la reproducción el funcionamiento que le permite regular los procesos biológicos bajo una serie de cálculos y estadísticas. En el apartado 3. *Medidas de control animal* se presentan dos reglamentos encargados de regular y controlar la vida de los animales de granja, ya sea de forma individual o poblacional. En el apartado 4. *Ejecutar animales, producir muerte* se identifican algunos elementos que hacen del biopoder, es decir de un poder que tiene como objetivo principal hacer vivir, un poder mortífero instalado en las granjas industriales.

1. Cesura y clausura biopolítica de la vida animal en la granja industrial

Para observar en perspectiva la convergencia y la diferencia, cabe hacer expresa la relación entre las industrias de explotación animal y los campos de concentración de extermino humano utilizados durante la Segunda Guerra Mundial. Agamben (1998) anuncia como paradigma biopolítico de lo moderno a los campos de concentración,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

dentro de los que la vida (humana) es despojada de todo tipo de atributo y solo aparece como nuda vida, que al ser exterminada no es considerada como sacrificio y que tras el hacer morir no hay un castigo en la esfera del derecho. El exterminio humano en el interior de los campos ha sido asemejado al exterminio de la vida animal en las industrias, en la medida que los humanos fueron tratados (y exterminados) como animales en los campos. Y por otro lado, las granjas industriales no son otra cosa más que un eterno campo de concentración. Con estas mínimas expresiones aparece la relación que existe entre estos dos medios de exterminio. Sin embargo, si Agamben identifica al campo como el paradigma moderno de la biopolítica es por su preocupación sobre lo humano. Y es fácil de entender este punto, ya que la preocupación por la vida de los animales no humanos ha pasado inadvertida por mucho tiempo, provocada por la objetivación e invisibilidad de esa vida. Debido a esto ha merecido más atención la vida humana, puesto que desde la óptica del antropocentrismo-especismo tiene mucho más valor e importancia que otro tipo de vida. La consideración aquí es que el campo de concentración en su concreción histórica ya ha desaparecido, a menos de que la ley se desaplique para instaurar nuevamente el estado de excepción, mientras que las granjas industriales de explotación animal, que fueron el modelo para los campos, existen y son continuamente perfeccionadas en sus técnicas de (re)producción de la vida y en las otras que más bien la exterminan.

Los mataderos fueron el modelo a partir del cual se aprendió a lidiar con la vida desnuda, como lo ha advertido J. M. Coetzee, en *Las vidas de los animales*: "Necesitamos nuestras fábricas de la muerte; necesitamos animales de fábrica. Chicago nos enseñó cómo hacerlo; de los mataderos de Chicago aprendieron los nazis a procesar los cuerpos de los muertos" (Coetzee 2003, p. 72). Tal vez esta referencia literaria de Coetzee no dice mucho, no aclara nada o no puede indicar demasiado, sin embargo, permite trazar una línea de investigación. Esa referencia es más que eso, es una huella que invita a seguirla. No es que el campo, como paradigma biopolítico, haya indicado cómo tratar a los animales, sino que los mataderos, en realidad, han mostrado la manera de tratar a los humanos. En esto hay que indagar, entre las particularidades que unen a un emplazamiento con otro, y descubrir la huella del antecedente para ver la relación entre los animales humanos y no humanos. Los mataderos fueron las primeras industrias consolidadas a finales del siglo XIX debido a la mecanización en su producción (dicha mecanización fue adaptada por Henry Ford en su sistema de producción en línea).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La granja industrial y el campo de concentración no han sido los únicos emplazamientos en los que la relación animal humano-no humano está implicada en su remplazo. Existe un caso muy interesante que da cuenta precisamente de la relación humano-animal, a saber, la implicación entre la Casa de Fieras de Le Vaux y la estructura arquitectónica del panóptico, como lo ha señalado Foucault en *Vigilar y castigar*:

> *Bentham no dice si se inspiró, para su proyecto, en la casa de fieras que Le Vaux había construido en Versalles: primera colección zoológica cuyos diferentes elementos no estaban, según era tradicional, diseminados en un parque: en el centro, un pabellón octagonal que, en el primer piso, solo tenía una estancia, el salón regio; en todos los lados se abrían anchas ventanas que daban a siete jaulas (el octavo lado se reservaba a la entrada), donde estaban encerradas diferentes especies de animales. En la época de Bentham, esta casa de fieras había desaparecido. Pero se encuentra en el programa del Panóptico la preocupación análoga de la observación individualizadora, de la caracterización y de la individualización, de la disposición analítica del espacio. El panóptico es una colección zoológica real; el animal está reemplazado por el hombre, por la agrupación específica la distribución individual, y el rey por la maquinaria de un poder furtivo. Con otra diferencia: el panóptico, también, hace obra de naturalista (Foucault, 2004, pp. 206-207).*

Lo que hace Foucault al presentar la Casa de Fieras de Le Vaux no es otra cosa más que dar cuenta del antecedente histórico de una forma de observación individualizadora, que encontrará su perfección en el modelo panóptico de Bentham. En este último la estrategia de "ver-sin ser visto" es fundamental para que la vigilancia funcione. La relación entre el espacio abierto y la visibilidad es patente, y en ello convergen las dos estructuras o modelos arquitectónicos. En la Casa de Fieras son las grandes ventanas que permiten ver, desde el centro de la construcción, a los animales en su respectiva jaula, mientras que en el panóptico el espacio, acompañado por la luz, está abierto a la visibilidad para vigilar a un hombre en su respectiva prisión. Como señala Foucault, los animales son remplazados por humanos en el panóptico. La diferencia, en el interior del panóptico, será la aplicación de las diferentes técnicas de normación sobre los presos: desde la misma vigilancia hasta los análisis psicológicos que tratarán de corregir el alma humana (o lo que es lo mismo, implantar determinada conducta considerada como 'normal'). Si el análisis de Foucault es acertado, entonces la Casa de Fieras sería una de las primeras partes de un experimento político que tiene como

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

objetivo encerrar, individualizar, controlar y vigilar una vida a partir de una estructura arquitectónica, que relaciona los elementos del espacio y la visibilidad para su mayor efectividad. Después de todo es la vida la que está siendo encerrada o apresada al interior de ese espacio, por eso Foucault no tiene problema alguno al señalar que es remplazado un animal por un humano en el panóptico. Lo cual sería lo mismo decir que en la Casa de Fieras, en relación con el Panóptico, un animal remplaza al humano.

Esto último ha sido señalado en la relación entre el matadero o lo que será más adelante la granja industrial y los campos de concentración: por un lado, los seres humanos en los campos eran tratados y exterminados como animales y, por otro lado, que los animales encerrados en las industrias viven el infierno de los campos de exterminio. Después de todo, esto no es una confusión de términos, sino que muestra la igualdad que comparten los animales humanos y no humanos, a saber, la vida, que, en ambos casos, es aniquilada sin llegar a ser considerada como un tipo de sacrificio a alguna divinidad y sin ser castigada como delito. Si no hay confusión en los términos tampoco es mero lamento en extremo sentimental por la vida de los no humanos. Sin duda alguna, esto ha suscitado gran polémica al pretender que la vida humana es semejante a la de un animal cualquiera; sin embargo, los que han reaccionado ante este caso no dan cuenta de que si existe esa pretendida semejanza es porque en ambos casos una vida (tras vivir un infierno) es exterminada sin que se le dé mayor valor a una o la otra. La relación entre la Casa de Fieras y el Panóptico está inscrita en una línea de pensamiento que entiende una sucesión en las relaciones entre humanos y no humanos y las relaciones posteriores entre los mismos humanos. Charles Patterson lo muestra en *Eternal Treblinka*, al vincular el trato que los humanos desarrollaron con los no humanos al interior de los mataderos y la consecuencia de esto que terminará en los campos de concentración. "Una vez que la explotación animal fue institucionalizada y aceptada como parte del natural orden de las cosas, abrió la puerta a formas similares para tratar otros seres humanos, allanando así el camino para tales atrocidades como la esclavitud humana y el Holocausto" (Patterson, 2002, p. 12). Más evidente en un fórmula más sencilla: "El estudio de la historia humana revela el patrón: primero, los humanos explotan y masacran animales; después, ellos tratan a otras personas como animales y hacen lo mismo con ellos" (Patterson, 2002, p. 109).

La Casa de Fieras y el Panóptico, así como los Mataderos y el Campo de concentración están ligados irremediablemente en la relación, primero, entre humanos-no humanos y, después según condiciones, entre humanos que tratan a otros humanos como animales. De esta manera, siguiendo a Patterson, la brutalidad que termina con la

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

violencia ejercida entre humanos ha comenzado en el dominio y explotación de los no humanos. Con estos dos ejemplos aparece un tipo de relación humano-no humano. Esta línea de pensamiento sugiere que la relación entre el campo y la granja industrial es una muestra más del poder soberano sobre la vida, sin embargo, éste es ejercido con diferencias abismales en los diferentes casos de la vida animal humana y no humana. Lo dicho puede tener más relevancia al pensar que los campos, como lugares de exterminio, han desaparecido y que, por el contrario, aún siguen existiendo las granjas industriales (multiplicadas por todo el planeta), donde día con día son exterminados millones de animales. Esto ha sido expuesto por L. Holloway y C. Morris (2007) en dos puntos:

> *Primero, el poder sobre la vida del ganado es, al menos en los contextos occidentales contemporáneos, particularmente mundano, en contraste a los eventos espectaculares periódicamente asociados con el ejercicio del poder soberano sobre la vida de los humanos. La masacre de miles de animales es una rutina diaria en los sistemas de ganado que tienen efectivamente animales objetivizados, y lejos de los actos de masacre siendo eventos públicos, la mayoría en occidente ha llegado a ser progresivamente distanciados de la granja […]. Segundo, junto al poder de la vida ejemplificado por el acto de la masacre, el ejercicio del poder humano sobre la vida de los animales de ganado ha procedido en otras, formas más sutiles, a través del proceso de domesticación, crianza selectiva, y, en incremento, la aplicación de saberes-prácticas genéticos. Estas intervenciones representan el intento de dirigir y regular la vida, integrar esa vida en las tecnologías y economías de lo que han llegado a ser los sistemas de la agricultura industrializada. Como tal, que recubren las poderosas relaciones de dominación que subtienden indiscutiblemente la agricultura ganadera contemporánea en un conjunto de relaciones que, se argumenta, constituyen una forma de biopoder que opera entre los seres humanos y los animales de granja. (Holloway et al., 2007, pp. 86-87)*

El poder soberano sobre la vida, después de todo, prevalece y a su vez se transforma. Por un lado hace morir a miles de animales día a día al interior y en la invisibilidad de las granjas industriales y por otro lado reabsorbe la vida al punto de producirla, regularla y controlarla por medio de diferentes técnicas que van desde la domesticación hasta la aplicación de saberes y prácticas de mejoramiento genético. De esta manera ocurre el paso del ejercicio del biopoder en las relaciones entre humanos y no humanos dentro de las granjas industriales. No existe el interés de proponer a la industria animal como el paradigma contemporáneo del biopoder, pero si hacer

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

evidente que es un emplazamiento de notable relevancia donde las relaciones entre los animales humanos y no humanos son patentes aunque desde las relaciones de dominio, ya que es un hecho que la vida es exterminada y que por el antropocentrismo es minimizada o desvalorizada, además de que a través del especismo es fomentado su exterminio en beneficio de otra especie. Así, la granja industrial está circunscrita en la historia de la biopolítica, y para dar cuenta de esto ahora hay que mostrar las diferentes técnicas utilizadas en la industria para producir, desarrollar, controlar, regular y exterminar la vida animal.

Hay que advertir lo siguiente: la intervención biopolítica opera con un discurso de verdad que conceptualiza a la vida animal de esta manera, es decir, este discurso de verdad entiende la vida como producible, modificable o manipulable (Holloway y Morris, 2007); entiende la vida, desde el animal singular hasta las poblaciones conformadas, susceptible a la aplicación de múltiples tecnologías que a fin de cuentas modificarán esa naturaleza que constituye tanto la vida misma, así como el cuerpo anatómico y fisiológico, incluyendo, además, el comportamiento normal de los animales. La granja industrial ha sido y es un claro ejemplo de las transformaciones en la vida animal en todos estos ámbitos a partir de la ciencia y la tecnología. De esta manera digamos que toda aplicación de las (bio)tecnologías sobre los animales está sostenida por este discurso de verdad, que a su vez justifica la misma aplicación. A continuación son presentados algunos rasgos importantes de la granja industrial.

1. Ya la misma identificación de este proceso de exterminio dice algo, a saber, que es una industria y no ya una granja de animales. David Kirby (2010) a la entrada de *Animal Factory* lo primero que hace es señalar precisamente la distinción entre una granja y una industria. La primera sería un pedazo de tierra, generalmente con una casa, que puede llegar a ser utilizado para la cría de ganado, además de que es un lugar para trabajar propiamente la tierra. La segunda, la fábrica (factory) es un establecimiento industrial formado por edificios donde son manufacturados los productos, sin preocupación por la individualidad (*whitout concern for individuality*), destinados al consumo. La estructura de la fábrica ha llegado a ser, a partir de la segunda mitad del siglo XX, el medio absolutamente necesario para la explotación de la vida animal.

2. Ya la superación de las granjas por las fábricas o las industrias supone un incremento en la producción de existencias vivas. La industria para que realmente sea productiva tiene que buscar que los animales sean criados de la forma más rápida y barata posible. Para esto las fuentes de alimento tienen que ser las más baratas y las adecuadas para aumentar la masa muscular o para producir huevo o leche en poco

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

tiempo; además, las instalaciones tienen que ser las apropiadas para acelerar el proceso sin pensar en los animales que las habitan.

3. Si la idea de que en la industria no existe una preocupación por la individualidad, entonces existe un proceso más que de producción de reproducción en el que solo son realizadas copias infinitas de un mismo tipo de cuerpo, que sería el del animal óptimo (en tanto peso y medidas) para poder hacerlo morir y después destazarlo, empaquetar sus pedazos, distribuirlos y ponerlos a la venta. Ante esta reproducción o copia infinita de los cuerpos, la preocupación por la vida está difuminada en el mismo aire y en el suelo de las industrias, al ignorar o al no percibir el sufrimiento de los animales mientras están en su proceso de engorda y al momento de su muerte.

4. El tránsito de ser granja a industria hace surgir esta pregunta: ¿por qué este emplazamiento es realmente una industria? Los mataderos a finales del siglo XIX llegaron a ser las primeras industrias, porque adoptaron un modo de producción en serie, lo que facilitaba y aumentaba la producción. Sin embargo, ciertos autores (Kirby 2010, Fitzgerald 2010, Davis 1996) ligan otras condiciones a la idea de la industria y agregan las toneladas de desperdicio animal generado que no es tratado para matar los patógenos contenidos. Además, ese desperdicio puede contener antibióticos, restos de implantes hormonales, anabólicos, bacterias resistentes a los medicamentos, metales pesados, niveles altos de nitrato (que es el primer contaminante del agua), etc. Los feedlot contienen hasta 170 químicos separados que causan problemas de salud (Kirby 2010). Por último, si toda industria contamina en algún grado, la granja industria no es la excepción y es la que produce más gases de efecto invernadero que el uso de los automóviles: En términos de las emisiones de gases invernaderos (GHG) "el consumo de 1 kg de carne vacuna en una casa representa el uso de automóvil en una distancia de 160 km. (99 miles)" (Carlsson-Kanyama and González, 2009, p. 1706S). La industria animal depende de la producción en serie de la que es capaz, y en la misma medida genera los múltiples contaminantes que dispersa en el ambiente.

5. A partir de la artificialidad y la reproducción la naturaleza de los animales ha sido completamente borrada. El animal ha llegado a ser un mero ciclo biológico en tanto que tiene que nacer, crecer y morir, pero a máxima velocidad, esto claramente dirigido por la mano del hombre. Los animales entendidos como ciclo biológico adquieren su máxima expresión en las hembras, que solo son utilizados para reproducir más animales de la misma especie. El biopoder a cargo de la vida mide, controla y manipula los momentos de fertilidad y fecundación, y hace de las hembras meras máquinas de

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

nacimientos. Por otro lado, el estado de hacinamiento que produce la industria niega completamente la expresión del comportamiento normal y de los estados emocionales a los animales. Sin embargo, en el hacinamiento incluso ha sido logrado que los animales no puedan llevar a cabo los comportamientos que son importantes para ellos, lo cual les produce diferentes niveles de frustración, ansiedad y sufrimiento, que terminan por alterar su mente y desarrollan conductas patológicas como el canibalismo. Para evitar esto el humano encargado de esa industria corta los colmillos de los cerdos.

Al menos estos cinco puntos ofrecen un panorama general de lo que es la granja industrial, sin embargo, hay que llegar al estrato del control, manipulación y normalización de la vida de los no humanos. Para esto hay que ver lo que sucede en los mataderos y en las industrias: qué técnicas son utilizadas para producir la vida; qué medidas y técnicas son tomadas para medir, calcular y controlar a las diferentes poblaciones; cuál es el sistema de vacunación que tienen y para qué someten a los no humanos a estos regímenes; cuáles son las consecuencias de las estrategias que dan muerte a los no humanos. Al hacer evidente estas técnicas, el biopoder, como poder sobre la vida, brillará por sí solo.

2. Reproducir vida

Es muy cierto que la humanidad no tuvo que esperar hasta que fueran construidas las granjas industriales para llevar a cabo la explotación de la vida animal. Esta actividad que comienza con la domesticación de lo silvestre es más vieja que la historia misma. Sin embargo, a partir del siglo XIX el despliegue de la técnica con su producción en serie, el crecimiento de la población humana y con ello la demanda de mayor cantidad de alimento (como son productos cárnicos, huevo o la leche y sus diferentes derivados), la introducción de la genética en la modificación de los cuerpos han provocado que las poblaciones de animales fueran aumentando con el solo propósito de satisfacer a los humanos.

En la granja industrial una vida es reproducida únicamente para darle muerte después. Ciclo de la vida, argumentarían algunos. Lamentablemente es un ciclo de vida que desde su nacimiento está destinada al dolor y a condiciones de existencia precarias. Esos cuerpos reproducidos no pueden *florecer* según su desarrollo a plenitud, ni llevar a cabo sus comportamientos normales: su forma de alimentarse, los paseos o caminatas que hacen, los baños de sol, de lodo o polvo que toman, su cortejo y su reproducción

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

por cópula o monta, sus horas de sueño y sus posiciones de descanso, las relaciones sociales que tienen con los de su especie, las conductas afiliativas y lúdicas, la longevidad, etc. Todo esto ha sido transformado por la mano del hombre. Este ciclo de vida, dentro de la industria, ya no tiene nada de natural y más bien es la artificialidad en sí misma. Ver una granja industrial con sus largas construcciones no tiene que indicar otra cosa más que lo artificial: artificialidad de la vida en todos sus rasgos. Lo único natural que queda ahí son los propios ciclos biológicos de reproducción de los animales, regulados ahora por el biopoder. Pues a partir de ellos el hombre puede fecundar a las hembras para reproducir cuerpos. La biología, la veterinaria y la zootecnia han hecho lo propio para estudiar los cuerpos y así explicar el mismo proceso biológico que ocurre en su interior. Al conocer estos procesos después es fácil controlarlos y manipularlos. Así, en la industria la inseminación artificial ha sido el método por excelencia que reproduce los cuerpos, así como también la transferencia de embriones. Esta ha sido una de las grandes diferencias con otros modos de encierro y domesticación de animales a través de la historia. Esta técnica de inseminación ya no necesita propiamente del animal macho para que se lleve a cabo. En todo caso el mismo macho funciona únicamente como un objeto que identifica a las hembras en celo. Al ser identificadas, la mano humana está encargada de inseminar a las hembras. Esto quiere decir que en la artificialidad la reproducción de los no humanos encerrados ya no requiere del contacto cuerpo a cuerpo, y en esa separación la intimidad y la relacionalidad están totalmente perdidas. Y en otro sentido, la explicación dada por las ciencias ha servido para dominar esa parte de la naturaleza incluida en lo anatómico y en lo fisiológico.

La gran cantidad de muertes producidas por la demanda de consumo tiene que ser compensada con una sobreproducción artificial de vidas. Suscribir la reproducción dentro de los límites del biopoder, requiere necesariamente de la vinculación de la vida de los animales con la de los humanos, al menos en tres sentidos fundamentales: 1. Los no humanos reproducidos en la industria están contenidos en los cálculos administrativos de la industria, que a su vez está relacionada con una demanda por parte de los humanos. 2. Esto lleva a pensar la relación tan íntima encontrada con el capitalismo y la explotación de esa vida, que a fin de cuentas significa producción de capital. 3. Esto está ligado con la máquina de lo humano o que hace a lo humano, pues al no reconocer derechos o algún tipo de valor intrínseco a esas vidas provoca que las actitudes antropocentristas y especistas continúen proliferando y, por tanto, aceptando esa realidad en la que esas vidas explotadas están a su servicio. En realidad todo está conectado de alguna u otra forma: el gesto antropocentrista/especista está implicado en

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

las explicaciones científicas que han facilitado la aplicación de diversas técnicas en los organismos para que su reproducción sea mucho más rápida, lo que más tarde será reflejado en la manufactura de los productos. En general, las poblaciones de los no humanos al interior de la industria están sometidas a cálculos y análisis administrativos que comienzan en la misma fecundación artificial: cuántas hembras tienen que ser inseminadas artificialmente; cuántas crías nacen por cada hembra fecundada; cuál es el promedio de crías sobrevivientes al parto y durante los primeros días; a los cuántos días o semanas tiene que ser destetada la cría para que no afecte su crecimiento o para que no disminuya la producción de leche; cuánta cantidad de agua y alimento necesitan tanto la madre como las crías; a los cuántos días las crías tienen que ser castradas (sin anestesia para reducir costos); qué costo adquiere la cría en los primeros meses de nacido o tras el proceso de engorda o, en otras palabras, qué adquiere más valor comercial un recién nacido o un animal adulto en óptimas condiciones (de matanza); en razón de los animales producidos a cuánto ascenderá la ganancia; cuántas toneladas de producto será manufacturado; a las cuántas semanas la hembra puede ser nuevamente fecundada y si ya no es posible, entonces habrá que enviarla al matadero.

Todo esto ya está reflejado y proyectado en la estadística, y por eso mismo está garantizada la producción de las industrias. La vida misma está siendo calculada en todos los vértices posibles. Y como ya hemos dicho, este cálculo comienza desde la fecundación artificial misma.

3. Medidas de control animal

La sobreproducción de vidas tiene que ir de la mano con todas las técnicas utilizadas para optimizar tanto los cuerpos de los no humanos, así como la producción en serie de sus productos y derivados. Para esto han sido organizados diferentes tipos de marcadores que manejan cálculos estadísticos a lo largo de la vida de los animales no humanos, tanto en su individualidad como en lo que respecta a la población. La relación entre el biopoder y este tipo de cálculos lo ha explicado L. Holloway (2007, 2009) al revisar un tipo de cálculo llamado *Estimated Breeding Values* (EBVs), que, como advierte, sirve para conocer el estado general de los animales, hacer comparaciones con otros y tomar decisiones con respecto a la reproducción o a la salida al mercado del producto. En general,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *EBVs representan la genética clásica, y son un cálculo estadístico de la virtud de un animal basado en una serie de medidas tomadas del cuerpo de un animal y de los familiares. Cada medida (por ejemplo, el peso del animal a los 200 días o el espesor de grasa en cierta parte del cuerpo) tiene asociado un EBV. Los EBVs por tanto claman por proveer una guía a las fuerzas y debilidades genéticas de un animal, proporcionando un estimado de cualidades genéticas de su descendencia. Los EBVs pueden entonces ser utilizados para tomar decisiones de selección o en comerciar animales tal como ellos permitan la comparación entre diferentes animales dentro de su raza (Holloway et al., 2009, p. 61).*

Este cálculo, en el que es introducida la vida a partir de diferentes mediciones y comparaciones entre diferentes poblaciones, es una muestra del ejercicio del biopoder sobre los animales. Esto mismo que señalan Holloway será mostrado a partir de dos reglamentos que sin duda alguna resultan muy sugerentes. El primero será el *Código Sanitario para los Animales Terrestres* proporcionado por la Organización Mundial de la Sanidad Animal (OIE por sus siglas en inglés) y el segundo será el *Sistema Nacional de Identificación Individual de Ganado* que apareció en abril de 2013 en el Diario Oficial de México. Así, pasar del ámbito internacional al nacional mostrará el funcionamiento del biopoder en las granjas industriales a partir de dos disposiciones gubernamentales.

El *Código Sanitario* expone en su artículo 7.9.4. los criterios o variables medibles de bienestar del ganado: "criterios medibles basados en resultados, que son específicamente parámetros medibles centrados en el animal, pueden resultar indicadores útiles del *bienestar animal*" (OIE 2013b, p. 1). Este código trabaja con el discurso del bienestar animal, por lo que estas medidas toman al cuerpo del no humano para dar cuenta de su estado y en todo caso funciona como una suerte de vigilancia, un *corpus* de reglas que exige a los encargados humanos llevar a cabo para garantizar la homogeneidad de cuerpos centrados en el bienestar. En razón de esto existen 8 criterios que garantizarán estas mediciones:

1. *Comportamiento*: Algunos comportamientos pueden indicar problemas de *bienestar animal*. Esto incluye disminución de la ingesta de alimento, aumento en la frecuencia respiratoria o jadeo (evaluado por un sistema de puntuación) y manifestación de estereotipias, agresividad, depresión u otras conductas anómalas.
2. *Tasas de morbilidad*: Las tasas de morbilidad, como las de *enfermedad*, cojera, complicación post procedimiento y frecuencia de lesiones por encima de los umbrales

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

reconocidos pueden ser indicadores directos o indirectos del estado de *bienestar animal* de todo el *rebaño*. Comprender la *etiología* de la enfermedad o del síndrome es importante para detectar posibles problemas de *bienestar animal*. Los sistemas de puntuación, tales como el índice de las cojeras, pueden comprometer el *bienestar animal*.

3. *Tasas de mortalidad*: Las tasas de mortalidad, al igual que las tasas de morbilidad, pueden ser indicadores directos o indirectos del estado de *bienestar animal*. Depende del sistema de producción que pueden ser obtenidas estimaciones de las tasas de mortalidad al analizar las causas de *muerte*, así como el patrón de frecuencia y de la distribución espacio-temporal de la mortalidad. Las tasas de mortalidad deberán ser notificadas con regularidad, es decir, diaria, mensual, anualmente o con respecto a las actividades principales de cría dentro del ciclo de reproducción.

4. *Cambios de peso y de condición corporal*: En los animales en crecimiento, la ganancia de peso puede ser un indicador de sanidad y *bienestar animal*. Una mala condición corporal y una pérdida de peso significativa pueden ser indicadores de problemas de bienestar.

5. *Eficiencia reproductiva*: La eficiencia reproductiva puede ser un indicador de sanidad y *bienestar*. Un bajo rendimiento reproductivo puede indicar problemas de bienestar animal. Por ejemplo:

- anestro o prolongación del intervalo postparto,
- baja tasa de concepción,
- alta tasa de abortos,
- alta tasa de distocia.

6. *Aspecto físico*: El aspecto físico puede ser un indicador de sanidad y *bienestar animal*, así como de las condiciones de cría. Los atributos de aspecto físico que pueden indicar problemas de bienestar son:

- presencia de ectoparásitos,
- pelaje de color o textura anómalos o excesivamente sucio de heces, barro o suciedad,
- deshidratación,
- emaciación.

7. *Respuestas a la manipulación*: Una manipulación inadecuada puede conllevar miedo y angustia en el ganado. Los indicadores pueden ser:

- velocidad de salida de la manga del corral o del brete de contención,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

- tipo de comportamiento en la manga o el brete de contención,
- índice de animales que resbalan o se caen,
- índice de animales que se mueven con ayuda de una picana eléctrica,
- índice de animales que se golpean contra las cercas o puertas,
- índice de animales lesionados durante la manipulación (cuernos o miembros o extremidades fracturados y laceraciones),
- índice de animales que vocalizan durante la contención.

8. *Complicaciones debidas a la manipulación durante los procedimientos de rutina*: En el ganado vacuno de carne es frecuente llevar a cabo procedimientos quirúrgicos y no quirúrgicos para mejorar su rendimiento, facilitar la manipulación y mejorar la seguridad del hombre y el *bienestar* animal. Sin embargo, si estos procedimientos no son aplicados correctamente, puede ser comprometido el *bienestar animal*. Los siguientes indicadores reflejan este tipo de problemas:

- infección e inflamación tras el procedimiento,
- miasis.

Estos son ocho criterios o variables medibles para identificar el nivel de bienestar animal en el sistema de producción. Sin embargo, si uno pone atención a lo que está en juego en este discurso, pareciera que esta vigilancia del bienestar animal está funcionando más bien para el aumento de productos cárnicos. ¡Mantener en sanidad y bienestar a los animales para que la producción aumente! En el discurso el interés sobre la vida animal está difuminado, al dejar libre el paso a la explotación y al aumento de la producción. Es mejor tratar bien a los animales, que estén cómodos y sanos, sin depresiones ni lesiones, porque, después de todo, aumentarán de peso, comerán más, parirán sin problemas, serán más fáciles de manejar y manipular porque su comportamiento no estará alterado y, a su vez, disminuirá la tasa de mortalidad, etc. El discurso del bienestar animal está a favor de la producción, de la explotación y de la violencia ejercida sobre los no humanos. El bienestar animal es uno de los últimos giros que ha dado el antropocentrismo ante las diferentes reacciones políticas que las acciones de explotación habían provocado. Tiene que ser regulada la violencia, mas no eliminada. Estos criterios enunciados funcionan al analizar el cuerpo individualizado del animal, pero también están aplicados en lo extenso de la población. El *Código Sanitario* expone el problema de la población de la siguiente manera:

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Una elevada población puede aumentar la prevalencia de lesiones y producir efectos adversos en la tasa de crecimiento, el índice de conversión, y el comportamiento, por ejemplo, la locomoción, el descanso y el consumo de alimento y agua.*
>
> *La densidad de población deberá organizarse para que no se produzca un hacinamiento que influya negativamente en el comportamiento normal del ganado. Esto incluye la capacidad de echarse libremente sin riesgo de lastimarse, desplazarse por el corral y tener acceso al alimento y al agua. La densidad de población también deberá determinarse de tal manera que no afecte la ganancia de peso ni la duración del tiempo de descanso. Si se observa un comportamiento anómalo se deberán tomar medidas, como reducir la densidad de población.*
>
> *En los sistemas extensivos, se deberá ajustar la densidad de población al abastecimiento de alimento disponible.*
>
> *Criterios medibles basados en resultados: comportamiento, tasa de morbilidad, tasa de mortalidad, cambios de peso y de condición corporal, aspecto físico (OIE, 2013, p. 6).*

Aquí está plasmado realmente el ejercicio del biopoder. El cálculo y el análisis estadístico absorben y toman como objeto a la población, para aumentarla o disminuirla según los problemas que cause. La población animal, dentro del discurso del bienestar, tiene que estar en un equilibrio absoluto para que la producción misma no sea interrumpida o, al menos, disminuida. Aquí, la población entra en relación íntima con el medio (el emplazamiento de la granja industrial), ya que éste puede beneficiar a la población y a su vez afectarla. La densidad de población tiene que ser controlada dentro de límites que sean soportados por el emplazamiento, de lo contrario la artificialidad del medio comienza a producir efectos negativos en la población, ya que no permite la correcta distribución de los animales, la circulación, así como su acceso a los alimentos. Los efectos negativos de la sobrepoblación afectan todos los niveles, desde el comportamiento, la alimentación, las tasas de morbilidad y mortalidad. Si está regulada la densidad de población a través de los diferentes cálculos, entonces será procurado y alcanzado un estado de normalización que beneficie la producción misma, con lo cual la ganancia económica estará garantizada. En fin, al formar poblaciones de no humanos en la granja industrial, el biopoder está ya inserto en el interior de esa vida. Este *Código Sanitario* es internacional, pero eso no quiere decir que esté inscrito en todas las regiones del mundo, incluso puede quedar simplemente como una especie de consejo

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

que debería seguirse para disminuir la violencia hacia los animales no humanos de las industrias.

Ahora toca revisar el *Sistema Nacional de Identificación Individual de Ganado* (SINIIGA) fechado en 2008 y actualizado el 10 de abril de 2013. Esta técnica de identificación animal es inédita en México. Tuvo previos experimentos en 2002 al introducir en este tipo de sistema al ganado bovino. En 2008 estaban incluidas las especies: bovina, caprina y colmenas de abeja. Y para el 2010 fueron integrados por fin los équidos. El SINIIGA es pues un avance más en las técnicas aplicadas a partir de la biopolítica, para identificar y controlar la producción y el desarrollo de la vida no humana. En general el SINIIGA está definido como "un sistema de Identificación Individual para todo el hiato nacional que contempla asignar una numeración única, permanente e irrepetible durante toda la vida del animal para conformar un Banco Central de Información (BCI)" (SINIIGA, 2013, p. 6). Este sistema incluye toda la estrategia implementada y desarrollada en un concepto, a saber, la trazabilidad:

> *La trazabilidad es un conjunto de acciones, medidas y procedimientos técnicos que permite identificar y registrar cada animal o producto desde su nacimiento hasta el final de la cadena de comercialización. La trazabilidad permite rastrear la cadena de producción o comercialización y otorga la posibilidad de colocar a los animales o productos en mercados específicos, que exigen la certeza del origen y de las distintas etapas del proceso productivo.*
>
> *Para que la trazabilidad sea efectiva se debe sustentar y basar en un sistema de identificación y registro de los animales, gracias al cual, se puede dar seguimiento a los animales durante todo el transcurso de la cadena productiva y proporcionar los datos necesarios para la comercialización (SINIIGA, 2013, p. 6).*

Así, a partir de esto involucrado en el concepto de trazabilidad están dispuestos los pasos de ejecución de dicha estrategia:

a) Una numeración única y exclusiva para cada animal en todo el país.

b) Un sistema generalizado para todas las especies mencionadas.

c) Una identificación permanente e irrepetible, durante toda la vida del animal o colmena.

d) Un paquete de identificación que emplea 2 pares de dispositivos plásticos con el mismo número, con la finalidad de que en caso de pérdida de alguno de ellos el otro permanezca.

e) Un Banco Central de Información (BCI).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Estos pasos permiten alcanzar muchos objetivos como facilitar la introducción de los animales o de sus productos a los mercados nacionales e internacionales, tener un mayor control sobre el manejo y la aplicación de diversas tecnologías sobre el animal y mejorar el control zoosanitario y disminuir las enfermedades zoonóticas. Sin embargo, la trazabilidad tiene el giro de control también hacia el productor, ya que al estar incluido en el SINIIGA exige estar registrado como tal y a su vez tiene que registrar su Unidad de Producción Pecuaria, para tener control sobre la producción de animales así como de su procedencia (número de animales, estructura del hiato y finalidad zootécnica). El registro funciona para conocer el tiempo de vida del animal, la raza, el sexo, el tipo de cruza, la ascendencia genealógica, el número de propietarios, así como para el mejoramiento genético y el manejo de la reproducción.

Revisar el SINIIGA permite observar el funcionamiento del biopoder y así ofrecer un giro a la tesis de Patterson. El SINIIGA muestra una cara inversa, a saber, que los animales no humanos también están sujetos a las diferentes técnicas que son aplicadas a los humanos. En este caso, son las técnicas de identificación como el Acta de Nacimiento, la credencial del Instituto Nacional Electoral (INE), la Clave Única de Registro Poblacional (CURP), etc. El SINIIGA reproduce esto mismo en los animales no humanos. En conjunción con la idea de Holloway, este tipo de cálculos sirven para tomar decisiones importantes con respecto a la reproducción, al desarrollo, la muerte y la ubicación en el mercado de los animales o de sus productos.

4. Ejecutar animales, producir muerte

Después de todo, lo ya descrito no presenta problema alguno, al contrario, daría cuenta de la parte positiva y productiva del biopoder, ya que está encargado de la vida, protegiéndola y procurándola, controlándola e identificándola para su desarrollo óptimo. Buscaría su bienestar e incluso el mejoramiento de las especies tras la cruza de los mejores animales (técnicas eugenésicas). Todo esto sería una maravilla en consideración al trato de los animales no humanos, pero todo cambia cuando es observado el proceso, a pesar de que sea llamado humanitario, que ejecuta a millones de animales de diferentes especies criadas en las granjas industriales. ¿Cómo es que un poder que tiene el objetivo principal de hacer vivir puede llegar a ser mortífero? La reproducción de la vida solo tiene un único objetivo, a saber: ser aniquilada. Pero no como fin del ciclo vital de todo animal, sino morir en razón de un cálculo económico o una estadística de producción. Esto es lo que vuelve problemático a los sistemas de

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

control e identificación animal, que terminan por caer en el exceso del biopoder, en la monstruosidad: ese momento convertido en especismo. El humano busca reproducir y desarrollar la vida de los animales no humanos con el solo interés de exterminarla para garantizar una forma de consumo, un nivel de alimentación, una cantidad uniforme de producción, incremento en las ganancias, etc. Dawn Coppin ofrece una clara descripción de la vida que pasa un cerdo en la industria:

> *La crianza es comúnmente realizada a través de la inseminación artificial, aunque el estrés puede ser detectado ya sea por un jabalí vivo, un humano, o una máquina. Una vez preñadas las cerdas son mantenidas en una jaula individual por cerca de tres y medio meses hasta unos pocos días antes de que deban parir. En este momento las camadas permanecen por dos semanas más hasta que los lechones son destetados. Los lechones son entonces movidos a un edificio de enfermería por un mes, después al edificio de engorda, y finalmente a un edificio final donde estarán hasta los cinco o seis meses de edad tiempo en el cual serán subidos en una semi-truck para ir al matadero (Coppin, 2003, p. 600).*

Es un ciclo repetido en el interior de la industria. Si bien la descripción habla ya de la vida de los no humanos, pero esta descripción no hace pensar en otra cosa más que en máquinas. El animal máquina que llega a ser una unidad de producción. Lo cual lleva a un problema específico: la concepción sobre los animales y los nuevos discursos del bienestar animal. No ha sido fácil erradicar la idea de que los animales sean máquinas. Esta idea permitió, en primer lugar, que los animales fueran entendidos como meras cosas que no tenían ninguna capacidad de razonamiento, ni siquiera de sensaciones. Si bien el lenguaje, y la capacidad de elaborar juicios, era lo que impedía pensar que el animal tuviera razón, la imagen de la máquina o el autómata erradicaba la idea de que fuera un ser sintiente. En este sentido, los avances técnicos de la historia permitieron relacionar aquello que el ser humano construía, basado en movimientos mecánicos y repetitivos, con la idea de organismos irracionales, desposeídos de alma, que compartían ese tipo de movimientos.

Así, el hombre al designar al animal como lo irracional y mecánico, a su vez se autoproclamaba como el ser racional por excelencia que actuaba libremente. La cima en la que estaba parado el hombre aumentaba al disminuir las cualidades y capacidades de los demás seres que lo rodeaban. La brecha entre lo que es animal y lo que es meramente humano llegó a ser inmensa. Esta forma ha sido mantenida porque el hombre ya no solo goza de la palabra que le sirve para denominar lo extraño a él, sino que también tiene la

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

capacidad de ejercer violencia racional o racionalizada, o sea algún tipo de violencia que busca algún fin. Esta violencia está reflejada en la explotación de la naturaleza.

La idea del animal-máquina, ente frío, mecánico, irracional y no-sintiente, provocó que el dominio sobre él fuera más que legítimo, además de que la violencia sobre de él pasaba a ser desmedida. Animal-herramienta, animal-matanza, animal-alimento, tal vez fueron los conocidos por la antigüedad, pero nuestro tiempo ha conocido al animal-experimento y al animal-diversión. La violencia ha sido transformada según las exigencias del tiempo, y para el siglo XX está consolidada en tres grandes grupos: el animal-alimento (mataderos), el animal-conocimiento (laboratorios) y el animal-diversión (zoológicos, delfinarios y circos). No es casualidad que cada tipo de animal tenga su lugar específico, pues ahí es donde ocurre su existencia, pero también donde encuentra su muerte, y antes de ella el estrés y el dolor. A estos grupos también hay que añadir que el animal-máquina ha sido transformado en objeto de la ciencia en múltiples sentidos: 1) como objeto que puede ser manipulado para aumentar el tamaño y el peso sobre todo a través de la selección genética y de la alimentación; 2) como objeto de estudio que es sometido a diferentes ensayos que proceden a partir de la vivisección o de la aplicación de productos que pueden dañarlos o provocarles dolor hasta morir. Al menos estos dos puntos señalan cómo se puede considerar al animal-máquina como objeto por parte de las ciencias, que responde directamente a necesidades y deseos humanos: alimentación, experimentación y diversión.

Sin embargo, el animal-máquina parece que en realidad no ha desaparecido de la concepción que el hombre tiene de él en el siglo XXI, a pesar de que aquellos que abogan por el bienestar animal los pretendan tratar ya no como cosa, propiedad o máquinas, sino como seres sintientes. ¿En qué sentido puede ser entendido esto? ¿Por qué hay que creer que en la designación de los animales como seres sintientes no está superada la concepción del animal como una máquina? A pesar de estos logros y del cambio de concepción, existe una nueva forma de violencia sobre los seres sintientes; violencia que después de todo es la que no ha cambiado, pues la característica de esta radica en el exterminio. No importa que no existan golpes o malos tratos, pero si el acto termina en la muerte de un ser sintiente entonces acontece la violencia. Ahora, si en gran parte de la historia el hombre no tenía empacho en ejercer la violencia en contra de los animales era porque los consideraba cosas o máquinas, que tal vez estaban puestas por dios para su beneficio. En este sentido existe una violencia ejercida hacia cosas o máquinas. En la actualidad esto es inaceptable. La concepción de aquellos que hablan de bienestar animal está guiada por la idea de que los animales son realmente seres sintientes, y por

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

esta razón la actitud frente a ellos debe cambiar. Pero su postura resulta complicada en el momento en que aceptan que los animales, al menos los de la granja industrial, sean exterminados solo si tienen una muerte sin dolor. Aquí está presente el regreso del animal-máquina por dos razones: 1) Aceptan que los animales de la industria animal sean exterminados siempre y cuando sea sin dolor, bajo técnicas de aturdimiento específicas. Esto suscita un problema, ya que a pesar de que el animal no sienta termina muerto. Pero esto no es lo que lo vuelve una máquina sino lo siguiente: Si definimos al animal como un ser sintiente, ¿qué logra la industria al quitarle la sensación por medio de técnicas? ¿No es acaso volver a esa antigua concepción de que los animales son seres mecánicos, irracionales y no-sintientes? Las técnicas de aturdimiento lo único que provocan es que les sea erradicada esa característica específica adjudicada a los animales y con la cual son defendidos, a saber, la sensación. Sin sensación vuelven a ser máquinas. 2) La ciencia encargada del estudio de la anatomía y fisiología animal ha logrado encontrar el punto específico que anula cualquier tipo de sensación, para que el animal no sienta dolor. A la identificación de ese lugar que anula toda sensación le corresponde un desarrollo técnico que lo alcance. Así, por medio de una herramienta técnica, con el conocimiento específico del lugar, la sensación es mitigada para después provocar la muerte. En este sentido, se reduce nuevamente el animal a la concepción de máquina. Esto es como utilizar unas pinzas pequeñas con las cuales tocar el punto preciso en el mecanismo de un reloj para que deje de trabajar. Pero a diferencia del reloj, los animales son mecanismos biológicos.

El hecho de la sensibilidad de los animales puede erradicar la concepción de que sean meras máquinas, sin embargo, a pesar del esfuerzo, todo acto por parte de la industria opera bajo la sombra de dicha concepción. Y no porque el animal no sufra antes de morir quiere decir que no exista violencia, más bien existe un tipo de violencia más radical, dirigida a los animales ahora considerados seres sintientes. Como lo expresa Matthew Cole (2011):

> *Las reformas de Bienestar motivadas por una creencia en la sensación del animal no humano y su capacidad de experimentar y expresar una vida completamente emocional podría aliviar el sufrimiento para algunos animales de 'granja'. […] Concediendo sensación y una expresión de sí mismo, mientras se continúa confinando y matando por un placer del gusto, los discursos del bienestar 'carne feliz' y 'animal amigable' intentan re moralizar la explotación de los animales de 'granja' en ciertas maneras que permitan el negocio de manera usual, con el*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *'valor' agregado de la autosatisfacción ética para el consumidor de la 'carne feliz' (Cole, 2011, p. 84).*

En este sentido, los discursos de bienestar animal preservan las prácticas de explotación y aniquilamiento de los animales en las industrias, pero con una sola consigna, a saber, que no sientan dolor. Esta idea configura una nueva forma de relación con la vida de los animales. No solo importa su bienestar para garantizar más producción, sino para que el consumidor no sienta algún tipo responsabilidad frente a esa vida. Esta nueva configuración provoca que la explotación de los no humanos continúe, pero desde una forma ya aceptable ante los ojos de todos. El discurso del bienestar animal busca dirigir la atención hacia una forma de explotación en la que el no humano no sienta dolor. Sin embargo, esto último es imposible, ya que el proceso que comienza en el nacimiento produce sufrimiento a todo animal cuando está en el hacinamiento de las industrias, y dicho proceso termina en su muerte prematura. Sin embargo, este discurso del bienestar animal no es tan novedoso. Es más, está presente desde que existen los mataderos en tanto fábricas. Este hecho está registrado en un texto de 1908 de Stephen Ayling, quien, al registrar el paso de los mataderos privados a los públicos, señala la condición de los animales en estos últimos: "El matadero público con inspectores continuamente sobre el lugar, y con su staff de matarifes expertos y bien entrenados, indudablemente tiende a reducir al mínimo el riesgo de que un animal sea torturado o maltratado" (Ayling, 1908, p. 9). Y más adelante advierte: "Los oficiales médicos de salud y los oficiales de sanidad tienen poder legal para entrar a los mataderos privados en cualquier momento durante las horas de trabajo, y, *prima facie*, la disposición debe prevenir la venta de carne enferma, y también asegurar que los animales sean muertos sin dolor o sufrimiento innecesario" (Ayling, 1908, p. 14).

La diferencia entre estos dos momentos de la historia es que el discurso del bienestar animal actualmente ha sido institucionalizado, y ya no solo le compete a ciertos oficiales, sino a diferentes ámbitos que van desde lo académico hasta lo gubernamental: las ciencias veterinarias, la ética animal, la Secretaría de Agricultura y Desarrollo Rural (SADER), etc. Sin embargo, en los dos momentos históricos el mismo fin es buscado, a saber, que el animal muera sin dolor o sufrimiento innecesario. Esto reconfigura una nueva realidad de la explotación animal, que la hace más aceptable y menos culposa para el consumidor. No es gratuito que los mataderos se establezcan como lugares cerrados y en los alrededores de la ciudad, lo que impide la visibilidad de lo que ocurre al interior. Como señala Paula Young Lee, estas construcciones no son políticamente inocentes y además desvían la atención.

AÑO VII | VOLUMEN I
JUNIO 2020
ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Por diseño, deliberadamente evade la mirada, porque para otros testigos sus actividades implican responsabilidad por la matanza, atando el consumo de carne producida en masa con una culpa colectiva cultural. En consecuencia, el desplazamiento y las percepciones conflictivas de los mataderos reflejan las estructuras de tabú que protegen al consumidor de mirar la máquina trabajando. (Young Lee, 2008, p. 47)*

De esta manera todo está en juego: el discurso del bienestar animal, las acciones en el matadero o en la granja industrial, la reducción de la responsabilidad y la culpa y el establecimiento cerrado de los mataderos o de las granjas industriales. Todo esto provoca una nueva realidad en la que nace otra forma de aceptación de la explotación animal.

Conclusión

A lo largo de este trabajo se ha tratado de mostrar cómo las granjas industriales están inscritas en la historia del biopoder, al ser emplazamientos o medios artificiales encargados de regular los procesos biológicos de los animales, incluso de modificar el destino biológico de las especies. Los dispositivos de seguridad han fabricado y acondicionado el medio de las granjas industriales para llevar a cabo de otra manera el dominio sobre la vida de los animales.

En el apartado 1. *Cesura y clausura de la vida animal en la granja industrial*, al comparar diferentes emplazamientos como la gran industrial y el campo de concentración o la casa de las fieras y el panóptico se ha desarrollado la siguiente tesis: que la violencia hacia los seres humanos comienza primero en una forma de violencia dirigida a los animales. De esta manera las granjas industriales ha sido el antepasado directo de los campos de concentración, en los que el animal es remplazado por un ser humano, solo en la medida en que este es tratado como aquel. Las granjas industriales, diseñadas y fabricadas por la racionalidad de los dispositivos de seguridad, no solo anteceden a los campos de concentración sino que han prevalecido en la historia hasta nuestros días. Así como las granjas industriales han inaugurado una forma diferente del dominio y la violencia sobre la vida de los animales, también la han intensificado por orden del biopoder, que busca tener el control completo sobre la vida tras invadirla. En este sentido, las granjas industriales representan el espacio idóneo para llevar a cabo este objetivo. Sobre todo porque trabajan a partir del cálculo de probabilidades y las series indefinidas. En este caso, las series indefinidas corresponden a los elementos que se

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

desplazan, como los animales que tienen que salir a pastar, las hembras guiadas a las zonas de ordeña o animales dirigidos a las zonas de *sacrificio*; a los acontecimientos que se producen, como las mercancías elaboradas a partir de la matanza de los animales o de sus productos como el huevo o la leche; a las unidades que se acumula, es decir el número de animales hacinados en los corrales o jaulas.

En el apartado 2. *Reproducir la vida* se ha mostrado que la reproducción de los animales, por otras vías que no son estrictamente sexuales, es el proceso biológico por el cual el biopoder puede comenzar a tener el control completo de la vida de los animales hacinados en las granjas industriales. La forma de reproducción llevada a cabo en las granjas industriales corresponde a la negación de los procesos naturales a causa de la introducción de biotecnologías que establecen procesos artificiales, como por ejemplo la inseminación artificial. Esto corresponde con la monstruosidad propia de la modernidad, en la que es el hombre el responsable de estos procesos artificiales, y a la monstruosidad propia del biopoder, que ahora fabrica lo vivo, con el único fin, en este casi, de explotar los resultados. La vida artificial resultado de estos procesos está sujeta a cálculos administrativos que dependen de la demanda de los consumidores, así como de la producción de capital. La reproducción de la vida de los animales ahora corre por las vías de la artificialidad.

El apartado 3. *Medidas de control animal* expuso la forma en la que el biopoder y los dispositivos de seguridad invaden, controlan y regulan la vida de los animales. Asimismo, expone que la administración de la vida ahora se lleva a cabo a partir de los reglamentos que tienen como objetivo principal disminuir los riesgos que puedan surgir en las granjas industriales. Además, bajo el discurso del *bienestar animal* se establecen diferentes lineamientos de acción a los productores con la finalidad de que los animales estén libres de dolor y enfermedades. Ahora bien, el biopoder y los dispositivos de seguridad están vinculados con la población como objeto sobre el que se ejerce el poder de una manera racional, a través de los cálculos y las estadísticas. En el caso de las granjas industriales y su población animal no es diferente. Los cálculos, las estadísticas, las medidas y los valores de crianza establecen niveles óptimos y estándares de calidad en los que la población de los animales encuentre bienestar en su desarrollo. Esto se encuentra vinculado al problema de la densidad de población que incluye en sus cálculos la tasa de natalidad y mortandad, de reproducción, así como de crecimiento. Además, estos cálculos se han visto fortalecidos por la introducción de sistemas de

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

identificación de los animales, que proponen otros modos de administración de su vida y de sus cuerpos.

En el apartado 4. *Ejecutar animales, producir muerte* se ha indagado en el hecho de que el biopoder que tiene por objetivo principal hacer vivir puede llegar ser un poder mortífero. Si bien los apartados anteriores expusieron la parte productiva del biopoder, sobre todo a partir del hecho de la reproducción en términos artificiales, en este último apartado se mostró que la producción y reproducción de los animales en la granja industrial, tras un proceso acelerado de crecimiento y desarrollo, tiene como única finalidad la aniquilación. La misma producción de muerte está sujeta a cálculos económicos y estadísticas de producción. El especismo y la figura del animal-máquina han sido elementos que apoyan en el entendimiento del funcionamiento del biopoder encargado de matar. La separación de especies funciona como parte del mecanismo y dominación sobre lo otro. Si de lo que se trata en el tema de la especie es de la identificación de los procesos biológicos que constituyen al ser vivo, pareciera que entre los seres humanos y los animales no habría diferencia alguna. Para introducir la diferencia, que desequilibra la igualdad, se requiere de la instrumentalización de los procesos biológicos en función de los intereses de una especie. La adaptación del argumento del animal-máquina como entidad irracional e insensible ahora bajo los criterios biológicos aparecería como una entidad sensible o sintiente, pero que puede ser insensibilizada por medio de tecnologías especializadas que apuntan a los lugares precisos del cuerpo para desactivar su función sintiente. La actualidad del animal-máquina, a través de los discursos del bienestar animal, a la vez que reconoce la sensibilidad de los animales también hace de esos cuerpos mecanismos biológicos susceptibles a la modificación de su funcionamiento, sobre todo en el aspecto de la sensibilidad, para que, en el momento del *sacrificio*, no sientan dolor. De esta manera, el biopoder que define la acción de su poder en un asunto de especie no solo identifica en la humana su objeto, sino que al hacerlo, por orden del especismo, dispone de las demás especies no humanas al control completo de su vida y, en el caso de las granjas industriales, de su muerte.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, I. Valencia: Pre-textos.

Ayling, S. (1908). *Public abattoirs. Their planning, design and equipment*. New York: Spon & Chamberlain.

Bachelard, G. (1975). *La poética del espacio*. México: FCE.

Carlsson-Kanyama, A. y González, AD. (2009). "Potential contributions of food consumption patterns to climate change". En *The American Journal of Clinical Nutrition*, Vol. (89), Issue 5, pp. 1704S-1709S. DOI: https://doi.org/10.3945/ajcn.2009.26736AA

Coetzee, J. M. (2003). *Las vidas de los animales*. México: Editorial Grijalbo.

Cole, M. (2011). "From 'Animal Machines' to 'Happy Meat'? Foucault's ideas of disciplinary and pastoral power applied to 'animal-centred' welfare discourse". En *Animals*, vol. (1), pp. 83-101. DOI: https://doi.org/10.3390/ani1010083

Coppin, D. (2003). "Foucauldian hog futures: The birth of Mega-Hog Farms". En *The Sociological Quarterly*, vol. (44), No. 4, pp. 597-616. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1533-8525.2003.tb00527.x

Davis, K. (1996). *Prisoned chickens, poisoned eggs. An inside look at the modern poultry industry*. Tennessee: Book Publishing Company.

Fitzgerald, A. J. (2010). "A social history of the slaughterhouse: From inception to contemporary implications". En *Human ecology review*, vol. (17), No. 1, pp. 58-69. Recuperado de https://foodethics.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/inst_ethik_wiss_dialog/Fitzgerald__A._2010._A_Social_History_of_the_Slaughterhouse.pdf

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France: 1977-1978*, Buenos Aires: FCE.

---------- (2004). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI editores.

---------- (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: FCE.

Holloway, L., Morris, L., Gilna, B. y Gibbs, D. (2009). "Biopower, genetic and livestock breeding: (re)constituting animal populations and heterogeneous biosocial collectivities". En *Transactions Inst Br Geogr*, Vol. (34), pp. 394-407. DOI: https://doi.org/10.1111/j.1475-5661.2009.00347.x

Holloway, L. y Morris, C. (2007). "Exploring biopower in the regulation of farm animal bodies: Genetic policy interventions in UK Livestock". En *Genomics, society and policy*, vol. (3), no. 2, pp. 82-98. DOI: https://doi.org/10.1186/1746-5354-3-2-82

Kirby, D. (2010). *Animal factory: the looming threat of industrial pig, dairy, and poultry farms to humans and the environment*. New York: St. Martin's Press.

Muhle, M. (2009). "Sobre la vitalidad del poder. Una genealogía de la biopolítica a partir de Foucault y Canguilhem". En *Revista de ciencia política*, vol. (29), pp. 143-163. DOI: http://dx.doi.org/10.4067/S0718-090X2009000100008.

OIE. (2013). "Bienestar animal y sistemas de producción de ganado vacuno de carne". En: *Código Sanitario para los animales terrestres*. Recuperado de http://www.oie.int/fileadmin/Home/esp/Health_standards/tahc/2010/chapitre_1.7.9.pdf

Patterson, Ch. (2002). *Eternal Treblinka. Our treatment of animals and the holocaust*. New York: Lantern Books.

SINIIGA. (2013). *Manual de capacitación para técnicos identificadores autorizados (TIA)*. Recuperado de https://www.siniiga.org.mx/docs/Manual_Tecnico.pdf

Sloterdijk, P. (2011). "La época (criminal) de lo monstruoso. Acerca de la justificación filosófica de lo artificial". En *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger* (pp. 241-255). Madrid: Akal.

Young Lee, P. (2008). "Siting the Slaughterhouse: From shed to factory". En *Meat, modernity, and the rise of slaughterhouse* (pp. 46-70). USA: University Press of New England.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

JORGE VÉLEZ VEGA

Interesado en los ECA ha publicado en esta misma revista *Entre el hombre y el animal: del llegar-a-ser-con al Resistir-con* (2018), con Imanol López Barrios *El espectáculo de la biopolítica moderna: una interpretación de* Fehér Isten (Hagen y yo) (2016) y *Política, técnica y animales no humanos: acerca del sentimiento de repulsión y asco* (2016).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

El lugar de las gallinas[1]

O lugar das galinhas

The chickens' place

Enviado: 03 de marzo de 2020 **Aceptado: 30 de mayo de 2020**

Surama Lázaro Terol
Máster en *Investigación Antropológica y sus Aplicaciones* (UNED). Doctoranda en el programa de *Diversidad, Subjetividad y Socialización* de la UNED (España)
Email: suramamartin@gmail.com

[1] Lo presentado en este artículo proviene de parte de mi Trabajo de Fin de Máster titulado "Construcción del espacio y de la relación humano-animal: inclusión-exclusión de la animalidad" (2019). Hay partes de este texto que han sido extraídas del mismo con cambios, adaptaciones y nuevos datos. Otras corresponden a anotaciones, reflexiones, lecturas, etc. que no aparecieron en el TFM y que he recuperado aquí para ampliar el apartado que dediqué a las gallinas.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

¿Cuál es el lugar de las gallinas en las sociedades humanas occidentales, en la española más concretamente? ¿De qué espacios o ámbitos son excluidas y en cuáles incluidas? ¿Qué ideas o conocimientos nos llevan a establecer unas actitudes y no otras respecto a ellas? Estas preguntas son el hilo conductor de este artículo, en el que abordaré una relación humano-animal específica y compleja que abarca múltiples dimensiones como la economía, el conocimiento científico, el saber popular, las leyes, los valores éticos, las costumbres o diversas ideologías. Desde una perspectiva antropológica y con metodología propia de la disciplina, analizaré conceptos que, aplicados a esta relación humano-animal, revelan significaciones y prácticas muy diferentes. También se examinan los efectos de prácticas humanas ejercidas sobre los cuerpos y las vidas de las gallinas durante miles de años y el modo en que hoy, desde un enfoque antiespecista, algunas personas procuran minimizarlos.

Palabras clave: gallinas, domesticación, antropología animal, relación humano-animal.

Qual é o lugar das galinhas nas sociedades humanas ocidentais, na espanhola, mais especificamente? Em quais espaços ou áreas elas são excluídas e em quais são incluídas? Que ideias ou conhecimentos nos levam a estabelecer certas atitudes em relação a elas? Tais perguntas são o fio condutor deste artigo, no qual irei abordar uma relação humano-animal específica e complexa que abrange múltiplas dimensões como a economia, o conhecimento científico, o conhecimento popular, as leis, os valores éticos, os costumes ou diversas ideologias. A partir de uma perspectiva antropológica e com base em uma metodologia própria da disciplina, analisarei conceitos que, aplicados a essa relação humano-animal, revelam significados e práticas muito diferentes. Também examinarei tanto os efeitos das práticas humanas exercidas sobre os corpos e as vidas das galinhas ao longo de milhares de anos, quanto a maneira pela qual hoje, a partir de uma abordagem antiespecista, algumas pessoas tentam minimizá-los.

Palavras-chave: galinhas, domesticação, antropologia animal, relação humano-animal.

Which is the place of chickens in western human societies, in Spanish more specifically? In which spaces or areas are they excluded from and in which ones are they included? What ideas or knowledge lead us to establish some attitudes regarding them? Such questions are the guiding thread of this article, in which I will address a specific and complex human-animal relationship that encompasses multiple dimensions such as economics, scientific knowledge, popular knowledge, laws, ethical values, customs or diverse ideologies. From an anthropological perspective and based on a methodology specific to the discipline, I will analyze concepts that, applied to this human-animal relationship, reveal vastly different meanings and practices. I will also examine both the effects of human practices on the bodies and lives of chickens over thousands of years, and the way in which today, from an antispeciesist approach, some people try to minimize them.

Key Words: chickens, domestication, animal anthropology, human-animal relationship.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción

En un contexto contemporáneo, occidental y urbano, la construcción de las relaciones humano-animal implica prácticas, discursos, representaciones e ideologías que generan espacios de interacción diversa y lugares específicos de inclusión-exclusión de los otros animales (y de la animalidad). La presencia de gallinas en la ciudad es enorme, pero implica modos de estar y transitar muy concretos. De forma general, las gallinas son consideradas proveedoras de huevos y de carne, estando presentes sus cuerpos y sus óvulos en las relaciones sociales humanas alrededor de la comida. La inclusión generalizada de las gallinas (y de sus congéneres masculinos) en la ciudad se da en unas condiciones específicas: están muertas, sus cuerpos han sido fragmentados y, al igual que sus óvulos, son procesados para convertirlos en productos alimenticios. De ese modo las gallinas circulan por supermercados, bares, restaurantes, tiendas de alimentación y por los frigoríficos y mesas de la mayoría de los hogares. Podemos pensar en las gallinas como un animal excluido de la ciudad porque no las vemos aleteando o correteando por parques o aceras, pero una mirada atenta o un cambio de perspectiva, nos muestra su inclusión en muchas de las actividades humanas desarrolladas en la ciudad y una inclusión total al ser ingeridos sus cuerpos y/o sus óvulos.

Los lugares habituales de inclusión de las gallinas vivas son explotaciones avícolas (industriales, extensivas, familiares…), por lo que la (re)producción de estos animales se lleva a cabo en los márgenes de la ciudad, fuera de la vista del consumidor urbanita. En publicidad las gallinas reflejan un ideal poco o nada conectado con la realidad que viven. El tránsito de estos animales hacia el matadero hacinados en camiones es visible en carretera. Algunas veces caen de los vehículos que las transportan y en contadas ocasiones acaban en otros espacios de inclusión: los santuarios de animales con enfoque antiespecista. Una perspectiva que, al rechazar la explotación y el consumo de animales, genera discursos, prácticas e imaginarios contrapuestos a los (re)producidos por la agroindustria y asumidos ampliamente por la sociedad. El propósito de estos espacios es proporcionar cuidados y protección de por vida a animales habitualmente consumidos y (ab)usados; visibilizándolos ante la sociedad como seres sintientes con intereses, necesidades y vínculos sociales que, en esencia, son comunes a los de los seres humanos. También ubicados en las afueras de la ciudad, los santuarios de animales colindan,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

muchas veces, con explotaciones ganaderas o con cotos de caza que ocupan una enorme superficie del estado español[2].

En la perspectiva antiespecista las gallinas (y sus óvulos) se excluyen del ámbito del consumo y son incluidas en el del respeto. Tanto en el polo antiespecista como en el de la industria avícola, palabras como *cuidado* o *explotación*, adquieren sentidos e intereses divergentes. Cada palabra contiene múltiples matices e implican connotaciones y prácticas que afectan profundamente las vidas de los *otros* animales. Estos sentidos requieren ser contextualizados para tratar de entender por qué distintos grupos o individuos humanos hacen lo que hacen o por qué dejan de hacerlo. Si además procuramos ofrecer una mirada que atenúe nuestro sesgo antropocéntrico, se hace necesario tratar de entender también las repercusiones de las prácticas humanas en las vidas de los otros animales. Miles de años de domesticación de las gallinas conllevan amplias y complejas consecuencias; abordaré aquí algunas de ellas, a partir de varios contextos, significaciones, prácticas, valores e imaginarios.

1. Metodología

Este análisis se lleva a cabo desde una perspectiva antropológica, sirviéndose en particular del marco ofrecido por la antropología urbana, en función de la atención que se prestará a cómo la relación humano-animal se inscribe en la ciudad. Manuel Delgado (1999) afirmó que "la ciudad no es lo mismo que lo urbano", ya que "lo urbano tiene lugar en otros muchos contextos que trascienden los límites de la ciudad en tanto que territorio…" (p.11). Las relaciones humano-animal que involucran a las gallinas trascienden la ciudad y, a la vez, están presentes en ella. Un aspecto clave del análisis es aportar una mirada que, aun siendo antropológica, procurará ser *no-antropocéntrica*, en el sentido de intentar minimizar ese sesgo inherente a mi (nuestro) modo humano de ver el mundo y de estar en él. Por ello serán examinadas y llevadas a debate categorías específicas usadas para definir al otro animal o la relación establecida con él. Otros recursos metodológicos propios de la disciplina antropológica son la observación participante, las entrevistas semiestructuradas o la autoetnografía que, a su vez, se combinan aquí con el análisis de otras fuentes documentales tales como datos del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, prensa, webs y redes sociales de los grupos estudiados, estudios de otras disciplinas especialmente de la zootecnia o la veterinaria, leyes, etc.

[2] Según datos del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación de 2016 presentados en el Anuario de estadística forestal, el porcentaje de superficie cinegética total en España alcanza el 86% (p.12) Recuperado de: https://www.mapa.gob.es/es/desarrollo-rural/estadisticas/aef2016_cazaypesca_tcm30-503587.pdf

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1.1. Nota sobre el lenguaje

El uso de cursivas lo emplearé para llamar la atención sobre los diferentes sentidos atribuidos a palabras analizadas. Esos distintos significados implican acciones o actitudes con importantes y/o graves consecuencias en las vidas de otros individuos, en este caso, gallinas. Al hablar de gallinas *ponedoras*, las cursivas en esta palabra pretenden destacar, si no lo he especificado de otro modo, que esta categorización humana alude a una puesta de huevos elevadísima que, aunque hoy sea la norma, no es una característica inherente a estas aves como pueda ser tener alas o cresta, sino que responde a una relación humano-animal de dominación, apropiación y manipulación del funcionamiento de su cuerpo y de su vida. Así, al referirme a los *otros* animales, las cursivas procuran llamar la atención sobre los efectos de una alteridad humanamente construida.

Por último, hago uso indistintamente del masculino o del femenino para referirme a colectividades que incluyen ambos géneros. En caso de saber si en el grupo aludido hay un número mayor de uno u otro género utilizaré el correspondiente a la mayoría. De no saberlo lo alternaré.

2. Perspectivas del *cuidado* de las gallinas a partir de una experiencia personal: de la permacultura a la ciudad

Cuando empecé el proyecto de investigación sobre la relación humano-animal de cara a la elaboración de mi Trabajo de Fin de Máster (TFM), una experiencia personal con una gallina desencadenó preguntas y respuestas a partir de lo que iba escuchando y observando en torno a lo sucedido con ella. Algunas de las personas que entonces se cruzaron en mi camino formaron parte de la investigación. Empleando la autoetnografía, recupero en este apartado reflexiones que no fueron incluidas en el TFM con el propósito de examinar diferentes significaciones dadas a la palabra cuidado en la construcción de la relación humano-animal. Mercedes Blanco, en su análisis del término autoetnografía y del desarrollo de este método dentro de la investigación cualitativa, habla de "dar cabida tanto a los relatos personales y/o autobiográficos como a las experiencias del etnógrafo como investigador —ya sea de manera separada o combinada— situados en un contexto social y cultural" (2012, p. 55), y es justamente este el sentido de autoetnografía utilizado aquí.

Arjun Appadurai en "La vida social de las cosas" (1986) afirma que "las mercancías, como las personas, tienen vida social" (p. 17). En este mismo libro, Igor Kopytoff manifiesta que elaborar la biografía social de las cosas puede ser de gran utilidad para

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

"destacar aquello que, de otro modo, permanecería oculto" (p. 93). El enfoque propuesto por Kopytoff es tomado aquí para narrar parte de la biografía de una gallina vinculada a un grupo humano y a mi propia percepción y relación con todos ellos (humanos y gallina). Es fundamental aclarar que la idea de "biografía cultural de las cosas" es una cuestión estrictamente metodológica que tiene como objetivo analizar y describir cómo se construye la relación con la gallina desde diferentes perspectivas humanas para, tal como sugiere Kopytoff, revelar aspectos ocultos y otros modos de mirar. No pretendo ni equiparar al animal con una cosa ni asumirlo como mercancía, al contrario, serán cuestionadas categorizaciones que reflejan nuestra *humanidad* más que su *animalidad*.

Cocoro, la gallina en cuestión, en el inicio de esta historia no tenía nombre. O mejor dicho, una de las personas responsable de sus cuidados a veces la llamaba Pupi, de pupitas, porque "siempre le pasaban desgracias", como que algún perro la enganchase a ella y no a las demás gallinas arrancando sus plumas. Cocoro fue el nombre que le puso un niño, y escrito con k ("Kokoro") quiere decir "corazón" en japonés. Cocoro era un animal confiado; quizás, esa confianza hizo que un día se acercara demasiado a la comida de uno de los perros con los que convivía, quien mordió su cabeza hiriéndola gravemente. Ese día, los humanos que habían creado un espacio para ella y sus compañeras se fueron a sus casas y la dejaron allí, en el gallinero, en el lugar de las gallinas. Al día siguiente coincidió que yo fui a aquel lugar, al llegar, una de estas personas me contó lo que había pasado y me pidió ayuda para echarle Betadine. Cuando la vi inmóvil, con un agujero en el cráneo y los dos ojos hinchados y cerrados por la sangre seca tuve claro lo que, a mi parecer, sería obvio con cualquier herido en ese estado: necesitaba asistencia especializada y, como mínimo, antibióticos para tratar la infección que avanzaba. Era domingo y las clínicas veterinarias estaban cerradas. Sin saber muy bien qué hacer, llamé a una amiga que vivía en otra ciudad con experiencia en gallinas que habían sufrido experiencias traumáticas. Me dio una pauta de un antibiótico que yo tenía en casa, así que la opción inmediata era desinfectarle las heridas lo mejor posible y darle el antibiótico hasta ser atendida al día siguiente en una clínica veterinaria. Ninguna de las tres personas allí presentes –responsables de esa y de las demás gallinas– podía llevársela a casa para protegerla, supervisarla, llevarla al veterinario, hacer las curas y medicarla, uno porque vivía con su madre y trabajaba, los otros dos porque viajaban y tenían un gato pequeño. Pero la vida de Cocoro no solo peligraba porque los humanos que la custodiaban no tuvieran tiempo para atenderla o para acudir con ella al veterinario, sino porque su sistema de creencias y valores incluía a las gallinas en determinados espacios, excluyéndolas de otros.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Cocoro vivía en un espacio donde un pequeño grupo de amigos practicaba la permacultura. Su relación con los animales y, en concreto, con las gallinas, viene marcada por esa perspectiva que contextualizaré brevemente. Como término, "permacultura" fue acuñado por los australianos Bill Mollison y David Holmgren a finales de los años 1970. "Introducción a la permacultura" de Mollison dice:

> *es un sistema de diseño para la creación de medioambientes humanos sostenibles. La palabra en sí misma es una contracción no solo de agricultura permanente, sino también de cultura permanente, pues las culturas no pueden sobrevivir por mucho tiempo sin una base agricultural sostenible y una ética del uso de la tierra. (1994, p.1)*

Mi relación con estas personas era cordial, comparto parte de su ideología, aunque en lo referente a la relación humano-animal chocábamos en muchos aspectos. Mi perspectiva es antiespecista. También acuñado en los años 1970 por Richard D. Ryder, el término "especismo" se refiere, tal como aparece en la RAE, a "la creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio"[3]. A grandes rasgos, para mí, como para otras personas que toman un posicionamiento antiespecista, considerar que los humanos somos superiores al resto de animales y utilizarlos como recursos (comida, vestimenta, entretenimiento, etc.) es, como mínimo, cuestionable, innecesario en el contexto occidental actual, e injusto, como lo sería utilizar o explotar a otros seres humanos alegando que son inferiores por características que los diferencian de nosotras. Unido a la perspectiva antiespecista va el veganismo, concepto acuñado en 1944 por Elsie Shrigley y Donald Watson –fundadores en Inglaterra de la Vegan Society–[4] y que aquí definiré breve y superficialmente como las prácticas llevadas a cabo (o evitadas) en sintonía con el rechazo del especismo. La cuestión de la no-superioridad también es aludida en la permacultura:

> *No somos superiores a otras formas de vida, todas las cosas vivientes son una expresión de la vida en sí misma. Si podemos ver esa verdad, podremos ver que todo lo que hacemos a las otras formas de vida lo hacemos a nosotros mismos. Una cultura que no entiende esto destruye, sin absoluta necesidad, cualquier cosa viviente. (Mollison, 1994, p. 1)*

La permacultura parte de un ideal abiertamente antropocéntrico en el que el ser humano asume "la administración de la Tierra y la Naturaleza" (Holmgren, 2013, p. 3) de forma más sostenible para los ecosistemas que el modelo agroindustrial predominante. Pero los animales no humanos son, en esencia y a pesar de hablar de una no superioridad,

[3] Definición de especismo de la RAE. Recuperado de https://dle.rae.es/?id=GX58T29
[4] Historia de la Vegan Society. Recuperado de https://www.vegansociety.com/about-us/history

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

un recurso del cual disponer. Las gallinas, como otros animales, plantas o el entorno mismo son elementos del sistema. Mollison señala la importancia de conocer bien las características, comportamientos, necesidades y productos de cada elemento en el sistema para que cumplan "tantas funciones como sea posible" (p. 6). En el caso de las gallinas se tiene en cuenta que éstas necesitan alimento, refugio, agua, tierra, otras gallinas… Así, dentro de la casa que sirve de refugio a los humanos, la gallina puede ser convertida en alimento (carne o huevos) y pueden usarse sus plumas, así como el metano que generan. Las gallinas pueden, además, consumir los desechos producidos en la casa, el huerto o el invernadero. El estiércol que producen las gallinas sirve para fertilizar, al escarbar la tierra facilitan ciertos aspectos del cultivo. El calor que produce su cuerpo o su respiración puede ser aprovechado si se coloca el lugar donde duermen cerca del invernadero (p. 7).

La conceptualización tanto de la permacultura como del veganismo surge y se desarrolla en el periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial, poco antes de acabar (en 1944) en el caso del veganismo. En ambos casos hay un componente crítico o de rechazo hacia un contexto industrializado y capitalista en el que emergieron otros movimientos y luchas: anticolonialistas, feministas, ecologistas, contra el racismo, antibelicistas, etc. En las biografías de Bill Mollison y de Donald Watson hay un aspecto que a mi parecer refleja las adhesiones a una u otra ideología y las confrontaciones que pueden surgir entre ambas en el modo de entender las relaciones establecidas con los animales no humanos. Ambos estuvieron vinculados a la ganadería, Mollison fue ganadero y sus cuestionamientos al respecto tenían que ver con aplicar un modo más sostenible de usar y generar los recursos. La cría, matanza y consumo de animales en sí no eran un problema para él. Watson también estuvo vinculado a la ganadería y fue precisamente el impacto que le causó presenciar la matanza de un cerdo en la granja que regentaba su tío lo que le llevó a rechazar el consumo de animales con 14 años. Después iría más allá del vegetarianismo, al cuestionarse incluso el uso de animales para "dar" algo (leche, huevos, carne, lana, piel, fuerza de trabajo…) a los seres humanos (BBC News, 2005). Mollison y Watson, difieren en su modo de percibir hechos similares y coinciden en la apuesta por una agricultura alternativa. Sin embargo, el modo de entender a los animales de otras especies y de relacionarse con ellos era prácticamente opuesta. Ambas conceptualizaciones se desarrollan en un contexto capitalista y occidental, aunque muchos de sus preceptos ya existían y existen en otras culturas (jainismo, budismo, formas preindustriales de agricultura…)[5].

[5] En esta contextualización muy simplificada de ambas perspectivas, solo pretendo destacar, algunos aspectos clave de la relación humano-animal a partir de dos de sus principales conceptualizadores. Es importante tener en cuenta que tanto la permacultura como el veganismo son plurales y no necesariamente excluyentes, habiendo proyectos de

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Retomando lo sucedido con Cocoro, tenemos a un animal gravemente herido, con el cráneo reventado. ¿Qué haríamos si se tratara de nuestro querido perro o gato? De forma general, se acepta hoy en nuestra sociedad que lo correcto sería atenderlo y llevarlo cuanto antes al veterinario para tratar de salvar su vida. Esto es algo que también recoge la Ley 6/1993, de 29 de octubre, de Protección de los Animales aprobada por el Parlamento Vasco,[6] que en el Artículo 27 especifica la obligación de prestar asistencia veterinaria adecuada a los animales domésticos ante dolencias o sufrimientos graves y manifiestos, siendo considerada una infracción grave no hacerlo. Las gallinas entran en la categoría de animales domésticos por depender de los humanos para subsistir, tal como explica el Artículo 2 de dicha ley. Sin embargo, llevarlas al veterinario es muy poco común. Más allá de las leyes, dejar a alguien (humana, perro o gallina) con el cráneo reventado sin asistencia tiene graves e iguales consecuencias que incluyen el dolor, la agonía y la muerte. No obstante, hemos visto que se puede dejar a una gallina en ese estado en el que se considera su lugar, el gallinero o "la naturaleza", por varios motivos. Algunos de los motivos esgrimidos por estas personas fueron la falta de tiempo, la no tolerancia de otras personas con las que se convive hacia el animal, la consideración de que cuando esas cosas pasan (cuando les pasan a las gallinas) forman parte de un proceso vital inevitable en el que se interviene mínimamente, o considerar que si llevamos a las gallinas al veterinario habría que llevar también a insectos o peces, resultando difícil poner un límite. No hay una norma moral generalizada en nuestra sociedad que nos haga sentir mal por dejar sin asistencia a una gallina y, sin embargo, como pude comprobar, sí habrá muchas personas que te miren como a alguien excéntrico o extremista por tratar de ayudarla.

Finalmente acordamos que yo me llevaría a Cocoro a casa, donde pasó esa noche de domingo. Por la mañana la llevé a la clínica veterinaria donde acudo habitualmente con los perros y gatos que viven conmigo. La sorpresa cuando aparecí allí con una gallina no fue pequeña, y me dijeron que no atendían gallinas. Ese tampoco era su lugar. Di por hecho que al menos podrían curar las heridas, darle puntos y controlar la infección, pero

permacultura con un enfoque antiespecista. Aunque haya unos principios básicos o comunes en cada una de estas ideologías, no hay una forma única y completa de ser permacultor o de ser vegana, respondiendo más bien a procesos personales y sociales. Sin ser el objetivo de este texto, también es relevante apuntar que ambos términos e ideologías siguen en proceso de (re)construcción, siendo necesario un pensamiento crítico desde el cual (re)pensar muchos de sus preceptos. Entre otras cosas porque el mundo sigue cambiando desde su conceptualización inicial y porque han surgido dentro del mismo contexto que tratan de impugnar, estando presentes muchos sesgos eurocéntricos, coloniales, androcéntricos, antropocéntricos, etc.

[6] Cada territorio dentro del estado español puede tener diferentes normativas, aquí me refiero a la ley del País Vasco por ser donde tuvo lugar la historia de Cocoro y donde se encuentra también el espacio que abordaré después en el texto. Ley 6/1993, de 29 de octubre, de Protección de los Animales. (País Vasco). Recuperado de: https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2012-2013

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

la veterinaria que me atendió me confesó que no veía una gallina desde la facultad. Le puso un antibiótico inyectable de perros y gatos, me recetó un antiinflamatorio, también de perros y gatos (ni siquiera sabía las dosis que debía administrar y tuvo que consultarlo), unas gotas para los ojos y las indicaciones de obligarla a comer con jeringa y limpiar las heridas. En la disciplina veterinaria el enfoque general que se da al cuidado de las gallinas está vinculado al papel (re)productivo que las sociedades humanas han asignado a estas aves, en base a esa formación la veterinaria sí se mostró segura al decirme que no se podían consumir los huevos de Cocoro por el antibiótico administrado.

Un par de días después la mejoría de Cocoro era mínima, el aspecto de uno de sus ojos era horrible y el otro seguía totalmente cerrado. Entonces conseguí hablar con María, una veterinaria a la que conocí años atrás haciendo voluntariado en un santuario de animales "de granja". Hacía un par de años que María había comenzado un proyecto antiespecista que consistía en un pequeño santuario para animales, y sabía que ella estaba especialmente implicada con las gallinas. Le mandé fotos de las heridas de Cocoro y le expliqué el tratamiento recetado, me dijo que los antibióticos y antiinflamatorios y la dosis apenas tenían efectividad en las aves por ser su metabolismo mucho más rápido que el de perros y gatos. Me advirtió que si no la trataban adecuada y rápidamente en el mejor de los casos perdería los ojos, y que en el peor, moriría a causa de una septicemia. Ella no podía atenderla por estar en otra ciudad, pero me dio el contacto de una clínica veterinaria de animales exóticos en la mía. Paradójicamente, quienes se han formado para tratar a animales categorizados como exóticos son quienes mejor pueden atender a una gallina, no porque su aprendizaje vaya dirigido a tratar a esta especie, sino por sus conocimientos sobre aves.

Llamé rápidamente a una de las personas del proyecto de permacultura, ya que a fin de cuentas, la gallina era *suya* y seguían mostrando interés por su estado y evolución. Expliqué la gravedad de la situación y que habría que llevarla cuanto antes a la clínica que me habían recomendado. Me dijo que esperara al fin de semana para hablarlo entre todos y decidir. Yo respondí: "es muy probable que el fin de semana sea tarde…" y su respuesta fue "bueno, a veces las cosas pasan…". Expliqué que no podía quedarme de brazos cruzados sabiendo las altas probabilidades de que el animal perdiera sus ojos o incluso su vida en las próximas horas, y propuse asumir todos los gastos veterinarios. Pero esa opción no convenció. A mi parecer, esta persona estaba en un punto medio incómodo. La muerte de Cocoro tras haberla dejado con el cráneo abierto no hubiera supuesto un gran problema, ya que, según su lógica, "las cosas pasan". Mi implicación con el animal inicialmente le pareció admirable (así me lo dijo), pero todo tenía un límite (¿hasta dónde

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

implicarse o gastar dinero para salvar la vida de una gallina?). Otra de sus frases fue "a ver si se nos va a ir la olla y mañana va a ser que hay un cirujano muy bueno en Barcelona y que hay que llevarla allí". Pero no había que ir a otra ciudad, tan solo desplazarse poco más de 10' en coche, y lo que para esta persona empezaba a ser un desvarío animalista, para mí era la responsabilidad de un animal que moriría si no actuaba rápido. Ni era digno de admiración ni era una locura, sencillamente era lo que tenía que hacer, lo que me gustaría que hicieran por mí y, como hemos dicho, también la ley contempla esta lógica (aun en la práctica es poco frecuente)

Así que la llevé a la clínica veterinaria de animales exóticos, donde también admitieron que era la primera vez que alguien les llevaba una gallina. El pronóstico no fue bueno, la mordedura había fracturado el cráneo y no sabían hasta dónde podría estar afectado el cerebro. Las veterinarias eran pesimistas pero, ya que Cocoro había resistido casi una semana en ese estado sin una medicación adecuada para el dolor y la infección, me propusieron operarla, tratarla y dar una semana para ver si era capaz de comer sola. Si no lograba recuperarse y valerse por sí misma la opción era la eutanasia. Al día siguiente de la operación, ya de vuelta en casa y contra todo pronóstico, Cocoro empezó a comer por sí misma, a recuperar el ánimo, las ganas de curiosear el entorno y a arreglarse sus plumas. Perdió uno de sus ojos, pero eso no le impidió finalmente llevar una vida normal junto a otras gallinas, gallos y patos.

Cocoro estuvo un mes conmigo hasta que completó su recuperación. Cuando comentaba a algunas personas de mi entorno lo que había pasado y que tenía a la gallina en casa (un piso) para curarla, las reacciones eran variadas y me hicieron reflexionar sobre las paradojas de la inclusión-exclusión de estos animales. Hubo personas que al principio se mostraban extrañadas ante la idea de llevar a una gallina al veterinario y meterla en casa, pero que, al explicarles la gravedad de la situación para el animal entendían que a fin de cuentas, la gallina sufría y necesitaba atenciones, y que por tanto ayudarla era lo correcto. A otras personas les hacía gracia la idea de una gallina en un piso, como si se tratase de una excentricidad o, como he dicho antes, de un desvarío animalista. A pesar de aclarar que el animal estaba muy grave, lo que llamaba la atención era el hecho de tener una gallina en el interior de un piso en zona urbana. Al parecer el lugar de las gallinas vivas no es la ciudad ni el interior de una casa (ciertamente por sus necesidades como especie un piso no es, a priori, el lugar más idóneo para ellas). Incluso para uno de los veterinarios de la primera clínica donde acudí resultó tan gracioso que se hizo fotos posando sonriente con el animal herido, porque nunca le habían traído una gallina a la consulta. Otras personas ponían cara de asco ante la idea de una gallina en casa a la que

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

yo, además, de curar y alimentar, acariciaba y abrazaba. Paradójicamente, quienes se asqueaban ante la idea de tener una gallina viva dentro de casa, suelen tenerlas (a ellas y/o a sus congéneres machos) muertas y troceadas en la nevera, como parte de algún caldo o plato preparado, y además se comen sus óvulos que salen por la cloaca (una parte de la anatomía de las gallinas que sirve también para expulsar desechos).

Los límites de la *normalidad* no son fijos. Quienes hoy optamos por no comernos sus cuerpos o sus huevos, como forma de rechazar la explotación especista, hemos sido socializadas en un contexto en el que la norma es consumirlos y, de hecho, los hemos consumido. Quienes apostamos por tratar de salvar la vida de una gallina gravemente herida buscando asistencia veterinaria adecuada y acogiéndola temporalmente en un piso, no lo hacemos por ser esto algo comúnmente aprendido, sino que suele responder a la empatía que sentimos por la situación del animal indefenso. Pero la empatía per se no es suficiente cuando se trata de actuar de forma eficaz, y esto es extrapolable a otros ámbitos y a cualquier especie. Probablemente mi modo de actuar años atrás, al no tener referencias previas o indicaciones sobre cómo hacerlo o a quién preguntar, no habría sido tan persistente como lo es hoy.

Tras la operación de Cocoro, fui a buscarla a la clínica, le hice una foto donde aparecía recién operada con los puntos en su cabeza, y la subí al grupo de Whatsapp donde yo informaba al grupo de permacultura de la evolución del estado del animal. Alguien que hasta entonces no había intervenido, lo hizo:

> *- Persona 1: Espero que nadie se ofenda, pero tengo una pregunta: ¿Como sabéis que el animal no sufre más así?*
>
> *- Persona 2: ¿Sufre más así que con la cabeza abierta en el campo tirada?*
>
> *- Persona 1: Si lo quieres poner así de crudo, bueno, pero entonces, sacarla de su entorno, obligarla a comer y a beber, coserle la cabeza, pincharla para ello, obligarla a todo ese estrés días y días, ¿es mejor?*
>
> *- Yo: si a tu perro mañana le muerde otro perro o le pasa lo que sea y le abren la cabeza, ¿qué haces? ¿Lo llevas al veterinario a intentar que le salven la vida, aunque eso suponga coserle las heridas, darle medicación, desinfectarle, ayudarle en la alimentación para que sobreviva, o mejor le dejas en "su entorno" tal cual para que "no sufra"? (Comunicación personal, 2018)*

Si aplicáramos su lógica a la especie humana, habría que vaciar los hospitales y tampoco habría que operar a perros y gatos enfermos o heridos. Hasta donde sé, esa persona que cuestionaba si la gallina debería ser atendida, sí llevaría al perro al veterinario

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

si fuera el caso. Sin embargo, consideraba que sacar a la gallina de "su entorno" y el estrés que suponía la cura era infligirle más sufrimiento. El lugar de la gallina volvía a ser el gallinero donde la dejaron gravemente herida el primer día y donde habría muerto.

Ya recuperada, lo previsto era que Cocoro regresara donde estaba, algo que me preocupaba porque estaba tocada por la gravedad de lo sucedido y allí no tendría mucha supervisión. Una de esas personas me dijo que me apuntara todos los medicamentos que le habían recetado las veterinarias por si algo así volvía a pasar. A mi parecer, si algo había quedado claro de esta historia es que ante una fractura de cráneo u otro incidente grave la atención de quien sabe diagnosticar y tratar y tiene los medios para hacerlo es fundamental. Si no se hubieran retirado los pedacitos de cráneo de su cerebro, cosido bien la profunda herida, tratado la infección correctamente y alimentado con sonda de forma continuada, Cocoro habría muerto. De hecho, las propias veterinarias, consideraron su recuperación algo muy inusual. Para mí era un alivio saber a qué veterinarias acudir con una gallina si volvía a ser necesario, para estas personas recurrir al veterinario parecía una opción que había que esquivar a toda costa, y ese era otro motivo para resistirme a llevarla allí de nuevo.

Propuse adoptarla, algo que aceptaron y entendieron por el vínculo que había creado con ella durante esas semanas. El problema llegó cuando hice ver que lo que yo pretendía no era condenarla a vivir en un piso, sino asumir todos los gastos que había supuesto curarla y llevarla a un lugar con más gallinas donde sí tuviera supervisión diaria y atención veterinaria si lo necesitaba. Para estas personas era comprensible mi apego hacia ella y, al parecer, consideraban que me había ganado el derecho de ser su nueva "dueña" y mantenerla a mi lado. Pero en mi propuesta de llevarla a otro sitio captaron una crítica implícita: yo quería sacar a un animal de su proyecto para llevarlo a otro sitio donde consideraba que estaría mejor. Finalmente aceptaron a regañadientes. Actualmente Cocoro vive en el santuario con María, la veterinaria que he mencionado antes y de quien hablaré más adelante.

George Marcus (2001) propuso la *etnografía multilocal* de la cual afirma que su finalidad "no es la representación holística ni generar un retrato etnográfico del sistema mundo como totalidad, [*ya que*][7] cualquier etnografía de una formación cultural en el sistema mundo es también una etnografía del sistema…" (p.113). El recorrido de Cocoro desde un espacio donde se practica la permacultura a un santuario antiespecista, pasando por varios espacios en la ciudad, revela las conexiones de individuos particulares con un

[7] Las [*cursivas*] son mías.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

sistema más amplio o general en el que participamos, reflejando valores, creencias, aspectos económicos, (re)productivos, legales, salud, conocimiento, etc. También permite abordar diferentes significaciones, discursos y prácticas humanas, así como las repercusiones que tienen en la vida del animal no humano.

En el lugar donde vivía Cocoro, el sentido de *cuidar*, *cuidar* de ella y de las demás gallinas es proporcionarles espacio con tierra y hierba donde relacionarse con otras gallinas, refugio, alimento y agua. Su actitud hacia ellas es amable y de simpatía, aprecian verlas escarbar la tierra, relacionarse o echarse al sol. De ellas se espera que cumplan con su función (re)productiva, que pongan huevos de los que se apropiarán, aunque si no los ponen –por el motivo que sea– seguirán dándoles los mismos *cuidados*. Además de su rol de proveedoras de huevos, las gallinas en la permacultura pueden cumplir con otras tantas funciones que ya han sido mencionadas anteriormente. Ante posibles enfermedades o accidentes de las gallinas, estas personas procuran tratarlas por su cuenta con algún remedio natural. No las llevan al veterinario, y ante situaciones de enfermedad o accidentes, si no pueden atenderlas correctamente por falta de tiempo, entienden que ya hacen lo posible por ellas. Cuando mueren se limitan a asumirlo como parte de un proceso inevitable y las entierran sintiendo que así las honran.

Para otras personas, como fue mi caso en esta historia, *cuidar* a una gallina significa asumir una responsabilidad que incluye procurar asistencia veterinaria adecuada y proporcionarle el tratamiento y espacio de protección necesario para curarse. Veremos más adelante con más detalle otro modo de entender y practicar el *cuidado* de las gallinas, que requiere (in)formarse sobre los problemas que afectan a su salud como especie e involucrarse en las necesidades de cada una de ellas como individuo.

3. La Zootecnia: ciencia, productividad e imaginarios de lo "natural"

La Zootecnia es definida por la RAE como el "arte de la cría, multiplicación y mejora de los animales domésticos"[8]. La socióloga y zootécnica Jocelyne Porcher (2012) realiza un breve recorrido por la conceptualización de la zootecnia y el contexto histórico en que emerge como disciplina científica y académica. Se atribuye al Conde de Gasparin haber acuñado el término a mediados del siglo XIX en Francia, estableciendo una diferenciación entre el *arte* de cultivar (agricultura) y el de criar animales (ganadería). Tras la llamada "revolución agrícola" en el siglo XVII, la expansión de las ciudades, de los medios de transporte, de la industria y del capitalismo en general produjeron profundas

[8] Definición de zootecnia de la RAE. Recuperado de https://dle.rae.es/?id=cUDdLD0

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

transformaciones sociales y económicas. Con estos cambios aumentó también el consumo de carnes y lácteos, industrializándose la agricultura en sintonía con el comercio, la banca y el resto de la industria. En este contexto, André Sanson (1877/1882), veterinario a quien se reconoce como autor del primer Tratado de Zootecnia, la define como la "tecnología de las maquinarias-animales, o la ciencia de cómo producirlos y explotarlos" (2012, p. 2. Citado por Porcher). Porcher apunta que los objetivos de Sanson y de la zootecnia fueron universalizar el conocimiento científico y alcanzar la eficacia técnica y económica del trabajo con animales. Para Sanson los campesinos eran ignorantes y faltos de cultura, condiciones de las cuales solo podían escapar a través del desarrollo, mejorando sus condiciones económicas. (p.2)

> *La zootecnia apareció como una ciencia experimental, rompiendo con el empirismo de los naturalistas y los campesinos. Ni Sanson ni sus seguidores propusieron realizar, de forma previa al establecimiento de su doctrina, un balance de los conocimientos acumulados por generaciones de los campesinos que vivían al día con sus animales. Sanson fundó los principios de la zootecnia como si la página que relataba las relaciones de trabajo con los animales estuviese en blanco. (Porcher, 2012, p. 3)*

El mejor animal para la zootecnia era aquel de cuya explotación se podía extraer el máximo lucro y, así, la relación humano-animal experimentó un cambio drástico al pasar del campesinado a la agroindustria.

> *La aplicación de la doctrina zootécnica sólo fue efectiva después de la Segunda Guerra Mundial gracias a las innovaciones que se derivaron de la misma (como los antibióticos, las vitaminas sintéticas) y al desarrollo de cadenas de producción para animales (como la alimentación del ganado, edificaciones, estudios genéticos, la industria farmacéutica…). Los sistemas industriales fueron de esta forma una expresión de esta doctrina. En la organización del trabajo de estos sistemas los animales fueron considerados máquinas-animales, instrumentos o productos, y fueron tratados como tal. Este no fue el caso de los trabajadores que, cotidianamente vivían y trabajaban de cerca con los animales. La distancia entre la doctrina que presidió a la organización industrial del trabajo con animales y el intercambio de afectos y sensibilidades existentes en el trabajo real con los animales fue causa de sufrimiento ético para los trabajadores que eran llevados a comportarse de forma que su moral, basada en el trabajo con animales, recaía. (Porcher, 2012, p.5)*

En el caso de las gallinas denominadas ponedoras, la doctrina zootécnica aludida por Porcher se enfocó en rentabilizar al máximo su sistema reproductivo. Se apropió de sus cuerpos convirtiéndolos en máquinas vivas que producen huevos para uso y consumo

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

humano. El *Gallus gallus* o *Red Jungle Fowl* es el ancestro salvaje que las gallinas y gallos domesticados (*Gallus Gallus domesticus*) de todo el mundo tienen en común. Autores como Romanov y Weigend (2001) estiman que su domesticación y expansión mundial comenzó hace 8.000 años. Mientras la *Red Jungle Fowl* pone de 10 a 15 huevos al año (p.1057) las actuales gallinas domesticadas ponen de 150 a más de 300 huevos al año[9]. En la página web del Institut de Selection Animale (ISA) se congratulan del éxito productivo logrado con la raza seleccionada genéticamente y nombrada a partir de las siglas del instituto y el color de su plumaje (*brown* o *white*). Del animal-producto dicen lo siguiente:

> *La ISA Brown ha demostrado 35 años de excelente rendimiento como la mejor ponedora de color marrón en el mundo. Es conocida por sus resultados fuertes y confiables y reconocida como una súper estrella global en rendimiento. Las pruebas extensas con esta ave demuestran que ISA Brown cuenta con una excelente conversión de alimento y es capaz de poner 500 huevos de alta calidad. Se adapta bien a diferentes climas, sistemas de manejo y sistemas de alojamiento. Todo esto, combinado con una excelente relación de conversión de alimento da como resultado un rendimiento confiable para los productores de huevos comerciales (ISA Poultry s.f.)*[10]

Nicholas E. Collias y Pairath Saichuae (1967) resumieron cómo la capacidad de poner huevos de las gallinas fue aumentando a partir de diversas estrategias humanas:

> *Haddon (1945) en un artículo sobre cría de aves de corral en Bengala declaró que las gallinas desi locales daban de 40 a 50 huevos al año; con una alimentación adecuada, este total podría elevarse a aproximadamente 80, mientras que la cría selectiva podría aumentar su producción a aproximadamente 140 huevos al año. Las gallinas de razas modernas pueden poner el doble de este número o más cada año. En los últimos años en Tailandia, la industria avícola ha aumentado enormemente con la introducción de razas modernas, siendo las más populares White Leghorns y Rhode Island Reds. Por lo tanto, el número de aves en Tailandia aumentó de 5 millones en 1950 a 47 millones en 1955 (Fronda, 1959). (1967, p.203. Traducción propia)*

Lo apuntado por Collias y Saichuae sobre el contexto tailandés hace más de medio siglo es extrapolable a muchos otros lugares del mundo. En el caso de España, los datos

[9] En la "Guía de campo de las razas autóctonas españolas" del SERGA (Sociedad Española para los Recursos Genéticos Animales) pueden consultarse las razas españolas de gallinas, también aparecen los datos productivos de cada una de ellas, así como otros usos que incluye el ornamental. Recuperado de https://www.mapa.gob.es/es/ganaderia/temas/zootecnia/1.1%20Gu%C3%ADa%20de%20campo%20de%20las%20razas%20aut%C3%B3ctonas%20espa%C3%B1olas._tcm30-120392.pdf

[10] Institut de Selection Animale, sobre la gallina denominada ISA Brown. Recuperado de https://www.isa-poultry.com/en/product/isa-brown/

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

actuales sobre producción de huevos, indicadores económicos, tipos de explotaciones avícolas, etc., pueden consultarse en la web del Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, en la sección sobre el sector avícola de puesta[11]. El informe correspondiente al año 2016 presenta un censo de gallinas ponedoras cercano a los 50 millones antes de 2012, año en que descendió a 43 millones y medio. La entrada en vigor de la normativa de bienestar animal condujo a la desaparición de explotaciones que no cumplían dicha normativa. Posteriormente estos censos se han ido incrementado acercándose a los valores previos a 2012. La normativa de bienestar y el cambio en los modos de producción responde, según el informe, a la demanda de los consumidores de una cría más sostenible y respetuosa con los animales.

El *bienestar animal* surge como un valor de consumo, con la complejidad de determinar qué es bienestar animal. En este caso, el *bienestar* de las gallinas se enfoca principalmente en que no estén enjauladas o en ampliar y enriquecer el espacio de las jaulas. Hace años que las condiciones de vida de las gallinas de batería vienen siendo visibilizadas por grupos animalistas en los medios de comunicación, intentando sensibilizar a la opinión pública. Junto a denominaciones como "bio", "eco", "natural", "tradicional" y similares, el sector avícola (como el resto de la industria alimentaria) invierte en estos valores de consumo. Un ejemplo de éxito económico logrado a partir de esos valores puede leerse en el siguiente artículo: "El fin de la venta en Lidl de huevos de jaulas, premiado por el consumidor con un incremento del 26% en ventas de este producto"[12].

Hoy, en la mayoría de los supermercados encontramos huevos codificados en función del modo de cría "gallinas criadas en el suelo", "gallinas camperas", huevos de "producción ecológica", etc. Junto al producto se ven imágenes o dibujos de "gallinas libres", incluso se usan términos como "gallinas felices". Así es como, presumiblemente, el consumidor "con conciencia" recibe el estímulo que necesita para sentirse bien. Recuerdo el comentario de una chica en un grupo de Whatsapp "yo compro huevos de gallinas camperas y están deliciosos. Me gusta pensar que están felices correteando" (comunicación personal, 2017). Lo que más me llamó la atención fue que usara la expresión "me gusta pensar". Al consumidor o consumidora le "gusta pensar que" detrás

[11] Informes sobre el sector avícola de puesta en España.
- Recuperado de https://www.mapa.gob.es/es/ganaderia/temas/produccion-y-mercados-ganaderos/sectores-ganaderos/avicola-de-puesta/default.aspx
- Recuperado de: https://www.mapa.gob.es/es/ganaderia/temas/produccion-y-mercados-ganaderos/caracterizaciondelsectoravicoladepuesta2016_tcm30-436298.pdf

[12] Artículo completo recuperado de https://avicultura.com/el-fin-de-la-venta-en-lidl-de-huevos-de-jaulas-premiado-por-el-consumidor-con-un-incremento-del-26-en-ventas-de-este-producto/

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

del huevo consumido hay gallinas felices correteando por el campo, siendo ese el valor agregado al producto un valor que hasta parece mejorar el sabor. A través de las campañas publicitarias se generan o potencian esos imaginarios que no necesariamente responden a la realidad vivida por las gallinas, quienes –enjauladas o no– siguen siendo consideradas un animal-producto.

Sean percibidas como animal-máquina o como animal *libre* y *feliz*, su categorización de ponedoras conlleva la naturalización de esa función. La libertad de las gallinas suele asociarse a espacios abiertos con hierba donde picotean buscando alimento, escarban la tierra y toman el sol. Si viven así, en el imaginario de un amplio número de personas (que incluye a animalistas), todo lo que suceda con ellas es *natural*, incluido el número de huevos que pongan. "Raro, de chica me crie con gallinas libres y eran ponedoras". Este comentario responde a una publicación en Facebook donde se explica el papel de la selección genética de gallinas en la puesta de huevos actual[13]. Aquí la idea de selección genética pudiera ir asociada a la idea de gallinas ponedoras enjauladas sometidas a muchas horas de luz que impulse a su organismo a producir más y más huevos, si están *libres* y son *ponedoras* es que es natural, ya que no son, aparentemente, forzadas a nada.

La dicotomía naturaleza/cultura profundamente instaurada en nuestra sociedad se refleja en nuestro pensamiento y discurso, pero la división entre ambas no es tal si tenemos en cuenta que "la incorporación en nuestro organismo de nuestras prácticas socioculturales, siempre económicas y políticas, históricas y simbólicas, evidencia el entretejimiento de la biopsicoculturalidad humana" (Eugenia Ramírez Goicoechea, 2013, p.198). El organismo de las gallinas incorpora hoy los efectos de unas prácticas humanas específicas que tienen como punto de partida la domesticación y como objetivo, ampliamente logrado, una puesta de huevos elevadísima. Categorizaciones tales como *ponedoras* nos llevan a suponer que hay gallinas cuya condición *natural* es poner una cantidad ingente de huevos. La misma chica, cuando le dicen que esa selección genética empezó hace miles de años, responde: "entonces, ya no es tan antinatura". Se podría interpretar que, de algún modo, está afirmando lo mismo que trato de argumentar. El cuerpo de las gallinas (naturaleza) tras miles de años de selección genética (antinatura o cultura) ha incorporado esa capacidad de poner huevos, por tanto, hoy se puede considerar natural. Pero lo que a mi parecer está operando aquí es otra cuestión: la asociación implícita de *natural* con *normal* y la de *normalidad* con que todo está bien y,

[13] Aunque los comentarios de esa chica aparecen en un post público de una red social, prefiero no desvelar su identidad. Lo he escogido porque refleja bien un punto de vista que he observado tanto en redes sociales, documentándome para la realización del TFM, como en interacciones personales en las que surge esta cuestión.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

por tanto, no merece la pena ser pensado y menos aún cuestionado. Lo que pretendo destacar a continuación es qué consecuencias tiene la elevada puesta de huevos en la salud de las gallinas. Antes de abordar esta cuestión es relevante tener presente que "la Zootecnia ocupa un lugar concreto en el marco de intrincadas relaciones de poder. No sólo defiende abiertamente un arbitrario, la subordinación y explotación animal, sino que lo normaliza y legitima en el proceso de enunciación" (Ávila Gaitán, 2017, p. 47).

4. La salud de las gallinas *ponedoras*.

Más allá de los imaginarios humanos, la elevada puesta de huevos en las gallinas actuales es un hecho, especialmente en las denominadas ponedoras. Independientemente de que estas aves vivan en explotaciones industriales, ecológicas, en una pequeña granja familiar o en santuarios de animales, el número de huevos que han puesto a lo largo de su vida y/o que siguen poniendo es ineludible, y los riesgos para su salud son graves. Richard M. Fulton (2017) analiza en un artículo las principales causas de mortalidad de las gallinas ponedoras a partir del estudio realizado en una granja comercial con unos dos millones de aves tipo Leghorn (otra raza seleccionada para la puesta), empleando la necropsia para determinar la causa de la muerte:

> *Las 15 principales causas de mortalidad normal, en orden de prevalencia, eran las siguientes: peritonitis por yema de huevo, hipocalcemia, uratosis o gota, muda espontánea, salpingitis, espolones atrapados, intususcepción o vólvulos (torsión intestinal), canibalismo (picaje), obstrucción traqueal, septicemia, síndrome del hígado graso, postura interna, hepatitis de la postura, persecución y prolapso de la cloaca. Otras causas señaladas fueron la hipertermia (durante el verano), trauma, coccidiosis, neoplasias ováricas, muerte por huevos atascados, urolitiasis, peritonitis (no inducida por yema de huevo), fractura de piernas, aves atrapadas en estructuras, tumores (diferentes de neoplasias ováricas), fractura de alas, exanguinación y cardiomiopatía (Fulton, 2017, p. 289)*

El contexto del estudio de Fulton, como se ha señalado, fue una granja comercial por lo que, en algunos casos, las causas de muerte están asociadas al tipo de espacio que habitan estas aves. Por ejemplo, las muertes por persecución o canibalismo se observaron casi exclusivamente en las gallinas que estaban en jaulas enriquecidas (p. 293), es decir, en uno de los sistemas que viene a sustituir a las jaulas de batería. Las gallinas tienen más

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

capacidad de movimiento, pero surgen los conflictos entre un número muy elevado de aves jerárquicas compartiendo espacios proporcionalmente muy reducidos[14].

La fragilidad ósea es una de las principales causas de mortalidad de las gallinas ponedoras, teniendo relación directa con la puesta debido a "la descalcificación por consumo del calcio óseo en la fabricación de la cáscara del huevo" (Manuel Pizarro Díaz, 2015). El prolapso, según Pronavícola[15], tiene relación con las deficiencias de calcio y con estar expuestas a zonas de mayor luminosidad en las producciones avícolas, espacios donde además suele ir asociado al picaje (unas gallinas pican a otras en la cloaca).

Más allá de la perspectiva productiva-económica de este problema, hay que tener en cuenta que con cada puesta se produce un prolapso fisiológico en el que el oviducto (equivalente al útero humano) es capaz de volver a su posición. Esta acción multiplicada por hasta más 300 veces al año hace, entonces, que las posibilidades de que se produzca un prolapso en el cual el oviducto no sea capaz de retraerse a su posición aumenten enormemente. Los huevos atascados o rotos dentro de su cuerpo es otro problema común que provoca graves infecciones y dolor intenso, pudiendo causar la muerte si no reciben tratamiento. La peritonitis por yema de huevo también presenta altas tasas de mortalidad en las gallinas, apareciendo en las necropsias restos de la yema dentro de la cavidad celómica (puede producirse por un huevo roto dentro o por un óvulo que no sigue la dirección del oviducto, la contaminación bacteriana hace el resto). Este problema les sucede también a otras aves, pero en las gallinas las posibilidades son altísimas porque la puesta también lo es. Muchas *ponedoras* desarrollan cáncer, habiendo investigaciones que las emplean como modelo para estudiar el origen del cáncer de ovario, por ser animales que lo desarrollan de forma espontánea y por la relación con un elevado número de ovulaciones:

> *Los resultados de este estudio sugieren fuertemente que el número de eventos ovulatorios está directamente relacionado con la incidencia de cáncer de ovario en gallinas. Claramente, otros factores modifican el riesgo de cáncer de ovario porque no hubo diferencia en la tasa de ovulación entre gallinas de tipo salvaje con y sin cáncer de ovario. La gallina mutante "ovulador restringido" representa un valioso modelo*

[14] Artículo del año 2013 que habla de la transición de los "huevos de jaula" a los sistemas alternativos, en el cuadro 1 analizan los riesgos de los sistemas alternativos. Recuperado de: http://www.elsitioavicola.com/articles/2359/jaulas-enriquecidas-nproblema-u-oportunidad/

[15] El prolapso de las gallinas ponedoras desde una perspectiva económica y productiva. Recuperado de: http://www.pronavicola.com/contenido/webinar/webinarX.pdf

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

animal para estudiar la etiología del cáncer de ovario. (Giles JR, Elkin RG, Trevino LS, et al, 2010. Traducción propia)[16]

5. El *cuidado empático y responsable* de las gallinas[17]

María es cofundadora, junto a Alberto (su pareja), del Refugio La Vida Color Frambuesa, un microsantuario con enfoque antiespecista ubicado en un pequeño pueblo de Álava (País Vasco) donde acogen animales de distintas especies que proceden del abandono o de la explotación. Actualmente viven allí 16 gallinas: Matilde, Emilia, Rosalía, Agnieszka, Vita, Manuela, Lourdes, Patty, Mona, Natalia, Susana, Cuscús, Carli, Isidora, Violentina y Cocoro, de la que hemos hablado antes. El especial compromiso de María con estas aves se inició al encarar las condiciones de vida de las gallinas de batería:

> *Lo había visto en la Facultad, había visto vídeos, documentales, pero cuando abrieron la puerta (de la granja) … Estanterías y estanterías del suelo al techo, el techo altísimo, que no termina nunca, no acabas de ver jaulas… Era como una patada en la cabeza. Uno de los peores infiernos que te puedas imaginar…*

Posteriormente su tarea de voluntariado en un santuario de animales "de granja" fue identificar a cada una de las gallinas que vivían allí. Una tarea laboriosa que afianzó su vínculo con ellas:

> *Había fotos de cuando habían entrado, pero no se correspondían con las gallinas que allí había porque claro, entran hechas una mierda y van cambiando, van echando plumas, la cresta les cambia, lo único que no les cambia es la silueta de la cresta, los piquitos. Esto me lo explicaron allí porque yo decía "cómo pretendes tú que con las fotos tenga que nombrar a esta gente." Y estuve casi seis meses. Fue muchísimo trabajo con ellas. Empezar a descubrir muchas cosas de las gallinas que no estaban bien, estaban desnutridas, hechas un asco y… joder, si son increíbles, solo te tienes que sentar y dejar que se te acerquen y revisarlas de arriba abajo…. Y luego ya pues empezó el tema de que se morían, empecé a hacer necropsias a ver qué estaba pasando…*

---

[16] Otros estudios sobre la gallina como modelo para investigar el cáncer de ovario:

- Barua A, Bitterman P, Abramowicz JS, et al Histopathology of Ovarian Tumors in Laying Hens: A Preclinical Model of Human Ovarian Cancer International Journal of Gynecologic Cancer 2009;19:531-539. Recuperado de https://ijgc.bmj.com/content/19/4/531-539

Hawkridge A. M. (2014). The chicken model of spontaneous ovarian cancer. Proteomics. Clinical applications, 8(9-10), 689–699. Recuperado de: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4924577/

[17] Lo presentado en este apartado corresponde al trabajo de campo realizado en 2019 para el TFM (Investigación Antropológica y sus Aplicaciones). He mantenido aquí los testimonios de María (veterinaria), que fue una de mis informantes, y otros datos que presenté en el TFM, modificando partes del texto, manteniendo o eliminando otras e incluyendo detalles que no aparecieron.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Hemos visto antes los serios problemas de salud que afectan a las gallinas y el vínculo de estos problemas con la elevada puesta de huevos. El trabajo de María, observando su comportamiento y lo que sucede dentro de sus cuerpos a través de las necropsias u operándolas para tratar de curarlas, le ha llevado a percibir que

> *a partir de los dos o tres años están reventaditas por dentro, que no es que estén tranquilas ni viejitas, es que están muriéndose porque no las estás tratando… Muy duro… Muchas veces se llevan bien porque están todas tan enfermas que no… pues ni pelearse ¿sabes?*

Su percepción de que las gallinas no despiertan demasiada empatía o simpatía y toparse con la indiferencia e incluso negligencia de sus colegas a la hora de tratarlas le afectó e impulsó en su compromiso con ellas:

> *Me empezó a entrar una aprehensión de decir "pero es que ¿a nadie le importan las gallinas?" Pues como me puede haber pasado a mí hasta hace poco con las palomas, que no las miras, no te fijas en cómo están, no empatizas... Es una cuestión de querer, al final…*

Esta última cuestión apuntada por María conecta con la reflexión de Josephine Donovan (2006) en su texto *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue* donde, al abordar la ética feminista del cuidado de los animales, señala la necesidad de educación en pensamiento crítico para que la ética del cuidado funcione (p. 324), tomando la afirmación de Gregory Bateson y Mary Catherine Bateson de que "la empatía es una disciplina" (Citados por Donovan, 2006, p. 324). Nuestra percepción de los otros animales está teñida por imaginarios profundamente arraigados en nuestra cultura condicionando lo que vemos de ellos y nuestra relación con ellos. En algunos casos la empatía es más fuerte que determinadas ideas generalizadas, sesgadas o falsas acerca de los otros animales, pero más bien –y como refleja el proceso de María– "es una cuestión de querer". La empatía se aprende y como todo aprendizaje hay que ejercitarlo.

A lo largo de este texto se han analizado diferentes significaciones y matices de la palabra *cuidado*, y cómo los diversos cuidados que aplicamos (o dejamos de aplicar) a los animales domesticados causan un fuerte impacto en sus vidas. La palabra *explotación*, también tiene significaciones muy diferentes y se vincula en este caso al *cuidado*. Para la industria avícola, cárnica, láctea, el Ministerio de Agricultura Pesca y Alimentación y otras entidades vinculadas a la explotación de animales, la palabra *explotación* tiene connotaciones positivas, se usa oficialmente para referirse a las actividades realizadas y, como hemos visto en el apartado dedicado a la zootecnia, se procura que esa explotación sea lo más eficiente posible en términos económicos y productivos. Los cuidados que se

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

proporcionan a los animales en estos ámbitos se enfocan en esos objetivos. Desde la perspectiva antiespecista la palabra *explotación* tiene connotaciones negativas, como cuando se ejerce sobre seres humanos o sobre animales generalmente incluidos en el espacio doméstico. Quienes están al frente de un santuario antiespecista cuidan a los animales que acogen con el propósito de mantenerlos al margen de esa explotación, de ofrecerles lo que necesitan como individuos y como especie y de visibilizarlos como seres con vidas propias por vivir y no como mercancías o productos. Lo llamo *cuidado empático* en alusión al proceso narrado por María con respecto a las gallinas (y a otros animales). Se trata, en efecto, de un proceso que requiere fijarse en el *otro*, ver al *otro* y ponerse en el lugar del *otro*. Ese proceso se aprende, se ejercita, e implica desaprender la forma en que veíamos antes al otro (animal o humano).

Por último, está la palabra *responsable*, que se refiere al compromiso adquirido por quienes deciden asumir un *cuidado empático*. No basta con aprender a ver al *otro*, ponerse en su lugar y decidir cuidarlo; el proceso de aprendizaje no acaba porque hay que aprender a cuidar en función de lo que cada animal necesita. Animales que no se comunican como nosotras y cuyas voces hay que aprender a entender. Las gallinas, protagonistas de este texto, por ser aves tienen modos de expresar el dolor o la enfermedad de forma muy diferente a los mamíferos. Además, son muy resistentes al dolor, pudiendo pasarnos desapercibidos signos de que su salud está muy dañada. Cuidarlas de forma *empática y responsable* requiere aprender a mirar para saber qué les sucede y poder actuar antes de que sea tarde. Por ejemplo, un huevo atascado puede matarlas en 48 horas si no lo expulsa. Un huevo roto dentro causa infecciones en sus órganos que pueden pasar por alto, lo mismo que los procesos tumorales de diversos tipos que muchas de las *ponedoras* desarrollan. Por ello, para María, la observación y la supervisión son esenciales. Es básico proporcionarles un espacio con tierra donde escarbar y picotear, distintas alturas donde dormir o descansar, darse baños de tierra y sol, así como alimento e interacción con sus congéneres en grupos estables no muy grandes, ya que son animales muy jerárquicos, y asistencia veterinaria cuando lo requieran.

Pero todos estos cuidados no son suficientes para las gallinas ya que, como se ha señalado antes, la elevada puesta de huevos forma hoy parte de sus vidas causándoles graves problemas de salud, especialmente a las ponedoras.

> *Volver a alimentar a las gallinas con (sus) huevos es un poderoso acto antiespecista de devolver la propiedad de los no humanos. Sin embargo, no reduce los riesgos de cáncer de ovario, peritonitis por puesta y otras enfermedades reproductivas (La Vida Color Frambuesa, s.f.)*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Para reducir los problemas derivados de la puesta, María, como se ha hecho en otros santuarios en Estados Unidos, Inglaterra o Australia[18], ha optado por los implantes hormonales[19] que, básicamente, consisten en bloquear las hormonas responsables de la ovulación de la gallina (similar a un anticonceptivo humano). Así se detiene la puesta de huevos. Al liberarse sus cuerpos de esa gran demanda de energía y de los riesgos asociados a la puesta, las gallinas mejoran considerablemente su salud y su calidad de vida. Aquellas que llegan desnutridas o descalcificadas aumentan su peso de forma saludable, su plumaje cambia de forma espectacular en unas semanas, y se mantienen bajo control algunos de los procesos cancerígenos o tumorales que muchas *ponedoras* desarrollan. Como todo tratamiento, requiere supervisión veterinaria individual.

> *Nuestra visión como cuidadores antiespecistas es que muy poco de lo que sucede con las gallinas domésticas es "normal" o "natural", y que lo menos que podemos hacer es mitigar el daño que hemos causado en los últimos milenios manipulando su genética. La implantación de gallinas les ayuda a regresar a un estado más "natural" o ancestral. (La Vida Color Frambuesa, s.f.)*

Mona es una gallina *ponedora* que no tolera bien a sus congéneres. Fue encontrada herida debajo de un camión (creen que probablemente cayó del que la transportaba al matadero) y fue a parar a la perrera. María y Alber la sacaron de allí y tras curar sus heridas intentaron incorporarla al resto del grupo, pero no se adaptó; una mezcla de miedo y agresividad hacía que se peleara con las demás gallinas e incluso con los gallos que la duplicaban en tamaño, poniéndose en riesgo. Además, continuamente se escapaba al interior de la casa. Finalmente, aceptaron que Mona quería vivir dentro con humanos, perros y gatos. Si antes, al narrar la historia de Cocoro, mencioné que vivir en el interior de una casa no es el mejor lugar para una gallina por sus necesidades como especie, Mona contradice esta afirmación: a ella no le gusta estar fuera, sea con otras gallinas o no, mientras que en el salón, durmiendo en los sofás y espantando a perros y gatos de sus lugares favoritos se siente segura. No le gusta que la cojan en brazos, pero sí ser ella la que se sube encima de humanos o humanas. Mientras Cocoro, en sus últimos días viviendo en casa conmigo empezaba a adquirir un comportamiento obsesivo picoteando continuamente algún punto concreto del suelo a falta de tierra que escarbar, Mona se

[18] Estos son algunos santuarios enfocados en el cuidado de gallinas procedentes de la industria del huevo:
- NSW Hen Rescue (Australia) https://www.henrescue.org/
- Belle and Fleur say NO to caged hens for Eggs UK (Reino Unido) https://www.facebook.com/littlecagefighters/
- Microsantuary Resource Center (Estados Unidos) https://www.facebook.com/Microsanctuary/

[19] Artículo de Open Sanctuary sobre los implantes para gallinas. *Suprelorin implants* (2020) Recuperado de https://opensanctuary.org/article/suprelorin-implants-a-critical-tool-in-chicken-health/

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

muestra cómoda. Y ella no es la única en preferir el interior de la casa, Carli y Vita, que fueron instaladas en una habitación mientras aún estaban débiles, ahora prefieren estar dentro y siempre juntas. Las diferentes preferencias y necesidades de individuos de la misma especie reflejan, a mi parecer, no solo la diversidad presente en cada especie, sino asimismo cambios en aquellos animales que han pasado de un ámbito donde son recursos a otro donde forman parte de un círculo afectivo. Estos nuevos espacios implican también nuevos modos de vivir para estos animales, impuestos por los ineludibles efectos de la domesticación y por el modo en que las sociedades humanas están estructuradas en la actualidad.

En el 2018 descubrieron que Mona tiene cáncer, adenocarcinoma ovárico. El tratamiento que recibe son los implantes hormonales antes mencionados. Hoy, año y medio después, sigue viva y sus anécdotas diarias narradas en primera persona por "su humana" la visibilizan como protagonista poseedora de una historia. Su mal genio, su vulnerabilidad y su fortaleza para sobrevivir le han granjeado las simpatías de muchas personas que leen sus aventuras en las redes sociales de La Vida Color Frambuesa. Su historia no la conocemos completa, pero lo que sabemos de ella nos muestra un recorrido que va de la zootecnia al *cuidado empático y responsable*. Como la historia de Cocoro, la de Mona refleja una relación humano-animal que involucra múltiples dimensiones de la sociedad humana (economía, modos de (re)producción, conocimiento científico, valores morales, significaciones y prácticas involucradas en el *cuidado*…). Sus biografías siguen estando teñidas del antropocentrismo de quienes las contamos. Pero si tratamos de atenuar ese sesgo antropocéntrico inherente a nuestra visión humana del mundo, sus historias nos recuerdan que las gallinas (y demás animales) son constructoras de sus propios espacios, a pesar del estrecho margen que les permitimos. Y nos muestran la profunda huella de *lo humano*, visible no solo por el éxito (re)productivo y económico, sino por el alto precio pagado con la devastación de sus cuerpos y sus vidas.

A modo de conclusión[20]

Hoy, en el contexto occidental, la domesticación está en la raíz de la mayoría de las relaciones humano-animal. Relaciones en plural, porque, como se ha reflejado aquí a través de las gallinas, hay diversos modos de interacción que van de la absoluta y brutal

[20] El apartado "A modo de conclusión" de este artículo coincide en buena parte con el mismo apartado presentado en mi TFM, aunque se ha adaptado a la cuestión de las gallinas que es el tema del presente artículo (en el TFM abordé otras cuestiones y especies)

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

apropiación de la vida del *otro* al intento de restituir, aunque sea mínimamente, los efectos de dicha apropiación. No podemos perder de vista que, aun en ese intento por devolver parte de lo que les hemos arrebatado, aun en las relaciones de afecto y respeto, las secuelas de la domesticación son ineludibles. También lo son las estructuras físicas y de pensamiento, y el contexto social, histórico o personal desde donde tratamos de liberar, cuidar o responsabilizarnos de los *otros* animales. El *cuidado* y la *liberación* animal requieren (re)pensar de forma crítica qué entendemos por libertad, y darnos cuenta del antropocentrismo inherente a nuestra autoconcepción de liberadores o cuidadores, sea en ámbitos antiespecistas o en otros. El hecho de que explotar al máximo al *otro* animal esté legitimado, normalizado y sea celebrado, atravesando casi todos los ámbitos de nuestra sociedad humana, refleja el lado más perverso de la relación humano-animal y del antropocentrismo. La empatía aparece como clave para restituir un equilibrio que quizás nunca existió y se ha vinculado aquí a procesos de aprendizaje continuados y dinámicos que hay que ejercitar. Seguiremos aprendiendo…

Bibliografía

Appadurai, Arjun (1991) *Introducción: las mercancías y la política del valor* en La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías. Ed. Grijalbo. México Pp. 17-89

Ávila Gaitán, Iván Darío (2017) *Rebelión en la granja. Biopolítica, Zootecnia y Domesticación*. Bogotá D. C., Colombia Ediciones Desde Abajo

Barua A, Bitterman P, Abramowicz JS, et al (2009) *Histopathology of Ovarian Tumors in Laying Hens: A Preclinical Model of Human Ovarian Cancer*. International Journal of Gynecologic Cancer 2009;19:531-539. Recuperado de https://ijgc.bmj.com/content/19/4/531-539

Blanco, Mercedes (2012). *Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos.* Andamios, 9(19), 49-74. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632012000200004&lng=es&tlng=es.

Delgado, Manuel (1999). *El animal público: Hacia una antropología de los espacios urbanos.* Barcelona: Anagrama.

Donovan, Josephine (2006). *Feminism and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue.* Signs, 31(2), 305-329. doi:10.1086/491750

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Fulton, Richard M. Avian Dis. (2017) *Causes of Normal Mortality in Commercial Egg-Laying Chickens.* Sep; 61 Pp. 289-295. doi: https://doi.org/10.1637/11556-120816-RegR. Recuperado de https://www.ncbi.nlm.nih.gov

Giles, James R., Elkin, Robert G. Trevino, Lindsey S. et al (2010) *The Restricted Ovulator Chicken: A Unique Animal Model for Investigating the Etiology of Ovarian Cancer.* International Journal of Gynecologic Cancer 2010;20:738-744 Recuperado de https://ijgc.bmj.com/content/20/5/738

Hawkridge A. M. (2014). *The chicken model of spontaneous ovarian cancer. Proteomics. Clinical applications,* 8(9-10), 689–699. Recuperado de: https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC4924577/

Holmgren, David (2013) *Essence of Permaculture.* Holmgren Design. Recuperado de permaculturepriniples.com https://files.holmgren.com.au/downloads/Essence_of_Pc_EN.pdf

Kopytoff, Igor (1991) *La biografía cultural de las cosas: la mercantilización como proceso* en La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías. Appadurai A. (.ed) Ed. Grijalbo (México) Pp. 89-125

Marcus, George E. (2001). *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal.* Alteridades, 11 (22), 111-127.

Mollison, Bill (1994) *Introducción a la permacultura.* Ed. Tagari. Ciudad de México.

Pizarro Díaz, Manuel (2015) *Patología ósea en las aves raquitismos y otros fallos de la placa de crecimiento Parte I.* Recuperado de https://avicultura.info/patologia-osea-en-las-aves-raquitismos-y-otros-fallos-de-la-placa-de-crecimiento-parte-i/

Porcher, Jocelyn (2012) *Zootecnia* Laboreal [En línea], Volume 8 Nº1 | Publicado el 01 julio 2012, Recuperado de: http://journals.openedition.org/laboreal/7454

Ramirez Goicoechea, Eugenia (2013). *Antropología biosocial. Biología, cultura y sociedad.* Madrid: Editorial Ramón Areces.

Romanov M.N. and Weigend S. (2001) *Analysis of Genetic Relationships Between Various Populations of Domestic and Jungle Fowl Using Microsatellite Markers* M. N. 2001 Poultry Science 80. Pp.1057–1063

Otras fuentes consultadas

BOE: Ley 6/1993, de 29 de octubre, de Protección de los Animales. (País Vasco) Recuperado de: https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2012-2013

Subdirección General de Productos Ganaderos, Dirección General de Producciones y Mercados Agrarios. *Caracterización del sector avícola de puesta en España,* Año

2016 Catálogo de Publicaciones de la Administración General del Estado: http://publicacionesoficiales.boe.es/ NIPO: 013-17-216-X

Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. (s.f.) Sobre la Zootecnia: https://www.mapa.gob.es/es/ganaderia/temas/zootecnia/

Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. (s.f.) Sobre el sector avícola de puesta en España. Recuperado de https://www.mapa.gob.es/es/ganaderia/temas/produccion-y-mercados-ganaderos/sectores-ganaderos/avicola-de-puesta/default.aspx

Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Caracterización del sector avícola de puesta (2016) Recuperado de https://www.mapa.gob.es/es/ganaderia/temas/produccion-y-mercados-ganaderos/caracterizaciondelsectoravicoladepuesta2016_tcm30-436298.pdf

Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación. Anuario de estadística Forestal 2016. https://www.mapa.gob.es/es/desarrollo-rural/estadisticas/aef2016_cazaypesca_tcm30-503587.pdf

Páginas web y redes sociales

BBC News UK (2005) Obituary. Donald Watson. Recuperado de http://news.bbc.co.uk/2/hi/health/4450376.stm

Belle and Fleur say NO to caged hens for Eggs UK: https://www.facebook.com/littlecagefighters/

El sitio avícola (2013) Jaulas enriquecidas ¿problema u oportunidad? Recuperado de http://www.elsitioavicola.com/articles/2359/jaulas-enriquecidas-nproblema-u-oportunidad/

Institut de Selection Animales (ISA) https://www.isa-poultry.com/es/

Microsantuary Resource Center: https://www.facebook.com/Microsanctuary/

NSW Hen Rescue: https://www.henrescue.org/

Open Sanctuary (2020) Suprelorin implants. Recuperado de https://opensanctuary.org/article/suprelorin-implants-a-critical-tool-in-chicken-health/

Pronavícola (2016) Prolapsos en ponedoras. Causas y estrategias para su control (Webinar) Recuperado de http://www.pronavicola.com/contenido/webinar/webinarX.pdf

Refugio La Vida Color Frambuesa. Web: https://refugiolavidacolorframbuesa.org/ Facebook: https://www.facebook.com/Lavidacolorframbuesa/

Vegan Society: https://www.vegansociety.com/about-us/historyAlianza Editorial.

Lotman, Y. (1970). "Semiótica de los conceptos de 'vergüenza' y 'miedo'". En *Semiótica de la Cultura* (Pp. 205-207). Madrid: Ediciones Cátedra.

Lotman, Y. (1979). *Estética y semiótica del cine.* Barcelona: Gustavo Gili.

Oxford (2017). *Oxford Dictionary*. Recuperado de: https://www.oxforddictionaries.com/

SURAMA LÁZARO TEROL

Graduada en Antropología Social y Cultural. Máster en Investigación Antropológica y sus Aplicaciones. UNED (España). Doctoranda en el programa de *Diversidad, Subjetividad y Socialización*, también en la UNED. La investigación de la tesis doctoral gira en torno a la relación humano-animal en sociedades contemporáneas, a partir de una perspectiva antropológica y con el enfoque de los Estudios Críticos Animales.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Pero... ¿pueden resistir? Resistencias animales, relaciones de poder y dominación

Mas ... eles podem resistir? Resistência animal, relações de poder e dominação

But... can they resist? Animal resistances, power relationships and domination

Enviado: 10 de mayo de 2020 **Aceptado: 22 de mayo de 2020**

Josué Imanol López Barrios
Licenciado en Filosofía. Facultad de filosofía, Universidad Autónoma de Querétaro, (México).
Email: imanollopezb@gmail.com

En este artículo pretendo delinear un concepto de resistencia(s) animal(es) como una alternativa teórica al sensocentrismo de la "ética animal". La resistencia puede ser pensada de manera inmanente y corporal, sin apelación a la intencionalidad o a la consciencia, sin que dependa de su éxito para movilizar las relaciones de poder. Para llevar esto a cabo, en primer momento será necesario exponer brevemente el marco teórico del sensocentrismo para analizar sus limitantes. En segundo momento, realizaré una revisión de los principales aportes dentro de los Estudios Críticos Animales, en torno a las resistencias animales. Por último, propondré utilizar las herramientas teóricas delineadas por Foucault, para enriquecer el concepto de resistencias animales.

Palabras clave: resistencia animal, poder, dominación, sensocentrismo.

Neste artigo, tento delinear um conceito de resistência animal como alternativa teórica ao sensocentrismo da "ética animal". A resistência pode ser pensada de maneira imanente e corporal, sem apelo à intencionalidade ou consciência, sem que se dependa de êxito na mobilização das relações de poder. Para tanto, em primeiro lugar, exporei brevemente o marco teórico do sensocentrismo para, então, analisar suas limitações. Em segundo lugar, realizarei uma revisão das principais contribuições dos Estudos Críticos Animais em torno da resistência animal. Por fim, proponho usar as ferramentas teóricas delineadas por Foucault para enriquecer o conceito de resistências animais.

Palavras-chave: resistência animal, poder, dominação, sensocentrismo.

In this article, I try to outline a concept of animal resistance as a theoretical alternative to the sentiocentrism of "animal ethics". Resistance can be thought of in an immanent and corporal way, without appeal to intentionality or conscience, without depending on success in the mobilization of power relations. To do so, firstly, I will briefly present the theoretical framework of sentiocentrism and then analyze its limitations. Secondly, I will review the main contributions of Critical Animal Studies around animal resistance. Finally, I will propose to use the theoretical tools outlined by Foucault to enrich the concept of animal resistance.

Key Words: animal resistance, power, domination, sentiocentrism.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción: Un toro ingobernable

Un día de enero de 2015 visitaba a una familia en *El Bothé*, una pequeña comunidad hñäñhnu cerca de San Ildefonso en el municipio de Amealco, Querétaro, México. Tras un largo día de fiesta patronal me disponía a descansar un poco, cuando escuché un sollozo que no me dejó dormir. Fuera de mi habitación lloraba una vaca cuyos mugidos duraron toda la noche. Al día siguiente, le pregunté a Doña Macedonia, la señora con quien me estaba quedando, si conocía la razón detrás de los alaridos de su vaca: "Es que desde que escapó el torito, la vaquita llora todas las noches. Ella es su mamá"—me dijo Macedonia.

La numerosa familia de Doña Macedonia vivía con una vaca y un toro, además de gatos, perros, gallinas y patos. El toro había escapado tres días antes de que yo llegara. A partir de ese momento, la vaca no dejaba de llorar por su torito. Mientras tanto, algunos habitantes de *El Bothé* y comunidades aledañas habían expresado su disconformidad con Doña Macedonia ya que el toro había entrado en sus milpas y comido parte de su cosecha.

Más tarde ese día, mientras comíamos, alcancé a escuchar algunos gritos a lo lejos por lo que salí para ver qué sucedía. El toro había regresado a visitar a su madre. Era un animal color café claro, joven y vigoroso, por lo que corría velozmente evitando su captura. Los hijos y los nietos de Macedonia corrieron por una riata para tratar de liar al animal. El toro corría alrededor de la casa esquivando a los familiares que no lograban atraparlo. Toda la familia colaboró hasta poderlo acorralar y, cuando por fin fue detenido, consiguieron amarrarlo por los cuernos y capturarlo. (Figura 1)

Figura 1. El toro capturado por los familiares de Doña Macedonia. Archivo personal, 2015.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Al parecer, no era la primera vez que el toro escapaba y molestaba a los vecinos, sin embargo, Doña Macedonia sabía que en cada ocasión había regresado para visitar a su madre y había conseguido volver a atraparlo constantemente. Como castigo por su desobediencia y por los daños provocados a otros pobladores, los hijos de Doña Macedonia lo encerraron en un pequeño cuarto que estaba en construcción (que sólo contaba con las paredes). Lo amarraron e improvisaron una puerta para que no pudiera salir. (Figura 2)

Figura 2. El toro capturado dentro del cuarto. Archivo personal, 2015.

Tras permanecer castigado un par de horas, por fin regresó a su vida normal junto a su madre; por lo que ésta dejó de llorar y yo pude descansar el resto de mi estadía en *El Bothé*. Algunos años después, me encontré con Doña Macedonia y no pude evitar preguntar si aún vivían su torito y su vaca. Con una carcajada me dijo que sí y me aseguró que el torito seguía escapándose y ella seguía volviéndolo a atrapar. Al parecer se trata de un toro ingobernable.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

¿Qué podemos deducir de este pequeño incidente? ¿Qué nos dice esto sobre las formas en las que la vida de millones de animales[1] es dominada en el mundo contemporáneo? ¿Qué tiene que ver el que un toro se haya escapado de un contexto rural y campesino, con los horrores que ocurren tras la granja industrial, o en los laboratorios de experimentación animal? ¿Por qué comenzar un artículo filosófico con una anécdota que podría parecer trivial?

Un accidente aparentemente menor, como el que traigo a colación, tiene el potencial de ofrecer una gran provocación teórica: muchos animales no humanos resisten a su captura y confinamiento. Aunque pueda parecer una obviedad, que un animal sea capaz de resistir y potencialmente escapar de su captividad es resultado de complejas situaciones estratégicas. En otras palabras, la conducta animal opera dentro de un campo estratégico, donde las acciones de ciertos individuos humanos, buscan moldear las respuestas posibles de otros animales.

Podría parecer extraño que a lo largo de esta presentación he evitado intencionalmente emitir cualquier juicio moral en torno a lo ocurrido o mencionar cualquier aspecto de la llamada "ética animal". Esto no es fortuito. ya que parece que los problemas que enfrentó la familia de Macedonia no tuvieron que ver con garantizar un trato moral al toro que escapó; sino con un problema estratégico, táctico: cómo capturar y asegurar de nuevo a un animal que ha presentado resistencia a su dominio.

El escape y la subsecuente recaptura fueron cuestiones de táctica: donde fue necesario emplear técnicas, prácticas e instrumentos encaminados a asegurar la docilidad animal, aunque el éxito en esta terea nunca esté asegurado. A fin de cuentas, el toro consiguió romper la cuerda que lo sujetaba y partió a disfrutar de las cosechas ajenas. Y, aun así, fue capturado otra vez.

Parece que Doña Macedonia esperaba que el torito tarde o temprano regresara a visitar a su madre, como lo había hecho otras veces. La libertad recién adquirida también pudo ser un elemento a tomar en cuenta dentro de la estrategia. Ciertamente la recaptura no fue tarea fácil; fue necesaria la colaboración de toda la familia. Mientras algunos le cerraban el paso, otros trataban de lazarlo con la riata. Recapturar al animal, nunca fue algo seguro y, sin embargo, lo lograron.

La indicación metodológica que extraemos de este accidente es justamente desplazar la reflexión en torno a nuestras conflictivas relaciones con el resto de los animales, del

[1]Aunque dentro de los ECA sea común referirse al grueso de los animales como "animales no humanos" en este trabajo utilizaremos de forma indistinta *animales*, a secas, y *animales no humanos*.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

campo de la filosofía moral y los derechos animales, a la esfera táctica del poder y resistencia. En este artículo delinearé una conceptualización de la resistencia animal como una apuesta teórico-práctica para los Estudios Críticos Animales (ECA). Esto significa trasladarse del campo de la moral para pasar de la política, es decir, abandonar la reflexión en torno al sufrimiento animal, y partir de una analítica de las relaciones de poder, dominación y resistencia que establecen los seres humanos con diversos animales no humanos en contextos de producción, explotación, crianza, cuidado y conservación.

Para llevar esto a cabo, en primer momento será necesario exponer brevemente del marco teórico de la "ética animal" para analizar sus limitantes. En segundo momento, haré una revisión de los principales aportes dentro de los ECA, en torno a las resistencias animales. Por último, propondré utilizar las herramientas teóricas delineadas por Michel Foucault para enriquecer el concepto de resistencias animales.

1. ¿Pueden ellos sufrir? Las fronteras del sensocentrismo.

La mayor parte de la producción filosófica en torno a la cuestión animal, especialmente en el contexto anglosajón y en el latinoamericano, ocurre dentro del campo de la llamada "ética animal".[2] Esta es un área de la filosofía anglosajona concentrada en extender la esfera de consideración moral, históricamente reservada al sujeto humano, hacia otros animales no humanos, que pueden compartir características moralmente relevantes.

La tarea esta filosofía moral ha sido definir cuáles son estas características que traen consigo una adjudicación de valor e imponen responsabilidades morales. De manera muy general, es posible decir que buena parte estas propuestas ha coincidido en defender la capacidad de sintiencia como una característica moralmente relevante que es compartida tanto por seres humanos como por animales no humanos.

Esta transformación en la filosofía moral puede describirse, siguiendo a Díaz Abad (2019), como el paso del antropocentrismo al sensocentrismo. Mientras que el antropocentrismo delimita el campo de acción moral al basarse en la supuesta singularidad humana, privilegiando alguna característica única como puede ser el lenguaje, la razón, el sentido moral, el sentido de justicia, etc.; el sensocentrismo: "es la postura ética que sostiene la necesidad de otorgar, en algún grado, consideración moral a todos los seres sintientes, esto es, todos aquellos organismos capaces de sentir dolor, frío,

[2] En este trabajo sostenemos que existe una diferencia entre moral y ética. Para hablar de las "éticas animales" preferimos el uso de moral, en tanto conjunto de normas y prescripciones a seguir, que determinan lo moralmente aceptable. Más adelante ahondaremos en la diferencia entre moral y ética.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

calor, hambre, placer, etcétera." (Díaz Abad, 2019, p. 365). La esfera de consideración moral deja de tener en su centro al ser humano y comienza a abarcar a otros animales no humanos con capacidad de sentir.

Desde la publicación del texto fundador de Peter Singer *Animal Liberation* en 1975 (Singer, 1999), la capacidad de sentir dolor y placer quedó al centro de la discusión. El término de especismo, formulado por Ryder (2010) y popularizado por Singer (1999) es definido como "un prejuicio o actitud parcial favorable a los *intereses* de los miembros de nuestra especie y en contra de otras" (p. 42). Este concepto supone que el interés mínimo que tienen otros animales sintientes es no sufrir y que, por lo tanto, los seres humanos tenemos la responsabilidad moral de considerar este interés al mismo nivel que los intereses propios.

Asimismo, la postura de los derechos animales defendida por Regan, aunque crítica del utilitarismo singeriano, sigue teniendo como base la postulación de cierta capacidad de sintiencia, sólo que de manera complejizada. Para Regan, por lo menos los grandes mamíferos mayores de un año, comparten con el humano el hecho de ser sujetos de una vida, es decir, tienen la capacidad consciente de una vida con valor, con experiencias, con identidad psicológica, además de ser capaces de experimentar dolor y placer (Regan, 1996, pp.36-39). En tanto sujetos de vida, los grandes mamíferos deberían tener por lo menos el derecho a no ser dañados.

Aunque Francione (1996) asegura que existe una gran distancia entre la teoría de los derechos animales formulada por Regan, que tiene como conclusión teórica la abolición de todo sistema de explotación animal, y el discurso práctico de los derechos animales, que ha sido encaminado a la regulación de esta explotación a través del bienestarismo; es posible leer ambos polos (el abolicionismo y el bienestarismo) a partir de un mismo paradigma común. Ambas posturas parten de la asunción de la capacidad animal para la sintiencia. Tanto el concepto de sujeto a una vida como el de bienestar animal están formulado enteramente dentro de los parámetros de la sintiencia animal.

El concepto de sujeto de una vida refiere a "una criatura consciente que tiene un bienestar [*welfare*] individual con una importancia para nosotros independientemente de su utilidad para otros" (Regan, 1996, p. 36).[3] Así, este término depende a su vez del concepto de bienestar de un animal entendido como "el resultado de sus impresiones de

[3] Todas las traducciones de textos del inglés son propias.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

estímulos provenientes del ambiente y el éxito, o falta de éxito, de sus acciones para reaccionar frente a estos estímulos" (Webster, 2005, p. 5).

La diferencia entre los teóricos de los derechos animales y los activistas de los derechos animales o nuevos bienestaristas en términos de Francione (1996), no radica en una diferencia absoluta entre abolición y regulación, sino en una interpretación del valor moral de la sintiencia. Mientras que para Regan ser sujeto a una vida, implicaría tener un valor intrínseco que tendría como consecuencia la abolición de todo sistema de explotación animal, para el bienestarismo la misma sintiencia conlleva la responsabilidad de asegurar un estado de bienestar a los animales dentro de las granjas, laboratorios, circos, zoológicos, etc.

En su formulación, estos discursos presuponen un "nosotros" como algo dado, es decir, suponen que la esfera de consideración moral esta ya ocupada, antes de su propia argumentación por incluir a los animales, por un conjunto de sujetos morales. Sujetos que, dicho sea de paso, han sido en la mayoría de los casos varones, occidentalizados, blancos, heterosexuales, cisgénero y un largo etcétera (González, 2019, p.11). Al presuponer la existencia de cierta esfera moral y limitarse a extender su alcance a otros animales no humanos, invisibilizan los procesos epistémicos y políticos a través de los que cierto individuo, o incluso, cierta entidad se constituye como un sujeto moral.

Asimismo, es importante mencionar que, dentro de la economía política que opera en el Complejo Industrial-Animal (CI-A), los cálculos de valor moral sobre las vidas animales pueden fácilmente ser traducidos en valor económico agregado. En el mercado de productos animalizados, el valor moral del bienestar animal es integrado como un elemento más a considerar dentro de los cálculos económicos. El bienestar animal no es un valor fijo, sino que está determinado por una tensión entre el nivel mínimo de bienestar legal exigido por la legislación vigente y el máximo aumento en el precio que los consumidores están dispuestos a pagar debido a la reducción en la productividad (Harvey & Hubbard, 2013, p. 106). Cada vez más, la propia capacidad de ciertos animales de ser sujetos de cierto valor moral (ser sujetos a un bienestar, tener experiencias significativas, ser capaces de sufrir, requerir ciertas condiciones materiales para florecer, etc.), y no sólo su nivel de productividad, es transformada en capital (Shukin, 2009, p. 7).

Mientras que los filósofos morales no puedan más que seguir discutiendo sobre el valor moral y las responsabilidades morales que pueden deducirse del hecho científico de la sintiencia animal, las fronteras de la consideración moral estarán en manos de los científicos, quienes tienen la última decisión soberana sobre qué animales merecen vivir

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

y qué animales pueden ser abandonados hacia la muerte (Foucault, 2007, p. 167). Al argumentar que ciertos animales comparten con los seres humanos algunas capacidades intrínsecas, la fundamentación de la ética animal depende totalmente del relativo consenso dentro de la literatura científica, sobre la capacidad neuronal para la sintiencia que tienen ciertos vertebrados con un sistema nervioso central, especialmente los mamíferos (vacas, cerdos, cabras) utilizados dentro de las granjas industriales (Fraser & Broom, 1997).

No son entonces lxs filósofxs, sino lxs zoólogxs, veterinarixs, etólogxs y biólogxs, quienes han llevado a cabo la tarea encomendada al futuro por Jeremy Bentham (1789) en una célebre nota al pie de página: "El día llegará en que el resto de la creación animal pueda adquirir esos derechos que sólo se le pudieron negar por la mano de la tiranía. ... La cuestión no es, ¿pueden ellos razonar?, ni, ¿pueden ellos hablar?, sino ¿pueden ellos sufrir?" (p. 311).

Dentro de la breve historia del especismo occidental, Singer (1999) otorga una gran importancia al pensamiento científico (especialmente inglés) como un catalizador de transformaciones intelectuales contra el especismo. En este recorrido, las manifestaciones históricas del especismo, que van desde el pensamiento griego y judeocristiano hasta Descartes, no son más que la racionalización de la superioridad humana sobre el resto de animales, basándose en "presupuestos —religiosos, morales, metafísicos— que se han quedado obsoletos" (Singer, 1999, p. 232).

Frente al especismo, entendido como "ideología de nuestra especie" (Singer, 1999, p. 231) o falsa conciencia, el pensamiento científico y específicamente el biológico, representó una fuerza crítica contra los prejuicios metafísicos y religiosos especistas. No es fortuito que, tras citar a Bentham quien fuera "quizá el primero en denunciar el 'dominio del hombre' como tiranía en lugar de considerarlo un gobierno legítimo" (Singer, 1999, p. 251), el siguiente pensador en aparecer en esta historia sea el propio Darwin, cuyo pensamiento "comenzó una revolución en el conocimiento humano de la relación entre nosotros y los animales no humanos" (Singer, 1999, p. 253).

Así pues, Singer (1999) parece asumir que gran parte de la historia intelectual de occidente estuvo determinada por prejuicios especistas y que no fue hasta finales del siglo XIX, con la teoría de la evolución, que la brecha del antropocentrismo pudo comenzar a superarse. En el siglo XX, la etología, la neurobiología y las ciencias del comportamiento animal tomaron la batuta darwiniana al cuestionar las fronteras fuertes entre los estados mentales humanos y no humanos.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Sin embargo, es necesario notar que este paso del antropocentrismo al sensocentrismo, si bien es un avance en la consideración moral de animales no humanos, permanece dentro la misma tradición humanista que pretendería superar. La supuesta capacidad cognitiva que tienen diversos animales no humanos, sigue estando articulada en base a su similitud o diferencia con las estructuras mentales humanas. Aunque con el método científico jamás sabremos cómo es ser un murciélago (Nagel, 2003), podemos saber mucho sobre otros animales y cómo puede relacionarse su comportamiento con el humano. Ya en 1965, en una entrevista televisada con Alan Badiou, Foucault advertía que la ciencia en torno al comportamiento animal, en realidad está, las más de las veces, enfocada en saber sobre el ser humano:

> *Si admitimos que cuando un psicólogo estudia el comportamiento de una rata dentro de un laberinto, aquello que busca definir, es la forma general de comportamiento que podría valer tanto para una rata como para un hombre, se trata siempre de lo que podemos saber del hombre. (Foucault, 1994, p. 445)*[4]

Para Foucault, el surgimiento de la biología moderna con Cuvier representa el momento histórico en el cual "es el animal [y no ya el vegetal] el que se convierte en figura privilegiada [de lo viviente]" (Foucault, 1968, p. 271). Nealon (2016), siguiendo esta arqueología de la biología, argumenta que "con la emergencia de las ciencias humanas en el nacimiento del biopoder, el animal no es excluido u olvidado, sino que lo contrario: la animalidad constituye el dispositivo dominante para investigar qué es la vida y qué es lo que hace con ella" (p. 145).

Así la producción del saber biológico sobre la vida animal, sobre sus procesos ocultos, sus funciones profundas, está volcada hacia el saber sobre lo humano. Es sólo gracias a que "la historia natural se convierte en biología… entonces, en el movimiento profundo de tal mutación arqueológica, aparece el hombre [sic] con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conoce" (Foucault, 1968, pp. 303-304). Así, la ciencia sobre lo animal en general, y el paso del antropocentrismo al sensocentrismo en lo especifico, se mantienen volcados, pese a todo, en torno a lo humano.

Para que algo así como lo humano pueda emerger, es necesario que ocurra una cesura o una exclusión lo animal y de la propia animalidad dentro del ser humano. Agamben (2006) sostiene que "*homo sapiens* no es, por lo tanto, ni una sustancia ni una especie claramente definida; es más bien una máquina o un artificio para producir el

[4] Todas las traducciones de textos del francés son propias.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

reconocimiento de lo humano" (p. 58). Esta máquina antropogénica o antropológica (Agamben, 2006, p. 58), no establece una frontera clara entre el ser humano y el resto de los animales, sino que produce constantemente una zona de excepción donde la vida humana y la no humana se tornan indistinguibles, es decir, una vida desnuda (Agamben, 1998).

> *En la medida en que en ella está en juego la producción de lo humano mediante la oposición hombre/animal [sic], humano/inhumano, la máquina funciona necesariamente mediante una exclusión (que es también y siempre ya una captura) y una inclusión (que es siempre ya una exclusión). Precisamente porque lo humano está, en efecto, siempre ya presupuesto, la máquina produce en realidad una especie de estado de excepción, una zona de indeterminación en la que el afuera, no es más que la exclusión de un adentro y el adentro, a su vez, tan solo la inclusión de un afuera (Agamben, 2006, p. 75)*

Para Agamben (2006), tanto la biología moderna como la ontología son operaciones discursivas en donde "se lleva a cabo la antropogénesis, el devenir humano de lo viviente" (p. 145). Podemos incluir desde esta óptica agambeniana a la filosofía moral sensocentrista como una operación reguladora de la producción de lo humano. Estas filosofías morales buscan producir cierto sujeto moral, que decide abstenerse de consumir algunos alimentos o participar de prácticas que vulnerarían los derechos y/o los intereses de los animales no humanos. A fin de cuentas, somos los seres humanos los que juzgamos si ciertos comportamientos exhibidos por animales, constituyen o no estados mentales que denominamos como sintiencia. Así, la producción de la sintiencia desde un marco de consideración moral es parte un conjunto diverso de tácticas y estrategias que buscan asegurar lo humano a través de la mediación de sus distancias y cercanías con los demás animales.

Además, como sostiene Chrulew (2016), la producción de saber sobre los animales, sobre su bienestar, sobre su comportamiento, no sólo es parte de la máquina antropológica (Agamben, 2006) sino que "es, más directamente, un ejercicio en la producción de saber sobre sujetos animales, un saber que se basa en y ayuda a producir y refinar las tecnologías de poder sobre esos mismos animales" (Chrulew, 2016, p. 222). Por lo tanto, el mismo saber científico sobre la sintiencia que sirve para justificar las responsabilidades morales para con ciertos animales, es el encargado de sostener la máquina de crianza, explotación, experimentación y matanza que es el CI-A.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Aunque varios autores dentro de la propia filosofía moral animal (Francione, 1996; Nussbaum, 2007) han criticado las limitantes del utilitarismo de Singer y de los derechos animales de Regan, no han podido dar cuenta de las limitantes del sensocentrismo. A nivel práctico, el sensocentrismo no ha tenido el mismo éxito para proteger la vida de todas las especies que sufren de explotación dentro del CI-A. El relativo éxito que ha tenido la filosofía para impactar en el bienestar de millones de animales en los distintos sectores depende en gran medida del nivel de consenso que existe en torno al grado de sintiencia de diversas especies animales. El nivel de protección difiere entre los animales de compañía, aquellos utilizados para la experimentación científica, los animales criados dentro de las granjas industriales, las especies en peligro de extinción, la fauna "salvaje", etc.

Dentro de la propia industria de la carne existen situaciones sumamente dispares. Mientras que la sintiencia vacuna y porcina es reconocida a nivel internacional (FAO, 2001); los peces y otros animales marinos, que actualmente constituyen la mayoría de la biomasa animal utilizada para consumo alimenticio humano (FAOSTAT, 2019), se encuentran en un "área gris" de la sintiencia y las discusiones sobre capacidad de sufrimiento persisten (Mood, 2010). Por lo que, en términos prácticos, el nivel de bienestar que tienen los animales marinos tras ser capturados es prácticamente inexistente. Por lo tanto, el nivel de protección para cada especie animal depende de su similitud o cercanía cognitiva con los estados mentales humanos.

No se trata simplemente de reemplazar el paradigma sensocentrista por otro paradigma mejor adecuado para impactar sobre la vida del mayor número de animales posible, sino preguntarnos frente a toda empresa de asignación de valor moral a otros animales: ¿a través de qué procedimientos epistémicos y políticos un ente se transforma en sujeto moral? ¿cuáles son los modos de subjetivación que ponen en marcha estas filosofías morales? ¿dentro de qué juegos de poder/saber participan? ¿gracias a qué relaciones de poder ciertos animales pueden emerger como sujetos de vida, sujetos de derechos, de consideración moral?

Sostenemos, siguiendo a Wadiwel (2015), que los discursos en torno al valor moral de la sintiencia animal sólo pueden emerger tras el fondo de la dominación.

> *Una vez que asumimos que tenemos el derecho a dominar [a los demás animales], entonces parece que la moral está obligada a atender a las preguntas de cómo ejercemos esa dominación ..., la moral se torna en una cuestión de cómo manejar o regular los efectos de nuestra auto proclamada dominación. (Wadiwel, 2015, p. 22)*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

En otras palabras, la reflexión en torno a la relevancia moral de la sintiencia animal sólo puede plantearse si se presupone que el ser humano puede y tiene que decidir sobre qué vidas han de ser vividas, sobre qué procesos mentales son moralmente relevantes y, en última instancia, sobre qué vidas deben de ser abandonadas hacia la muerte. En realidad, es la misma relación de dominación la que posibilita tanto los tratos juzgados como *injustos* y *crueles* para con los animales, como los discursos filosóficos en torno al sufrimiento y bienestar animal. Sólo gracias a que existe una relación política de dominación ha sido posible pensar la relación con los animales como un problema moral.

Entonces, es crucial para los ECA pensar críticamente el legado del sensocentrismo moral y explorar otras estrategias teóricas para tematizar la cuestión animal. En primer lugar, es importante establecer una distinción teórica entre moral y ética. Si hemos reservado el término de moral para referirnos a las llamadas "éticas animales" es porque creemos que los discursos edificantes que desarrollan no son éticas, sino morales. Aunque comúnmente se utilizan como sinónimos, sostenemos, siguiendo a Deleuze (1980), que una moral es algo totalmente diferente a una ética. Desde esta perspectiva una moral es un discurso trascendente que edifica un sistema de valores y esencias, y emite juicios a partir de estos:

> *Una moral nos recuerda, es una impresión, es una operación que nos remite a la esencia, es decir, a nuestra esencia y que nos recuerda eso por los valores…. Dentro de una moral, tienen siempre la siguiente operación: hacen alguna cosa, dicen alguna cosa, lo juzgan ustedes mismos. Es el sistema del juicio. La moral, es el sistema del juicio. Del juicio doble, ustedes se juzgan a sí mismos y son juzgados. Aquellos que tienen el gusto de la moral, son quienes gustan del juicio. (Deleuze, 1980, párr. 5-13)*

Las morales sensocentristas ya citadas difieren tan sólo en la asignación de valores a la sintiencia animal; es decir, en las maneras de postular la jerarquización del valor moral de los seres. Ellas presuponen la esencia del sujeto humano como un sujeto moral y racional. A partir de estos elementos, juzgan de inmoral e irracional el trato que sufren diversos animales en cautiverio, en las granjas industriales, en los laboratorios, en los zoológicos, etc. La capacidad de juicio depende enteramente de la postulación de una trascendencia, el Bien, el Uno, la Razón.

> *Juzgar implica siempre una instancia superior al ser, implica siempre alguna cosa superior a una ontología. Implica siempre lo Uno más que el ser, el Bien que hace ser y hace actuar, es el Bien superior al ser, es el Uno. El valor expresa esta instancia superior al ser. Entonces, los valores son el elemento fundamental del sistema de juicio.*

> *Así, ustedes se refieren siempre a esta instancia superior al ser para juzgar. (Deleuze, 1980, párr. 13)*

Toda la producción de los animales como sujetos de vida, sujetos de derechos, sujetos de valor ocurre dentro de este campo trascendente de la moral. Frente a esto y basándose en la ontología de la inmanencia spinoziana, Deleuze (1980) dibuja la caracterización de una ética como una operación inmanente.

> *Dentro de una ética, es completamente diferente, ustedes no juzgan. De cierta manera dicen: sea lo que sea que usted haga, no tendrá jamás lo que merece. Alguien dice o hace alguna cosa, ustedes no lo relacionan con valores. Ustedes se preguntan, ¿cómo es posible eso? ¿Cómo es posible de manera interna? En otros términos, ustedes relacionan la cosa o lo dicho al modo de existencia que ello implica, que envuelve en sí mismo. ¿Cómo hay que ser para decir eso? ¿Qué manera de ser implica eso? Ustedes buscan los modos de existencia envueltos y no los valores trascendentes. Es la operación de la inmanencia. El punto de vista de una ética es: ¿de qué eres capaz?, ¿qué es lo que puedes? De ahí, un regreso a esta especie de grito de Spinoza: ¿qué es lo que puede un cuerpo? No sabemos nunca de ante mano eso que puede un cuerpo. (Deleuze, 1980, párr. 13-14)*

Si algún día somos capaces de formular una ética para con los animales, ésta no tendrá que determinar el valor moral de la sintiencia, ni suponer una esencia humana es racional, ni tampoco producir a los animales como sujetos de valor moral, de derechos o de intereses; sino preguntarse de manera radical por los modos de existencia, tanto los modos humanos como los no humanos, cuestionar lo que pueden los cuerpos, investigar los agenciamientos posibles entre humanos y no humanos y proponer líneas las líneas de fuga.

En este trabajo busco delinear una propuesta teórico-práctica para los ECA. Esta propuesta no está basada en el valor moral de la sintiencia, sino en la pregunta abierta sobre lo que pueden los cuerpos. Considero que una de las oportunidades más potentes para pensar la relación con el resto de los animales desde la inmanencia reside en la cuestión de la resistencia.

Aquí propongo dejar en suspenso la pregunta ¿los animales pueden sufrir? y articular la reflexión en torno a si pueden resistir. Con esto no busco simplemente sustituir el criterio de la sintiencia por el de la resistencia como característica moralmente relevante, sino abandonar la búsqueda de una característica intrínseca que dote de valor o de derechos a los animales, y comenzar el análisis de las resistencias animales como

respuestas a los mecanismos de dominación, explotación y mercantilización; y como posible eje articulador de nuevas alianzas inter-especie.

La resistencia no es una característica intrínseca de las entidades que llamamos animales, sino cierta potencia que tiene un cuerpo para responder al gobierno de su conducta. Es decir, no puede ser una suposición esencial sobre cierto tipo de entidad, sino una característica relacional que emerge de cierto campo de fuerzas, y sólo tiene sentido dentro de éste.

Ciertamente no soy el primero en plantear la centralidad que tiene la resistencia animal dentro de los ECA. Por el contrario, parece que la resistencia ha llegado a ser casi un lugar común. Sin embargo, podría parecer que el concepto de resistencia se asume como un hecho autoevidente o se apela a él de manera general. En el apartado siguiente realizaré una revisión bibliográfica de los principales aportes dentro de los ECA para plantear un concepto inmanente de resistencia.

2. Pero… ¿pueden resistir?

> *Que una resistencia a eso que hoy llamamos el "biopoder" —control, regulación, explotación e instrumentalización del ser vivo— pueda provenir de posibilidades inscritas dentro de la estructura propia del viviente y no de conceptos filosóficos que se le superponen; que pueda haber una resistencia biológica a la biopolítica; que el "bio-" pueda ser considerado como una instancia compleja y contradictoria, opuesta a ella misma y designando por un lado, al vehículo ideológico de la soberanía moderna y, del otro, aquello que la frena; aquí algo que no parece haber sido pensado jamás. (Malabou, 2015, p. 30)*

En los últimos 20 años ha surgido cierta inquietud en los ECA por plantear la cuestión animal desde otras coordenadas no morales y, en ese contexto, la resistencia animal ha sido pensada como posible alternativa teórico-práctica. Diversxs autorxs plantean la cuestión de la resistencia desde varias coordenadas teóricas, geográficas y con distintos presupuestos. En este apartado elaboraré un mapeo de las principales contribuciones al respecto, con el fin de enriquecer el concepto de resistencia animal.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Una de las áreas que se ha comprometido más seriamente a pensar la resistencia animal ha sido la geografía animal, principalmente los trabajos de Philo y Wilbert. Philo (1995) inaugura el cuestionamiento en torno a las posibles transgresiones o resistencias de los animales a los sistemas de dominación que los someten, pero tiene algunas reservas en nombrar a estos comportamientos "resistencias":

> *Decir [que los animales resisten], trae con sigo muchas dificultades teóricas, especialmente porque roza con atribuir "agencia" e "intencionalidad" a los animales de una manera que normalmente está reservada para seres humanos y también porque cuestiona si es apropiado concebir que exista trasgresión o resistencia cuando las partes involucradas —en este caso animales y humanos— aparentemente no puede comenzar a compartir los mismos sistemas de significación (política). (p. 656)*

Así, según Philo (1995), hablar de resistencia animal corre el peligro de pecar del antropocentrismo tan criticado desde los ECA. Por esto el autor prefiere hablar de trasgresiones y no de resistencias, ya que "resistencia parece implicar intención … [mientras que] transgresión, a diferencia de resistencia, no … se sostiene en las intenciones de los actores sino en los resultados" (Cresswell citado por Philo, 1995, p. 656). En discusión con Philo, Wilbert (2000) propone que es posible pensar formas de resistencia que no partan de cierta intencionalidad consciente animal (entendida como una característica esencialista), sino a partir de *actos* intencionales (p. 250).

Desde esta perspectiva los animales no tienen que ser conscientes de estar resistiendo a un dominio humano, sino simplemente actuar intencionalmente (v.g. morder, escapar, rehusarse a trabajar, patear, relinchar, ladrar, dejar de comer, etc.). Desde este punto de vista la resistencia "puede comprenderse desde una perspectiva donde el mundo es visto como un campo interrelacional de agencia, o donde todo cuerpo tiene la capacidad de afectar y ser afectado dentro de cierto umbral de máximo y mínimo" (Wilbert, 2000, p. 251). Aun con estas pequeñas diferencias, ambos autores proceden con cierta cautela al hablar de resistencia y prefieren plantear la cuestión como una suposición más que como una afirmación.

> *Si nos concentramos solamente en cómo son representados los animales, tenemos la impresión de que son meras superficies pasivas sobre las que los grupos humanos inscriben imaginaciones y ordenamientos de todo tipo. En nuestra perspectiva, es vital también dar crédito a las prácticas que están dispuestas para representar, y —en el centro del asunto— preguntar cómo los animales pueden figurar en estas prácticas. Esta pregunta trae consigo la preocupación amplia sobre la agencia no-humana, sobre*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *la agencia de los animales, y el grado en el cual podemos decir que los animales desestabilizan, transgreden o incluso resisten a los ordenamientos humanos. (Philo & Wilbert, 2000, p. 5)*

Frente a estas posturas moderadas, existen otras propuestas donde se defiende la existencia de la resistencia animal de manera más fuerte. Hribal (2010, 2014) critica las posturas moderadas dentro de los ECA. Para el autor, en estas posturas moderadas los animales:

> *no son activos ni como trabajadores, ni como prisioneros, ni en su resistencia a obedecer. Más bien, los animales son presentados como personajes estáticos que durante el tiempo han sido utilizados, expuestos y han sufrido abusos por parte de los humanos. aparecen como objetos vacíos de cualquier sustancia real. (Hribal, 2014, p. 67)*

En contraposición a esta postura, Hribal (2014) propone una metodología de análisis histórico a través de dos conceptos clave: agencia y clase.

> *La agencia se refiere a las habilidades de las minorías para influir en sus propias vidas, por ejemplo, la habilidad de una vaca para influenciar y guiar su propia vida. La clase se refiere a los diferentes tipos de relación que pueden darse entre figura históricas; por ejemplo, entre una vaca lechera y su dueña o entre una vaca lechera y sus compañeras productoras de leche. (p.66)*

El proyecto teórico y político de Hribal consiste en estudiar cómo es que los factores de clase y agencia animal han transformado el proceso histórico de los que han sido parte. La agencia animal se manifiesta en forma de una negociación tácita, es decir, los animales negocian las condiciones de su explotación a través de su conducta. La resistencia es una de las posibilidades de la agencia animal, a través de la cual, se negocian tácitamente las condiciones materiales de subsistencia.

> *Los burros han ignorado órdenes. Las mulas han arrastrado sus pezuñas. Los bueyes se han negado a trabajar. Los caballos han roto equipo. Las gallinas han picoteado las manos de la gente. Las vacas han roto los dientes de los granjeros de una coz. Las cerdas han escapado de sus corrales. Los perros han robado comida extra. Las ovejas se han saltado las verjas. Además, cada uno de estos actos de resistencia ha sido totalmente reconocido por la granjera, dueña, conductora, supervisora, o gerente como eso: actos de resistencia. (Hribal, 2014, pp. 70-71)*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Hribal (2010) relata una historia rica y variada donde los animales aparecen como agentes activos que, a través de su resistencia intencional, conforman los procesos sociales en los que están inscritos junto con otros animales humanos y no humanos.

> *Todo animal en cautiverio sabe, a través de su respuesta y experiencia directa, qué conductas son premiadas y cuáles son castigadas. Estos animales entienden que hay consecuencias por las acciones incorrectas. Si se niegan a actuar, si atacan a un entrenador, o si escapan de su jaula, saben que serán golpeados, que su ración de comida será reducida, y serán puestos en confinamiento solitario. Los animales captivos saben todo esto y aun así llevan a cabo estas acciones —en muchas ocasiones con un profundo sentido de determinación. Es por eso que estos comportamientos pueden ser entendidos como una verdadera forma de resistencia. (Hribal, 2010, Prólogo, párrafo 10)*

Esta resistencia es testimoniada por los humanos que interactúan cotidianamente con otros animales en los contextos de explotación, mercantilización y dominación. Respecto de la resistencia histórica de los animales en Inglaterra en el siglo XVII, Hribal (2014) asegura:

> *La mayoría de los propietarios, encargados u observadores de los animales trabajadores (ya sea a través de sus palabras escritas o de sus reacciones) admitieron totalmente la presencia de algún tipo de resistencia. Estos actos podían ser maliciosamente violentos en sus formas. Los caballos "coceaban", el ganado "cargaba", las vacas "pateaban", los cerdos "mordían", los pollos "picaban". Todos con la reconocida intención que les reconocían los propios empleados: herirles o matarles. O podían ser también en formas no violentas, como negándose a trabajar o, al menos, a trabajar tan duro. (p. 37)*

Debido a que los propietarios eran perfectamente conscientes de dicho proceso de resistencia implementaron diversas medidas implementadas para contrarrestar los esfuerzos de resistencia animal:

> *Para responder a esta resistencia, los propietarios y encargados de las granjas, factorías y otros negocios … desarrollaron, mejoraron y estandarizaron una amplia variedad de formas y métodos. Se construyeron vallas y cercas para dificultar las fugas. Se colocaron yugos de madera de forma triangular alrededor del cuello para dificultar sus movimientos. Se les ataban zuecos de madera en las patas traseras para evitar que saltasen o corriesen. Algunos granjeros incluso cortaban algunos tendones de las patas de sus trabajadoras [animales]. Otros recortaban las alas de pollos, pavos y gansos para evitar que volasen e, incluso, otros cegaban a los animales utilizando "una aguja*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *de tejer al rojo vivo". Si estas medidas fallaban, había implementaciones adicionales. … De nuevo, si estos métodos adicionales fallaban, había una medida final que era la pena capital. (Hribal, 2014, pp. 37-38)*

Desde esta perspectiva, los episodios de resistencia animal no son hechos aislados, aunque la mayor parte de zoológicos, circos, y granjas industriales se empeñen en decir que lo son; sino que son actos intencionales y sistemáticos, a través de los que los animales en cautiverio responden a las condiciones deplorables en las que viven y trabajan. Asimismo, estas resistencias son tomadas en cuenta por los "dueños" de los animales como parte cotidiana de su relación con éstos, y son enfrentadas a través de una serie de tácticas dispuestas para contrarrestarlas. Los animales, según Hribal (2010) "se rebelan con conocimiento y propósito. Tienen una concepción de libertad y un deseo por ella. Tienen agencia" (Prólogo, párr. 10).

Así, por un lado, Philo y Wilbert advierten del peligro de la proyección antropocentrista y, por el otro, Hribal señala el riesgo análogo de silenciar la agencia animal realmente existente. Es posible ubicar a la mayoría de las contribuciones sobre resistencia animal dentro de la tensión que mantienen estos dos polos. Cada propuesta resuelve (o mantiene) la tensión, a través de diferentes estrategias teóricas y conceptuales.

Por ejemplo, Calarco (2008) asegura que, si bien la historia de la dominación de los animales ha de ser pensada en su cruce con otras historias de opresión y explotación humanas, es un peligro creer que se trata de una y la misma historia.

> *También quiero señalar que la cuestión animal no puede ser simplemente reducida o identificada con otras luchas humanas contra la opresión. Las lógicas de la dominación se sobreponen en ciertos puntos, pero también divergen— y tanto las convergencias como las divergencias son igual de importantes para el pensamiento y para la práctica. Asimismo, debemos prestar especial atención a las formas únicas en las que los propios animales resisten la subjetivación y la dominación, aun cuando sus esfuerzos no sean del todo fructíferos. (Calarco, 2008, p. 76)*

Tanto la teoría como el activismo tiene que evitar nivelar la resistencia animal con las diversas formas de resistencia humana y, por el contrario, concentrarse en los casos específicos de resistencia animal y lo que su especificidad puede decir sobre el funcionamiento de los mecanismos de dominación a los que responde. Es necesario prestar atención al:

> *elefante que escapa de su aprisionamiento en un circo; [a]l cerdo que huye del matadero y corre libre por las calles hasta que la policía le dispara; [a] las ballenas que*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

> *se protegen unas a otras de los arpones; [a]l león que lastima a su cuidador; [a]l chimpancé que ataca a un científico experimental; [a]l gato salvaje que se rehúsa a ser manipulado* ... (Calarco, 2008, p. 76)

La especificidad sirve, para Calarco, como un compromiso frente a ambos peligros. La resistencia animal tiene que ser estudiada sin perder de vista sus características específicas, para que no se desdibuje en otras formas de resistencia humana y, a la vez, para que no quedé olvidada en las páginas de la historia.

Desde el campo de la antropología, Gillespie (2016) propone estudiar una forma específica de resistencia habitada por "animales individuales que luchan físicamente contra las condiciones a través de atacar de vuelta o escapar su captividad" (p. 123). Para la autora, estos son "actos que podemos leer como de resistencia si intentamos leer los propios mundos-de-vida [*life-worlds*] de los animales no humanos" (Gillespie, 2016, p. 123).

Gillespie (2016) realiza un estudio etnográfico en contextos multiespecie como las subastas de ganado. La autora ha observado que, más que tratarse de casos aislados, los actos de resistencia por parte de los animales son algo cotidiano. Estos actos de resistencia desafían el estatus de propiedad y mercancía al que son sometidas las vacas en estos contextos. La concepción de resistencia de Gillespie (2016), a diferencia de la de Wilbert (2000) y Hribal (2010), no se sostiene en la postulación de la intencionalidad:

> *No pretendo saber si los animales demuestran, o no, una intencionalidad consciente cuando resisten y no uso los comportamientos animales de resistencia como una metáfora; en su lugar, reconozco la forma en la que otras especies actúan en respuesta a las condiciones creadas por jerarquías desiguales de poder entre humanos y animales. (Gillespie, 2016, p. 123)*

Desde una postura ecofeminista Kowalczyk (2014), vincula los ECA con lecturas políticas de Marx, para relacionar la resistencia de los animales con la resistencia obrera contra el capitalismo. Esta perspectiva busca historizar los conceptos marxistas y descentrar la figura clásica de la resistencia al capitalismo como un humano obrero, asalariado, varón, blanco y europeo.

> *Si este es el caso, ¿es posible para los trabajadores y los activistas por los animales —así como los animales no humanos— de unirse en una lucha común? ¿Los animales no humanos pueden resistir la explotación bajo el yugo del (bio)capital? ¿Son los animales parte de la clase trabajadora? (Kowalczyk, 2014, p. 185)*

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

De manera similar a Gillespie (2016), y en contraste con Hribal (2010), Philo (1995) y Wilbert (2000), Kowalczyk (2014) asegura que "la noción de agencia y las asunciones que conlleva pueden ser un obstáculo para la exploración de la resistencia no humana" (p. 193), y busca plantear la resistencia de cuerpos animales en un campo de inmanencia y corporalidad.

> *Necesitamos una conceptualización de agencia que pueda constituir un desplazamiento fuera de tratar al "obrero varón asalariado" como modelo universal de resistencia y como poseedor de características inherentes en la lucha contra la explotación. Estrechar la noción de resistencia a las acciones conscientes de trabajadores legitima el sistema actual de relaciones de poder capitalistas, en lugar de ponerlo en cuestión. (Kowalczyk, 2014, p. 193)*

Por lo que, desde esta perspectiva, "los actos de resistencia a la explotación realizados por cuerpos no humanos no tienen que haber sido actos reflexivos [*thoughtful*] (aunque esta característica no les puede ser negada en situaciones específicas) para reconocerlos como significativos" (Kowalczyk, 2014, p. 194). Aunque la autora sostiene que, en muchas ocasiones, estas resistencias no pueden desarticular el sistema de explotación que somete a millones de animales no humanos dentro del capitalismo, sin embargo, asegura que:

> *este tipo de actos de resistencia puede reenfocar los debates hacia el rol que juegan los animales no humanos en el modelo capitalista de producción. Por ejemplo, reconocer la resistencia no-humana debilita el proceso de victimización, generando consecuentemente un empoderamiento político específico al difuminar las divisiones jerárquicas impuestas por el capital en la clase obrera. (Kowalczyk, 2014, p. 195)*

Asimismo, Colling (2018) ha continuado con investigaciones en torno a la resistencia animal, especialmente casos de escapismo de animales criados para consumo alimenticio. La autora defiende la posibilidad de pensar la resistencia animal, y el valor político que puede tener esa resistencia para desnaturalizar el sistema de exclusión en el que viven y mueren millones de animales no humanos.

> *Dada su posición como sujetos oprimidos, los animales no humanos pueden resistir en el contexto político y social. Resistencia, en un contexto político, incluye acciones que se oponen y retan el paradigma dominante a través de la trasgresión de las fronteras, al desafiar las muros y vallas y otras barreras metafóricas y materiales, que mantienen a ciertos animales humanos y/o no-humanos captivos. La resistencia es entendida por los cambios materiales o conceptuales que invoca. La resistencia puede o no incluir estrategia o reflexión en la intención, pero la resistencia es un acto que implica el deseo*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

> *de ser libre de la cautividad, violencia y sufrimiento que ocurre en sistemas de opresión y dominación. (Colling, 2018, pp. 25-26)*

Colling (2018) estudia el discurso que rodea los casos de escapismo animal, específicamente, los casos reportados a comienzos del siglo XXI en medios de comunicación neoyorkinos de animales criados para consumo humano [*farmed animals*] que se escaparon en alguna parte del traslado hacia el matadero o el mercado húmedo[5]. Estos casos tienen dos posibles efectos según como son documentados, comentados, difundidos o resueltos:

> *Las historias sobre escapes animales provocan dos reacciones diferentes: o llevan a que la gente cuestione suposiciones arraigadas sobre nuestra relación con otras especies, o refuerzan el estatus de propiedad de los animales evitando el cuestionamiento de la propiedad, y concentrándose en su lugar en un individuo "especial" que escapó a la libertad. (Colling, 2018, p. 36)*

Las tres autoras recién citadas comparten una estrategia teórica: consideran que el concepto de resistencia animal no tiene por qué presuponer cierta intencionalidad o agencia de parte de los animales; por el contrario, la resistencia puede estudiarse en sus efectos, en las consecuencias concretas que tienen los actos. Así, conservan la especificidad de la resistencia animal y, a la vez, son capaces de tender puentes de contacto y alianza con otras formas de resistencia humana.

Aunque lxs autorxs mencionadxs son todos del ámbito anglófono, dentro del contexto latinoamericano de los ECA han comenzado a surgir apuestas teóricas que tienen como su centro la cuestión de la resistencia. El trabajo fundacional al respecto ciertamente es el micro-manifiesto autocrítico de González y Ávila Gaitán (2014). Más que resultado de una investigación, este texto se plantea como un programa de investigación y una invitación a la reflexión autocrítica de la teoría y práctica antiespecista.

En general, plantea una crítica al esencialismo y los binarismos reproducidos dentro de los propios discursos animalistas, así como la dependencia del sensocentrismo científico y la moralización del veganismo como identidad establecida. Aunque no se trabaja ampliamente la cuestión de la resistencia animal, se plantea como un posible punto de partida para imaginar otras relaciones inter-especie posibles:

[5] Mercados donde los animales se mantienen vivos hasta que un cliente los compra y se les da muerte en el momento.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Si las multiplicidades y las diferencias han sido invisibilizadas en el establecimiento de una totalizante verdad absoluta, la resistencia animal demanda la búsqueda de lugares de enunciación situados y alternativos, desde los cuales asentar otros modos de concebirnos a nos-otros/as y a los/as otros/as, así como la creación de nuevos lenguajes, conceptos y ficciones. (González y Ávila Gaitán, 2014, p. 64)*

González (2016) continúa explorando estos nuevos lenguajes conceptos y ficciones siguiendo las líneas de investigación planteadas por la deconstrucción derridiana del régimen carnofalogocentrista. Para la autora "quizás sea deseable apostar por el desarrollo de estrategias posidentitarias de subversión y resistencia animal desde un lugar esquivo, plural y en continua deconstrucción" (González, 2016, p. 214).

De forma similar, Vélez Vega (2018) busca perturbar la estabilidad de los conceptos hombre y animal para llegar a una forma de co-resistencia. El autor sostiene que el Hombre Occidental es el producto de la trinidad: lenguaje, política, resistencia (p. 133). El hombre se produce a través de la técnica y en contraste con una exterioridad animal, que supuestamente carecería de esas mismas características. Como ejercicio mental, Vélez Vega (2018) invita al lector a voltear las categorías humano y animal, quién y qué, para mostrar los dispositivos de poder que han configurado estas exclusiones. La apuesta que propone es conseguir una forma de contacto entre animales humanos y no humanos, que no sólo co-informe ambas partes, sino que vincule los procesos de resistencia hasta llegar a una forma de existencia de "resistir-con". (Vélez Vega, 2018, p. 134)

Estas propuestas desde Latinoamérica tienen en común plantear el concepto de resistencia como un campo polivalente y plural, a partir del cual es posible construir otras formas de solidaridad con el resto de los animales. La resistencia, aunque no es definida de manera específica, aparece como una apuesta teórico-política desde la inmanencia y en contra del esencialismo del sensocentrismo.

Como podemos ver, por la sola variedad de propuestas aquí reunidas, la reflexión en torno a la resistencia animal ha sido fructífera y variada dentro de los ECA y representa una alternativa teórico-política a las posturas sensocentristas. Si bien estos proyectos teóricos divergen en los referentes teóricos y focos de análisis, todos reconocen que la importancia de la resistencia animal como un hecho fundamental para plantear otras relaciones inter-especie.

A modo de síntesis, quisiera sugerir los elementos necesarios que ha de tener el concepto de resistencia(s) animal(es): debe de mantenerse atento a las diferentes formas en que animales (humanos y no humanos) resisten a diversas formas de poder, puede

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

prescindir de los conceptos de conciencia e intencionalidad y plantearse desde un campo inmanente donde ciertos cuerpos se encuentran, se afectan y resisten, no ha de comprenderse desde el éxito de sus hazañas o como una capacidad extraordinaria de ciertos animales, sino como una multiplicidad de prácticas cotidianas que responden a una estructura general de dominación; ha de servir para plantear otras relaciones posibles entre animales humanos y no humanos; tiene que poder articularse (manteniendo su especificidad) con otras formas de resistencia.

Para ser capaces de formular de manera más robusta dicho concepto de resistencia(s) animal(es), sugiero prestar atención a las herramientas teóricas planteadas por Foucault. Si bien, Foucault no tematizó explícitamente las relaciones entre animales humanos y no humanos, los conceptos que ha dejado para la posteridad pueden ser de gran utilidad para los ECA, al dibujar un esquema no intencional del poder y la resistencia.

3. Foucault y la resistencia animal: entre el poder y la dominación.

> *Habría que agregar que este gobierno de los cuerpos opera en el nivel muscular. El objeto de este arte de gobernar es el influjo nervioso, la contracción muscular, la tensión del cuerpo kinésico, la descarga de fluidos hormonales; opera sobre eso que lo excita o lo inhibe, lo deja actuar o lo detiene, lo retiene o lo provoca, lo asegura o lo deja tembloroso, aquello que hace que golpee o que no pueda golpear. (Dorlin, 2019, p. 17)*

Foucault (2002) comienza *Vigilar y castigar* con el famoso relato del suplicio de *Damiens* el dos de marzo de 1757. Tras ser torturado y quemado por todo el cuerpo, sus extremidades flageladas fueron tiradas por cuatro caballos hasta el punto del desmembramiento. Foucault (2002) comenta que, al parecer, dicha tarea se dificultó:

> *porque los caballos que se utilizaban no estaban acostumbrados a tirar, de suerte que en lugar de cuatro, hubo que poner seis, y no bastando aún esto, fue forzoso para desmembrar los muslos del desdichado, cortarle los nervios y romperle a hachazos las coyunturas ... (p. 11)*

El desmembramiento es descrito de la manera siguiente:

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Los caballos dieron una arremetida, tirando cada uno de un miembro en derechura, sujeto cada caballo por un oficial. Un cuarto de hora después, vuelta a empezar, y en fin, tras de varios intentos, hubo que hacer tirar a los caballos de esta suerte: los del brazo derecho a la cabeza, y los de los muslos volviéndose del lado de los brazos, con lo que se rompieron los brazos por las coyunturas. Estos tirones se repitieron varias veces sin resultado. El reo levantaba la cabeza y se contemplaba. Fue preciso poner otros dos caballos delante de los amarrados a los muslos, lo cual hacía seis caballos. Sin resultado… El señor Le Breton acudió de la ciudad y dio orden de hacer nuevos esfuerzos, lo que se cumplió; pero los caballos se impacientaron, y uno de los que tiraban de los muslos del suplicado, cayó al suelo. (Foucault, 2002, p. 12)*

Poca atención se ha prestado, entre los lectores de Foucault, al papel que jugaron estos caballos que, por su inexperiencia, su poca cooperación o simplemente su cansancio, hicieron más tortuoso el sangriento suplicio de *Damiens*. Ciertamente su nula disposición a cooperar entorpeció el ejercicio del poder soberano. Sin embargo, creemos que es importante prestar atención al papel de estos animales dentro del suplicio, no ya para entender la transformación en las formas de castigo del siglo XVIII al XIX, sino para pensar a los animales no sólo como objetos de dominación (v.g. pensar que los caballos, así lo quisieran o no, debían de jalar de las extremidades de *Damiens*) sino como como agentes de resistencia que también tienen injerencia sobre los mismos procesos de dominación.

Para eso, revisaremos los conceptos de poder, resistencia y dominación en el pensamiento de Foucault, quien es conocido por los desplazamientos teóricos que realizó en torno al poder. Su trabajo teórico parte de la suposición de que "para el estudio del poder carecíamos de instrumentos de trabajo" (Foucault, 2001, p. 242), es decir, la teoría política clásica sólo contaba con conceptos jurídicos (como soberanía, contrato, etc.) o modelos institucionales (el Estado), sin embargo, era incapaz de entender las relaciones de poder en sí mismas.

Esto representa un giro teórico que abandona las cuestiones de ¿qué es el poder?, ¿cómo es legitimado?, y ¿en qué instituciones está fundado?; y opta por analizar ¿cómo es ejercido este poder en específico?, es decir, ¿cuáles son sus efectos?, más allá de lo que el poder sea o no sea. Asimismo, la cuestión del *cómo se ejerce el poder* sólo puede contestarse al atender a las prácticas históricas concretas que conforman el ejercicio de un poder en específico.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Entender al poder desde sus efectos significa analizarlo relacionalmente, es decir, como un mecanismo que "pone en juego relaciones entre individuos (o grupos)" (Foucault, 2001, p. 250). A este carácter relacional Foucault (2001) agrega que el poder "es una manera en que ciertas acciones modifican a otras" (p. 252). Desde esta perspectiva una relación de poder puede ser analizada a partir del efecto que ciertas acciones tienen al relacionarse con otras. Lo central en esta acepción es que:

> *una relación de poder sólo puede articularse sobre la base de dos elementos que son cada uno indispensable …: ese "otro" (sobre el que se ejerce una acción de poder) debe de ser enteramente reconocido y mantenido hasta el fin como una persona que actúa; y que, ante una relación de poder, se abra todo un campo de reacciones, resultados y posibles invenciones. (Foucault, 2001, p. 253)*

Es por eso que Foucault (2001) diferencia este ejercicio de poder, como modificación de unas acciones sobre otras, del poder sobre las *cosas* que "otorga la facultad para modificarlas, usarlas, consumirlas o destrozarlas" (p. 250). Este poder sobre las cosas no puede ser entendido como una relación de poder, ya que no existe un campo relacional de posibles resultados impredecibles. Lo que caracteriza a una relación de poder es la apertura de un conjunto de efectos posibles. En el momento en el que la acción sobre el "otro" le somete totalmente, ya no opera una relación de poder. Por lo tanto, ejercer el poder es "estructurar un campo posible de acción de los otros". (Foucault, 2001, p. 254)

En este abanico de respuestas posibles al ejercicio del poder está abierta la posibilidad de la resistencia. Es por eso que Foucault (2001) propone entender la "resistencia como si fuera un catalizador químico que ilumine las relaciones de poder, ubique su posición, indague su punto de aplicación y los métodos que usa" (pp. 243-244). Esto significa "que donde hay poder hay resistencia" (Foucault, 2007, p. 116) y que la posibilidad última de la resistencia es la *reversión* de una relación de poder.

En el preciso momento en el que todas las posibilidades de resistencia son minadas termina una relación de poder y comienza un estado de dominación. Aunque en algún periodo de su vida académica, Foucault no estableció una diferencia clara entre la dominación y el poder, hacia el final de su vida precisó la diferencia entre ambas situaciones. En una entrevista de enero de 1984, Foucault (1994c) establece una división terminológica entre las relaciones de poder y los estados de dominación:

> *Hay que remarcar también que no es posible tener relaciones de poder más que en la medida donde los sujetos son libres. Si uno de los dos está completamente a disposición del otro y se convierte en su cosa, en un objeto sobre el cual puede ejercer una violencia*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *infinita e ilimitada, ahí no habrá relaciones de poder… Aun si una relación de poder está totalmente desequilibrada, y podamos decir que uno tiene todo el poder sobre otro, un poder no puede ejercerse sobre el otro más que en la medida en donde todavía le quede a este último la posibilidad de matarse, saltar por la ventana, o matar al otro. Esto quiere decir que, dentro de las relaciones de poder, hay forzosamente la posibilidad de la resistencia, y si no existe la posibilidad de la resistencia —de la resistencia violenta, de huida, del engaño, de estrategias que reversen la situación— no habrá ninguna relación de poder. (Foucault, 1994c, p. 720)*

Cabe preguntarse qué lugar ocupan los animales dentro de esta esquemática del poder. ¿La explotación de millones de sujetos animales ha de ser considerada como forma de *poder sobre las cosas*, un estado de dominación o una relación de poder propiamente? ¿Los animales son capaces de ser mantenidos como "una persona que actúa" o son convertidos en objetos de una violencia infinita e ilimitada? ¿Tienen los animales en última instancia la posibilidad de matarse, saltar por la ventana, o matar al otro?

Tanto en su nivel esquemático como genealógico, la analítica de poder foucaultiana parece pecar de cierto "chauvinismo de especie" (Haraway, 2008, p. 60). A pesar del anti-humanismo que Foucault (1968) defendió, gran parte de su pensamiento permaneció fuertemente antropocéntrico. Aunque su conceptualización del poder prescinde de las formas contractuales y de la intencionalidad de la consciencia, su caracterización del poder parece presuponer a un sujeto humano.

Sin embargo, el propio Foucault sugirió en repetidas ocasiones que su trabajo filosófico no debía de ser comprendido como una teoría sistemática sino como "una caja de herramientas" (Foucault, 1994b, p. 309) o como un "trabajo que se está haciendo, con todo lo que ello puede entrañar, desde luego, de imprecisiones, hipótesis y, en fin, pistas posibles, para ustedes, si quieren, y tal vez para mí" (Foucault, 2006, p. 161). Podemos ir con Foucault, más allá de Foucault.

La analítica del poder foucaultiana, aunque haya sido formulada con un horizonte meramente humano, puede ser una herramienta teórica de gran utilidad para los ECA. Gracias a que su concepto de poder, y por ende también el de resistencia, no está basado en la intencionalidad ni en la representación, sino en los efectos que ciertas acciones tienen sobre otras, puede servir para pensar relaciones en las que lxs involucradxs no comparten los mismos sistemas de representación ni tienen las mismas intenciones. En la frase con la que Foucault caracteriza al "otro" dentro de una relación de poder como "una persona que actúa", lo esencial no está en el estatuto de persona (Foucault no

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

desarrolló un concepto de "persona"), sino en la capacidad de actuar, en el abanico de acciones posibles. Para investigar el lugar que pueden ocupar los animales en la analítica del poder foucaultiana, hay que preguntarse por su resistencia.

El trabajo de Palmer (2017) ha sido fundacional en ese sentido. La autora no sólo utiliza las herramientas teóricas que Foucault puso en circulación, sino que hace una revisión crítica de éstas, en miras de complejizar el entendimiento de las relaciones con los animales con los seres humanos.

> *Aún resta una cuestión respecto al lugar que las relaciones entre humanos y animales ocupan dentro del "espectro del poder". ¿Deben de considerarse como parte de la categoría inestable y reversible de las "relaciones de poder en general", son parte de los regímenes pastorales de la gubernamentalidad o están en relaciones de dominación? De forma particular, uno podría asegurar que las relaciones de poder entre los humanos (como clase) y los animales (como clase) están tan desbalanceadas, estables e irreversibles que sólo pueden denominarse como dominación; y esta dominación es tan extrema que se aproxima a la "determinación física" —¿dejando a los animales sin siquiera la posibilidad de saltar de la ventana, cometer suicido o matar al otro? (Palmer, 2017, p. 120)*

La violencia sistemática e institucional dentro del CI-A ciertamente puede comprenderse como una situación global de dominación. Sin embargo, esta aparente dominación no necesariamente está en contradicción con la posibilidad de la resistencia. El propio Foucault (1994c) ofrece un ejemplo en el que ocurren episodios de resistencia dentro de un estado general de dominación:

> *Por poner un ejemplo, sin duda muy esquemático, en la estructura conyugal tradicional del siglo XVIII y XIX, no podemos decir que sólo existía el poder del hombre: la mujer podía hacer toda clase de cosas: engañarlo, quitarle dinero, negarse sexualmente. Ella subsistía mientras tanto dentro de un estado de dominación, en la medida en que todo eso no era más que un cierto número de astucias que no llegaban nunca a revertir la situación. En los casos de dominación —económica, social, institucional o sexual— el problema es en efecto saber dónde va a formarse la resistencia. (p. 721)*

Para Palmer (2017) la relación de poder entre humanos y animales sería una situación análoga: una relación clara de dominación donde, sin embargo, existe posibilidad a la resistencia, aunque ésta no pueda invertir la relación de poder.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Desde esta perspectiva foucaultiana podemos pensar las relaciones entre humanos y animales en general, como una constitución múltiple de micro-situaciones individuales en una variedad de ambientes donde los animales pueden responder de formas impredecibles, resistirse al poder humano e incluso ejercer poder ellos mismos: pero estas micro situaciones están "investidas, colonizadas, utilizadas, involucradas… por mecanismos más generales y por formas globales de dominación". (p. 121)*

Así, Palmer (2017) asegura que, aunque existan estructuras generales de dominación sobre los otros animales "estas son el resultado de la colonización de discursos y micro-prácticas heterogéneas y es en estos discursos y prácticas donde hay que concentrarnos" (p. 120). Así, no se puede hablar de *una* resistencia animal, ni de una relación de poder entre humanos y no humanos, sino de una multiplicidad de relaciones heterogéneas y "una gran variedad de relaciones de poder entre humanos y animales, cada una con sus inestabilidades y sus puntos de resistencia" (Palmer, 2017, p. 120).

Lo que las relaciones entre humanos y animales tendrían de específico, según la autora, sería cierta tendencia a disminuir progresivamente las posibilidades de resistencia a través de la reproducción selectiva, el condicionamiento, la modificación sexual, etc. Esto no significa simplemente una *represión* de la resistencia, sino la producción constante y positiva de la docilidad a través de las generaciones. Palmer identifica dos tipos de prácticas sobre la vida animal en donde las posibilidades de resistencia varían en grado. Por un lado, están las prácticas internalizadas:

> *Estas pueden o no seguir la forma de prácticas constitutivas y son prácticas disciplinarias que ejercen los seres humanos sobre la subjetividad de los animales, de la misma forma en que las prácticas disciplinarias afectan y construyen la subjetividad humana. Algunos ejemplos pueden ser las técnicas de entrenamiento, domadura, ruptura [*breaking*], y enseñanza (incluyendo la oferta de recompensa y cariño) que hacen, de formas diversas, a los animales más útiles para fines humanos. Concerniente a estas prácticas, la resistencia es generalmente posible. (Palmer, 2017, p. 125)*

Por otro lado, están las prácticas externas que consisten en "prácticas que afectan los cuerpos externos y/o la circunstancia de los animales, tales como el confinamiento; aislamiento de toros miembros de la especie, castración y otras mutilaciones corporales; castigos corporales, extracción de su hábitat y una variedad de usos del espacio" (Palmer, 2017, p. 126). Este segundo tipo de prácticas son las que están destinadas a eliminar las posibilidades de resistir de los animales. Al respecto Palmer (2017) sugiere lo siguiente:

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Donde las "relaciones de poder en general" entre humanos y animales no resultan claramente en el disciplinamiento animal deseado, son comúnmente adoptadas medidas de dominación con el objetivo de que dichos animales se conviertan en "cosas que no pueden resistirse". (p. 128)*

Si bien la postura de Palmer cuida de no ser universalista y llama al estudio de relaciones contextualizadas, termina por admitir que cuando la resistencia es un acto fútil que no podrá revertir la situación, ya no puede existir una relación de poder. Sin embargo, siguiendo a Wadiwel (2015), es posible entender que la anulación de la resistencia no sea el punto de partida de la dominación, sino que sea el efecto de poder de ciertas tecnologías. No es gratuito que dichas "medidas de dominación" sean una respuesta a cierto indicio de resistencia.

> *Contra la perspectiva de Palmer, sugiero que es posible imaginar resistencia si nos concentramos en la instrumentalización de la violencia usada para dominar a los animales, y las maneras en las que estos dispositivos funcionan efectivamente en contra de la resistencia activa de los animales, aun si, desde fuera, estas relaciones parecen no involucrar contestación o ser de carácter unilateral. (Wadiwel, 2016, p. 210)*

La dominación sobre los animales no es un hecho fijo ni una situación dada de una vez por todas, sino que está articulada a través de una constante respuesta a las diversas resistencias animales. A esto refiere Foucault (2001) cuando sugiere entender a las resistencias como "catalizadores químicos" que activan a las relaciones de poder. El hecho mismo de que los animales ofrezcan resistencia a la dominación, moviliza las propias tecnologías que los dominan.

Dicha respuesta a la resistencia no tiene que anularla necesariamente, en algunas ocasiones puede utilizar la propia resistencia para afianzar la relación de dominación. Wadiwel (2015) que sugiere que las formas de dominación contemporáneas, inscritas en los modos de producción capitalista, son capaces de cooptar las formas de resistencia y reintegrarlas al proceso productivo.

> *Las formas extremas de dominación, donde aparentemente no existe la posibilidad de la resistencia son, en realidad, producto de formas activas de resistencia y creatividad de aquellos subordinados, una resistencia que es subsecuentemente cooptada por el capitalismo como un nuevo modo de producción. (p. 15)*

Asimismo, la apariencia de la ausencia de resistencia en las formas extremas de dominación es también producto de cierta violencia epistémica que no permite que un animal pueda comprenderse como un ser *resistente*. (Wadiwel, 2015, p. 13; 2016, p. 204)

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Wadiwel (2016) describe su propia postura como "un modelo 'autónomo' u operacionista de la resistencia" (p. 210). Este modelo comprende que "los modelos de producción e intercambio, como el capitalismo, chupan las capacidades productivas y la creatividad de los cuerpos que trabajan dentro de esos sistemas" (Wadiwel, 2016, p. 211). Un estado de dominación donde las relaciones de poder han quedado petrificadas no es sino, el producto de la instrumentalización de las propias resistencias que responden a estos dispositivos.

En estos sistemas de producción la resistencia está siempre presente, aunque sólo se torna explícita cuando algún punto de la línea de producción falla y la resistencia no puede ser capturada, provocando una fricción en la dominación. Así como los caballos que jalaban de *Damiens*, al resistirse (poco importa si intencionalmente o no) entorpecieron el ejercicio del poder soberano; cuando sale a la luz y se viraliza la historia de una vaca, una oveja, un cerdo, o una gallina que se ha escapado en el camino hacia el matadero, lo que estamos viendo no sólo es un acto de resistencia sin más, sino la articulación de ese acto en ciertos efectos de poder no previstos por los mecanismos de dominación.

Esto significa que hay también otra historia de la resistencia, que no es la de los casos famosos de mamíferos que huyen por las calles de una ciudad norteamericana hasta que son atrapados por la policía y, gracias a una gran presión social, son vendidos a un santuario donde "se han ganado" el derecho a la vida (Colling, 2018); sino que está compuesta por los millones de diversos animales en su sometimiento cotidiano a la máquina de muerte que es el CI-A y que, pese a no lograr escapar, configuran con la posibilidad real de su resistencia los mismos mecanismos que los subyugan.

Aunque en la historia de la dominación humana sobre diversas especies animales podemos encontrar diversas tecnologías cuya eficacia está basada en la posibilidad de la resistencia animal, como el gancho de pesca que utiliza la propia fuerza corporal de los peces para mejorar su sujeción al dispositivo (Wadiwel, 2016, p. 213) o el aro de nariz que traduce el movimiento brusco de una vaca o un cerdo en dolor infringido en un área sensible como la nariz (Hribal, 2014, p. 38); en el desarrollo moderno del CI-A, estas tecnologías se complejizaron y se aceleraron de formas inéditas. Muchas de estas técnicas han sido impulsadas por los esfuerzos de bienestarismo animal. Ya que neutralizan el potencial político de la resistencia, los animales pueden presentar estados con menor "estrés" y mayor "docilidad" (característica íntimamente ligada con el concepto de bienestar) y, por lo tanto, estas tecnologías pueden adoptarse en nombre de un trato más humano y ético con los animales.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Existen diversos dispositivos utilizados en los diferentes sectores del CI-A, como puede ser los corredores con curvatura desarrollados por Grandin (1985) que disminuyen el estrés sufrido por las vacas al no poder ver que sus congéneres mueren algunos metros delante de ellas, o el *live hang* que utiliza el propio peso y movimiento de las gallinas para asegurar su sujeción y facilitar el proceso de matanza (Wadiwel, 2015, p. 2); sin embargo, es vale la pena mirar también a otros animales que han tenido poca atención dentro de los ECA, como los animales marinos.

Un ejemplo de la captura de la resistencia y creatividad animal es la acuacultura; es decir, la crianza controlada de especies marinas en espacios reducidos. En lugar de su captura en mar abierto, los sistemas de acuacultura buscan criar millones de peces en redes cerca de la costa donde es posible monitorear la alimentación y crecimiento de los animales. Estos sistemas de crianza son considerados como una alternativa a la pesca industrial ya que tienen menor impacto ambiental y aseguran un supuesto grado de bienestar a los peces; sin embargo, también presentan algunos problemas asociados con el hacinamiento animal.

> *Algunos peces que son criados intensivamente presentan daño en las aletas debido a agresiones entre peces y abrasión en contra de superficies; problemas que no ocurren en mar abierto. … Estos problemas se intensifican cuando los peces no se distribuyen equitativamente a lo largo del espacio de los tanques, como es el caso con el salmón. (Wadiwel, 2016, p. 219)*

Por lo tanto, diversas empresas de acuacultura han comenzado a implementar nuevas técnicas de iluminación con el objetivo de utilizar la propia resistencia de los peces a las luces brillantes, para mitigar los efectos de la alta concentración de animales.

> *Consideremos los recientes experimentos en el uso de iluminación en los tanques de acuacultura para controlar el comportamiento... Varios investigadores han experimentado utilizando lámparas submarinas para influir en el comportamiento del salmón y prevenir la congregación, ayudando a mitigar los problemas asociados con las altas densidades. Dichas técnicas trabajan para dar forma a la respuesta de los peces en el ambiente de la pecera. Las técnicas de iluminación capturan la respuesta de los peces —como la aversión a la luz brillante— y canalizan los comportamientos para mejorar la eficacia de las técnicas productivas. Enciende la luz y algunos peces se alejarán: esta técnica utiliza la resistencia y autonomía para prevenir que los peces se congreguen y para aumentar la calidad de la carne producida. Creatividad y resistencia canalizadas para producir cuerpos dóciles a partir de cuerpos que resisten. (Wadiwel, 2016, p. 219)*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

Esta producción paradójica de la docilidad a partir de la resistencia es lo que caracteriza el grueso de las relaciones contemporáneas con los animales. Relaciones de dominación que presuponen la resistencia, libertad y autonomía de los animales, con el fin de una sujeción mayor. No es la dominación absoluta, ni tampoco una relación de poder totalmente móvil; sino algo localizado en una tensión entre ambas.

Es posible describir este proceso de resistencia y contra-resistencia, que mantiene las relaciones entre humanos y animales a medio camino entre las relaciones móviles de poder y los estados fijos de dominación, a través del concepto de gubernamentalidad (López Barrios, 2019). Para Wadiwel (2015) los mecanismos de incorporación de la resistencia dentro del bienestarismo pueden ser entendidos como una forma de gubernamentalidad: "El bienestarismo mitiga el daño de una dominación violenta e incontestable. La confronta contra la gratuidad [del sufrimiento]. En otras palabras, el bienestarismo puede entenderse … como la gubernamentalidad de la violencia soberana" (p. 38).

Esta gubernamentalidad representa las formas en las que la violencia contra los animales es regulada y racionalizada o, en otras palabras, esta forma de gubernamentalidad es la racionalidad que organiza las diferentes violencias para que puedan ser leídas como relaciones no violentas, para que la resistencia sea leída como docilidad. En este sentido, es posible entender la gubernamentalidad o a las tecnologías gubernamentales como aquello que se encuentra entre el poder y la dominación:

> *Y entre ambos, entre los juegos de poder y los estados de dominación, usted encuentra las tecnologías gubernamentales, dándole a este término un sentido amplio —es, desde la manera en que se gobierna a la propia mujer, a los hijos, hasta la forma de gobernar una institución. El análisis de estas técnicas es necesario, porque es comúnmente a través de este tipo de técnicas que se establecen y se mantienen los estados de dominación. Dentro de mi análisis del poder, existen estos tres niveles: las relaciones estratégicas, las técnicas de gobierno y los estados de dominación. … [D]entro de esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas a través de las cuales podemos constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, dentro de su libertad, pueden tener los unos en relación con los otros. Estos son individuos libres que intentan controlar, determinar, delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernar a los otros. (Foucault, 1994c, p. 728)*

Este concepto de gubernamentalidad implica cierta tensión entre la producción de la libertad, la conducción de dicha libertad hacia cierto fin y la total sujeción. La resistencia

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

animal ha de ser comprendida bajo el esquema de la gubernamentalidad, es decir, el conjunto de prácticas utilizadas para moldear la libertad de los animales, con el fin de delimitarla hacia ciertos fines (producción de carne, extracción de fuerza corporal, experimentación científica, etc.) La completa dominación tiene que entenderse más como un objetivo programático que una realidad inmóvil.

Esta forma de gubernamentalidad puede entenderse, siguiendo a Dorlin (20l9) como un *gobierno defensivo*, que configura a algunos sujetos como capaces de defenderse legítimamente y, por otro lado, a otrxs como sujetos indefensos o indefendibles. Este gobierno configura al sujeto moderno (varón, blanco, europeo, burgués, heterosexual) como aquél:

> *definido por su capacidad de defenderse a sí mismo, [y establece que] esta capacidad para la autodefensa se ha convertido en un criterio que sirve para discriminar entre quienes que son plenamente sujetos y los otros; aquellas y aquellos que será necesario disminuir y aniquilar, develar y deslegitimar su capacidad de autodefensa —aquellas y aquellos que, en su cuerpo* defendiente *[*défendant*], serán expuestos/as al riesgo de la muerte, como para inculcarles de mejor manera su incapacidad de defenderse, su* impotencia *radical. (Dorlin, 2019, p. 9)*

Los animales no humanos, compartirían con otros sujetos subalternos el ser reconocidos como sujetos incapaces de defenderse de los sistemas de opresión. Sin embargo, esta *impotencia* no es una característica dada, sino que es producto de la utilización de la propia resistencia de los cuerpos para su aniquilación:

> *No sólo es cuestión de obstaculizar la acción directa de las minorías, como dentro de la represión soberana, ni de dejar simplemente morir, sin defensa, como dentro del cuadro del biopoder. Aquí, se trata de* conducir a ciertos sujetos a aniquilarse en tanto sujetos*, de excitar su potencia de actuar, para mejor empujarlos, ejercitarlos hacia su propia pérdida. Producir seres que, entre más se defiendan, más se hacen daño. (Dorlin, 2019, pp. 9-10)*

En síntesis, es posible entender que la principal relación con los animales es una relación de dominación, en tanto que las posibilidades de revertir dicha situación de sumisión son muy pocas. Sin embargo, es crucial comprender que esta dominación no opera gracias a la ausencia de resistencia al poder, sino que la asume: supone que los animales pueden resistir a la dominación, que pueden escapar, morder, ladrar, patear, negarse, dejar de trabajar, inmovilizarse, etc. La gubernamentalidad trabaja sobre la

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

suposición de esta libertad a resistir y busca capturarla, reintegrarla en el proceso de dominación y transformarla en docilidad.

Así pues, es necesario entender la dominación animal como una empresa de gobierno que requiere de la implementación de diversos saberes, tecnologías y estrategias, para conseguir un objetivo que no tiene siempre asegurado. Entonces cabe plantear las siguientes preguntas: ¿qué instrumentos son dispuestos en esta dominación?, ¿cómo se organiza, regula y difunde?, ¿cómo es producida dicha libertad?, ¿cómo están configurados sus límites?, ¿qué procesos de subjetivación pone en marcha?, ¿qué racionalidad la configura?, ¿qué tipo de cálculos realiza?, etc. Tal vez estas sean las preguntas fundamentales para comprender el funcionamiento contemporáneo de la gubernamentalidad de la dominación animal.

4. Conclusiones: Re-politizar las resistencias o el *devenir cimarrón*

> *¿De qué revolución se trata? La llamada del bosque, de la selva, de las colinas y de otros circos montañosos fueron un tambor de batalla para las mujeres y los hombres que se obstinaron y persistieron en ensauvager [salvajizar] la libertad. Hoy en día, estas voces son murmullos, líneas fugaces que son difíciles de recordar. Sin embargo, sus fuerzas resuenan y su presencia es real, incluso en la forma de una alusión. (Bentouhami, 2018, p. 35)*

En síntesis, he expuesto las posibilidades de estudiar las resistencias animales como parte constituyente de los dispositivos que los someten. Así entendido, los animales no son sólo objetos pasivos *sufrientes*, sino que son agentes activos y co-informan las mismas tecnologías usadas para su "bienestar" y para la continuación de su dominación. Esto significa que no basta sólo con reconocer que los animales son sujetos activos y que resisten a las violencias humanas, ya que estas violencias ya presuponen este hecho.

Siguiendo a Chrulew (2017), hay que notar la dominación contemporánea sobre los animales no sólo funciona a través de la objetivación y la producción de nuda vida (Agamben, 1998; Wadiwel, 2002): "[es] precisamente esta dimensión —la de la subjetivación de los animales no humanos a través de diferentes dispositivos de poder/saber— lo que distingue las relaciones contemporáneas entre humanos y animales" (p. 223).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

¿Qué hacer, entonces, con la resistencia animal cuando ésta no ha podido desmantelar la estructura general de dominación? La apuesta para lxs teóricxs de los ECA es, no sólo reconocer la importancia de las resistencias animales, sino apostar por re-politizarlas. En otras palabras, la tarea es cuestionar las formas en las que estos actos son cooptados por los dispositivos, es mostrar que hay resistencia donde parece que no la hay, es amplificar las fricciones en un ejercicio de poder que parece correr cada vez con mayor lubricación (Wadiwel, 2009), desarticular el dispositivo defensivo que configura a unos cuerpos como defensores y a otros como indefensibles (Dorlin, 2019), analizar la especificidad de cada acto de resistencia animal y sus puntos de cruce y distancias con otras resistencias (humanas y no humanas) y, en última instancia, es devolver a los actos de resistencia animal su potencia política para movilizar las relaciones de poder que han quedado sido petrificadas.

Por último, quisiera volver a la imagen del toro que traje a colación en la introducción. Si he usado algunas fotografías no es sólo para ilustrar la argumentación del texto, sino para ponerlas a funcionar dentro del mismo como un catalizador, como un posible contra-dispositivo que, en lugar de *capturar* la resistencia en la superficie de la imagen, sitúe al espectador en una posición donde, como Derrida (2008) sugiere, sea el animal el que nos mira (p. 30); en breve, imágenes con la fuerza para re-politizar las resistencias animales (Figura 3).

Figura 3. Un nos toro mira. Archivo personal, 2015.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Al trazar la genealogía de la resistencia animal plasmada en estas imágenes, es posible vislumbrar un modelo interseccional de la resistencia: un *devenir cimarrón*. Dentro del contexto colonial latinoamericano, la contraconducta de los sujetos subalternos fue leída por la Corona bajo la figura híbrida de lo cimarrón.

El término de "cimarrón" no se refiere sólo a un animal salvaje o no doméstico, sino que es un vocablo introducido al español a mediados del siglo XVI para referirse a los peones indios, esclavos negros o animales domésticos que escaparon del dominio español y huyeron hacia el monte (Arrom, 1983). Desde la primera aparición del término, su acepción vinculó la insubordinación animal con la de los sujetos subalternos tanto indígenas como negros:

> *En esta nuestra Isla Española andan muchos negros alçados que se han rebelado del serviçio de los chripstianos; y assi para castigar a los tales … andan algunas cuadrillas de españoles, en busca de los levantados. Y entre los otros capitanes nuestros anda un hidalgo, llamado Antonio de Sanct Miguel [que] topó con un indio çimarron ó bravo, que andaba encueros é con ciertas varas tostadas para pelear ó matar algunos puercos çimarrones ó salvajes, de los quales hay innumerables en esta isla, de los que se han ydo al monte de los que se truxeron de España. (Fernández de Oviedo y Valdés, 1851)*

Ya que la explotación del trabajo animal, peón y esclavo fue fundamental para el mantenimiento del orden colonial español, el cimarronaje representó uno de los mayores problemas para el Consejo de las Indias y la Corona (Navarrete, 2001). Pese a eso, en las reivindicaciones del cimarronaje como figura de la resistencia, el papel de los animales (y también de las esclavas negras) ha permanecido en el olvido. El cimarronaje ha sido estudiado como una modalidad de resistencia específica de los esclavos negros al sistema de plantación (Castaño, 2015; Navarrete, 2001) reduciendo a los animales cimarrones a una metáfora utilizada para animalizar a los esclavos o mencionándolos sólo como objeto original del término.

Sin embargo, resulta curioso que mientras la Corona Española intentaba patrullar minuciosamente las fronteras entre sus súbditos humanos y sus animales (López Barrios, 2020) se coló al español del siglo XVI un término que parece desdibujarlas a partir de la insubordinación en común. El concepto de "cimarrón" que apostamos recuperar es un concepto que, como Bentouhami (2018) sugiere, suspende las diferencias sexuales, raciales (y nosotrxs agregamos: de especie) instauradas y mantenidas por el orden colonial:

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

> *En estas solidaridades, las mujeres cimarrones no son "negras" o "de color", ni si quiera creoles (créoles), ya que "cimarrón" (marron" es, precisamente, tanto la práctica que designa la fuga de la línea de color, como el nombre que designa la interrupción del color: los colonos españoles se referían a las y los esclavos fugitivos como cimarrones con el ánimo de relacionarlos con animales que regresan a un estado salvaje, pero lo que las mujeres cimarronas lograron, a pesar de todas las cacerías y tod[as] las violencias sufridas, fue precisamente desetnizar (dés-éthniciser) sus pieles, sus sexos y sus vientres. (p. 37)*

La apuesta de un *devenir cimarrón* es reivindicar el papel de los cerdos, vacas, toros, gallinas, borregos, perros y gatos cimarrones que, junto con indixs y esclavxs negrxs, huyeron del dominio (y la domesticidad) español(a), hacia los montes, las selvas hacia las altitudes que escapaban del gobierno colonial.

Lo cimarrón y el cimarronaje aparecen aquí como una línea de fuga, como un agenciamiento que cruza las barreras de la especie, del sexo y de la raza a través de una fugitividad en común. Apostar por un devenir cimarrón significa imaginar un espacio de alianza donde sea posible el agenciamiento entre distintos cuerpos que históricamente han sido capturados bajo cierto dispositivo de poder y que, a su vez, han respondido y transformado dicho dispositivo en sus ejercicios de insurrección.

Devenir cimarrón es hacer de la geografía una máquina de guerra, del clima inhóspito el mejor aliado, del follaje un cuartel. Es fugarse al monte. Es hacerse maestrx del engaño, del subterfugio, de la escapada. Es reivindicar el camuflaje, la huida, el secreto. Es atacar. Es resistir. Cimarrones aquellxs que, contra la dominación y domesticidad españolas, devinieron fugitivxs, salvajes, montescxs, levantadxs. Un *devenir cimarrón* para los ECA, he ahí la apuesta.

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida I.* Madrid: Pre-Textos.

Agamben, G. (2006). *Lo abierto.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editoria.

Arrom, J. (1983). Cimarrón: apuntes sobre sus primeras documentaciones y su posible origen. *Revista española de antropología americana, XIII*, 47-57, doi: 10.5209/REAA.

Bentham, J. (1789). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation.* Londres: Oxford University Press Warehouse.

Bentouhami, H. (2018). Notas para un feminismo cimarrón. Del cuerpo-doble al cuerpo propio. *Madriguera violeta*, 1(1), 13-42.

Calarco, M. (2008). *Zoographies. The Question of the Animal from Heidegger to Derrida.* Nueva York: Columbia University Press.

Castaño, A. (2015). Palenques y Cimarronaje: procesos de resistencia al sistema colonial esclavista en el Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII y XVIII). *CS.* (16), 61-86, doi:10.18046/recs.i16.2024.

Chrulew, M. (2017). Animals as biopolitical subjects. En D. J. Matthew Chrulew, *Foucault and Animals* (págs. 222-238). Leiden: Brill.

Colling, S. (2018). Animal Agency, Resistance, and Escape. En A. Matsouka, & J. Sorenson, *Critical Animal Studies. Towards Trans-species Social Justice* (págs. 21-44). London: Rowman & LittleField.

Deleuze, G. (9 de Diciembre de 1980). *La voix de Gilles Deleuze en Ligne.* Recuperado el 14 de Mayo de 2020, de Université Paris 8: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=137

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

Díaz Abad, C. A. (2019). Del antropocentrismo al sensocentrismo: una evolución ética necesaria. *UH*, 363-381.

Dorlin, E. (2019). *Se défendre. Une philosophie de la violence.* Paris: La Découverte.

FAO. (2001). *Directrices para el Manejo, Transporte y Sacrificio Humanitario del Ganado.* Recuperado de FAO: http://www.fao.org/docrep/005/x6909S/x6909S00.HTM

FAOSTAT. (2019). *Food and agriculture data.* Recuperado de FAO: http://www.fao.org/faostat/es/

Fernández de Oviedo y Valdés, G. (1851). *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra-firme del Mar Océano*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Lengua Española.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. una arqueología de las ciencias humanas.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (1994). *Dits et Écrits I.* París: Gallimard.

Foucault, M. (1994b). *Dits et Écrits II.* París: Gallimard.

Foucault, M. (1994c). *Dits et Écrits IV*. París: Gallimard.

Foucault, M. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad. 1 La voluntad de saber.* México: Siglo XXI.

Francione, G. (1996). *Rain Without Thunder. The ideology of the animal rights movement.* Filadelfia: Temple University Press.

Fraser, A. F., & Broom, D. M. (1997). *Farm animal behaviour and welfare.* Oxon: CAB International.

Gillespie, K. (2016). Nonhuman Animal Resistance an the Improprieties of Live Property. En I. Braverman, *Animals, Biopolitics, Law* (págs. 117-135). Oxon: Routledge.

González, A. G. (2016). Deconstrucción y resistencia animal(ista): hacia una persepctiva situada. En I. D. Ávila Gaitán, *La cuestión animal(ista)* (págs. 199-218). Bogotá: Desde abajo.

González, A. G. (2019). Deshacer la especie: Hacia un antiespecismo en clave feminista queer. *Revista TEL, 10*(1), 09-35. doi: 10.5935/2177-6644.20190019.

González, A. G., & Ávila Gaitán, I. D. (2014). Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 31-72.

Grandin, T. (1985). Race system for cattle slaughter plants with 1.5-m radius curves. *Applied Animal Behaviour Science, 13*(3), 295–299. doi:10.1016/0168-1591(85)90053-x

Haraway, D. (2008). *When Species Meet.* Minneapolis: The University of Minnesota.

Harvey, D., & Hubbard, C. (2013). Reconsidering the political economy of farm animal welfare: An anatomy of market failure. *Food Policy, 38*, 105–114. doi: 10.1016/j.foodpol.2012.11.006Get.

Hribal, J. (2010). *Fear of the Animal Planet.* California: CounterPunch; AK Press. Edición Kindle.

Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora.* Marid: ochodoscuatro ediciones.

Kowalczyk, A. (2014). Mapping non-human resistance in the age of biocapital. En N. Taylor, & R. Twine, *The Rise of Critical Animal Studies. From the margins to the centre* (págs. 165-182). Oxon: Nueva York: Routledge.

López Barrios, J. I. (2019). *Gubernamentalidad y dominación animal* (Tesis de licenciatura), Universidad Autónoma de Querétaro: Querétaro.

López Barrios, J. I. (2020). ¿Hombres o bestias? Poder pastoral, colonialismo y animales. En R. Moreno Badajoz y F. Meléndez Zermeño, *Transversalidad y biopolíticas: cuerpos, géneros y saberes* (págs. 131-166). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Malabou, C. (2015). Une seule vie: Résistance biologique, résistance politique. *Espirit*, 30-40. doi: 10.3917/espri.1501.0030.

Mood, A. (2010). *Worst things happen at sea: the welfare of wild-caught fish*. Londres: fishcount.org.uk.

Nagel, T. (2003). ¿Cómo es ser un murciélago? En M. Ezcurdia, & O. Hansberg, *La naturaleza de la experiencia. Volumen I: Sensaciones* (págs. 15-64). México: UNAM.

Navarrete, M. C. (2001). El cimarronaje: una alternativa de libertad para los esclavos negros. *Historia Caribe*, 2(6), 89-98.

Nealon, J. T. (2016). The Arqueology of Biopower: From Plant to Animal Life in The Order of Things. En V. W. Cisney, & M. N. (eds.), *Biopower: Foucault and beyond* (págs. 138-157). Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia.* Barcelona: Paidós.

Palmer, C. (2017). "Taming the Wild Profusion of Existing Things"? A Study of Foucault, Power and Human/Animal Relationships. En (Matthew Chrulew y Dinesh Joseph Wadiwel, *Foucault and Animals* (págs. 107-131). Leiden: Brill.

Philo, C. (1995). Animals, geography, and the city: notes on inclusions and exclusions. *Environment and Planning D: Society and Space, 13*, 655-681. doi: 10.1068/d130655.

Philo, C. & Wilbert, C. (2000). *Animal Spaces, Beastly Places. New geographies of human-animal relations* Londres: Routledge.

Regan, T. (1996). The Case for Strong Animal Rights. En A. Harnack, *Animal rights: opposing viewpoints* (págs. 34-40). San Diego: Greenhaven Press Inc.

Ryder, R. D. (2010). Speciesism Again: the original leaflet. *Critical Society*, *2*, 1-2.

Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Valladolid: Trotta.

Shukin, N. (2009). *Animal Capital. Rendering Life in Biopolitical Times.* Minnesota; Londres: University of Minnesota Press.

Vélez Vega, J. (2018). Entre el hombre y el animal: del llegar-a-ser-con al resistir-con. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, II*(V), 116-138.

Wadiwel, D. (2002). Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life. *Borderlands e-journal, 1*(2).

Wadiwel, D. (2009). Lubricative Power. *Theory & Event, 12*(4). doi:10.1353/tae.0.0090.

Wadiwel, D. (2015). *The War Against Animals.* Leiden: Brill.

Wadiwel, D. (2016). Do Fish Resist? *Cultural Studies Review*, 192-242. doi: 10.5130/csr.v22i1.4363.

Webster, J. (2005). *Animal Welfare: Limping Towards Eden.* Oxford: Blackwell.

Wilbert, C. (2000). Anti-this—Against-that: resistances along a human—non-human axis. En J. P. Sharp, P. Routledge, C. Philo, & R. Paddison, *Entanglements of power. Geographies of domination/resistance* (págs. 238-255). Nueva York: Routldege.

JOSUÉ IMANOL LÓPEZ BARRIOS

Licenciado en Filosofía (2019) por la Universidad Autónoma de Querétaro, con una tesis titulada *Gubernamentalidad y dominación animal*. Entre sus intereses de investigación está la filosofía política, la fotografía y los ECA.

Da dominação à tentativa de comunicação: uma análise dos métodos de doma para equitação

Del dominio al intento de comunicación: un análisis de los métodos de doma para equitación

From domination to the attempt of communication – an analysis of the initial training methods for equitation

Enviado: 3 de abril de 2020 **Aceptado: 16 de junio de 2020**

Cássia Bars Hering
Doutora em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.
Email: cassiabars@alumniusp.br

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este artigo busca tecer um panorama sobre os métodos de doma e treinamento inicial hoje em prática na equitação ocidental, com maior enfoque para o contexto brasileiro. São abordados métodos de doma "tradicional" e "racional". Para uma melhor compreensão da configuração atual destes métodos, faz-se necessário um breve mergulho na relação humano/ cavalo, desde sua domesticação até o estabelecimento de técnicas modernas de *horsemanship natural.* É necessário também compreender a construção da imagética ocidental do cavaleiro – um modelo masculino de força e poder, que triunfa sobre a animalidade –modelo que hoje começa a ser desconstruído.

Palavras chave: doma tradicional, doma racional, arquétipo do cavaleiro, bem-estar animal.

El propósito de este artículo es trazar un panorama sobre los métodos de doma y entrenamiento inicial, hoy en práctica en la equitación occidental, haciendo hincapié en el contexto brasileño. Son abordados métodos de doma "tradicional" y "racional". Para una mejor comprensión de la configuración actual de estos métodos, es necesario sumergirse en la relación humano/ caballo, desde su domesticación hasta el establecimiento de técnicas modernas de *horsemanship natural.* También es preciso comprender la construcción de la imagen occidental del jinete – un modelo masculino de fuerza y poder, que triunfa sobre la animalidad –modelo que hoy comienza a ser deconstruido.

Palabras clave: doma tradicional, doma racional, arquetipo del jinete, bienestar animal.

The purpose of this article is to offer a broad overview of the initial horse training methods, regarding equitation practiced in western societies, emphasizing the Brazilian context. Both "traditional" and "natural" methodologies are here discussed. To try to understand their current application, it is necessary to be conscious of the history of the human/ horse relationship, from its beginnings to the establishment of modern techniques of *natural horsemanship*. It is also necessary to recognize the importance of the symbolic construction of the image of the rider for western societies – a model of masculinity, of power and strength, which triumphs over animality – a model that today starts to fall apart.

Key Words: "break the horse", natural horsemanship, the knight archetype, animal welfare.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. A domesticação dos cavalos e seu relacionamento com os humanos

Dados paleontológicos sugerem que no Pleistoceno, espécies de cavalos (incluindo o *Equus ferus*), teriam se originado na América do Norte, e então migrado para a Eurásia via estreito de Bering, onde prosperaram como população (Warmutha et al., 2012, p. 8203). Alguns dos primeiros indícios dos relacionamentos de humanos com cavalos fundamentam-se na condição de presa/ predador. No sítio arqueológico de Solutré, no leste da França, por exemplo, foi identificado um imenso depósito de ossos fossilizados de equinos, datando entre 32.000 a 12.000 a.C. Estima-se que a caça era realizada dirigindo propositalmente as manadas através de um vale estreito, onde poderiam ser encurraladas e atacadas (Olsen, 1989). Ademais, inúmeras representações de cavalos, nas quais sua condição de presa era por vezes retratada, podem ser observadas em pinturas rupestres do Paleolítico Superior (50.000 a.C. - 10.000 a.C.). Os painéis da Caverna de Chauvet (Ardèche, França), figuram entre estas, assim como inúmeros outros exemplos.

Warmutha e colaboradores (2012), procuraram reconstruir a estrutura genética da população extinta do ancestral do cavalo doméstico (*Equus ferus*). Os resultados desta pesquisa sugeriram que houve uma expansão do *Equus ferus* para fora da Eurásia em cerca de 160.000 a.C., e que a domesticação em si teria se dado na porção ocidental de suas estepes, com o cruzamento constante de cavalos já domesticados com cavalos selvagens locais.

De fato, vestígios arqueológicos sugerem que os primeiros indícios de domesticação teriam se dado em territórios da atual Rússia (ao sul, entre as planícies ucranianas e o Mar Negro), além de regiões mais ao norte (Montanhas Altaicas, Cazaquistão) (Anthony, 2007; Warmutha et al., 2012, p. 8202; Anthony e Brown, 2011; Levine, 2005, p. 6). Algumas datas, relacionadas a este contexto, foram obtidas pela aferição de carbono 14 em restos ósseos, variando entre 4.700 - 4.200 a.C. (Anthony e Brown, 2011). Já Schubert et al. (2014) sugerem datas ainda mais recuadas para domesticação dos cavalos: cerca de 5.500 a.C. Sua pesquisa se baseou na busca de padrões genéticos em populações de cavalos no Leste Europeu e Oriente Próximo. Os autores concluíram também que certos grupos de genes, envolvidos no desenvolvimento límbico, das junções articulares, e do sistema cardíaco, sugerem adaptações fisiológicas à utilização humana[1].

[1] Faz-se necessário, neste contexto, discutir o próprio conceito de domesticação, e como este conceito pode ser aplicado, considerando-se os cavalos. Os indicadores zoológicos, comumente utilizados para a definição de domesticação, tem se mostrado incertos neste caso específico (Anthony e Brown, 2011, p.134). Um dos indicadores zoológicos, por

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

De qualquer modo, Anthony (2007) comenta que é muito provável que os cavalos teriam sido domesticados por sociedades já capazes de domesticar bovinos e ovinos[2], e que na época, teriam sido principalmente utilizados como fonte de alimento. De acordo com Anthony e Brown (2011, p. 137), a vantagem da criação de cavalos fundamentava-se no fato de que estes eram capazes de se alimentar sozinhos durante o inverno; o que nem sempre ocorre com outros animais de pastoreio[3].

Com o transcorrer do tempo, além de fonte de alimentação, os cavalos passaram a figurar como símbolo de status e da guerra, como é denotado pelos contextos funerários da região do rio Volga, do baixo Danúbio, e dos sítios arqueológicos nas planícies de Dnieper-to-Ural (4200–3800 a.C.) (Anthony e Brown, 2011, p. 141; Anthony, 2007, pp. 256–258). Também com o tempo, a domesticação expandiu-se para outras áreas. Destaca-se que evidências sugerem que cavalos domesticados teriam sido introduzidos na região do Levante ainda no quarto milênio a.C. (ao norte de Nergev – Israel) (Grigson, 1993 *apud* Tatomir, 2014, p. 322). Já Davis (1976) encontrou evidências de domesticação também em Arad (Israel), datadas do terceiro milênio a.C. (Tatomir, 2014, p. 322). Datam de cerca de 3.500 a 3.000 a.C. evidências de domesticação de cavalos também na região do Cáucaso, no médio Danúbio, e na atual Polônia.

Esta expansão, como sugerem Anthony e Brown (2011, p. 143 -148), pode ser explicada em parte, pelo início do uso dos animais como montaria - uma nova maneira de utilização do animal, que teria sido introduzida pelos habitantes das estepes da Eurásia. Os pesquisadores analisaram uma série de crânios de cavalos nos sítios arqueológicos de Botai e Kozhai (Cazaquistão, 3.600 – 3.100 a.C.), cujos pré-molares e mandíbulas apresentavam marcas e patologias esperadas em cavalos que utilizam embocadura. Ainda de acordo com Anthony e Brown, estas embocaduras iniciais seriam muito

exemplo, seria a mudança na proporção dos ossos do aparelho locomotor. Porém, de acordo com Anthony e Brown (2011, p. 135), os cavalos selvagens do Holoceno Médio variam em tamanho (os cavalos das estepes do Cazaquistão seriam maiores do que os cavalos da região da Ucrânia, por exemplo). Nesse sentido, cruzamentos populacionais naturais, que gerariam tamanhos diferentes, poderiam ser confundidos com um produto da "domesticação". Outra métrica para definição zoológica de domesticação seria o aumento da variabilidade. Este aumento é principalmente notado a partir de 2.500 a.C., na região da Ucrânia. Entretanto, como comentado, outros estudos já apresentam datas bastante inferiores, e nesse caso, a variabilidade pode estar ligada à criação de novas raças, e não à fase inicial de domesticação (Anthony e Brown, 2011, p. 134).

[2] Alguns dos primeiros vestígios ósseos relacionados à domesticação de ovinos e bovinos foram identificados em áreas entre os rios Dnieper e Ural, ao norte do Mar Cáspio, entre 5.300 - 4.800 a.C. Já na região entre os rios Don e Volga, há datações de cerca de 6.000 a.C. (Anthony e Brown, 2011, p. 137).

[3] "*Bovinos e ovinos empurram a neve com seus focinhos, enquanto os cavalos usam seus cascos. Se a neve se torna incrustrada com gelo, pode machucar os focinhos dos bovinos e ovinos; por este motivo, estes podem não conseguir alimentar-se da vegetação que está sob o gelo. Os cavalos possuem o instinto de quebrar este gelo, e com seus cascos afastar a neve*" (Anthony e Brown, 2011, p. 137, tradução nossa).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

provavelmente orgânicas, feitas em materiais como couro, por exemplo (Anthony e Brown, 2011, p. 148). A partir de então, a montaria teria não somente facilitado a cobertura de longas distâncias, mas também o pastoreio de animais, e as investidas em ataques e guerras.

1.1 A Instrumentalização do Equino

Indicadores relacionados à introdução dos primeiros equipamentos para controle e condução do cavalo são ainda discutidos entre os pesquisadores. Como mencionado anteriormente, Anthony e Brown (2011, p. 143 -148) acreditam, por meio da análise de evidências indiretas (dentes e mandíbulas), que algum tipo de embocadura em material orgânico já era utilizado nas planícies da Eurásia em cerca de 4.000 a.C. De acordo com Nevzorov, um dos primeiros registros iconográficos de instrumentos utilizados para controle de equinos, provém da região da Mesopotâmia[4]. Em cerca de 2.500 a.C., os sumérios teriam desenvolvido uma espécie de anel, em madeira ou bronze geralmente, que era introduzido na pele e cartilagem das narinas do animal, quebrando-se o septo nasal. Uma ou duas cordas eram atadas a este anel, que possibilitava o homem controlar o equino, e dirigi-lo por meio de um carro ou carruagem. Ainda segundo Nevzorov, havia muita dificuldade na colocação deste anel, sendo que, para tal, o animal era derrubado e segurado por cerca de dez pessoas, enquanto o anel era martelado e anexado às narinas (Nevzorov, 2011, p. 56).

Infere-se que dificuldades como a imposta pela colocação do instrumento em forma de anel, fizeram com que outras opções fossem exploradas tanto pelos sumérios, como por outras sociedades. Nesse sentido, destaca-se que diversos grupos humanos deram preferência à produção de embocaduras, cada uma com suas peculiaridades, ao longo de diferentes períodos. Inúmeros exemplos podem ser citados neste sentido.

Evidências arqueológicas apontam que no Egito, por exemplo, embocaduras já eram utilizadas desde pelo menos o Médio Império (2.555 – 1.550 a.C.). De acordo com Feldman e Sauvage (2010, p. 71), uma embocadura articulada, datada deste período, foi recuperada em El-Amarna. Esta possuía partes pontiagudas nas extremidades, voltadas para a face do animal, provavelmente impedindo a movimentação lateral da cabeça. Como comenta Cook (2006, p. 1), "com o aumento da severidade das embocaduras, seguiu-se

[4] O autor refere-se ao Estandarte de UR (2.500 a.C. - Suméria).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

um longo período da história na qual as ajudas eram utilizadas com o intuito de forçar comandos, ao invés de indicar desejos[5]".

Em épocas posteriores, pode ser destacada, também a título de exemplo, a prática da montaria em cavalos durante a Idade do Bronze Tardia em áreas como o Mediterrâneo e Médio-Oriente. Em registros iconográficos produzidos pela civilização micênica (1.400 – 1050 a.C.), é possível observar cavaleiros montados, inclusive em cenas de batalha (Kelder, 2012, p. 16). Carruagens, carroças e carros de guerra puxados por cavalos, também permaneceram comuns durante todo o período. Em uma embocadura encontrada no sítio arqueológico de Tell el-Ajjul, próximo à região de Gaza, na Palestina, observou-se a presença de peças circulares laterais com protuberâncias pontiagudas, que supostamente impediriam que o cavalo fizesse movimentos laterais com a cabeça, mantendo-o sempre olhando para frente. É provável que tenha sido utilizado em carros de guerra, também como o modelo egípcio antes comentado (Littauer e Crouwel, 2001).

A produção de embocaduras e outros artefatos, como cabeçadas, selas e demais arreios, manteve-se constante ao longo da história da instrumentalização do cavalo. Tais artefatos parecem hoje inseparáveis da imagem do cavalo nas sociedades ocidentais. Na Idade Média, embocaduras com efeitos de "defesa" ou "ataque", bem como "armaduras" e vestimentas de batalha para cavalos, eram comuns nos contextos europeus, tornando-se parte integrante da imagética do "cavaleiro medieval" (um arquétipo mantido, de certo modo, vivo até os dias de hoje, sendo frequentemente retratado nas mídias de massa contemporâneas). Destacam-se, neste contexto, o movimento das Cruzadas, sob o comando da Igreja Católica da Europa Ocidental que, entre os séculos XI e XIII, objetivou recuperar a Terra Santa (hoje território da Palestina) (Lima, 2015, p. 102). Segundo Lima, esse movimento capacitou o cavalo para a guerra, por meio de uma escola de equitação denominada "brida", "voltada para o choque de carga, ou seja, o encontro frente a frente entre cavaleiros adornados por armaduras de ferro, além de lanças e escudo, montando cavalos grandes e pesados também protegidos por armaduras" (Lima, 2015, p. 102). Ainda no contexto das sociedades ocidentais, a partir de meados do século XV, da época do renascimento e posteriores, observam-se criações de embocaduras diferenciadas, que buscavam atender às mais diversas finalidades, e infligir uma gama maior de graus de severidade, a depender do objetivo a ser alcançado.

[5] Por "ajuda", entende-se os comandos realizados pelo cavaleiro ou condutor, diretamente sobre o cavalo, ou com o auxílio de algum equipamento (como as rédeas, por exemplo), para obter do animal um movimento específico. Trata-se de um termo popularmente utilizado em diversas práticas esportivas.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

A expansão colonizadora europeia, a partir do século XV, foi responsável por trazer os cavalos domesticados às Américas. Os animais e seus arreios, foram, em muitos casos, apropriados pelas populações nativas, que na época aprenderam a utilizá-los para guerra e locomoção. No século XIX, Ewers (1955, p. 76), traz o exemplo dos grupos das planícies dos EUA, como sendo "a melhor cavalaria do mundo". Estes montavam apenas com uma corda solta, colocada ao redor da mandíbula inferior do cavalo, segurada com as mãos, como rédeas. No Brasil, destacam-se como cavaleiros/ caçadores os grupos Charrua, Minuano e Guarani. Os Charrua e os Guarani teriam se aproximado dos espanhóis no início do século XVI, enquanto os Minuano teriam tido seus primeiros contatos com o colonizador português, e com o cavalo, apenas no século XVII (Garcia e Milder, 2012, p. 47).

Em fins dos séculos XVIII, XIX e início do XX, observa-se ainda o uso de instrumentos que possuíam a intensão de controle por meio da severidade, como freios de diversos tipos. Em contrapartida, nota-se também uma tendência na fabricação de algumas embocaduras "mais suaves" para o animal, tornando-as de espessura mais grossa[6] (Nevzorov, 2011, p. 50). A partir de meados do século XX, os instrumentos anexados ao cavalo, em geral, têm seu design ainda mais simplificado, e tornam-se muito semelhantes aos hoje em uso. Intensões de "suavizar" ou "intensificar a severidade" mantiveram-se nos mais diversos modelos.

2. Registros escritos deixados pelas sociedades pré-contemporâneas sobre equitação, doma e treino de cavalos

Um dos mais antigos textos sobre treino e manejo de cavalos de que se tem notícia, data entre 1.375 e 1.335 a.C.; em escrita cuneiforme, é de autoria de Kikkuli (espécie de escudeiro do rei hitita Suppiluliuma). Trata-se de cinco tabletes em argila, recuperados nas escavações de Hugo Winckler no sítio de Boghaz-Koy, Anatólia, em 1906 (Faigan, 2015). O texto foca principalmente nos cuidados a serem dados aos cavalos puxadores de carros de guerra e de desfile do exército hitita, além de um programa de exercícios para os animais, com a duração de 184 dias. Para cada um destes dias é prescrita a quantidade de alimento, água, o número de exercícios e os períodos de descanso para o cavalo.

Em cerca de 430 a.C., são produzidas as obras de um dos mais influentes pensadores, ainda nos dias de hoje, para o manejo equino: o general grego Xenofonte. É

[6] Essa tendência já era discutida em séculos anteriores, como por Pluviniel (1625), porém não era, de modo geral, popular entre os praticantes de equitação.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

inclusive de autoria de Xenofonte, uma das definições mais comumente utilizadas para o termo "equitação" ainda na atualidade: "a arte de montar o cavalo" (Xenofonte – cerca de 430 a.C. *apud* Randle et al., 2017, p. 58, tradução nossa)[7]. Pode-se dizer que seus pressupostos fundamentaram também as bases do esporte hoje conhecido como adestramento clássico, e na opinião de Boot e McGreevy (2013, p. 367, tradução nossa), "exemplificam as crenças errôneas que ainda persistem nas técnicas de treinamento contemporâneas (...). Por exemplo, encorajam o treinador a interpretar um comportamento indesejável como desobediência, justificando assim as punições".

De acordo com Xenofonte, o cavaleiro deveria possuir tanto uma embocadura "suave", quanto uma "severa". A "suave" consistiria em um modelo em metal liso no bocal, composto por dois discos laterais. A "severa" teria discos mais pesados nas laterais, bem como partes pontiagudas. O uso desta embocadura severa atuaria mais ou menos como um equipamento que facilitaria a aceitação, pelo cavalo, da embocadura mais suave posteriormente. Assim o cavalo faria, com a embocadura suave, todos os exercícios que teria aprendido com a severa. É mencionado que não se deveriam dar puxões na boca do cavalo, a não ser que esse levantasse sua cabeça em desobediência (Boot e McGreevy, 2013, p. 370)[8].

No século IV a.C., tem se notícia dos escritos deixados por Chuang Tzu (também conhecido como Zhuangzi). O autor teria vivido durante os reinados de Hui de Liang e Xuan de Qi, no período entre 370 e 301 a.C., em Meng, China[9]. Sua obra, que em muito difere da de Xenofonte em diversos aspectos, trata sobre assuntos como a relação humano/cavalo, e sobre os malefícios do uso de embocaduras. De acordo com a análise

[7] Apesar desta ser a definição "tradicional" para o termo equitação, é importante destacar que hoje, pesquisadores como Randle e colaboradores, preferem descreve-la como "a arte e a ciência de montar o cavalo" (Randle et al., 2017, p. 58, tradução nossa). Por este motivo, têm-se um ramo da ciência hoje específico para tal, a "ciência da equitação ". Destaca-se ainda que são denominados de ginetes e amazonas os homens e mulheres praticantes de equitação de modo geral, respectivamente. Outros nomes específicos podem ser utilizados, considerando-se o universo de cada esporte ou atividade de montaria.

[8] Sobre este assunto, Tomassini comenta: "*não há dúvidas que as embocaduras do período machucavam os cavalos na boca. Sobre isso, o historiador Dio Chrysostom, que viveu entre os séculos I e II d.C., em seus Discursos (LXIII, 5), relata que um famoso pintor grego, Apelles (séc. IV a.C.), não conseguindo retratar realisticamente a boca de um cavalo com sangue e espuma, atirou uma esponja contra a pintura, atingindo assim o resultado desejado*" (Tomassini, 2013b. s/p, tradução nossa).

[9] Chuang Tzu, importante filósofo taoísta, crítico do confucionismo, é principalmente conhecido pela obra "Zhuangzi", a ele atribuída, total ou parcialmente. Pode-se dizer, ademais, que os escritos de Chuang Tzu teriam sido posteriormente incorporados nos preceitos do zen budismo. Como aponta Merton, *"os herdeiros verdadeiros do pensamento e espírito de Chuang Tzu são os chineses zen budistas do período Tang (XVII ao X séculos d.C.). Mas Chuang Tzu continuou a exercer influência no pensamento cultural chinês como um todo, nunca deixando de ser reconhecido como um dos maiores pensadores e escritores do período clássico"* (Merton, 2004, p.2, tradução nossa).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de Nevzorov, o taoísmo de Chuang Tzu permitia "perceber as fortes e sutis conexões entre os seres vivos (...). Ele tentava descobrir como alguém poderia estar com um cavalo, ser um com o cavalo, e estar sobre o cavalo, não contra sua vontade, mas com seu consentimento" (Nevzorov, 2011, p. 9-14, tradução nossa).

> *Po lo disse: "eu sou bom na lida com cavalos". Ele anunciou, e então começou a marcar os cavalos, tosá-los, aparar seus pelos, colocar sobre eles martingais, equipamentos para atrelagem, os amarrar nos estábulos e cocheiras. E então, dois de seus três cavalos morreram. Ele não os alimentava corretamente, os fazia passar sede, os utilizava em corridas, os fazia exercitar-se exaustivamente. Os fazia ficar em filas, os forçando a correr lado a lado, e com a preocupação de estar sendo atormentado por uma embocadura, e de receber chicotadas terríveis (Chuang Tzu, Sessão IX – "Os cascos dos cavalos", século IV a.C., s/p, tradução nossa).*

Em se tratando de contextos ocidentais, pode-se dizer que há pouquíssimos registros escritos voltados para doma e equitação, de que se tem conhecimento, até cerca da Idade Média. Por outro lado, nota-se menções sobre a figura do cavaleiro em si, ao menos em obras literárias da época. Nas canções de gesta, por exemplo (cujas origens remontam o século IX), tem-se a figura do cavaleiro como herói épico, vencedor de batalhas. A "Canção de Rolando[10]" (1086 d.C.) é considerada uma das primeiras a descrever os termos "cavaleiro", "cavalaria" e "cortesia" (Marchello-Nizia, 1996, p. 143). Percebe-se o cavaleiro como poderoso, mas também como aquele que idealmente teria ações nobres.

Como literatura com função de instruir práticas equestres, destaca-se a obra atribuída ao rei Duarte I de Portugal (1391-1438), denominada *"Livro da ensinança de bem cavalgar toda sella"*. Na publicação, o rei dá enfoque aos aspectos psicológicos do cavaleiro, sendo considerado como "as primeiras páginas da história de psicologia aplicada aos esportes equestres, e provavelmente, à pedagogia nos esportes de modo geral" (Pereira, 2009, p. 141). Segundo seus ensinamentos, "na equitação, como em todas as coisas que desejamos fazer, se o medo nos torna incapazes de fazê-las bem, primeiro aprenda a fazê-las melhor; se soubermos fazer melhor, perceberemos que normalmente a sabedoria faz a maior parte dos medos desaparecer" (Dom Duarte, 1438, p. 45).

Ainda de acordo com Dom Duarte, o cavalo era um símbolo de status, que distinguiria os homens nobres dos não nobres (Dias, 1997, p. 21). Em outras palavras, os

[10] *Chanson de Roland.*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

cavalos eram tanto símbolos de prestígio, como sinônimos de um modelo de masculinidade, que tinha poder sobre a animalidade. O cavaleiro deveria ter "vontade, meios econômicos para comprar bons cavalos e cuidar deles propriamente, e conhecimento para escolher os melhores animais, exaltar seus méritos e corrigir seus defeitos" (Tomassini, 2017, s/p, tradução nossa).

Mais tarde, com a retomada de valores da antiguidade clássica na época do renascimento, observa-se um retorno à aplicação das teorias de Xenofonte na equitação. Cria-se o conceito de "Haute École" ("Alta Escola"), principalmente voltado ao adestramento. Buscava-se então aperfeiçoar os andaduras naturais do cavalo, e criar uma série de movimentos a serem executados pelo conjunto cavalo/ cavaleiro com "harmonia e exatidão" (segundo seus parâmetros)[11]. Pode-se dizer que a história da Haute École tem início em 1550, quando Federico Grisone publica a obra "Regras para Equitação[12]" (Scamuzzi, 2016, p. 358). Na época, o autor caracteriza o cavalo como um ser capaz de raciocínio e reflexão, e atribui sua resistência à obediência humana como "má vontade". A princípio, Grisone prega que o animal deveria ser tratado com paciência e suavidade, dando-se o tempo necessário à sua evolução no aprendizado. Entretanto, caso o cavalo resistisse aos comandos demasiadamente (mais tempo do que o esperado, em seu conceito), deveriam ser aplicados castigos físicos e psicológicos, pois o cavalo estaria sendo "maldoso", "vagabundo" ou "indomável". Os castigos físicos poderiam envolver pancadas com vara na cabeça e entre os olhos. Também poderiam envolver a "tortura" de outros animais, como gatos:

> *posicione um homem atrás do cavalo. Amarre um gato com cordas a uma vara, com a barriga para cima. O Gato deve ser amarrado de modo que seus dentes e garras estejam livres. O homem deve segurar a vara com o gato e posicioná-la nas pernas do cavalo por trás, para que o gato o morda e arranhe o quanto quiser – escreveu Grisone. Todo esse horror servia para conseguir que o cavalo posicionasse suas patas traseiras abaixo de seu centro de massa, para que o conjunto cavalo/ cavaleiro tivesse maior equilíbrio (Nevzorov, 2011, p. 209, tradução nossa).*

[11] Ao longo dos séculos XVI e XIX são criadas diversas escolas nesta tradição, tais como a de Versalhes, a Escola Espanhola (localizada em Viena), a Escola Francesa de Saumur, entre muitas outras. De acordo com Nevzorov, o valor de um cavalo treinado desta forma sempre foi altíssimo, e ao contrário da crença popular, os movimentos trabalhados na Haute École nunca foram desenvolvidos para a guerra ou combates, mas sim para serem exibidos em paradas e como forma de demonstrar um manejo e treinamento de excelência (Nevzorov, 2011, p. 50).

[12] *"Gli Ordini di Cavalcare".*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Castigos psicológicos envolviam recriminações verbais e gritos. Quando o cavalo finalmente obedecia, Grisone preconizava que os carinhos deveriam voltar, e assim o cavalo seria recompensado.

Desde a publicação de Grisone, diversas outras sobre o tema passaram a ser produzidas na Europa, destacando-se, em um primeiro momento, os trabalhos italianos. Em 1556, por exemplo, tem-se a publicação de Cesare Fiaschi, "Tratado sobre a Colocação de Embocaduras e Ferrageamento em Cavalos[13]". Seus escritos trazem descrições de diversas práticas de manejo, e instruções para embocaduras e para o ferrageamento (Simons, 2001, p. 23). Em contrapartida, outra publicação, do italiano Claudio Corte (1562 - "O Cavaleiro[14]"), destaca-se por dedicar um capítulo inteiro (capítulo 63 – vol. II) ao "modo de montar um cavalo sem ajuda das rédeas e bardela", explicando como, através de treinamentos progressivos, um cavalo poderia ser treinado a obedecer somente com ajudas das pernas e do assento do cavaleiro, conseguindo assim uma boa performance em exercícios complexos, mesmo sem o auxílio da embocadura (Tomassini, 2013a). Esta publicação é conhecida como uma das primeiras a tratar de uma equitação *bitless* (sem embocadura), no contexto da sociedade ocidental – um tema hoje bastante discutido por grupos que buscam modos mais éticos na prática da montaria.

O Veneziano Marco de Pavari também publica um livro sobre o tema, no ano de 1581. Bem menos popular do que o de Grisone, o "Escuderia de M. Pavari, o Veneziano[15]", tem como um de seus aspectos mais interessantes os capítulos que dedica à reabilitação de cavalos, que teriam se tornado resistentes ou "rebeldes" por terem sofrido maus-tratos (na concepção da época, como "maus-tratos" entendia-se principalmente a violência física).

> *A gentileza ganha muito mais do que o desespero: o que você também pode comprovar como verdade. O desespero leva os cavalos a fazer todas essas maldades, e não a gentileza. Ao contrário, a gentileza mitiga-os, e os leva, eles mesmos, a serem gentis (De Pavari, 1581, p. 31, tradução nossa).*

De Pavari também focava na prevenção de "traumas" desde o início da doma, para que o cavalo estivesse sempre disponível ao homem. Recomendava, por exemplo, que fosse colocado ao lado de um cavalo a ser domado, um cavalo mais experiente, para auxiliá-lo em seu aprendizado. As palavras de Pavari, em muito, parecem ressoar como

[13] *"Trattato dell'imbrigliare, atteggiare e ferrare cavalli".*
[14] *"Il Cavallarizzo".*
[15] "*Escuirie de M. de Pavari Venitien*".

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

contemporâneas, principalmente quando esse autor, do século XVI, recomenda que "não fosse curado um trauma com outro trauma".

> *Por exemplo, ele diz: quando um cavalo tem a tendência de escapar da ação da embocadura, isso geralmente acontece devido a abusos por ele sofridos, de um cavaleiro com mão pesada e inexperiente. Neste caso, ao invés de segurar com força as rédeas, o cavaleiro deveria ceder, ou seja, "aliviar a força das mãos um pouco, e então apertá-las um pouco do mesmo modo, para que o cavalo perca sua má vontade, e pare" (De Pavari, 1581, p. 31 apud Tomassini, 2014, s/p, tradução nossa).*

O autor também sugere outras correções não violentas, como colocar o cavalo para cavalgar em círculo, ou utilizar-se de distrações, como comida (espécie de "associação positiva", ou um antigo método de "contracondicionamento"). Também ressoam "modernas" suas correções que extinguiam o uso de embocaduras, barrigueiras muito apertadas, ou esporas.

Seguindo a linha de Pavari, no ano de 1606, Giovanni de Gamboa publica "A razão da Arte de Cavalgar[16]". Em conjunto com a de Pavari, sua obra é conhecida por ser uma das mais antigas publicações voltadas a uma espécie de "doma sem punições". Gamboa enfatizava o que considerava práticas de gentileza para com o animal:

> *o cavalo jovem deve ser montado muito vagarosamente, com muitas carícias, evitando-se bater nele, para que ele não se desencoraje ou se rebele, pois ele não compreende a vontade humana, ou sua raiva, considerada pelo cavalo como uma ofensa. Você deve montá-lo com habilidade e paciência, para assegurá-lo, e fazer com que ele concorde finalmente a deixar que você o monte (De Gamboa, 1606, p. 56, tradução nossa).*

O autor afirmava que a resistência ou atitude defensiva do cavalo poderia ter sua origem no cansaço ou fraqueza, e preconizava que todas as razões para tal deveriam ser compreendidas, para que as correções fossem eficazes. Estas correções nunca deveriam ser violentas, mas deveriam procurar tornar o cavalo ainda mais calmo. Para tanto, o autor apresenta diversos tipos de exercícios. A publicação de Gamboa pode ser considerada um tanto inovadora para a época, e um marco histórico no treinamento natural e não violento de cavalos, ao lado da obra de Pavari.

De qualquer modo, a publicação anterior, de Grisone, com suas "correções violentas" ("Regras para Equitação") tornou-se muito popular na Europa, sendo traduzida

[16] *"La Raggione dell'Arte di Cavalcare".*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

em diversos idiomas. Como resposta a seus métodos cruéis, certos autores buscaram criar práticas nas quais a punição não era algo desejável, porém por vezes, necessária (diferentemente do que pregavam Pavari e Gamboa). Dentre estes está o francês Antoine de Pluviniel, instrutor de equitação do rei Luís XIII. Em seu livro "Instruções do Rei na Arte de Montar o Cavalo[17]", publicado em 1629, lê-se:

> *se for possível prosseguir sem punições, você não deve bater no cavalo, no início, no meio, ou no final do treinamento. É melhor que o treinamento seja realizado com doçura, se possível, do que com rigor. O cavalo que trabalha com prazer demonstra muito mais graciosidade do que aquele que é compelido pela força (Pluviniel, 1625, p. 24, tradução nossa).*

Em 1658, William Cavendish, Duque de Newcastle, oficial da cavalaria real, e instrutor de equitação do príncipe de Gales, também publica suas contribuições sobre o assunto. Ao ter contato com as teorias da Haute École na França, escreve, originalmente em francês, o "Novo Método para Treinar Cavalos[18]". São enfatizadas a compreensão e a paciência no treinamento, sendo que o autor posiciona-se, de modo geral, contra a coerção (a maior parte das "correções" deveria ser feita apenas com o uso da voz) (Simons, 2001, p. 54). Entretanto, aplicava também alguns métodos controversos, como amarrar porcos-espinhos à cauda do cavalo, com o intuito de fazê-los apoiar a pata de trás sobre seu centro de massa ao movimentar-se, buscando um melhor equilíbrio do conjunto cavalo/ cavaleiro (Nevzorov, 2011, p. 45).

Ao longo do século XVIII, duas grandes potências europeias, a Inglaterra e a França, passaram a enfatizar seus diferentes modos de montaria. A "equitação inglesa" provou ser, ao longo do tempo, mais popular. No século XIX, o estilo de equipar o cavalo, de se vestir e de se portar, baseado nos padrões ingleses, espalhava-se pela Europa e pelos países colonizados. A Inglaterra foi capaz de oferecer ao mundo padrões "mais democráticos e acessíveis de equitação", em comparação à Alta Escola (Nevzorov, 2011, p. 67). Não somente os nobres, mas também a burguesia, começa então a adentrar o universo da equitação de maneira mais enfática.

Dentre as obras mais populares do século XIX sobre práticas de treinamento e equitação, estão por exemplo as de François Baucher, Gustav Steinbrecht, Federico Caprilli, e Alexis L'Hotte. Em comum, podemos dizer que, desde os escritos de Dom Duarte, no século XIV, até o século XIX, quase que a totalidade das publicações voltadas

[17] *"L'Instruction du Roy en L'Exercice de Monter à Cheval"*
[18] *"Méthode Nouvelle pour Dresser les Chevaux"*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

ao tema baseavam-se em como o homem deveria se relacionar e/ ou dominar o cavalo; muito raramente eram realizadas menções a mulheres– como se estas não fizessem parte deste contexto. Os cavaleiros, os treinadores, os tratadores, mencionados nas obras aqui citadas, de modo geral, eram figuras masculinas. Ao ler estas obras, tem-se a impressão de que todo o universo equestre era um universo masculino *per se;* ao menos no que se tratava de uma "equitação séria". Instruções de doma, treinamento e tratamento nunca eram direcionadas às mulheres. Entretanto, encontram-se algumas poucas instruções de montaria para mulheres em escritos como os de Fillis (1890), por exemplo. A equitação feminina, porém, era considerada de modo geral apenas como um passatempo quase que infantil, como será comentado a seguir.

Nas obras literárias do século XIX, é possível encontrar alguns indícios dos mecanismos sociais que mantinham esta separação entre a equitação séria dos homens, e sua superioridade sobre mulheres, crianças e animais. No romance de Anna Sewell, "Diamante Negro – A História de um Cavalo"[19], de 1877 por exemplo, tem-se uma tentativa de traçar um paralelo entre o tratamento opressivo dado aos cavalos e às mulheres na era vitoriana. De acordo com Dorré, foi encontrado dentre os documentos produzidos pela própria autora, após sua morte por uma doença crônica, a seguinte nota:

> *Eu estive por seis anos confinada a andar de outros locais da casa até o sofá, e sempre que possível, estive escrevendo o que eu penso que se tornará um pequeno livro, cujo objetivo principal é induzir a bondade, a empatia, e a compreensão no tratamento com cavalos (Sewell apud Dorré, 2012, p.157, tradução nossa).*

O protagonista deste livro, um cavalo, detalha desde sua perspectiva, como foi criado em uma fazenda no interior, e como na vida adulta foi sujeito a inúmeras situações de maus-tratos, passando a trabalhar como puxador de carroça, até sua libertação final. Descreve também que um de seus amigos, "Ginger", é espancado até a morte por não conseguir puxar sua carroça. Os tipos de tortura psicológica e física sofridos pelos cavalos, funcionariam na obra como uma metáfora ao que estavam expostas as mulheres vitorianas (Savvides, 2011, p.62). Ressalta-se que o romance de Sewell foi primordial para o banimento de um instrumento conhecido como "rédea de rolamento", no ano de 1911. Este restringia o movimento da cabeça do cavalo, levando a inúmeros problemas físicos, ocasionando diversas mortes prematuras. A dominação física promovida por este artefato pode ser considerada como similar à restrição física dos corsets (espartilhos) (Dorré, 2020;

[19] Título original: *"Black Beauty: His Grooms and Companions, the Autobiography of a Horse"*; em Portugal, *"O Cavalo Preto"*.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Savvides, 2011)[20]. "Ambos os instrumentos criavam corpos que teriam uma performance cultural específica quando moldados. Como resultado destes moldes, os corpos de mulheres e equinos tornavam-se ambos culturalmente úteis e 'seguros'" (Savvides, 2011, p.63, tradução nossa). Ainda de acordo com Jardim (2013, p.4) , "a ideia de constrição do tronco por meio do corset (...) também pode ser relacionada a uma medida disciplinar, domesticadora da mulher por meio da domesticação de seu corpo".

Em fins do século XIX, destaca-se o nome do inglês James Fillis (1834–1913), como comentado, no campo das instruções de treinamento e montaria. Sua principal obra, datada de 1890, recebeu o sugestivo nome de "Quebrando e Montando[21]" (sendo que o termo para "doma" em inglês, é o mesmo para "quebrar" (*break*)). A publicação tornou-se popular na época, principalmente por dedicar algumas páginas à educação das mulheres na equitação, estabelecendo como deveria ser seu assento e condução. As mulheres deveriam sentar-se lateralmente, o que as diferenciaria dos cavaleiros. Estes, por sua vez, estariam mais aptos ao total controle do animal, sendo capazes de conduzi-los em uma frente de batalha. Em suas palavras, as mulheres teriam "coxas arredondadas e fracas, e nunca poderiam desenvolver um assento firme na sela" (Fillis *apud* Landry, 2001, p. 165). Aspectos de "decência e elegância" também estariam envolvidos.

Quanto ao tratamento dado aos animais, Fillis, mimetizando a crueldade de Grisone, afirmava que quando um cavalo "merecia" uma punição, ele deveria recebe-la com "um grau de severidade proporcional à ofensa". Segundo o autor, "de fato, devemos tratar os cavalos como tratamos as crianças (...) se a punição não é dada no momento preciso do erro, vai perder seu efeito, e vai ser um elemento de confusão na mente do animal" (Fillis, 1890, p. 8, tradução nossa). Fillis era também um entusiasta do uso de esporas e de castigos físicos que poderiam incluir queimaduras com fogo.

> *O cavaleiro deve golpear o cavalo com as esporas como baquetas em um tambor. Nenhum cavalo pode aguentar uma torrente de esporadas próxima à barrigueira. Se você não consegue usar as esporas corretamente, então use um chicote ou vara, ou chame alguém para segurar a vara, ou faça com que o cavalo seja queimado com fogo. Quando o cavalo*

[20] A palavra *corset,* de acordo com Jardim (2014, p. 5), é proveniente do inglês e do francês (em forma escrita idêntica). Na Europa, é denominada por variações como *corsé,* em espanhol, *corsetto,* em italiano, ou *korsett,* em alemão. O termo "espartilho" foi adotado em português, devido à uma particularidade da confecção em Portugal, que utilizava folhas de esparto. Entretanto, a nomenclatura hoje adotada, a fim de evitar confusões com peças de outras épocas, é também o termo *corset*, para textos em português. De modo geral, pode-se dizer que o *corset* é *"uma espécie de 'cinto' que 'refecha' o tronco e a cintura das mulheres, confeccionado com barbatanas de baleia – 'baleinée' –, material tradicional empregado até o século XIX (...). Já os ingleses destacam que tal vestimenta deve ser utilizada por dentro da roupa, que seu ajuste deve ser apertado – "tightly fitting" –, que ele deve moldar o corpo, provendo suporte"* (Jardim, 2014, p. 6).

[21] *"Breaking and Riding".*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *começa se tornar obstinado, eu mesmo geralmente fortemente, rudemente, mas com consciência, o castigo (...). Quando um cavalo começa a desobedecer, o cavaleiro deve atacar com toda a força (Fillis, 1890, apud Nevzorov, 2011, p. 213, tradução nossa).*

Desta forma, percebe-se a supremacia do homem cavaleiro, frente a "fraqueza" das mulheres, e a "insolência" dos cavalos, que poderiam ser comparados a crianças malcriadas. O arquétipo do "cavaleiro", masculino, poderoso e forte, permanece popular ao longo do século seguinte, quando ganha, porém, outras roupagens.

Pode-se dizer que em meados do XX, torna-se bem mais clara a diferenciação entre uma equitação "clássica" (salto, adestramento, cross-country), de uma equitação "popular". O imaginário do "cowboy americano", impulsionado por filmes hollywoodianos, influenciou movimentos autodenominados "country", voltados ao mundo rural, com suas vestimentas e músicas típicas, além de métodos de doma e equitação próprios. Manuais de equitação clássicos perdem a força dentre estes grupos.

> *A imagem do cavaleiro é a própria essência do "American way of life". A liberdade de ação do vaqueiro montado no seu cavalo encontra grande ressonância entre os americanos, cuja identidade cultural está muito ligada aos direitos de liberdade do indivíduo. O caubói representa o domínio da imensidão da natureza e das incertezas do destino por um cavaleiro destemido que, com um revólver na mão e um senso de justiça na cabeça, escreve o roteiro da sua vida como ele acha que deve ser escrito (Rink, 2008, p. 89).*

Depois da II Guerra Mundial, o cavalo e a equitação vão perdendo lentamente espaço na vida cotidiana de modo geral, principalmente pelo advento dos transportes e sua crescente popularidade e acessibilidade. Cavalos vão passando a ser animais para fins muito específicos, e tornam-se cada vez mais incomuns nas cidades, principalmente nas mais desenvolvidas economicamente. Este aspecto fez com que, cada vez mais, se consolidasse no ocidente uma imagem hollywoodiana do cavalo – seja por meio do arquétipo do cowboy, ou por meio do arquétipo do cavaleiro medieval – ambos modelos masculinos de poder e força.

De acordo com Nevzorov (2011, p. 48), no final do século XX se deu início a um movimento que buscava refutar as bases teóricas da equitação clássica e do trabalho com cavalos de modo geral, retomando e readaptando práticas como a montaria sem embocadura, e métodos de treinamento mais gentis ao cavalo, de modo mais enfático.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Esse movimento vem ganhando força no século XXI, em conjunto com as crescentes preocupações com o bem-estar animal.

3. O Conceito de Bem-Estar animal

Há de se considerar que a interação cavalo/ humano gera grandes impactos físicos, fisiológicos e psicológicos ao animal (Randle et al., 2017, p. 58). De modo geral, pode-se dizer que é comum que as pessoas que lidam com cavalos antropomorfizem essa relação. De acordo com Kiley-Worthington e Lea (1996), essa antropomorfização pode ser construtiva e benéfica até certo ponto, porém, não há como estabelecer parâmetros de bem-estar animal cientificamente, a não ser pelo estudo específico da etologia de cada espécie (Randle et al., 2017, p. 58).

O conceito de bem-estar animal está intimamente ligado à qualidade de vida. Dentro deste conceito, podem ser incluídos aspectos como, por exemplo, a saúde, a felicidade e a longevidade, além da capacidade de adaptação do animal a seu meio ambiente, sua relação com outros seres vivos, e a demonstração de comportamentos típicos (Broom, 1986; Tannenbaum, 1991). Um dos mais conhecidos exemplos de tentativa de conceituação de bem-estar animal é o das "Cinco Liberdades". Preconizada pelo professor John Webster, e divulgada pelo Farm Animal Welfare Council (FAWC, 1993), a ideia das cinco liberdades ditava que um animal deveria ser "livre de fome e de sede; livre de desconforto; livre de dor, lesões ou doença; livre para expressar os seus comportamentos normais; livre de medo e aflição" (Câmara e Silva, 2011, p. 31). Entretanto, de modo geral, o conceito de bem-estar animal ainda é bastante debatido na atualidade, estando longe se ser um consenso dentre a comunidade científica (Pizutto et al., 2009, p. 129). Não há consenso, tampouco, no estabelecimento de parâmetros para medir o bem-estar. Hoje, alguns cientistas, por exemplo, se valem da medição hormonal para avaliar se um animal está livre de estresse. Outras aferições podem envolver a avaliação da frequência cardíaca, temperatura corporal e frequência respiratória, além da observação de alterações comportamentais.

Mellor e Beausoleil (2017, p. 3), ressaltam que ao analisar o bem-estar de um animal, deve-se ter em mente que este é um estado subjetivo. A experiência de bem-estar estaria integrada a respostas sensoriais e estímulos neurais. Estes impulsos sensoriais, que refletem as funções internas do animal, e as respostas às circunstâncias externas às quais está sendo submetido, são processados e interpretados pelo cérebro de acordo com sua natureza espécie-específica e individual, além de suas experiências passadas. O resultado

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

subjetivo integrado deste processamento neural representaria a experiência presente de um animal; ou seja, seu grau de bem-estar no momento.

Já Heleskia e Anthony (2012) chamam a atenção para a inclusão de uma visão ética de bem-estar. Segundo os mesmos, é comum, nas ciências voltadas aos animais, e mesmo nas atividades industriais que lidam com animais, que "as políticas devam ser baseadas na ciência. A implicação aqui é que considerações éticas seriam emocionais, ou meramente uma questão de opinião, e, portanto, sem mérito, enquanto a ciência seria racional, objetiva e livre de valores" (Heleskia e Anthony, 2012, p. 170, tradução nossa). "Nós não vivemos mais em uma era na qual a falta de evidência científica é suficiente para continuidade de práticas questionáveis" (Heleskia e Anthony, 2012, p. 177, tradução nossa). Desta forma, por práticas éticas entende-se a consideração dos fatos científicos, sobre uma ótica que seja capaz de justificar um dado posicionamento, que busca idealmente não ser moralmente arbitrário.

> *Espera-se que possa ser compreendido que a ética, os valores e as diferentes visões sobre o bem-estar animal, em conjunção com a ciência, moldam o pensamento ético sobre o que se deseja proteger ou promover (...); que se possa raciocinar cuidadosamente sobre a dificuldade que existe, em tomar decisões que possam colidir interesses humanos com os interesses dos animais (Heleskia e Anthony, 2012, p. 172, tradução nossa).*

O bem-estar equino, especificamente, tem sido alvo de discussões internacionais, denotando um crescente interesse da comunidade científica, treinadores, tratadores, proprietários, adestradores, condutores e ginetes e amazonas. Consequentemente, novos códigos e conjuntos de normas, para garantir práticas éticas na lida com cavalos, vêm surgindo a cada dia, como por exemplo práticas para o transporte (Padalino et al., 2016); estabulagem (Dalla Costa et al., 2016); competições (Williams e Randle, 2017), etc.

Entretanto, infelizmente a preocupação com o bem-estar dos cavalos, sejam os de esporte, lazer ou trabalho, ainda não é uma realidade absoluta. Nas comunidades equestres de modo geral, ainda são infelizmente observados em alguns contextos, o desconhecimento da fisiologia e do comportamento equino; o mau uso dos equipamentos voltados à pratica da equitação, trabalho ou atrelagem; o desconhecimento de técnicas éticas de doma e treinamento; a manutenção de tradições locais consideradas importantes (e por vezes cruéis); e a resistência a novos modos de lidar com os animais, entre outros fatores que impactam diretamente em seu bem-estar.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

4. Métodos de Doma da Atualidade - A Doma Tradicional

A doma tradicional compreende uma série de ações realizadas para que o cavalo se submeta ao comando humano. Nos Estados Unidos, é denominada de "quebrar o cavalo[22]", como mencionado, tendo sido, de modo geral, o principal tipo de doma praticada até fins do século XX (Roberts, 1996). No Brasil, possui diversas características específicas de acordo com a região. Um dos métodos mais conhecidos e difundidos é o da "doma gaúcha" (ou "campeira"), ainda praticada na atualidade, principalmente nas zonas rurais.

> *Quebrar o cavalo tem sido uma técnica associada à força, bravura, e coragem. Foi um símbolo de machismo na Ilíada de Homero, bem como no Velho Oeste Americano; o mesmo ainda é verdadeiro hoje em dia. Um domador tradicional personifica a dominância dos humanos sobre as outras espécies. Neste contexto, não é de se surpreender quando este tipo de doma é preferível a métodos mais gentis (Farmer-Dougan e Dougan, 1999, p.143, tradução nossa).*

Geralmente, entende-se que este tipo de doma divide-se em duas etapas: a "doma de baixo", que consiste em forçar o cavalo a aceitar o cabresto e o contato humano (permitir que seja escovado e higienizado), e a "doma de cima", que procura forçar o animal a aceitar os arreios de montaria, além do humano em seu dorso.

A aplicação de punições diversas é o cerne deste tipo de doma. É comum que o cavalo, forçado a aceitar os equipamentos e o próprio humano, reaja com agressividade, tentando se livrar dos mesmos. Seu comportamento natural não é respeitado, nem tampouco há, de modo geral, uma preocupação com seu estado psicológico (e até mesmo físico em alguns casos). Esporas, chicotes e cordas, utilizados com a intensão de dominar o animal pela dor, figuram como instrumentos comuns neste tipo de prática. Geralmente o cavalo é levado à exaustão, a fim de fazer com ele aceite os comandos dados pelo treinador. O processo pode incluir atividades como laçar o cavalo, puxar seu pescoço com cordas de um lado para o outro, amarrar suas pernas ("maneio"), derrubá-lo no chão para submetê-lo à força humana, "quebrar o queixo" ("doma de bocal"), entre outras atitudes que violam preceitos básicos de bem-estar animal.

[22] *"Break the horse".*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este tipo de doma hoje, de modo geral, é geralmente refutado pelos autores e pesquisadores voltados para a prática da equitação da atualidade. Farmer-Dougan e Dougan (1999), e Greindl (2014, p. 12), descrevem que a utilização de tais métodos tradicionais podem levar o animal ao desamparo aprendido. Entende-se como desamparo aprendido,

> *um comportamento em que um organismo forçado a suportar estímulos aversivos, dolorosos ou desagradáveis se torna incapaz de evitar (ou não deseja evitar) encontros posteriores com tais estímulos, mesmo que seja possível evitá-los. Presumivelmente, o organismo aprendeu que não pode controlar a situação e, portanto, não toma ações para evitar o estímulo negativo. A teoria do desamparo aprendido é a visão de que a depressão clínica e doenças mentais podem resultar de uma falta de controle percebida sobre o resultado de uma situação. Os organismos que tenham sido ineficazes e menos sensíveis na determinação das consequências do seu comportamento são definidos como tendo adquirido o desamparo aprendido (Hunziker, 1997, p. 17).*

No caso desse tipo de doma tradicional, há a constante aplicação de estímulos aversivos, por meio de surras e maus-tratos, enquanto o animal está amarrado, e não pode fugir. "Nas palavras de um domador tradicional, um cavalo somente está pronto para montar quando não resiste mais. De uma perspectiva comportamental, portanto, o cavalo estaria pronto para montar quando o desamparo aprendido fosse atingido" (Farmer-Dougan e Dougan, 1999, p.144, tradução nossa).

Lima (2015) estudou as etapas e procedimentos da doma gaúcha. Segundo o autor, esta técnica foi se adaptando de acordo com a conformação sociocultural, geográfica e biológica da pecuária. Os cavalos são domados principalmente para as lidas pastoris, para deslocamento e para jogos de corrida em canchas retas, os chamados "cavalos de carreira", além da competição em eventos (como as provas de "freio-de-ouro", ou "gineteadas"). Em alguns casos, a doma é realizada nas "cabanas" – estabelecimentos tradicionais que também prestam serviços de hospedagem para cavalos.

A doma gaúcha insere-se em uma gama de tradições equestres no contexto da "Escola de Equitação Gaúcha", que se constituiu a partir da integração da "Equitação Ibérica" (vinda com os europeus, e voltada para as práticas de guerra) com técnica desenvolvidas pelos indígenas locais (charruas e minuanos e missioneiros) (Lima, 2015, p. 102).

> *Dos charruas e dos minuanos herdaram os gaúchos o governo do cavalo, com o bocal de guasca sovada passado nas rédeas, durante os primeiros repasses do potro, isto é, durante a*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *fase em que é ele redomão, metendose-lhe mais tarde o freio, depois do animal governar bem com as rédeas, munidas do dito bocal. Sistema de governar este que difere do trazido pelos europeus, portugueses e espanhóis, em que estes domavam de bridão, torneando o animal por meio de cada uma das canas da rédea de per se, não o habituando a governar para os lados, senão dessa maneira, aliás difícil, ao passo que, com o governo deixado pelos ditos índios, o cavalo cede finalmente para qualquer dos lados com as duas canas das rédeas unidas. É o sistema sul-rio-grandense e platino (Jacques, 1912, p.26-27, apud Lima, 2015, p. 102).*

Ainda de acordo com Lima, Charles Darwin descreveu a doma gaúcha como um método "extremamente severo", ao observá-la em sua passagem, no início do século XIX, por uma Estância no Berquelo, próximo à Mercedes, no Uruguai.

> *Durante essa operação, o cavalo, assustado e surpreso por ser assim amarrado pela cintura, atira-se no chão várias vezes até que, cansado, recusa-se a se erguer. Finalmente, quando o encilhamento está completo, o pobre animal mal consegue respirar de medo e está coberto de suor e espuma branca. O homem agora se prepara para montar, apertando fortemente os estribos para que o cavalo não perca seu equilíbrio. No momento em que ele lança sua perna sobre o lombo do animal, puxa o nó corrediço, soltando as patas dianteiras da besta, que fica livre (...). O cavalo, transfigurado pelo terror, dá os mais violentos saltos e então parte em disparada. Assim que o animal atinge a exaustão, o homem, com paciência, o traz de volta ao curral, onde, esfumaçando de calor e quase morta, a pobre criatura é libertada. Esse processo é tremendamente severo, mas após duas ou três vezes o cavalo está domado (Darwin, 1937, p. 183- 184 apud Lima, 2015, p. 112-113).*

Devido a influências das técnicas de doma racional, em algumas localidades deu-se início a uma doma "mista" – ou seja, uma doma que procura mesclar atitudes das domas tradicional e racional. Um processo curioso, já que geralmente se inicia de modo a respeitar o estado psicológico do cavalo, e procurar uma aproximação gentil, porém que se desenvolve, após estes primeiros momentos, de modo a utilizar-se ainda de métodos agressivos e potencialmente dolorosos. De acordo com Lima, um destes processos, por ele observado, incluía etapas como "amanunciação", "puxar do queixo", "primeiros galopes" e "iniciação do freio". Amanunciar (ou "amansar de baixo") englobaria a etapa inicial da doma, que inclui métodos da doma racional, como o "*join up*".

> *Antigamente não eram realizado esse trabalho de amanunciar, ou seja, o potro era pego "xucro" (...) o que demandava muito mais força e violência (...). As técnicas das doma "ditas racionais" exploram este momento de iniciação do potro: O cavalo é trazido para*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *dentro de um pequeno curral e o domador, com o buçal na mão, busca se aproximar. O cavalo foge e fica correndo em torno das tabuas da mangueira enquanto o domador acompanha seus movimentos caminhando atrás. Na técnica da doma racional o artífice domador atira uma corda por trás do potro fazendo-o correr em disparada. Em certo momento o cavalo começa a dar um sinal que é baixar e subir a cabeça e começar a lamber os beiços. Nesse momento, o domador se aproxima do cavalo mostrando as costas. O animal, aos poucos vai permitindo a aproximação do campeiro que, por fim, se aproxima acariciando a sua testa e colocando a corda no focinho para o cavalo cheirá-lo, pois este conhece algo pelo cheiro. Após isso, o domador, lentamente e com calma, coloca a corda no pescoço do potro e depois de acostumá-lo com a corda, coloca o buçal. Segundo os domadores, quando o cavalo permite que se acaricie a testa com a mão, significa que permitiu iniciar a comunicação. Por conseguinte, o processo de toque da mão no corpo do animal, chamado "palmear o potro" inicia na cabeça, vai ao pescoço, ao corpo, chegando às patas traseiras. O domador, inicialmente, vai palmeando o potro segurando pelo buçal, pois o animal não está sensível ao toque (Lima, 2015, p. 114-125).*

Após esta etapa, os processos desta doma mista tomam mais ou menos os mesmos rumos de uma doma tradicional, com imposições de ações dolorosas ao cavalo. Segue-se então "puxando do queixo", ou seja, introduzindo o "bocal", espécie de uma tira de couro, com três centímetros de largura, que é atada ao queixo dos potros. Ao bocal são atadas as rédeas, que se cruzam atrás da garupa, e são puxadas, por domadores, "direcionando o queixo na direção do peito, dando um 'tirão' único até este 'patear' (agitar as patas), que significa dizer que está demonstrando que está doendo, ou seja, ele "sentiu'" (Lima, 2015, p. 115). Este processo é repetido por ao menos três vezes de cada lado, "ou seja, depois de dado os três tirões, vira – se o cavalo e puxa-se mais três" (Lima, 2015, p. 115). O objetivo deste ato seria tornar a animal "sensível de boca", para que quando montado, ele atenda ao domador. A terceira etapa consiste na montaria em si, também denominada como "primeiro galope". O cavaleiro monta no animal, que já está com os arreios. Este, descostumado com tal atitude, costuma corcovear. O domador permanecer em cima do cavalo, como prova de superioridade. Ele é geralmente auxiliado por um "amadrinhador", que o acompanha montado em um outro cavalo. Finalmente, chega-se à etapa final, o "enfrenamento", quando é introduzido o freio na boca do cavalo, no lugar do bocal (Lima, 2015, p. 114-125).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

4.1. Doma Racional

Este tipo de doma também é conhecido por nomes como "manejo natural do cavalo", "doma western", "doma progressiva", "doma psicológica", "doma etológica", ou "doma natural". No Brasil, é por vezes popularmente nomeada também de "doma americana" ou "doma paulista", devido à sua popularidade ter se consolidado, em um primeiro momento, dentre os habitantes deste estado. Seus preceitos, de modo geral, indicam que o cavalo deve ser iniciado no treinamento equestre sendo respeitado seu comportamento natural, sem a utilização de nenhum método violento, ou capaz de infringir dor ao mesmo. Tem ligação direta com os métodos de treinamento baseados em *horsemanship* natural, que se fundamentam nos mesmos princípios[23] (Birke, 2008, p. 107).

A metodologia da doma racional em si pode incluir diversas etapas, assim como a doma tradicional. De modo geral, pode-se dizer que o aprendizado do cavalo deverá respeitar seu ciclo de desenvolvimento (desde o nascimento até a idade adulta). Os primeiros contatos com o humano podem incentivar um bom relacionamento com o animal, e podem ser realizados, por exemplo, por meio de escovações diárias. As escovações acostumam o cavalo ao toque humano, e podem ser intensificadas nos pontos onde os equipamentos como sela e cabeçada serão posteriormente colocados. Após este passo, são paulatinamente apresentados equipamentos como mantas e selas, para acostumar o animal à sua presença.

O adestramento para a equitação em si, também ocorre em etapas. A primeira etapa seria o "adestramento primário", que consiste na "doma de chão": um processo no qual o cavalo é ensinado a andar ao passo, trotar, galopar e mudar de direção conforme os comandos dados pelo adestrador. Considerando-se a doma racional, esse ensinamento deve ser dado de forma clara e progressiva, até o momento que o animal se encontra pronto para receber um cavaleiro montado. Neste momento, inicia-se o que Rink denomina de "adestramento básico", também conhecido como "doma de cima", que é "uma continuação dos mesmos comandos ensinados durante o adestramento primário, agora acionado pelo adestrador montado no dorso do cavalo" (Rink, 2008, p. 191). Etapa

[23] De acordo com Smith (2011, p. 9) e Birke (2008, p. 109), este modo de lidar com cavalos promoveu uma espécie de "revolução na comunidade equestre", e desde meados da década de 1980 vem ganhando cada vez mais adeptos. Seus métodos de treinamento baseiam-se fundamentalmente na compreensão do comportamento natural dos cavalos, procurando respeitar a expressão destes, e assim estabelecer com eles uma comunicação eficiente. Deste modo, dariam "continuidade" aos trabalhos iniciados por um processo de doma racional, por exemplo (Birke, 2008, p. 107). Diversos treinadores da atualidade desenvolveram seus métodos de treino, doma e equitação específicos, baseados nestes fundamentos gerais (tais como Parelli (1993), Roberts (1996), Karl Hempfling (2001; 2006), Rink (2008), Nevzorov (2011), Jong (2019), Tellington-Jones (2019), entre outros).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

por etapa, o animal deve aprender a se movimentar mantendo o seu equilíbrio natural, em todos os momentos da equitação (Rink, 2008, p. 192).

Durante os treinos, deve ser dada atenção à respiração, batimento cardíaco, condicionamento físico e estado psicológico do animal, para que o cavalo desenvolva uma boa relação com os exercícios (Rink, 2008, p. 318). Procura-se distinguir movimentos corporais e faciais, além de vocalizações (bufadas, resfôlegos, relinchos, roncos e guinchos) que indiquem medo, agressão, impulso à fuga, satisfação, calma, curiosidade, estresse etc. A partir daí, deve ser estabelecida com o cavalo uma comunicação não-violenta, buscando meios de fazê-lo cooperar com prazer.

Alguns métodos que se utilizam das bases da doma racional tornaram-se populares na atualidade, tais como a "doma índia", a "doma a pé", o "*join up*", e a "cunhagem", por exemplo. Na doma índia, em um primeiro momento o equino é colocado em um redondel, no qual também está seu treinador. Este pode passar horas socializando-se com o animal, e procurando compreender seu estado mental e emocional por meio da observação de seu comportamento. Depois, o cavalo é colocado em uma baia ou estábulo, onde é tocado por seu treinador, que acaricia seu corpo, de modo criar um vínculo entre os dois, e acostumar o cavalo ao toque humano. Posteriormente, ao cavalo é atada uma corda no pescoço, ou colocado um cabresto, e seu treinador o pede para segui-lo. Tendo sucesso, o animal é então montado em pelo, sem o auxílio de nenhuma sela ou outro arreio. O passo seguinte é a monta com os arreios completos. Já a doma "a pé", bastante similar à doma índia, consiste em treinar o animal de modo que este caminhe ao arredor do treinador em um redondel. Em um momento posterior, é colocada uma sela no animal, à qual vão sendo progressivamente incorporados pesos, e por último, um boneco. Após o animal acostumar-se, ele é então montado por seu treinador.

Na técnica da cunhagem, também conhecida como "*imprinting*", tem-se como filosofia o contato desde o nascimento do potro. Consiste em aplicar-lhe caricias e brincadeiras leves, procurando fazer com que o potro veja o humano como parte integrante e saudável de sua vida. Os passos seguintes podem combinar diversos métodos de domas racionais.

Sobre o método *join-up,* pode-se dizer que este se tornou bastante popular após as publicações de Monty Roberts sobre o assunto (Roberts, 1996). O autor realizou, desde a década de 1950, inúmeras exibições de seu método não-violento nos Estados Unidos e em diversos países, inclusive no Brasil. Seu sucesso foi principalmente impulsionado por ter convencido a Rainha Elizabeth II da Inglaterra, da eficácia de suas práticas, no ano de 1989. Nestas apresentações, de modo geral, Roberts consegue estabelecer o que denomina

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de "conexão" com um animal nunca domado em cerca de trinta minutos, não raro sendo já capaz de aceitar os arreios, e até mesmo montá-lo.

O autor, sem formação científica, observou o comportamento natural de cavalos selvagens em manada desde a tenra idade. Desenvolveu, por meio de seu método empírico, um modo de treinar e domar cavalos baseado nestas observações, estando descontente com os atuais métodos de doma da época (cerca de 1950/ 1960). Denominou a "linguagem não verbal" dos cavalos por ele percebida de "*equus*", criando uma série de passos e ações cuja intenção seria estabelecer uma comunicação com o cavalo, tendo como base a expressão de movimentos corporais inseridas no repertório desta "linguagem".

Sem o uso de dor ou força, o cavalo deve neste método ser convencido a aceitar os arreios. Este é conduzido para um redondel, onde o treinador, munido a princípio apenas de uma corda simples, irá fazer uma série de movimentos corporais tentando estabelecer uma ligação com o cavalo. O intuito é fazer com que o cavalo aceite o treinador como líder. Assim, ele o faz correr de um lado para o outro, estabelecendo sua posição nesta "manada" homem/ animal, procurando imitar os movimentos de um garanhão ou égua dominante (a depender do momento da doma). O cavalo deve responder com sinais corporais como certos movimentos de cabeça e pescoço, orelhas, olhos, língua e mastigação. O treinador lê estes sinais, até perceber que estes indicam submissão (por exemplo, o baixar o pescoço, lamber os lábios e mastigar, são vistos como atitudes de confiança e submissão). Neste momento, o treinador passa a apresentar uma linguagem corporal passiva, e volta suas costas ao cavalo, cessando os movimentos, sem contato visual. Tal ato "convida" o cavalo a aproximar-se do treinador por vontade própria ("*join up*"). Quando isto ocorre, interpreta-se que o animal aceitou a liderança humana, e estabeleceu um elo de confiança (Roberts, 1996).

Sobre as críticas às práticas de doma racional na atualidade, destaca-se que alguns autores, como Henshall e McGreevy (2014), estudaram aspectos comuns a estes métodos, tais como o treinamento dentro de redondéis (que inclui a observação do cavalo, a fim de agir como um membro dominante de sua manada). Os autores observam que a maioria dos métodos de doma racional e de *horsemanship* natural foram criados, em grande parte, com base em observações empíricas em campo. Tais observações foram as responsáveis pelo estabelecimento desta questão da "dominância" como relevante, baseada em relações agonísticas da manada, que levariam à manutenção da coesão social (Henshall e McGreevy, 2014, p.2). Falhas neste tipo de treinamento são geralmente atribuídas ao fato de o humano não ter estabelecido uma linguagem corporal de dominância adequada. Entretanto, "o comportamento agonístico representa apenas uma pequena parte das

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

interações de manadas selvagens e domésticas (...) e são geralmente limitadas a contextos específicos como disputa por recursos ou éguas" (Henshall e McGreevy, 2014, p.2, tradução nossa). Assim, chama-se a atenção para o fato de que a ênfase da doma racional, de modo geral, recai muito sobre os comportamentos agonísticos, e muito pouco sobre os comportamentos afiliativos dos cavalos. Além disso, na natureza, a "perseguição", imitada pelo método *join up,* por exemplo, tem curta duração. Já no método *join up* em si, esta pode durar até quinze minutos, e o cavalo não tem como fugir do redondel, o que pode ser causa de estresse desnecessário[24]. Os movimentos de lamber os lábios, ou mastigar, geralmente descritos pelos praticantes de doma racional como "sinal de submissão", ou "sinal de raciocínio", tampouco encontram ecos na etologia (Henshall e McGreevy, 2014, p.2). Segundo Glendell,

> *enquanto os treinadores não tiverem uma compreensão razoável tanto da etologia da espécie, como das teorias da aprendizagem, eles não serão capazes de ter certeza que os métodos que estão usando são tão benignos quanto podem ser. Eles podem afirmar, ou assumir que estão utilizando métodos amigáveis ao cavalo, mas sem um conhecimento formal do comportamento equino, baseado no etograma do animal, tais noções permanecem meras afirmações, não fatos (Glendell, 2014, p.4).*

Também para Greindl (2014, p. 17), muitos destes métodos parecem ser benéficos ao cavalo, porém consideram que o homem deva "falar cavalês", "o que evidentemente é uma ilusão" (Greindl, 2014, p. 17). Como comentado, é importante ressaltar que a grande maioria dos treinadores ou domadores que aplicam técnicas de doma racional, ou de treinamento com base em *horsemanship* natural, não buscam fundamentar a maior parte de suas metodologias em embasamentos científicos, com algumas exceções. De modo geral, é dada ênfase tanto à observação empírica do comportamento dos animais, como a um retorno aos antigos mestres dos séculos XVI ao XIX, no que concernem os primeiros e mais relevantes escritos sobre modos não violentos de manejo e treinamento (Henshall e McGreevy, 2014, p.2). Alguns, como Marijke Jong (2019), procuram embasar, ao menos uma parte de sua metodologia, em técnicas de aprendizado como condicionamento

[24] Sobre este assunto, Glendell (2014, p. 3), considera que métodos como o *join-up*, que incentivam esta "perseguição" de longa duração, poderiam ser comparados a técnicas de *flooding*. Por *flooding* entende-se um método psicoterápico para vencer fobias, que baseia-se na exposição do sujeito ao pior aspecto de sua fobia, com o intuito de demonstrar a irracionalidade de seus medos. Sob condições controladas, o sujeito seria levado a substituir seus medos pelo relaxamento. Esta experiencia pode ser traumática; entretanto, nesse método, acredita-se ser necessária para diminuir os efeitos da fobia na vida diária. Glendell afirma que prender um cavalo em um redondel e persegui-lo seria como colocá-lo em uma situação traumática onde este não pode escapar, sendo que na natureza um cavalo não é submetido a *flooding* por outro cavalo.

clássico, operante, habituação etc. Outros, buscam embasar de algum modo, os comportamentos naturais do cavalo, ou mencionar estudos que comprovem a importância de seu bem-estar mental (Parelli, 1993; Tellington-Jones, 2019). Sobre o uso de equipamentos como cabeçadas e embocaduras, não há, pela maioria deles, embasamento científico para sua adoção ou não, com exceção de Nevzorov (2011), por exemplo.

Birke (2008, p. 109) chama a atenção para o fato de que embora todos os seguidores da doma racional e da *horsemanship* natural mantenham um discurso de parceria com seus animais, suas narrativas por vezes retratam os cavalos de modos contraditórios: por vezes, considera-se o cavalo como um animal cujo comportamento precisa ser compreendido partindo-se de sua própria perspectiva. Nesta narrativa, o cavalo é "o outro"; a alteridade. Por outro lado, há a narrativa de parceria, que entende o cavalo como igual, antropomorfizando esta relação. Este tipo de compreensão, fez com que criadores de certos métodos de treinamento, como Tellington-Jones, Roberts e Hempfling, aplicassem os mesmos princípios básicos de seus exercícios com cavalos na criação de vivências e *workshops*, com o intuito de auxiliar humanos em questões de liderança ("*coaching*")[25].

Também se nota que as questões relacionadas à montaria em si (os métodos de comunicação cavaleiro-cavalo, quando montado), não apresentam tantas mudanças quanto aos métodos tradicionais, quando comparadas aos treinos no chão (cavaleiro ou treinador em pé). As ajudas permanecem as mesmas que as utilizadas na montaria tradicional: pressão nas rédeas, pressão das pernas, movimento do assento etc. Nos métodos tradicionais, entretanto, não havia a preocupação, de modo geral, em aliviar esta pressão (o que parece ser um dos principais objetivos dos métodos de doma racional ou de *horsemanship* natural em montaria). O alívio é visto como a recompensa, frequentemente acompanhada de um elogio ou carinho (condicionamento operante). Birke (2008, p. 112) e McLean e colaboradores (2017, p.127), lembram, entretanto, que

[25] Sobre a antropomorfização na relação com os cavalos, Glendell (2014, p. 3) comenta que é muito comum que os treinadores, seguidores de métodos de *horsemanship* natural, utilizem termos como "respeito" e "confiança" para descrever sua relação com o cavalo. O autor lembra que tais palavras estão sujeitas a má-interpretação, sendo que não há evidências científicas de que cavalos possam compreender estes conceitos, ou de que possuem consciência moral, sendo capazes de compreender que devem ser disciplinados quando "erram". "*Enquanto houve grandes avanços, nas décadas recentes, na comunicação humano/animal, e no surgimento da antrozoologia como uma disciplina acadêmica, parece que o mundo equestre tem, ou rejeitado uma compreensão científica do comportamento, ou simplesmente ainda não tenha acordado para métodos mais humanos na comunicação humano/animal e no treinamento (...). Um método não científico não nos permite ver os cavalos com objetividade, como os animais sencientes que de fato são*" (Glendell, 2014, p.3, tradução nossa).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

treinadores e cavaleiros experientes podem reconhecer sinais de desconforto nos cavalos, porém essa percepção não é algo simples para a maioria dos praticantes de equitação. Estes não possuem, de modo geral, conhecimento sobre o comportamento equino, bem como sobre suas expressões faciais, movimentação de orelhas etc. Tal fato faz com que não haja, de modo geral, consistência na aplicação de uma pressão "leve" nas ajudas, ou a correta compreensão do que seria um "alívio". Neste ponto, estes métodos ainda teriam muito a avançar.

5. Relações de Poder e a Desconstrução do Arquétipo do Cavaleiro e do Cowboy

Max Weber não se referia à relação humano/ cavalo, quando concebeu sua definição seminal de poder na sociedade. Porém, tomando-se aqui uma licença filosófica, pode-se traze-la para esta realidade. De acordo com o autor, "poder significa a probabilidade de impor a própria vontade dentro de uma relação social, mesmo que contra toda a resistência e qualquer que seja o fundamento dessa probabilidade" (Weber, 1984, p. 43). Encaixam-se nesta definição, evidentemente, ações coercitivas, de agressão física e psicológica; ou seja, inserem-se aqui também diferentes tipos de violência. Como aponta Lawlor, a relação humano / animal, de modo geral, "tem sido, por muito tempo, uma relação de violência. Ou, utilizando a terminologia de Foucault (...) esta relação, tem, por muito tempo, sido uma relação de poder" (Lawlor, 2017, p. 25, tradução nossa). Poder e violência – objetivo e ferramenta.

Assim, com mais uma licença, evoca-se Foucault[26]. Como lembra o autor, tratar um humano como um animal, ou "animalizá-lo", pode fazer parte de uma estratégia política para racionalização da violência (Chrulew e Wadiwel, 2017, p.3). O ato de tratar um animal com violência, portanto, poderia ser tido como algo admissível socialmente, sob uma ótica antropocentrista.

O arquétipo do cavaleiro, ou do cowboy, foi construído com base em uma relação clara de poder sobre o animal. Porém, ainda que não implique necessariamente no

[26] Ressalta-se que utiliza-se aqui o termo "licença" pois, como lembram Shapiro (2017, p.8) e Palmer (2017, p. 109), Foucault raramente tratou da questão animal; e quando o fez, foi a partir de uma perspectiva antropocentrista, ainda que descentralizadora, em muitos aspectos. Também de acordo com Dinesh e Wadiwel, *"Foucault nunca tematizou, explicitamente, as relações humanas com as não-humanas, de modo a politizar seus corpos e vidas; tampouco ele viveu o bastante para se engajar nos mais recentes estudos sobre os animais"* (Chrulew e Wadiwel, 2017, p.3, tradução nossa). De qualquer modo, *"o pensamento seminal de Foucault provê um molde teórico para examinar assuntos como agência, interseccionalidade, linguagem, e biopoder"* (Shapiro, 2017, p.8, tradução nossa).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

exercício deste poder via atos violentos, não pode ser totalmente dissociado desta configuração. Como foi observado, métodos agressivos de doma e treinamento fizeram parte da história da domesticação do cavalo; ressoaram nas palavras de Grisone e Fillis; e ainda são observados na atualidade.

Os levantamentos históricos aqui apresentados deixam clara a percepção que as figuras do cavaleiro e do cowboy carregam todo o peso das tradições heteropatriarcais, presentes de modo geral, nas sociedades ocidentais[27]. Assim, este poder via agressão e dominação explícita sobre o animal, como chamou à atenção Anna Sewell já em fins do século XIX, tem suas raízes em um comportamento de dominação generalizado sobre as "outras formas de vida", que não sejam estes homens.

Diversos autores, tais como Dunayer (1995), López Rodríguez (2009), Savvides (2011), Bujok (2013), Palmer (2017) e Pugliese (2017, pp. 24-25), entre outros, por exemplo, afirmam ser comum nas sociedades ocidentais a observação de similaridades em relações de poder e violência de cunho especicista, racista ou sexista. Estas verticalidades constantes, teriam seu ápice no homem heterossexual, branco, em uma escala descendente até os animais. "Animalidade bruta que pode ser capturada, escravizada, e morta impunimente" (Pugliese, 2017, p. 25, tradução nossa).

Bueno (2015), por exemplo, em seu texto "Da Violência Contra Éguas e Mulheres", chama ao debate social a percepção destas similaridades neste tipo de agressão no contexto da doma gaúcha. Segundo o autor,

> *Em 1984 fez muito sucesso uma música gauchesca (...) composta por Roberto Ferreira e Mauro Ferreira, chamada 'Morocha', cantada por um conjunto intitulado Davi Menezes Junior e Os Incompreendidos: "Aprendi a domar amanunciando égua / E para as mulher vale as mesmas regras / Animal, te pára, sou lá do rincão / Mulher pra mim é como redomão / Paleador nas patas e pelego na cara", diz o refrão da música. Traduzindo para a língua falada no Brasil, mais ou menos quer dizer que o autor aprendeu a amansar éguas, e aplica o mesmo procedimento às fêmeas de sua própria espécie, inclusive com uso de uma espécie de algemas e venda para os olhos – que fazem parte da doma equina, conforme o caso (...). Curiosamente, uma música similar foi lançada em resposta à primeira. Intitulada 'Morocha, não', de Leonardo, um dos mais conhecidos cantores-compositor da música*

[27] De acordo com Santos, "*o heteropatriarcado ou cis-heteropatriarcado é um sistema sociopolítico, no qual a heterossexualidade cisgênera e o sexo masculino têm supremacia sobre os demais seres sociais e sobre as outras orientações sexuais. É um termo que enfatiza que a discriminação exercida tanto sobre as mulheres como sobre as pessoas LGBTI, e têm o mesmo princípio social do machismo*" (Santos, 2019, p. 7).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

regional do RS, já falecido, respondia às bravatas. "Ouvi um quera largado, gritando em uma canção / que as regra pra um ser humano é a mesma dos animais / que trata que nem baguais / maneando patas e mão" diz um trecho (...). O refrão é "morocha não, respeito sim / Mulher é tudo, vida e amor / Quem não gostar que fique assim / Grosso, machista e barranqueador". Barranquear, traduzindo, é estuprar – isto vai ser contestado, mesmo que mentalmente, por muitos, que não vão se manifestar por vergonha – uma égua fazendo uso de um pequeno declive para que, digamos, os genitais fiquem na mesma altura (Bueno, 2015, s/p).

Como mencionado anteriormente, Savvides (2011, p.63) chama à atenção para a similaridade no "uso" dos corpos das mulheres e dos animais no século XIX, como instrumentos que devem ser controlados pelos homens. O texto atual de Bueno, demonstra que esta postura ainda se faz, de certo modo, presente. Também Dunayer (1995) e López Rodríguez (2009) lembram que uso dos corpos das mulheres é comparável ao dos animais em nossa sociedade atual, sendo esta configuração mantida, por exemplo, por meio de metáforas que sexualizam e instrumentalizam os corpos de ambos. Mulheres são comumente chamadas de "gatas", "cadelas", "vacas", "potrancas". Expressões que serviriam para comparar o comportamento de ambos os seres em diferentes situações, "identificações metafóricas (...) que podem expressar ou perpetuar avaliações coletivas sobre seu papel na sociedade, reforçando estereótipos, e encaixando as pessoas na normativa binária do 'self' e do 'outro'" (López Rodríguez, 2009, p.95, tradução nossa). Como "o outro", a autora coloca todos os seres que não estariam no ápice da cadeia heteropatriarcal.

Ainda de acordo com Hansen (2017, p.140) e Palmer (2017, p. 122), em uma perspectiva foulcadiana, uma das mais óbvias maneiras de pensar a relação entre humanos e animais é justamente aquela que se faz entre seus corpos; corpos que devem ser transformados, melhorados, feitos dóceis e úteis. Também Palmer (2017, p. 121) compara os escritos de Foucault sobre a situação das mulheres subjugadas pelo poder masculino, com a situação dos animais. As mulheres, neste contexto, poderiam exercer certas ações "de poder", tais como serem infiéis; extraírem dinheiro de seus maridos; ou recusá-los sexualmente. Entretanto, estariam sujeitas a um estado de dominação, na medida em que todas estas ações nunca, de fato, reverteriam sua situação na sociedade. Assim também os animais, "poderiam responder de modo imprevisível, resistir ao poder humano, e talvez, até exercerem, eles mesmos, seu poder. Entretanto, estas microssituações são subjugadas, colonizadas, utilizadas (…) por mecanismos e formas mais gerais de dominação global" (Palmer, 2017, p. 121, tradução nossa).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Estes "mecanismos e formas mais gerais de dominação", ao qual a autora se refere, podem ser inseridos em contextos nos quais não haja necessariamente, o uso de violência explícita. Na concepção de Bourdieu, por exemplo, o poder exige a cumplicidade do outro; ou seja: precisa do reconhecimento do dominado. Em sua obra "A Dominação Masculina" (1930 [2002]), o autor afirma que o controle exercido pelos homens sobre as mulheres seria tido como "invisível" por meio de uma "violência suave (...) invisível a suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ou, mais precisamente do desconhecimento" (Bourdieu, 1930 [2002], p.7-8). As mulheres, então, perceberiam esta dominação e esta ordem social, como aceitável e natural. Toma-se aqui neste artigo, mais uma licença para comparar esta visão à que estão sujeitos os animais[28].

Já para Foucault, o poder seria um mecanismo de funcionamento, uma estratégia; o "poder mais se exerce do que se possui" (Foucault, 2011, p. 29).

> *O poder disciplinar - ao invés de diretamente se apropriar e retirar - tem como objetivo maior "adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor". Este poder fabrica os indivíduos, tomando-os como objetos e instrumentos do seu exercício. "Não é um poder triunfante", é um poder "modesto", entretanto, "permanente". Seu sucesso deve-se à utilização de instrumentos simples, como o "olhar hierárquico, a sanção normalizadora e o exame" (Foucault, 2011, p. 164 apud Rosa, 2017, p. 10).*

Seja considerando o cavalo como um agente que "se reconhece como dominado", ou considerando-o como um ser "adestrado e apropriado", há muitas maneiras de se praticar coerção, ou mesmo atos não "notadamente violentos" contra um animal, visando assegurar poder sobre o mesmo, que são ainda considerados socialmente aceitáveis (ou ao menos aceitas em muitos círculos equestres).

As "pequenas punições", ou as "punições inevitáveis", descritas por Xenofonte, Pluviniel e Cavendish, são mascaradas por alguns tipos de treinamento que "enfatizam a gentileza", mas que não abrem mão de esporas pontiagudas, embocaduras agressivas, cabeçadas apertadas e treinamentos exaustivos, nos quais esses e outros instrumentos podem ser utilizados para punir "se necessário". Como lembram Boot e McGreevy (2013, p. 367), os pressupostos de Xenofonte ainda formam base, na atualidade, para a interpretação de um comportamento não desejável como desobediência, justificando a

[28] Assim como fez por exemplo Bujok (2013), em sua análise sobre a questão das mulheres e dos animais, sobre a perspectiva do conceito de poder de Pierre Bourdieu.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

aplicação de punições nesses casos. Nesse tipo de doma e treinamento, o arquétipo do cavaleiro e do cowboy ainda triunfam, mesmo que de maneira considerada mais "nobre". Afinal, o cavaleiro não é somente aquele que detém o poder sobre o animal, mas aquele capaz de agir com cortesia nos momentos em que a força não se faz necessária, e que é capaz de distinguir estes momentos.

Já métodos como os de doma racional e da *horsemanship* natural, sob certa ótica, propõe quase que uma ruptura com estes arquétipos tradicionais. Percebe-se a participação de homens de camadas sociais mais desfavorecidas (como o próprio Monty Roberts, por exemplo), e também, destaca-se, das mulheres, pela primeira vez na história da relação humano-cavalo, como agentes promotores de mudança. De acordo com Birk (2007) e Bur (2007), no ano de suas publicações, aproximadamente 80% das pessoas que praticavam equitação, no contexto da sociedade ocidental, era composto por mulheres. Savvides (2011, p.74) interpreta este novo contexto como uma identificação feminina com o cavalo, como se este fosse um instrumento de libertação da opressão. Esta configuração teria tomado lentamente forma a partir do século XIX, quando mulheres de altas classes sociais começaram a montar cavalos em ocasiões de lazer (Savvides, 2011; Munkwitz, 2012). Muitas delas, na época, ousaram desafiar os pressupostos de Fillis, e vestiram calças para montar como homens. São hoje delas herdeiras, as mulheres que criam seus próprios métodos de doma e treinamento. Na mídia atual, percebe-se um grande número de desenhos animados infantis, filmes e livros, que conectam agora a imagem da mulher com a montaria. Um novo arquétipo começa a ser moldado; uma mulher livre, dona de si, que compreende os animais, e fala sua língua. Nesse arquétipo, o poder pela agressão, ou pela altivez nobre, é substituído por uma espécie de poder que conquista pela compreensão, e por uma aura quase mágica de comunicação com o animal.

Quando se menciona a tentativa de compreensão e diálogo, volta-se aos pressupostos pregados por De Pavari e Gamboa, ainda no século XVI e XVII. Não se pode dizer que os escritos destes autores tinham como intuito desconstruir o arquétipo do cavaleiro. Afinal, foram direcionados a um público muito específico: cidadãos brancos, de alto status, e do sexo masculino, incluindo em grande parte, a nobreza. Porém, pode-se dizer que em muito contribuíram para o início desta desconstrução; uma tendência que só veio a se consolidar em fins do século XX. Não se pode afirmar que, nestas técnicas atuais, não haja também, por muitas vezes, uma tentativa de dominação - obviamente, o humano nesta configuração, deseja adestrar o cavalo. A diferença crucial se dá aqui pelo desejo de respeitar o estado físico e psicológico do animal; e uma aspiração por compreender sua "linguagem".

O' Brien (2017) realizou uma pesquisa com 154 praticantes de *horsemanship* natural nos Estados Unidos. 82% destes eram mulheres, entre 18 e 70 anos. O intuito era responder um questionário centrado em questões como parceria e liderança. Segundo seus resultados,

> *de modo geral, os praticantes de horsemanship natural objetivam a conexão intersubjetiva com os cavalos (...). Ao invés de métodos tradicionais de dominância e controle, eles desejam uma relação com os cavalos de parceria e amizade – uma interação na qual o cavalo e a pessoa "esforçam-se um pelo outro" (O'Brien, 2017, p. 30).*

De qualquer modo, como mencionado anteriormente, apesar deste contexto majoritariamente aparentemente "bem intencionado", e focado no bem-estar animal, como lembram Birke (2008, p. 109), Glendell (2014), Henshall e McGreevy (2014) e McLean et al. (2017), por vezes o próprio desconhecimento da etologia do animal pode causar desconforto, ou promover ações, de certo modo, agressivas. Enfatiza-se mais uma vez, que ao buscar enfatizar ações que mimetizam a "dominância" na manada, na doma ou treinamento, em detrimento de ações afiliativas, o humano desta relação pode incorrer em abusos psicológicos, mesmo que partindo de um posicionamento favorável ao bem-estar do animal (Henshall e McGreevy, 2014; McLean et al., 2017).

Como lembra Hansen (2017, p. 157), os métodos de doma e treinamento não são, de modo geral, ferramentas "inocentes" quanto à ideologia de dominação. Ao buscar uma "parceria" com o cavalo, por meio de um "falar cavalês" que se baseia, principalmente, em tomar o papel da égua ou garanhão dominante, não estaria o humano reproduzindo, "metaforicamente", também as relações de dominância exercidas pelo arquétipo do cavaleiro ou cowboy? Pode-se dizer que relações de "parceria", do ponto de vista da etologia, estariam ligadas à expressão de uma grande e ampla gama comportamental na manada. A coesão de um grupo não é somente mantida por meio de ações de dominância.

Nem sempre, como observado, estas tentativas de comunicação e compreensão humano/ animal são bem sucedidas, ou mesmo, fazem algum sentido do ponto de vista científico. Porém, mesmo assim destaca-se esta tendência como de grande valor social. Trata-se, de qualquer modo, de um esforço empírico de harmonização com outra espécie; não surge de baixo para cima, de uma sala de um cientista como uma conduta que deve ser aceita, mas sim, das próprias pessoas que lidam com cavalos em seu dia-a-dia. É um movimento de ruptura que parte daqueles que convivem com os animais, e que sentiram que as velhas estruturas já não lhes serviam mais. Essas pessoas comuns são trabalhadores em ranchos, hípicas, filhos e filhas de treinadores. São mulheres e homens com as mais

diferentes formações, que se fazem ouvir principalmente por via de mídias sociais, hoje de fácil acesso a grande parte da sociedade.

Dar força a essa tendência, é dar força a um caminho que poderá, futuramente, tanto abarcar questões científicas e etológicas, como dar voz às mulheres e homens que de fato, lidam com o animal dia-a-dia, e parecem ter em comum a preocupação com seu bem-estar como motivação primordial. Um caminho possível para a consolidação das "práticas éticas", propostas por Heleskia e Anthony (2012). Há muitas variações nas linhas de *horsemanship natural*, que por abarcarem ainda metodologias muito recentes, do ponto de vista histórico, ainda tem um longo caminho a percorrer em seu aperfeiçoamento.

6. Apontamentos Finais

Este artigo buscou tecer um breve panorama sobre os métodos de doma e treinamento inicial hoje em prática na equitação ocidental, com maior enfoque para o contexto brasileiro. De qualquer modo, como mencionado, os cavalos estão presentes nas mais diversas sociedades humanas ao redor do globo, do ocidente ao oriente, tendo sido domesticados em cerca de 5.500 a.C. Fazem parte de nossa história como humanidade. Certamente, o rumo desta teria sido muito diferente sem estes animais. Busca-se com este artigo, não uma proposta de ruptura desta relação; ou mesmo o fim das práticas de equitação (que dependem de doma e treinamento prévios).

Retomando as palavras de Nevzorov sobre Chuang Tzu, acredita-se ser possível estar com e sobre o cavalo, "não contra sua vontade, mas com seu consentimento" (Nevzorov, 2011, p. 9-14, tradução nossa). Consentimento é algo que em muito se distancia de ações que geram desamparo aprendido. Consentimento; um termo tão mencionado na atualidade, inclusive, não pode ser dissociado, mais uma vez, do contexto feminino. A liberdade dos corpos, em sua espontânea expressão, deve ser a principal preocupação dos métodos de treino e doma.

Estas últimas palavras, treino e doma, ainda trazem grande peso ideológico, como lembra Hansen (2017, p. 157), e tal realidade não deve ser ignorada. Mesmo assim, há de se encontrar meios, com base na ciência e na empatia, de reconstruir estas práticas. Espera-se que a descrição dos métodos aqui mencionados, tradicionais ou contemporâneos, possa incentivar os debates focados no bem-estar equino. Manifesta-se, por fim, a favor de programas de doma e treinamento que unam tanto a preocupação com

a saúde física e mental dos animais, quanto a inclusão de diversos atores sociais, buscando um equilíbrio saudável entre manifestações culturais e práticas éticas.

Bibliografia

Anthony, D.W. (2007). *The horse, the wheel, and language: How Bronze Age riders from the Eurasian steppes shaped the modern world.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Anthony, D. W., e Brown, D. R. (2011). The Secondary Products Revolution, Horse-Riding, and Mounted Warfare. *Journal of World Prehistory, 24,* 131-160. doi: 10.1007/s10963-011-9051-9

Bueno, M. A. (2015). Da violência contra éguas e mulheres. *Ambiente Legal - Legislação, Meio Ambiente e Sustentabilidade.* Recuperado de: http://www.ambientelegal.com.br/da-violencia-contra-eguas-e-mulheres/.

Birke, L. (2007). Learning to speak horse: the culture of 'natural horsemanship.' *Society and Animals,15,* 217-239. doi: https://doi.org/10.1163/156853007X217177

Birke, L. (2008). Talking about Horses: Control and Freedom in the World of "Natural Horsemanship". *Society and Animals, 16,* 107-126. doi: 10.1163/156853008X291417.

Bujok, M. (2013). Animals, women and social hierarchies: Reflections on power relations. *DEP, 23,* 32–47. Recuperado de: https://www.unive.it/media/allegato/dep/n23-2013/Documenti/02_Bujok.pdf.

Burr, S. (2007). Pet, pal or privileged human: exploring the relationship between women and horses. En *Animals and Society II: Considering Animals Conference,* (p.849), Hobart, Australia.

Boot, M., e McGreevy. P. D. (2013). The X files: Xenophon re-examined through the lens of equitation science. *Journal of Veterinary Behavior Clinical Applications and Research, 8* (5), 367–375. doi: 10.1016/j.jveb.2013.03.002

Bourdieu, P. A. (1930 [2002]). *Dominação masculina.* Rio de janeiro: Bertrand Brasil.

Chrulew, M., e Wadiwel, D. J. (eds.). (2017). *Foucault and Animals.* Leiden, Boston: Brill.

Cook, W. R. (2006). *The Evolution of Bitless Equitation.* Recuperado de: https://www.bitlessbridle.com/wpcontent/uploads/2017/10/Evolution_of_bitless_equitation.pdf.

Dalla Costa, E., Dai, F., Lebelt, D., Scholz, P., Barbieri, S., Canali, E., ... Minero, M. (2016). Welfare assessment of horses: the AWIN approach. *Animal Welfare, 25,* 481–488.

Dias, I. (1997). *A Arte de Ser um Bom Cavaleiro.* Lisboa: Editorial Estampa.

Dorré, G. M. (2002). Horses and Corsets: Black Beauty, Dress Reform, and the Fashioning of the Victorian Woman. *Victorian Literature and Culture, 30*, 157–78. doi: https://doi.org/10.4324/9781315235059.

Dunayer, J. (1995). Sexist Words, Speciesist Roots. En L. Carol J. Adams e Josephine Donovan (eds). *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations* (pp.11-29). Durham: Duke University Press.

Ewers, J. (1955). *The horse in Black-Foot Indian culture.* Washington, DC: Smithsonian Press.

Faigan, B. (2015). *The Intimate Bond: How Animals Shaped Human History.* Bloomsbury: Publishing USA.

Farmer-Dougan, V. A., e Dougan, J.D. (1999). The Man Who Listens to Behavior: Folk Wisdom and Behavior Analysis from a Real Horse Whisperer. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior, 72* (1),139–149. doi: 10.1901/jeab.1999.72-139

Feldman, M. H., e Sauvage, C. (2010). Objects of Prestige? Chariots in The Late Bronze Age Eastern Mediterranean and Near East. *Egypt and the Levant, 20,* 67-181. doi:10.1553/aeundl20s67.

Foucault, M. (2011). *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: RJ: Vozes.

Garcia, A. M., e Milder, S. E. S. (2012). Convergências e divergências: aspectos das culturas indígenas Charrua e Minuano. *Vivência – Revista de Antropologia, 39*, 37-49. Recuperado de: https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/1933.

Glendell, G. (2014). *Open letter to the British Horse Society Horse welfare and training for equestrians*, 2014. Recuperado de: http://www.ebta.co.uk/Glendall-BHS-Jan2014.pdf.

Greindl, A. (2014). *Les implications de la science de l'équitation dans la relation entre le cavalier de dressage et son cheval* (Trabalho de conclusão de curso). Université de Liège. Faculté de Médecin Vétérinaire, Liège.

Hansen, N. C. Dressage: Training the Equine Body. (2017). En: M. Chrulew, e D. J. Wadiwel, (eds.). *Foucault and Animals* (p.8). Leiden, Boston: Brill.

Hempfling, K. F. (2001). *Dancing with horses: Collected riding on a loose rein.* North Pomfret, Vermont: Trafalgar Square.

Hempfling, K. F. (2006). *What horses reveal: From first meeting to friend for life.* North

Pomfret, Vermont: Trafalgar Square.

Henshall, C., e McGreevy, P. D. (2014). The role of ethology in round pen horsetraining - A review. *Applied Animal Behaviour Science, 155*, 1–11. doi: 10.1016/j.applanim.2014.03.004

Hunziker, M. H. L. (1997). Um Olhar Crítico sobre o Estudo do Desamparo Aprendido. *Estudos de Psicologia, 14* (3), 17-26. doi: http://dx.doi.org/10.1590/S0103-166X1997000300002.

Jardim, M. H. Domesticação e Identidade Feminina na constrição do século XVIII e XXI (2013). En *9° Colóquio de Moda* – Fortaleza(CE) – 2013. Recuperado de: https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/31666788/MARILIAJARDIM_9coloquiodemoda.

Jardim, M. H. (2014). A Anatomia do Corset (2014). En *Anais I Congresso Internacional de Memória, Design e Moda. Moda Documenta: Museu, Memória e Design. Maio de 2014*. Recuperado de: http://modadocumenta.com.br/pdf/IVMD201433-1.pdf

Jong, M. (2019). *Straightness Training.* Recuperado de: https://www.straightnesstraining.com/where-to-start/.

Kelder, J. M. (2012). Horseback Riding and Cavalry in Mycenaean Greece. *AWE, 11*, 1-18. doi: 10.2143/AWE.11.0.2175875.

Landry, D. (2001). *The Invention of the Countryside. Hunting, Walking and Ecology in English Literature, 1671-1831.* Hampshire: Palgrave.

Lawlor, L. Violence and Animality: An Investigation of Absolute Freedom in Foucault's History of Madness (2017). En: M. Chrulew, e D. J. Wadiwel, (eds.). *Foucault and Animals* (pp.59-86). Leiden, Boston: Brill.

Levine, M. A. (2005). Domestication and early history of the horse. In: S. Mills, e S. McDonnell. (eds). *The Domestic Horse: The Origins, Development, and Management of its Behaviour* (pp.5-22). Cambridge: Cambridge University Press.

Lima, D. V. (2015). *"Cada doma é um livro": a relação entre humanos e cavalos no pampa sul-rio-grandense.* (Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, Brasil).

https://www.academia.edu/36805230/LIMA_D.V._Cada_doma_%C3%A9_um_livro_A_rela%C3%A7%C3%A3o_entre_humanos_e_cavalos_no_pampa_sul-rio-grandense.

Littauer, M.A., e Crouwel, J.H. (2001). The Earliest Evidence for Metal Bridle Parts. *Oxford Journal of Archaeology, 20*, 329 - 338. doi: 10.1111/1468-0092.00140.

López Rodríguez, I. (2009). Of women, bitches, chickens and vixens: animal metaphors for women in English and Spanish *Cultura, Lenguaje y Representación/Culture, Language and Representation, 7* (7), 77–100. Recuperado de: file:///C:/Users/cassi/OneDrive/Documentos/artigo%20equino/226358-Texto%20del%20art%C3%ADculo-308111-1-10-20110221.pdf.

Marchello-Nizia, C. (1996). Cavalaria e Cortesia. En L. Giovanni, e J.C. Schmitt (orgs). *Uma História dos Jovens*. Volume I. (p.143). São Paulo: Companhia das Letras.

McLean, A.N., McGreevy, P.D., e Christensen, J.W. (2017). The application of learning theory in horse training. *Applied Animal Behaviour Science, 190*, 118–127. doi: 10.1016/j.applanim.2017.02.020.

Merton, T. (2004). *The Way of Chuang Tzu.* Boulder: Shambhala Publications.

Munkwitz, E. (2012). *Vixens of Venery: Women, Sport, and Fox-Hunting in Britain, 1860-1914*. Oxford: Berghahn Books.

Nevzorov, A. (2011). *The Horse Crucified and Risen*. Los Gatos, California: Smashwords Editions.

O'Brien, K. L. (2017). *"We go the extra mile for each other": the construction of human horse relationships in natural horsemanship.* (Dissertação de Mestrado). Michigan State University, Michigan.

Olsen, S. L. (1989). Solutré: A theoretical approach to the reconstruction of Upper Paleolithic hunting strategies. *Journal of Human Evolution, 18* (4), 295-327. doi: https://doi.org/10.1016/0047-2484(89)90034-1.

Padalino, B., Radial, S.L., Hall, E., Knight, P., Celi, P., Jeffcott, L., e Muscatello, G. (2016). Survey of horse transportation in Australia: issues and practices. *Australian Veterinary Journal, 94,* 349–357. doi: https://doi.org/10.1371/journal.pone.0162371.

Palmer, C. "Taming the Wild Profusion of Existing Things"? A Study of Foucault, Power, and Human/Animal Relationships. (2017). En M. Chrulew, e D. J. Wadiwel, (eds.). *Foucault and Animals* (p.8). Leiden, Boston: Brill.

Parelli, P. (1993). *Natural Horse-man-ship*. Fort Worth: Western Horseman.

Pugliese, J. Terminal Truths: Foucault's Animals and the Mask of the Beast (2017). En M. Chrulew, e D. J. Wadiwel, (eds.). *Foucault and Animals* (pp.19-36). Leiden, Boston: Brill.

Pluviniel, A. (1625). *L'instruction du Roy en l 'exercice de monter à cheval, desseignées & gravées par Crispian de Pas le jeune.* Paris: M. Nivelle.

Randle, H., Steenbergen, M., Roberts, K., e & Hemmings, A. (2017). Use of the technology in equitation science: A panacea or abductive science? *Applied Animal Behaviour Science, 190*, 57–73. doi: https://doi.org/10.1016/j.applanim.2017.02.017.

Roberts, M. (1996). *The man who listens to horses.* New York: Random House.

Rosa, T. B. (2017). Poder em Bourdieu e Foucault: Considerações sobre o Poder Simbólico e o Poder Disciplinar. *Revista Sem Aspas, 6* (1), 3-12. doi: DOI: 10.29373/semaspas.v19n1.2017.9933.

Rink, B. (2008). *Desvendando o Enigma do Centauro - como a união homem-cavalo acelerou a história a transformou o mundo*. São Paulo: Equus Brasil. Infomappas Editora Ltda.

Santos, T. F. S. (2019). Vivência de Sexo: Outras Construções Possíveis. En *Anais do 16º Congresso Brasileiro de Assistentes Sociais. Tema: "40 anos da 'Virada' do Serviço Social"*. Brasília, novembro de 2019, (vol. 16, n. 1). Recuperado de: http://broseguini.bonino.com.br/ojs/index.php/CBAS/issue/view/1

Savvides, N. (2011). 'Loving-knowing' women and horses: Symbolic connections, real life conflicts and 'natural horsemanship. *Humanimalia, 3* (1), 60-76. Recuperado de:
http://www.depauw.edu/site/humanimalia/issue 05/savvides.html

Schubert, M., Jónsson, H., Chang, D., Der Sarkissian, C., Ermini, L., Ginolhac, A., ... Orlando, L. (2014). Prehistoric genomes reveal the genetic foundation and cost of horse domestication. *PNAS, 30*,111 -152. doi: https://doi.org/10.1073/pnas.1416991111.

Shapiro, K. Foreword. (2017). En M. Chrulew, e D. J. Wadiwel, (eds.). *Foucault and Animals* (p.8). Leiden, Boston: Brill.

Smith, S. J. (2011). Becoming Horse in the Duration of the Moment: The Trainer's Challenge. *Phenomenology & Practice, 5* (1), 7-26. doi: https://doi.org/10.29173/pandpr19833.

Tatomir, R. (2014). The Presence of Horse in Ancient Egypt and The Problem of Veracity of The Horseshoe Magic in The Ancient Egyptian Folklore and Mythology. En: D. Dana, (coord.). *Hippika. Calul in istoria omului* (pp. 321-340). Craiova: Editura Universitaria Craiova.

Telligton-Jones, L. *TTouch.* (2019). Recuperado de: http://www.ttouch.com/.

Tomassini, G. B. (2013a). Bitless equitation in ancient times. *The Works of Chivalry.* Recuperado de: http://worksofchivalry.com/marco-de-pavari-and-the-dominion-of-pleasantness.

Tomassini, G. B. (2013b). The Corinthian bit. *The Works of Chivalry*. Recuperado de: http://worksofchivalry.com/the-corinthian-bit/.

Tomassini, G. B. (2014). Marco de Pavari and the dominion of pleasantness. *The Works of Chivalry*. Recuperado de: http://worksofchivalry.com/marco-de-pavari-and-the-dominion-of-pleasantness/.

Tomassini, G. B. (2017). Dom Duarte's travel. *The Works of Chivalry*. Recuperado de: http://worksofchivalry.com/bronze-age-bits/.

Warmutha, V. Eriksson, A., Bower, M., Barker, G., Barrett, E., Hanks, B., … Manica, A. (2012). Reconstructing the origin and spread of horse domestication in the Eurasian steppe. *PNAS, 109,* (21), 8202-8206. doi: https://doi.org/10.1073/pnas.1111122109.

Weber, M. (1984). *Economia y sociedad.* México: Fondo de Cultura Económica.

Williams, J.M., e Randle, H. (2017). Is the expression of stereotypic behavior a performance limiting factor in animals? *Journal of Veterinary Behavior Clinical Applications and Research, 20,*1-10. doi: 10.1016/j.jveb.2017.02.006

CÁSSIA BARS HERING

Mestre e Doutora em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/ USP: 2010 - 2015). Especialização em Comportamento Animal (UINIFEOB, 2019). Atualmente desenvolve pesquisa sobre domesticação animal.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

EL POSTHUMANISMO ENTRE EL ESCEPTICISMO Y LA FILOSOFÍA NIETZSCHEANA

AÑO VII | VOLUMEN I
JUNIO 2020

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

La llamada desgarradora del animal: entre Montaigne y Cioran

O comovente chamado do animal: entre Montaigne e Cioran

The heartrending call of the animal: between Montaigne and Cioran

Enviado: 9 de junio de 2020 **Aceptado: 15 de junio de 2020**

Gustavo Romero
Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina).
Email: romero_gustavo_a@yahoo.com.ar

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En este artículo nos proponemos considerar al escepticismo como un "ejercicio de desfascinación" y su importancia para una filosofía de la animalidad. Esta concepción de escepticismo se constituye como crítica de todo humanismo, es decir, como crítica de la fascinación del hombre por sí mismo. Afirmamos que las perspectivas de Montaigne y de Cioran se corresponden con esta forma de entender el escepticismo, y ambas están articuladas por el cuestionamiento a la presunción humana, y por la afirmación de una imagen metafísica como "círculo de lo viviente" (Montaigne), y por la apuesta a la des-composición del humanismo y a favor de la escucha de la "llamada desgarradora" del animal (Cioran).

Palabras clave: Cioran, Montaigne, animalidad, escepticismo.

Consideramos, neste artigo, o ceticismo como um "exercício de desfascinação" e a importância deste exercício para uma filosofia da animalidade. Tal concepção do ceticismo se constitui como uma crítica a todo e qualquer humanismo, ou melhor, como uma crítica à fascinação pelo homem por si mesmo. Afirmamos que as perspectivas de Montaigne e de Cioran correspondem a esta forma de entender o ceticismo e que ambas são articuladas pelo questionamento da presunção humana, pela afirmação de uma imagem metafísica como "círculo dos vivos" (Montaigne) e pela aposta da de-composição do humanismo, estando à favor da escuta do "comovente chamado" do animal (Cioran).

Palavras chave: Cioran, Montaigne, animalidade, ceticismo.

In this article, we consider skepticism as an "exercise of defascination" and the importance of this exercise for a philosophy of animality. Such conception of skepticism constitutes a criticism of all humanism, or rather, a criticism of the fascination of man for himself. We affirm that Montaigne and Cioran's perspectives correspond to this way of understanding skepticism and that both are articulated by questioning human presumption, by affirming a metaphysical image as a "circle of the living" (Montaigne) and by betting on the decomposition of humanism, being in favor of listening to the animal's "heartrending call" (Cioran).

Key words: Cioran, Montaigne, animality, skepticism.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introducción: el escepticismo como ejercicio de *desfascinación*

> *Después de tantas conquistas y hazañas de toda clase, el hombre empieza a pasar de moda (…) se hunde cada vez más (…) Nunca sabremos a ciencia cierta lo que se ha roto en él, pero la fractura está ahí. Estaba ahí desde el principio, podríamos alegar (…) Es una subversión de sus fundamentos (cosa a la que llega cualquier análisis, psicológico o de otro tipo), de su «yo», de su estado de sujeto, aunque sus rebeliones camuflen los golpes que se dirige a sí mismo. Lo que es cierto es que está tocado en lo más íntimo de su ser, que está podrido hasta las raíces (Cioran, 1995, pp. 1430-1431).*

En *L'animal que donc je suis*, Derrida expone una deconstrucción de la tradición filosófica dominante que con el término "animal" se refiere a un conjunto homogéneo e indiferenciado, privado de *logos*, puesto a "disposición" del existente humano como objeto de estudio, de manipulación, de experimentación, de explotación. Descartes representa el punto más alto de esta tradición en los albores de la Modernidad.

En este marco, al inicio del libro referido, Montaigne es mencionado como una alternativa pre-cartesiana y pre-moderna y, a su vez, por el contenido de su filosofía, como anti-cartesiana y anti-moderna (Derrida, 2006, p. 21). Montaigne entra en escena a partir de la frase de Derrida "un animal me mira", con ocasión del gato que lo está mirando (en el caso de Montaigne, una gata). Se trata del pasaje de la "Apologie de Raymond Sebond" (Montaigne, 2009, II, p. 179) en el que Montaigne se pregunta si es él que está jugando con su gata o es la gata que está jugando con él. Derrida destaca una diferencia central con respecto a la forma moderna (cartesiana o postcartesiana): Montaigne reconoce al animal algo más que un derecho a la comunicación, al signo, al lenguaje como signo (esto Descartes no lo negará); lo que Montaigne reconoce al animal es una *capacidad o poder de respuesta [un pouvoir de répondre]* (Derrida, 2006, p. 21). Así, para Derrida, de Montaigne a Descartes existe un tránsito, una manera divergente y hasta opuesta de ver al animal, a los animales.

Este trabajo se propone analizar la importancia del escepticismo para una filosofía de la animalidad, a partir de dos perspectivas críticas sobre la tradición histórica del humanismo moderno[1]: una en los albores, otra en el ocaso. Son figuras que ponen en

[1] Empleo el término "humanismo" en un sentido general y en otro específico. En general, se hace referencia a toda aquella concepción que sitúa al ser humano en un lugar de supremacía dentro del ámbito de lo

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

cuestión al humanismo, lo desarman, lo desarticulan, y permiten pensar otros modos posibles de *ser en lo viviente*. Montaigne, situado cronológicamente antes de Descartes, es un crítico intempestivo, como afirma Derrida, pre-cartesiano y anti-cartesiano, y diríamos también: post-cartesiano, por el contenido sumamente *actual* de su filosofía en torno a los animales. Cioran, por su parte, es un lúcido testigo de la decadencia del humanismo en el siglo XX, y su filosofía es una apuesta a la des-composición del humanismo, y a la posibilidad de vislumbrar formas post-humanas de vida en común con lo viviente animal.

En este artículo denominamos escepticismo a un constante *ejercicio de desfascinación*. Por su condición frágil, la perspectiva escéptica requiere de constantes ejercicios que la sostengan, de una actitud: el escepticismo es un conjunto de ejercicios de "des-composición" de los sistemas, y de profundización en las fisuras de aquello que pretende imponerse y dominar en nombre del Todo y de la Verdad. Es decir, es un combate contra las fascinaciones que conducen al establecimiento de certezas, de postulados inmutables, de creencias fanáticas.

El humanismo es un tipo de fascinación: la del hombre por el hombre mismo. Y el escepticismo se propone, según nuestra definición y según el tema que desarrollaremos, combatir el humanismo en tanto fascinación del hombre por sí mismo. Esta desfascinación implica situar al hombre en una nueva relación con lo viviente, sin verdades inmutables, sin jerarquías metafísicas, esto es, destronarlo del lugar de rey en el que los humanismos lo han colocado. Se trata de hacer patente la animalidad que atraviesa al existente humano, y de vislumbrar otros modos de vida posibles con los animales no humanos. Para ello, el escepticismo se ocupa de desapropiar al hombre de los humanismos, señalando que aquellos atributos que el humano consideraba como exclusivamente propios ya no lo son, desarticulando así su supuesta supremacía sobre el resto de los vivientes.

En este sentido, Montaigne y Cioran son escépticos y están unidos por este constante ejercicio de desfascinación. Articularemos este ejercicio de descomposición del

viviente. En el sentido específico, a las disciplinas que postulaban al hombre como objeto de estudio a partir del siglo XV (las llamadas "Humanidades"), colocándolo en el lugar central y fundamental de lo viviente, conquistador y dueño de la naturaleza y la vida, en función de ser propietario de una serie de virtudes que lo hacían único en la naturaleza y digno de una consideración moral. Cfr. Peter Singer (2002), especialmente el capítulo: «Man's Dominion», pp. 185-212; Mónica Cragnolini (2016), especialmente: "Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensar contemporáneo", pp. 15-27; y Élisabeth de Fontenay, «Les animaux considérés», en Boris Cyrulnik, Élisabeth De Fontenay, Peter Singer (2013).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

humanismo moderno a partir de: i- la crítica a la presunción como enfermedad humana, critica apoyada en la imagen metafísica del círculo de lo viviente, y la contraposición constante entre la *miseria hominis* y los *mirabilia* (Montaigne); ii- la muerte, el dolor, la conciencia y el lenguaje como dimensiones de todos los vivientes, y ya no como atributos exclusivos de lo humano (Cioran). Señalaremos, en cada caso, las continuidades entre las tesis de Montaigne y de Cioran en el marco del escepticismo como ejercicio de desfascinación.

2. Contra la presunción

Si el escepticismo, como señalamos en la Introducción, combate la fascinación, podríamos decir que la primera de las fascinaciones combatidas por Montaigne es la presunción, es decir, la fascinación del hombre por el hombre mismo[2]. El texto en el que Montaigne desarrolla el tema de la comparación entre los animales humanos y los animales no humanos es, como señalamos, la "Apologie de Raymond Sebond", el capítulo más extenso de los *Essais*, en el que se intenta desmontar la presunción humana.

La presunción [*présomption*] es la enfermedad que consiste en separarse de los animales y querer a igualarse a Dios, es la fascinación del hombre por elevarse sobre su condición animal (Montaigne, 2009, II, pp. 178-179). Esta enfermedad humana, demasiado humana, mezcla de fragilidad y orgullo, es para Montaigne una insensatez producto de una imaginación vanidosa que remonta vuelo y pierde el contacto con lo vital. La sensatez, por el contrario, recuerda Montaigne citando a Epicteto, nos hace patente que somos "humo y viento" (2009, II, p. 233), y que, como desarrollaremos, la racionalidad o capacidad de discernimiento no es privativa de lo humano, sino que también es propia de los animales, nuestros "cófrades y compañeros" [*confrères et compagnons*] (2009, II, p. 179).

Esta insensatez de juzgar a los animales, de situarlos en un lugar de inferioridad, es rechazada por Montaigne en el marco de su escepticismo. Se pregunta: "¿Cómo puede el hombre conocer por el esfuerzo de su inteligencia los movimientos secretos e interiores de los animales?" (2009, II, p. 179). En su afán de propietario de certezas, el hombre de los humanismos se arroga el derecho de otorgar ciertas capacidades a los animales y de negarles otras, asegurándose su primacía racional sobre lo viviente. Pero el filósofo

[2] Para un panorama del contexto humanista en el que se formó Montaigne, y las polémicas sobre su posición escéptica en este contexto, véase el excelente estudio de P. Burke (1985).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

francés desarma esta presunción, cuestiona esta certeza humanista, y señala el carácter de "extrañeza" de los animales, en tanto otredad que no puede ser conocida y, entonces, no apropiada, y que merece respeto en tanto tal. El escepticismo de Montaigne, en el marco de un pensamiento sobre la animalidad, plantea la no apropiación del objeto y, antes que nada, la no conversión de los animales en objetos; se trata de una actitud que no busca develar el contenido de algo llamado "animal", que no intenta postular certezas sobre su modo de ser.

Por lo demás, este querer separarse y ponerse por encima del resto de los animales, no respetando su carácter extraño e inapropiable, impulsa en el humano el odio hacia lo viviente; mientras que la propuesta de Montaigne es, al contrario, la reunión de lo viviente en la comunidad de la naturaleza: "Todo esto lo expongo para defender la semejanza que hay entre las cosas humanas y los animales, y para aconsejar que nos unamos a los otros seres vivos. No estamos ni por encima ni por debajo del resto" (2009, II, p. 189).

Una de las hipótesis centrales de Montaigne es que tanto el animal humano como los animales no humanos forman parte del círculo de lo viviente, y la naturaleza les ha provisto de lo necesario para vivir con suficiencia (2009, II, p. 185). En este contexto, se interroga por la presunción humana que se atribuye una serie de cualidades que niega en el animal, y se pregunta: "¿Qué facultades reconocemos en nosotros que no veamos bien patentes en las operaciones que los animales practican?" (2009, II, p. 182). Repasando diversos atributos que el humanismo consideró como propios y distintivos de lo humano, Montaigne llega siempre a la misma conclusión: no se puede establecer la superioridad del hombre, ya que entre el animal humano y los animales no humanos hay una paridad [*parité*] (2009, II, p. 180), una igualdad [*égalité*] (2009, II, p. 185), y la imagen metafísica adecuada ya no es la de la escala[3] sino la del círculo de lo viviente[4].

[3] Como bien señala R. Ragghianti (2011, p. 19), la imagen de la escala del ser como serie de formas naturales, que Bonaventura da Bagnoregio y Tomás de Aquino buscaban en Aristóteles y Agustín, implicaba que la pluralidad y la desigualdad entre las criaturas fuesen juzgadas como un valor y de allí derivaba el postulado de la superioridad del hombre, y la inferioridad de los animales con respecto a éste. Las características de la escala eran la continuidad, la plenitud, la progresión y la jerarquía: esta consistía de hecho en la alineación de los cuerpos desde el más simple al más complejo. Esta imagen metafísica se acompañaba de una teleología, en la que los entes tenían como finalidad la búsqueda y la contemplación del *Arché* o Fundamento de todo lo real, el principio de todos los principios, en el marco de una temporalidad lineal.

[4] La imagen metafísica del círculo de lo viviente, que sostiene Montaigne, al contrario de la imagen de la escala, supone una paridad y una igualdad entre todos los vivientes, donde no hay jerarquías ni preponderancias, en el marco de una temporalidad circular, sin teleología.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Montaigne expone una amplia variedad de ejemplos, los *mirabilia*, tomados principalmente de Plutarco, de Sexto Empírico, de Plinio el Viejo, de Claudio Eliano y de Lucrecio, y realiza una constante comparación con la *miseria hominis* con el propósito de combatir la presunción humanista. Si nos detenemos en la capacidad del ingenio en la construcción, en la facultad de creación de los animales, Montaigne ejemplifica con las golondrinas (2009, II, pp. 182-183), destacando su capacidad para instalarse en lugares apropiados según la estación del año, para elegir los materiales adecuados en la construcción del nido teniendo en cuenta factores como el viento, la temperatura, la lluvia, etc. Montaigne señala el aspecto deliberativo, y de *capacidad de respuesta* ante las situaciones dadas, que implica ese comportamiento de construcción. Pero el ejemplo que desarrolla con más amplitud es el de los alciones, cuya descripción le permite destacar en los animales la capacidad de abstracción (2009, II, p. 221 y ss.). Este ejemplo no se limita a exponer un hecho de experiencia (aunque sea indirecta), sino que conduce a buscar una causa, y en el texto esta causa será la naturaleza. Atribuyendo un sujeto de la acción que no es el hombre, el contraste se hace patente entre lo que depende del hombre y lo que no. El hombre puede adiestrar a los animales, pero la naturaleza llega mucho más lejos y mejor en esta tarea. La obra de la naturaleza sobrepasa toda cogitación humana. El hombre desconoce los mecanismos que operan en el curso de los acontecimientos, y esta visión de la naturaleza como inmensidad debe conducirlo a la modestia, ya que ante tamaña inmensidad le es imposible situarse por encima del resto de los vivientes.

Esta referencia a la capacidad creadora del alción puede ser interpretada, como dice Derrida con relación a la *Apologie* en general (2006, pp. 20-21), como un *texto pre y anti-moderno,* en la medida que uno de los aspectos de la modernidad consistirá en el establecimiento del hombre como fundamento, que se sitúa como propietario de todo lo viviente y la naturaleza en general. Y la crítica de Montaigne puede ser vista como una crítica *avant la lettre* a la modernidad, en la línea de las críticas *posteriores* a la Ilustración (desde los románticos a los postmodernos). Es, de algún modo, una crítica *intempestiva*: lúcidos presagios del posthumanismo contemporáneo.

3. La imaginación y el lenguaje como dimensiones de lo viviente

Como vimos, Montaigne desarrolla la crítica a la presunción humana equiparando a los animales con el hombre, a partir de la facultad del ingenio y de una "razón práctica" como capacidad de construcción y creación. En este marco, propone una instancia más para

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

considerar la paridad entre animales y humanos. Para ello, recurre a otros ejemplos e introduce un nuevo objeto de comparación, la facultad de la imaginación como capacidad de abstracción (2009, II, p. 223 y ss.). Esta capacidad estaba siendo considerada desde el inicio, porque en el ejemplo del alción, que sobrepasa toda cogitación humana, es la imaginación la que es interpelada. Pero ahora Montaigne nos recuerda en qué consiste el proceso imaginativo: el hombre mediante la imaginación des-corporeiza, elimina lo sensible, lo material, para obtener una imagen. Aquí Montaigne recoge un pasaje del *Liber Creaturarum* de Sabunde, en el que se explica que el hombre, a partir de imágenes sensibles, forma conceptos abstractos. El alma tiene un poder de abstracción por el cual impone a su objeto su propia forma, eliminando sus cualidades corporales. Pero para Sabunde, el hombre se distingue de los animales porque posee un discurso que le permite conducir las cosas a su intelecto y decidir libremente sobre ellas. Montaigne, para sus propósitos, cita a Plutarco y a Lucrecio, y en un juego irónico plantea su propia tesis que finalmente desarma a la posición de Sabunde. Afirmamos que es un juego irónico porque se plantea esta tesis en el contexto de una *Apología*, y el escepticismo del autor de la *Apología* termina por poner en cuestión a las tesis del defendido.

Montaigne intenta mostrar que los animales también imaginan, y que lo hacen como lo hace el ser humano, ni más ni menos: otro golpe a la presunción humana en general, y a la del humanista Sabunde en particular. Las citas que toma Montaigne de Lucrecio corresponden al libro IV de *De Rerum Natura*, en el que habla de los sueños. El ejemplo del caballo que sueña (así como los ejemplos de los perros) lo iguala al hombre a partir de la similitud del proceso de la imaginación (2009, II, pp. 223-224). Esto es así porque, según la argumentación de Montaigne, a los mismos efectos les deberían corresponder las mismas causas. De modo que si se acepta una relación causa-efecto en el hombre, y si en los animales se observan efectos similares o idénticos, entonces se debe atribuirles causas similares o idénticas. Es el caso de las acciones virtuosas de los animales, pero también de la facultad de abstracción. El tema es distinto, pero la estrategia metodológica es la misma: por el ejemplo del alción, Montaigne muestra la igualdad entre animales y humanos mediante un criterio metodológico que aplica la analogía de la relación causa-efecto. Todo este pasaje sobre la abstracción puede ser visto, entonces, como un diálogo o discusión entre Lucrecio y Sabunde. Montaigne utiliza a Lucrecio como una evidencia de que lo que Sabunde atribuye al hombre vale también para los animales, desarmando así la presunción humanista de Sabunde.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La problemática de la imaginación está estrechamente vinculada con la del lenguaje, con la posibilidad de un discurso interior y su comunicación. Para Sabunde, como ya indicamos, el hombre se distingue de los animales porque posee un discurso que le permite abstraer los objetos en su intelecto y decidir libremente sobre ellos. Pero para su apologista irónico, esta tesis es una nueva manifestación de lo que la vanidad humana puede llegar a creer. Y para poner en cuestión esta tesis del hombre como único propietario del lenguaje, Montaigne plantea una serie de argumentos que pueden agruparse del siguiente modo:

En primer lugar, el hecho de que los humanos aduzcan que no entienden "los sonidos" que emiten los animales, no implica que puedan afirmar con certeza que los animales no hablan (es decir, que no emiten sonidos con sentido) y que con esto concluyan que sólo el hombre es un animal con lenguaje. Una vez más, el escepticismo como *ejercicio de desfascinación* viene a desmontar esta presunción del hombre (fascinado consigo mismo) como único poseedor del *logos*, propiedad que lo situaría por encima del resto de los vivientes. El hombre afirma que los animales no poseen lenguaje, pero en verdad en esa afirmación sólo se expresa su soberbia. Si el hombre afirma que no entiende lo que "dicen" los animales, ellos pueden "decir" lo mismo del hombre; y si no nos entendemos, ¿por qué el problema estaría en los animales y no en nosotros? Montaigne señala con humor: "Falta adivinar quién tiene la culpa de que no nos entendamos, pues nosotros no los entendemos más a ellos que ellos a nosotros. Por la misma razón, pueden considerarnos irracionales a nosotros como nosotros los consideramos a ellos" (2009, II, p.180).

En segundo lugar, para continuar desarticulando esta presunción humana con respecto al lenguaje, Montaigne distingue diversos modos del mismo (2009, II, p. 179 y ss.): (i) sonidos con sentido; (ii) gestos y signos propios de un lenguaje del cuerpo: "no hay en nosotros movimiento que no hable" (2009, II, p. 181 y ss.). Los seres humanos y los animales poseen lenguaje, al menos, y eso es seguro, el lenguaje del cuerpo, en tanto vivientes. Además, (iii) el silencio es también un modo de comunicación, que comparten humanos y animales no humanos, del mismo modo que la risa y el llanto (2009, II, p. 188). Montaigne afirma: "¿qué otra cosa sino habla es la facultad que vemos en ellos de quejarse, de alegrarse, de pedirse ayuda unos a otros, de incitarse al amor, como hacen mediante el uso de su voz?" (2009, II, p. 188). Los animales hablan entre ellos, y nos hablan a nosotros, como nosotros a ellos. Como bien señala Derrida, Montaigne no sólo le otorga

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

al animal un derecho a la comunicación, sino también una capacidad o poder de respuesta [*un pouvoir de répondre*].

Y para concluir esta reflexión sobre el lenguaje, si no hay una comunicación transparente, certera, una traducción exacta, es porque lo viviente tiene ese carácter de extrañeza, de opacidad, de imposibilidad de ser conocido en su totalidad, y, por lo tanto, imposible de ser totalizado: así, la vida se expresa en su rareza, en su imprevisibilidad y en su capricho, es decir, en el azar. Además, señala Montaigne que ni siquiera existe la posibilidad de transparencia y de traducción exacta entre los idiomas mismos de las diversas culturas humanas (2009, II, p. 180), lo que nos impulsa con mayor fuerza a anular la tesis humanista que planteaba que, si no hay traducción entre los sonidos que emiten los animales y nuestros idiomas, entonces los animales no hablan. Pero para Montaigne, como señalamos, no sólo tienen lenguaje, sino también, y este es el tercer aspecto de su argumentación, poseen un discurso interior que los vuelve *capaces de aprendizaje*. Los animales aprenden entre ellos, como las arañas a "tejer y coser", como las golondrinas a "edificar", y más aún, los humanos hemos aprendido muchas artes de ellos, como a cantar de los pájaros (2009, II, p. 197). Así, el hombre como único propietario del *logos*, de la razón, del lenguaje y de la comprensión del mundo, ha sido resituado en la comunidad de la naturaleza, en una paridad metafísica con el resto de los vivientes.

Por último, Montaigne prosigue en las comparaciones entre el animal humano y los animales no humanos, siempre con la finalidad de disolver la presunción humanista. En este marco, se ocupa de ciertas prácticas comunitarias, como la amistad y la lealtad. Señala que la amistad practicada por los animales es más firme y constante que la humana (2009, II, p. 207 y ss.) y mientras que el resto de los animales muestra claros ejemplos de lealtad en sus modos de vida, el hombre es el animal traidor por excelencia (2009, II, p. 214). Y no sólo traidor, sino además creador de la dominación y la guerra, fuente de aniquilamiento del otro. Pero los animales, en oposición al humano, desconocen la guerra (2009, II, p. 211 y ss.). Señala Montaigne que ningún animal se sometió o se puso al servicio de otro por cobardía o por miseria de ánimo. En la misma línea, Cioran expresará que el hombre es el único animal explotador, el único animal que ha esclavizado a sus semejantes.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

4. La desapropiación del existente humano

En *Le mauvais demiurge* Cioran afirma: "El drama de Alemania es no haber tenido un Montaigne. ¡Qué suerte tiene Francia en haber comenzado con un escéptico!" (Cioran, 1995, p. 1246). Como señalamos en la Introducción, Cioran define el escepticismo como "un ejercicio de desfascinación" (1995, p. 1249), ejercicio que requiere constancia, ya que siempre se encuentra asediado por las creencias fanáticas, extremos que lo arrastran en cualquier momento de distracción. Por su condición frágil, la lucidez escéptica requiere de constantes ejercicios que la sostengan, de una actitud: el escepticismo es un conjunto de ejercicios de "des-composición" de los sistemas, y de profundización en las fisuras de aquello que pretende imponerse y dominar en nombre del Todo y de la Verdad.

Así definido, el escepticismo de Cioran retoma el de Montaigne en lo que atañe a la crítica al humanismo. Si la presunción humanista (y fanática) es la fascinación del hombre por sí mismo, el escepticismo es el ejercicio constante de desfascinación, de alejamiento y cuestionamiento, y básicamente de descomposición de todo humanismo, de su desarticulación y ocaso.

Mario Rigoni, introductor de la obra de Cioran en el ámbito italiano, sostiene que la filosofía de Cioran puede ser definida como un "antihumanismo radical" (2004, p. 48). Fabio Rodda (2005, p. 186) pone el acento en la "condición ontológicamente dramática" del hombre de los humanismos, según la perspectiva de Cioran, en la medida que este modo de ser transita hacia su ocaso, su "descomposición", sin esperanzas de redención. Amelia Bulboaca (2017, pp. 55-71) sitúa la antropología negativa de Cioran en el marco del existente humano como animal trágico, que transita su existencia entre tensiones irresolubles y en una constante desintegración al estar "caído" en el tiempo. La condición del hombre como "caído en el tiempo" es un tema clásico en los comentadores de Cioran, destacándose los análisis de Sylvie Jaudeau (1990), M. Liliana Herrera y Alfredo Abad (2009).

Desde *Sur les cimes du désespoir* (1934) hasta *Aveux et anathèmes* (1987), es constante el cuestionamiento a la condición humana (tal como la conciben los humanismos en sus diversas formas), a su orgullo, a su vanidad y a sus delirios de progreso y avance espirituales, es decir, al fanatismo humanista, fuente de conquista y apropiación de lo viviente. En *Syllogismes de l'amertume* (1952) Cioran sostiene que las verdades del humanismo (y Occidente es ese humanismo) son miserables ficciones agotadas (1995, p. 774). Estamos transitando la "descomposición" del humanismo, su ocaso, su decadencia.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Si tuvo su esplendor vital, presentándose como fuente de Verdades, impulsando fanatismos, ahora transita "una prosperidad de sombras", en tanto "vocablo agotado", "espectral". Pero no está muerto, al contrario, todavía ejerce dominio (es Occidente). Por eso la tarea del filósofo escéptico es la de profundizar su "descomposición", cuestionar la concepción de supremacía de lo humano ante el resto de los vivientes, destronar al rey: "mostrarle con qué lodo está amasado" (1997, p. 654).

Para nuestro autor, el hombre de los humanismos es, básicamente, el animal que quiere dejar de ser animal. Y en ese querer, domestica su animalidad y pretende, a su vez, olvidarla: "Cuando odiamos a los animales, odiamos la base de nuestra vida" (1995, p. 183). Tal como lo había pensado Nietzsche (especialmente en el Segundo Tratado de *Zur Genealogie der Moral*), la evolución del espíritu se hizo a expensas del desprecio a la animalidad (el desprecio del hombre a su condición de animal y el desprecio del hombre al resto de los animales no humanos), centrado fundamentalmente en el desprecio del cuerpo (la "carne" cristiana).

La conciencia humana, resultado del desarrollo de la especie, "es algo más que la espina, es el puñal en la carne" (Cioran, 1995, p. 1299). Los humanismos han establecido la supremacía del hombre en el ámbito de lo viviente, y han puesto como fundamento de esa supremacía no sólo al *logos* sino a todo lo que comprende la llamada "vida interior". Para ello, la tarea de la civilización ha sido la de dominar la animalidad, subordinarla a lo espiritual, en una larga historia de domesticación. "Lo que se llama «vida interior» es un fenómeno tardío sólo posible por una disminución en nuestras actividades vitales: el «alma» surgió y se desarrolló a expensas del buen funcionamiento de los Órganos" (1995, p. 1289). En lugar de reconocer y "respetar" su animalidad constitutiva, la vida espiritual se ha configurado a partir de su apropiación y domesticación: "El Espíritu es el gran beneficiario de las derrotas de la carne. Se enriquece a su costa, la saquea, se regocija de sus miserias; vive del bandidaje. La civilización debe su éxito a las proezas de un bandido" (1995, p. 750).

Cioran, a lo largo de su obra, ha considerado críticamente al hombre desde su condición de animal enfermo que no sólo quiere ocultar su propia animalidad, sino que también se apropia, domestica, avasalla y asesina formas de lo viviente. Como lo señalamos, Montaigne consideraba que la guerra era una invención humana, ausente en la vida de los animales, y que el hombre era el único animal que había creado las relaciones de explotación. En esta misma dirección, Cioran afirma:

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *El hombre es el arquetipo del animal conquistador. Toda su historia es una sucesión de conquistas y por conquistas no hay que entender sólo las acciones militares, sino también cualquier empresa, técnica, literaria, social, etc. Por lo demás, digo bien: conquistas científicas; con razón, porque entrañan violación, profanación del enigma, de lo desconocido, del reposo de los elementos, con vistas a un aumento de poder. Un depredador coronado como rey de la Tierra (1997, p. 895).*

"Conquistar" es apropiarse de lo desconocido, de lo extraño, "profanar el enigma" de la alteridad en función de aumentar el poder. El ámbito de lo viviente debe ser "violado", hasta develar el último de sus secretos. De este modo, Cioran continúa con las tesis de Montaigne críticas a la presunción humana que se propone "conocer" a lo viviente para "apropiarse y dominar". Habíamos indicado que el escepticismo, al contrario, no convierte a los animales en objetos, no busca "profanar su enigma", no busca develar sus secretos, sino que los reconoce en su opacidad y extrañeza, en tanto otros que deben ser respetados. Pero el hombre de los humanismos quiere "darse a valorar", se presenta como rey, eclipsa al resto de los vivientes, "se afirma a expensas de ellos". El hombre le reduce las posibilidades al animal, le organiza el lugar y el tiempo, le modifica su hábitat, le determina sus formas de vida, le pone en peligro su misma existencia (1995, p. 1120). Así, Cioran continúa también con las ideas presentadas en el §57 de *Der Wanderer und sein Schatten*, en el que Nietzsche relaciona el nacimiento de la moral con los modos de la crueldad con que tratamos a los animales: desprecio, proyección, explotación y exterminio [*Vernichtung*] (Nietzsche, 1999, MA II, § 57, KSA II, pp. 577-578).

5. Dolor y conciencia

Con respecto a la existencia en general, Montaigne señalaba que la manera de engendrar, nacer, amamantar, obrar, vivir y morir de los animales es análoga a la de los humanos (2009, II, p. 206). Los animales no sólo son "mortales" como el hombre, sino que pueden "ver por adelantado" su muerte. En esta línea, Cioran profundiza y plantea que la muerte no es una instancia externa o un acontecimiento que adviene para terminar con el viviente, ni la agonía es el período final de una vida que lucha por permanecer. La muerte es un principio inmanente a la vida misma, atraviesa la existencia en todo su despliegue. Como sostiene en *La tentation d'exister*, la vida es agonía, porque la agonía es "un proceso coextensivo con nuestra duración" (1995, p. 960). Así, la vida es el conjunto de las

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

funciones que están atravesadas por el operar mismo de la muerte, y es inconcebible sin este principio de negatividad.

El problema de la muerte en Cioran no está planteado en clave antropológica/humanista, sino a partir del ámbito de los vivientes, en general, y de los animales en particular. Porque para Cioran, dado que "la muerte es la más íntima dimensión de todos los vivientes" (1995, p. 589), esta nos acomuna, nos vuelve ser-en-común. Aquello que nos hace coexistir en lo viviente animal es precisamente el estar atravesados por la muerte, poniendo en cuestión la arrogancia del ser humano que cree que la muerte lo hace único, exclusivo, supremo propietario de la mortalidad: "Nunca se dice de un perro o de una rata que es *mortal*. ¿Con qué derecho el hombre se arrogó este privilegio? (…) la muerte no es un descubrimiento suyo, y es un signo de fatuidad creerse su beneficiario exclusivo" (1995, p. 1660).

Pero, además, el existente humano, en las concepciones humanistas, no sólo se cree el único viviente con el derecho de ser mortal o de "ver por adelantado" su muerte, sino también el único que cree sentir dolor o, en todo caso, tener el derecho de un sufrimiento más "digno" o "moralmente privilegiado" con respecto a las otras especies animales.

Apoyándose en Nietzsche, especialmente en *Zur Genealogie der Moral*, Cioran establece la estricta relación que existe entre el dolor y la conciencia. "Y el dolor, que afecta a todos los seres vivos, es el indicio de que la conciencia no es privativa del hombre" (Cioran, 1995, p. 1127), habiendo grados de conciencia entre los animales según la intensidad del dolor que padezcan (1995, p. 1493). Sin embargo, no se trata de hacer una "jerarquía" de los vivientes según sus "grados" de conciencia. Lo que Cioran plantea es la desapropiación de la condición humana, condición que se apoya en la conciencia como una de sus máximas propiedades. No sólo señala que la conciencia no constituye "lo más propio" de la especie humana, sino también que todo dolor es inconmensurable (1995, pp. 24-25), entre las diferentes especies, y también entre los individuos de una misma especie, y no puede ser fagocitado en una lógica económica de la cantidad y de la apropiación. Lógica económica que plantea que hay sufrimientos más y menos importantes, o necesarios, en función de ciertas "finalidades" que hacen a la conservación de la cultura o del orden social. En este sentido, Cioran rechaza las posiciones que plantean una justificación del sufrimiento sobre la base de una (supuesta) jerarquía de valores, y cuestiona tanto la existencia de un criterio objetivo para evaluar el sufrimiento como la jerarquía derivada de ese criterio (1995, p. 25). Finalmente, señala que, en esta

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

"lógica económica del sufrimiento", el ser humano no se predispone a la "llamada" del animal: "El árbol, imploración muda, el animal, llamada desgarradora" (1995, p. 934).

6. Los oídos de Montaigne y de Cioran. Algunas conclusiones

Predisponerse a la llamada desgarradora del animal implica la escucha del otro que sufre y que transmite su sufrimiento. Esto supone, como señalábamos con Montaigne, una paridad y una correspondencia entre los animales no humanos y los animales humanos, paridad que en el caso de Cioran se hace patente en el dolor que atraviesa al viviente en tanto viviente, dolor que se transmite y que hay que estar predispuesto a escuchar. En este caso, el escepticismo como ejercicio de desfascinación apunta a poner en cuestión el monopolio de la voz del hombre que ordena la vida en su totalidad ("nombrar es mandar"); porque se trata de abrirse a la interpelación, a la llamada del otro sufriente. Pero abrirse a esta llamada implica "abandonar" ("desfascinarse de") los "entusiasmos fanáticos" de los humanismos, y ejercer la lucidez que nos muestra que "un grito de desesperación es mucho más revelador que la argucia más sutil" (1995, p. 32).

Por último, no sólo hay que disponerse a la escucha del sufrimiento en el grito del otro, sino también en el silencio. Cioran, como Montaigne, destaca la importancia del silencio como instancia que permite "escuchar" lenguajes extraños y, sobre todo, la inconmensurabilidad del dolor (1995, p. 301). La escucha del dolor del otro, ya sea en el grito o en el silencio, es la escucha de lo imposible de ser medido, de lo incalculable.

Quizás la importancia del escepticismo en una filosofía de la animalidad sea, precisamente, el valor puesto en la capacidad de escucha de lo extraño, de lo desconocido, en la escucha respetuosa de la alteridad con la intención de no develar su secreto, de *suspender el deseo de conocer* su esencia, de afirmar la imposibilidad de su conocimiento absoluto (de su apropiación, de su totalización). Es la desfascinación del hombre con respecto a sí mismo, ya convertida en humo y viento su vanidad, y abriéndose al grito y al silencio de los otros, esos otros que Montaigne llamaba cófrades y compañeros [*confrères et compagnons*] (2009, II, p. 179) en la comunidad de los vivientes, una posible imagen de lo posthumano.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Bulboaca, A. (2017). "Caduta e destino: l'antropologia filosofica di Emil Cioran". En F. Meroi, M. L. Pozzi e P. Vanini (comps.). *Cioran e l'Occidente. Utopia, esilio, caduta*. Milano: Mimesis, pp. 55-72.

Burke, P. (1985). *Montaigne*, trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial.

Cioran, E. (1995). *Œuvres*. Paris : Gallimard.

Cioran, E. (1997), *Cahiers*. Paris : Gallimard.

Cragnolini, M. B. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*. Buenos Aires: Prometeo.

Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris : Galileé.

Herrera, M. L. y Abad A. (2009). *Cioran en perspectivas*. Pereira: Universidad Tecnológica de Pereira.

Jaudeau, S. (1990). *Cioran ou le dernier homme*. Paris : José Corti.

Llinàs, J. L. (2017). "La cuestión animal y el gobierno de sí. Montaigne, Descartes y Derrida". En *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas*. Madrid: Ediciones Complutense, pp. 87-102.

Montaigne, M. de (2009). *Essais*, 3 vols. Édition d'Emmanuel Naya, Delphine Reguig et Alexandre Tarrête. Paris : Gallimard.

Nietzsche, F. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Herausgegeben von G. Colli und M. Montinari. Berlin : Deutscher Taschenbuch Verlag/ de Gruyter.

Ragghianti, R. (2011). "Montaigne y el elogio de los animales". En *Revista anual de la Unidad de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* / INCIHUSA–CONICET, Vol. 13, pp. 17–24.

Rigoni, M. (2004). *In compagnia di Cioran*. Padova : Il notes magico.

Rodda, F. (2005). *Cioran, l'antiprofeta. Fisionomia di un fallimento*. Milano: Mimesis.

Singer, P. (2002). *Animal liberation*. New York: HarperCollins.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

GUSTAVO ROMERO

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como Auxiliar docente en Filosofía de la animalidad, Metafísica y Problemas Especiales de Metafísica (FFyL, UBA) y como Jefe de Trabajos Prácticos en el CBC de la UBA. Es becario postdoctoral del CONICET. En su investigación doctoral se ocupó del problema metafísico-político de la vida en la obra de M. Foucault y en los debates contemporáneos de la biopolítica. En sus últimas publicaciones, continuando con sus investigaciones en temáticas postnietzscheanas, se ocupa de la problemática de la animalidad en la obra de E. Cioran. Se encuentra en prensa su libro: *Emil Cioran, una filosofía de la desfascinación. La condición (post) humana y la problemática de la animalidad,* Buenos Aires, Prometeo.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

El animal que hace metáforas desde una perspectiva onto-teleológica en el pensamiento del joven Nietzsche

O animal que faz metáforas desde uma perspectiva onto-teleológica no pensamento do jovem Nietzsche

The animal that makes metaphors from an onto-teleological perspective in the thinking of the young Nietzsche

Enviado: 1 de junio de 2020 **Aceptado: 12 de junio de 2020**

Juan Pablo Sabino
Magister en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (Argentina).
Email: juanpablosabino@yahoo.com.ar

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El artículo recorre los escritos de juventud de Nietzsche focalizándose especialmente en los estudios de retórica que Nietzsche trabaja en sus primeros años de Basilea. Desde allí, se busca pensar una superación del principio antrópico y una descentralización antropológica que desarrolla el autor en algunos textos que no fueron publicados en su época. A partir del denominado giro retórico, Nietzsche comienza a interpretar al ser humano como un animal que hace metáforas. Desde dicha interpretación se busca evidenciar cómo deja preparado el territorio del pensar en pos de una equiparación onto-teleológica de todo lo viviente, que permite trazar un itinerario de los indicios de su pensar desde una perspectiva poshumana descentralizada antropológicamente.

Palabras clave: Nietzsche, animalidad, metáfora, poshumanismo.

O artigo recorre aos escritos de juventude de Nietzsche, atendo-se especialmente nos estudos de retórica que Nietzsche trabalha em seus primeiros anos na Basileia. A partir disso, busca-se pensar uma superação do princípio antrópico e uma descentralização antropológica desenvolvida pelo autor em alguns textos que não foram publicados em sua época. Com base no referido giro retórico, Nietzsche começa a interpretar o ser humano como um animal que faz metáforas. Desde tal interpretação se busca evidenciar como o território do pensamento é preparado na busca por uma comparação onto-teleológica de tudo o que vive, o que nos permite traçar um itinerário dos indícios de seu pensamento no que se refere a uma perspectiva pós-humana antropologicamente descentralizada.

Palavras-chave: Nietzsche, animalidade, metáfora, pós-humanismo.

The article examines Nietzsche's youthful writings focusing especially on the rhetorical studies that Nietzsche worked on in his early Basel years. Based on that, we try to think about an overcoming of the anthropic principle and an anthropological decentralization that the author develops in some texts that were not published in his time. From the so-called rhetorical turn, Nietzsche begins to interpret the human being as an animal that makes metaphors. From this interpretation, it is sought to show how the territory of thought is prepared to pursuit an onto-teleological comparison of everything that lives, which allows us to trace an itinerary of the indications of his thought in terms of an anthropologically decentralized post-human perspective.

Key Words: Nietzsche, animality, metaphor, post-humanism.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción

Los primeros pasos de Friedrich Nietzsche en el mundo intelectual y académico dejan algunas huellas interesantes de recuperar a la luz de sus efectos futuros. Poner en perspectiva los escritos juveniles desde la luz de la obra madura permite ensayar la hipótesis embrionaria sin la necesidad de sostener una lógica teleológica. Para ello se centrará el trabajo en esta primera instancia sobre los textos que datan entre los años 1862 y 1876. Escribe el joven Nietzsche: "La actividad del ser humano no comienza, sin embargo, con el nacimiento, sino ya en el embrión y tal vez -quién puede decidir en este punto- ya en los padres y antepasados" (Nietzsche, 2011, p. 205). Es decir, en su juventud, el filósofo comienza dándole cierta prioridad a la influencia que ejercen los antepasados sobre la vida naciente. Este punto es interesante por dos cuestiones, por un lado es un antecedente ante las teorías psicoanalíticas de cómo la vida psíquica intrauterina ya ejerce un condicionamiento sobre la vida en gestación. Sin embargo, es una interpretación forzada ya que no hay mucho avance en sus investigaciones para sostener el estudio en esa línea interpretativa. Sin duda desde la juventud hasta la madurez han inquietado las indagaciones psíquicas el pensamiento de Nietzsche, pero no es un elemento suficiente para establecer una conexión con los estudios freudianos. La segunda posibilidad es interpretarlo en la línea indicada por Curt P. Janz que parece mucho más acertada, pues el investigador alemán señala cómo Nietzsche "sentía determinada y condicionada su naturaleza por el legado de sus antepasados; con decisión en sus años jóvenes, y en los primeros de la madurez, con acento casi confesional en los años tardíos de su soledad espiritual. Determinada y condicionada, sí, pero no limitada" (Janz, 1981, p. 25). Esta última afirmación es central para poder captar la tensión que podrá ser hallada en el pensamiento de Nietzsche a lo largo de toda su vida intelectual. Son las tensiones que se evidenciarán en su juventud en referencia a cómo piensa el materialismo y el idealismo, no en la figura del espíritu libre que atraviesa las obras previas a *Así habló Zaratustra*, la propia figura del profeta persa en la interpretación de Nietzsche. La relación entre apropiación y desapropiación en la cual juega un papel central el desasimiento (Loslössung) como estrategia metodológica que impacta en lo político y estético en pos de la creación de nuevas formas. Además, permite empezar a sostener la hipótesis de que en la juventud puede ya pensarse el entre performativo que se establece en la relación comunidad-subjetividad. En este sentido comienza a generarse un corrimiento gradual en su pensamiento que habilita una lectura de su obra como un antecedente a las posiciones claramente poshumanas. A su vez permite pensar una descentralización de la figura humana respecto del animal, en pos de una equiparación ontológica que habilita

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

una perpscetiva descentrada antropológicamente y en vistas de incluso una superación del principio antrópico.

1. Más allá de mi destino.

En la primavera de 1862 cuando apenas tenía 17 años, Nietzsche escribe *Fatum e Historia*. El texto plantea la tensión entre la libertad y el destino. ¿Qué posibilidades tiene un alma de trascender su destino? Lo que interesa aquí no es la pregunta en sí misma, sino más bien que el joven Nietzsche asume como determinante y condicionante de sus posibilidades aquello que le viene dado por la coyuntura histórica en la que se desarrolló su vida. La influencia de la historia de Alemania, de Polonia (de la cual se enorgullece de tener su estirpe), de la tradición familiar, pero entiende que las mismas pueden ser superadas. De algún modo incorpora la tradición de su abuelo transformando sus representaciones y enriqueciéndolas con el paso del tiempo, tendiendo hacia una luz cada vez más clara y gratificante, pero en otro sentido del trazado por el primer Pastor protestante de la familia Nietzsche. El joven Nietzsche parte de sus creencias pero con un espíritu científico: "Es más cómodo creer lo que a uno le consuela. Es más difícil perseguir la verdad. Pues lo verdadero no tiene por qué estar unido a lo bello y bueno. El amigo de la verdad no puede conformarse con la quietud, la paz y la dicha, ya que la verdad puede ser muy repugnante y fea […] Si quieres conseguir quietud de alma y dicha, cree; si quieres ser un discípulo de la verdad, investiga" (Safranski, 2001, p. 45). Desde su adolescencia el joven estudiante de Pforta comenzaba a recorrer los senderos de la investigación que lo terminarían distanciando años más tarde de todas las creencias de su infancia. Una de las primeras afirmaciones con la cual sorprende el joven Nietzsche es la exhortación que realiza a salir de la confusión intelectual en la cual se halla el pueblo. Toda esa masa de creyentes cristianos que no advierten que dicha religión se funda en supuestos que nunca dejarán de ser un problema: la existencia de Dios, la inmortalidad, la autoridad de la Biblia, la inspiración divina, etc. Y afirma:

> *Yo he intentado negarlo todo: ¡oh, derribar es fácil, pero construir...! E incluso derribar parece más fácil de lo que es; estamos tan determinados en nuestro interior por las impresiones de nuestra infancia, por los influjos de nuestros padres, de nuestra educación, que aquellos prejuicios tan profundamente arraigados no se dejan fácilmente extirpar con argumentos racionales o con simple voluntad. La fuerza de la costumbre, la aspiración a lo superior, la ruptura con todo lo establecido, la disolución de todas las formas de sociedad, la duda de si la humanidad no se ha dejado, durante*

> *dos mil años, inducir a error por una quimera, el sentimiento del propio atrevimiento y temeridad: todo esto determina un conflicto sin salida, hasta que, por fin, experiencias dolorosas, acontecimientos tristes reconducen nuestro corazón a la antigua fe de la infancia. Pero observar la impresión que estas dudas producen en el ánimo, eso debe ser para cada uno una contribución a su propia historia cultural. No se puede por más que imaginar que también algo queda adherido, un resultado de toda aquella especulación, que no siempre es un saber, sino, también una fe, más aún, algo que por sí mismo suscita o reprime a veces un sentimiento moral (Nietzsche, 2011, p. 202).*

No sería extraño que una suerte de asombro despierte en los interpretes y los lectores de Nieztsche recorrer estos escritos luego de haber estudiado su obra publicada; pues este párrafo pareciera preanunciar todos sus escritos. ¿No es acaso toda su obra escrita (tanto la publicada como la póstuma) un martillar (negar si parafraseamos la literalidad del texto citado) todo, un constante tratar de derribar las edificaciones conceptuales que significan la cultura, especialmente sus fundamentos y las sombras de los mismos? Y sin embargo, hay un quedar adherido que ya desde su juventud advierte e identifica con lo moral, y lo localiza específicamente en la creencia. El joven Nietzsche ha comprendido que así como las costumbres son resultado de una época, también la moral es el resultado del desarrollo de la humanidad. La vertiente performativa que comienza a avisorarse en dichas afirmaciones permite entender cómo lo humano empieza a ponerse en el horizonte de una nueva concepción ontológica, que inicia su peregrinar y comienza a estar en camino. La siguiente afirmación en perspectiva ultrahumana permite avanzar en esta línea:

> *Apenas sabemos, en efecto, si la humanidad misma no es sólo un escalón, un periodo en lo universal, en el devenir, si ella no es una manifestación voluntaria de Dios. ¿No es acaso el ser humano tan sólo la evolución de la piedra a través de los estados intermedios del vegetal y del animal? ¿Se habría alcanzado ya aquí su consumación y no habría aquí también historia? ¿No tiene este eterno devenir jamás un final? ¿Cuáles son los resortes de este gran reloj? Están ocultos, pero son los mismos en ese gran reloj que llamamos historia. El cuadrante son los acontecimientos. De hora en hora la aguja va avanzando para, pasadas las doce, comenzar de nuevo su curso, con lo que un nuevo período del mundo empieza (Nietzsche, 2011, p. 202).*

Bajo una lupa minuciosa la metafísica que todavía atraviesa estas afirmaciones no es sin duda otra que la tradicional. Ésta todavía perdurará durante varios años más en los

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

escritos del joven filólogo[1]. Introducir esas preguntas bajo el modo de un acaso, un quizá, permiten releer dichas afirmaciones entrecerrando un poco los párpados y buscando las entrelíneas que allí guardan alguna intempestividad de perpectivismos. Pues, dichos interrogantes son los primeros movimientos sísmicos que operan como preludio del temblor (*Erdstoss*) anunciado en el prefacio de la primavera de 1886 que incluirá a *Humano, demasiado humano*. La idea de que el devenir de la piedra en humano no tiene un final y va dejando una historia (entediendo aquí esa huella de las costumbres que luego operan como creencias), no es acaso el anticipo de que la concepción sobre lo humano es una idea regulativa, una ficción producida en un proceso histórico y socio-cultural que no tiene telos. ¿No es acaso el anticipo de un corrimiento de los humanismos antropológicos, o incluso un más allá del principio antrópico? Afirma Nietzsche:

> *El fatum predica continuamente este principio: «Los acontecimientos son los que determinan los acontecimientos». Si éste fuera el único principio verdadero, el ser humano sería entonces un juguete para fuerzas que actúan en la oscuridad; libre de responsabilidad por sus errores, libre en fin de distinciones morales, un eslabón necesario en una cadena. ¡Feliz él cuando no se da cuenta de su situación, cuando no se debate convulsamente con las cadenas que le atan, cuando no intenta perturbar, con placer delirante, el mundo y su mecanismo!*
>
> *Tal vez, del mismo modo que el espíritu sólo puede ser la sustancia infinitamente más pequeña, y el bien la evolución más sutil del mal mismo, la voluntad libre no es otra cosa que la potencia suprema del fatum. La historia universal sería entonces la historia de la materia, si se toma el significado de esta palabra en un sentido infinitamente amplio. Pues es preciso que existan otros principios superiores, ante los cuales todas las diferencias confluyan en una gran unidad, ante los cuales todo sea evolución, sucesión; y todas las cosas fluyan hacia un enorme océano donde se encuentren de nuevo todas las palancas evolutivas del mundo, unificadas, fundidas, como todo-uno (Nietzsche, 2011, p. 204).*

Fatum es la categoría con la que el filósofo elige expresar ese conjunto de fuerzas variables que vienen de la exterioridad del cuerpo y pujan por simbolizar la carne que somos, incluso desde lo previo al embrión. La historia será la categoría que cruce, no sólo los antepasados simbólicos a partir de los cuales cada cual se dice a sí mismo, sino también los efectos identitarios que se reúnen en la categoría de *Ich* y fuerzan al sí mismo a

[1] Es importante tener en cuenta que ateniéndonos a una lectura estricta de la obra del autor, recién en *Humano, demasiado humano* podremos afirmar sin titubeos que ha iniciado la destrucción de la metafísica a golpes de martillo.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

pensarse en términos de libre voluntad. Dice Safranski: "¿Qué realidad queda una vez sustraídas las fantasías religiosas? El alumno de Pforta tiembla de valentía cuando plantea esta pregunta, y se da a sí mismo la respuesta: queda la naturaleza en el sentido de las ciencias naturales, un universo penetrado por leyes; y queda la historia como sucesión de acontecimientos donde actúan la causalidad y la casualidad, sin ningún fin en el conjunto que podamos conocer" (Safranski, 2001, p. 36). Está claro que Nietzsche no acepta que el sentido y la finalidad de la vida sean preexistentes a la vida individual, ni a la vida humana, ni a la vida en general. Pero tampoco se resigna a pensar una vida sin sentido ni finalidad, aunque este sea difícil de construir. Encontrar este pensamiento en *Fatum e historia* brinda elementos que permiten pensar el trayecto recorrido en su obra como un itinerario de desasimiento de los principos onto-teológicos cristianos pero quizá no de sus metas facticas: "en su tratado el joven Nietzsche tantea por primera vez la voluntad de incremento de la vida como una especie de trascender inmanente" (Safranski, 2001, p. 37). El destino es lo estable, y la libertad es la singular apertura y movilidad en medio de un mundo determinado. Nietzsche piensa la voluntad libre como suprema potencia del destino. Quiere evitar que el mundo se desgarre en un dualismo de determinación y libertad. La unidad se mantiene en una tensión entre polos. El individuo se halla tensionado entre dos polos pero no debe doblegarse a ninguno de ellos: Dios y la naturaleza. La libertad absoluta y el automatismo. El idealismo y el materialismo.

La influencia de estas corrientes en el pensamiento del autor, son bastante fáciles de identificar en toda esta etapa de juventud. Especialmente desde *El nacimiento de la tragedia* hasta la última *Consideración Intempestiva* dedicada a Wagner. En sus comentarios a la cultura de la época aparece continuamente una crítica al espíritu alemán y posteriormente al espíritu europeo en general. Utiliza la idea de *decadencia* para agrupar todo aquello que debe ser abandonado y que hoy identificaríamos con la noción de sujeto moderno. Sus pensamientos en estos escritos están teñidos (no identificados) con los rasgos románticos e idealistas de aquellos años, también aparecen referencias a los materialismos bajo el signo de la sospecha. Nietzsche no se ubica fácilmente en ninguna de estas corrientes de pensamiento, se encuentra tironeado entre las miradas materialistas e idealistas de la época tratando de darle respuestas a ambas. Por momentos parece oscilar entre ambas perspectivas de la vida, pero sin duda termina entendiendo que ambas responden a los signos de decadencia de la época que terminará identificando con el pesimismo y la negación de la vida. De algún modo, materialismo e idealismo son las puntas del arco que tensan la cuerda y permiten que la flecha se dispare hacia nuevos horizontes.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Entre sus escritos de 1865 se puede notar la preocupación particular que comienza a ocupar la mente de Nietzsche respecto a la revisión de sus creencias cristianas. En un verdadero trabajo de hermenéusis bíblica, explora las distintas afirmaciones evangélicas del libro de *Los Hechos* y de las cartas paulinas referidas a la resurrección de Jesucristo y a la idea de un cuerpo espiritual (inmaterial) sin carne y sin sangre pero que seguiría teniendo la misma identidad según las afirmaciones bíblicas. También trabaja sobre las configuraciones cósmico-metafísicas de la visión cristiana, de las continuidades y discontinuidades de las reformas luteranas y cierra dichas anotaciones con la afirmación de que "La Tierra es un lugar de destierro. El cuerpo es una prisión. Debemos estar llenos de odio y asco hacia la vida. El hombre siente una atroz voluptuosidad en pisotearse. La Tierra, junto con sus intereses, se contrapone tajantemente a lo celestial" (Nietzsche, 2011, p. 213). Nietzsche entiende que independientemente de la Reforma, el mundo cristiano en su conjunto no ha podido apropiarse de la irrupción copernicana en el ámbito del saber sobre el mundo. Y, por tanto, la tierra continúa siendo el topos inapropiado para la configuración de la vida humana. La huída del mundo sigue siendo una clave central del mensaje cristiano[2] que va diferenciando cada vez más, al menos desde su lectura ventiañera, la comprensión de la vida humana como más calificada que la animal a los ojos de Dios: "«Si no hubiera cielo ni hubiera infierno, entonces podríamos entregarnos impunemente a la naturaleza animal». Éste es un pensamiento fundamental en Pablo" (Nietzsche, 2011, p. 214). Y concluye afirmando sobre la visión moderna del mundo: "La concepción copernicana del mundo corre por las venas de los tiempos. La diferencia entre el cielo y la tierra desaparece. Con ello desaparece también el infierno. Y con ello los ángeles y los demonios. La doctrina de Dios. Dios no posee razón, sino que es la razón. La idea de lo bueno, de lo bello, *patí deum*" (Nietzsche, 2011, p. 214).

Estas indagaciones van acompañadas de un naciente espíritu científico que va centrando sus preocupaciones en la vida de los seres humanos, en la configuración de sus formas de vida pero con un matiz cada vez más atrapado por la atmósfera gravitacional de la Tierra.

> *El plan de mis investigaciones es éste. Quiero, ante todo, conocer al hombre empíricamente y no dejarme llevar en ello por ninguna creencia previa. Una vez cumplida la ley de la especificación, entonces me será posible determinar lo*

[2] Nietzsche en el desarrollo de su pensamiento irá agenciando la idea de que cristianismo y platonismo en este punto son exactamente lo mismo. En *El crepúsculo de lo ídolos,* "Cómo el «mundo verdadero» acabó convirtiéndose en una fábula" esto puede verse de forma muy notoria.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *homogéneo. Pero no podré separar al hombre de las cosas. Por ello habrá de establecerse qué son las cosas sin los hombres, y qué las cosas con los hombres (Nietzsche, 2011, p. 221).*

En 1865 escribe a Elisabeth, su hermana: "Aquí se esperan los caminos de los hombres; si aspiras a la paz del alma y a la felicidad, limítate a creer; si quieres ser discípulo de la verdad, investiga. Entre uno y otro extremo hay muchos puntos de vista intermedios. Pero lo que importa es el objetivo fundamental"(Janz, 1981, 133). No solamente se hace patente su curiosidad, su sospecha sobre lo conocido, su inclinación a la verdad, claramente comienzan a volverse notorias sus inquietudes filosóficas. Por un lado, las referidas a las cuestiones metafísicas, pero también las antropológicas. Entre sus anotaciones de aquellos años se pueden comenzar a mapear sus primeras intuiciones sobre la subjetividad. Nietzsche esboza pensamientos sobre la constitución identitaria en terminos de cruce, de *entre*, de lucha entre fuerzas externas e internas: "Los estados de ánimo proceden, pues, bien de la lucha interna, o de una presión externa sobre el mundo interior" (Nietzsche, 2011, p. 218). Entre los años de su permanencia en Bonn y en Leipzig, el joven estudiante inicia un proceso de búsqueda que lo hará distanciarse paulatinamente de todas aquellas creencias sobre Dios, sobre el hombre y sobre el mundo que desde su infancia le habían inculcado tanto la familia paterna[3] como su propia madre. El abuelo de Nietzsche, Friedrich August Ludwig Nietzsche, inicia una tradición familiar como pastor protestante de Eilenburg que continúa su hijo Karl Ludwig, padre de Nietzsche, que a su vez se casa con Franziska Oehler, hija y nieta también de pastores protestantes. Estos datos sólo tienen sentido en pos de ilustrar el marco familiar en el cual fue creciendo el niño Frizt que influenciado por esta herencia comienza a inclinar su vida en esa misma dirección. Abandonar la casa materna para ir a Pforta, luego a Bonn y de allí a Leipzig permitirá empezar a llevar a cabo las inquietudes intelectuales que ya aparecían en su antepasados cercanos, pero en una dirección propia. De los intereses teológico-religiosos comienza un peregrinar hacia las inquietudes científicas que primero se vincularán con las cuestiones filológicas, pero que ya desde su despertar se puede entrever cómo la problemática filosófica está presente. El abandono de Dios no es sólo una cuestión vocacional, empieza a marcar su pensamiento y a movilizar sus creencias hasta el punto de necesitar desatar esas concepciones. En este sentido, su interés por la filología irá profundizando estos aspectos de su pensar.

[3] Es sabido que su padre Ludwig Nietzsche fallece en 1849. Al año siguiente, su madre Franziska debe tomar la decisión de abandonar Röcken y mudarse a Naumburg con Erdmuthe (madre de Ludwig) y sus dos cuñadas: Auguste y Rosalie. (Janz, 1981, p. 33).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Curt P. Janz comenta los escritos de *Fatum e historia* y *Voluntad libre y fatum* afirmando que si bien estos escritos mitigados y dominados por una conciencia alerta y despierta son la primera erupción de su ser espiritual, marcan un comienzo, evidentemente imperfecto, pero que asume desde el inicio un programa de vida y pensamiento en forma completa. Gran parte de las temáticas más relevantes de su producción están aquí apuntados: "unos temas a los que a partir de este momento, tensado su ánimo en círculos más amplios y cada vez más rico en descubrimientos, volverá una y otra vez con pasión creciente y con lucidez cada vez más penetrante". Cierra Janz el capítulo 4 del primer tomo diciendo:

> *También vienen prefigurados aquí, aún cuando sólo como tentación y ensayo: el ateísmo, la transvaloración de todos los valores de dos siglos, la penetración en la relatividad de los sistemas morales, la filosofía del devenir y de la inocencia del devenir. Y también vemos prefigurada la idea de que el hombre es algo que hay que superar: por primera vez toma en Nietzsche la palabra el superhombre, tal como pudo verlo en el Edda, dedicada a Byron, su poeta preferido, en diciembre de 1861. También viene ya prefigurada aquí la idea del eterno retorno y del filósofo e historiador como profeta y legislador, llamado a remover el pasado entero del mundo. Pero también la idea del amor fati, que luego vendría a tener un desarrollo tan extraordinario.*
>
> *Igualmente encontramos prefiguradas las ideas supuestamente «positivistas» del llamado segundo período de Nietzsche en su referencia a la «estructura fatalista del cráneo y de la columna vertebral». Y la crítica de la conciencia y del espíritu y la problemática del individuo en la sociedad y en la historia. Con no menor claridad viene expresado aquí también el odio -que le acompañaría durante toda su vida- a la idea de la igualdad de los hombres, que ve en la base del socialismo y del comunismo. A ello hay que unir que el conjunto viene empapado del sentimiento de un hombre que está a caballo entre dos épocas y que medio temblando, medio inclinado a un gran sí de su alma, ve irrumpir una nueva era, un ulterior estadio evolutivo, en el que la humanidad, plenamente consciente de su fuerza y su tarea, accederá a la «edad viril» (Janz, 1981, p. 92).*

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

2. La metáfora como perspectiva estético-fisiológica de la vida

Otro punto relevante para el desarrollo de esta investigación es lo referido a la concepción sobre el lenguaje[4] que se va armando en la perspectiva del joven Fritz. Una influencia poco conocida por la casi ausencia total de referencias en su correspondencia y sus escritos es la de su contemporáneo Gustav Gerber. Según los registros de la Universidad de Basilea, Nietzsche tomó contacto con el primer volumen de *El lenguaje como arte* en septiembre de 1872. Es a través de Gerber que Nietzsche recibe la tradición de Humbolt. Como señala Luis De Santiago Guervós, para Gerber, cuando se busca describir el lenguaje vivo no es conveniente acudir a la sintaxis y al léxico ya que son abstracciones justificables para la ciencia del lenguaje. Lo que se debe hacer es comprender al lenguaje como forma de arte: "Lo fundamental es el impulso artístico (*Kunsttrieb*) cuyo producto es ese arte inconsciente o creación inconsciente" (Nietzsche, 2013, p. 812). Afirma Gerber que nada puede ser más falso que considerar que el ser humano a través del lenguaje designa las cosas en el mundo. La esencia del lenguaje no es ser un medio de comunicación, su carácter original, ahora olvidado por el hombre, es ser una «obra de arte». Es evidente que comienza a trazarse un nuevo modo de comprender la relación entre lenguaje y mundo que se enfrenta a todas las teorías filosóficas que sustantivan las abstracciones del lenguaje y con ello configuran las estructuras de la realidad. "Los filósofos se olvidaron de que los conceptos abstractos son imágenes y tienen un origen sensible" (Nietzsche, 2013, p. 812). Concluye De Santiago Guervós sosteniendo que las ideas fundamentales que Nietzsche sostiene con Gerber son: que el lenguaje es una especie de arte inconsciente; que la génesis del lenguaje va de imagen en imagen; la idea de que las palabras son desde el comienzo tropos; que el lenguaje es esencialmente metafórico y, finalmente, que es imposible que el lenguaje pueda describir la realidad.

Nietzsche inicia su ensayo *Sobre el origen del lenguaje* afirmando que el lenguaje no es ni la obra consciente de alguien ni la de una colectividad ya que para ser elaborado por un solo individuo, el lenguaje es demasiado complicado, para ser elaborado por la colectividad es demasiado unitario, todo un organismo. A la luz de su pensamiento futuro, esta sentencia se vuelve interesante como antecedente para ver cómo se va armando su idea sobre los efectos constitutivos del lenguaje en la relación comunidad-subjetividad. Esta conclusión se apoya sobre dos premisas. Por un lado dice que "todo

[4] El abordaje que aquí se hace sobre la temática del lenguaje no agota los estudios ni los escritos de Nietzsche sobre el tema, se destacan algunas cuestiones relevantes para la interpretación que se busca desarrollar en pos de sostener una argumentación solvente.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

pensar consciente es posible sólo con la ayuda del lenguaje. Un pensar tan agudo es imposible valiéndose del mero lenguaje sonoro de los animales; ese maravilloso y perspicaz organismo. Los más profundos conocimientos filosóficos se hallan ya dispuestos en el lenguaje". Seguido a ello, agrega: "El desarrollo del pensamiento consciente es perjudicial para el lenguaje. Decadencia con el desarrollo de la cultura. La parte formal, en la que se encuentra precisamente el valor filosófico, se resiente" (Nietzsche, 2013, 819). Concluye más adelante que:

> *No queda, por tanto, sino considerar el lenguaje como fruto del instinto, como en las abejas o en las hormigas, etc. El instinto, sin embargo, no es el resultado de una reflexión consciente, no es la simple consecuencia de la organización corporal, no es el resultado de un mecanismo situado en el cerebro, no es el efecto de algo que le viene al espíritu de fuera, extraño a su esencia, sino que es la obra más propia del individuo o de una colectividad, algo que surge del carácter. El instinto es incluso idéntico con el núcleo más íntimo de un ser. Éste es el problema propio de la filosofía, la infinita finalidad de los organismos y la falta de conciencia en su origen (Nietzsche, 2013, pp. 819-820).*

Está clara la influencia de las corrientes filosóficas y científicas de la época. No pareciera ser un punto relevante detenerse en dicha crítica, más bien señalar cómo se va gestando en su pensar la idea de tensión entre lo singular y lo plural, la idea de lo instintivo como surgimiento de lo simbólico. Es claro que aquí todavía esta idea debe desasirse de las interpretaciones biologicistas y naturalistas pues se respira en sus afirmaciones cierta tendencia apriorística. Además, la sentencia con la que inicia el ensayo: "Un antiguo enigma: lo mismo entre los indios que entre los griegos y hasta nuestros días. Obliga a decir resueltamente que no hay que pensar el origen del lenguaje" (Nietzsche, 2013, p. 819), evidencia cómo desde su etapa juvenil la cuestión filosófica sobre el origen la podemos hallar entre sus intereses principales. Afirmar que no tiene sentido buscar el origen del lenguaje si bien no es una sentencia de carácter genealógico en el sentido estrictamente nietzscheano, deja trazado un antedecente que puede permitirnos una comprensión más clara del desarrollo de su pensar.

Afirma Nietzsche en "Ensayo de autocrítica" que si se desplaza el significado de apariencia desde la apariencia bella del arte a la apariencia doxásica de la retórica podría seguir teniendo validez la tesis de que toda vida se basa en la apariencia. Esto permite describir el mundo con categorías retóricas ya que el mismo está constituido completamente de un modo retórico. El mundo accesible a los hombres no es más que el reflejo de su opinión sobre el mundo. "El hombre conoce el mundo sólo en la medida en

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

que él se conoce" (Nietzsche, 2010a, p. 371). Evidencia Nietzsche una antropomorfización inevitable del mundo que impacta directamente en la relación del *logos* con la *doxa* y la *episteme*. Nietzsche entiende que el lenguaje es esencialmente retórica, porque en la medida en que realiza la transposición o transferencia de una excitación o impulso al ámbito del *logos*, dicha articulación sucede sobre la *doxa*, y no sobre la *episteme*. He aquí la potencia del lenguaje. Habilita un mundo de significados que a su vez implica una limitación del mismo, por ello lo verdaderamente importante es la «persuasión», la fuerza del convencimiento, que es lo que en realidad ha de jugar un papel esencial en la percepción del mundo y en la comunicación con los demás. En este sentido, Nietzsche está asumiendo una definición aristotélica de la retórica entendiéndola como una fuerza, la fuerza del lenguaje. Es decir, la retórica no es *episteme* ni *tekne*. Nietzsche traduce el concepto aristotélico de *dynamis* por el de *Kraft*. La persuación cobra un valor particular, pues evidencia la fuerza y el poder que tiene el lenguaje. Pero dicha fuerza y dicho poder, solamente pueden ser comprendidos en la puesta en juego de la palabra, el decir, el recitar. La palabra que fluye y atraviesa los tímpanos, resuena en los cuerpos. Nietzsche ve en los griegos y en los romanos un manejo extraordinario del "sentido del ritmo; para ellos escuchar la palabra hablada era siempre ocasión de un formidable ejercicio contínuo. […] los griegos conocían una verdadera poesía sin la mediación del libro. Nosotros somos mucho menos brillantes y más abstractos […] El poder de descubrir y hacer valer para cada cosa lo que actúa e impresiona, esa fuerza que Aristóteles llama «retórica», es al mismo tiempo la esencia del lenguaje: este, lo mismo que la retórica, tiene una relación mínima con lo verdadero, con la esencia de las cosas; el lenguaje no quiere instruir sino transmitir (übertragen) a otro una emoción y una aprehensión subjetivas" (Nietzsche, 2000, p. 91).

Nietzsche tenía una profunda admiración por la riqueza desbordante de la lengua griega: "Un pueblo que tiene seis casos y conjuga sus verbos con cien formas posee un alma totalmente colectiva y desbordante y el pueblo que ha podido crearse una lengua así ha difundido a plenitud de su alma sobre toda la posteridad" (Nietzsche, 2011, p. 624). De Santiago Guervós afirma que Nietzsche ve en la retórica un verdadero poder. El arte retórico ejerce un poder directo sobre las cosas humanas. La palabra ocupa un lugar de omnipresencia, esa vinculación con lo esotérico y con lo divino. Nietzsche interpreta (genealógicamente) que esa fuerza, ese poder de la palabra, viene de la tradición subterránea de la que surge la retórica: *Mythos*. Por ello, su fuerza consiste en persuadir y

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

no en demostrar, en convencer mostrando, no en explicar describiendo realidades objetivas. *Doxa* y *episteme*. Apariencia y verdad.

En *Sobre el origen del lenguaje*, escrito en 1869-70, puede leerse cómo Nietzsche entiende que debajo de la actividad de la conciencia lingüística, hay una actividad inconsciente del lenguaje que es demasiado compleja para haber sido o para ser realizada por un solo individuo, pero sin embargo, demasiado homogénea para ser obra de una masa. De algún modo está el indicio de ese entre que se produce en el cruce de la singularidad material del cuerpo y el lenguaje instituido en una cultura. Por un lado, habría una asociación entre lo que podría llamarse un inconsciente lingüístico y el instinto. Por otro lado, estaría la formación de representaciones -en el cuerpo (*Leib*)- que van performateando las intuiciones sensibles que el animal humano adquiere y desde las cuales insterpretará el (su) mundo. Por lo tanto, no puede concebirse el lenguaje como el resultado de una actividad conciente de reflexión. Su origen se devela como *a priori* en la medida que se incorpora en un estado pre-consciente y pre-reflexivo. Podría decirse que es a condición de posibilidad de la conciencia y de la reflexión. Esto está claro desde el punto de vista de una cultura ya conformada. La pregunta que faltaría responder es cómo fue su génesis. Para ello debe ingresarse en la concepción poiética hacia la que Nietzsche fue virando y cómo la dimensión estética siguió ocupando un lugar central en su concepción de la vida.

La concepción del origen del lenguaje como algo instintivo, inconsciente, ya estaba en Schopenhauer, Rousseau, Hartmann. La originalidad de Nieztsche consiste en poner el énfasis en lo inconsciente del instinto y su fuerza creativa frente a lo racional. Para Nietzsche el lenguaje tiene un aspecto simbólico y otro figurativo. En el §333 de *La gaya ciencia,* Nietzsche admite explícitamente lo inconsciente. En esta ocasión Nietzsche parte de la pregunta ¿Qué es conocer? Para responder comienza citando a Spinoza: "*Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!* [¡No reír, no llorar, no odiar, sino entender!]" (Nietzsche, 1999, p. 191). ¿Qué implicaría entender -se pregunta Nietzsche, sino la forma en que precisamente la risa, el llanto y el odio se presentan ante sí como sensibles? En primer lugar, cada uno de estos instintos profiere su parecer unilateral acerca de la cosa o de un acontecimiento. En segundo lugar, se plantea un lucha entre dichas unilateralidades que en algún momento debe llegar a un punto medio, un apaciguamiento, un dar razón a las partes, una especie de justicia y de contrato. Estas últimas escenas de reconciliación entre las tres partes llega finalmente a la conciencia y daría finalmente lugar a hacer posible un conocimiento: "Nosotros, a quienes llegan a la conciencia las últimas escenas

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de reconciliación y ajustes finales de cuenta de este largo proceso, opinamos luego que *intelligere* [entender] es algo conciliador, justo, bueno, algo esencialmente contrapuesto a los instintos; mientras que sólo es un cierto comportamiento de los instintos entre sí" (Nietzsche, 1999, p. 192). Si bien la tradición occidental ha considerado al pensar consciente como el único modo de interpretar el pensar, "ahora despunta en nosotros la verdad de que la parte más grande de nuestro actuar espiritual transcurre de una manera inconsciente e insensible para nosotros" (Nietzsche, 1999, p. 192). En este sentido, para Nietzsche, la retórica sería el aspecto conciente del lenguaje y por ello es suceptible de perfeccionamiento. Se pregunta Sarah Kofman ¿por qué Nietzsche añade el modelo de la retórica al de la actividad artística si en este último ya veía un buen modelo de la actividad inconsciente? Ella entiende que Nietzsche no solamente busca dar un paso más en el desarrollo de sus ideas filosóficas sobre el lenguaje, sino que también quiere profundizar en el modelo artístico para explicitar su función desarticuladora de la oposición entre realidad y apariencia (Kofman, 1972, p. 52). Además, siguiendo las huellas shopehauerianas, permite alcanzar la comprensión de que sin el hombre el mundo no existiría ni tendría sentido. Pues, la actividad artística al inventar las formas instituye los valores y las significaciones sobre el mundo. Como ya se ha expresado, la mediación entre las cosas y el cuerpo la ocupará la metáfora; ello habilitará interpretar al ser humano como animal metafórico. La metáfora representa en el pensador alemán una especie fundamental del comportamiento humano. La metáfora es algo más que un simple tropo retórico. Dice De Santiago Guervós:

> *Algunos filósofos franceses (P. Lacoue-Labarthe, J. Derrida, S. Kofman, B. Pautrat, etc.) llegaron a interpretar la introducción de este elemento retórico en el pensamiento de Nietzsche como una estrategia, para, entre otras cosas, desconstruir desde dentro la propia metafísica y el sentido absolutista de «lo propio»; pero, más en concreto, dicha estrategia iría especialmente dirigida a socavar la credibilidad en la estructura del concepto. (Nietzsche, 2000, p. 33)*

Estas afirmaciones permiten comenzar a construir la hipótesis de que la figura de animal metafórico puede ser pensada como preludio de los martillazos futuros que harán temblar definitivamente el aparato de la metafísica tradicional. Aquí Nietzsche da un paso fundamental al poner a la metáfora como elemento simbólico-figurativo previo al concepto. Afirma:

> *Pensemos un poco más en la formación de los conceptos: toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto cuando deja de servirle a la vivencia originaria, única*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *y por completo individualizada, gracias a la cual se generó, por ejemplo, cómo recuerdo, y tiene que pasar a adaptarse a innumerables vivencias más o menos similares, esto es, hablando con rigor, nunca idénticas; es decir, tiene que valer al mismo tiempo para casos claramente diferentes. Todo concepto se genera igualando lo no-igual. Del mismo modo que es cierto que una hoja nunca es totalmente igual a otra, asimismo es cierto que el concepto «hoja» se ha formado prescindiendo arbitrariamente de esas diferencias individuales, olvidando lo que las diferencia, lo que suscita la idea de que en la naturaleza, además de hojas, hubiese algo que fuese la «hoja», una especie de forma primordial, según la cual todas las hojas hubiesen sido tejidas, dibujadas, calibradas, coloreadas, onduladas, pintadas, pero por manos torpes, de modo que ningún ejemplar hubiese resultado correcto y fidedigno como copia fiel de la forma primordial.*
>
> *[…]*
>
> *El no hacer caso de lo individual y lo real nos proporciona el concepto, del mismo modo que también nos proporciona la forma, mientras que la naturaleza no conoce formas ni conceptos, ni tampoco, en consecuencia, géneros, sino solamente una X que es para nosotros inaccesible e indefinible. Pues también la contraposición entre individuo y género es antropomórfica y no procede de la esencia de las cosas, aun cuando tampoco nos atrevemos a decir que no le corresponda: porque eso sería una afirmación dogmática y, como tal, tan indemostrable como su contraria.*
>
> *¿Qué es, pues, la verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal (Nietzsche, 2011, pp. 612-613).*

El concepto es un producto de la actividad metafórica de la cual se olvida su origen. Es decir, se pierde la huella de su procedencia y se instituye con un existencia independiente, incluso del lenguaje. Se le adjudica su origen en un lugar primordial, incluso como condición de posibilidad del lenguaje mismo reinventando su procedencia en lo divino. En este sentido, Nietzsche explicita no solamente el uso retórico de la metáfora sino también su uso estratégico, pues permite, por una parte, poner en praxis la transvaloración de todos los valores y, por otro lado, afirmar el juego del devenir. El proceso de generalización de uso de la metáfora en su filosofía fue gradual. Lentamente

va mutando de un modelo más abstracto y conceptual hacia uno más vivo y natural. Lo que se podría entender como el abandono -el desasimiento- de un modelo científico académico más plagado de tecnicismos y conceptos metafísicos. Este giro implica un movimiento dentro de su búsqueda estética. La transición de la música a la retórica. En este sentido, se puede interpretar que *El nacimiento de la tragedia* es el producto de toda la etapa transcurrida en Bonn y sus primeros años en Basilea, que derivan en el abandono que inicia en el verano de 1872 y los inicios de 1873 cuando escribe *Sobre verdad y mentira en sentido extramamoral*. De Santiago Guervós lo denomina: el giro retórico. "No hay expresiones «propias» ni conocimiento propio sin metáforas" (Nietzsche, 2010a, p. 393). La idea de metáfora pervive en el Nietzsche maduro bajo la noción de Voluntad de poder. Esto implicará tres cuestiones fundamentales en su pensamiento: dar valor a lo pluridimensional, liberar la cultura de su dogmatismo unidimensional y ver el mundo como un juego de perspectivas. La metáfora desestabiliza la unidad y pluraliza la estructura. De Santiago Guervós entiende que la reflexión que Nietzsche realiza sobre la retórica y el lenguaje vía la metáfora le permite visualizar la tendencia que tiene el hombre moderno a mantener la unidad en un único elemento: la razón.

Nietzsche utiliza la metáfora como puente entre el lenguaje y el cuerpo. La metáfora es el instrumento que permite expresar las fuerzas pulsionales que atraviesan el cuerpo, incluso antes de quedar encriptadas en palabras y conceptos.

> *El juicio es la creencia: «esto y eso es así». Por tanto, en el juicio está el reconocimiento de haber encontrado un caso idéntico: presupone, por tanto, una comparación con ayuda de la memoria. El juicio no hace que parezca que existe un caso idéntico. Más bien, cree percibir tal cosa; opera con el presupuesto de que hay casos idénticos. Pero ¿cómo se llama aquella función que tiene que ser más antigua, que opera antes, que iguala y asimila casos en sí desiguales? ¿Cómo se llama aquella segunda función que en virtud de esta primera, etc. [?] «Lo que suscita sensaciones iguales es igual»: pero ¿cómo se llama lo que hace iguales las sensaciones, las «toma» como iguales? — No podría haber ningún juicio, si antes en las sensaciones no se hubiera practicado una especie de igualación: la memoria sólo es posible por un constante subrayar lo ya experimentado, lo ya vivido — — Antes de que se juzgue, tiene que haberse producido ya el proceso de asimilación, por tanto, se presenta también aquí una actividad intelectual que no entra en la conciencia, como en el dolor que se siente por un herida. Probablemente a todas las funciones orgánicas les corresponda un acontecer interno, por tanto, un asimilar, expeler, crecer, etc. (Nietzsche, 2010b, p. 848)*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La conciencia, el mundo conceptual, el pensamiento abstracto, el alma, no son más que modos de un cuerpo que es una pluralidad de pulsiones que forman ese mundo inconsciente penetrado de la gran fuerza de interpretar. El animal humano antes de construir conceptos y juicios es creador de formas. El cuerpo (*Leib*) es la fuente de donde surgen las creaciones vitales: el «sabio soberano». Las indagaciones en el ámbito de la fisiología le permiten al filologo alemán encontrar en estas infraestructuras originarias el suelo firme para construir una alternativa a las formas de pensar abstractas.

> *Es esencial partir del cuerpo y utilizarlo como hilo conductor. Es el fenómeno más rico, que permite una observación más clara. La creencia en el cuerpo está mejor establecida que la creencia en el espíritu.*
>
> *«Por muy fuertemente que se crea una cosa: en eso no radica ningún criterio de la verdad». Pero ¿qué es la verdad? ¿Quizá una especie de creencia que se ha convertido en condición de vida? Entonces ciertamente la fuerza sería un criterio. P. ej., con respecto a la causalidad (Nietzsche, 2010b, p. 848).*

El cuerpo es el soberano y por ello el punto de partida. Nietzsche revindica la mirada fisiológica, pues es a través del cuerpo como los animales metafóricos experimentan una relación imaginaria con el mundo. La metáfora es el poder de la ficción de decir la realidad. En el entre el cuerpo y el mundo, acontece la metáfora. Luego, el concepto. La metáfora es el medio de transposición (*Übertragung*) por el cual se aprehende la vida por el cuerpo en imágenes. A partir de *Humano, demasidado humano*, Nietzsche irá abandonando todo tipo de identidades y dogmatismos para entregarse a la fisiología. Es decir, una concepción del cuerpo como interpretado e interpretante que claramente aparecerá expresada en *Ecce Homo*. La perpectiva fisiológica permite situar en el cuerpo los procesos prelógicos y prelingüísticos, previos al pensar. Afirma Nietzsche: "El embrutecimiento como medio fundamental para dejar aparecer la repetición, los casos idénticos; por tanto, antes de que se haya «pensado», tiene que haberse poetizado, el sentido formador es más originario que el «pensante»" (Nietzsche, 2010b, p. 849). En este sentido, la metáfora se convierte en un instrumento mediante el cual el animal humano es capaz de interpretar las fuerzas que se expresan en el cuerpo. Para Nietzsche la metáfora es prelingüística y está asociada a lo vital. Por ello, tendrá para él un valor epistemológico, "pues permite entender el conocimiento como el resultado de una transposición a través de una serie de pasos" (Nietzsche, 2000, p. 39). Es evidente la intención nietzscheana de romper con la interpretación hegemónica de la perspectiva aristotélica donde se

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

interpreta una relación de oposición entre la metáfora y el concepto. Aristóteles en la *Poética* entiende que la metáfora es efecto de un lenguaje previamente constituído.

En el verano de 1873, Nietzsche le dicta a Gersdorff *Sobre verdad y mentra en sentido extramoral*, un pequeño escrito que no conocerá la luz hasta la publicación póstuma de sus obras. El escrito comienza a evidenciar una postura crítica ante el pensamiento de Schopenhauer. Quizá haya sido el motivo que lo llevó a no socializarlo. Los temas principales que allí exponen versan sobre una lectura crítica ante la posibilidad de alcanzar una verdad y un lenguaje objetivo. Desde el inicio del texto puede advertirse un estilo de escritura que se está comenzando a desprender de las ataduras académicas, asumiendo una forma más ensayística y libre. La transición estética está en marcha y va de la mano de su viraje en la posición metafísica. Hay que pensar un proceso integral. Abandonar la filología y a Schopenhauer, abandonar a la música y a Wagner, virar hacia la retórica al mismo tiempo que abandona sus posiciones onto-teológico-metafísicas, no puede comprenderse sino bajo lo anunciado en el ya citado prólogo de *Humano, demasiado humano*: un terremoto, un temblor que sacude hasta los cimientos, incluso la gramática.

En este escrito, Nietzsche -probablemente sin advertirlo- deja trazado un plan de trabajo para el desarrollo de su pensamiento. Leer dicho ensayo a la luz de su producción madura, permite encontrarse con las semillas de buena parte de las ideas que luego profundizará y radicalizará aún más. La cuestión central es el problema de la verdad y del conocimiento. Recién en su trabajo futuro aparecerán las consecuencias que Nietzsche va encontrando entre estás concepciones acerca de la verdad y lo moral, tambien lo artístico.

El texto, desde la primera frase[5], sitúa lo humano en una igualdad ontoteológica ante los animales: "En un apartado rincón del universo, que centellea desperdigado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales astutos inventaron el conocer" (Nietzsche, 2011, p. 609). Esta igualdad no hay que interpretarla en el sentido de buscar una equiparación de lo humano con lo animal sino más bien en la búsqueda que inicia Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia* contra la concepción socrática del hombre de la *ratio*. Es importante señalar que esta relación entre lo humano y lo animal, no solamente la va a sostener sino que la irá profundizando. En la Tercera Parte de *Genealogia de la Moral*, se refiere al hombre como animal hombre (*das Thier*

[5] Es importante aclarar que en el mismo texto deja en claro que esta introducción es una fábula que pudiera ser creíble pero es una ficción, no deja de comenzar a patentizar esta idea de volver a inscribir lo humano en lo animal.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Mensch). Por otro lado, plantea la cuestión de que el animal hombre se inventó para sí el conocer y seguidamente vincula el conocimiento con la cuestión de la conservación.

> *El intelecto, en cuanto medio para la conservación del individuo, desarrolla sus fuerzas capitales en la ficción; pues la ficción es el medio por el cual se conservan los individuos más débiles y menos robustos, aquellos a los que no se les ha concedido cuernos o la afilada dentadura de un animal carnicero para entablar la lucha por la existencia. Ese arte de la ficción llega a su cima en el ser humano: aquí el engaño, la adulación, la mentira y el fraude, las habladurías, la hipocresía, el vivir de lustres heredados, el enmascaramiento, el convencionalismo encubridor, el teatro ante los demás y ante uno mismo, en una palabra, el revoloteo incesante en torno a la llama de la vanidad es hasta tal punto la regla y la ley, que casi no hay nada más inconcebible que el que haya podido surgir entre los humanos un impulso sincero y puro hacia la verdad. Están profundamente sumergidos en ilusiones y ensueños, su mirada se desliza tan sólo sobre la superficie de las cosas viendo «formas», sus sentidos no conducen por ninguna parte a la verdad, sino que se contentan con recibir estímulos jugando, por así decirlo, a tantear el dorso de las cosas (Nietzsche, 2011, p. 610).*

La voluntad de verdad aquí se hace presente y ya comienza a ofrecer el primer antecedente para pensar desde un ámbito exclusivamente filosófico la idea de un intelecto como respuesta al desarrollo de las fuerzas vitales para la conservación de la vida. A partir de dicha afirmación, la ficción (*Verstellung*) es afirmada como el medio a partir del cual sobrevivimos. En un estado natural de las cosas el individuo utilizaría el intelecto casi siempre sólo para la ficción. Pero dicha ficción comenzará a estructurarse en palabras, luego en conceptos que terminaran derivándose en un complejo entramado de metáforas:

> *Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos en movimiento, en una palabra, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas, adornadas poética y retóricamente y que, tras un prolongado uso, a un pueblo le parecen fijas, canónicas, obligatorias: las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son, metáforas que se han quedado gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su imagen y que ahora ya no se consideran como monedas, sino como metal. No sabemos todavía de dónde proviene el impulso hacia la verdad: pues hasta ahora solamente hemos hablado de la obligación que la sociedad establece para existir, la de ser veraz, es decir, emplear las metáforas usuales, así pues, dicho en términos morales: de la obligación de mentir según una convención fija, de mentir borreguilmente en un estilo obligatorio para todos. Ciertamente, el ser humano se olvida entonces de que ésa es su situación; por ello miente inconscientemente de la manera que hemos indicado,*

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *siguiendo hábitos seculares — y justamente gracias a esa inconsciencia, gracias a ese olvido llega al sentimiento de la verdad (Nietzsche, 2011, p. 613).*

Deja señaladas -el jóven filólogo- dos cuestiones centrales para el desarrollo que se viene hilando desde sus pensamientos: hay una especie de trama metafórica[6] que, como diría Vattimo, se anquilosa, se vuelve metal; pero esto debido a un fenómeno vital: el olvido. Agrega:

> *Sólo mediante el olvido de ese primitivo mundo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y la petrificación de una masa de imágenes que brota originariamente en candente fluidez de la capacidad primordial de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa, sean una verdad en sí, en una palabra, gracias solamente a que el ser humano se olvida de sí mismo en cuanto sujeto y, en particular, en cuanto sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y coherencia; si pudiera salir, aunque sólo fuese un instante, fuera de los muros de la cárcel de esa creencia, se acabaría enseguida su «autoconciencia» (Nietzsche, 2011, p. 615)*

Aquí se encuentran las huellas que permiten hilvanar la hipótesis de la íntima relación que de algún modo deja señalada Nietzsche en este prematuro ensayo: verdad, olvido y memoria serán nociones claves para desentrañar genealógicamente un *pathos* que irá quedando asociado en su pensamiento a la «voluntad de poder», pero que por el momento es enunciado como impulso a la verdad (*der Trieb zur Wahrheit*). Al cerrar el primer parágrafo, escribe Nietzsche:

> *De esto resulta, en efecto, que esa creación artística de metáforas con la que comienza en nosotros toda percepción presupone ya esas formas, es decir, se realiza en ellas; sólo partiendo de la firme persistencia de estas formas primordiales se explica la posibilidad de que, posteriormente, a partir de las metáforas mismas se constituyera el edificio de los conceptos. Pues éste es una imitación de las relaciones de tiempo, de espacio y de número sobre el suelo de las metáforas (Nietzsche, 2011, p. 613)*

Nietzsche expresa la idea de que es el lenguaje el que trabaja en forma originaria en la construcción de los conceptos y en un segundo momento aparece la ciencia. Para ejemplificarlo propone el modo en que la abeja construye las celdas y simultáneamente las llena de miel. Va construyendo continuamente plantas nuevas, más elevadas. Las apuntala, limpia y a su vez renueva celdas viejas. El animal hombre se esfuerza en llenar

[6] El termino utilizado por Nietzsche en este texto es: *Metapherwelt.* Lo traducimos por mundo de metáforas pero el termino alemán nos permite pensar la idea de conjunto, de entramado.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

esa estructura elevada hasta la desmesura y va ordenando dentro de ella todo el mundo empírico (antropomórfico). Así ata su vida a la razón y a sus conceptos para no perderse ni sentirse desprotegido. Ese impulso hacia la formación de metáforas no puede eliminarse porque con ello se eliminaría al ser humano mismo, esa es su fortaleza, su refugio. En sus *Fragmentos postumos* puede verse cómo dicha mirada se sostiene en el tiempo, obviamente con algunas transformaciones. En la primavera de 1888 escribirá en sus cuadernos sobre el desarrollo de la razón desde la perspectiva de la «voluntad de poder» (Cfr. Nietzsche, 2006, p. 579). Afirma que el animal hombre necesita imponer al caos regularidad; es decir, ciertas formas suficientes que satisfagan su necesidad práctica. En la formación de la razón, de la lógica, de las categorías, la necesidad ha sido determinante: la necesidad, no de «conocer», sino de subsumir, de esquematizar, con el objetivo de comprender, de calcular, de poner en orden, proyectar lo similar, lo igual. No hay una «idea» preexistente. Hay utilidad. La *finalidad* en la razón no es una causa como muchas veces ha sido interpretada sino un efecto. Las categorías son «verdades» sólo en el sentido en que condicionan nuestra vida. "La imperiosa necesidad subjetiva de no poder contradecir en este punto es una necesidad biológica" (Nietzsche, 2006, p. 579). El instinto de la utilidad de razonar viene en el cuerpo, el animal humano es dicho instinto.

Desde dicha lectura la transposición es conceptual y no vital. En cierto sentido, se puede afirmar que ya en el pensamiento del joven filólogo alemán se empezaba a bosquejar la idea de que el animal humano instintivamente logiciza el mundo desde la producción de metáforas que lo ayudan a dar sentido al acontecimiento de la vida y a la existencia. Pero es solamente un impulso fisiológico, en el mismo sentido que la abeja construye un panal y la araña teje telarañas. No hay un sentido ontológico ni metafísico que diferencie o enaltezca la vida humana sobre las restantes formas de vida. La diferencia onto-antropológica comienza a ser martillada: somos en un nosotros que incluye a todo lo viviente en una misma comunidad desde la perspectiva onto-teleológica.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Bibliografía:

Janz, C. (1981). *Friedrich Nietzsche. Volumen 1: Infancia y juventud*. Madrid: Alianza Editorial.

Kofman, S. (1972). *Nietzsche et la métaphore*. París: Galilée.

Nietzsche, F. (1999). *La ciencia jovial*. Caracas: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

Nietzsche, F. (2000). *Escritos sobre retórica*. Madrid: Editorial Trotta.

Nietzsche, F. (2010a). *Fragmentos Póstumos. Volumen I (1869-1874)*. Madrid: Editorial Tecnos.

Nietzsche, F. (2010b). *Fragmentos Póstumos. Volumen III (1882- 1885)*. Madrid: Editorial Tecnos.

Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos Póstumos. Volumen IV (1885- 1889)*. Madrid: Editorial Tecnos.

Nietzsche, F. (2011). *Obras Completas. Volumen I: Escritos de Juventud*. Madrid: Editorial Tecnos.

Nietzsche, F. (2013). *Obras Completas. Volumen II: Escritos Filológicos*. Madrid: Editorial Tecnos.

Safranski, R. (2001). *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*. Barcelona: Tusquets editores.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

JUAN PABLO SABINO

Magister de la Universidad de Buenos Aires en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional de General San Martín y Profesor de Filosofía y de Ciencias de la Educación. Es autor de *Educación, subjetividad y adolescencia: entre la imposibilidad de enseñar y la posibilidad de aprender* (2010) y de *Espejos nietzscheanos: "entre comunidad y* subjetividad. Actualmente participa como investigador en proyectos dirigidos por la Dra. Mónica Cragnolini. En la última década las investigaciones se han focalizado en la problemática de la comunidad de lo viviente y en la animalidad. En dicho marco ha participado de publicaciones, ponencias, congresos, jornadas y ha publicado artículos en revistas especializadas referidas a dichas temáticas. Además es miembro del Comité de Redaccion de la revista *Instantes y Azares. Escrituras nietzscheanas.*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Animalidad nietzscheana como crítica a la matriz sacrificial de la modernidad y como potencia para la pluralización de la vida

Animalidade nietzschiana como crítica à matriz sacrificial da modernidade e como poder para a pluralização da vida

Nietzschean animality as a critical to the modernity sacrificial matrix and as a potency to the pluralization of the life

Enviado: 27 de mayo de 2020 **Aceptado: 5 de junio de 2020**

Carolina Eugenia Llanos Arriagada
Magister en Filosofía, Facultad de Filosofía, Universidad de Chile (Chile).
Email: carolinallanos@ug.uchile.cl

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El presente escrito aborda la filosofía animal de Nietzsche en el contexto de su crítica a la modernidad y a lo humano, lo que permitiría visibilizar una matriz sacrificial que se expresa en el triple sacrificio de: la historia *abscondita* por una historia oficial, del animal en beneficio del humano y de lo animal *en* el humano. A través de lecturas como las de Vanesa Lemm, Diana Aurenque y Mónica Cragnolini, se reconoce un imaginario animal en la filosofía de Nietzsche, sustentada en una valoración de lo animal que aporta a perspectivas para potenciar la alteridad y la pluralización de la vida.

Palabras clave: Animalidad, matriz sacrificial, pluralización de la vida, Nietzsche.

O presente artigo aborda a filosofia animal de Nietzsche no contexto de suas críticas à modernidade e ao humano, as quais tornam visível a matriz sacrificial que se expressa no triplo sacrifício, a saber, sacrifício da história *abscôndita* por uma história oficial, do animal em benefício do ser humano e do animal *no* ser humano. Através de leituras como as de Vanesa Lemm, Diana Aurenque e Mónica Cragnolini, um imaginário animal é reconhecido na filosofia de Nietzsche, com base em uma valoração do animal que contribui com perspectivas capazes de dar potência à alteridade e à pluralização da vida.

Palavras-chave: animalidade, matriz sacrificial, pluralização da vida, Nietzsche.

This article deals with Nietzsche's animal philosophy in the context of his criticisms to the modernity and to the human, criticisms that would make visible a sacrificial matrix that is expressed in a triple sacrifice, namely, in the sacrifice of *abscondite* history by an official history, of the animal for human benefit and of the animal in the human. Through readings such as those by Vanesa Lemm, Diana Aurenque and Mónica Cragnolini, an animal imaginary is recognized in Nietzsche's philosophy, based on an appreciation of the animal that contributes with perspectives capable to give power to otherness and to the pluralization of life.

Key Words: Animality, sacrificial matrix, pluralization of life, Nietzsche.

1. Los estudios críticos de animalidad

Los estudios de animalidad se plantean hoy desde una posición de radical importancia para la comprensión del mundo contemporáneo. Esto porque, en primer lugar, se desarrollan desde un enfoque interdisciplinar que intenta abarcar los diversos elementos que componen el tejido de la "comunidad viviente" con especial énfasis en los animales no humanos, lo que se realiza desde un estatuto ético que valora la sacralidad que a toda vida le compete, en un contexto global que tiende a desvalorizarla, instrumentalizarla y excluirla. En segundo lugar, los estudios de animalidad son relevantes porque identifican las fisuras del proyecto humanista en torno a lo que ha significado "ser hombre", invitando a desnaturalizar conceptos que permean las relaciones entre los seres humanos y la de estos con otras especies, en interacciones que se dan desde la dominación y la utilidad. En este segundo sentido, los estudios de animalidad se abren camino en un intento por pensar la vida en su diversidad, como posibilidad de superación del modelo "humanista" en sentido tradicional, en vistas de una perspectiva "poshumanista"(Cragnolini, 2012b) que invite a una cultura de la hospitalidad, revalorizando la animalidad (2011a), para una nueva consideración de las relaciones vitales bajo el prisma de no sumisión respecto de la cultura, la política y, en definitiva, de todo lo que se ha definido como el ámbito de lo *propiamente* humano.

Es importante precisar que mientras la tradición continental europea aborda la vida del viviente animal principalmente desde los estatutos de la animalidad del ser humano y por ello dirige la reflexión hacia elementos implicados en las relaciones políticas dadas en las interacciones entre *bios* y *zoé*, la tradición anglo norteamericana aborda la vida animal fundamentalmente desde los estatutos éticos de los animales no humanos, dirigiendo la reflexión hacia el trato y el derecho del animal (Lemm, 2013, p. 171).

En esta segunda línea es relevante considerar el proceso de surgimiento de los Estudios Críticos de Animalidad (ECA) que desembocan en una tercera perspectiva. En tanto campo de estudio y movimiento social originado en "Estados Unidos de la mano del Center on Animal Liberation Affairs, fundado durante el año 2001, el cual luego se convertiría en el actual ICA" (Ávila, 2017, p. 342), los ECA operan como un elemento de resistencia o rechazo al tratamiento academicista de los estudios animales desarrollados en Europa y Estados Unidos, que venían presentándose con un carácter apolítico y que en un momento previo a los posteriores diálogos de corte biopolíticos manifestaban poca fuerza crítica, asumiendo que por ello estarían en complicidad con el sometimiento y la violencia histórica sobre el animal no humano.

Tal como señala Derrida en su escrito *El animal que luego estoy si(gui)endo*, existe una violencia a la heterogeneidad de la vida animal, que el humano ha encriptado en la generalización que implica tal concepto, bajo una relación de desigualdad, donde el animal está desnudo para el humano, pero este último no para el animal. Esta desigualdad en la relación supone una dominación que se materializa en el hecho de que el animal es construido como lo *radicalmente otro*, un otro que no puede autodenominarse y ha sido conceptualizado por el humano para la definición de sí mismo y de todo lo que es *propio* de la humanidad, como una proyección antropomórfica que necesita del límite entre ambos (2008). Esta violencia contra el animal, que se ejecuta en términos concretos de nuestro actuar, ocurre bajo el amparo de una arquitectura teórica que en el ámbito de la filosofía ha tenido un cuestionamiento débil. De este modo, la definición aristotélica de hombre como animal racional y su distinción de la vida en las categorías de *bios* y *zoé*, desvalorizan la animalidad y la instrumentalizan en tanto límite útil para el humano. Estas relaciones son posteriormente reafirmadas por el cristianismo[1] que niega todo indicio de animalidad y son radicalizadas con la concepción de *bête-machine* de Descartes, donde la noción de animal autómata implica un desplazamiento del alma hacia el humano, como componente exclusivo de aquel. En palabras de Cragnolini "el alma, en un principio vinculada con la vida, fue perdiendo "espesor" vital, hasta que al convertirse en un atributo específicamente humano, permitió la expresión del señorío del hombre sobre todo lo viviente" (2014, p. 317). Finalmente, lo que opera en esta arquitectura teórica es una violencia sistemática y sin precedentes contra el animal no humano que, al invisibilizar su sufrimiento, facilita su dominio a través de prácticas que no se realizarían a otros seres "con alma", lo que transitivamente afectará a la animalidad en el humano.

Ante la construcción teórica que posibilita el dominio del animal en la tradición filosófica son pocos los nudos críticos que, en el transcurso del pensamiento occidental, han problematizado a favor del animal. Una importante resistencia a esta concepción antropológica de corte dominadora se encuentra en Bentham y su cuestionamiento acerca de si el animal puede sufrir, la que posteriormente es continuada por Singer. Esto es importante porque su propuesta ética supone una reconducción del problema o un

[1] Derrida utiliza la expresión *Guerra santa contra el animal* para referir al modo como las tres religiones monoteístas tratan al animal, al considerar que matarlos no es asesinato, encontrándose en ellas una aceptación de tales prácticas.

cambio de paradigma en la medida que la temática había sido planteada antes en el marco de una incapacidad racional y lingüística por parte del animal en su modo de ser, permitiendo esto que fuera relegado a un estatuto ontológico y ético inferior al del ser humano.

Otro elemento importante que se podría considerar como un hito de resistencia ante la consistente tradición filosófica que violenta al animal sería la formación del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos de Animalidad ILECA - un nodo de los ECA junto con otros en Asia, África y Oceanía- el que específicamente integra otras perspectivas en su análisis para pensar el modo como los humanos nos relacionamos con el animal y visibilizar la negación filosófica a la que éste se ha sometido. Esta apertura es importante en la medida que representa una contundente posibilidad de avanzar hacia la producción de nuevas subjetividades que visibilicen alteridades que han quedado subsumidas en la construcción hegemónica del conocimiento, en la medida que más allá de la interdisciplinariedad, al internalizar el componente latinoamericano, el ILECA tiene un enfoque interseccional. Esto sumado a su acción de vincular fuertemente teoría y praxis en la línea de la teoría crítica, y trabajando en activismo mediante movimientos sociales y, a su vez, al avanzar en la producción de conocimiento en la academia y fuera de ella; todo ello posibilita su constitución como un proyecto decolonizador que aborda la animalidad con un nuevo enfoque respecto de las perspectivas antes mencionadas.

Esta interseccionalidad y enfoque latinoamericano particulares de ILECA ayudan a profundizar las reflexiones críticas ante la problemática, en tanto añaden nuevas variables al momento de analizar los esquemas de dominación, evidenciando la relevancia de abordar la animalidad desde los enfoques antes mencionados, pero de un modo más complejo y abordando esa vida *radicalmente otra* del animal, no únicamente considerando a la animalidad en el humano. Es decir que se reconoce la magnitud del problema, por ejemplo, al complejizar las categorías con que hoy se aborda la animalidad: se habla de los cruces y significaciones dadas en el humano humanizado, humano animalizado, animal humanizado, animal animalizado, e inclusive "mujer animalizada" y "animal feminizado" (Adams, en Andreatta, 2017).

Si bien considero que el trabajo con estos tres enfoques en torno a la animalidad puede generar importantes insumos para la comprensión del complejo entramado que es el mundo contemporáneo, en el presente escrito se abordará la concepción continental de los estudios de animalidad desde los aspectos de la filosofía nietzscheana, reconociendo, en primer lugar, que tal separación entre animalidad considerada desde el

animal no humano y desde la animalidad humana no puede ocurrir realmente ni en términos radicales. La filosofía de Nietzsche, si bien, desarrollada posteriormente a la propuesta de Bentham y anteriormente al proyecto ILECA, es un pensar contra la tradición que se constituye como otro punto de resistencia respecto a las consideraciones de animalidad, valorando tanto al animal no humano como al animal en el humano y que, en el contexto de su desarrollo, es un apertura a la temática además de una contundente crítica a la metafísica y a las principales categorías de la modernidad.

En primer lugar se esbozará una reconstrucción del *imaginario animal* de Nietzsche. Siguiendo a autoras como Vanessa Lemm y Mónica Cragnolini, se delimitará los principales elementos que permiten hablar de una filosofía animal en Nietzsche, tal como señalara la primera. En segundo lugar, se desarrollará la idea de que en el contexto de la crítica de la cultura en Nietzsche, que es una crítica a la modernidad y que podría enmarcarse en lo que en otros trabajos he desarrollado como la tragedia del hombre moderno (2018), hay implícita una matriz sacrificial propia de la modernidad que opera en un triple sentido: un sacrificio de la historia *abscondita* respecto de la historia oficial, un sacrificio del animal respecto del humano y un sacrificio de la animalidad *en* el humano. Finalmente se reflexionará sobre aquellos elementos que en la filosofía animal de Nietzsche conducen a una filosofía de la alteridad y hospitalidad, sostenidas en la idea de potencia o potenciación para la pluralización de la vida, tal como señalara Deleuze, puesto que justamente ahí resulta posible encontrar una lectura nietzscheana que se posiciona desde la afirmación de la vida y desde la creación, en donde potencia se aleja de la noción de poder como una voluntad que únicamente quiere más poder, sino que aquí se refiere a aquellas prácticas del ámbito inmanente que por una parte potencian, pero que por otra, llevan al límite la propia potencia.

2. El imaginario animal de Nietzsche

Dentro de la extensa literatura existente sobre Nietzsche y ante la gran diversidad de líneas interpretativas de la misma, los estudios sobre animalidad ocupan un lugar reciente y constituyen un universo de lecturas relativamente acotado respecto de otras interpretaciones dominantes. No obstante, su importancia es tal que influencia a numerosos pensadores post-nietzscheanos que desarrollan sus esquemas de pensamiento aludiendo a Nietzsche o a la animalidad en su filosofía.

Según Cragnolini, en el debate contemporáneo persiste la controversia en las lecturas acerca de la obra nietzscheana, la que en este caso tendría su origen en presupuestos metafísicos distintos a la hora de aproximarse a la noción de voluntad de poder. Por una parte habría una ontología negativa sobre la filosofía de Nietzsche, particularmente desarrollada por Heidegger, que desembocaría en consideraciones como las de *nuda vida* en Agamben; y por otra parte, habría una ontología positiva que se enmarca en la línea de Deleuze, y que consideraría a la voluntad de poder como un potencial de afirmatividad que posibilitaría un sujeto revolucionario, capaz de operar como resistencia a los biopoderes considerados en su sentido negativo (en esta línea también se encontrarían los análisis políticos de Negri y Hardt) (Cragnolini, 2014, p. 8). No obstante, para la autora, la impronta nietzscheana en los debates contemporáneos, se juega en la extrañeza como forma de pensar la alteridad, la que potencialmente insumaría diversos elementos a los debates éticos que se distancian del individualismo, a las discusiones en torno al problema de la comunidad y al problema de la biopolítica y los modos de la administración de lo viviente (2014, p. 9). Los estudios de animalidad en Nietzsche, además de posibilitar tales diálogos, contribuyen a una nueva consideración de la propia filosofía del autor que se desarrolla sin violentar su pensamiento, como ocurriría con otras lecturas, puesto que, contrariamente, la lectura de la filosofía animal en Nietzsche haría justicia al autor.

Existen diversas posibilidades de abordaje acerca de la filosofía animal de Nietzsche, puesto que la animalidad adquiere distintos matices, intensidades y perspectivas a lo largo de su obra, que van desde aspectos semánticos, metafóricos y ontológicos hasta aspectos que podrían considerarse del tipo biográficos.

Una de las aproximaciones habituales al componente animal en Nietzsche es aquella que se realiza mediante la exégesis de los animales presentes en su obra, sobre todo de aquellos que aparecen en el Zaratustra (Cragnolini, 2009; 2012a) donde, según Cragnolini, el hombre es entendido como tránsito y el animal como uno de los modos de lo extraño. Esto no solo debido a las transformaciones en que luego de los animales camello y león, la existencia humana deviene en niño, sino que también porque cada una de las representaciones, dadas por la serpiente, el águila, el león, las palomas, las tarántulas, etc, van apareciendo en medio de todo un paisaje que sirve como lugar de tránsito para el modo de ser humano. Así, "la montaña, la cuidad y el mercado, el mar…en cada uno de esos paisajes habita un modo de ser diferente" (Cragnolini, 2015, p. 14) donde el animal se presenta como una extraña alteridad ante la diversidad de modos de ser *humanos*, en la medida que es la más lejana de todas las alteridades, "el

mas otro que cualquier otro", en cuanto la alteridad sigue planteándose en términos de semejantes (Cragnolini, 2011b). En este sentido, Cragnolini propone pensar la subjetividad al modo de un "entre" en tanto "continua desapropiación, en una configuración de la supuesta mismidad desde ese cruce de fuerzas con lo extraño, lo otro, que descubre que, de algún modo, eso extraño ya estaba siempre en uno, morando, de-morándose" (2016, p. 7), estableciéndose por consecuencia, un lazo directo entre humano y la alteridad animal.

Otra aproximación muy directa sobre la animalidad, y en vínculo con la perspectiva anterior, refiere a los distintos modos en que Nietzsche alude al humano a través de caracterizaciones como "animal de rebaño", "animal doméstico", "animal civilizado", "animal olvidadizo", "animal no fijado", "animal al que le sea lícito hacer promesas" y "animal enfermo" entre otras. En todas estas caracterizaciones del hombre como animal, seguido de un apelativo específico, subyace una crítica a la modernidad y a su matriz sacrificial, al mismo tiempo que el rescate de esa animalidad, es el punto de inflexión que posibilitaría una consideración de la vida desde su pluralización. Si bien en ambas perspectivas expuestas hay una semántica animal en Nietzsche y un uso metafórico de la *diversidad* de tales modos de ser de los animales no humanos en general y del animal humano, en particular, estos elementos deben considerarse además como fundamentales para entender las nociones de voluntad de poder y de sobrehumano.

Según la profesora Cragnolini, todos estos modos de ser animal señalan, por una parte, que el límite que separa lo humano de lo animal no es del todo claro (2012a, p 47), tal como se planteara en la tradición, y por otra parte, que estos modos de ser constituyen tránsitos o pasajes en el modo de ser humano, lo que se expresa contundentemente en la afirmación "el ser humano es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre – una cuerda sobre un abismo." (Nietzsche, 2011b, p. 47), donde tal aseveración dirige la mirada, en primer lugar, hacia una superación del "hombre" que encarna los ideales humanistas de la modernidad y en segundo lugar, hacia una especie de continuidad ontológica de la vida en su totalidad. Esta superación antes mencionada no debe entenderse en un sentido dialéctico o idealista hegeliano, más bien debe abordarse justamente de modo contrario, aludiendo a la potencia antes mencionada que ocurre en un plano inmanente. En ese sentido, superación no refiere a la propuesta de un nuevo humanismo, ni al establecimiento de nuevas representaciones o ideales, sino a nuevas prácticas y relaciones que se alejen de estas concepciones modernas.

Ya en los escritos del periodo juvenil es factible encontrar alusiones a esta continuidad, dice Nietzsche:

> *Cuando se habla de humanidad se da por sentada la idea de que se trata de aquello que separa y distingue al hombre de la naturaleza. Pero en realidad tal separación no existe: las propiedades "naturales" y las llamadas realmente "humanas" están indisolublemente enlazadas. El hombre, en sus más altas y nobles fuerzas, es completamente naturaleza y lleva en sí mismo el inquietante doble carácter de la misma (2010a, p. 562).*

Tal continuidad ontológica alude a la familiaridad existente entre el humano, el animal, el mundo vegetal y toda la vida orgánica, idea que está en concordancia con el hecho de entender la voluntad de poder como expresión de fuerzas vitales que se encuentran en disputa primando momentáneamente una de ellas, en un sentido fisiológico (Niemeyer, 2012, p. 533) y al humano, considerado como cuerpo y subjetividad en la que se cruzan tales fuerzas (Cragnolini, 2016, p. 70), en el sentido anteriormente mencionado de "entre".

Por otra parte se ha de notar que son considerables las valoraciones positivas que Nietzsche emite respecto del animal y las negativas que dirige al humano en tanto animal debilitado, enfermo. En esta dirección Diana Aurenque señala que es posible hablar de una antropología crítica de Nietzsche en la que el hombre es definido en relación a los conceptos de salud y enfermedad, posicionándose como animal enfermo. En esta reanimalización del hombre, puesta en marcha por Nietzsche, lo humano es rechazado de manera radical en tanto representa una versión deficiente de la animalidad, donde tal enfermedad "demasiado humana" podría contextualizarse como una enfermedad existencial a diferencia de la del animal no humano, ya que el hombre necesita tener algo que guíe o dé sentido a su vida, de lo contrario, se abruma por ello experimentando tal ausencia como una carencia vital. Aurenque señala:

> *Mientras que el animal, hasta donde es posible tener acceso epistémico, conoce la enfermedad desde el sufrir empírico y positivo, es decir, desde la experiencia del dolor o desde la discapacidad producto de una disfunción biológica y/o anatómica, el hombre no solo es capaz de enfermar en esos términos, sino que también le es propia una forma especial de enfermedad, a saber, de tipo existencial (Aurenque, 2018, p. 242).*

La necesidad de sentido en la constitución de mundo particular del humano, visto en clave agonal, puede ser, en la interpretación de la autora, potencia creadora. Efectivamente la enfermedad en los escritos de Nietzsche es necesaria para la salud del

hombre, donde el juego entre ambas ayuda en la comprensión de la relación animal-hombre, que también ocurriría en devenir agonal. Así, la enfermedad es agente que potencia la salud, y el reconocimiento del hombre como animal enfermo sería una constatación de la relevancia que tiene lo animal en el hombre y que por ello debiese ser revitalizado. En ese sentido hay un regreso a la animalidad, que no ocurre en un sentido romántico ni entendiendo a ésta como un estadio temporalmente anterior al de la humanidad, sino que el retorno se constituye como una valoración de aquellos componentes que potencian lo animal para una pluralización de la vida. Un nuevo modo de ser en sentido ontológico, pero también en un sentido práctico, en tanto rebasamiento y abandono histórico y social de la enfermedad del nihilismo.

Finalmente quisiera señalar otro modo de abordar la animalidad en Nietzsche, que corresponde a la consideración del olvido animal y su juego agonal con la memoria, en vínculo con la historia. Esto es desarrollado fundamentalmente en la segunda intempestiva pero aflora en distintos momentos de la obra nietzscheana. Lemm realiza un profundo análisis (2010) donde señala que con esto, Nietzsche disuelve el orden jerárquico establecido entre hombre-animal sin poner uno nuevo y planteando que ambos son necesarios para el devenir de la vida, en tanto al involucrarse, la enriquecen. Aquí el humano aparece con una animalidad no reconocida y desvalorizada por prácticas inmunitarias que ven a la animalidad como una amenaza para la humanidad, en tanto civilización organizada. Mientras el olvido animal es valorado como una fuerza plástica, la memoria del humano es considerada negativamente, en tanto se materializa en una *memoria de la voluntad* entendida como un artefacto de la civilización que busca una identidad estable, uniforme y fija en el humano, característica del animal de rebaño, quien permanece en una especie de no poder o no querer libarse de la impresión grabada en los inicios del proceso civilizatorio, que normaliza y nivela, y por tanto constituye una igualdad en sentido negativo. Esta *memoria de la voluntad,* opera entonces como un medio para "proteger a la vida de la animalidad".

Para Nietzsche, cuando el humano niega su rol productivo, sea porque no asume su origen animal o porque se cría en el dominio de una *memoria de la voluntad* que extirpa su animalidad, asume formas de organización que se fundan en la explotación y dominación de unos hacia otros, por lo que el autor se opone a las prácticas de crueldad que buscan una domesticación y cría del humano, a través del proyecto que establece la *memoria de la voluntad* como un aspecto dominante. Poseer memoria, entonces, no representa superioridad porque hace al humano débil y manejable. Contrariamente, el olvido animal es potencia liberadora en la medida que tal plasticidad posibilita la

articulación de singularidades desde la diferencia, mediante el individuo soberano de sí, autoafirmado y potenciado que, como artefacto de la cultura y no de la civilización, representa un animal que se vale por sí mismo y es capaz de resistir a las técnicas de socialización y dominación implícitas en el surgimiento de las formas de vida política, las que no nacen del contrato social sino de un acto fundacional cargado de violencia e injusticia, que al mismo tiempo construye esa *memoria de la voluntad* como una narración hegemónica de la historia, que es falsa e ideológica.

Para comprender el juego entre *memoria de la voluntad* y olvido animal propuesto por Lemm, se ha de considerar, por una parte, la dualidad entre civilización y cultura en perspectiva agonal y, por otra, a la historia como arte en contraposición a la idea de historia como ciencia (Lemm, 2014). Mientras que la civilización tendría como punto más elevado de desarrollo la cría de un tipo específico de hombre mediante la moralidad, la cultura tendría una función liberadora que busca imponerse al dominio de la civilización en cuanto ve que ella es una ilusión. Ambos elementos se encuentran en una relación necesaria, donde en perspectiva de Lemm, la cultura se vincula con lo dionisiaco y la animalidad, momento en que el humano olvida el marco moral y racional cotidiano. Por otra parte, la civilización se vincularía con lo apolíneo, lo racional, lo moral y político, olvidándose el humano de sí como creador (Lemm, 2010, p. 44). De esta manera, rescata la valoración positiva del autor hacia la cultura griega puesto que ahí humanidad y animalidad se encontrarían en el mismo nivel, mientras que en la cultura romana, que es civilización, habría un olvido de la animalidad, enfermedad en el sentido antes señalado.

Para Lemm, la voluntad de poder corresponde al antagonismo de fuerzas que expresa la vida, que puede entenderse a través de la disputa sin resolución entre vida y cultura, animalidad y cultura, y olvido animal y memoria humana. Donde la filosofía de Nietzsche aparece como política en la medida que se da en el contexto de una crítica de la cultura, en la que estos son sus rasgos esenciales. Esto resulta importante de considerar porque desmonta aquellas visiones que se han apropiado del trabajo nietzscheano en clave antipolítica, que posicionan al autor como un precursor de ideologías totalitarias y elitistas, y de aquella perspectiva apolítica que lo considera como un perfeccionista moral asimilable a la democracia moderna (Lemm, 2015). En coincidencia con la autora, es posible considerar que cualquier análisis político en torno a la filosofía de Nietzsche debe ocurrir, por una parte, desde el enfoque de la biopolítica en tanto en ella la vida es declaradamente un tema relevante, pese a que el autor no se declare en tal perspectiva por incompatibilidad histórica con el desarrollo de tales ideas,

y por otra parte, con un enfoque agonal, en tanto este elemento permite conservar la vitalidad del pensamiento nietzscheano y comprender el devenir de la voluntad de poder.

Ante el juego agonal en que se encuentra cultura y civilización, el olvido animal es relevante en la medida que contrarresta el exceso de historia en sentido monumental, anticuaria y crítica (porque esta última mantiene el sufrimiento) en función de una contrahistoria que libera la creatividad del animal humano. En ese sentido, el olvido es importante además en tanto da vida a la memoria ya no como *artefacto de la voluntad*, y por ello de la civilización, sino de la cultura. Ante los artefactos de la historia que se revelan como interpretaciones no verdaderas, ante la memoria como fuente de fantasía y no de conocimiento, y ante toda la historia moderna que promueve una pseudo-educación que ideologiza, Nietzsche rescata el olvido animal para volver la historia en contra de sí y para pensar la memoria como una fuerza plástica al modo griego, que se presenta como una fuerza artística que opera hacia una pluralización de la vida. En esta perspectiva, la cultura sería un fenómeno de la vida por lo que la humanidad no necesitaría emanciparse de la animalidad.

3. La matriz sacrificial

Con las ideas desarrolladas anteriormente, es posible reconocer que, efectivamente, existe un *imaginario animal* en la filosofía de Nietzsche, en el sentido de constituir un repertorio de elementos simbólicos y conceptuales, vertidos a la animalidad y, particularmente, en el sentido de crear o esculpir imágenes prolíficas, significativamente, en un lenguaje pictórico que no es privativo de las lógicas de la racionalidad. Uno de los elementos de importancia de este *mundo animal* radica en que a través de su reconocimiento es posible evidenciar tanto la matriz sacrificial subyacente a la modernidad, así como la crítica de la misma.

En la línea de las ideas presentadas anteriormente, resulta importante considerar lo que dice Nietzsche acerca de la historia en *La ciencia jovial*:

> *Hasta ahora carece aún de historia todo lo que ha dado color a la existencia: ¿dónde podría encontrarse una historia del amor, de la codicia, de la envidia, de la conciencia, de la piedad, de la crueldad? Incluso falta completamente hasta ahora una historia comparada del derecho, o tan solo del castigo (Nietzsche, 1990, p.32).*

Luego de la contundente crítica esbozada en *Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (2011a), el tema de la historicidad es retomado en diversas

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

ocasiones, en la mayoría de los casos para continuar esa perspectiva crítica. En el fragmento antes citado, ya es posible apreciar que Nietzsche quiere desentrañar una historia que ha quedado escondida en la narración occidental que se constituye como la oficial, donde además de una crítica a la historia europea, parece haber un reconocimiento o valoración de la alteridad como otros modos de ser, una validación de la historia omitida como otra fuerza o perspectiva de la narración histórica. Posteriormente, en el mismo texto, escribe un aparatado titulado *Historia abscondita*, donde señala:

> *Todo gran hombre tiene una fuerza retroactiva: toda historia será puesta nuevamente en la balanza por obra suya, y miles de secretos del pasado se arrastrarán desde su madriguera- hasta ponerse bajo* su *sol. En absoluto se puede prever cuánto llegará a ser historia alguna vez. ¡Tal vez el pasado está siempre esencialmente sin descubrir! ¡Requiere aún de tantas fuerzas retroactivas! (Nietzsche, 1990, p. 53).*

Resulta significativo que en el apartado sobre la *Historia abscondita* Nietzsche vincule inmediatamente al pasado con las fuerzas retroactivas. ¿En qué sentido? En el de la plasticidad antes mencionada, que ayuda a reconsiderar aquellos elementos de la historia no mirados, secretos u ocultos en su *madriguera*, hasta llegar a la luminosidad de *su* sol, descubriéndolos y valorándolos. El olvido y plasticidad animal ayudan a una reconsideración de la historia que es un reconocimiento hacia todo aquello que se ha señalado como otro y ha quedado fuera de la historicidad en sentido tradicional, en tanto, efectivamente, elevan de rango esa *contrahistoria* que posibilitaría la disputa o el juego agonal con la historia dominante, como diferentes expresiones de lo vital.

Estos textos y otros, posibilitan pensar la idea de que, en los inicios de la sociedad y en las narraciones acerca de este hecho, opera no una transición de un estado a otro, sino una imposición violenta "grabada a fuego" en la que los más fuertes se superponen ante los más débiles. Este aspecto fundacional de las sociedades, de los tiempos históricos y de sus narraciones, contiene un elemento sacrificial de carácter violento que posibilita su funcionamiento, operando como sacrificio de unos en beneficio de otros, sea como imposición o abnegación.

Más allá de la imposición histórica que ahoga las múltiples historias subyacentes, ocultas y sacrificadas por la narración hegemónica, se ha de ampliar la mirada y reconocer que este componente sacrificial, además, opera en variadas direcciones constituyendo una característica fundamental de los modos de relacionarse propios de la vida en sociedad, que se acentúan en la modernidad. Si bien, el sacrificio ha sido desde

antaño un componente del ámbito social muy vinculado a la esfera de lo religioso, con la modernidad comienza a producirse una especie de quiebre o modificación de su expresión, que implica su visibilización, al mismo tiempo que una sutilización en sus formas de operar, en ambos casos, a través del ideal asceta, permeando esta situación a las distintas capas de la realidad y normalizándose muy marcadamente, por ejemplo en la corporalidad (Jara, 1998).

En esta perspectiva resulta interesante dirigir la reflexión hacia el componente sacrificial y el vínculo que pueda encontrarse entre éste y la *transvaloración de los valores*. Al escarbar genealógicamente en la historia, Nietzsche va desentrañando cómo finalmente los distintos ordenamientos de las sociedades obedecen a la expresión de una voluntad de poder basada en un *pathos* de la distancia, donde el problema no es el orden, si no el interés que subyace a él. Esto se aprecia por ejemplo, cuando señala que el origen de la antítesis bueno/malo surge del sentimiento de superioridad de un grupo que domina a otro, donde lo que ocurre es que tales conceptos de preeminencia política, al ser asociados inicialmente a la nobleza, en su transposición, se diluyen en una significación anímica (Nietzsche, 2010b, p. 48), presentándose este hecho como un nuevo ordenamiento de fuerzas y, en consecuencia, como artefacto de dominio, donde la historia es el devenir de sus múltiples reconfiguraciones e imposiciones de sentido. Señala el autor:

> *¿Cuánta realidad tuvo que ser siempre calumniada e incomprendida para ello, cuanta mentira tuvo que ser santificada, cuanta conciencia conturbada, cuanto "dios" tuvo que ser sacrificado cada vez? Para poder levantar un santuario hay que derruir un santuario: ésa es la ley -¡muéstrenme un solo caso en que no se haya cumplido!...Nosotros los hombres modernos, nosotros somos los herederos de la vivisección durante milenios de la conciencia, y de la autotortura, también durante milenios, de ese animal que somos nosotros (Nietzsche, 2010b, p. 137)*

Con cada instauración de sentido, con cada imposición de un determinado campo de dominio, se implementa en alguna medida el mecanismo o artefacto del sacrificio. Tal elemento sacrificial se presenta con mayor refinamiento en el ideal asceta, en tanto éste intenta ahogar en el humano todo indicio de animalidad, es decir que sacrifica a la animalidad en "beneficio" del desarrollo de un modo específico de "humanidad". En el tratado primero de la *Genealogía de la moral* Nietzsche señala: "el sentido de toda cultura consiste cabalmente en sacar del animal rapaz "hombre", mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un animal doméstico" (2010b, p. 63), y luego en el tratado segundo: "¡esto es cosa que, por fortuna puede inferirse de toda mirada dirigida a los

dioses griegos, a esos reflejos de hombres más nobles y más dueños de sí, en los que el *animal* se sentía divinizado en el hombre y *no* se devoraba a sí mismo, *no* se enfurecía contra sí mismo!" (p. 135), con lo que se resalta el vínculo armonioso del humano con su dimensión animal en la cultura griega, en contraposición a la civilización que mediante el desprecio del cuerpo, lo instintivo, lo irracional y terrenal en función de un mundo trasmundano, busca reprimir y controlar la animalidad sacrificándola en función de su noción de humanidad, como muy precisamente señala Nietzsche, un *devorarse a sí mismo*. El ideal asceta se presenta, entonces, como un peligroso mecanismo que en tanto intenta declaradamente proteger la vida, lo que finalmente hace es debilitarla y enfermarla bajo el dominio de conceptos contrarios a lo vital como "*desinterés, autonegación, sacrificio de sí mismo*" (2010b, p. 127), lo que sumado a la culpa que surge de la relación entre acreedor y deudor, y a la mala conciencia, instalan la idea ilusoria de que "la estirpe subsiste gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, - y que esto hay que pagárselo con sacrificios y con obras: se reconoce así una deuda (*schuld*)" (2010b, p. 128).

Esta negación de lo animal en el hombre, promovida por la *moral sacerdotal,* puede comprenderse en vínculo con otra perspectiva desarrollada por Esposito en el contexto del paradigma de la inmunización, que según el autor, Nietzsche lleva a su madurez mediante una semántica de la infección asociada al nihilismo, constituyendo una biopolítica negativa (2007). Esposito ve que en Nietzsche la vida es devenir a más en una especie de dar libre curso a su fuerza, lo que trae de manera implícita el rasgo de autoconservación y que al enfrentarse en una relación activa con el exterior, se constituye como una exterioridad radical en constante devenir, como superación de sí y del otro, es juego competitivo como incremento de la vida y en ese sentido diversificación y pluralización, pero al mismo tiempo implica un elemento negativo, en tanto "la conservación está implícita en la expansión, pero la expansión compromete y pone en riesgo la conservación. Comienza a perfilarse el carácter trágico de la perspectiva nietzscheana" (2007, p.150), donde posteriormente señala "esta es la dialéctica de la inmunización que Nietzsche vinculó de forma indisoluble a la decadencia" (2007, p. 152). La perspectiva trágica aludida supone que el desbordar de la vida, en su afán, se suprime a sí misma, tal como ocurre con el ascetismo y la moral sacerdotal, donde lo que comenzó como una política de la vida termina como una política de la muerte, puesto que debido a este impulso de la vida a trascenderse ella misma, que también es una tendencia hacia la vida en común, al encontrarse con lo

comunitario, se ve en la necesidad de valerse de estrategias de autoconservación o inmunización en el sentido de una protección negativa de la vida[2].

Desde el reconocimiento de la lógica de la inmunidad se acepta que hay un movimiento que expande y al mismo tiempo anula la vida, del cual Nietzsche tenía conciencia, por lo que su análisis toca también a las categorías que operan como envolturas inmunitarias de la modernidad: la libertad, la propiedad y la soberanía. Aunque Nietzsche no lo explicite en estos términos, es posible reconocer que la modernidad y sus dispositivos se constituyen incorporando ese elemento sacrificial que posibilita el reconocimiento de una lógica que a la vez incluye y excluye, similar al sentido del estado de excepción en Agamben (2006) y parcialmente en concordancia con el sentido de dialéctica inmunitaria de Esposito. No obstante se ha de precisar que, contrariamente a lo señalado por este último, en Nietzsche no hay una dialéctica, y de acuerdo con él, que el hecho de evidenciar que las categorías políticas de la modernidad se debilitan hasta su agotamiento, implica la apertura de un nuevo horizonte de sentido (2007, p. 125) donde:

> *Sin dejarse desconcertar por la analogía entre el hombre y la planta – además del animal de cría-, debemos resaltar la precoz conciencia nietzscheana de que el terreno de comparación, y de confrontación, política de los siglos venideros será el relativo a la redefinición de la especie humana en un marco de progresivo desplazamiento de sus límites en relación con lo no humano: por una parte el animal y por otra el mundo inorgánico (Esposito, 2007, p. 133).*

Pese a las diferencias y matices de pensamiento que puedan encontrarse en los autores abordados en este escrito, es un punto de encuentro el reconocimiento de que en Nietzsche, efectivamente hay una valoración de lo animal para las nuevas configuraciones de sentido en las que podría devenir el viviente humano. Al mismo

2Según Vanessa Lemm, Esposito es quién realiza la primera discusión de la filosofía de Nietzsche en el contexto foucaultiano del biopoder, percibiendo un aristocratismo malo o una biopolítica negativa en tanto política operando sobre la vida (*biopotere*) como domesticación o cría de sólo una forma de vida más elevada que domina a las inferiores. Contrariamente, Lemm ve que en Nietzsche no existe una jerarquía de formas de vida, pues todas son afirmadas, el problema es que Esposito no desarrolla el rol positivo de la animalidad de la filosofía de Nietzsche por lo que su enfoque resultaría en cierto modo reductivista, en tanto la vida como voluntad de poder es siempre política, pero según Lemm, la vida en Nietzsche se resiste a ser aprehendida por el poder político y por ello escapa a las técnicas que la administran. Así, considerar la animalidad en un sentido positivo, la semántica de la voluntad de poder en el sentido de incorporación y la *Einverleibung*, son elementos que contribuyen a pensar una dimensión hospitalaria en la filosofía de Nietzsche, en una biopolítica afirmativa.

tiempo, y en menor desarrollo, puede encontrarse además una alusión al animal no humano, mediante la relación de dominio que el humano entabla sobre aquel, constatable en apartados como "el alma humana ha alcanzado profundidad en un sentido superior y se ha vuelto malvada -¡y estas son, en efecto, las dos formas básicas de superioridad poseída hasta ahora por el hombre sobre los demás animales!"(Nietzsche, 2010b, p. 50). Esta superioridad o distancia, es una referencia directa al mundo trasmundano de la religión y de la moralidad y al señorío que el humano establece sobre el mundo. Si bien las referencias al dominio del animal humano sobre el animal no humano existen de manera acotada, en tanto las ideas de Nietzsche se perfilan en dirección a un nuevo modo de comprender al humano que se distancie del antropocentrismo para internalizar lo animal, no puede negarse que el autor identifica tal dominio como una construcción artificial y utilitaria del humano, por lo que es posible afirmar que el retorno a la animalidad antes aludido efectivamente implica una nueva relación con el animal no humano.

En caso de no apreciarse esta idea en un modo directo es relevante argumentar a través de la exaltación de la figura de Dioniso por parte de Nietzsche, un aspecto no tan profundizado por los autores aquí abordados. Se debe precisar que tal apreciación nietzscheana se realiza desde un cabal conocimiento del dios griego en su multiplicidad de significaciones, entendiendo a éste como alteridad radical, debido a la diversidad de alteridades que encarna, puesto que Dioniso es el dios griego errante, de múltiples nacimientos, que se constituye como lo otro en términos religiosos, mitológicos, sociales, en contra del predominio de la racionalidad y rodeado de animales no humanos (Llanos, 2015, pp.33-35). Tanto Dioniso como el Zaratustra de Nietzsche están acompañados, en sus tránsitos, por animales, lo que posibilita pensar que el transito del humano a una existencia superior pasa también por el reconocimiento del sacrificio del animal y por la revalorización del animal no humano.

4. Hacia una filosofía de la donación: potencia y pluralización de la vida

Estas referencias al sacrificio en la obra nietzscheana constituyen un aspecto relevante de considerar por diversos factores. En primer lugar, porque efectivamente en las configuraciones sociales ocurridas a lo largo de la historia el sacrificio es una institución social que ha estado presente en diversos formatos, por ejemplo en los ritos religiosos en que para la adoración divina se matan animales, o en el sacrificio de grupos humanos enteros que con tal renuncia o sometimiento, contribuyen al mantenimiento de una estructura que beneficia a otros, o en el sacrifico personal al modo de ascetismo o

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

autoexplotación. En segundo lugar, porque reflexionar en torno a la normalización del sacrificio ayuda a profundizar en las categorías políticas que articulan el tiempo histórico de la modernidad, y en tercer lugar, entre otros aspectos, porque la crítica sacrificial colabora en la emergencia de las alteridades sacrificadas, en este caso específico, las del animal humano y no humano. Si bien los intérpretes de Nietzsche priorizan otras ideas o abordan el sacrificio tangencialmente –excepto Cragnolini- resulta importante considerar tal elemento, sobre todo a la hora de presentar lecturas que valoren los procesos liberadores y la perspectiva ética de la alteridad, no de los semejantes, sino en un sentido radical, donde un vínculo importante de explorar, por ejemplo, es la relación entre el sacrificio y la virtud que dona (Nietzsche, 2011b) ¿en qué sentido y bajo qué parámetros constituye ésta un sacrificio?

La obra de Nietzsche propone una exuberancia de vida y un desbordarse que particularmente en Zaratustra es relatado desde el amor a través de hermosos pasajes como *La canción de la noche* (2011b, p. 185), y precisamente como tal virtud "que hace regalos", con lo que Nietzsche parece centrase en una fuerza activa que potencia, cuyo desbordarse pluraliza la vida, más que en una fuerza de tendencia avasalladora o destructiva de la voluntad de poder. Si bien y tal como se ha mencionado antes, relevando la importancia de la movilidad agonal, se ha de reconocer que ambos aspectos son necesarios para el devenir, donde tal juego es garantía del desarrollo de su opuesto. Además de la crítica y el martillo nietzscheano, lo que hoy se necesita es la lectura creadora y liberadora de Nietzsche, que al expresarse como potencia, admite una diversidad de experiencias y prácticas en clave pluralista, en concordancia con la valoración de una alteridad amorosa.

En la interpretación de Lemm, la virtud que dona afirma la animalidad en el ser humano y anima a la amistad entre humanos y animales, puesto que se da en la relación yo-otro, relación de apertura que representa la singularidad de cada individuo y que es superior a otras virtudes porque es virtud para sí. La virtud que dona, es una virtud que no puede ser medida, no juzga y no se comunica, puesto que no puede compartirse como se comparte un estándar moral. Por otra parte se ha de señalar que es portadora de justicia en la medida que es antiutilitaria y se constituye en una especie de devolver a la vida lo que de ella se recibe. No es una función de autoconservación, ni inmunización, ni puro intercambio; contrariamente, es olvido de sí, es un evento que se da en una relación de amistad que no reduce el singular en común.

A partir de tales rasgos, es posible reconocer cómo la virtud que dona nace de lo profundo de la vida, en tanto que es posible desde la exuberancia y el gasto de sí. Hay

una potencia de la vida que genera una diversificación y pluralización de la misma, permite tal donación hacia el otro, distinto de sí, donde podría tal vez reconocerse un sacrificio en un sentido positivo, en el cual no se aspira a una meta que alcanzar en cuanto esa donación *es* la meta y contraparte agonal del sacrificio en su sentido negativo. Así aparece el reconocimiento de la alteridad que se constituye como aceptación de lo extraño y como una valoración afirmativa de las formas de vida, donde la nueva subjetividad al modo del "entre", desarrollado por Cragnolini, no hace más que revelar la cercanía con el otro y la complejidad en la que se establecen las relaciones y subjetividades como campo de fuerzas, donde un modo de la relación se constituye en tal donación.

Tiene sentido entonces la pregunta de Lemm: ¿cómo se puede sacrificar el desarrollo de la humanidad para contribuir al abandono del ser humano en el sentido humanista moderno? En Nietzsche hay una aspiración a una cultura superior que supera la incompletitud del humano en una promesa, que perdura como amplitud y multiplicidad a través de la diversidad en el ser humano. Siempre se ha de reconocer que la vida no tiene principio ni fin pues ella es devenir, por lo tanto fijar la vida a través de la historia, de la moral, de la religión o de formas políticas es una ilusión. Ante la visión de la vida fragmentaria, la civilización ve reducciones y valores instrumentales, mientras que la cultura ve fragmentos artísticos o signos de pluralidad con una intrínseca versatilidad.

En ese sentido, se vislumbra como a la política le falta una cultura que se mueva en contra de la decadencia característica de la modernidad, desarticulando la producción de humanidad como "máquina", en tanto el hombre es uniformidad, regularidad, eficiencia y máxima explotación. En este contexto, la *aristocracia superior* de Nietzsche constituye un nuevo orden que no pone el valor en la utilidad. El sacrificio en el ámbito político, debe ser trasladado desde su comprensión como una relación jerárquica establecida desde la dominación y anulación del otro, a una pluralización de formas organizativas donde el componente agonal esté en la raíz, constituyendo una biopolítica afirmativa, no sobre la vida, sino de la vida.

Lo mismo ocurre en el ámbito moral en clave nietzscheana, donde debe darse un sujeto que sea soberano de sí, capaz de desarticular las antiguas medidas de lo moral, para posicionarse en esa pluralización desde la autoafirmación y devenir de la propia vida, para devenir a lo vital que tiende a más, donde el reconocimiento del otro, de la alteridad en su sentido radical, constituyan esa virtud de donación y con ello un poshumanismo.

Bibliografía

Agamben, G. (2006). *Homo sacer El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Editorial Pre-textos.

Andreatta, M. et al (2017) *Crítica y animalidad: cuando el otro aúlla.* Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. (Libro digital).

Aurenque, D. (2018). "El hombre como "el animal enfermo": sobre el significado de salud y enfermedad en la antropología crítica de Nietzsche". En *Valenciana* N°21, pp. 235-255

Ávila, I. (2017)."El Instituto Latinoamericano de Estudios críticos animales como proyecto decolonial". En *Tabula Rasa*. N° 27 pp. 339-351. Bogotá, Colombia.

Cragnolini, M. (2009). "Los animales de Zarathustra: Heidegger y Nietzsche en torno a la cuestión de lo viviente animal". En *Estudios Nietzsche* N°9

_____ (2011a). "Hospitalidad (con el) animal". En *Escritura e imagen*. Vol.ext. pp.313-324.

_____ (2011b). "Los más extraños de los extranjeros: los animales". En *Actuel Marx.* N°12, pp.135-149.

_____ (2012a). "Nietzsche: del animal al ultrahombre". En *Ateneo del nuevo siglo*. N° 15.

_____ (2012b). "Las humanidades en la época del poshumanismo". En:*Espacios.* N° 48.

_____ (2014). *Extraños modos de vida. Presencia nietzscheana en el debate en torno a la biopolítica*. Buenos Aires: La cebra ediciones.

_____ (2015). "*Animula, vagula, blandula*", o sobre el alma perdida de los animales. En *Rivista di filosofía.* N°18(II)

_____ (2016).*Moradas nietzscheanas Del sí mismo, del otro y del "entre"*. Buenos Aires: Ediciones La cebra.

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

Esposito, R. (2007).*Bios. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu Editorial.

González, A. G. & Navarro, A. (2017). *Es tiempo de coexistir. Perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos.* Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales. (Libro digital).

Jara, J. (1998) *Nietzsche, un pensador póstumo. El cuerpo como centro de gravedad.* Barcelona: Antrophos Editorial.

Lemm, V. (2010) *La filosofía animal de Nietzsche.* Santiago de Chile: Ediciones UDP.

Lemm, V. (2013) *Nietzsche y el pensamiento político contemporáneo.* Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.

Lemm, V. (2014) *Nietzsche y el devenir de la vida*. Santiago de Chile: Fondo de cultura económica.

Lemm, V. (2015) "Nietzsche y la biopolítica: cuatro lecturas de Nietzsche como pensador biopolítico". En: *Ideas y valores* Vol. LXIV N°158.

Llanos, C. (2015) *El pensamiento trágico y la libertad en los escritos juveniles de Friedrich Nietzsche*. Tesis en línea. Recuperado de:http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/131431/El-pensamiento-tragico-y-la-libertad-en-los-escritos-de-juventud-de-Friedrich-Nietzsche.pdf?sequence=1&isAllowed=y

_____ (2018) "Tragedia encarnada Una lecturade lo trágicoen Friedrich Nietzsche". En *Sincronía*, vol. 74, en línea. Recuperado de:http://www.redalyc.org/jatsRepo/5138/513855742005/index.html

Nietzsche, F. (2010 a) *Fragmentos póstumos (1869-1874)Volumen I.* 2da ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Técnos.

_____ (2010 b) *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. 3ra Ed. Madrid: Alianza editorial.

_____ (2011 a) "Escritos de juventud". En *Obras completas volumen I*.Ed. Diego Sánchez Meca. Madrid: Técnos.

_____ (2011 b) *Así habló Zarathustra*. Madrid: Alianza editorial.

_____ (1990) *La ciencia jovial. "La gaya scienza"*. Caracas: Monte Avila Editores.

Niemeyer, C. (2012) *Diccionario Nietzsche conceptos, obras, influencias y lugares.* Madrid: Biblioteca Nueva.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

CAROLINA LLANOS ARRIAGADA

Profesora de Estado en Filosofía y Magister en Filosofía. Actualmente cursando Doctorado en Filosofía en Universidad de Chile, investigando sobre el pensamiento de Nietzsche y sus recepciones contemporáneas. Se desempeña como docente en asignaturas vinculadas a la escritura y la filosofía en instituciones de educación superior y es correctora de estilo en la Revista Internacional de Filosofía *Mutatis Mutandis*. El interés por el campo de los ECA se despierta a partir de estudios de animalidad nietzscheana y de lecturas relacionadas con tal perspectiva.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

ANTROPOCENTRISMO, INTERDEPENDENCIA Y CAPITALISMO

AÑO VII | VOLUMEN I
JUNIO 2020

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida

Chaves para entender a dimensão especista na coprodução da vida

Keys to understand the speciesist dimension in the coproduction of life

Enviado: 21 de junio de 2019 **Aceptado: 25 de marzo de 2020**

Vanesa Carsolio
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México).
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología.
Correo electrónico: vanecarsolio@gmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El presente artículo tiene como objetivo sistematizar un conjunto de claves para comprender las relaciones de interdependencia con las especies compañeras bajo el sistema de dominación especista. Dar cuenta de la raíz patriarcal del especismo es fundamental para poder desmontarlo. La lógica patriarcal concibe como necesarios los elementos de dominio y esclavitud y, al articularse con el capitalismo, estos elementos se ponen al servicio de la acumulación del capital, gestionando la interdependencia y la coproducción del tejido de la vida en términos de explotación y jerarquía.

Palabras clave: patriarcado, interdependencia, coproducción y especismo.

O objetivo deste artigo é sistematizar um conjunto de chaves de leitura capazes de nos fazer entender as relações de interdependência para com as espécies companheiras no que tange ao sistema de dominação especista. A explicação da raiz patriarcal do especismo é essencial para que possamos desmontá-lo. A lógica patriarcal concebe os elementos de dominação e escravidão como necessários e, em articulação com o capitalismo, tais elementos servem à acumulação de capital, na medida em que gerenciam a interdependência e a coprodução da rede da vida em termos de exploração e hierarquia

Palavras-chave: patriarcado, interdependência, coprodução e especismo.

The objective of this article is to systematize an ensemble of keys that can help us to understand the interdependence relationships among companion species, under speciesist domination system. The explanation of the patriarchal root of speciesism is essential to dismantle it. Patriarchal logic views the elements of domination and slavery as necessary and, in conjunction with capitalism, these elements serve to accumulate capital, insofar as they manage the interdependence and coproduction of the network of life in terms of exploitation and hierarchy.

Key Words: patriarchy, interdependence, co-production and speciesism.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción

En el léxico común utilizado por diferentes éticas no especistas (utilitarismo, derechos animales, ética del cuidado no especista, entre otras), el término «especismo» es utilizado en base a la definición original acuñada por Richard Ryder, quien lo definió como la discriminación por especie. Ahora bien, dar cuenta que el especismo más allá de ser un trato o una creencia es un sistema de dominación, permite pensar su integración e interacción con otros sistemas de dominación como el patriarcado, el capitalismo y el colonialismo.

Elucidar el ensamblaje de los sistemas de dominación abre un diálogo entre las teorías antiespecistas y diversas corrientes de pensamiento como el ecofeminismo y la ecología política, que están reflexionando críticamente sobre las relaciones del ser humano y las especies compañeras. Siguiendo a Donna Haraway (2016b) se entiende la construcción del antiespecismo como categoría analítica desde la propuesta de las especies compañeras, que incluye a seres orgánicos tales como el arroz, las abejas, los tulipanes y la flora intestinal, es decir, a todos los seres que hacen de la vida humana lo que es y viceversa.

El diálogo con dichas teorías permite situar al antiespecismo en el horizonte de las luchas antipatriarcales y anticapitalistas, lo que no solo es fértil sino urgente, por considerar que el paradigma especista se gesta en una lógica patriarcal y se sostiene por el sistema capitalista y viceversa. El especismo como sistema de dominación tiene un rol central en la reproducción del capitalismo; sin el especismo no se podrían sostener prácticas fundantes para este. Similar es la relación con el patriarcado, cuya lógica jerárquica y de dominio es esencial para sostener el especismo.

El paradigma antropocéntrico-especista sigue siendo imperante en el pensamiento occidental, por tanto los sesgos antropocéntricos y especistas siguen presentes no solo en los ecologismos y ciertas posturas holistas sino en las ciencias en general. La tensión existente entre las propuestas y teorías ecologistas y la defensa de los animales no humanos ha sido ampliamente analizada por diversos autores como Faria, C. (2012). En el presente texto se reconocen dichos sesgos sin imponer una visión reduccionista de los ecologismos, es decir, se entiende que las teorías ecológicas son diversas y se encuentran en permanente reconstrucción.

De esta manera se retoman teorías eco-feministas y eco-políticas para pensar críticamente las relaciones con las especies compañeras, en una ineludible correspondencia con las impugnaciones antipatriarcales y anticapitalistas. Resulta

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

entonces necesario alejarse de ciertas posturas tomadas en la defensa de los animales no humanos que presentan "lo humano" como una categoría abstracta que desdibuja las responsabilidades particulares y homogeneiza las formas concretas de intervención y coproducción en el tejido de la vida. Al mismo tiempo y en diálogo con González A. y Ávila I. (2014), también interesa poner distancia con el reduccionismo moral que sigue imperando en algunas de las teorías pro derechos animales para dar cuenta de la potencia política del antiespecismo. Este artículo intenta contribuir a ese desafío.

En el primer apartado se propone entender la reproducción de la vida a partir de la condición de interdependencia, para después exponer algunas reflexiones dirigidas a plantear una crítica a la noción occidental de naturaleza, y finalmente pensar la jerarquía y explotación desde su raíz patriarcal como claves para sostener las distintas co-producciones capitalistas-especistas que necrotizan[1] el tejido de la vida.

1. La interdependencia en el tejido de la vida

Pensar la vida como un tejido, red o trama, es una antigua idea que ha sido utilizada a lo largo de los años para dar cuenta del entretejido e interdependencia de todos los fenómenos de la vida (Capra, 1998). Existen diferentes propuestas en torno a cómo nombrar el "todo" del que formamos parte los seres humanos en interdependencia con múltiples formas de vida. Si bien hay retroalimentación con diversas propuestas como trama (Capra, 1998), red / web (Moore, 2015), malla (Morton, 2018), en el presente artículo se utiliza tejido de la vida porque dicha idea es la expresión más adecuada para dar cuenta de la vida como un flujo de relaciones, y permite reconocer el valor intrínseco de todos los elementos que la conforman. En ese sentido, la metáfora del "tejido" permite señalar que la vida no es algo dado sino que se va construyendo como resultado de las interrelaciones y las interacciones entre diversas especies.

Nuestra civilización niega e ignora mundos de vida, imponiendo sistemas de dominación como el patriarcado, el capitalismo y el especismo, por mencionar solo algunos. Estos sistemas de dominación posibilitan la falacia de pensar al ser humano por fuera del tejido de la vida y en una lógica especie-céntrica, es decir, el problema no es pensar desde la especificidad de lo humano; por el contrario, resulta imposible no hacerlo y un error intentarlo. El problema radica en colocar la singularidad humana en

[1]Se retoma la palabra *necrotización* de la propuesta de McBrien (2016) y se utiliza para hacer referencia a la muerte impuesta por la violencia generada en los sistemas de opresión a través de las violencias patriarcales, capitalistas, colonialistas y especistas, que contraponen vida - violencia.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

el centro como el lugar de mayor importancia, estableciendo relaciones de interdependencia jerárquicas inter e intra especie[2].

Ninguna especie actúa sola, por lo que reconocer la interdependencia y gestionarla en términos no jerárquicos se vuelve urgente para sostener la vida. Retomo de Capra (1998) la propuesta de un cambio de paradigma que vaya de jerarquías a redes. El autor (1998:48) señala que el orden multinivel presente en la naturaleza difiere mucho de las jerarquías humanas que devienen en estructuras de dominación y control. En ese sentido, entender el tejido de la vida como una red de fenómenos interconectados e interdependientes permite pensar desde el patrón de red, cambiando la atención de los objetos a las relaciones. Reconocer la conexión con todos los reinos de vida puede potencializar la capacidad política para gestionar la interdependencia, colocando en el centro la reproducción de la vida.

Actualmente se puede dar cuenta con facilidad de las graves consecuencias de invisibilizar los vínculos de interdependencia, y de gestionarlos en términos jerárquicos y en función de la acumulación del capital, pues se han acelerado a gran velocidad las transformaciones en los procesos metabólicos del tejido de la vida (Herrero, 2009; Navarro, 2019). La interdependencia se construye como clave política y analítica desde diversas corrientes feministas como el ecofeminismo (Pérez, 2014). Dichos aportes son centrales para dar cuenta de cómo se reorganizan los afectos y las prácticas que definen los patrones de relacionamiento en las sociedades occidentales y occidentalizadas. La fantasía antropo-androcéntrica de creer que podemos estar separados del resto del tejido de la vida es en gran medida una de las causas de la crisis metabólica (Herrero, 2013).

Colocar en el centro del debate la interdependencia permite señalar que no basta con reconocerla, pues eso no resuelve políticamente los términos en que se gestiona. En ese sentido existen múltiples formas de gestionarla, lo que posibilita pensar en relaciones de interdependencia que están tratando de garantizar la reproducción de la vida frente a otras relaciones que se centran en reorganizar la interdependencia para la acumulación del capital (Gutiérrez y Navarro, 2018). En suma y retomando los aportes anteriores bajo una visión holística y ecológica, se propone pensar la clave de la interdependencia como una condición de desesidad[3] recíproca (Pérez, 2014), que contiene las relaciones inter e intra-humanas, lo que implica considerar al mismo tiempo las necesidades y los

[2]Los prefijos *inter* e *intra* son retomados de la biología para hacer referencia a las relaciones que se establecen entre la misma especie (intraespecíficas) y entre diferentes especies (interespecíficas).
[3] Propuesta de Amaia Pérez (2014) para integrar dos conceptos fundamentales para la reproducción de la vida: "necesidad y deseo" y de esta manera salir de la lógica que los contrapone o los escinde.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

deseos, es decir, no solo incluir las necesidades físico-biológicas sino sumar lo afectivo/emocional entre los humanos y los no humanos.

Resulta fértil profundizar en las dinámicas de la vida porque, en diálogo con Victoria Sendón de León (2006), la vida y sus dinámicas son una guía para la acción política. Entender la interdependencia permite potencializar otras formas de vinculación con las especies compañeras[4] (Haraway, 2016b) y buscar otras formas de organización a partir de redes y estructuras multinivel. Pensar la vida de manera holística y ecológica posibilita partir desde la especificidad de lo humano para hacerse cargo de la experiencia humana en interdependencia con los otros reinos de vida. De esta manera se podrían tejer otras redes de interdependencia que no estén mediadas por lógicas jerárquicas y que no tengan en el centro la acumulación del capital, reconociendo que acumulación es extinción. Extinción de diversas especies, de culturas y pueblos enteros (McBrien, 2016), pues gestionar la interdependencia bajo términos de explotación y jerarquía es incompatible con un planeta finito y tejido en red.

2. La invención de la Naturaleza

El concepto de naturaleza es central para pensar las relaciones de interdependencia interespecie, porque en torno a dicho concepto gira un cúmulo de significaciones imaginarias (Castoriadis, 2013) que articulan las relaciones entre humanos y no humanos. En ese sentido, retomo los aportes de Descola (2012) para profundizar en la ontología[5] naturalista y dar cuenta de la construcción ideológica y material de la naturaleza como particularidad de la cosmología moderna. Actualmente, bajo los sistemas de dominación del capitalismo, patriarcado y especismo, la naturaleza se entiende bajo una visión instrumental como una entidad pasiva y a disposición de ser dominada y explotada por los seres humanos. Esto permite afirmar que la construcción actual de la naturaleza es resultado de un proceso de separación, abstracción y homogeneización.

Las críticas al concepto de Naturaleza consideran que el término en sí mismo reitera la inadecuada escisión con el ser humano (Morton, 2018). En ese sentido es

[4] La propuesta de Haraway parte de una visión relacional que ubica a las especies compañeras en un tejido endosimbiótico en el que los seres se constituyen unos a otros, es decir que los seres no preexisten a sus relaciones sino que están tejidos por relaciones de co-constitución.
[5] La ontología es el sistema de las propiedades que los seres humanos atribuyen a los seres y que van a determinar sus relaciones.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

importante rastrear históricamente cómo se ha ido generando una comprensión en la que el mundo aparece separado en dos entidades: Sociedad y Naturaleza. Y cómo, frente a un pensamiento de separaciones, es posible ir contraponiendo un pensamiento integral y holístico de la vida. Desde esta constatación es posible afirmar que los dualismos son una forma de interpretar las diferencias en términos jerárquicos, es decir que toda dualidad se convierte en jerarquía. En consecuencia, la fantasía de separación (Hernando, 2018; Navarro, 2019) deviene en una reorganización en términos jerárquicos con la naturaleza, por lo que formular una crítica a la manera de relacionarnos es cuestionar la invención misma de la naturaleza.

Los aportes de Descola (2012) señalan que existen múltiples modos de identificar a los existentes[6], a partir de los cuales se configuran diferentes modos de repartir continuidades y dis-continuidades entre el ser humano y el ambiente. Reconocer múltiples rutas ontológicas permite dar cuenta de la existencia de diversos modos de relacionarnos con las especies compañeras. Sin duda es un largo camino el que se ha recorrido para establecer las relaciones que actualmente se mantienen con diversas formas de vida y por eso es importante comprender la génesis histórica de dicho proceso, rastreando las bases ideológicas y materiales que fundan, modifican y gestionan las relaciones de dominio inter-especie de los humanos.

La invención de la naturaleza se fue dando por etapas; de acuerdo con Descola (2012), tres momentos son claves: la antigüedad griega clásica, el cristianismo y la revolución científica del siglo XVII. Es posible señalar que la noción de *physis* en el pensamiento griego es la primera separación que sentó las bases para el desarrollo de la noción moderna de naturaleza. Además encontramos en sus principales filósofos los principios que conciben la vida de otras especies como medios para satisfacer necesidades humanas (Aristóteles, Política, 1256b). Y al mismo tiempo una consideración de inferioridad de otras especies y de la mujer (Platón, Timeo, 42b-c).

Ahora bien, en la Edad Media predominó la postura de la teología judeo-cristiana, que reafirmó y profundizó la jerarquía entre humanos y no humanos. Las imposiciones gestadas desde el pensamiento cristiano tienen repercusiones hasta nuestros días. Como señalamos, la invención de la naturaleza había comenzado y se venía nutriendo poco a poco; las doctrinas cristianas vinieron a reafirmar y reforzar las

[6] Los existentes son todos los elementos que hacen posible la vida (por ende son parte de la vida misma) y desde diversas cosmologías no-modernas son vida en sí mismos (Descola, 2012).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

lógicas jerárquicas y al mismo tiempo hicieron posible la transformación radical para que la naturaleza de los modernos cobrara vida.

En el pensamiento de los antiguos griegos los humanos formaban parte de la naturaleza a pesar de la profunda lógica jerárquica; será con el cristianismo que se instaurará la trascendencia del hombre[7]. Siguiendo a Descola (2012), esta segunda transformación fue lo que se necesitaba para que el ser humano quedara separado de la naturaleza. El hombre no es como la mujer ni como los animales no humanos, ni como ninguna otra creación de Dios: trasciende del mundo físico, se crea al último por voluntad divina para que domine la tierra y la organice según sus necesidades. La excepcionalidad del hombre otorgada por el cristianismo es un lastre en el pensamiento occidental que se mantiene hasta nuestros días. El cristianismo, que es profundamente patriarcal, legitimó como mandato divino los valores jerárquicos que se venían gestando en las sociedades patriarcales.

No es de extrañar que en la religión judeo-cristiana se encuentren también los cimientos del especismo fuertemente arraigado en la sociedad contemporánea (Singer, 1999). Es relevante hacer notar el origen androcéntrico que se instaura en el pensamiento tomando al hombre como representante de la especie humana y colocando a la mujer jerárquicamente inferior por su cercanía con resto de la creación, es decir, la mujer sería inferior al hombre pero superior al resto de los animales no humanos, en otras palabras toda la creación es inferior al hombre. La legitimación que la iglesia otorgó a la jerarquización de los seres vivos fue tan importante que perdura hasta nuestros días, pues penetró casi todas las corrientes de pensamientos posteriores a su auge en la Edad Media (Morán, 2017).

En la modernidad se sitúan las bases de la separación Humanidad/Naturaleza. Las transformaciones de la óptica, la geometría y la taxonomía a la par de los saberes técnicos, permitieron la reorganización de las relaciones del humano con el mundo, ratificando la ontología naturalista. En otras palabras, los avances científicos permitieron que la naturaleza se concibiera como externa y observable. Lo que este breve recorrido permite afirmar es que la construcción de la naturaleza en la modernidad se fue gestando desde épocas atrás con la jerarquización de los seres vivos, y

[7] El uso de "hombre" se ciñe a su significado como sinónimo de varón. En el lenguaje androcéntrico dicho término pretende incluir al de mujer y así se arroga la representación de la humanidad. Esta forma de enunciación constituye una falacia androcéntrica además de un error conceptual, ya que al tomar la mitad por el todo se pierde la esencia de lo que se está describiendo (Lerner, 1986:61).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

encontró en la modernidad la legitimación científica que le permitió permanecer hasta nuestros días.

Herederos de un pensamiento previamente jerarquizado, lo que los filósofos modernos como Francis Bacon hicieron fue fundamental, pues elaboraron las teorías que legitimaron esa visión y desarrollaron otras más, como la visión mecanicista del mundo. Existía entonces en el pensamiento un designio jerarquizado de los seres vivos, sin embargo, es probable que estos seres no se ajustaran al papel asignado, por lo que se daba la necesidad de elaborar mecanismos de control y dominio sobre la naturaleza.

Como parte de estos procesos, se da paso al paradigma andro-antropocéntrico. Dicho paradigma se consolidó como visión hegemónica hacia finales del siglo XV y estructuró diversas posturas filosóficas como la de René Descartes, que señaló puntualmente que los animales no humanos eran *res extensa* pura, es decir, un cuerpo mecánico sin sensibilidad, lo que significaba que eran incapaces de sentir dolor. Por ésta y otras contribuciones, Morton (2018: 25) señala que "Descartes es el enemigo público de los ecologistas". El dualismo cartesiano es, hasta nuestros días, el eje estructurante de nuestras relaciones inter e intraespecie. La teoría de dicho filósofo es fundamental para comprender los orígenes epistémicos del pensamiento moderno y la concepción de la naturaleza. Las contribuciones del cartesianismo fueron muy diversas, pero interesa retomar lo que refiere particularmente a nuestra relación con los animales no humanos.

Específicamente se retoma la lectura que hace Silvia Federici (2010), porque su visión imbrica dos aspectos que son trascendentales: la separación mente-cuerpo y el surgimiento del capitalismo. La autora destaca que lo que Descartes buscaba era, por un lado, negar la influencia de factores externos, como las estrellas, en el comportamiento humano, y por otro lado, liberar el alma de los condicionamientos corporales, y pensó que eso lo lograría utilizando a los animales no humanos y demostrando su naturaleza mecánica (Federici, 2010:203). Los pensadores modernos heredaron la jerarquización de los seres vivos legitimada por la iglesia católica, que específicamente debió ser un punto de partida para pensadores católicos como Descartes, por lo que no había necesidad de instaurar dicha jerarquía sino de comprobarla y refrendarla esta vez por medios científicos.

Con la teoría de Descartes se creyó demostrar la naturaleza mecánica del comportamiento animal, y con dicha demostración se establecieron las bases filosóficas que pretendían comprobar la diferencia esencial entre los animales humanos y los no humanos. Pues si bien Descartes reconocía que el cuerpo humano era también un

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

autómata, lo diferenciaba con la presencia del "pensamiento" (razón), lo que le otorgaba al hombre el dominio legítimo sobre el mundo. La razón ocupó desde este momento el máximo valor humano, en detrimento de las emociones. Al mismo tiempo los animales fueron devaluados y reducidos a bestias. A las mujeres se las ubicó entre los hombres y los animales, atribuyéndoles un lugar más cercano a la naturaleza, subordinadas al hombre (Federici, 2010:267). Con todo esto, la ciencia moderna logró institucionalizar una relación jerárquica entre la mente (razón) y el cuerpo (emoción).

Recapitulando, la invención de la Naturaleza de los modernos permitió los descubrimientos científicos que tuvieron lugar en esta época. La idea de la naturaleza mecánica quedó plenamente establecida en esta época, porque las bases materiales reafirmaron y potencializaron su invención desde una cosmología naturalista, que se vio retroalimentada por la imposición del capitalismo. De acuerdo con Linsalata, L. (2019:17) la noción occidental de naturaleza se transformó en un poderoso dispositivo semántico de dominación, a partir del cual se fueron configurando un conjunto de separaciones dicotómicas y jerarquizadas funcionales al ensamblaje del patriarcado, capitalismo, especismo y colonialismo. Es entonces la articulación de los sistemas de dominación una clave fundamental para entender dicha invención y las relaciones de coproducción de la vida que se fueron gestando poco a poco en diversas etapas.

3. Jerarquía y explotación

La continua metamorfosis del tejido de la vida es resultado de las dinámicas impuestas por los sistemas de dominación, en coproducción con otras especies y con los procesos metabólicos de la biosfera, es decir es el resultado de los cambios que generan no sólo los humanos sino los diversos seres que habitan el planeta (Haraway, 2016a). El origen del patriarcado y el ascenso del capitalismo son momentos claves para comprender las relaciones de interdependencia y coproducción[8]. Desde una ontología dualista y jerárquica se articulan dichos sistemas de dominación e imponen los términos para gestionar las relaciones con las especies compañeras en el Capitaloceno[9].

[8]El concepto es propuesto por Moore (2017:146) para explicar que los cambios históricos son coproducidos activamente por los humanos y el resto de la naturaleza.
[9] Jason Moore junto con otros autores proponen el Capitaloceno (2016) por considerar que no es el ser humano sino la dinámica capitalista la que impone procesos que marcan las pautas en los cambios termodinámicos del planeta.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Las transformaciones que se dieron durante el periodo neolítico cambiaron radicalmente la forma de vida del ser humano. Dicho periodo de la prehistoria hace referencia a la última etapa de la Edad de Piedra. Este término fue acuñado por el arqueólogo británico John Lubbock (1865). En el neolítico europeo el ser humano pasó de ser nómada a sedentario. La gran transformación fue el paso de la caza-recolección a la agricultura-ganadería. La domesticación de plantas y animales representó un profundo cambio en las relaciones de interdependencia en el tejido de la vida. El cambio en este periodo fue de tal magnitud que el arqueólogo australiano Vere Gordon Childe (1975:135), influenciado por corrientes marxistas, propuso el nombre de "revolución neolítica" para dar cuenta de la gran transformación que se dio en ese periodo.

Si bien no es el objetivo del presente texto profundizar en las discusiones en torno al neolítico, retomamos dicha etapa para situar el origen de la organización social agropastoril, intrínsecamente ligada a la imposición del patriarcado. De acuerdo con algunas feministas como Gerda Lerner (1986) y Claudia Von Werlhof (2010), es en el neolítico donde surge el patriarcado como sistema de dominación. Las afirmaciones de Lerner (1986:57) sobre el origen del patriarcado se basan en un profundo estudio en torno a diversas investigaciones arqueológicas, que hasta la actualidad siguen vigentes (LaDanta LasCanta, 2017). La tesis de Lerner (1986) señala que el patriarcado es una creación cultural y no un comportamiento innato del ser humano.

Situamos entonces la domesticación de los animales no humanos y la imposición del patriarcado en el neolítico. Cabe destacar que las condiciones y los efectos son particulares de cada lugar, por lo que la revolución neolítica no fue un acontecimiento universal. La domesticación se dio de diferentes maneras: en algunos lugares se domesticaron plantas y animales a la par, en otros lugares primero se domesticaron animales y luego plantas, y en otros la domesticación de los animales fue posterior a la de las plantas (Descola, 2012).

La invención de la agricultura se atribuye a las mujeres, pues se presume que el manejo del mundo vegetal era su dominio indiscutible, lo que le daba una posición central en la economía de esa época. Entonces ¿qué cambió? ¿Cómo se impusieron las sociedades patriarcales si las mujeres tenían un rol tan importante para la supervivencia? Para autores como Vicente Romano (2007) fue la domesticación de los animales no humanos y el pastoreo lo que cambió las relaciones con los no humanos y entre hombres y mujeres. El autor explica que la domesticación de los animales no humanos y su cuidado fue invención del hombre, y su hipótesis es que gracias al dominio

económico y social que eso le otorgó se puso en primer lugar y relegó a la mujer. En otras palabras, la domesticación animal es clave para entender la dominación y la violencia masculina sobre el cuerpo de las mujeres y los animales no humanos (LaDanta LasCanta, 2017).

En ese sentido, Gerda Lerner (1986:14) retoma de Engels la idea de que los hombres ganaderos fueron los primeros en tener noción de la propiedad privada, en este caso, la posesión de sus propios rebaños. Entonces la historia del patriarcado se remonta unos cinco mil años atrás y es en los últimos 500 años que se mezcla con el capitalismo. La teoría crítica del patriarcado profundiza en la historia y el desarrollo de éste como modo civilizatorio, y da cuenta de que la lógica jerárquica es una característica fundante del capitalismo-patriarcal como sistema de dominación. Von Werlhof (2010:26) señala que, con las invasiones patriarcales que eran guerreros extranjeros que ocupaban territorios (por ejemplo, en Egipto con los faraones), se instauran organizaciones jerárquicas que no existían en las sociedades matriarcales.

La domesticación es el comienzo de grandes cambios en las relaciones intraespecie de los humanos, por ello es importante matizarlas, es decir, la domesticación no necesariamente cambió la forma de ocupar el espacio pues se tiene registro de pastores itinerantes cuya dinámica era más parecida a la de los cazadores-recolectores que a la de ganaderos sedentarios (Descola, 2012). Por otro lado, la domesticación en el neolítico no necesariamente hace referencia a la modificación taxonómica de ciertas especies de plantas pues no había diferencia de las que se encontraban presentes en la zona, entonces ésta hacía referencia a los lazos que se tejían entre los seres humanos y las plantas en los huertos (Descola, 2012:76).

Siguiendo el mismo argumento, Von Werlhof (2015: 17) atribuye que en la domesticación de las plantas las mujeres tenían otras lógicas para relacionarse que no eran jerárquicas y que apuntaban más a una relación de cooperación que de dominio. Dichas relaciones van a cambiar con la imposición del patriarcado. Frente a estas constataciones podemos señalar que la domesticación, tal cual se entiende ahora, es el resultado de la articulación de los diversos sistemas de dominación que la matizaron con lógicas de jerarquía, dominio y violencia, para priorizar la acumulación del capital. Ubicar las bases de las relaciones de interdependencia desde la prehistoria permite señalar que la imposición del patriarcado y la lógica jerárquica son el resultado de largos procesos.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En relación con lo anterior, es posible afirmar que la imposición del patriarcado y la invención de la naturaleza son resultado de la compleja interacción de factores demográficos, ecológicos y culturales que hasta el momento siguen siendo debatidos (Herrero, 2017). Las formas de convivencia intra e inter-especie del ser humano surgidas en el neolítico europeo son centrales para profundizar no solo en las trasformaciones sociales y económicas sino también ecológicas. Tanto la agricultura como la ganadería se convirtieron en dos de las actividades antropogénicas con mayor impacto a nivel planetario, porque al articularse con otros sistemas de dominación como el capitalismo y priorizar la acumulación del capital cambiaron radicalmente los fines de sustento de estas actividades (Herrero, 2013).

La jerarquización es una problemática clave para comprender la coproducción de la vida, porque son los términos desde los cuales se impone la gestión de las relaciones de interdependencia actuales. Por ello es importante dar cuenta del origen de la jerarquía como un orden que se impuso poco a poco a lo largo de la historia, conforme se fue articulando con los diferentes sistemas de dominación. Como señalé previamente y en diálogo con diversas feministas, se puede afirmar que la lógica jerárquica fue impuesta por el patriarcado, pues la lógica de dominación necesita de una visión jerárquica para imponerse. En ese sentido autoras eco-feministas como Plumwood (1993) afirman que el pensamiento patriarcal se sostiene en dualismos jerarquizantes.

La lógica jerárquica estructura las relaciones inter-intraespecie de la civilización moderna. El pensamiento moderno está entonces estructurado en dualismo jerarquizados: Humanidad/Naturaleza, Hombre/Mujer, Mente/Cuerpo. Esta lógica es además profundamente androcéntrica, porque desde el origen del patriarcado las relaciones son gestadas a partir de la premisa de que "el hombre" tiene más valor que los otros animales (incluyendo las mujeres). Desde esta visión antropocéntrica–androcéntrica se abre camino a la dominación y subordinación de todo lo diferente al hombre. Es desde este paradigma androcéntrico que se gestionan las relaciones de interdependencia, bajo los principios de dominio, jerarquía y violencia.

En ese sentido, la clave del patriarcado ayuda a entender la idea de lo masculino dominante (Gutiérrez, Navarro y Linsalata, 2017: 409) como ese lugar simbólico desde donde se despliegan las relaciones de explotación de los hombres, las mujeres y el resto del tejido de la vida. Desde esta constatación, se da cuenta de que este sistema es mucho más que la imposición del hombre sobre la mujer. La teoría crítica del patriarcado (Von

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Werlhof, 2010) permite pensar la intervincularidad de todo lo vivo y señalar que la opresión hacia las mujeres y la explotación de otras especies, tienen su raíz en la misma lógica que transforma las diferencias en jerarquías.

La intervincularidad es una propuesta de Von Werlhof (2015:210) para pensar los lazos intrínsecos entre todos los existentes. Resulta fértil poner en el centro de la reflexión el afecto como parte de las relaciones entre diferentes especies porque dicho enfoque permite lanzar una crítica a la escisión razón/emoción. En ese sentido, es relevante integrar la dimensión afectiva, simbólica y material para dar cuenta de cómo afectamos y somos afectados en las relaciones con seres de distintas especies, es decir, centrarnos en lo afectivo es concentrarnos en los procesos de transformación perpetua y de mutua afectación y co-constitución de las relaciones inter-especie (Haraway, 2016b:21).

El ascenso del capitalismo representa un cambio estructural en las relaciones de interdependencia y coproducción interespecie de los humanos. Con el capitalismo la interdependencia es negada, invisibilizada y gestionada en términos de explotación. La lógica de acumulación capitalista y el ideal antropocéntrico de autosuficiencia escinden la vida humana del resto de la vida en el planeta, lo que resulta problemático porque es imposible pensar la vida independiente de la biosfera (Pérez, A. 2014: 226). Hacer referencia a la biósfera es entender que el tejido de la vida se construye en interdependencia con todos los existentes.

Finalmente, partir desde la propuesta del Capitaloceno (Moore, 2016) significa entender que el capitalismo impone los términos para gestionar la interdependencia en el tejido de la vida bajo la lógica de acumulación del capital y en términos de explotación. El origen de la aceleración en los cambios metabólicos (Moore, 2017) no recae sobre un aspecto innato de los seres humanos como especie, sino sobre una condición histórica marcada por la dinámica capitalista, reconociendo categorías como: el patriarcado, la mercantilización, el racismo, el imperialismo y muchas más. Al mismo tiempo, la propuesta del Capitaloceno reconoce también al ser humano como parte del tejido de la vida y se centra en una visión relacional, pues da cuenta de la historia del capitalismo como un asunto multiespecie.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Consideraciones finales

La actual crisis de la reproducción de la vida demuestra el carácter necrótico de lo jerárquico, por lo que resulta central profundizar en su origen, que se encuentra en la imposición del patriarcado como sistema de dominación. La necrotización[10] del tejido de la vida es la tendencia del capital a degradar y reducir al máximo/eliminar las capacidades de autorregulación. Bajo esta premisa, detener la necrotización de la vida se vuelve urgente, tan urgente como la consideración real de las vidas no humanas. El patriarcado impone los términos jerárquicos bajo los cuales gestionamos la interdependencia con múltiples formas de vida.

La clave de la interdependencia y el pensamiento en red permiten pensar la vida en un sentido holístico y ecológico, es decir, integral pero no universal ni total, y posibilita reflexionar en torno a la dimensión especista en la coproducción de la vida. El especismo, entendido como un sistema de dominación que organiza las relaciones interespecie de los humanos, se funda en la jerarquización de las especies en base a sus diferencias, es decir, la diferencia se gestiona como jerarquía.

La lógica patriarcal que sostiene el especismo radica en el trato de las diferencias, las cuales jerarquiza o iguala. La trampa de la igualdad resulta eficiente para perpetuar el especismo, al presentarse como una falsa salida al problema de la jerarquización. Por lo tanto, el antiespecismo debe apostar por el valor de las diferencias y la singularidad de todas las especies compañeras, para tejer la interdependencia por fuera de dicha gestión patriarcal.

En conclusión, sin las relaciones especistas, el complejo capitalista, patriarcal y colonialista no podría mantenerse ni reproducirse. El especismo brinda un soporte simbólico y material para garantizar la acumulación del capital y la organización jerárquica. Resulta imperante para todas las resistencias antiespecistas[11], anticapitalistas y antipatriarcales rastrear los orígenes y las dinámicas que retroalimentan y potencian la actual crisis global, que es resultado de una forma particular de coproducirnos con las

[10] Para McBrien (2006:8) el capital no sólo roba la tierra y el trabajo, como lo observaba Marx, sino que necrotiza todo el planeta. McBrien explica que a diferencia de la apoptosis, que es la muerte celular programada beneficiosa para el organismo, la necrosis es una lesión traumática. La necrosis es entonces el modo de apoptosis del capital, que se reproduce en la destrucción buscando la obsolescencia planificada de toda vida.

[11] Dentro del conjunto de impugnaciones que han surgido en los últimos años se ubica el antiespecismo como práctica política y como categoría analítica, el antiespecismo es parte de la actualizada tendencia de pensar y tratar de generar vínculos de otro tipo con la vida no humana.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

especies compañeras. De esta forma se puede potencializar la construcción de estrategias políticas que hagan frente a los ataques de los sistemas de dominación articulados en el Capitaloceno.

Bibliografía

Aristóteles (2000). *Política*. Madrid: Gredos.

Capra, F. (1998). *La trama de la vida. Una perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Castoriadis, C. (2013). *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires: Tusquets.

Childe, V. Gordon (1975). *Los orígenes de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Descola, P. (2012). *Más allá de la Naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

Faria, C. (2014). Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur,* 125, 67-76.

Federici, S. (2010). *El Calibán y la Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria.* Madrid: Traficantes de sueños.

González A. y Ávila I. (2014). Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año I Vol I, 31-72.

Gutierrez, R. y Navarro, M. (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Revista Bajo el Volcán*, 28, 45-60.

Gutiérrez, R., Navarro, M. y Linsalata, L. (2017). *Modernidades alternativas.* México: Facultad de Ciencias Políticas y Sociales UNAM. Ediciones del Lirio.

Grupo LaDanta LasCanta (2017). El Faloceno: Redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista. *Revista de Ecología Política*, 53.

Lerner, G. (1986). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Crítica.

Lubbock, J. (1865). *Prehistoric Times, as illustrated by Ancient Remains and the Manners and Customs of Modern Savages*. London: Williams and Norgate.

Haraway, D. (2016a). Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año III Vol I, 15-26.

Haraway, D. (2016b). *Manifiesto de las especies de compañía*. Buenos Aires: Sans Soleil Editores.

Hernando, A. (2018). *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Madrid: Traficantes de sueños.

Herrero, A. (2017). Navegando por los turbulentos tiempos del Antropoceno. *Revista de Ecología Política*, 53, 18-33.

Herrero, Y. (2009). *Crisis ecológica. Aprender a vivir pisando ligeramente sobre la Tierra. Ecologistas en Acción.* Disponible en: http://www.feministas.org/IMG/pdf/crisis_ecologica.pdf

Herrero, Y. (2013). Miradas ecofeministas para transitar a un mundo justo y sostenible. *Revista de Economía Crítica*, 16, 278-307.

Linsalata, L. (2019). *NUESTRA LUCHA ES POR LA VIDA! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia*. En prensa.

McBrien, B. (2016). *Accumulating Extinction Planetary Catastrophism in the Necrocene. Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Michigan: Kairos.

Moore, J. (2015*). Capitalism in the web of life. Ecology and the Accumulation of Capital.* Nueva York: Verso Boolsks.

Moore, J. (2016). *Anthropocene or Capitalocene?: Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Michigan: Kairos.

Moore, J. (2017). *Metabolic Rift or Metabolic Shift? Dialectics, Nature, and the World-Historical Method. Theory and Society*. Disponible en: https://www.researchgate.net/publication/308520067

Morán, H. (2017). El paradigma antropocéntrico: sus raíces judeo-cristiano y científico-técnico cartesiano como causas culturales de la crisis ecológica. *Scientia,* 19(19), 107-119.

Morton, T. (2018). *Pensamiento ecológico*. Barcelona: Paidós.

Navarro, M. (2019). Despojo múltiple sobre el tejido de la vida: Impactos y resistencias socioambientales. *Revista Textual*, 73.

Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

Platón (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Madrid: Gredos.

Romano, Vicente (2007). *Sociogénesis de las Brujas*. Madrid: Editorial Popular, S.A.

Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

Sendón de León, V. (2006). *Matría. El horizonte de lo posible*. Madrid: Siglo XXI.

Von Werlhof C. y Behmann B. (2010). *Teoría Crítica del Patriarcado. Hacia una Ciencia y un Mundo ya no Capitalistas ni Patriarcales*. Frankfurt : Peter Lang.

Von Werlhof C. (2015). *Madre Tierra o Muerte. Reflexiones críticas para una Teoría Crítica del Patriarcado*. México: El Rebozo Palapa Editorial.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

VANESA CARSOLIO

Maestra en Psicología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana. Actualmente elabora su doctorado sobre coproducción e interdependencia antiespecista en el área de investigación de Entramados Comunitarios y Formas de lo Político en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (México).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Estudios críticos animales y sociología: apuntes teóricos sobre el post/anti-humanismo[1]

Estudos críticos animais e sociologia: notas teóricas sobre o pós/anti-humanismo

Critical Animal Studies and Sociology: theoretical notes on post/anti-humanism

Enviado: 15 de marzo de 2020 **Aceptado: 12 de junio de 2020**

Juan José Ponce León
Psicólogo Clínico. Master en Sociología Política. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Sede Ecuador.
Email: juan.ponce.leon.psicologo@gmail.com

[1] Este trabajo teórico es fruto de la investigación para la obtención del título de Maestría de Investigación en Sociología Política (2018-2020) de FLACSO, sede Ecuador.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este trabajo expone el desarrollo teórico y las diferentes bifurcaciones de los Estudios Críticos Animales. Se busca presentar un estado de la cuestión que sirva como base teórico-analítica para el estudio crítico de la condición animal, sobre la base del post/anti-humanismo. El texto desarrolla la noción de "giro animal", como una síntesis ecléctica de los desarrollos anteriores sobre el tema, tales como: "post-humanismo anti-especista" y el "post-humanismo insurgente". Se divide en tres secciones. En la primera se expone los aportes teóricos y políticos de los ECA, desde una mirada transdisciplinaria e interseccional, en tanto políticas radicales de la liberación total: humana-animal y de la Tierra. En la segunda, desde el punto de vista epistemológico, se apuntala críticas sustantivas al campo de la sociología, desde los Estudios Críticos Animales. En la tercera, desde el plano ontológico, se aborda las perspectivas post-humanistas y anti-humanista del giro animal.

Palabras clave: estudios críticos animales, sociología, post-humanismo.

Este trabalho expõe o desenvolvimento teórico e as diferentes bifurcações dos Estudos Críticos Animais. O objetivo é apresentar um estado da questão que possa servir como base teórico-analítica para o estudo crítico da condição animal sob o viés do pós/anti-humanismo. O texto aborda a noção de "virada animal" como uma síntese eclética de desenvolvimentos anteriores sobre o assunto, tais que: "pós-humanismo antiespecista" e "pós-humanismo insurgente". O artigo é dividido em três seções. Na primeira, expomos as contribuições teóricas e políticas dos ECA a partir de uma perspectiva transdisciplinar e interseccional que abrange políticas radicais de libertação total: do humano, do animal e da Terra. Na segunda seção, desde um ponto de vista epistemológico, apontam-se críticas substantivas ao campo da sociologia a partir dos Estudos Críticos Animais. Na terceira, partindo da ontologia, são abordadas as perspectivas pós-humanistas e anti-humanistas da virada animal.

Palavras-chave: estudos críticos animais, sociologia, pós-humanismo.

This work exposes the theoretical development and the different bifurcations of Critical Animal Studies. The aim is to present a state of the question that serves as a theoretical-analytical basis for the critical study of the animal condition under the bias of post / anti-humanism. The text develops the notion of "animal turn", as an eclectic synthesis of previous developments on the subject, such as: "anti-speciesist post-humanist" and "insurgent post-humanism". The article is divided into three sections. In the first, we expose the ECA's theoretical and political contributions from a transdisciplinary and intersectional perspective that encompasses radical policies of total liberation: liberation of the human, of the animal and of the Earth. In the second section, from an epistemological point of view, substantive criticisms of the field of sociology are pointed out based on Critical Animal Studies. In the third, starting from ontology, the post-humanist and anti-humanist perspectives of the animal turn are approached.

Key Words: critical animal studies, sociology, post-humanism

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introducción

Los animalismos[2] han sido estudiados en el marco de los nuevos movimientos sociales. Según Munro (2005, 2012) el animalismo es entendido por algunos cientistas sociales como movimiento político, y siguiendo a Jasper & Nelkin (1992), como movimiento social y moral. El campo de pensamiento interdisciplinar de los Estudios Críticos Animales (ECA) se ha dedicado a su análisis, investigación y problematización. En consecuencia, la literatura insiste en diferentes entradas teórico-analíticas a la cuestión animal[3]. El presente artículo trabaja tres: la dimensión teórico-política de los ECA, la ruptura epistemológica de la cuestión animal al quehacer sociológico y el giro animal en el marco de las perspectivas post-humanistas y anti-humanistas.

Este trabajo expone el desarrollo teórico y las diferentes bifurcaciones de los Estudios Críticos Animales. Se busca presentar un estado de la cuestión que sirva como base teórico-analítica para el estudio crítico de la condición animal, sobre la base del post/anti-humanismo. El texto desarrolla la noción de "giro animal", como una síntesis ecléctica de los desarrollos anteriores sobre el tema, tales como: "post-humanismo anti-especista" y "post-humanismo insurgente". A continuación, se esboza el campo de pensamiento de los ECA. El texto se divide en tres secciones. En la primera, *Estudios críticos animales: políticas radicales de la liberación total*, se expone los aportes teóricos y políticos de los ECA, desde una mirada transdisciplinaria e interseccional, en tanto políticas radicales de la liberación total: humana-animal y de la Tierra, cuyo objetivo central es la abolición de la explotación animal y ecológica, desmantelando para ello todos los sistemas de dominación y opresión. Línea de pensamiento que supone aportes teórico-analíticos al estudio crítico de la relación humano-animal, y amplios cuestionamientos epistémicos a la disciplina sociológica. En la segunda, *El especismo-antropocéntrico en el quehacer sociológico*, desde el punto de vista epistemológico, se apuntala críticas sustantivas al campo de la sociología, desde los Estudios Críticos Animales. En la tercera, *Ontología política del giro animal: anti-humanismo y post-humanismo*, desde el plano ontológico, se aborda las perspectivas post-humanistas y anti-humanista del giro animal.

[2] Esta categoría alude al amplio espectro y heterogeneidad de las luchas sociales, políticas y culturales por la defensa de los animales. Se distinguen tres vertientes principales: 1) derechos animales, 2) bienestarismo y 3) liberacionismo o abolicionismo.

[3] La cuestión animal se entiende como los diferentes marcos de sentido (*frames*) que otorgan los diversos actores animalistas a propósito de las relaciones de dominación, explotación e instrumentalización que sufren los animales no-humanos.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

2. Estudios críticos animales: políticas radicales de la liberación total

Los Estudios Críticos Animales tienen su origen institucional en el año 2001, con el antiguo *Centre for Animal Liberation Affair*, el cual tiempo después, en el año 2007, se convertiría en el *Institute for Critical Animal Studies* (Taylor & Twine, 2014). Esta corriente proviene de una rica tradición política de la izquierda radical ecologista y animalista, principalmente del movimiento radical por la liberación animal (Pedersen, 2011). Surge como una respuesta a la creciente institucionalización apolítica y acrítica sobre la cuestión animal. Según Best (2009), la creciente domesticación de los estudios animales ha generado que no se cuestione el supremacismo humanista, el pensamiento binario humano-animal y, en especial, la explotación de los humanos hacia los no-humanos. En ese sentido, los ECA se diferencian de los Estudios Animales (EA), y de los Estudios Humano-Animales (EHA), en la medida del enfoque normativo y crítico que asumen los ECA respecto de las condiciones materiales de los otros animales, junto con su explícita postura política que busca no solo interrogar sino subvertir esas condiciones (Socha, 2012, en Taylor & Twine, 2014). Además, se critica: 1) los EA se fundamentan en la vivisección y en la experimentación animal de las ciencias "duras", 2) los EHA refuerzan el binario humano y animal, que supone asumir a los demás animales como objetos sin agencia, que existen para ser teóricamente estudiados y examinados (Sorenson, Socha, Matsuoka, 2014). Pues, se plantea que los EA y los EHA omiten las condiciones materiales de existencia de los demás animales, y además no tienen el interés de cuestionar su explotación (Sorenson, Socha, Matsuoka, 2014; Taylor & Twine, 2014). Ello implica disociar la teoría de la práctica y obviar, en el estudio de las relaciones humano-animales, las condiciones estructurales, en torno al poder y la resistencia, sobre las que se asienta la condición animal. La separación entre la teoría y la práctica, la resistencia y las luchas, es fruto de la lógica estéril y tibia que pretende neutralidad y objetividad (Best, 2009) frente a las condiciones de explotación interespecie.

En consecuencia, los ECA, según Taylor & Twine (2014), es un campo interdisciplinario que explora la cuestión animal y el especismo[4] de forma interseccional con la raza, el género y la clase. Tiene sus raíces en la teoría crítica, el anarquismo, la eco-

[4] En este sentido, me refiero al especismo en dos dimensiones: simbólicas y estructurales. Las primeras aluden a todas las prácticas, discursos y esquemas cognitivos que reproducen la discriminación basada en la especie. Ello supone la cosificación, desindividualización y mercantilización de los demás animales. Lo segundo responde a la economía-política detrás de la explotación, instrumentalización y dominación de los animales no-humanos. Las dos dimensiones interactúan entre sí. Además de interactuar y reforzarse entre otras formas de opresión como el racismo y el sexismo.

pedagogía, y la justicia social (Sorenson, Socha, Matsuoka, 2014). Se define a los ECA como: "un proyecto interdisciplinario orientado a analizar críticamente las diferentes problemáticas relacionadas con la explotación de los animales no-humanos, aunque sin desentenderse de las formas de opresión que experimentan los animales humanos" (Griffin 2014, en Andreatta, 2016, p. 43). Esto supone caracterizar a los ECA como: un campo de estudios centrado en los animales no-humanos pero socio-políticamente situado, por ejemplo, a través del estudio de la animalidad y la animalización de grupos humanos, históricamente oprimidos. Este componente de los ECA es una de las principales diferencias en relación a los EA y a los EHA, debido a que estos últimos podrían caracterizarse como: campos de estudios centrados en animales, pero situados en lo humano. La perspectiva multi-disciplinaria e interdisciplinar de los ECA se asienta sobre un abordaje analítico del campo de estudio sobre la liberación total (Sorenson, Socha, Matsuoka, 2014), lo cual significa liberación animal, humana y de la Tierra. Esto implica analizar y problematizar las condiciones materiales y simbólicas de dominación y explotación en las que se encuentran los no-humanos, y cómo aquello se interrelaciona y fomenta otras formas de dominación. Es decir, la dimensión "crítica" de los ECA radica en el sentido político de urgencia frente a la crisis ecológica y civilizatoria que transversaliza las distintas lógicas de dominación. Por tanto, hay un interés deliberado de vincular el activismo con la academia y las condiciones reales de explotación animal (Taylor & Twine, 2014). Se plantea un trabajo consciente para conectar la teoría y la práctica (Sorenson, Socha, Matsuoka, 2014).

Ahora bien, el vínculo entre los ECA y las políticas radicales de la liberación total se fraguó en la constitución de dicho campo de pensamiento. Los Estudios Críticos Animales asumen una posición normativa que rechaza el especismo, el antropocentrismo y, con ello, el supremacismo humanista. Por ello, se sitúa en la ruptura epistemológica y ontológica del giro animal, el cual permite apuntalar la interseccionalidad de la opresión más allá de los límites antropocéntricos de la triada raza, clase y género (Cudworth, 2014), al incluir la especie como categoría de análisis. En este punto conviene precisar que en el giro animal se encuentran tanto los ECA como los EA y los EHA, en consecuencia no todo este giro es post-humanista y anti-especista, pues se ubican claros componentes antropocéntricos en estos dos últimos campos mencionados.

En ese sentido, se define las políticas de la Liberación Total (Best, 2014) como la distancia respecto de las visiones particularistas de los problemas sociales y políticos que pretenden jerarquizar como prioritario, ya sea los conflictos étnicos, de clase, ecológicos

o de género, olvidando así los vínculos entre las diferentes formas de opresión. La Liberación Total implica reconocer la interdependencia y horizontes políticos en común de varios movimientos de liberación, y por tanto, extender políticas de alianza interespecie en respuesta a la crisis civilizatoria de contenido rizomático de la modernidad capitalista y el colonialismo. "Los movimientos de liberación humana, animal y de la Tierra son diferentes elementos de una lucha inseparable, en contra de la jerarquía, la dominación, y las formas sociales insostenibles, ninguno de estos es posible aislado de los demás" (Best, 2014, p. xii). La liberación total supone asumir radicalmente el punto de vista de los animales no-humanos.

Diversos autores han planteado el entrelazamiento de las distintas lógicas de dominación y opresión. Se han problematizado los vínculos entre la opresión hacia las mujeres y los demás animales (Adams, 2016; Adams 2015; Adams & Gruen, 2014; Velasco, 2017); la relación entre la explotación y opresión hacia los negros y los demás animales (Brueck, 2017; Spiegel, 1997); la relación entre la discriminación hacia las personas con diversidad funcional o capacidades especiales y los animales no humanos (Taylor, 2017), y la relación entre la explotación animal y la explotación de otros sectores subalternos o grupos oprimidos, como los obreros, mujeres y diversidad sexual, naturaleza y pueblos originarios bajo la lógica de despojo, apropiación y mercantilización del capitalismo y el Estado (Hribal, 2007, 2011, 2014; Joy, 2013; Torres 2014; Nibert 1994, 2002, 2003, 2013). Incluso existen trabajos específicos que vinculan la explotación animal con el holocausto nazi (Patterson, 2002). Se identifica a partir de la segunda ola del feminismo un trabajo político y teórico más profundo en cuanto al vínculo entre la cuestión animal y los problemas sociales de los grupos devaluados (Adams, 1976, en Cudworth, 2016). De ello se desprenderá el campo interdisciplinar Estudios Feministas Animales (EFA) o *Feminist Animal Studies* (FAS) en inglés, que critica desde una perspectiva feminista, eco-feminista y postcolonial la creciente masculinización y afirmación de los valores de la modernidad y la ilustración, principalmente debido al énfasis en la razón y la noción liberal de derechos y justicia extendida hacia los no-humanos, en el interior de la teorización sobre la cuestión animal y en el movimiento animalista (Cudworth, 2016; Deckha, 2012; Oppermann, 2013). En paralelo, este enfoque cuestiona la esencialización respecto del cuidado, el nutrir, y el "maternar" de las mujeres con relación a la Naturaleza y los otros animales, de ciertas perspectivas eco-feministas. Los Estudios Feministas Animales exponen los mecanismos bajo los cuales opera la "genderización de la especie", y señalan la importancia de incluir la "raza" y la cultura

para entender la estructuración del especismo como base de la opresión (Deckha, 2012, en Cudworth, 2016). Ello implica advertir la heterogeneidad del especismo, y cuestionar cierto "veganismo ontológico", en tanto su postura universalista y etnocéntrica (Cudworth, 2016). En una línea similar, en otro texto, ya se ha trabajado el problema del veganismo moderno, en la medida de su concepción teleológica del progreso moral de la sociedad, como un dispositivo de colonialidad que opera como una lógica de racismo epistémico contra pueblos no-modernos, o que viven al margen de la modernidad capitalista, a esto le hemos llamado: "episteme animalista blanco-hegemónica" (Ponce & Proaño, 2020a).

3. El especismo-antropocéntrico en el quehacer sociológico

Esta línea de investigación ha cuestionado las bases de la sociología. El estudio de los animales y la sociedad (Flynn, 2003; Hobson-West, 2007), ha implicado expandir la comprensión de lo societal, pues develar los vínculos entre la opresión animal y la opresión humana (Irvine, 2008; Nibert, 1994, 2003) conlleva expandir el esquema tripartito del análisis interseccional de la opresión: clase, raza y género (Cudworth, 2014). Las consecuencias epistémicas de ello radican en cuestionar el conservadurismo de la sociología en relación a su sesgo especista-antropocéntrico[5] (Arluke, 2002). Esta ruptura de paradigma extiende los márgenes de la sociología (Myers Jr, 2003; Peggs, 2013) y, con ello, encuentra la relevancia teórica y analítica del estudio de los animales en la sociedad (York, 2004). En suma, el quehacer sociológico adquiere un valor sustantivo al cuestionar el antropocentrismo de la disciplina y cuestionar críticamente el especismo como parte de un complejo sistema de dominación (Irvine, 2007). A continuación, se esbozan las principales problematizaciones y aportes que se han realizado a la disciplina sociológica a la luz de los Estudios Críticos Animales.

La cuestión animal en el campo de la sociología ha producido amplia controversia. Por un lado, los ECA han obligado a la tradición sociológica a ampliar y reformular nociones básicas de la disciplina, como el concepto reificado de "sociedad", "agencia", "intencionalidad", "inter-subjetividad", "subjetividad" y "vinculo social", entre otros (Carter y Charles, 2018). Aquello ha implicado una ruptura de paradigma en el campo sociológico. De manera similar, en el sentido de la ruptura epistémica, han operado los

[5] En este contexto, el especismo-antropocéntrico se define como un sesgo epistemológico que sitúa al humano como el centro de toda consideración moral, social, cultural, política y científica. Aquello implica obviar las complejas relaciones inter-especie (humano-animal) en la composición de la sociedad.

estudios afro-americanos, estudios sobre mujeres, estudios latinos, estudios sobre discapacidades, estudios *queer* (Arluke, 2002), estudios socio-ambientales. Los grupos históricamente oprimidos han interpelado los paradigmas androcéntricos, y con ello el conservadurismo institucional de la disciplina.

Los animales no humanos forman parte constitutiva del entramado social. Han cumplido un rol medular en la vida social, afectiva, simbólica, económica y política de la sociedad humana. Se utiliza a los animales en el lenguaje, en tanto metáforas o insultos; se los asesina para mercantilizar sus cuerpos como comida; se los explota y tortura para que produzcan mercancías como leche, huevos, piel; se los utiliza como instrumentos de experimentación en laboratorios y como objetos de diversión en peleas de perros, de gallos o en corridas de toros. Han sido actores fundamentales en el desarrollo del capitalismo, en especial debido a su trabajo obligado en el campo y en la ciudad (Hribal, 2007, 2014). La relación de los humanos con los demás animales es ambigua y contradictoria, pues comen a ciertos animales y aman a otros (Joy, 2013). Aun así, los sociólogos han descuidado, y marginalizado, el estudio de la relación humano-animal y el rol de los animales en la sociedad (Cudworth, 2016; Flynn, 2003).

Arluke (2002) plantea que la reticencia, por cierto sector conservador y antropocéntrico de la disciplina, para incorporar la cuestión animal en la sociología se debe a que 1) se advierte como competencia a los Estudios Críticos Animales, en cuanto a fondos concursables de investigación en el área de las ciencias sociales y 2) se asume que incorporar el estudio de la explotación animal en el campo sociológico trivializará la noción de opresión. A pesar de ello, en el año 2002 la Asociación Americana de Sociología (*American Sociological Asociation*) incorporó oficialmente una nueva sección, la división Sociedad & Animales (*Animals & Society*) (Flynn, 2003; Irvine, 2007, 2008; Kruse, 2002; York, 2004). Esto ha dado mayor legitimidad al estudio de la relación humano-animal en el campo de la sociología, y ha permitido incorporar cursos académicos sobre la cuestión animal (Flynn, 2003).

En ese contexto, según Cudworth (2016), las intervenciones sociológicas tempranas a la cuestión han provenido de perspectivas críticas de la sociología, en particular desde los feminismos, los marxismos y los estudios críticos sobre la "raza" (*critical race studies*). En cuanto a las perspectivas marxistas, hay un importante trabajo desde el eco-marxismo que problematiza la alienación de los animales no humanos bajo el modo de producción capitalista (Foster, 2002, 2018; Ponce, 2019). Los aportes tempranos de la Teoría Crítica,

en especial del trabajo de Horkheimer, Adorno y Marcuse, vincularon la dominación animal con la dominación humana (Gunderson, 2014). Además, la Teoría del Actor-Red y el interaccionismo simbólico han sido ejes importantes en el proyecto académico y político de "animalizar la sociología" (Cudworth, 2016, p. 1). Siguiendo a Latour (2010), la sociología debe abrazar el mundo de lo no-humano, los objetos y las cosas, y las formas en las que la vida humana se constituye a partir de ello (en Cudworth, 2016).

La categoría de especie, y las nociones sobre la animalidad han operado como constitutivas en las diferentes lógicas de dominación, subordinación y jerarquización de grupos humanos oprimidos (Cudworth, 2016). Por ello, el quehacer sociológico no solo cuestiona las bases de la concepción de lo social, sino que al problematizar el binario humano-animal articula una crítica radical y profunda a otras formas de dominación con base en la "raza", el género y la clase. Por tanto, los estudios sociológicos animalistas pretenden cuestionar críticamente las relaciones de explotación y opresión de los animales no humanos, siguiendo a las tradiciones sociológicas críticas (Cudworth, 2016). Esto no significa minimizar las nociones de explotación y opresión, sino complejizarlas, e implica un abordaje multi-especie, no antropocéntrico, de dichas categorías analíticas.

En ese sentido, se critica como problemático el supremacismo humanista, dado que incluso grupos devaluados que, sin embargo, forman parte de la especie humana, como los niños y niñas, y personas con discapacidad intelectual severa, son marginalizados dado que no alcanzan a la construcción del sujeto moderno del humanismo, que debe tener racionalidad, agencia e intencionalidad plena (Singer, 2008; York, 2004).

Ahora bien, la disciplina sociológica ha ampliado el estudio sobre la experiencia subjetiva de los animales no-humanos, en la medida del encuentro interdisciplinar con la etología cognitiva y la etno-zoología. Aquello ha permitido develar puntos ciegos en la teoría sociológica (Myers, 2003) respecto a las bases del nacimiento de la sociología[6], que en su intento por diferenciarse de la biología y la psicología, constituyó o acentuó el binario naturaleza/sociedad, humano/no-humano. Esto configuró una suerte de antropocentrismo originario de la disciplina, en tanto la sociología se ocupaba

[6] La sociología, primero llamada 'física social' por su fundador Auguste Comte, nació como disciplina precisamente a través de una ruptura con respecto a la filosofía social (pensamiento social que descendió del dominio de lo especulativo hacia el dominio de lo concreto-objetivo). Para lograr esta separación y al mismo tiempo obtener reconocimiento como ciencia tuvo que desmarcarse tanto de las ciencias naturales como del utopismo político y social decimonónico (emparentado con la filosofía moral y la teología), abrazando las dicotomías de naturaleza/humano y de juicio de valor/juicio de hecho.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

estrictamente de la sociedad, y de lo humano, mientras que otras disciplinas como la biología y la antropología se harían cargo de la naturaleza y de lo no-humano.

Se podría, por fines expositivos, ubicar dos grandes campos en la sociología: por un lado, una sociología conversadora o situada a la derecha (estructural-funcionalismo, teoría de sistemas, interaccionismo simbólico, positivismo lógico, entre otras), por otro lado, una sociología del cambio o situada a la izquierda (teorías del conflicto, teoría crítica, marxismo, post-estructuralismo, entre otras). Estas dos vertientes se diferencian, entre otros elementos, por su concepción de la agencia del individuo en relación a las perspectivas de cambio social. En el primer campo se aduce que el individuo carece de agencia frente a la sociedad. Este es imbuido por las instituciones sociales, se trataría casi de un ente hiper-socializado. Mientras que en el segundo campo se aduce que el individuo no carece de agencia de manera "natural", sino como producto de un determinado tipo de sociabilidad que puede ser criticado, mejorado o subvertido en favor de mecanismos alternos que otorguen mayor agencia a los individuos y grupos frente al todo de la sociedad. Es decir, se tiene en contraposición: teorías positivistas que naturalizan el estado de las cosas versus teorías negativas críticas del *status quo*. En este orden de ideas, si se considera que los animales no-humanos, por definición, no tienen ni pueden tener agencia política en las sociedades humanas, estos solo podrían ser objetos de interés académico, en su dimensión propia de "objeto", por el primer campo sociológico de corrientes de corte derechista con un afán meramente descriptivo. En este primer campo se puede ubicar a los EA y a los EHA, desde la mirada del quehacer sociológico. Por otro lado, los animales no-humanos no podrían ser objeto de interés del segundo campo de corte izquierdista con un afán crítico-normativo-prescriptivo orientado hacia los grupos de actividad política, dado que los animales no-humanos no pueden ser sujetos históricos de la lucha por la recuperación de su propia agencia y por lo tanto no importa pensarlos desde las ciencias sociales, según la perspectiva de la sociología de izquierda. Esto explica el sesgo especista y el germen exclusivamente humanista dentro de la sociología, tanto hacia la derecha como hacia la izquierda. Los ECA llegan a irrumpir dentro de la sociología de izquierda, al cuestionar estas premisas clásicas del antropocentrismo de la disciplina.

En los fundamentos de la sociología, es preciso mencionar el trabajo de G.H. Mead, quien en la corriente del interaccionismo simbólico, excluye a los animales no-humanos del estudio de lo social (Alger y Steven, 2003), en tanto sitúa el énfasis de la interacción

en el lenguaje, y con ello la auto-reflexividad[7] del sí mismo o del self (Myers, 2003). El trabajo de la sociología contemporánea de Mead, al estar centrado en el lenguaje (*linguicentric*), limita el estudio de lo social (Hobson, 2007); al contrario, según Sanders & Arluke (1993, 1996), a pesar de que los animales no-humanos carezcan de lenguaje, ellos forman parte de la interacción simbólica a través de comunicación no-verbal (en Hobson, 2007). En trabajos recientes, desde el marco de la sociología visual y la teoría fundamentada, se ha estudiado el vínculo social y afectivo entre humanos y no-humanos (Konecki, 2017). Se insiste en la necesidad de ampliar la definición de la práctica sociológica hacia otros seres vivientes (Nibert, 2003).

4. Ontología política del giro animal: anti-humanismo y post-humanismo

El estudio del cambio histórico de las formaciones sociales humano-animal, ha permitido no solo teorizar las actitudes de los humanos hacia los demás animales, sino también la propia condición ontológica del animal humano (Tester, 1992, en Cudworth, 2016). Para los objetivos teóricos de este trabajo conviene realizar una precisión analítica y conceptual, se entiende por "*post-humanismo*" como todo el campo interdisciplinario que ha interrogado el estatus central y privilegiado de lo "humano", mientras que se entiende por "*anti-humanismo*[8]" como el horizonte político que busca la aniquilación simbólica de la humanidad (Ponce & Proaño, 2020b). De esta manera, el anti-humanismo es post-humanista en la medida de la crítica a la noción de lo humano como cimiento teórico para pensar la aniquilación del humanismo, pero el post-humanismo no necesariamente es anti-humanista, pues no toda la tradición del "post" apuesta políticamente por dicho aniquilamiento, incluso a veces el "post" alude a la noción de ruptura y continuidad en una misma trayectoria histórica.

Una amplia literatura ha problematizado el post-humanismo como el descentramiento del sujeto moderno, y ha criticado al antropocentrismo-especista inherente al proyecto

[7] Al respecto, la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia (2002), conformado por un grupo de neuro-psicólogos, neuro-farmacólogos, neuro-fisiólogos, neuro-anatomistas planteó como consenso científico que todos los animales mamíferos, aves, y los pulpos tienen los correlatos neurales necesarios que posibilitan la experiencia subjetiva de la conciencia.

[8] El anti-humanismo es el horizonte político, que busca la aniquilación simbólica de la "humanidad", no solo del proyecto humanista. La humanidad como noción global es producto del proyecto humanista y su mundialización se dio a través de la colonización, pero como noción en sí misma es mucho anterior y se corresponde con la fuente del sustento moral para la domesticación del otro. El humano es humano en la medida en que está moralmente justificado para domesticar a quien no lo es, se sitúa culturalmente a sí mismo desde esa posibilidad, esa es nuestra definición como especie (dimensión política). Y si bien esta premisa ya guarda un rasgo de expansión y un germen imperialista, la humanidad es anterior al proyecto humanista y a la colonización de América.

civilizatorio del "humanismo". Los trabajos de Bruno Latour, Donna Haraway, Michelle Foucault, Judith Buttler, forman parte de la tradición post-humanista (Wolfe, 2010). Por otro lado, el anti-humanismo pertenece a la rica tradición de pensamiento crítico que cuestiona la modernidad-capitalista, el colonialismo, el hetero-patriarcado y el especismo. Según Paul B. Preciado:

> *el feminismo no es un humanismo. El feminismo es un animalismo. Dicho de otra forma, el animalismo es un feminismo dilatado y no-antropocéntrico. (…) El humanismo inventó un cuerpo distinto al que llamó humano: un cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal. (…) El animalismo desvela las raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo (Preciado, 2014, párr. 4).*

Bajo una línea similar se inscribe la crítica al humanismo por Judith Buttler "hacia una concepción no antropocéntrica de lo humano" (en Ingala Gómez, 2018). En este punto cabe la distinción entre el post-humanismo y el anti-humanismo, pues la filósofa parece acercarse más a lo primero en la medida en la que sus postulados sugieren una reconstitución de lo humano, esto es ruptura y continuidad al mismo tiempo como se mencionó previamente. O la figura de la "máquina antropológica" de Giorgio Agamben, en su texto *Lo abierto El hombre y el animal*, a través de la cual designa la producción de "lo humano" en occidente, en oposición a la animalidad. Esta máquina opera mediante la exclusión (Agamben, 2006). Además, se encuentra una extensa tradición anti-humanista en los feminismos post-coloniales, anti-especistas y anti-capitalistas (Deckha, 2012), y en los eco-feminismos (Gaard, Estok, Opperman, 2013).

El trabajo clásico de Donna Haraway (1984) en su *Manifiesto Cyborg,* denuncia el trazo débil de la frontera entre lo humano y lo animal, entre la naturaleza y la cultura. En ese sentido, el Cyborg es el germen de la transgresión de lo exclusivamente humano, es lo post-humano. La relación entre el animal y la máquina, y con ello la animalidad humana, cuestiona las dicotomías fundantes de la modernidad, en tanto "pureza humana". Dicotomías que "han sido sistémicas para las lógicas y las prácticas de dominación de las mujeres, las gentes de color, de la naturaleza, de los trabajadores, de los animales" (Haraway, 1984, p. 34).

Otro texto importante es el del filósofo de la diferencia, Jaques Derrida (2006) en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, en donde deconstruye el binario humano/animal, y cuestiona el privilegio antropocéntrico del "paradigma sujeto/ser-humano" (Dubini,

2017). El concepto de carno-falogocentrismo de Derrida (2006) da cuenta de las "prácticas primarias sociales, lingüísticas y materiales que incluyen hacerse y seguir siendo sujeto genuino en Occidente. Él sugiere que, para ser reconocido, como sujeto completo uno debe ser un ser que come carne, un hombre, y un ser hablante autorizado". (en Adams, 2016, p. 31). Además, plantea que la relación de sí excede a la identidad o a la presencia de sí, y se construye en la alteridad, en el otro animal.

La crítica a la modernidad, modernidad que eleva al humano como ser racional por sobre lo otro y realiza la distinción marcada entre los límites de lo humano respecto de lo animal (Cudworth, 2016), forma parte de lo que en este texto se llama: "giro animal". Se pueden establecer, siguiendo a Escobar (2007), las siguientes características de la modernidad: a) una distinción ontológica entre Naturaleza y Cultura, donde la segunda subordina y domina a la primera; b) una tendencia dominante a traducir la diferencia (entiéndase como alteridad) en términos jerárquicos. Incluso, la misantropía sería producto del rechazo a la condición civilizatoria de la humanidad, frente al colapso ecológico y la explotación animal. Aquello da cuenta de cierta "inseguridad ontológica" que cuestiona las bases del supremacismo humanista. La lógica emancipatoria del post-humanismo crítico y del anti-humanismo abraza a todas las formas de vida y apuesta por la eliminación de todas las formas de opresión (Cudworth & Hobden, 2015, en Cudworth, 2016). Esto implica el descentramiento del sujeto privilegiado de la historia, y la aniquilación simbólica del proyecto ilustrado y moderno de "lo humano".

> *Dado el carácter especista de la actual noción de humanidad, todo proyecto anti-especista radical, anti- antropocéntrico, debe ser anti-humanista también. (…) El veganismo popular es una de las formas de deconstruir la cultura y la civilización occidental y de construir el ser animal hasta lograr la extinción simbólica de la especie para no tener que llegar a su extinción física (Ponce & Proaño, 2020b, pp. 53-54).*

Para conseguir dicha destrucción simbólica es necesario problematizar el binario humano/animal, con base en la especie como categoría de análisis, en la medida en la que, como se mencionó, la animalización del otro perpetúa la explotación animal y justifica otras prácticas de explotación y opresión. En ese sentido, los Estudios Críticos Animales y la crítica radical al especismo, cuya extensión práctica es el veganismo, tienen un potencial revolucionario de viabilidad ontológica, esto es, la animalización del ser humano como proyecto anti-humanista (Ponce & Proaño, 2020a, 2020b).

En esta tradición de pensamiento anti-humanista que incorpora ciertos post-humanismos críticos se ha trabajado el *post-humanismo anti-especista*, el cual denuncia

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

el humanismo como la negación de la animalidad y de la alteridad animalizada (Marchesini, 2016). Además, se ha planteado un *post-humanismo insurgente*, el cual cuestiona el supremacismo humanista de la izquierda, y se sitúa en una concepción materialista no antropocéntrica de la historia (Nibert, 2003; Papadopoulos, 2010). Ello implica cuestionar la universalización y reificación de la categoría de lo "humano", junto con la apuesta política de un movimiento radical de izquierda anti-humanista que articule desde un paradigma no antropocéntrico todas las luchas libertarias.

Es importante aclarar que las vertientes del post-humanismo y del anti-humanismo son heterogéneas (Ferrando, 2013). Sin embargo, todas coinciden en la crítica a la excepcionalidad de lo humano, y en consecuencia, a la subordinación de la alteridad animal. En ese sentido, la crítica sustantiva al especismo supone un lugar de ruptura epistémica post-antropocéntrica. Aun así, es relevante señalar, siguiendo a Badmington (2003), que el prefijo "post" da cuenta al mismo tiempo de la ruptura y la continuidad del humanismo en el interior de la crítica post-humanista. El "post", y quizás con mayor claridad semántica el "anti", denuncia la desarmonía permanente, lo que no cierra, la no-correspondencia.

Por tanto, para englobar esta ruptura epistémico-ontológica de las diferentes expresiones del post y anti-humanismo, se utilizará la noción del "*giro animal*", definida como todo campo de pensamiento crítico que cuestiona el supremacismo humanista, desestabiliza las bases especistas-antropocéntricas de las ciencias sociales, y apuesta por la muerte simbólica del sujeto humano. Entonces, el giro animal[9], tal como se ha trabajado en este artículo desde la mirada normativa y abiertamente política de los ECA, supone aproximarse al anti-especismo, o al menos interrogar críticamente al especismo y situarse en un lugar reflexivo de carácter post-antropocéntrico y post-exclusivista. Además, este giro cuestiona toda pretensión moderna de dualismo ontológico (naturaleza/cultura, razón/emoción, humano/no-humano, público/privado, mente/cuerpo). Es la crítica a lo que Descola (2001, 2002) llamó "ontología naturalista", a propósito de la división entre la naturaleza y la cultura. El animal es una ontología relacional que reconoce los pluriversos

[9] Es importante diferenciar al "giro animal" como ruptura epistémica que incorpora los Estudios Animales y los Estudios Humano-Animales, en cuyo centro nodal de las tensiones académicas que este genera se halla la incorporación de "lo animal" en el estudio de lo real, en sus diversos y heterogéneos matices, pero no necesariamente añade la interpelación teórico-política del lugar material y simbólico de dominación en el que se encuentran los animales no-humanos. Mientras que los Estudios Críticos Animales, dentro del giro animal, sí buscan no solo interrogar sino subvertir la condición animal. En consecuencia, conviene precisar que los ECA son explícitamente anti-especistas, mientras que este giro como lugar gnoseológico no lo es en su totalidad.

(Escobar, 2007), entendidos como horizontes de sentido y concepciones de mundo que incluyen lo no-humano dentro de la comunidad ético-política de vivientes. Es una ontología inter-especie y, por tanto, el giro animal, retomando a Blaser (2009), es una práctica política ontológica que disputa visiones de mundo. La ontología política del giro animal es el aniquilamiento del proyecto humanista como matriz civilizatoria de occidente. Es la animalización del ser humano (Ponce & Proaño, 2020a, 2020b). El giro animal toma como referencia cognoscitiva el "punto de vista animal" (Best, 2014). Esto implica situar a los animales no-humanos como actores co-sustantivos del proceso societal y político, en las tres dimensiones abordadas en el texto: 1) desarrollo político-teórico de los ECA, 2) quiebre epistemológico en la sociología y 3) giro ontológico.

5. Reflexiones finales: Estudios Críticos Animales Latinoamericanos, ¿una apuesta decolonial del giro animal?

Aunque el propósito de este artículo no fue elaborar un "estado del arte" respecto a los ECA, dado su carácter multidisciplinario, sí se ha buscado problematizar la disciplina sociológica a la luz del campo de los Estudios Críticos Animales y apuntalar nociones fundamentales para pensar el giro animal, desde la mirada del anti/post-humanismo, bajo el paraguas teórico-político de este campo. Esto ha implicado delimitar la literatura abordada en cuanto al estado específico de la cuestión tratada, sin embargo, conviene mencionar el rol importante que ha jugado los *Estudios Críticos Animales Latinoamericanos* en el giro animal, desde el año 2013, a través del *Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA)*, el cual según Ávila Gaitán (2017) no ha operado como una sede o una sucursal de los ECA de origen anglosajón, sino mas bien como: "un nodo de una gran red descentralizada" (p. 345). Esta vertiente, ajustada a la región de los Pueblos de toda Abya-Ayala, podría considerarse como la apuesta decolonial y anti-especista del llamado giro animal, espacial y contextualmente situada. En esta línea de trabajo podrían ubicarse algunos aportes latinoamericanos que han buscado interrogar, interpelar y desmontar la matriz civilizatoria de occidente, llamada humanismo junto a su compleja maquinaria especista-antropocéntrica, se mencionan los trabajos de González (2019a, 2019b, 2019c), Ávila Gaitán (2013, 2014, 2016), Fleisner (2018), Yañez González (2018), Navarro & González (2017), entre muchos otros.

Sin embargo, el reto de los ECA Latinoamericanos o como prefiero llamarle las "*epistemologías animalistas críticas desde el Sur*" consiste en reconocer el lugar de enunciación desde el que se piensa y hace la teoría. Aquello supone, hacer consciente la

propia matriz cognoscitiva colonial del 'ser colonizado', para luego ubicar y reivindicar el lugar del margen, de la periferia desde el cual se podrían fraguar aproximaciones epistémicas que escapen al racismo y a los dispositivos de colonialidad, frente a los cuales los pueblos no-modernos y no-occidentales han resistido por más de 500 años. Esto requiere pensar los animalismos, la animalidad, la animalización del otro y los veganismos en los horizontes limítrofes y alternos al paradigma moderno-colonial que ha envestido, en cierta medida, a la teoría y la práctica de este campo. Este, y no otro, sería el componente "crítico" y especialmente "latinoamericano" del quehacer político y epistémico que se deben los Estudios Críticos Animales Latinoamericanos. En otras palabras, debemos mirar la cuestión animal como indios, como pobres y como animales.

> *En ese contexto, se reconoce la necesidad de trabajar arduamente para proponer y llevar a la práctica un animalismo distinto, una apuesta decolonial del asunto animal. Esto implica que no sea violento, ni material ni simbólicamente, con los pueblos indígenas, con las comunidades campesinas, con los barrios, con los modos de vida tradicional y ancestral de muchos de nosotros y nosotras, y que tampoco sea violento con la clase trabajadora (Ponce & Proaño, 2020a, p. 31).*

En ese orden de ideas, conviene interrogar al giro animal a la luz de las condiciones estructurales, y político-culturales de la región. Este giro en las ciencias sociales plantea retos teóricos y metodológicos que permitan abrir nuevas líneas de investigación. En ese sentido, surgen algunas interrogantes a modo de conclusión: ¿Cómo problematizar el giro animal en el marco de la plurinacionalidad y multi-culturalidad de los países de nuestra América Latina? ¿Cuáles son los referentes teóricos que se tiene para apostar por una *epistemología crítica del sur* que siente las bases del giro animal para los países andinos? ¿Cómo descolonizar el giro animal, sin perder de vista las condiciones históricas de dependencia estructural e ideológica de la región? ¿Cómo problematizar, desde este giro, el problema del "desarrollo", entendido como el gran relato de la identidad latinoamericana? Dicho de otro modo, ¿Cuáles serían las miradas animales a las narrativas desarrollistas en América Latina? ¿Es acaso este giro otra asimilación, por no decir importación, discursiva e intelectual de los/as pensadores/as críticos/as del Sur?

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Bibliografía

Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.

Adams, C. (2015). *The pornography of meat*. New York: Lantern Books.

Adams, C., and Gruen, L. (Eds). (2014). *Ecofeminism: Feminist intersections with other animals and the earth.* USA: Bloomsbury Publishing.

Andreatta, M. M. (2016). Veganismo, etnografía performativa y estudios críticos animales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.

Arluke, A. (2002). A sociology of sociological animal studies. *Society & Animals*, 10(4), 369-374.

Ávila, Gaitán, I. (2013). *De la isla del Dr. Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político.* Bogotá: Desde abajo.

Ávila, Gaitán, I. (28 de octubre de 2014). *Especismo antropocéntrico, veganismo modernocolonial y configuración de formas-de-vida: una propuesta política (ya en marcha).* Desde Abajo. Recuperado de: https://www.desdeabajo.info/ambiente/item/25149-especismoantropocentrico-veganismo-moderno-colonial-y-configuracion-de-formas-devida-una-propuesta-politica-ya-en-marcha.html

Ávila Gaitán, I. (Coomp.). (2016). *La cuestión animal(ista)*. Bogotá, Ediciones Desde Abajo.

Ávila, Gaitán, I. (2017). El Instituto latinoamericano de estudios críticos animales como proyecto decolonial. *Tabula Rasa*, (27).

Alger, J. M., & Alger, S. F. (2003). Drawing the line between humans and animals: an examination of introductory sociology textbooks. *International Journal of Sociology and Social Policy.*

Agamben, G. (2006). *Lo Abierto. El hombre y el animal.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editorial.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Badmington, N. (2003). Theorizing posthumanism. *Cultural Critique*, (53), 10-27.

Best, S. (2009). The rise of critical animal studies: Putting theory into action and animal liberation into higher education. *Journal for Critical Animal Studies*, 7(1), 9-52.

Best, S. (2014). *The politics of total liberation: Revolution for the 21st century*. New York: palgrave macmillan.

Brueck, J. F. (Ed.). (2017). *Veganism in an oppressive world*. Sanctuary Publishers.

Blaser, M. (2009). Political ontology: cultural studies without 'cultures'?. *Cultural Studies*, 23(5-6), 873-896.

Carter, B., & Charles, N. (2018). The animal challenge to sociology. *European Journal of Social Theory*, 21(1), 79-97.

Cudworth, E. (2016). A sociology for other animals: Analysis, advocacy, intervention. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 36 (3-4), 242-257.

Cudworth, E. (2014). Beyond Speciesism: Intersecionality, critical sociology and the human domination of other animal. En Taylor, N, & Twine, R. (Eds.), *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre* (pp. 19-35). New York: Routledge.

Deckha, M. (2012). Toward a postcolonial, posthumanist feminist theory: Centralizing race and culture in feminist work on nonhuman animals. *Hypatia*, 27(3), 527-545.

Declaración de Cambridge sobre la Conciencia. (2002). *Declaración de Cambridge sobre la Conciencia*. Reino Unido: Universidad de Cambridge. Recuperado desde: http://www.anima.org.ar/wp-content/uploads/2016/03/Declaraci%C3%B3n-de-Cambridge-sobre-la-Conciencia.pdf

Derrida, J. (2006). *El Animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.

Descola, P. (2002). *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Ifea.

Descola, P. (2001). Construyendo Naturaleza: Ecología Simbólica y Práctica Social. En Ingold, T., & Pálsson, G. (Eds.), *Naturaleza y Sociedad, perspectivas Antropológicas*. México: Editorial Siglo XXI.

Dubini, V. F. M. (2017). *Derrida y el encuentro pático con el animal. Para una nueva ontología de la animalidad.* Recuperado desde: https://repositori.upf.edu/bitstream/handle/10230/33649/Dubini_2017.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

Ferrando, F. (2013). Posthumanism, transhumanism, antihumanism, metahumanism, and new materialisms. *Existenz*, 8(2), 26-32.

Flynn, C. P. (2003). A course is a course, of course, of course (unless it's an animals and society course): Challenging boundaries in academia. *International journal of sociology and social policy*, 23(3), 94-108.

Fleisner, P. (2018). Comunidades posthumanistas: dos ejemplos de vínculos no especistas entre canes y animales humanos en la literatura y en el cine latinoamericanos. *Alea: Estudos Neolatinos*, 20(2), 36-52.

Foster, J. B. (2002). Marx's ecology in historical perspective. *International Socialism*, 71-86.

Foster, J. B., & Clark, B. (2018). Marx and Alienated Speciesism. *Monthly Review*, 70(7), 1-20.

Gaard, G., Estok, S. C., & Oppermann, S. (Eds.). (2013). *International Perspectives in Feminist Ecocriticism*. Routledge.

González, A. G. (2019a). Lo animal como lugar de resistencia ante la trama sacrificial de la filosofía. *Agora: papeles de Filosofía*, 38(1).

González, A. G. (2019b). Lecturas animales de Las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, (31), 139-159.

González, A. G. (2019c). Deshacer la especie: hacia un antiespecismo en clave feminista Queer. *TEL Tempo, Espaço e Linguagem*, 10(2), 45-70.

Gunderson, R. (2014). The first-generation Frankfurt School on the animal question: Foundations for a normative sociological animal studies. *Sociological Perspectives*, 57(3), 285-300.

Haraway, D. (1984). *Manifiesto Cyborg*. Santa Cruz: Universidad de California.

Hobson-West, P. (2007). Beasts and boundaries: An introduction to animals in sociology, science and society. *Qualitative Sociology Review*, 3(1).

Hribal, J. (2014). *Los animales forman parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.

Hribal, J. (2007). Animals, agency, and class: Writing the history of animals from below. *Human Ecology Review*, 101-112.

Hribal, J. (2011). *Fear of the animal planet: The hidden history of animal resistance*. USA: AK Press.

Ingala Gómez, E. (2018). Figuras de lo humano en Judith Butler La reivindicación de un espacio político entre la antropología y el antihumanismo. *Ideas y Valores*, 67(168), 151-176.

Irvine, L. (2008). Animals and sociology. *Sociology Compass*, 2(6), 1954-1971.

Irvine, L. (2007). The question of animal selves: Implications for sociological knowledge and practice. *Qualitative Sociology Review* 3.1.

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

Kruse, C. (2002). Social animals: Animal studies and sociology. *Society & Animals*, 10(4), 375-379.

Konecki, K. T. (2017). Intercambio de contacto físico y gestos como elementos para la construcción de vínculos emocionales. Aplicación de la sociología visual a la

investigación de la interacción entre humanos y animales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.

Marchesini, R. (2016). Posthuman antispeciesism. *Angelaki*, 21(1), 217-233.

Myers Jr, O. E. (2003). No longer the lonely species: A post-Mead perspective on animals and sociology. *The International Journal of Sociology and Social Policy*, 23(3), 46.

Munro, L. (2005). Strategies, action repertoires and DIY activism in the animal rights movement. *Social Movement Studies*, 4(1), 75-94.

Munro, L. (2012). The animal rights movement in theory and practice: A review of the sociological literature. Sociology Compass, 6(2), 166-181.

Navarro, A. X., & González, A. G. (Coomp.). (2017). *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*. La plata, Argentina: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.

Nibert, D. (1994). Animal rights and human social issues. *Society & Animals*, 2(2), 115-124.

Nibert, D. (2002). *Animal rights/human rights: entanglements of oppression and liberation*. Reino Unido: Rowman & Littlefield Publishers, INC.

Nibert, D. (2003). Humans and other animals: Sociology's moral and intellectual challenge. *International journal of sociology and social policy*.

Nibert, D. (2013). *Animal oppression and human violence: Domesecration, capitalism, and global conflict*. New York: Columbia University Press

Oppermann, S. (2013). Feminist Ecocriticism: A Posthumanist Direction in Ecocritical Trajectory. In *International perspectives in feminist ecocriticism* (pp. 19-36). Routledge.

Patterson, C. (2002). *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the Holocaust*. Lantern Books.

Papadopoulos, D. (2010). Insurgent posthumanism. *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, 10(2).

Ponce, J. J, y Proaño, D. (2020a). Reflexiones animalistas desde el Sur. En Ponce, J. J y Calle, A, (Eds.), *Reflexiones animalistas desde el Sur*. Editorial Abya-Yala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. Quito, Ecuador.

Ponce, J. J, y Proaño, D. (2020b). El asunto anti-especista: un desafío para la izquierda. En Ponce, J. J y Calle, A, (Eds.), *Reflexiones animalistas desde el Sur*. Editorial Abya-Yala, Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo. Quito, Ecuador.

Ponce, J. J. (2019). Estado Especista: proletarización animal o sustracción de la vida. Perspectivas marxistas sobre la cuestión animal. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales.*

Peggs, K. (2013). The 'animal-advocacy agenda': Exploring sociology for non-human animals. *The Sociological Review*, 61(3), 591-606.

Pedersen, H. (2011). Release the moths: Critical animal studies and the posthumanist impulse. Culture, *Theory and Critique*, 52(1), 65-81.

Pickering, A. (2001). Practice and posthumanism: Social theory and a history of agency. *The practice turn in contemporary theory*, 163-74.

Preciado, B. (2014). El feminismo no es un humanismo. *ParoledeQueer.blogspot.com*. Recuperado desde: http://paroledequeer.blogspot.com/2014/10/el-feminismo-no-es-humanismo-por.html?hc_location=ufi

Sorenson, J, Socha, K, & Matsuoka, A. (Eds.). (2014). *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation*. New York: Peter Lang.

Spiegel, M. (1997). *The Dreaded Comparision: Human and Animal Slavery*. New York: Mirror Books.

Singer, P. (2008). *Liberación animal: el clásico definitivo del movimiento animalista*. Barcelona: Taurus.

Taylor, N, & Twine, R. (Eds.), (2014). *The rise of critical animal studies: From the margins to the centre*. New York: Routledge.

Taylor, S. (2017). *Beasts of burden: Animal and disability liberation*. New York: The New Press.

Torres, B. (2014). *Por encima de su cadáver: La economía política de los derechos animales*. Madrid: ochodoscuatro ediciones.

Velasco, A. (2017*). La Ética animal ¿una cuestión feminista?* Madrid: Ediciones Catedra.

Yañez, González, G. (2018). *La ontología es una policía: devaluar y someter al animal*. La plata, Argentina: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.

York, R. (2004). Humanity and inhumanity: Toward a sociology of the slaughterhouse. *Organization & Environment*, 17(2), 260-265.

Wolfe, C. (2010). *What is posthumanism?* (Vol. 8). Minnesota: Univerisity of Minnesota Press.

Juan José Ponce León

Psicólogo Clínico por la Universidad San Francisco de Quito. Master en Sociología Política por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador. Co-editor y autor del libro *Reflexiones animalistas desde el Sur* (2020) (Editorial Abya-Yala e Instituto de Estudios Ecologistas del Tercer Mundo). Co-fundador y miembro del colectivo anarquista y anti-especista Activistas por la Defensa y Liberación Animal-ADLA. Co-fundador de la Escuela Política y Grupo de Estudio "Café Animal: una tertulia desde la alteridad". Sus líneas de investigación son: Estudios Críticos Animales, subjetivación política, sociología de las emociones y del cuerpo.

Un estudio de caso de derechos y relaciones entre pájaros y humanos: Perspectivas narradas sobre tres aves en la zona de Íntag, Ecuador

Um estudo de caso sobre os direitos e as relações entre pássaros e humanos: Perspectivas narradas acerca de três aves da area de Íntag, Ecuador

A case study on rights and relationships between birds and humans: narrated perspectives on three birds from the Íntag area, Ecuador

Enviado: 13 de octubre de 2019 **Aceptado: 12 de mayo de 2020**

Sylvia M. Seger
Doctora en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Facultad de Letras de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Investigadora Bosque Protector Siempre Verde y Casa Palabra y Pueblo, Íntag, Ecuador
Email: sylvia.seger@gmail.com

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El presente artículo proporciona un estudio de caso, exploratorio y situado, sobre las perspectivas/percepciones de las y los campesinos de Íntag, al noroeste de Ecuador, en torno a tres aves específicas en la zona. Partiendo de las narraciones de las y los inteños, se destaca perspectivas y posicionamientos respecto a la gallina doméstica, la pava de monte y el gallo de la peña, tres aves significativas en Íntag. Las narraciones ilustran relaciones distintas con cada ave, según la valoración dada a la relación humano-ave, así como la actitud acerca de los derechos de las aves y los humanos. En estas miradas de coexistencia afloran consideraciones e implicaciones con relación a soberanía alimentaria, cacería, pérdida de hábitat, ecoturismo, la dicotomía doméstico-silvestre y los derechos de la Naturaleza.

Palabras clave: relación humano-ave, perspectivas sobre aves, estudio de caso, derechos, narraciones.

O presente artigo dá ensejo a um estudo de caso, investigativo e situado, sobre as perspectivas e percepções dos camponeses em Intag, noroeste do Equador, em torno de três aves da região. Partindo das narrativas dos e das nativas, destacam-se perspectivas e posicionamentos no que se refere à galinha doméstica, ao jacuguaçu e ao galo da serra andino, três pássaros importantes em Intag. As narrativas ilustram relações distintas com cada ave, conforme o valor que se atrela ao vínculo humano-ave, bem como à atitude acerca dos direitos das aves e dos humanos. Destas observações acerca da coexistência afloram considerações e implicações relativamente à soberania alimentar, à caça, à perda de habitat, ao ecoturismo, à dicotomia doméstico-silvestre e aos direitos da Natureza.

Palavras-chave: relaçao homem-pássaro, perspectivas sobre aves, estudo de caso, direitos, narrativas.

This article gives rise to a case study, investigative and situated, on the perspectives and perceptions of peasants in Intag, northwest of Ecuador, around three regional birds. Starting from the narratives of the natives, perspectives and positions stand out regarding the domestic chicken, the dusky-legged guan and the andean cock-of-the-rock, three important birds in Intag. The narratives illustrate different relationships that the peasants entertain with each bird according to the value that is linked to the human-bird bond and to the attitude about the rights of birds and humans. From these observations about coexistence, considerations and implications emerge regarding food sovereignty, hunting, habitat loss, ecotourism, the domestic-wild dichotomy, and the rights of Nature.

Key Words: human-bird relationship, perspectives about birds, case study, rights, narratives.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

1. Introducción

Yo, en términos de los pájaros, yo lo que pudiera decir es que quisiera de que vuelva el tiempo de antes. Que vuelva el tiempo de antes, que ya no haiga más tala de bosques, que crezcan como hubo ese crecimiento fuerte que había antes. Para que ellos también tengan vida, así como nosotros queremos tener, ellos también tengan vida. Ellos también vivan con nosotros.
Josefina, 60 años, inteña, - 7 de noviembre de 2017

La problematización subyacente en la conceptualización de la Naturaleza[1] nació con los profundos cambios de la filosofía occidental del siglo XVII que marcaron la transformación hacia el nacimiento de la modernidad. "El deseo, el derecho y la necesidad concebida de dominar, controlar y apropiarse de la Naturaleza son constitutivos de la racionalidad, la ciencia y el orden moderno/colonial occidentales" (Walsh 2015, 104; traducción mía). De hecho, desde distintos movimientos y acciones sociales, particularmente provenientes del mundo indígena y campesino, ya se han producido importantes debates críticos en torno a estos postulados (y formas de vida) hegemónicos que separan Naturaleza y seres-humanos (Lander 2014, 283), al igual que se han planteado sus alternativas. Gudynas (2011) categoriza estas alternativas como dos concepciones de la Naturaleza: la de 'la Naturaleza como Madre Tierra' o Pacha Mama, y la concepción del 'Biocentrismo y derechos de la Naturaleza'. Gudynas dice que esas dos "posturas son importantes al intentar romper con la hegemonía de un cuerpo de conocimientos y valoraciones" (Gudynas 2011, 283) y "conceptos como Pacha Mama u otros similares, poseen importantes valores para ayudar a la búsqueda de alternativas" (285).

La primera concepción, 'Naturaleza como Madre Tierra o Pacha Mama', en pocas palabras, es el conocimiento tradicional de una relación simbiótica con el entorno, y es compleja e importante por varias razones. La segunda, 'Biocentrismo y derechos', defiende la legitimidad de los valores intrínsecos de la Naturaleza (Gudynas 2011, 285-287), pero no en el sentido antropocéntrico de valor para la utilidad humana, y rechaza la idea del ser humano como algo aparte de la Naturaleza. Además, por tener valores

[1] Escribo con mayúscula la palabra 'Naturaleza' al referirme a todos los entes naturales que forman un conjunto en el planeta Tierra, y al concepto cósmico o espiritual de la 'Pacha Mama' y la 'Madre Tierra', de esta manera, sigo la práctica de Eduardo Gudynas (2011, 268), entre otros autores.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

propios, la Naturaleza se ha convertido en sujeto de derechos, reconocidos en la constitución de Ecuador (Antúnez y Díaz 2018) y Bolivia (Montaño 2015).

> *Estas líneas de pensamiento, a diferencia de las actualmente en boga, propician el reconocimiento de derechos a la naturaleza y a todos los seres vivientes y sintientes, no ya como cosas, objetos de apropiación humana, sino como poblaciones o "ciudades" con características propias, haciendo extensivo a los bosques, pantanos, montañas y ríos que albergan todo tipo de seres humanos y no humanos (Martínez y Porcelli 2018, 1).*

Los derechos de la Naturaleza y los derechos de los seres sintientes en la Naturaleza están estrechamente relacionados. Sin embargo, los seres humanos a menudo diferencian entre los seres en la Naturaleza; el trato dado a un animal no-humano específico depende del valor que le dan a ese animal[2] y según el rol que juega en relación con la vida-humana. Son perspectivas variadas porque dependen del lugar y de los actores, o sea, el contexto. Por estas razones, este trabajo proporciona un estudio de caso que compara y contrasta tres especies de animales significativos para las personas en el campo rural del noroeste de Ecuador.

El artículo tiene como objetivo ilustrar algunos elementos del contexto situado y de los actores encarnados (Haraway 1995) a partir de tres aves[3] significativas en, por, y para la vida de los moradores-humanos en la zona de Íntag: la gallina, la pava de monte y el gallo de la peña. Cada ave es significativa de una fase temporal en Íntag (presente, pasado y futuro respectivamente). Cada una de las tres aves importa porque representa una relación con los inteños bien distinta; esa heterogeneidad forma el punto de partida para indagar temas derivativos, como los derechos de la Naturaleza y la relación ave-inteño.

La gallina doméstica ahora se encuentra en todo el mundo, es 'objeto' de la globalización creada por los seres-humanos. En Íntag llegaron en gran cantidad con los primeros colonos y hasta hoy día mantienen su importancia; así pues, podríamos indicar que la gallina se asocia con la soberanía alimenticia y se evidencia la dicotomía de animal doméstico/silvestre, etc.

---

[2] Para claridad y por ser breve, uso solo 'animal' para 'animal no-humano'. Considero que *homo sapiens* es animal, pero uso 'humano' en lugar de 'animal-humano'.

[3] Aquí no distingo entre los términos 'ave' y 'pájaro', sino que uso estas palabras como intercambiables, con la misma significación. Pero, por lo general, lingüísticamente son aceptadas las siguientes distinciones: Las aves son una clase de vertebrados, y dentro de esa clase existen varios órdenes y uno de los cuales es el orden Paseriforme o 'pájaros'. Todos los pájaros son aves, pero no todas las aves son pájaros. Las gallinas, por ejemplo, son aves, pero no pájaros. 'Ave' es una palabra más especializada que se usa en el ámbito de la ornitología. 'Pájaro' es la palabra más común, especialmente si es pequeño.

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

La pava de monte es la más retraída y cautelosa de los tres pájaros (se esconde rápido de los humanos en las ramas del bosque) y necesita vivir en un buen bosque[4] o en 'el monte', lejos de actividad humana. Se asocia con la historia de la cacería y las primeras prácticas de los colonos inteños. Su escasez ahora tiene nexos e implicaciones relacionados con la perdida de hábitat, la práctica de la caza y, después, con la ley que prohíbe la cacería en la región.

El gallo de la peña es muy llamativo y, según los humanos, viéndolo es 'espectacular', especialmente durante los bailes de cortejo de los machos adentro de buenos bosques con quebradas para anidar. Se asocia con el ecoturismo, la belleza de la vida silvestre y el valor de conservar y cuidar la Naturaleza.

1.1 Antecedentes y área de estudio:

La zona de Íntag está formada por siete parroquias en el oeste de la provincia de Imbabura, Ecuador; seis pertenecen al cantón Cotacachi (Apuela, Cuellaje, García Moreno, Peñaherrera, Plaza Gutiérrez y Vacas Galindo) y una a Otavalo (Selva Alegre). Íntag tiene una extensión de 1.489 kilómetros cuadrados y una población de 13.102 personas (INEC 2010). La zona de Íntag se ubica entre los 400 y 3000 msnm; es una zona subtropical, de bosque nublado, muy biodiversa. Íntag es una de las zonas más importantes en Ecuador en términos de riqueza biológica (Hidrointag 2008, 13). La biodiversidad y el endemismo en la vegetación original de los bosques nublados en Íntag son de alto 'valor' ecológico y en 'servicios ambientales' (Kocian, Batker y Harrison-Cox 2011). Las personas allí se dedican, sobre todo, a actividades agrícolas y ganaderas, por lo general a pequeña o mediana escala. En términos de identidad étnica, alrededor del 60% de la población es mestiza, el 30% indígena y el 10% afrodescendiente (López Oropeza 2012, 85). Desde los años 90, Íntag está envuelta en un conflicto socioambiental por la megaminería en una concesión otorgada por el Ministerio de Energía y Minas, concesión conocida ahora como 'Llurimagua'. Con más concesiones nuevas otorgadas desde 2016, el 80% del territorio de Íntag se encuentra concesionado o en trámite de concesión a empresas mineras (Municipio de Cotacachi 2018).

[4] Un buen bosque para la pava de monte y el gallo de la peña es un bosque nublado suficiente extenso para ofrecer fruta, semillas, insectos durante todo el año debido a la diversidad de árboles capaz de sostener una población viable. Prefieren áreas remotas en un bosque primaría no alterado, o un bosque secundario que está recuperando por no tener intervenciones por décadas.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

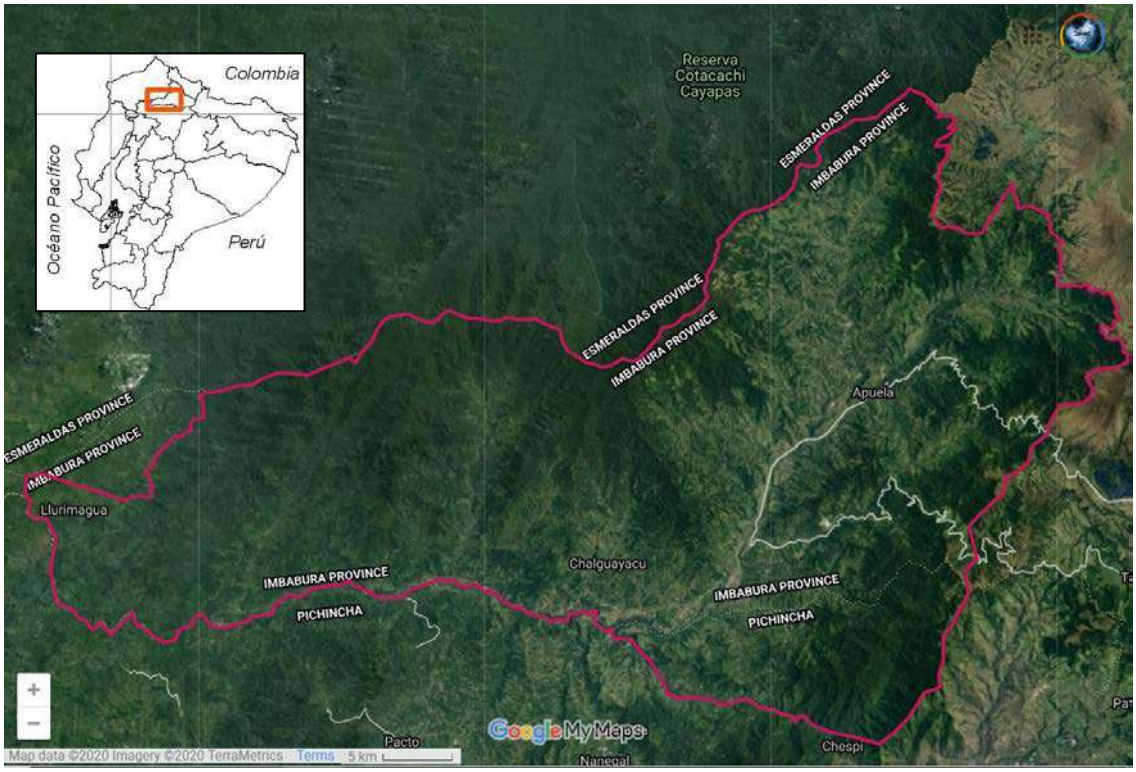


Figura 1. Ubicación de la zona de Íntag, Ecuador. 2020. Sylvia Seger, "Google Earth" https://www.google.com/maps/d/edit?hl=en&hl=en&mid=1jGcBerYpUNRMOeACUWLG9bvcJPpWT4Qj&ll=0.32501026626984886%2C-78.80453934882945&z=10 (28 de mayo de 2020).

1.2 Aproximaciones metodológicas:

El propósito central de este artículo es indagar partiendo de las narraciones de los inteños, la relación de estos con las aves, así como ciertos saberes y perspectivas acerca de los derechos de las aves; es hacer una interlocución, basada en mis diálogos y entrevistas, con y desde el pensamiento/conocimiento de los inteños. Aunque no tienen relevancia estadística, las articulaciones son importantes por ser base y referente epistémico desde donde y con el cual pensar y construir conocimiento a partir de un contexto específico y con seres concretos. Mi relación personal y profesional con la comunidad y con el bosque data de hace 30 años; durante los últimos cinco años (2015-2020) he vivido a tiempo completo en la zona. En vista de esta convivencia, intento pensar 'con' y teorizar 'desde' los inteños en lugar de estudiar y reportar 'sobre' ellos (Walsh 2014, 2).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Este trabajo utiliza un enfoque metodológico netamente cualitativo basado en entrevistas informales, conversaciones, interacciones con más de 80 residentes de la zona de Íntag. Transcribí las entrevistas registradas en audio, la mayoría de las mismas, para la inclusión de ciertas narraciones, con la previa aceptación de las personas mediante el consentimiento informado y libre. Para este artículo, las personas cuyas narraciones se incluyen son identificadas con seudónimos; son campesinos y, en su mayoría, madres y padres de familia, y abuelos/as que viven en sus propias fincas. Algunas de las personas entrevistadas se dedican a actividades además del trabajo agrícola tradicional en sus fincas. La mayoría de las personas entrevistadas es mestiza (70%); incluye, además, afrodescendientes (20%) y personas que se identifican como indígenas (10%). Además, existen distinciones basadas en la experiencia vivencial de las personas entrevistadas; estas otorgan relevancia a sus reflexiones y se pueden agrupar en tres categorías:

-Abuelas o Abuelos = Tienen más de 55 años de edad, la mayoría llegaba a Íntag durante la juventud, tienen entre 3 y 6 años de educación básica, son padres y madres de extensas familias. Son mayores sabios con amplios conocimientos de prácticas históricas y una larga relación con las aves y la Naturaleza.

-Madres o Padres = Tienen entre 25 y 55 años de edad (promedio de 35 años), dueños de una finca; tienen hijos/as jóvenes; han cumplido la educación básica primaria y, en algunos casos, la secundaria; nacieron en Íntag; son activos en la comunidad y en defensa del territorio y la Naturaleza.

-Jóvenes = Tienen entre 16 y 25 años de edad; son soleteras/os, algunos tienen estudios universitarios; muchos han migrado a la ciudad.

.

2. La gallina

"Sigue el pollo y encuentra el mundo".
Donna J. Haraway, *When Species Meet*
(2008, 274)

Hoy en día, la gallina es una fuente importante de proteínas en muchas partes del mundo, y algunos podrían argumentar que es la fuente más importante de proteína en todo el mundo (FAO 2003). Podríamos decir que a medida que la población de *Homo sapiens* crece, también lo hace la población del pollo domesticado, *Gallus gallus domesticus*.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

Parece que puede ser la proteína animal más importante que se consume en la zona rural de Íntag y es, obviamente, el animal domesticado más común en la zona.

La mayoría de las personas con espacio para gallinas en Íntag tienen algunas: "Sí tenemos gallinas. Es que nosotros, las gallinas, como de costumbre. Como es costumbre y así nos han criado nuestros papás a tener las gallinas" (Rigoberto, abuelo, 7 de noviembre de 2017). El número de gallinas puede variar mucho desde un par a números desconocidos que viven sueltas y deambulan por la finca y los entornos. El manejo del terreno familiar depende de, y a veces es resultado de, la existencia y cantidad de gallinas en tal terreno. Las gallinas son de bajo mantenimiento, en muchas fincas se dejan sueltas para que se alimenten por su propia cuenta, además de darles comida diariamente. Permitir que las gallinas se desplacen libremente también respeta su naturaleza y su derecho como seres-sintientes.

La coexistencia con las gallinas a algunas familias inteñas les hace sentirse bien por el gusto de las interrelaciones, y algunos desarrollan relaciones afectivas/cariñosas: "[Las gallinas son] para carne, y si va para entretener en algo. Para eso. Porque son bonitas. O sea, me gusta los pollitos, cuando nacen, esto me gusta ver" (Emily, madre, 17 de enero de 2017). Se les trata con cariño en el cuidado diario y les alimentan: "cuando yo me voy siempre les converso" (Anita, madre, 19 de noviembre de 2016). Podríamos decir que, a partir de su cuidado como aves de producción familiar, también las gallinas pertenecen al espacio doméstico como otros animales de compañía.

La 'utilidad' de tener pollos y lo que proporcionan a los humanos es un tema común en las narraciones: "Sí me gusta tener las avecitas en la casa. Porque sirven así para cuando viene la familia se coge y se mata, y ya se le da. O los huevos también sirven" (Maríapaz, abuela, 6 de abril de 2016). El aprecio por las gallinas también es un elemento común: "Yo estoy muy feliz y agradecido que les tengo. Porque tengo huevos, abono, son buenísimos tenerles" (Diego, abuelo, 12 de septiembre de 2016). El aprecio está basado en la utilidad.

A la mayoría de los inteños no le da pena la necesidad de matarlas "porque ya se tiene esta costumbre, ¿no? que se querrías para vender o para comer, entonces algo que se ha hecho siempre" (Anita, madre, 19 de noviembre de 2016). El punto de vista contrario fue planteado por un joven de Santa Rosa:

> *Los pollos nos han ayudado mucho en las compras, por ejemplo. Para no estar comprando los pollos, algunos vienen con químicos también. Entonces allí uno se le cuida la casa. […] [No ayudo en matarlas] porque un día yo ayudé a matar un*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

> *puerco y hubo sangre y el puerco sufrió mucho. Entonces allí no me gustó, fue incómodo comerle (Raúl, joven, 19 de julio de 2016).*

Dentro de las comunidades, familias e individuos en Íntag hay una variación de perspectivas y un rango de tratos y distintas visiones de sus derechos. Pero un hilo conductor en todas las narraciones es que la gallina forma parte de la soberanía alimenticia. Las gallinas son "para el uso de la casa. Cuando viene la familia, allí se coge y se gasta en la casa sin estar saliendo comprando del mercado. Los huevos, asimismo, se gasta en la casa" (Maríapaz, abuela, 6 de abril de 2016). En términos de soberanía alimenticia la zona de Íntag está bendecida con suelos fértiles, abundante agua, rangos de alturas, clima templado, etc., favorables para la crianza de animales domésticos como gallinas y para la agricultura. "[Me gusta tener gallinas] porque de repente para comer. [Huevos] también, sí. No me gusta comer, bien poco, así comprar, los incubados no me gusta mucho. Aunque sea poquitos, pero tengo propios" (Emma, abuela, 13 de marzo de 2017).

En la constitución del Ecuador 2008, el artículo 281 sobre soberanía alimentaria, en el numeral 7, dispone que será responsabilidad del Estado: "Precautelar que los animales destinados a la alimentación humana estén sanos y sean criados en un entorno saludable". En Íntag esta norma ha estado vigente por décadas; en los diálogos desde y con la vida inteña se refleja un cuidado de la gallina reflexivo y valorado, incluso una relación de respeto. "Yo creo que todos tenemos derecho. Creo que sí tenemos derecho" (Rigoberto, abuelo, 7 de noviembre de 2017). La 'industria avícola' representa el polo opuesto al tratamiento de la gallina en Íntag. El rol de la gallina en la 'producción' para la subsistencia y soberanía alimenticia inteña es ser un 'sujeto', mientras que en la industria avícola es solo mercancía, un objeto, para obtener capital.

Figura 2. Pollos en Íntag. Fotografía tomada en Azabí, Íntag, producción propia de la autora.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

La relación entre animales domésticos y los humanos tiene que ver o se ve afectada por los nexos comida-medio ambiente; depende de la relación con la comida por las personas que producen la comida, por las prácticas culturales mientras consumen, y por los poderes sociales y políticos que la controlan. Aunque en Íntag por lo general el trato es mejor y entienden que son seres-sintientes: "Las gallinas, eso sí, simplemente se hizo para comer, ¿no cierto? Las [demás] aves, vuelta, es otro, es otro aprecio. Ellos sí, digamos, es bonito verles […] Las gallinas son útiles, son pero para comer, o los huevos" (Oscar, abuelo, 27 de julio de 2016).

3. La pava de monte

Figura 3. Pava de monte. Fotografía tomada por la autora en el bosque de la finca La Distinguida, Santa Rosa, Íntag.

Las palabras inteñas exhiben la profundidad en los saberes sobre el 'qué, cómo y por qué' de la 'historia natural' de la pava de monte. Las y los inteños saben lo que hacen, dónde viven y cómo se portan las pavas de monte. Sin embargo, destaco las que dicen que son como la gallina, pero silvestres y bonitas:

> *Son casi igual que se les ve como unos pollitos de la casa, pero tienen diferencia porque son de bosque, no son mansitas. Siempre son ariscas, se corren, no se dejen coger (Maríapaz, abuela, 6 de abril de 2016).*
>
> *La pava de monte es más evidente que un avecito de la casa. Tiene más adorno, más agradable. Por eso persigamos, les cogía, nos comíamos. Mucha cacería con escopeta no más en este tiempo. Había carabina, algunos de repente habían (Santiago, abuelo, 13 de septiembre de 2016).*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

> *Las pavas del monte son iguales como parecidas a las gallinas, ¿no? […He comido] creo que una o dos veces, pero cuando vivía con mis papis soltera. Son bien bonitas. (Anita, madre, 19 de noviembre de 2016).*

La pérdida de hábitat es ampliamente aceptada, en los estudios ambientales, como la principal causa de amenazas a la biodiversidad y los ecosistemas. Además, los lugareños saben que la pérdida de hábitat ha disminuido la población de pavas y se debe en el área de Íntag a dos factores: la pérdida y degradación de bosques causada principalmente por la extracción de madera y la expansión de las tierras agrícolas (Municipio de Cotacachi 2018; Mecham et al. 2010). Una abuela entrevistada destaca cómo afectó la vida de las pavas de monte:

> *Pero, bueno, yendo a los campos más boscosos están las pavas de monte. Ellas existan allí, ellas son muy, no tan cercanas al hombre. Ellas siempre mantienen su distancia porque tienen miedo de morir. Y por eso es que ahora en día, pues, que ya vemos la zona que está muy amplio y también muy, muy despejada por mucha tala de bosques y todas esas cosas, es que estas aves ya han desaparecido de los lugares. Porque antes cuando la zona de Íntag contábamos mis padres, mis vecinos, mis familiares que esta era una montaña completa, las pavas del monte salían al patio de las casas. No tenían miedo. Había mucha más. Menos tímidos porque allí era su bosque y allí era su hábitat. Pero ya fueron desmontando, allí es cuando ellos fueron retirándose, retirándose de lugar. Eso ha sido que vayan desapareciendo estas aves (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).*

Como se indicó, las personas de Íntag con quienes hablé entienden claramente los efectos de la pérdida de hábitat en especies individuales de animales silvestres. Pero se reconoce otro factor importante: la cacería. Para las personas que viven cerca de un bosque maduro de significativa extensión, la pava de monte es un ave no tan escasa:

> *Sí se ve más pavas [hoy en día]. Por aquí sí he visto bastante en camino en la Santa Rosa, o vienen por acá, o están en el camino a la cascada. ¿Pero por qué eso? Porque ya no se ve personas que andan cazando. Más antes sí se veía algunas personas con su carabina. Claro [hay cazadores todavía] por otros lugares donde que no conocemos, donde que no sabemos, porque por aquí no (Anita, madre, 19 de noviembre de 2016).*

El pollo y la pava de monte en Íntag, el primero en la actualidad y el segundo históricamente, juegan papeles importantes en la soberanía alimenticia. Antes de que se abriera la carretera en 1960, la cacería solía ser una gran fuente de proteína animal,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

además de un poco carne de res o chancho y, en menor medida, pescado y pollo. Una de las principales fuentes de carne de monte, la pava de monte, "más antes", era el ave más frecuentemente cazada en Íntag, "[mi esposo] sí le gustaba coger las pavas. Es como la gallina misma, como gallina del campo, pero son más chiquitos, menos carne" (Emma, abuela, 13 de marzo de 2017). La cacería en Íntag no se practicaba solo con la meta de matar la pava de monte. Aunque la pava era más cotizada por su sabor y tamaño, había una variedad de animales y tipos de carne de monte disponible para los cazadores que andaban y cazaban lo que se encontraban:

> *Yo cuando comencé a la cacería, más o menos yo comencé a unos doce, trece años. Yo cazaba aves, cazaba los cuyagos, las guantas, el venado también. Que esa era la vida nuestra. Porque de eso vivíamos nosotros. Sí íbamos todos los días. Todos los días nosotros teníamos carne así en cantidad. Mi mamá no le faltaba carne por nada, y para nosotros, para los hijos que no faltando es un plato de comida. ¿No? Pero llegó un momento de que netamente sí, en verdad sí se perdió los animales. Sí se perdieron, cuando ya comenzaron a tumbar los montes huyeron los animales de los sectores. Pero justamente después nosotros ya nos olvidamos de la cacería (Rigoberto, abuelo, 7 de noviembre de 2017; énfasis mío).*

Según este inteño, era por la deforestación del hábitat natural que huyeron y perdieron los animales del monte, y, en consecuencia, ya se 'olvidaron' de la cacería. De hecho, encontrar la pava de monte dependía de tener acceso a un bosque de calidad porque es donde viven, anidan y se alimentan de frutos las pavas. Con el paso del tiempo, las pavas eran más y más escasas; así lo confirma Martina: "Antes, dice que en mi tiempo ya no cazaban porque ya decían que ya no había. Ya no había. Pero estamos hablando de antes, dice que había bastante, cazaban y alimentaban de eso" (Martina, madre, 12 de septiembre de 2016).

Aunque ellos nombran las deforestaciones, hay otro factor en juego: la práctica de la cacería en Íntag era muy común antes porque "claro, como no había un control de aquí, no había cosa de eso" (Oscar, abuelo, 27 de julio de 2016). Pues, una de las razones de que ya no cacen es la prohibición: "mi papá y mi hermano mayor, ellos cazaban así lo que había porque más antes no era tanto que prohibían, o no había ninguna prohibición. Después ya no. Ya no" (Marco, padre, 10 de agosto de 2016). La cacería "ya han dejado, decía está prohibido que ya cuando matan les van a multar. […] no el gobierno, por aquí mismo sabían decir así. Pero ya no, ya no andan cazando ya." Pero, además, "es que ya no hay también muchos cerca...no se encuentra para comer" (Emma, abuela, 13 de marzo de 2017).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

"Era un gran choque [la prohibición de la cacería] porque decían que 'ahora se acaba la cacería y ¿qué vamos a comer?'" (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).

En el registro oficial de noviembre 20, 1970, decreto n. 818, bajo la presidencia de José María Velasco Ibarra, se prohibieron varios métodos de cacería. En el Acuerdo 261 emitido por el Ministerio del Ambiente en agosto de 2014, se prohibió la cacería deportiva y la cacería de control también. Cabe anotar que en el país se permite únicamente la cacería y pesca de subsistencia para pueblos originarios en sus territorios. El Estado implementó estas prohibiciones, se puede suponer, con criterios que estaban destinados a 'conservar' la biodiversidad y 'proteger' la vida silvestre.[5] Sin embargo, la intención de esas prohibiciones estatales era contradictoria con respecto de otras políticas y ordenanzas estatales. Por ejemplo, en Íntag recién, mientras un lado del Estado[6] aportaba bienes y capacitación a 92 socios-familias en la producción de miel orgánica con el manejo y conservación de los recursos naturales, el otro lado poderoso del Estado, fomenta la megaminería. Son políticas contradictorias, por ejemplo, cómo al mismo tiempo que prohibían la cacería, impulsaban la deforestación de miles de hectáreas de montañas y la tala indiscriminada de árboles. Según una activista ambiental:

> *Empezaron a prohibir la cacería porque estos animales, las autoridades nacionales, porque perdieron su hábitat los animales. Pero también aquí hay que recalcar para que haya toda esta pérdida de biodiversidad de los animales tiene la culpa las mismas autoridades. Porque cuando Íntag fue montaña y vinieron, pues, los colonos a coger estos territorios como baldíos. Allí las mismas autoridades, entonces del INDA, que ellos manejaban lo que eran tierras, ahora el ministerio del ambiente, entonces ellos decían que para que seas dueña de una cantidad de terreno, por ejemplo, coger unas veinte hectáreas, unas 30 hct, y eran 20 hectarias si quiere 5 hectarias, tenías que desmontar. Entonces allí podías ser dueño para dar el título de propiedad que eran las escrituras. Entonces sucesivamente eso ha sido un gran daño para nuestra zona. Allí, por ejemplo, cuando ya de poco a poco ya fuera la deforestación de los territorios ya como que los animales ya se fueron ahuyentándose, ahuyentándose, ahuyentándose, eso fueron ya perdiéndose casi por completo (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).*

[5] El razonamiento era: En áreas de los trópicos donde la caza no está prohibida, las presiones de caza sobre la vida silvestre a menudo exceden los niveles que se consideran sostenibles (Guinart Sureda 1997).
[6] Ministerio de Agricultura, Ganadería, Acuacultura y Pesca (MAGAP) con el Programa del Buen Vivir Rural (PBVR).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El siguiente relato entreteje la cacería y la deforestación con los derechos de la Naturaleza y la pava de monte en la zona de Íntag:

> *Bueno, antes la caza de animales era una sobrevivencia para la familia. Porque como había en abundancia los animales o las pavas del monte, entonces todo el mundo iba al monte a cazarse a una pava, una lora, cualesquier aves, o cuales animal, porque había en abundancia, hablando de las pavas de monte y terminando en las armadillas. Había demás cacería, entonces la gente, como hacen en todo lado donde hay bosques, por ejemplo, hablando del oriente, por ejemplo, en la montaña la gente vive de la cacería. Pero una cacería razonable. Una cacería razonable donde la gente vivía de eso, la caza de animales. Porque decían que la carne del monte es la carne sana, es la carne más sana, entonces la gente cazaba, pero por el consumo de las casas. Nada de ventas, nada de esas cosas. Todo era el consumismo en la casa, esta casa. Pero sí hubo este gran daño cuando ya empezaron a deforestar mucha la zona, allí es cuando los animales ya fueron perdiendo el hábitat (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).*

De acuerdo con "una cacería razonable", según doña Josefina, parte de la gente tiende a estar a favor del derecho de cazar para personas/comunidades/grupos en ciertos contextos, en particular cuando se trata de principios de soberanía alimenticia, los derechos a los bienes comunales, prácticas/saberes ancestrales y/o pluriversos. Desde el punto de vista de la justicia comunitaria de los cazadores, una prohibición de la cacería por un Estado podría ser una desposesión de derechos. Según David Harvey (2003), la 'acumulación por desposesión' ilustra cómo las políticas de los estados capitalistas/neoliberales nacionales han logrado una centralización de la riqueza y el poder en manos de unos pocos, despojando al pueblo de sus derechos y tierra. Algunas de las estrategias utilizadas incluyen:

> *[…] la mercantilización y privatización de la tierra y la expulsión forzosa de las poblaciones campesinas; la conversión de varias formas de derechos de propiedad (comunes, colectivos, estatales, etc.) en derechos de propiedad privada exclusivos; la supresión de los derechos a los bienes comunes; la mercantilización de la fuerza de trabajo y la supresión de formas alternativas (indígenas) de producción y consumo; procesos coloniales, neocoloniales e imperiales de apropiación de bienes (incluyendo los recursos naturales) (Harvey 2003, 145; traducción mía).*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

Tomadas desde este punto de vista, las prohibiciones de caza forman parte de la estrategia de acumulación por desposesión por parte del sistema neocolonial de los Estados capitalistas/neoliberales. A pesar de que en el Ecuador tenemos los derechos de la Naturaleza en la Constitución, y los animales en peligro de extinción, como la pava de monte, están protegidos por la Constitución de la República en el artículo 400, que establece que el interés del público es conservar y proteger la biodiversidad agrícola y silvestre, esta disposición no se cumple y muchos animales, como la pava de monte, siguen estando amenazados por y desde otras problemáticas. Como se ilustra en las voces de las y los inteños, se entiende que las fuentes de amenaza no pueden ser limitadas solo a las prácticas de caza, sino que también tienen que ver con la pérdida del hábitat y otras violaciones a los derechos de la Naturaleza.

El derecho de cazar los animales era ampliamente aceptado en el pasado. Ahora hay reconocimiento de que los animales tienen derechos, el derecho a la vida.

> *Bueno yo creo que sí era un derecho [cazar] porque, dentro de que las tierras se daban una cantidad, nosotros pensamos que, en verdad, es un derecho de nosotros cazar. Pero viendo de […] yo creo que no debe ser tan un derecho porque, así como nosotros, así como yo quiero vivir, igual el animalito también quiere vivir. Entonces yo creo que hasta eso sí estamos cuidándolo. Ahora ya no es como antes que les maten (Rigoberto, abuelo, 7 de noviembre de 2017).*

Para algunos pobladores, la pava de monte es un ser importante, con derechos y parte del tejido de la Naturaleza:

> *Hablando de las pavas de monte, creo, estos animalitos por siglos existieron en la Naturaleza y son unas aves que han protegido mucho a nuestra Naturaleza. A ellas, pues, hay que tenerles, habido que tenerles aprecio, bastante cariño, porque son unas aves endémicas del territorio, donde han existido por siglos. Pero lo malo ha sido que ha habido mucha caza, caza de aves y animales como que han perdido su hábitat. Se han desaparecido de los lugares donde ellas existían (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).*

Las percepciones y reflexiones respecto a la pava de monte son indicativas a la comprensión de la interrelacionalidad de seres, elementos y procesos que constantemente se crean, y que influyen y cambian en respuesta a la cambiante dinámica socioambiental. La relación con la pava de monte ha cambiado en un tiempo relativamente corto, dentro de una generación. Los múltiples tejidos de coexistencia con aves silvestres reflejan los mismos con la Naturaleza.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

4. El gallo de la peña

Figura 4 y 5: Gallo de la peña macho Gallo de la peña hembraFotografías tomadas por la autora en el Bosque Protector La Florida/El Placer, Santa Rosa, Íntag.

Una de las especies emblemáticas en bosques nublados como los de Íntag en Ecuador es el gallo de la peña andino (*Rupicola peruviana*)[7]. El gallo de la peña macho es llamativo por su color rojo, su cresta, su voz y su tamaño. Tiene una manera muy especial de reproducirse: los machos atraen a las hembras con el uso de un *lek*. *Lek* es una palabra sueca que significa juego y actuación, pero para los gallos significa un lugar en donde se juntan los machos, y se exhiben y emiten vocalizaciones para atraer a las hembras y aparearse. Por todo eso, el gallo de la peña es un ave muy especial; requiere bosque intacto con características específicas, es muy llamativo, tiene una historia natural sumamente interesante y los pajareros[8] u observadores de aves están dispuestos a caminar grandes distancias para verlo.

El gallo de la peña es (re)conocido por las y los inteños como un ave inconfundible por su color y canto. "Eso es bien bonito y no hace daño para nada. [Mi hijo] le encanta verle, cada vez que le ve es como que primera vez estuviera viendo. Se siente tan feliz" (Anita, madre, 19 de noviembre de 2016). Las y los inteños tienen aprecio por el pájaro y muchos además expresan que cuando se ve un gallo de la peña sienten una vinculación emocional positiva. "Es difícil describir cómo me siento cuando veo a un gallo de la peña-

[7] En Ecuador viven dos subespecies de *Rupicola peruviana*, la de la cordilla oriental, la *Rupicola peruviana aequatorialis*, y la de Íntag, en la cordilla occidental, la *Rupicola peruviana sanguinolenta* (Ridgley y Greenfield 2001).
[8] Aficionados a la observación de aves y/u ornitólogos.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

por ejemplo, cuando vuelan cerca de mí- sabiendo que es una de las aves más hermosas y raras del Ecuador" (Diego, abuelo, 12 de septiembre de 2016).

> *[Cuando lo veo me hace sentir] feliz. La verdad que yo las aves mismo me hacen sentir bien. El gallo de la peña es hermoso, para mirarles. Más que todo, entonces es un ave muy bonita. [Siento feliz] por el hecho de que es hermoso, el hecho de verle cerca de mi casa. Y saber que es parte de la Naturaleza. Y que eso también nos ayudaría en el turismo. Creo que hay estas tres cosas que hacen sentir a mí feliz (Martina, madre, 12 de septiembre de 2016).*

En el pasado el gallo de la peña ha sido víctima del comercio y tráfico de animales exóticos. La siguiente historia de hace 30 años ilustra como la comunidad protegió los derechos de las aves usando una ley de propiedad privada, cuando personas ajenas entraban y capturaban muchos gallos de la peña:

> *El gallo de la peña antes se venía a llevar, a cazar, para vender. Para vender para que tengan como una mascota, como adorno pues. […] la gente misma de aquí ya casi que dejó a hacer eso, pues. Porque ya estábamos viendo lo que estaba llevando, pues. De allí ya les dijimos que no, pues, que esos ya no pueden llevarse de aquí, porque están propiedades privadas donde ellos estaban cogiendo. Entonces no pueden entrar. Entonces por allí nada dejábamos coger porque, por decir que prohibido de coger de estas aves, no era, nadie impedía allí. Pero para entrar a una propiedad privada sí no se podía. Era en defensa de las aves, pero, el método de decir eso para que ellos no puedan venir (Oscar, abuelo, 27 de julio de 2016).*

El gallo de la peña también era cazado por inteños "antes, cazaban los gallos de peña, cazaban para comer" (Juan, padre, 26 de octubre de 2017), pero por ser arisco "le cazábamos, pero casi con pena porque también era alejado de los montes" (Rigoberto, abuelo, 7 de noviembre de 2017). "Bueno, el gallo de la peña permanece en las peñas, por eso se llama el gallo de la peña. Que es también, no es fácil cazarle. Y también digo no es para qué cazarle porque son unas aves endémicas de la Naturaleza y que ellas deben de permanecer en su hábitat" (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017). Podríamos decir, entonces, siguiendo lo señalado por Josefina, que hay respeto y aprecio para el gallo de la peña como ave silvestre. Es importante destacar que es un ave cuya vida depende de poder mantener sus relaciones propias con los otros seres en un buen bosque.

Hoy en día el gallo de la peña es muy asociado con ecoturismo, por su conducta espectacular en el *lek* y por ser muy llamativo, el gallo de la peña tiene importancia para

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

las y los inteños y para los proyectos de ecoturismo. Por ser un ave de interés turístico pero escasa y localizada, los *leks* del gallo de la peña en Íntag son casos excepcionales:

> *No hay duda, es un atractivo turístico. Me siento muy afortunado de poder proteger el bosque donde viven y se reproducen los gallos de la peña, una especie de privilegio en realidad. Siendo una de las aves emblemáticas del Ecuador, el ave es un atractivo muy importante para el turismo ecológico en áreas como Íntag (Diego, abuelo, 12 de septiembre de 2016).*

La comunidad inteña, y las reservas en la zona con un *lek*, ofrecen bastante certeza de que los turistas vean el gallo de la peña por tener guías locales que conocen dónde y cuándo ir a visitar el *lek*, y por eso aumenta el valor turístico de estas aves en Íntag.

> *[El turismo es] buenísima. Buenísima porque hay personas que no conocen, por ejemplo, las aves mismo la gente de la ciudad no conocen. Y es bonito que ven y conocen. Para que vean, por ejemplo, el gallo de la peña así en lo bonito, conocen. Entonces muchas personas el gallo de la peña no le conocen. Entonces sí es bonito, para qué (Rigoberto, abuelo, 7 de noviembre de 2017).*

'Más antes' las y los inteños no ponían tanta atención al ave como hoy día, y se podría suponer que el cambio se debe a más conocimiento del valor emblemático y turístico del ave.

> *Más antes ya no se tomaba mucha atención, no se ponía atención si había muchos o no. No como ahora, se está poniendo muchísima atención, están aquí, están acá, hay muchos, hay menos, por qué serían. Entonces antes no había, pues, eso. Era verles por verles, nada más. No sabía si era buena, serán malos, solo se les veía nada más (Anita, madre, 19 de noviembre de 2016).*

Actualmente es un valor y orgullo local coexistir con el gallo de la peña. No solo importa para atraer y mostrar a los turistas, sino para que otros se den cuenta de la riqueza en Íntag.

> *"[El gallo de la peña] deben de permanecer a su hábitat. Hablando, por ejemplo, de hacer turismo para que venga la gente de otro lado, es importante mantener estas aves o estos animales para que conozcan lo que todavía, aunque poco, todavía tenemos en nuestra zona. Porque ya en otros lugares ya no hay estos animales, estas aves" (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).*

Más allá del valor turístico local, estas aves tienen roles múltiples, por ejemplo, en educación y valores de conservación: "También espiritualmente satisface tener un animal

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

así tan cerca sabiendo que uno también está conservando, ayudando a reproducir" (Diego, abuelo, 12 de septiembre de 2016).

La atención especial que recibe el gallo de la peña por el ecoturismo podría resultar en beneficio para la reproducción de vida de esa ave; por su papel de atrayente en el ecoturismo, el gallo de la peña ya recibe más atención y respeto, así como más interés en cuidar y mantener su hábitat. El gallo de la peña invoca la 'biofilia'[9], biofilia que es una parte de la vida de los turistas y muchas otras personas en Íntag y que se manifiesta en el enfoque del ecoturismo en algunos seres-de-la-Naturaleza. El gallo de la peña es uno de los seres-de-la-Naturaleza que satisface esta necesidad de tener una conexión el mundo natural. Verlo es una experiencia positiva tanto para turistas como para inteños. Por lo tanto, el ecoturismo e, idealmente, el ecoturismo comunitario, cuando están bien hechos, satisfacen la necesidad biofílica de los turistas, además de proporcionar empleo, nuevos proyectos, unidad comunitaria, etc., mientras profundiza la relación humano-animales y el deseo de aprender de la Naturaleza y de cuidarla.

Sin embargo, el ecoturismo no es beneficioso para todos porque el turismo siempre tiene impactos ambientales. Hay que considerar los dos lados del ecoturismo, el positivo y el negativo. El ecoturismo también puede ser visto como una nueva forma, o formas nuevas, de colonialidad de la Naturaleza: "es decir la acción de un patrón de poder ejercido sobre un ente también categorizado como 'recurso' al cual se hace necesario 'ordenar' para ponerlo al servicio del proyecto civilizatorio del libre mercado del ocio" (Noboa 2011, 141).

5. Exploraciones en torno a lo silvestre y lo domestico

En el pensamiento hegemónica de la modernidad, occidental e industrializada, encontramos un dualismo entre ser-humano/Naturaleza, y también existe una dicotomía entre los animales-domesticados/animales-silvestres. Esto es evidente en el tratamiento global de los animales, y en parte también en el trato de las aves en Íntag y la relación ave-inteña. En esta relación binaria subyace una distinción del 'derecho' de interactuar. El ambientalismo de la modernidad a menudo afirma que los animales silvestres tienen derechos y merecen protección, pero no mantienen los mismos estándares para los animales domesticados para el consumo humano (Macnaghten y Urry, 1998). En cambio,

[9] Edward O. Wilson define la biofília como la necesidad de afiliarse a otras formas de vida, el sentido de conexión con la Naturaleza y la vinculación emocional con otros sistemas vivos, con el hábitat y con el entorno (Wilson 1984).

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

si seguimos las representaciones de los animales que manifiestan los habitantes locales, la mayoría de las y los inteños demuestran, en mi opinión, un cuidado más reflexivo y/o respetuoso de los derechos de las gallinas y también de los silvestres.

No obstante, algunos ambientalistas consideran a los animales silvestres por encima de los animales domesticados, esto es, más valiosos y bellos. Según un activista antiminero, quien ha vivido en Íntag por más de 40 años:

> *El sentimiento es diferente ante algo silvestre que algo que está como doméstico. Es un sentimiento creo que, no sé, es algo profundo sentir algo silvestre, natural. Esto no es natural, la gallina, ¿no? Es quizás una conexión, sea breve que sea con la Naturaleza […]. La gallina no es que tiene el aspecto de un gallo de la peña en el bosque, en su lugar nativo, haciendo algo natural este entorno, son natural" (Diego, abuelo, 12 de septiembre de 2016).*

En las palabras de Rigoberto, el valor de ambos se diferencia por el servicio:

> *Bueno, los [animales] de bosque yo creo que son un poquito más, se les ha buscado, diciendo de que no hacen mucho servicio a las personas. O sea, porque viven en el monte nosotros pensamos que no deben existir en el monte ya, y por eso lo que uno se les ha cazado. Pero netamente sí son ellos valioso en el monte, de que existen en el monte. Porque para los animales de monte, esa es la casa de ellos. En cambio, nosotros, vuelta, los de casa, vuelta, les tenemos domesticados. Es porque están en el derecho del servicio nuestro (Rigoberto, abuelo, 7 de noviembre de 2017).*

Josefina distingue entre salvaje y domesticado, no en términos de valor intrínseco sino a partir de sus distintas funciones:

> *La diferencia de los animales salvajes con los domésticos es que los animales salvajes están para hacer una función dentro del monte. Porque ellos hacen una gran función que es muy impresionante, ellos los cuiden la Naturaleza. Cuida la Naturaleza. Los animales domésticos también sirven, son útiles en la casa. […] Para el hombre es útil vivir acompañado de estos dos grupos, tanto salvajes como domésticos. En la casa es para el bien de una sociedad, el bien de una familia. Entonces se vive hermanados con estas dos clases de animales y aves. Entonces nosotros por eso digo yo siempre, nosotros, aunque digamos 'yo soy persona yo no me iguala a los animales', estamos mintiendo una cosa de que estamos siempre ligados con estos animales, estamos ligados con la Naturaleza. ¿Por qué? Porque somos parte de ella (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

Los animales domesticados, además de ser separados de los animales silvestres en la visión dualística y en el derecho a los derechos, están aún más separados en la relación animal-humano por ser domesticados y no silvestres. En la visión del mundo moderno, cartesiano y baconiano, el hombre es superior a los animales no-humanos por no ser un 'animal' (Lander 2014). Pero en otras visiones del mundo como Pacha Mama y ontologías relacionales, no es así, somos animales también.

> *Hay personas que los dividen, que lo dividen lo que es salvaje, es esto, es en las montañas, de las grandes montañas están los animales salvajes y yo estoy acá. Estoy aparte. Pero no estamos aparte. Estamos nosotros en medio, pero lo que nos hace la gran diferencia es que ya estos animales que estaban en un tiempo juntos con nosotros ya se esparcieron a otro parte, ya están en otro, en otro lugar. Pero ¿por qué? Porque el hombre mismo hizo que se aleje […] Íntag hace unos 120 años atrás […] era monte toda la montaña y dice que los animales venían al patio de la casa. Entonces ya convivía con los animales […] Aquí ha sido una montaña bien cerrada, bien espesa, puro monte, y la gente convivía con estos animales (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).*

Sin embargo, ciertos animales silvestres o 'naturales' aún tienen más valor, vinculación espiritual y/o derechos para personas de ambas visiones que los animales domesticados para el consumo humano. Es una relación de poder humanos/animales. Refleja las relaciones de poder entre los humanos mismos (Patterson 2014, 115), como Alice Walker señala a propósito:

> *Si estoy comiendo algo que sé que era una criatura en una jaula, me trae recuerdos de la segregación y las historias de mis antepasados, de estar en cautiverio y de negar sus personalidades, sus verdaderos seres. Los animales no fueron hechos para nosotros ni para nuestro uso. Tienen su propio uso, que es simplemente ser lo que son (Walker citado en Animal Liberation Front 2008, párr. 7; traducción mía).*

6. Perspectivas y consideraciones finales

La relación ave-inteño es compleja, no tiene una sola definición porque para diferentes aves se establecen distintas relaciones respecto a diferentes seres-humanos, y estas relaciones son de naturaleza cambiante. La interacción con un pájaro, en el caso de la pava de monte y el gallo de la peña, inspira admiración y/o aprecio en algunos inteños. En cambio, a veces las aves son solo parte del paisaje, parte del hogar, parte de las tareas de la

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

vida y/o se consideran un recurso importante para el bienestar familiar, como es el caso de la gallina domesticada.

Por lo que narraban de los tres pájaros –el ave doméstica que se come, la gallina; el ave que cazaban 'más antes,' la pava de monte; y, finalmente, el ave que se 'utiliza' para promover proyectos de ecoturismo, el gallo de la peña– se podría concluir que los humanos-inteños conceptualizan estas aves en gran parte según los beneficios que ofrecen al ser humano. Pero este criterio sería un fallo/error, y muy simplista, porque la coexistencia y convivencia, con interacciones diarias, hacen que sean aves 'vividas'. Lo que propongo es que lo 'utilitario/beneficioso' es parte integral de la concepción de la Naturaleza en la reproducción de la vida inteña-humana y desde la perspectiva de los pobladores no es contradictorio con otros aspectos de la concepción, por ejemplo, 'cuidar' la Naturaleza. El propio hecho de que forme (parte de) la vida inteña el conjunto de expresiones de afectividad, apreciación, respeto hacia estas aves, muestra las prácticas y saberes con que los inteños se distancian/distinguen de la hegemonía del patrón de pensamiento moderno y cartesiano.

Las interrelaciones inteños–pájaros, expresadas en las narraciones (y sobre la base de mis años dialogando y acompañando) señalan un conocimiento profundo por parte de la comunidad inteña desde y con las aves como, igualmente, desde y con la Naturaleza. Estos saberes incluyen aportes sustanciales del ser-ave y el lugar donde vive, cómo vive, cuándo se aparea, qué come, cómo vuela, su(s) nombre(s) común(es), los distintos cantos que hace, y cuántos hay y por qué (por razones de los cambios de la población de aves específicas en el pasado y actualmente). Las y los inteños son conscientes de los 'bienes' y 'servicios' que un ave aporta u ofrece a los humanos y a la Naturaleza; pero saben que es una relación recíproca, que los humanos están obligados a aportar algo al ave, o tal relación se desintegra. Además, ellos mismos, admirando, apreciando y respetando un ser-ave, también comprenden el compromiso de cuidar su 'lugar de vida'. "Es importante que volvamos amor, amarnos entre todos como seres humanos y seres vivos que son los animales y son los paisajes" (Josefina, abuela, 7 de noviembre de 2017).

En Íntag, la vida de la avifauna y la vida del ser humano comprenden una coexistencia, convivencia o inclusive una interdependencia que es parte del día a día de la gente. En el contexto inteño de la coexistencia y convivencia con ciertas aves y plantas, para las personas copartícipes en este proceso investigativo un pájaro no es un objeto, sino un sujeto y un actor con agencia propia. Tal consciencia es formada, internalizada y afirmada en los seres humanos por medio de las prácticas cotidianas, desde las cuales van

REVISTA LATINOAMERICANA DE Estudios Críticos Animales

afianzando este tipo de comprensión y convivencia. Asimismo, la profundidad del ser-saber-hacer local se plasma en el nexo e interrelación de la coexistencia histórica y actual, vivida, practicada y comunicada-transmitida. Por otro lado, las aves específicas se manifiestan en un ser-saber-hacer bien disímil. Desde el punto de vista del ser humano inteño cada especie de ave es singular y desemejante al otro, puesto que la gente atribuye prácticas y conocimientos particulares a las tres aves analizadas. Esta especificidad acertada demuestra una gama de diversas posturas simultáneamente mantenidas por un ser humano desde lógicas heterogéneas y con entrelazamientos propios de Íntag. Así se muestra como una relación humano-ave no es aislada, sino que es parte de una gran red de interrelaciones; cognición de que tanto el ser humano como un animal tienen sus propios tejidos a nivel endógeno, pero no están disgregados de otras implicaciones en la red de interrelaciones.

La resistencia local, contra la apropiación de la Naturaleza, el territorio y la vida por parte de la megaminería y contra la pérdida de hábitat por la deforestación, es parte de la identidad de muchos inteños, aunque ha causado divisiones sociales en toda la zona. Las tensiones socioambientales son fuentes de la construcción de nuevos conocimientos y proyectos de vida alternativos. Muchas de estas construcciones dinámicas nacen por enseñanzas impartidas por la Naturaleza; las y los inteños cotidianamente interactúan con la Naturaleza, con sus plantas y animales silvestres y domesticados, y aprenden de estas interactuaciones.

Es esta combinación única en la zona de Íntag –la heterogeneidad demográfica, rural y agrícola; la riqueza natural y la alta biodiversidad, así como las tensiones socioambientales– comprende una dinámica que amerita a indagar la relación humano-ave en términos de las concepciones de la Naturaleza.

El sistema de pensamiento y conocimiento moderno/capitalista/occidental, que se ha impuesto como patrón hegemónico a nivel mundial, sigue buscando el control y la dominación, no solo olvidándose, sino negando y pretendiendo erradicar todo conocimiento que no responda a algún método analítico y experimental. El patrón moderno-cartesiano afirma una clara separación de los seres-humanos afuera y aparte de la Naturaleza, donde los seres-humanos son superiores a los otros seres; la Naturaleza se entiende como una canasta de recursos y "únicamente como objeto de valoración por los seres humanos" (Gudynas 2010, 46). Es importantísimo indagar sobre cómo el patrón colonial-capitalista está siendo "interrumpido" por lógicas distintas de conceptualizar, coexistir e interrelacionarse con la Naturaleza. De hecho, desde distintos movimientos y

acciones sociales, particularmente provenientes del mundo indígena y comunidades rurales, ya se han originado importantes debates críticos en torno a los postulados (y formas de vida) hegemónicos que separan la Naturaleza y los seres humanos (Lander, 2014), al igual que se han planteado sus alternativas. Además, como resultado de más de cuatro décadas de discusiones, avances y retrocesos en los temas de ambiente y desarrollo, en los últimos años se han concretado en novedades sustantivas que encierran enormes potencialidades para un cambio de rumbo en el patrón de conceptualizaciones, como en los conceptos del desarrollo, los derechos de la Naturaleza y el buen vivir (Gudynas, 2011). Los derechos y la relación con la Naturaleza, y los derechos y la relación con sus seres constituyentes son temas de suprema importancia debido a la crisis civilizatoria causante de la crisis ambiental cuya ramificación seguirá creciendo en el futuro cercano. De hecho, se cree que estas cuestiones se van a volver más críticas en el futuro debido a la destrucción del medioambiente como resultado de las políticas y las prácticas del patrón hegemónico de la modernidad.

Bibliografía

Animal Liberation Front. (2008). *Entrevista con Alice Walker. Vegetarian Times*, 1 de enero, por Nicole Gregory. Recuperada de http://www.animalliberationfront.com/Saints/Authors/Interviews/AliceWalkerInterview.htm.

Antúnez Sánchez, A. y Díaz Ocampo, E., (2018). "El pluralismo jurídico y los derechos a la Pachamama". *DIXI* 20(27). Abril 2018. Recuperada de https://doi.org/10.16925/di.v20i27.2398

Coordinadora de Mujeres de Íntag CMI. (2012). *Encuesta de La Coordinadora de Mujeres de Íntag 2012: "Quiénes somos, Cómo estamos"*. (Sin editora).

FAO. (2003). World agriculture: towards 2015/2030. "Human population of the Americas and poultry meat consumption". Recuperado de http://www.fao.org/3/y4252e/y4252e00.htm

Gudynas, E., (2010). "La senda biocéntrica: Valores intrínsecos, derechos de la Naturaleza y justicia ecológica." *Tabula Rasa*. núm. 13, julio-diciembre, pp. 45-71. Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca: Bogotá, Colombia. http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S1794-24892010000200003&script=sci_arttext&tlng=es.

Gudynas, E., (2011). "Imágenes, ideas y conceptos sobre la Naturaleza en América Latina". En *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, L. Montenegro (ed.), 267–292. Bogotá: Jardín Botánico de José Celestino Mutis.

Guinart Sureda, D., (1997). "Los mamíferos del bosque semideciduo neotropical de Lomería (Bolivia). Interacción indígena". Disertación Ph.D. Barcelona: Universitat de Barcelona.

Haraway, D. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harvey, D. (2003). *The New Imperialism.* Oxford: Oxford University Press. Recuperada de http://eatonak.org/IPE501/downloads/files/New%20Imperialism.pdf

Hidrointag. (2008). *Sistema de generación hidroeléctrica de la cuenca del río Íntag, para la conservación de fuentes de agua y el desarrollo local sustentable*. Cotacachi, Imbabura, diciembre de 2008. Recuperada de https://toisanintag.files.wordpress.com/2011/08/catalogo-hidrointag-v2.pdf

Kocian, M., Batker, D., y Harrison-Cox, J. (2011). *Estudio ecológico de la región de Intag, Ecuador: Impactos ambientales y recompensas potenciales de la minería*. Tacoma, WA: Earth Economics.

Lander, E. (2014). "Un planeta en crisis". En *América Latina y el Caribe. Un continente, múltiples miradas*, A. Carosio, C. Banko, y N. Prigorian, (eds.), 271–286. Buenos Aires: CLACSO.

López Oropeza, M. (2012). *Entre la identidad y la ruptura territorial: El caso de Íntag. La construcción socio-histórica y socio-económica en Íntag.* Quito: Ediciones Abya-Yala.

Macnaghten, P., y Urry, J. (1998). *Contested Natures*. London: Sage Publications.

Martínez, A.N., y Porcelli, A.M. (2018). "Del antropocentrismo al ecocentrismo y biocentrismo. Debates sobre la Naturaleza como sujeto de derechos (Parte I)". *Diario Ambiental* 214: 20.09.2018.

Mecham, J., Cueva, J, DeCoux, J., Peck, M., y Fosci, M. (2010). "Protecting populated tropical forests beyond the "hands-off" approach: A strategy for the sustainable development and community-based conservation of the Intag-Manduriacos forests in Ecuador". En International Conference on Biodiversity Conservation in Transboundary Tropical Forests. Quito, Ecuador, 21-24 julio de 2010.

Ministerio del Ambiente. (2014). "Código Orgánico del Ambiente". Publicado en el Registro Oficial Suplemento 983, el 12 de abril. Cap. IV Infracciones y Sanciones. 80-85. http://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2018/01/CODIGO_ORGANICO_AMBIENTE.pdf

Montaño Riveros, L.M. (2015). "Pluralismo jurídico y Derechos de la Madre Tierra". *Rev. Jur. Der*. 1:2, junio 2015. Recuperada de http://www.revistasbolivianas.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2413-28102015000100007&lng=es&nrm=iso.

Municipio de Cotacachi. (2018). *Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Cantón Santa Ana de Cotacachi 2015-2035*. Municipio de Cotacachi 2014-2019. Recuperada de https://www.cotacachi.gob.ec/index.php/component/phocadownload/category/61-actualizacion-pdot-2015-2035.

Noboa Viñán, P. (2011). *Lucha de sentidos en torno a la naturaleza y la cultura: representaciones desde el turismo comunitario*. (Tesis doctoral), Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador. Recuperada de http://repositorio.uasb.edu.ec/handle/10644/3062.

Patterson, C. (2014, octubre). "Animales, esclavitud y holocausto". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, I(II), pp. 113-124.

Ridgley, R. y Greenfield, P. (2001). *The Birds of Ecuador*. Ithaca, EEUU: Cornell University Press.

Walsh, C. (2014). "Pedagogical Notes from the Decolonial Cracks". *Emisférica Decolonial Gesture*, 11(1). Recuperada de http://beta.hemisphericinstitute.org/en/emisferica-11-1-decolonial-gesture/11-1-dossier/pedagogical-notes-from-the-decolonial-cracks.html/

Walsh, C. (2015). "Life and Nature "Otherwise": Challenges from the Abya-Yalean Andes". En *The Anomie of the Earth: Philosophy, Politics, and Autonomy in Europe and the Americas* Luisetti, Pickles y Kaiser (Eds.), Durham, EEUU: Duke University Press. doi:10.1215/9780822375456.

Wilson, E. O. (1984). *Biophilia*. Boston: Harvard University Press

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

SYLVIA M. SEGER

Candidata Doctoral (defensa 2020 poscuarentena) en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Actualmente es investigadora y educadora para el Bosque Protector Siempre Verde y la Fundación Casa Palabra y Pueblo, Íntag, Ecuador. Nacionalidad de E.E.U.U. y Liechtenstein, residente en Ecuador donde trabajó 25 años de profesora universitaria en ecología y conservación con énfasis en justicia ambiental y social. Es ornitóloga, naturalista y activista interesada en los movimientos socioambientales frente a los sistemas opresivos, el extractivismo y la crisis ambiental global.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Sentipensar haciendo relaciones de parentesco más que humanas en territorios urbanos

Sentipensar estabelecendo relações de parentesco mais que humanas nos territórios urbanos

To fell-think establishing more than human kinship relations in urban territories

Enviado: 16 de marzo de 2020 **Aceptado: 10 de mayo de 2020**

Yesica Paola Beltrán Hernández
Maestra en Estudios de Género. Escuela de Estudios de Género, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
Email : ypbeltranh@unal.du.co

Alejandro Mendoza Jiménez
Politólogo. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales y Universidad Nacional de Colombia.
Grupo de Investigación Teorías Políticas Contemporáneas (TEOPOCO).
Email : samendozaj@unal.edu.co

Las ontologías relacionales han sido desplegadas en el contexto nuestroamericano por diferentes apuestas ético-políticas decoloniales y ecofeministas. Estos abordajes han posibilitado romper y distanciarse críticamente de los marcos interpretativos patriarcales y coloniales que han sedimentado históricamente la comprensión de la naturaleza con base en una idea esencialista de las relaciones género-naturaleza. Nuestra intención es problematizar las relaciones de parentesco que tejemos en los contextos urbanos, distanciándonos de los procesos de domesticación de las cuerpas animales. Partiendo de nuestras experiencias vitales buscamos sentipensar haciendo relaciones de parentesco humano-más-que-humana, en relación a las especies que han sido arrojadas a la experiencia histórica de la domesticación, desde el descentramiento de las prácticas de cuidado de lo exclusivamente humano. Estos sentires nos llevan a preguntarnos: ¿Cuáles son las dimensiones materiales y afectivas de sentipensar la tierra aterrizadas a la experiencia vital de compartir la vida con especies más-que-humanas en territorios urbanos?

Palabras clave: Sentipensar-haciendo, Relaciones de parentesco, Devenir animal, Ontologías relacionales.

As ontologias relacionais foram desenvolvidas no contexto de Nossa América por diferentes apostas ético-políticas decoloniais e ecofeministas. Essas abordagens romperam e se distanciaram criticamente dos quadros interpretativos patriarcais e coloniais que historicamente sedimentaram o entendimento da natureza baseados na ideia essencialista das relações de gênero e natureza. Nossa intenção reside em problematizar as relações de parentesco que tecemos nos contextos urbanos, distanciando-nos dos processos de domesticação dos corpos animais. A partir de nossas experiências de vida, buscamos *sentipensar* estabelecendo relações de parentesco humano-mais-que-humano, relativamente às espécies que foram relegadas à experiência histórica da domesticação, a partir da descentralização das práticas de cuidado do exclusivamente humano. Estes sentimentos nos levam a perguntar: Quais são as dimensões materiais e afetivas de *sentipensar* a terra fundamentadas na experiência vital de compartilhar, em territórios urbanos, a vida com espécies mais que humanas?

Palavras-chave: Sentipensar estabelecendo, relações de parentesco, devir-animal, ontologias relacionais.

The relational ontologies have been deployed in the context of Our America by different decolonial and eco-feminist ethical-political proposals. These approaches have made it possible to break and critically distance themselves from the patriarchal and colonial interpretative frameworks that historically consolidated the understanding of nature based on the essentialist idea of gender and nature relations. Our intention lies in problematizing the kinship relationships that we weave in urban contexts, distancing ourselves from the domestication processes of animal bodies. Based on our life experiences, we seek to think about establishing human-more-than-human kinship relationships, with respect to species that have been relegated to the historical experience of domestication, based on the decentralization of care practices of the exclusively human. These feelings lead us to ask: Which are the material and affective dimensions of the feeling-thinking the land based on the vital experience of sharing, in urban territories, life with more than human species?

Key Words: To fell-think establishing, kinship relations, becoming-animal, relational ontologies.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Introducción: Encontrarnos

Llegar a la casa, sentirse cansada, ansiosa, algo triste. Escuchar un ladrido, sentir un maullido, un ronroneo, una caricia en la pierna. Te acercas rápidamente sin dejar de mirarme, con ojos expectantes por nuestro encuentro, bates la cola, maúllas fuerte, sacas la lengua, apoyas tus patas sobre mi pecho o regazo, casi tumbándome con tu desbordante energía corpórea, me entierras las uñas para aferrarte a mí, me lames el rostro que me han hecho como huella de mi pesada e insoportable humanidad… Sentirme un poco menos ansiosa, menos triste, menos sola. En este momento no soy Yesica, no soy Alejandro, las aparentes barreras que definen mi humanidad se quiebran, los límites que contienen mi animalidad son excedidos, dando paso a un devenir que me arrastra contigo. Soy un cuerpo que deviene desde el encuentro con otras, nunca sola, inevitablemente compartiendo una vida que nunca me ha pertenecido, con una compañía que no pretende escucharme ni leerme, tan sólo y sin siquiera pretender hacer voluntad o autoría de ello, quererme, cuidarme, sostener mi vida.

Volviendo a nuestros múltiples encuentros animales, y por ello no heroicos ni épicos ni magníficos, sino cotidianos y mundanos, sentimos que de ellos brota una intuición profundamente material, según la cual la vida se hace vivible justamente en esas acciones imperceptibles. Han marcado tu cuerpo como un animal doméstico, asignándote de forma violenta al imperativo de la servidumbre, de la instrumentalización humana, pero tu potencia vital no se deja encauzar en ese destino de carne aprovechable de maneras inesperadas, después de todo "El hecho es que nadie, hasta ahora, ha determinado lo que puede el cuerpo" (Spinoza, 1980: p. 127). Me empujas a vivirte de muchas otras formas, que no puedo pasar por alto, que no puedo negar, antes bien que necesito expresar, no por una necesidad de traducción discursiva, sino por un exceso de vida que se desborda en nuestros enredos. En este momento, bajo la forma de un texto; en muchos otros, en intercambios imposibles de hacer palabra.

¿Por qué escribir a dos voces, a dos cuerpas humanas, a cuatro manos, sobre la potencia de estas afectaciones más-que-humanas? ¿Cuáles marcas y experiencias vitales comunes nos llevaron a enredarnos juntas acá? Ausencias y presencias animales que desestabilizan y movilizan la vida, incomprensiones humanas producto de la narrativa ficcional que sitúa al ser humano por fuera de la naturaleza y que imposibilitan asumir teórica y vitalmente el abordaje de las relaciones que entrelazamos entre lo humano y lo más que humano, nos han llevado a desplegar este texto; que podría adquirir el estatus de una narración o ficción, con el que buscamos evidenciar aquello que nos ha permitido devenir animal juntas. Hastiadas de las lógicas neoliberales de producción académica y

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

las presiones que obligan a la autorreferencia y a la construcción de conocimiento en solitario, preferimos ahondar en intuiciones generadas por el encuentro de nuestras cuerpas. Conversaciones mundanas sobre nuestras vidas compartidas y sostenidas con animales más que humanas en la especificidad de los territorios urbanos que habitamos, nos han incitado a hacer juntas. Un hacer que emerge de nuestras emociones y afectos, como ejercicio feminista de conocer desde nuestras cuerpas, reconociéndolas desde las epistemologías feministas como instancia epistemológica (López, 2014). Desde estas cuerpas cuando entran en contacto con esas compañeras más que humanas en espacios concretos, renunciando decididamente a hablar por otras.

Al ser resultado del encuentro entre nuestras reflexiones vitales como estudiante de maestría y maestra y compañeras de vida de animales más que humanas, que son leídas como especies de compañía, la apuesta que queremos presentarles busca descentrarse de un registro investigativo exclusivamente académico. Entonces, quisimos enredarnos entre afectos, emociones e intereses académicos y vitales que nos atraviesan, por medio de la relación no lineal entre un relato construido a dos voces y las manifestaciones visuales que lo acompañan. Organizamos este texto en tres momentos. El primero, *Enredando sentires y teorías*, en el que realizamos una aproximación teórica problematizando la relación tradicional Hombre-Naturaleza, para acercarnos y profundizar la apuesta teórico-política de las ontologías relacionales, expandiendo sus límites para comprender las relacionalidades que describen en territorios específicamente urbanos. En el segundo momento, desplegamos textual y visualmente algunas *Experiencias vitales que nos llevan a intuir que lo más que humano cuida de lo humano*. Finalmente, nos moveremos hacia las *contaminaciones* que nos generamos al momento de compartir nuestros múltiples devenires animales.

1. Enredando sentires y teorías.

¿Cuál es la Narrativa por antonomasia que propicia las condiciones históricas de posibilidad que han determinado el pretendido ascenso del hombre -que no de Dios- como amo y señor de la Naturaleza?

"Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos, y sobre las bestias, y sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra." (Gén, 1, 26. Versión Reina Valera 2006.).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Y de esta forma, el Hombre, por gracia divina, al ser hecho a la imagen y semejanza de aquel que en el mito judeocristiano ha dado origen a todo lo que puede gozar del carácter de existente, tiene el derecho a posarse por encima de todos los seres existentes. La naturaleza y las bestias que la componen, aparecen dispuestas bajo un tutelaje de carácter divino que les arroja al destino ontológico de la servidumbre, y por ende, de la explotación humana. Por curioso que parezca, esta idea ha organizado de múltiples formas -con deformaciones a partir de la configuración del mundo moderno-colonial- las estrategias técnicas y políticas bajo las cuales el Hombre ha dominado y explotado históricamente aquello que, bajo su gracia divina de nombrar el mundo, ha designado como natural y por consiguiente explotable. Una gracia divina de atribución de género, raza y clase que nos atraviesa y define como animales humanas. Después de todo probablemente hayamos disfrutado de muchas formas los privilegios que se desprendían del acto de nombrar, nombrarnos a nosotras mismas, pero fundamentalmente nombrar aquellas animales que han compartido nuestras vidas.

Esta idea de naturaleza se expande como marcador diferencial de lo otro y lo "Otro" en función del Hombre blanco moderno-occidental que, con dicho amparo divino, nombra como bestias los cuerpos diferentes. Podríamos referenciar múltiples trabajos y estudios que se esfuerzan por visibilizar el despliegue material y discursivo de esta idea de naturaleza, pero, atendiendo a los sentires que habitan nuestras interrogaciones, nos gustaría partir de abordajes teórico-políticos sumamente situados en un esfuerzo por constituir una ficcionalización intelectual de aquello que se presenta como un mito fundacional al interior de la tradición judeo-cristiana. Este ejercicio ficcional, más que uno arbitrario -aunque también-, parte de nuestras apuestas políticas feministas dentro y fuera de la academia por comprender las afectaciones mutuas con nuestras aliadas animales más que humanas en las particularidades de habitar la ciudad. Es por esto que este texto, en una deriva evidentemente ficcional, pretende jugar con una especie de cadena concatenada y no lineal de relaciones teóricas, experienciales y vitales, que lejos de pretender presentarse como una serie de explicaciones ancladas al detalle de las formas propias de la sistematicidad y rigurosidad académica, busca ser desde su escritura un ejercicio de experimentación.

Pero también nos acercamos a estas teorías "porque me [nos] dolía -el dolor dentro de mí [nosotras] era [es] tan intenso que no podía[mos] seguir viviendo. Llegué [Llegamos] a la teoría desesperada[s], queriendo comprender -comprender lo que sucedía a mi [nuestro] alrededor y dentro de mí [nosotras]. Lo que es más importante, quería [queríamos] que el dolor desapareciera [desaparezca]. Vi [Vimos] entonces en la teoría

un lugar para sanar." (bell hooks, 1991; p. 1. Traducción propia. Paréntesis incluidos). Un dolor profundo de entrada frente a la negación de la muerte, la partida de nuestras compañeras más que humanas, la terminación de estos encuentros animales, pero con el tiempo, el dolor mismo de la aceptación de la misma como parte de la vida. Un dolor que no se limita a estas compañeras cercanas, sino que pasa por la Santamaría, va a los mataderos clandestinos y no clandestinos, camina por las calles escuchando ratas, perras, palomas y zuros morir ante la negación humana a cohabitar.

También sentíamos que este texto podría constituir un esfuerzo por intentar escuchar las voces de otras cuerpas que probablemente han compartido sentires similares, igualmente situados, y que a partir de allí han optado por agenciar en la escritura un ejercicio que les permitiese transformar y repensar las relaciones que lo humano ha establecido con la naturaleza. De esta manera empezamos a traer, en diferentes momentos, algunas apuestas que se sitúan en las interrogaciones que nosotras mismas hemos querido habitar.

Por un lado, nos gustaría retomar el trabajo pionero y potente de "*La invención de las Mujeres, una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género*", de Oyèronké Oyěwùmí (2017). Esta autora plantea que la colonización europea de las comunidades Yorùbá precoloniales fue posibilitada y desarrollada por los misioneros cristianos y sostenida por los colonizadores europeos posteriores, quienes despliegan diferentes estrategias y técnicas coloniales, como la escuela europea, la cristianización de la religión Yorùbá, la estratificación de estas sociedades Yorùbá, entre otras, para imponer el género como organizador social bajo la idea de la diferenciación visual bio-lógica entre sexos de la Europa occidental; es decir, la construcción de la diferencia a partir de la lectura visual de los cuerpos que se plantea como biológica, donde lo biológico implica una esencia natural. Dicha imposición del género estuvo necesariamente acompañada de la imposición de la estratificación por clase y la diferenciación racial de las sociedades Yorùbá frente a las europeas, con la intención de imponer una superioridad biológica que asegurara sus privilegios y dominio sobre los otros y lo Otro. De esta manera, convirtieron a las *anahembras*[1] Yorùbá en la nada envidiable posición social de las "mujeres" europeas, con ello invisibilizándolas y a sus trabajos. Como argumenta Oyěwùmí, esta idea de la diferencia se presentó como degeneración, como una desviación siempre negativa, del modelo original, para este caso el hombre blanco, europeo, con posición de clase necesaria frente a las poblaciones Yorùbá. Diferencia que no puede ser modificada y que ratifica los

[1] Esta es una categoría por esta autora para nombrar los cuerpos Yorùbá que fueron feminizados durante el proceso colonial en los territorios de esta comunidad.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

lugares de poder (como despotenciador) y privilegio, en función de esa esencia natural, nombrando y categorizando los cuerpos Yorùbá para la empresa colonial.

En diálogo con la perspectiva anterior en términos de la construcción occidental de diferenciación, aunamos los esfuerzos que hace Donna Haraway por evidenciar las formas bajo las cuales las prácticas científicas, a partir de su despliegue técnico y político, han buscado estabilizar la idea de Naturaleza dotando de jerarquías y límites a las cuerpas animales, dibujando además las fronteras entre lo humano y lo más que humano a partir de criterios raciales, coloniales y de género, haciendo alusión a específicamente a nuestros parientes simios a través de una revisión crítica de los principios de la primatología. Hacemos referencia al maravilloso "*Primate Visions. Gender, race and Nature in the World of Modern Science*" (Haraway, 1989), que hasta ahora no ha sido traducido en su totalidad al español. Valdría la pena resaltar las formas en las que Haraway expone cómo la ciencia moderna ha ficcionalizado una idea específica de Naturaleza para el sostenimiento del orden social racial y patriarcal, en concreto, a la luz de un evidente esfuerzo por situar dicha reflexión en las prácticas científicas que, desde la especificidad de su campo de estudios, han estabilizado visiones patriarcales y racistas acerca de las formas de vida animales. Haraway, en uno de los pocos artículos traducidos al español que componen *Primate Visions* titulado "*El Patriarcado del Osito Teddy. Taxidermia en el jardín del Edén*" (2015), nos invita a revisitar los orígenes de una práctica científica muy concreta, la taxidermia, siendo esta una técnica científica popularizada por el biólogo norteamericano Carl Akeley, quien es ahora reconocido como su "padre fundador". En un increíble esfuerzo por evidenciar las formas en que se despliega la taxidermia como práctica científica de la mano de Akeley, Haraway nos muestra cómo, a través de la institución del Museo Americano de Historia Natural, la taxidermia ha funcionado para estabilizar el orden moral de la América patriarcal en el aparente orden "natural" de las especies que conformaban las imágenes hiperrealistas de los dioramas que el mismo Akeley construía luego de sus numerosas expediciones al África, de las cuales reclablama como premio los cuerpos de los animales que eran cazados, fotografiados y disecados para formar parte de una exhibición del mundo natural en el corazón de la gran manzana neoyorquina, ante los ojos de miles de espectadores humanos. La disposición de dichos dioramas pretende mostrar cómo las figuras de la familia inscrita en un modelo patriarcal, que daba preponderancia a los "especímenes masculinos" y mostraba a las hembras en una clara situación de inferioridad, eran reproducidas en el orden natural de los primates al punto de mostrar de manera clara una imagen donde siempre hay "un gran macho vigilante, una hembra o dos y un bebé" (Haraway, 2015, p. 43).

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En este hilo, continuando con el esfuerzo de ampliar este relato que ficcionaliza el despliegue del dominio de lo humano sobre la naturaleza, podríamos ligar este instinto de explotación que definiría al Hombre blanco moderno-occidental, a la matriz epistemológica y ontológica que nombraremos, siguiendo a Nietzsche en su "*Crepúsculo de los Ídolos*" (2011), como metafísica occidental. Esta última caracterizada por un desprecio de todo aquello que se presente como mundano y material, y que configura una serie de dicotomías que organizarían la empresa de dominación y explotación colonial del hombre sobre el mundo:

> *De este esquema, el esquema inteligible/sensible o, en suma, ser/no-ser, se desprenden un conjunto de dicotomías concatenadas que hoy continúan vigentes aunque seriamente comprometidas: teoría/práctica, verdad/mentira, masculino/femenino, universal/particular, bueno/ malo, racional/sensible, cultural/natural, y así sucesivamente, incluyendo la dicotomía que aquí más nos interesa: humano/animal. (Ávila Gaitán, 2016; p. 50).*

Tal vez, esta metafísica es el despliegue de aquello que Úrsula LeGuin (1989) llama, siguiendo *The Carrier Bag Theory of human evolution* de Elizabeth Fisher, la Historia asesina (*The killer story*), la historia asombrosa, centrada en lo público, contada por los cazadores de mamuts, donde la humanidad se definía por utilizar herramientas para la embestidas, empujes, violaciones y asesinatos de otros animales. Una historia que relata los acontecimientos épicos del Héroe, donde el Héroe viene a ser el Hombre. Pero, al igual que Úrsula, al notar que lo que se necesitó para ser humano era "hacer un arma y matar con ella, entonces evidentemente yo [nosotras] era[mos] extremadamente defectuosa[s] como ser[es] humano[s], o no era[mos] humano[s] en absoluto." (LeGuin, 1989; p. 151).

En el marco de estas dicotomías e historia asesina, la naturaleza queda entonces ligada por un destino ontológico a la posibilidad de ser consumida para la satisfacción de los instintos alimenticios y sexuales de los Hombres. ¿Cuál sería el carácter "sexual" de la empresa colonial de dominación de la naturaleza? Este se daría en tanto la naturaleza permanece articulada a una comprensión esencialista de las relaciones de reproducción de la vida, entendiendo las actividades reproductivas dentro de la matriz de pensamiento metafísico de Occidente como la mera reproducción biológica de los ciclos naturales, diferenciándola así de las labores productivas propiamente masculinas (como lo sería el trabajo)[2]. La naturaleza queda entonces identificada con la feminidad y la pasividad. De esta forma, las mujeres y la naturaleza parecen hacer parte de una misma función natural

[2] Para una problematización crítica y feminista de la ligazón entre reproducción y naturaleza ver: Luce Irigaray, 2007. "Espéculo de la otra mujer". Editorial Akal. Madrid, España.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

de la reproducción, distanciándose ontológicamente de lo propiamente humano que estaría dado por la racionalidad y la cultura masculina[3]. El Hombre, haciendo gala de su capacidad aprendida y somatizada de separarse del mundo natural e instaurar un mundo propiamente humano, pretende situarse entonces por encima de todo aquello que es nombrado como natural: los animales, la naturaleza, el entorno y, fundamentalmente, de las mujeres. Esto es lo que parece indicarnos Carol Adams, en su fantástico y revisitado libro titulado *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana* (2016), cuando articula la dominación y la explotación animal a la feminización de la naturaleza:

> *"Ella" no sólo representa una "potencia menor", sino un poder vencido, un animal impotente a punto de ser asesinado. Los animales masculinos se vuelven simbólicamente femeninos, representando a las víctimas violadas por la violencia masculina. De hecho, la carne sangrienta del animal recuerda al sexo que cíclicamente sangra. En este caso, la representación simbólica del destino de los animales como femenino resuena con hechos literales acerca de los animales utilizados para comida. La política sexual de la carne se ve reforzada en la opresión literal de los animales hembra. (Adams, 2016; p. 179).*

Lo humano está dicho en masculino, supone la posibilidad de transformación y producción del mundo, capacidad que solo está garantizada para las formas de vida específicamente humanas y, por ende, no feminizadas. ¿Por qué habríamos de nombrarnos como humanos, en masculino, renunciando de paso a la posibilidad de recordarnos como animales? ¿Somos sencillamente la materialización tanto de los relatos del hombre cazador como de la figura de las mujeres que esperan pasivamente al producto de esta cacería heroica? Nos resulta necesario renunciar al mito que nos ha nombrado como humanos para abrazar la potencialidad de recordarnos tiradas en el pasto,

[3] Con cultura masculina buscamos hacer referencia a las formas históricas bajo las cuales el proyecto de dominación patriarcal se ha desplegado de manera articulada a la configuración de una forma concreta de masculinidad que encarna los valores de la virilidad heroica, la racionalidad, la función de intercambio y apropiación de las mujeres, entre muchas otras formas bajo las cuales los hombres han sido constituidos como sujetos del privilegio que se desprende de la dominación masculina. Ahora bien, consideramos que la configuración de esta forma de masculinidad ha operado más bien como una especie de mito que si bien se ha encarnado en una serie de subjetividades que de una forma u otra se han visto ligadas al privilegio de la dominación masculina, no puede reunir todas las formas de expresión corporal y subjetiva que puede adoptar la masculinidad. Es por esto que nos resulta crucial referenciar los esfuerzos que se han hecho desde los estudios feministas y específicamente desde los estudios queer por desestabilizar la ligazón entre masculinidad y dominación patriarcal, dando cuenta de los múltiples entrecruzamientos de rasgos de clase, raza, género y sexo que constituyen la masculinidad no como una especie de identidad unitaria e invariable, sino como un campo de subjetivación que permite múltiples espacios para la transformación corporal y política. Para una revisión profunda de estos estudios ver el trabajo de Judith Halberstam (2008) "Una introducción a la masculinidad femenina. Masculinidad sin hombres" y "Drag Kings: Masculinidad y performance", en "Masculinidad Femenina"; y la revisión detallada del campo de Mara Viveros (2007) "Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes.".

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

revolcándonos con nuestras compañeras animales más que humanas que nos han abrazado en su energía vital, partiendo de reconocer que las marcas (de género, étnico-raciales, clase, edad, y especialmente, de especie) en nuestros cuerpos tienen historia, sin aceptar que se traten de un destino inevitable, sino que es posible devenir (con) otras.

Por estos sentires, nos resulta urgente afirmar la posibilidad de constituir apuestas ético-políticas que se distancien críticamente de la empresa de dominación colonial, racista, humanista, clasista, heterosexista y especista, y que permitan la constitución de nuevas ontologías que no supongan la destrucción y explotación de la naturaleza, por el contrario, ser con ella. Bajo este esfuerzo, nos interesa ubicar -sólo en un primer momento, en tanto pretendemos evidenciar las posibles limitaciones que intuimos en esta propuesta- las apuestas por configurar y articular las múltiples expresiones del pensamiento crítico bajo el proyecto de unas *Epistemologías del Sur*[4]. Con esta noción el antropólogo colombiano Arturo Escobar ha pretendido enunciar el carácter ontológico de las luchas por la defensa del territorio a lo largo de contextos subalternizados ligados a matrices de acción y resistencia populares, indígenas y afro, dando cuenta justamente de la posibilidad de asumir sus estrategias de lucha contra la dominación del capital en sus territorios ancestrales, como una apuesta por la constitución de otros mundos. De esta forma, Escobar constituye una ligazón entre las luchas por la defensa de los territorios y la configuración de una multiplicidad de ontologías que asumen críticamente la potencialidad de las racionalidades que constituyen la naturaleza:

> *Una concepción de ontología que permita múltiples mundos nos llevará, como veremos, a la noción del pluriverso y a enfatizar las ontologías no dualistas o relacionales que mantienen muchas comunidades. En sus movilizaciones, muchos pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina están poniendo de presente la existencia de lógicas relacionales y propiciando lo que llamaremos la activación política de la relacionalidad. (Escobar, 2014, p. 17).*

Las ontologías relacionales han sido desplegadas en el contexto nuestroamericano por diferentes apuestas decoloniales y ecofeministas, específicamente abordadas en Colombia por propuestas teóricas como las del autor mencionado y prácticas teórico-políticas de mujeres negras ligadas al Proceso de Comunidades Negras-PCN, como Charo

[4] Si bien la noción de Epistemologías del Sur fue inicialmente propuesta por Boaventura de Sousa Santos para dar cuenta de la multiplicidad de formas de conocimiento que han denunciado histórica y críticamente la pretensión de la matriz de pensamiento moderno-occidental de presentarse como la única forma de conocer el mundo y dar sentido a lo existente, en este texto nos interesa concentrarnos en la resignificación que hace Arturo Escobar de este proyecto político-epistémico, en ocasión de sus experiencias vitales con las luchas por el territorio en el alto Cauca. Ver: Escobar Arturo, 2016. "Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales" y "La dimensión ontológica de las epistemologías del sur", Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill y Universidad del Valle, Cali.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Mina Rojas, Marilyn Machado Mosquera y Patricia Botero. Estos abordajes han posibilitado romper y distanciarse críticamente de los marcos interpretativos patriarcales y coloniales que han sedimentado históricamente la comprensión de la naturaleza con base en una idea esencialista de las relaciones género-naturaleza. En la medida en que han cuestionado los roles sexuales y de género que han soportado la comprensión de lo femenino como algo esencialmente ligado a los roles naturales de reproducción de la vida, estas mujeres y sus luchas han complejizado y ampliado las formas de comprender las relaciones entre feminidad y naturaleza. Lo anterior a partir de una comprensión territorial de lo que implica "la feminidad", siempre imbricada con las condiciones sociohistóricas que la habilitan. Este anclaje a lo territorial se distancia de una postura esencialista propia de la modernidad occidental y patriarcal que define a las mujeres como cuidadoras *per se* de la naturaleza, para resaltar el potencial crítico, ético y ontológico que emerge de la reivindicación estratégica del lugar epistémico común entre las mujeres y la naturaleza. Los devenires de estas mujeres negras con su entorno han habilitado un espacio epistémico común para la comprensión compleja de las relaciones entre lo humano y lo más que humano, desestabilizando la retórica del desarrollo soportada en el binarismo entre cultura y naturaleza, a partir de evidenciar la importancia radical del cuidado y la reproducción de la vida que excede lo humano, para la lucha por los territorios y la construcción de comunidades entre múltiples seres.

En esta línea podemos situar las luchas por el territorio de las mujeres negras en el alto Cauca que han venido complejizando las apuestas éticas y políticas del PCN. Por ejemplo, en el marco de la lucha por la defensa del río Ovejas en la vereda Yolombó en el municipio de Suárez, Cauca, ante la intromisión de la explotación minera foránea en 2014, las mujeres desplegaron la defensa por el río que posibilitó una comprensión profundamente materialista, anticapitalista y afrofeminista de las relacionalidades establecidas ancestralmente con el río y todos los seres que lo componen. Este ejemplo de lucha por la dignidad del territorio nos permite aterrizar aquello que desde los marcos interpretativos de la teoría social de Arturo Escobar ha sido denominado como "ontologías relacionales", dando cuenta de las múltiples y complejas interrelaciones desplegadas en la coexistencia entre el río Ovejas, la comunidad humana y los animales más-que-humanos que habitan allí y el territorio mismo. La afirmación "El río Ovejas es padre y madre" (Mina Rojas, Machado, Botero Mosquera, & Escobar, 2015; p. 169) evidencia cómo esta comunidad específica deviene con el río, es decir que no son entidades separadas, pues hay una continuidad entre humanos y más-que-humanos, una relación de parentesco más-que humana.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Las luchas de las mujeres negras han desestabilizado críticamente las formas hegemónicas que han colonizado las compresiones de la naturaleza a partir de la denuncia de las lecturas ligadas a la matriz del desarrollo que conciben a los territorios como mecánicos y estáticos, y, como consecuencia, potencialmente explotables y capitalizables. En sus palabras:

> *El territorio es para las comunidades negras, en especial para las mujeres, el espacio para ser, en comunión y continuidad con la naturaleza, con el agua. Potencia su realización como humanos/as en alegría, paz y libertad. Tener un territorio, sentirse perteneciente a éste y a una comunidad y poder dejar algo para los renacientes significa tener autonomía para movilizarse; disfrutar de un ambiente sano con la capacidad de retribuirlo con el cuidado; ejercer la minería ancestral garantizando la existencia del río y del oro, como posibilidad de trabajo fuera de las lógicas de acumulación; indica la posibilidad de vivir sin miedos, amenazas, violencias y discriminación; tener alegría y capacidad de disfrutar la vida. Estos son componentes del bienestar del proyecto de vida colectivo que se traducen en lo que desde algunas perspectivas se viene denominando buen vivir como propuesta contrahegemónica al desarrollo. Las mujeres afirman en sus arengas: "[…] el territorio es la vida y la vida no se vende, se ama y se defiende", "batea sí, retros no." (Mina Rojas, Machado Mosquera, Botero y Escobar, 2015; p. 173).*

Sentimos fuertes interpelaciones con este ejemplo, primero, pues a partir de él pudimos evidenciar las limitaciones de pensar estas relacionalidades en contextos urbanos, dada la intención civilizatoria de las geografías citadinas, una intención que busca alejar, borrar, eliminar "el peligro" de lo natural, de lo animal. No obstante, en la vitalidad de las animales más que humanas con quienes compartimos, encontramos insistencias en la vida, resistencias que no pueden ser reducidas ni negadas a pesar del peso de lo urbano. Correr enérgicamente hasta terminar jadeando, sorprenderse con cualquier olor en la calle, en el pasto, en la casa. Sus cuerpos nos mostraban cosas que quisimos contemplar. Aprendimos y aprendemos a reconocer los ruidos que les (nos) molestaban, las presencias de humanos que les (nos) alertaban, los lugares que les (nos) despertaban curiosidad, las calles por las que no querían(mos) cruzar, comprendiendo en estos encuentros que nuestras relaciones animales están atravesadas por este territorio urbano, aprendiendo a relacionarnos de otra manera desde esas limitaciones urbanas.

Con una cercanía reflexiva insospechada, Donna Haraway nos hace una invitación similar: "Quien y lo que sea que seamos, necesitamos hacer-con, llegar a ser con, componer-con-la tierra/los terranos" (2016; p. 102. Traducción nuestra), en la cual son centrales los parentescos más-que-humanos. Nos interesa resaltar esta categoría de

parentescos más-que-humanos porque pone en cuestión tanto la idea de que las relaciones de parentesco pueden ser establecidas exclusivamente entre humanos, y porque propone una definición de lo más que humano que problematiza las formas de dominación que atraviesan tanto a cuerpas más que humanas como a las humanas feminizadas, como el antropocentrismo y el heterosexismo. También, como una forma de entablar diálogos entre diferentes posicionamientos feministas, de mujeres situadas desde lugares muy diferentes, pero que se entrelazan en la clara apuesta por ser otras con la tierra (tanto ontológicamente como molecularmente). Siguiendo a Donna, solo con "un intenso compromiso y trabajo colaborativo y juego con otros *terranos*, será posible el florecimiento de ensambles ricos de múltiples especies que incluyan personas" (Haraway, 2016; p. 101), con la intención de construir *refugios* para humanos y más-que-humanos en un mundo que tiende a la extinción. Compromiso que pasa tanto por hacer parentescos (*Making kin*) como por reconocer los que ya nos componen y componemos (*compost*) (Haraway, 2016). En este sentido, la pregunta por los parentescos más que humanos tiene que ver con preguntarnos específicamente por los cuerpos con los que buscamos construir parentescos, cuáles afectaciones nos producimos mutuamente, pero también por cómo están situados estos cuerpos, con lo cual se habilita la construcción sentida y encarnada de estas relacionalidades.

La potencialidad político-epistémica de asumir la posibilidad de constituir relaciones de parentesco más que humanas radicaría entonces en la capacidad de desplazar la centralidad del antropocentrismo, mediante la contaminación y el contagio relacional de nuestras formas de vida con las formas de existencia no humanas. Se trataría quizás de agenciar, política y corporalmente, algo que siguiendo a Deleuze y Guattari (2010) podríamos llamar una especie de *devenir animal* que nos arrastre de la identidad privilegiada que pretende organizarnos corporalmente como humanos. Un devenir es justamente eso, un dejarse arrastrar por fuera de las formas identitarias que han pretendido configurar históricamente nuestros cuerpos, entrando en una especie de relacionamiento *rizomático* con aquello que puede hacernos reconocer como especies integradas con múltiples formas *otras* de existencia siempre irreductibles a lo humano. Este dejarse arrastrar opera como a partir de una fuerza centrífuga que no puede dejar intacto lo que en ella entra, Deleuze y Guattari nos recuerdan a la figura de la bruja, siendo que ellas usando sus escobas arrastraban a los humanos por fuera de sus hogares, hacia mundos más allá de sus imaginaciones. Las brujas tenían además habilidades metamórficas, se transformaban en animales, desde búhos, gatos, serpientes y lechuzas hasta sapos, ranas e insectos. Uno de sus peligros era que pudiesen transformar también

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

a los humanos en animales, probablemente es aquí donde recae el poder de seducción y arrastre de las brujas. Tal vez es el momento de dejarnos seducir y devenir múltiples animales.

En esta misma línea -aunque con evidentes desplazamientos que desbordan nuestras intenciones en este texto- podríamos ubicar la propuesta filosófica y ecofeminista de Rossi Braidotti, con su *nomadología*, puesto que su intención es justamente descentrar el pretendido carácter unitario de la subjetividad dando cabida a la composición de múltiples procesos de subjetivación que ella denomina como *nómades*, que desde una postura posthumanista nos recuerda que: "Devenir-mujer/animal/insecto es un afecto que fluye, como en la escritura; es una composición, una localización que necesita ser construida junto, es decir, en el encuentro, con los otros" (Braidotti, 2005; p. 148-149). Encuentros que traemos para el fluir experimental de esta escritura.

De esta complejización de las relaciones entre humano y más que humano que emerge de las prácticas políticas ecofeministas, que hemos intentado describir en estas páginas, consideramos fundamental la pregunta por el cuidado, enfatizando en sus dimensiones relacionales. Ahora bien, consideramos que las posturas específicamente académicas, como las del propio Arturo Escobar, han privilegiado las reflexiones sobre las condiciones de las *ontologías relacionales* en los territorios ligados a registros y experiencias indígenas, afro, populares y rurales. Si bien el privilegio de este lugar epistémico y ontológico resulta vital y crucial para las luchas de estas comunidades, intuimos que las reflexiones académicas que han surgido de estas experiencias y han adquirido mayor importancia dentro de los círculos globales de producción y consumo de conocimiento, pueden tender a desconocer las especificidades de las ontologías relacionales en sus propios territorios, en concreto, los urbanos, restándoles potencia política. En otras palabras, se ha tendido a perder de vista las relaciones humano - más que humano que se despliegan en la vida cotidiana en los múltiples encuentros de cuerpas humanas con cuerpas animales más que humanas que se han dado históricamente en territorios urbanos.

Nos resulta crucial problematizar las relaciones de parentesco humanas - más que humanas que tejemos en los contextos urbanos, debido a que estas han sido pensadas desde una matriz logocéntrica, capitalista, especista, colonial y patriarcal, que se materializa en los procesos de domesticación y de selectividad estética de las cuerpas animales. Desde nuestra perspectiva, dicha empresa colonial se ha manifestado en un territorio como Bogotá, a partir de prácticas que van desde la comercialización de las cuerpas animales tratadas como mercancías y funcionalizadas para la compañía humana

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

(en el caso de las llamadas especies de compañía) o destinadas al asesinato para el consumo de su carne (como es el caso de las cerdas, las vacas, las gallinas, diferentes tipos de peces, entre muchos dolorosos otros), hasta la espectacularización de la eliminación de las cuerpas de toros en la plaza Santamaría. Así, las cuerpas animales han sido introducidas en las formas de vida específicamente humanas bajo el imperativo de la *humanización*, pretendiendo reducir sus potencias vitales a partir de la maximización de la utilidad que pueda ser extraída para el provecho y la capitalización de sus funciones vitales. Se trata, en suma, de procesos históricos de explotación de múltiples formas de vida que han sido definidas, medidas, clasificadas, encerradas, asesinadas, violadas, gestionadas y controladas bajo la empresa colonial, especista, patriarcal y logocéntrica de la domesticación. Si bien es cierto que en estas páginas no podemos describir en su totalidad las formas bajo las cuales la empresa de la domesticación se ha desplegado históricamente, consideramos que un paso importante para su comprensión puede agenciarse desde la denuncia de las especificidades que este proyecto de dominación de las cuerpas animales ha tenido en los territorios urbanos, específicamente a partir de nuestras experiencias vitales como seres que habitan un centro urbano como lo es Bogotá. De esta manera, nos interesa además resaltar que dicha empresa de domesticación se vincula directamente con el mito judeocristiano que mencionamos como fundamento de la narrativa que sitúa el tutelaje de las animales a nombre de la capacidad de explotación y dominio del ser humano, tal y como lo plantea Iván Ávila:

> *De este modo, según el mito, el primer animal doméstico en la historia se define por su función (de compañía) y es el producto de un acto «divino» de creación masculina. La domesticación es una rara clase de simbiosis, ya que en esta es el ser humano el único que se presenta como realmente activo. El mito de la domesticación convierte al ser humano (masculino) en un pequeño Dios que crea vida solo, con el objetivo de satisfacer sus propios deseos y necesidades. (Ávila, 2019, p. 262).*

Algunas aproximaciones a la pregunta por los animales más que humanos en territorios urbanos dan cuenta de la complejidad de las relaciones que atraviesan estas cuerpas. Por ejemplo, el trabajo de Jhon Alexander Diez Marulanda (2014), al preguntarse por lo que hacen los perros sueltos en la calle, evidencia cómo la domesticación se manifiesta de manera diferenciada para perros que viven en las calles de una ciudad como Bogotá. Si bien siguen estando a merced de lo humano, pues "El animal se vende, se regala, se cambia, se abandona cuando no llena las expectativas de quien lo adquiere; y en algunos casos se recoge, se cuida y se da en adopción." (p. 139), estos perros son capaces de sobrevivir en este espacio urbano por sus propios medios en función de la cohabitación

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

(categoría que retoma de Haraway), manifestando sus aprendizajes para relacionarse con los humanos.

Para el caso de las animales más que humanas que habitan espacios específicamente domésticos, existen continuidades con las formas en las que la domesticación animal atraviesa a animales más que humanas sueltas en la calle, pero cuentan con unas especificidades que nos interesa resaltar. Andrea Gómez (2017) desarrolla una investigación sobre las relacionalidades que entablan las mujeres que viven solas dentro de sus casas, siendo centrales las animales más que humanas (que denomina mascotas) y las plantas con las que comparten estos espacios. Según esta autora, las relaciones diversas que se establecen las humanas del estudio con las animales más que humanas con las que comparten el espacio de la casa, configuran la manera en la que se relacionan con este espacio, las relaciones de estos últimos con otros humanos y, necesariamente, las relaciones de género, por medio de las rutinas que se crean en la cotidianidad de los encuentros más que humanos. En esta interacción constante se produce:

> *una construcción de intimidad entre-especies que, siguiendo a McKeithen (2017), se basa en la producción recíproca de emociones, sentimientos, pero también de relaciones de poder. Por tanto, en los vínculos que establecemos con los no humanos, dentro del espacio cotidiano del hogar, se generan afectaciones mutuas que contribuyen a configurar resistencias, cuidados y afectos tanto de las plantas y las mascotas hacía nosotras, como al contrario, de nosotras hacia ellas. (Gómez Mora, 2017. p. 73).*

En este sentido, partiendo de nuestras experiencias vitales nos resulta sumamente potente sentipensar haciendo relaciones de parentesco humanas - más que humana, específicamente con relación a las especies que han sido arrojadas a la experiencia histórica de la domesticación, desde el descentramiento de las prácticas de cuidado de lo exclusivamente humano (definidas por la matriz anteriormente mencionada). Por ello renunciamos a nombrar a las animales más que humanas con quienes compartimos la vida como mascotas, por su peso histórico de funcionalización humana discursivo-material sobre las animales denominadas como especies de compañía, para girar hacia sentipensar relaciones de parentesco, en términos de construir ontologías relacionales que nos lleven a co-habitar el mundo que, para nosotras, implica devenir juntas con nuestras compañeras interespecie, sin negar las relaciones de poder que allí surgen.

Desde nuestro sentir en nuestras alianzas animales, intuimos que lo humano cuida de lo más que humano y lo más que humano cuida de lo humano de maneras diversas. Estos sentires nos llevan a preguntarnos por ¿cuáles son las dimensiones materiales y

afectivas de sentipensar la tierra aterrizadas a la experiencia vital de compartir la vida con especies más que humanas en territorios urbanos?

2. Experiencias vitales que nos llevan a intuir que lo más-que-humano cuida de lo humano

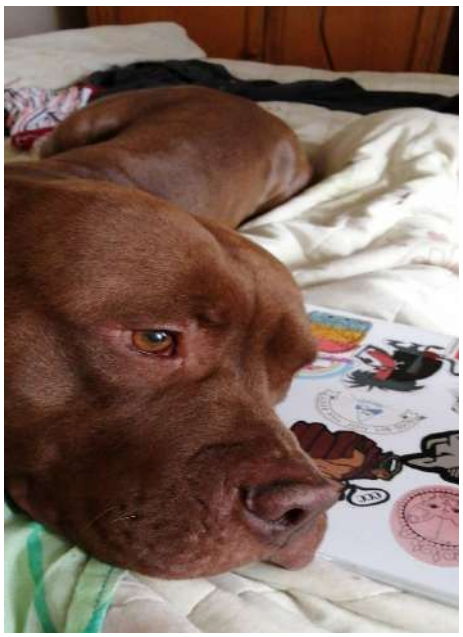


Figura 1. Nuestra cama y tu llegada. Elaboración propia.

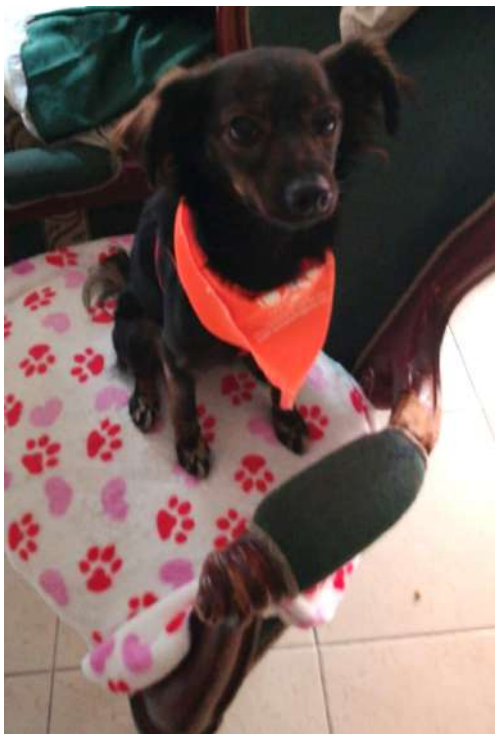
Me hallaba de nuevo cansado, luego de un día de penoso sacrificio moral y vital. Necesitaba de algo o alguien que me hiciese sentir que no debía sacrificar mi cuerpo bajo el triunfo del autoflagelo. Alguien que me hiciera sentir cuidada, no explotado ¿Cómo no encontrarme de nuevo contigo si cuando me he sentido totalmente abatido has logrado cuidar esta vida que no me pertenece? Viéndote el hocico -no el rostro- sentía la necesidad de compartir los sentires que habían deformado las formas bajo las cuales había comprendido eso que nombran bajo el destino- históricamente marcado por prácticas de colonización, explotación y exotización- de naturaleza ¿Por qué no me miro como tu amo? ¿Por qué no te miro como mi mascota? Hoy no pude sacarte de ese reducido espacio al cual he tenido que confinarte, debido a las configuraciones profundamente humanas y masculinas de una ciudad como Bogotá. Quizás solo me estoy dando palmadas en la espalda, probablemente podrías garantizar tu vida fuera del espacio que hemos habilitado para nuestra vida juntas; pero me doy cuenta de que ya no puedo sostener mi vida sin ese territorio común que hemos construido. Pensaba en todas las noches que habías pasado sin mí recorriendo las calles de una ciudad tan humanamente civilizada y violenta como esta. En el fondo, se trataba de una preocupación por la vida que había intentado sostener antes de nuestro encuentro, antes de esta vida carente de todos los devenires animales que hemos agenciado juntos. Reconocerme con patas, reconocer los olores que se desprenden de tu cuerpo y el mío, abrazar mis fluidos e intentar asumir los que compartimos. Mi sudor, tu saliva, los insectos que habitan tu pelaje y que mutan para intentar vivir conmigo, tu comida y la mía, tus formas de pedirme que comparta mi alimento, pensar en el sabor de tus croquetas, pensar en compartir el agua y dejar de crear barreras entre tus nutrientes y los

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

míos. Un hombre no debería dormir con un animal. Un hombre no debería besar a un animal, una bestia no debería compartir el espacio de un hombre… ¡A la mierda! Esta bestia ha querido renunciar muchas veces a considerar su hábitat como sagrado. Probablemente he aprendido mucho más de tus ronquidos y ladridos que de las sentencias que se le hacen a mi cuerpo nombrándolo como humano.

Después de una larga hora en Transmilenio, siempre alerta ante un posible empujón, robo, o peor, un acoso; tensa, cansada y un poco enojada con esta ciudad hostil, acelerada, que nos individualiza, por fin llego tu casa, la casa en la que vives con Pekis, Loki, Alaska y esas humanas que nombro como madre y hermanos. Escucho tus alaridos de emoción antes de siquiera tocar la puerta del apartamento, me sientes, yo también te siento y la tensión comienza a apaciguarse. En cuanto la puerta se abre, te veo saltando y batiendo tu cola, con brinquitos buscas acercarte a mí, lloras efusiva por nuestro encuentro, mientras mi cuerpo toma otra disposición, me agacho para recibir la alegría que atraviesa tu cuerpo y sentirla contigo. Te abrazo con la emoción que me atraviesa el tocarte, pero con el cuidado necesario para que sientas mi cuerpo sin lastimarte, mientras tú brincas e intentas lamerme la cara, la boca, y mi cuerpo recuerda la sensación de tu saliva cerca o en ella en un saludo efusivo; me río hacia adentro por la desaprobación de mi mami. Entro al apartamento, te veo en todas partes, de nuevo recuerdo cómo este espacio comenzó a transformarse para ti: cero mesas o sillas cerca de las ventanas, tablas y estibas en el balcón para evitar tus escapes, periódico al lado del lavadero para cuando quisieras orinar, una casita en medio de la sala para tu descanso. Saludo a mi mamá, mientras me cuenta otra anécdota de alguno de tus escapes por alguna ventana y noto en su fingido enojo cómo activas y alegras su vida. Entonces, comprendo que hemos construido un espacio común en las relacionalidades humanas y más humanas que nos habitan.

Figura 2. Lista para salir con la humana. Elaboración propia.



ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Figura 3. Un no-retrato de felicidad. Elaboración propia.

Caminar hacia la casa era estar a la expectativa de tu recibimiento ¿Cómo habrá estado tu día? ¿Estuviste aburrido? ¿Tenías hambre? ¿El agua fue suficiente para soportar la poca actividad física que te permitía el pequeño espacio donde tuviste que estar más de 6 horas? Ansiaba llegar a tu encuentro y poder permitirme renunciar a performar el devenir público que se me permite por mi generización como hombre blanco-mestizo, que habita un territorio urbano. Renunciar a mi condición como hombre público, entrar en ese entramado relacional que nos hemos permitido, y abrazar la animalidad que nos constituye a ambas. Entrar en esa morada que debido a tu presencia dejaba de ser tan pequeña como la recordaba desde la distancia era sentipensarme por fuera de las fronteras que me imponía mi humanidad. Hallarte de frente, con la lengua afuera y los ojos expectantes ante los actos de un humano que ha querido muchas veces dejar de serlo, me hacía sentir que no podía pensarte nunca como una mera mascota de compañía, antes bien, que tenía que reconocer las múltiples animalidades que habitamos juntas, en esos intersticios entre lo humano y lo más-que-humano que no se permiten reducir a la experiencia de la domesticación. Sería cuando menos absurdo nombrarme como tu amo, principalmente porque me has enseñado a vivir con otros ritmos, a caminar de otras formas, a transformar mi alimentación y mis hábitos diarios. Desde hace mucho dejé de ser Uno, quizás porque la intensidad de tu fuerza vital destruye por completo la unidad individual necesaria para encarnar la labor de un amo. Nuestros profundos intercambios energéticos hacen imposible pensarse por fuera de las relacionalidades que nos constituyen. Devengo contigo, comparto mi vida contigo. Si la potencia de tu compañía nunca me ha permitido llamarme tu amo, espero que me siga ayudando a renunciar a la humanidad que te pretende sentenciar como una mascota.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

¿Vamos? Pregunto, sabiendo que esa palabra con una entonación concreta significa que saldremos y alzas tus despelucadas orejas, bates la cola y esperas junto a la puerta, conteniendo la emoción, porque vamos juntas. Empaco tu comida, periódico para tus heces, tu pelota y nos despedimos. Vamos a mi casa. Caminando en las calles hacia Transmilenio, de nuevo siento el peso de las lecturas que en este espacio se hace de mi cuerpo, miradas y palabras acosadoras, hombres que buscan limitarme a ciertos espacios, pero algo cambia, les gruñes o ladras. Me llenas de fuerzas y energía para desafiar este mundo patriarcal y aventurarnos a salir a las calles de noche, viajar, acampar, caminar juntas por lugares donde una mujer "no debe estar sola". Pero no estoy sola, estoy conmigo y contigo, ambas chiquitas, ambas frágiles, pero igualmente, ambas poderosas y llenas de vida. Llegamos a mi casa y lo primero que haces es perseguir a Peter, ese compañero de vida gatuno con quien compartimos casa. Te regaño, me aúllas como protestando y luego de algunas horas vuelves a hacerlo. Me enseñas tus tiempos, que también tienes límites, no soy tu autoridad, no soy tu dueña, no eres mi mascota. Salimos al parque y comienzas a correr, corres y corres, y pareciera que no quieres parar, y allí nos quedamos, no importa el tiempo, me empujas a resistir a la premisa productiva para acompañarte en lo que te place. Me cuidas, te cuido, no por reciprocidad, sino porque sostienes mi vida y yo la tuya; no lo decidimos, pero ahora lo deseamos. Entonces devenimos animales juntas, no dependes de mí, ni soy autónoma frente a ti, soy porque eres conmigo, eres porque te encuentras conmigo, somos compañeras interespecie, somos juntas, somos.

Figura 4. Juntas en la calle. Elaboración propia.

Estabas allí, batiendo la cola, saltando de alegría, corriendo por toda la sala de ese territorio común que siempre fue más nuestro que mío. Me rodeas con tu infinita energía que me hace querer vivir la vida que llevamos juntos. En ese momento me haces sentir que no estoy tan solo en el mundo como me lo ha querido imponer la empresa individualizante del neoliberalismo. Te paras en dos patas y me lames la cara, cuidándome siempre con tu potencia vital que siempre excede la limitada y prudente experiencia de lo

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

humano. Me llevas al cuarto para mostrarme lo que hiciste en el día. Me muestras la cama de nuevo, como cada noche, llena de nuestra ropa y un zapato que curiosamente nunca muerdes, solo lo llevas para tenerlo cerca de ti ¿Te recordaba un poquito a la experiencia de hallarnos juntas en esa cama que nos ha abrigado tantas veces como cuando me he sentido sin ganas de salir de ella? Después de todo es nuestro pequeño espacio, allí compartimos todas las complicidades que nos han hecho hacernos este lugar común. Me recuesto queriendo quitarme toda la ropa, que funciona como la muestra material de la vergüenza sobre mi cuerpo. Tu solo quieres jugar, me pides a lengüetazos que salgamos a correr un rato, a tirar tu pelota, a restregarnos en el pasto. Te miro de nuevo al hocico sintiendo que no podría soportar la vida que llevo si no la compartiera contigo. Siempre se me hizo curioso que me dijeran en la calle que te veías muy bien cuidado, quizás porque sentía que ese cuidado era muchas veces más producido por tu inmensa potencia vital, que me daba un lugar por el cual transitar, que por las limitadas capacidades económicas que sostenían tu "sobrevivencia". Pero tú no solo sobrevives en el mundo gracias al pequeño espacio que habitamos juntos. Tú vives haciéndome vivir, haciéndome afirmar la vida con un simple lengüetazo, con un simple ladrido.

Figura 5. Devenir perro tirado en el pasto. Elaboración propia.

Ya no sé cuánto tiempo llevo en Transmilenio, parece eterno desde la llamada que anunció mi desgarro. El tiempo ha cambiado, ya no es presente, ya no deviene. Llego a la casa en la que vivías, ya no estás. Las modificaciones en esta casa con las que antes sonreía y bromeaba ahora las recibo con lágrimas y un pálpito profundamente doloroso en el pecho, en las entrañas. Cómo voy a extrañar nuestras complicidades corpóreas de arruncharnos juntas en el sofá cuando mi mami no nos viera, de llevarte a la universidad y entrar a clases juntas escondiéndote de les vigilantes, de acompañarme a dar clases y distraer a mis estudiantes con tu desbordante energía vital, de pasear por asambleas de paros universitarios, de llevarte a mi casa y alcahuetear cuanta cosa quisieras (dormir en mi cama, pasar horas en el parque, comer cuando se te antojara, perseguir a las gatas, comerte la comida de Honey, comerte las plantas), y luego fingir frente a mi mami y las

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

chicas del apto que fuiste la más juiciosa. Cómo voy a extrañar cuando la gente en la calle admiraba tu belleza, tus orejitas californianas, mientras yo solo podía sentir cómo mi amor por ti se encendía. Cómo no extrañar esas orejitas despelucadas, ese pechito despeinado, esa naricita siempre húmeda, esas patitas peluditas y delgadas, esa colita encrespada. Cómo voy a extrañar nuestra relación profundamente sensorial, corporal, encarnada, sentarnos durante horas a consentirte como te gustaba, con suavidad, pasando mis pulgares por tu nariz y tu hocico para luego contornear tus ojitos hasta que te dormías en mi regazo, o cuando alzabas una piernita para que te consintiera tu pancita rosadita, suavecita y calentita. Sakura, no imaginas con cuánto dolor y desespero arañé la tierra donde te enterramos, rasguñé las piedras que encontraba para abrir paso a tu cuerpo sin vida, como implorando a la tierra que te recibiera en su calor y rogando que no hayas sufrido, que por lo menos el golpe hubiera sido certero. Sólo hasta que vi tu cuerpo roto y hecho vísceras fui consciente de que realmente, materialmente, te habías ido. Tranquila, esa no será la última imagen que tendré de ti, pero necesitaba despedir ese cuerpito que me hizo tan feliz, aceptando con un grito ahogado la manera en la que tuviste que irte. ¿Qué desearías al escapar? ¿Querías vivir, habitar otros espacios? Esta ciudad castigó tus ansias de explorar con tu muerte, por ser un animal más-que-humano, por ser un cuerpo, una existencia, un ser que no importa. Ahora solo encuentro alivio y agobio en los recuerdos de este pedazo de vida juntas que ha marcado mi cuerpo, y en el dolor de tu partida material, vida y muerte entrelazándose para que estés siempre presente-ausente dentro de mí.

Figura 6. Ausencia-presencia. Elaboración propia.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

3. Contaminaciones.

Ante las particularidades de los territorios urbanos, como espacios-tiempos vitales (en términos materiales) que limitan la construcción de lo comunitario por la primacía de las lógicas de individualización y productividad, la construcción de lo común desde la politización de las relacionalidades entre humanas y más que humanas, permiten sentipensar - haciendo ontologías relacionales en estos territorios, al evidenciar las diferentes prácticas de cuidado que devienen allí y las formas en las que, a partir de la experiencia de vivir la muerte de una compañera más que humana, la dicotomía muerte-vida de la matriz occidental que mencionamos acá, se desdibuja y complejiza. Sin embargo, en este texto, más que claridades sobre la forma de construir estas relacionalidades, se trató de un ejercicio experimental sobre lo que nos producen estos encuentros a nosotras específicamente. En este sentido, consideramos que más que respuestas, procuramos abrir interrogantes, para nosotras mismas u otras animales humanas contaminadas, que nos lleven a complejizar las políticas que pueden tensionarse aquí, como los afectos y cuidados en estas relaciones, la configuración estético-espacial de los territorios urbanos frente a las formas de vida más que humanas con las que estamos constantemente en relación.

En este sentido, este texto ha procurado ser una invitación zigzagueante a enredarse con nosotras para proponerles devenir animales, politizando y haciendo relaciones de parentesco más que humanas, al invocar la presencia de aquellas que seguramente nos han cuidado; convencidas de que "la escritura sobre perros es una rama de la teoría feminista, o viceversa" (Haraway, 2017; p. 4). Quisiéramos terminar con algunas contaminaciones que este ejercicio reflexivo y vital nos ha producido desde el escribir a dos voces y cuatro manos sobre algunas de nuestras relaciones de parentesco más que humanas.

***

Te imagino arrojada en el suelo, quizás pensando mil y una veces en todas las formas en que pudiste evitar que Sakura partiera, intentando hacerte a la idea de que no podías volver a sentir su presencia, pero recordando todo lo que ella pudo producir en ti, todas las veces que te ayudó a no sentir miedo mientras caminabas por una ciudad que está lejos de estar pensaba para tu existencia. Un silencio desbordante y una ausencia que habita tu cuerpo. Siento que no estoy preparado para asumir la labor de escribir sobre la ausencia de una existencia que me ha cuidado de tantas formas. Quizás eso es lo que me has

enseñado, que uno nunca está preparado para la pérdida material y corporal de un ser con tan inmensa potencia vital. Pero, quizá, es justamente eso lo que supone la alegría de compartir la vida enredándose en afectos con otras más que humanas, tan lejanos de la pretendida clausurada experiencia humana. Después de todo, la vida no puede limitarse nunca a las expectativas, a una especie de planeación meticulosa de todas sus instancias, entre las cuales estarían incluidos el dolor y el sufrimiento. Si fuese de esa forma no habría cabida a la emergencia de lo imposible, de lo repentino, del acontecer. La vida es un acontecimiento cotidiano, mundano.

La muerte no supone una instancia radicalmente opuesta a la vida, antes bien, habría que asumirla como una fuerza y potencia radicalmente ligada a lo que llamamos vida. Cuando un cuerpo muere sus potencias de expresión pasan a hacer parte de otras relaciones con otros cuerpos y otras intensidades. Como bien lo afirma Deleuze siguiendo un hermoso texto de Blanchot en donde la muerte aparece ligada a la fantástica idea del afuera:

> *Al nivel en el que estamos, lo que se llamará la línea del afuera es precisamente la muerte del se, el "se muere" definido como esta muerte que no cesa y que no termina, es decir la muerte coextensiva a la vida -y no la muerte-instante indivisible que es la muerte del yo. El "se muere" es precisamente lo que hace un momento llamaba la línea del afuera. (Deleuze, 2015; p. 16)*

Siento que es precisamente en ese lugar donde me enseñas a vivir la muerte de un ser tan amado como lo es Sakura, se trataría de pensarla como un proceso que hace parte de la vida que aún constituyen con ella, un afuera que aún te permite afirmar su inmensa potencia vital, una muerte en últimas que no cesa, en una vida que aún continúa.

***

He visto, he sentido cómo la potencia vital de Draco te lleva, o más bien te arrastra a insistir en la vida, a pesar de lo doloroso que a veces se torna para ti vivir en un mundo como el que habitamos. Sus formas de cuidarte parecen imperceptibles: la emoción al verte, un lamido en un momento inesperado, correr por la universidad desbordando energía, una para que te hala a notarlo, la intensidad de su compañía que te obliga a salir, no solo de casa a dar un paseo, también del ensimismamiento de nuestras responsabilidades y malestares contemporáneos... Tu cuerpo manifiesta cómo te afecta, cómo te empuja a ser con él, a devenir otro, renunciando a lo que define tu humanidad. Esto, a niveles microscópicos, donde Draco te ha invadido con sus lamidos, bacterias, pero también las marcas de rasguños y mordidas a las que tu cuerpo resta dolor. También, el cansancio físico de asumir las responsabilidades físicas y emocionales que implican

asumir una relación de parentesco más que humana, no las de una mascota, sino con la intención de sentipensar haciendo una relación diferente, que implica trabajo. Entonces, tu cuerpo busca adaptarse a las necesidades de Draco, aceptando las cargas de cuidado que pueden significar.

A veces, estas adaptaciones corpóreas se tornan incómodas, molestas, agotadoras por una de las manifestaciones más claras del neoliberalismo sobre nuestros cuerpos, esa que nos obliga a garantizar nuestras condiciones materiales de vida bajo la falacia del individuo, lo cual también se manifiesta materialmente: no tener el dinero para alimentarlo, no contar con el tiempo deseado para estar con él. Pero, también he aprendido de ti y tu compañera humana, cómo compartir trabajos de cuidado, cómo procurar garantizar un poquito la vida en colectivo, o mejor, en comunidad, donde lo común es eso indescriptible que nos producen las existencias vitales de nuestras compañeras animales, que nos generan excesos de vida, que nos llevan a desear hacer juntas. Comparto esa emoción innombrable que sentimos cuando nos encontramos con ellas en momentos en los que el peso de la existencia nos aplasta, cuando nada parece tener sentido, cuando insistir en la vida se vuelve más que doloroso, momentos en los que la vida ya no es vivible en la manera en la que la vivíamos, momentos en los que sólo al devenir mujer, animal, insecto (Braidotti, 2005) es posible seguir viviendo. Solo quisiera afirmar con Donna que "Los perros no están supliendo una teoría; no están aquí sólo para pensar con ellos. Están aquí para vivir con ellos." (Haraway, 2017; p. 6).

Bibliografía

Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feministas vegetariana* (Ochodoscua). Madrid.

Ávila Gaitán, I. D. (2016). De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental y viceversa. In *La cuestión animal(ista)* en Colombia (Ediciones, pp. 47–74). Bogotá.

Ávila Gaitán, I. D. (2019). Los animales ante la muerte del hombre: (tecno)biopoder y performances de la (des)domesticación. *Tabula Rasa*, (31), 251–268. https://doi.org/https://doi.org/10.25058/20112742.n31.10

Braidotti, R. (2005). *Met(r)amorfosis: devenir mujer/animal/insecto. In Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir* (Ediciones, pp. 147–210). Madrid.

Deleuze, G. (2015). *La subjetivación: Curso sobre Foucault (Editorial).* Buenos Aires.

Deleuze, G y Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia.* Pre-Textos, Valencia.

Diez Marulanda, J. A. (2014). *Se ladra, se pita y se grita: Perros sueltos en La Gaitana, Suba y en San Mateo*, Soacha. 2010-2014 (Universidad Nacional de Colombia). Retrieved from http://www.bdigital.unal.edu.co/45790/

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (Ediciones). Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.

Gómez Mora, A. (2017). ¿Mujeres que vivimos solas?: habitando hogares unipersonales desde el género y las relaciones más que humanas. Universidad Nacional de Colombia.

Guattari, F., & Rolnik, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo* (Tinta Limó). Buenos Aires.

Halberstam, Judith. 2008. "Una introducción a la masculinidad femenina. Masculinidad sin hombres". En Judith Halberstam, *Masculinidad Femenina*. Barcelona-Madrid: Egales, pp. 23-67.

Halberstam, Judith. 2008. "Drag Kings: Masculinidad y performance". En Judith Halberstam, *Masculinidad Femenina*. Barcelona-Madrid: Egales: pp 257-295."

Haraway, D. (2016). Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, I(III), 15–26.

Haraway, D. J. (2016). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin. In *Staying with the Trouble. Malin Kin in the Chthulucene* (pp. 99–103). Duke University Press.

Haraway, D. J. (2015). *El patriarcado del osito Teddy. Taxidermia en el jardín del edén*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Sans Soleil Ediciones, Argentina.

Haraway, D. J. (2017). *Manifiesto de las especies de compañía: Perros, gentes y otredad significativa* (bocavulvar). Retrieved from http://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2017/12/manifiesto-de-las-especies-final.pdf

Haraway, D. J. (1989). *Primate Visions. Gender, race and Nature in the World of Modern Science,* Routledge, Nueva York.

Hooks, bell. 1991. "Theory as Liberatory Practice." Yale Journal of Law Anf Feminism 4: 1.

Le Guin, U. K. (1989). *The Carrier Bag Theory of Fiction. In Dancing at the edge of the world: thoughts on words, women, places* (pp. 165–170). New York: Grove Press.

López, H. (2014). Emociones, afectividad, feminismo. In A. García Andrade & O. Sabido Ramos (Eds.), *Cuerpo y afectividad en la sociedad contemporánea* (Vol. 53, pp. 257–276). Ciudad de Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana.

Viveros, Mara. (2007) "Teorías feministas y estudios sobre varones y masculinidades. Dilemas y desafíos recientes.", *Revista La manzana de la discordia*, Diciembre, 2007. Año 2, No. 4, pp. 25- 3. Universidad del Valle, Cali, Colombia.

Mina Rojas, C., Machado, M., Botero Mosquera, P., & Escobar, A. (2015). Luchas del buen vivir por las mujeres negras del Alto Cauca. *Nómadas*, (43), 163 –187. https://doi.org/10.30578/nomadas.n43a10.

Nietzsche, F. (2011). *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Editorial Gredos

Spinoza, B. (1980). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Ediciones). Madrid.

Oyewùmí, Oyèronké. (2017) "Capítulo 4. La Colonización de Las Mentes y Los Cuerpos: Género y Colonialismo." In L*a invención de las mujeres. una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género,* en la frontera, Bogotá.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

YESICA PAOLA BELTRÁN HERNÁNDEZ

Feminista, politóloga, educadora empírica y maestra en estudios de género de la Escuela de Estudios de Género de la Universidad Nacional de Colombia. Se interesa por las reflexiones desde los estudios feministas y de género y estudios culturales alrededor del quehacer textil como acción política y narrativa personal y colectiva, la construcción de paz y de memorias colectivas, familiares y personales, las reflexiones de construcción de conocimiento desde nuestramérica y la acción política feminista en la vida cotidiana desde el cuidado y el relacionamiento libre de jerarquías entre humanxs y entre humanxs y más que humanxs.

ALEJANDRO MENDOZA JIMÉNEZ

Estudió Ciencia Política en la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente adelanta estudios de Filosofía en la misma universidad, además de ser estudiante de la Maestría en Estudios Culturales donde lleva a cabo su tesis titulada "La Fulminante posporno: Interrogantes en torno al transfeminismo y la pospornografía sud-acá".

El cuerpo inorgánico en el joven Marx. Un concepto-límite del antropocentrismo[1]

O corpo inorgânico no jovem Marx. Um conceito limite d antropocentrismo.

The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of antropocentrism

Enviado: 21 de junio de 2019 **Aceptado: 25 de marzo de 2020**

Judith Butler
Doctora en Filosofía por la Universidad de Yale. Catedrática de la Universidad de California, en Berkeley.

Traducido por **Facundo Rocca**
Doctor en Filosofía (UNSAM/PARIS VIII), Licenciado en C. Política (UBA). Becario postdoctoral CONICET en el Laboratorio de Investigación en Ciencias Humanas (LICH), UNSAM.
Correo electrónico: rocca.facundo.c@gmail.com

---

[1] Una primera versión de este ensayo fue presentada por la autora el 16 de Abril de 2018 en el marco del *Séminaire « Lectures de Marx »* organizado por estudiantes de la *École normale supérieure de la rue d'Ulm*. Esta fue publicada en francés en el volumen *Deux lectures du Jeune Marx (*Les Éditions sociales, Paris, 2019). Una nueva versión fue publicada, en inglés, en el número 2.06 de la revista *Radical philosophy*, disponible en: https://www.radicalphilosophy.com/article/the-inorganic-body-in-the-early-marx. La versión en español que presentamos aquí constituye una traducción original de este último artículo, realizada gracias a la autorización de la autora.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El artículo sugiere que un análisis de la noción marxiana de naturaleza como cuerpo inorgánico del ser humano tiene implicancias para una revisión del cuestionamiento de Latour a la crítica, especialmente en lo que se refiere a la acusación de antropocentrismo. Para hacer emerger una dimensión no antropocéntrica ni humanista de la crítica marxiana se analiza aquella noción dentro del contexto de los argumentos generales de Marx en estos primeros escritos, así como de su influencia hegeliana. Se muestra que la distinción entre cuerpo orgánico e inorgánico es una distinción relativa al modo en que se concibe la relación entre trabajo y medios de vida. Se hace emerger así una dependencia de la vida común a todos los seres vivos, humanos o animales. Se afirma que, si la criatura humana no es separable de los procesos vitales de los que depende, ese intercambio continuo con la naturaleza es precisamente lo que puede entenderse por universalidad.

Palabras clave: Marx, cuerpo inorgánico, antropocentrismo, humanismo, intercambio.

O artigo sugere que uma análise da noção marxiana da natureza como corpo inorgânico do ser humano tem implicâncias para uma revisão do questionamento de Latour à crítica, especialmente no referido à acusação de antropocentrismo. Para fazer emergir uma dimensão não antropocêntrica nem humanista da crítica marxiana, analisa-se aquela noção dentro do contexto dos argumentos gerais de Marx nos primeiros escritos, assim como da sua influência hegeliana. Mostra-se que a distinção entre corpo orgânico e inorgânico é relativa ao modo em que se pensa a relação entre trabalho e meios de vida. Faz-se emergir assim uma dependência da vida comum a todos os seres vivos, humanos ou animais. Afirma-se que se a criatura humana não é separável dos processos vitais dos que depende, esse intercâmbio contínuo com a natureza é precisamente o que se pode entender como universalidade.

Palavras chave: Marx, corpo inorgânico, antropocentrismo, humanismo, intercâmbio

The article suggests that an analysis of the Marxian notion of nature as man's inorganic body has implications for a review of Latour's questioning of critique, especially for the accusation of anthropocentrism. In order to retrieve a non-anthropocentric or humanistic dimension of Marx's critique, this notion is analyzed within the context of Marx's general arguments in those early writings, as well as regarding his Hegelian influence. The distinction between organic and inorganic body is shown to be relative to the way the relationship between work and means of subsistence is conceived. In this way, it is highlighted that the dependence of life on nature is common to all living beings, human or animal. It is therefore argued that, if the human creature is not separable from the vital processes on which it depends, this continuous exchange with nature is precisely what can be understood as universality.

Keywords : Marx, inorganic body, anthropocentrism, humanism, interchange.

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El esfuerzo por recuperar y revitalizar la teoría crítica y sus antecedentes intelectuales se ha vuelto más difícil en un momento en que se suele acusar a la "crítica" de negativa, escéptica y antropocéntrica. Bruno Latour (2004), por ejemplo, supone que cuando hablamos de lo "crítico" tenemos en mente un proyecto puramente negativo, la práctica de desenmascarar y desmantelar las presuposiciones hegemónicas acerca del mundo, y que la teoría crítica solo intensifica el escepticismo y carece de poder transformador y de compromiso con los ideales emancipatorios. Determinar la validez de su afirmación requiere una consideración atenta del significado de "lo negativo" y una interrogación sobre si "lo negativo" merece, de hecho, una reputación tan negativa. Incluso si un enfoque "crítico" apunta a no reproducir aquellas formas de pensamiento que ratifican modos de vida social reproductores de formas de dominación o sujeción, eso no significa que la teoría crítica se niegue a reproducir cualquier forma de pensamiento o que se oponga a todos los epifenómenos. Oponerse a una forma *naturalizada* de conocimiento en tanto sus términos dan por sentada la opresión no significa oponerse a toda *naturaleza*, ni afirmar que la naturaleza debe ser reemplazada por manifestaciones de un poder expresivo puramente humano. Convertir un modo naturalizado de sujeción en objeto de conocimiento no es destruir su realidad, sino darle forma como objeto de conocimiento, juicio y transformación. De esta manera, la "negación" (entendida como "suspensión del carácter evidente de la realidad") abre una perspectiva crítica sobre esa forma y es condición de posibilidad para aquellas aspiraciones y modos de intervención que Latour le niega al proyecto crítico. Uno no se desentiende del mundo de los hechos sino que, al reconocer que es un mundo, encuentra modos de compromiso dinámico con ellos.

Un problema del cuestionamiento de Latour a la "crítica" es que se basa en una presentación de la teoría crítica como manifestación contemporánea de la historia de un error fundamental inaugurado por Kant. Latour escribe:

> *El error que cometimos, en todo caso el que yo cometí, fue creer que no había forma más eficiente para criticar los asuntos de hecho que no fuera alejarse de ellos y dirigir la atención hacia las condiciones que los hicieron posibles. Pero esto significó aceptar acríticamente lo que éstos eran. Esto permanecía muy cercano a la infortunada solución heredada de la filosofía de Immanuel Kant. (Latour, 2004: 25-6)*

Latour parece entender aquí al positivismo como objeto de crítica, para afirmar entonces que los asuntos de hecho tienen que ser abordados nuevamente de manera que

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

se afirme su propio potencial y poder de agencia. Quizás este sea el caso. Pero ¿por qué un tal proyecto sería antitético a la crítica? Además, ¿tiene razón Latour en imaginar que todos los teóricos críticos han quedado atrapados por una perspectiva que falla en atender a los hechos (y en reformularlos como "cuestiones de preocupación"[2]) con el objeto de discernir su propio potencial crítico? Latour parece preguntarse si no es hora de dejar de actuar sobre el mundo, pero al hacer esta afirmación -si es que es esta su afirmación- parece pensar la acción como una actividad antropocéntrica, a pesar de que existe una significativa tradición de la teoría crítica que impugna tal suposición.

Para Latour, el propósito del sujeto que lleva a cabo la crítica es distanciarse del plano de lo que es (considerado como lo que simplemente es), y, por lo tanto, negarlo. La negación, para Latour, no puede dar cuenta de la agencia compartida que opera entre campos subjetivos y objetivos. Este malentendido, en su opinión, se deriva de la epistemología kantiana. Es más, no comprendería apropiadamente que los ámbitos de los "hechos" y de las "cuestiones de preocupación" ofrecen posibilidades críticas en sí mismos. El argumento de Latour podría, sin dudas, ser fácilmente refutado por medio de una consideración más matizada, presente en el idealismo alemán, de la relación entre sujeto y objeto, y entre naturaleza y vida, una consideración que podría resultar no tan antitética a sus propios puntos de vista. Alternativamente, otra crítica podría mostrar que Latour malinterpreta la negación, especialmente la noción hegeliana de negación determinada, como parte de una filosofía inmanentista, y que esta contiene importantes reflexiones para una explicación no positivista de la naturaleza. La teoría crítica también ha ofrecido una variedad de posiciones contra el escepticismo, todas las cuales Latour pasa por alto cuando piensa al escepticismo como la característica principal de la teoría crítica. Finalmente, la posición kantiana que Latour asocia con un híper-subjetivismo que abandona el ámbito de la realidad objetiva no es una caracterización justa ni fundamentada de Kant ni de las preocupaciones de la teoría crítica.

2 Nota del traductor: "cuestiones de preocupación" traduce la expresión "matters of concern" que la autora retoma del uso hecho por Latour en contraposición a los "matters of fact", cuestiones o asuntos de hecho. En la bibliografía en español suele encontrárselo traducido también como "cuestiones de interés". Aquí preferimos la primera traducción para seguir la versión disponible en español del artículo de Latour discutido por la autora. Nótese que, en Latour, se trata de una formulación que busca desarmar la contraposición, tematizada por Heidegger, entre objeto y cosa, Gegenstand y Dinge, con el propósito de encontrar un lenguaje que permita "hablar acerca del objeto de la ciencia y la tecnología, el *Genestand*, como si tuviera las ricas y complicadas cualidades de la celebrada Cosa [*Dinge*]" (Latour, 2004: 28).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Sin embargo, la inadecuada crítica de Latour nos brinda la oportunidad de abordar el aspecto "crítico" de la teoría crítica en términos contemporáneos, donde podemos ver emerger a la crítica a partir de situaciones de crisis. Si la teoría crítica se separa y aísla del compromiso social y del activismo, abandonando el dominio mismo del que surge la problemática política, se priva a sí misma de la capacidad de rastrear ese mismo surgimiento. Esta importante relación entre el trabajar fuera y dentro de la academia está vinculada al problema adicional de la frontera entre la universidad y su mundo. Una tal práctica crítica no se distancia de los hechos ni niega su existencia o importancia; por el contrario, una constelación de tales "hechos" se imprime en nuestro pensamiento, y de esta forma el mundo actúa sobre nosotros y ejerce una demanda histórica sobre el pensamiento. La demanda de acción frente al cambio climático es solo un ejemplo. Oponerse a la forma en que el ambiente ha sido contaminado requiere una intervención que permita su desintoxicación y renovación. Esto no implica una forma de dominio, sino un reconocimiento de que las criaturas orgánicas requieren de la continuación de su propia vida orgánica y de la vida orgánica en general. Entonces, sí, el pensamiento crítico está inmerso en *cuestiones de preocupación*, responde a la demanda que esos asuntos nos imponen, pero también desafía la noción de que somos sujetos que solo hacemos nuestros mundos y que no estamos formados y afectados por un mundo que nunca hemos hecho. Somos criaturas pensantes que registran daño y potencialidades en las vidas somáticas en las cuales vivimos, sentimos y pensamos. Atrapados en el vector temporal del pasado, presente y futuro, pensamos dentro de un modo de pensamiento formado en, por, contra -e incluso para- la impronta del mundo.

1. ¿'Antropocéntrico'?

A la luz de esta concepción de la teoría crítica y de su crítica, quiero hacer, a continuación, una pregunta más específica: ¿cuál es la mejor forma de volver a abordar, hoy, los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* de Marx para responder la pregunta de si el joven Marx es, como se supone comúnmente, y cómo Latour ha implicado más recientemente, *antropocéntrico*? Lo que me lleva a hacer esta pregunta es un famoso, aunque muy enigmático, párrafo de aquellos manuscritos que se refiere a la naturaleza como el "cuerpo inorgánico" del hombre. Esta es una afirmación sorprendente y, primero, intentaré ubicarla en el texto y ofrecer mi comprensión de esta idea dentro del contexto de los argumentos generales de Marx en estos primeros escritos. Pero sobre todo, quiero

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

sugerir que un análisis de esta noción de *cuerpo inorgánico* en Marx tiene implicancias para la crítica contemporánea de la crítica, especialmente en lo que se refiere a la acusación de antropocentrismo.

Esta es una pregunta que ya se planteó de manera diferente en el marco de un conjunto de debates de los años setenta y ochenta protagonizados por académicos británicos, especialmente por John Clark, quienes intentaron resolver la cuestión de si las ideas de Marx eran compatibles con una perspectiva ecológica. Cuestión que, a su vez, suscitó una serie de investigaciones sobre la manera más adecuada de comprender la teoría de la naturaleza de Marx (Clark, 1989). Estos debates plantean cuestiones importantes, no solo porque los manuscritos juveniles de 1844 son considerados, usualmente, como superados por el trabajo posterior de Marx, especialmente por *El Capital* y los *Grundrisse*, sino también porque se asume generalmente que los manuscritos juveniles se apoyan en una teoría de la alienación y en una concepción del sujeto que sería, en el mejor de los casos, especulativa y que se desvía del problema de la estructura y de los objetivos de una teorización del carácter estructural o sistémico del capitalismo desarrollada en el *Capital* y en los escritos posteriores de Marx. Si bien un retorno al Marx juvenil no tiene necesariamente como objetivo recuperar o rehabilitar su temprana concepción del trabajo, sí plantea preguntas sobre cómo entendemos el trabajo y el cuerpo que trabaja, lo humano y su relación con la naturaleza y otros procesos vivos[3].

Sabemos que el obrero trabaja sobre la naturaleza, y que él o ella necesitan de la naturaleza con el fin de subsistir. También sabemos, supongo, que el cuerpo es sensorial y que su trabajo sobre los objetos naturales implica un compromiso sensorial con esos objetos. Pero si la naturaleza es, en cierto sentido, el "cuerpo inorgánico" del ser humano, entonces se plantea otro tipo de relación, a saber, una en la que el cuerpo del ser humano ya no es exactamente discreto. De hecho, sus límites no son exactamente conocidos ni cognoscibles. Si hay un cuerpo inorgánico del ser humano, y este es la naturaleza toda, entonces el cuerpo humano se extiende a toda la naturaleza o, inversamente, toda la naturaleza comprende el cuerpo humano. La relación del cuerpo humano con toda la naturaleza se revela esencial para el cuerpo humano o la relación de la naturaleza con el cuerpo humano se revela esencial para la naturaleza. La forma en que concibamos esta

[3] Ver *El trabajo de Dionisos. Una crítica de la forma-Estado* de Antonio Negri y Michael Hardt (2003) y su reformulación del trabajo no solo como modo de producción sino como modo performativo de producir lo político.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

relación tiene implicaciones para responder a la pregunta de cuán antropocéntricos son los manuscritos juveniles de Marx o de si hay, en sus páginas, una crítica del antropocentrismo en gran medida inexplorada hasta ahora. Mi sugerencia es que debemos reconsiderar esta afirmación especulativa sobre la naturaleza como "cuerpo inorgánico" para responder esa pregunta.

Llamar "cuerpo inorgánico" a la naturaleza resulta enigmático, en parte porque refiere a un cuerpo singular, lo que sugiere que se trata de alguna manera de una unidad, incluso es una unidad diferenciada internamente. Pero además, surge una pregunta obvia: ¿por qué la naturaleza se llamaría "inorgánica" en lugar de "orgánica"? ¿cuál es la diferencia y cómo se convierte la primera en la segunda? Podríamos suponer que lo orgánico se convierte en inorgánico como resultado del trabajo humano, pero en este caso -y en relación con el problema de la subsistencia- se trata, de hecho, de lo contrario. Para entender qué quiere decir esto, primero tenemos que entender la diferencia entre lo orgánico y lo inorgánico en Marx, y ver qué significa que orgánico e inorgánico se conviertan en dos modalidades para describir el cuerpo o, más bien, en dos modalidades a través de las cuales aparece el cuerpo.

Como espero mostrar, debemos inferir que el "hombre" tiene un cuerpo orgánico tanto como un cuerpo inorgánico: "su" cuerpo orgánico es aquel que "él" experimenta como limitado y discreto, separado del resto de la naturaleza, pero la naturaleza - el conjunto de lo natural- constituye su cuerpo *inorgánico*[4]. Entonces, él es un cuerpo, distinguido de otro cuerpo, pero la propia distinción es una distinción que él mismo vive. ¿Acaso tenemos que presuponer que se trata de dos cuerpos o de un suelo cuerpo que tiene una dimensión o modalidad orgánica tanto como una modalidad inorgánica? Parecería que el cuerpo orgánico -lo que Marx llama el *Leib* humano- es discreto, pero el cuerpo inorgánico -que Marx llama *Körper*- no lo es y que, por lo tanto, no deberíamos asumir una distinción absoluta entre estas dos dimensiones. Lo que se vuelve inmediatamente claro, sin embargo, es que existe un carácter viviente del cuerpo orgánico (*Leib*) que lo diferencia del cuerpo inorgánico. El problema se vuelve más complejo frente

[4] Nota del editor [*Radical Philosophy*]: Al marcar aquí, y a lo largo del artículo, al hombre y específicamente al trabajador como masculino, la autora sigue el estilo del propio Marx (y el de sus traductores) en los Manuscritos de 1844 y en el resto de sus obras.
Nota del traductor: Siguiendo este mismo criterio, elegimos traducir los términos *worker* o *labourer*, de género gramatical neutro en el inglés del original, como trabajador u obrero.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

al hecho de que *Lieb* denota usualmente el cuerpo vivido, mientras *Körper* puede significar cualquier simple densidad discreta, viva o muerta[5]. Aun así, no sería correcto decir que el cuerpo inorgánico está simplemente muerto. La naturaleza está viva, pero no en el exacto mismo sentido en que lo está el cuerpo. Entonces, lo orgánico no es a lo inorgánico lo mismo que la vida es a la muerte. Orgánico e inorgánico son posibilidades uno del otro, y el problema de lo vivo parece atravesar esta distinción de una forma que resta todavía clarificar.

Pero, en primer lugar, deberíamos preguntarnos cómo tal distinción informa nuestra interpretación de lo que está en juego en esta frase, *la naturaleza como cuerpo inorgánico,* tanto como plantearnos la pregunta, más amplia, de si Marx propone o no, en sus manuscritos juveniles, una concepción antropocéntrica de la naturaleza. La naturaleza es objeto del trabajo y una oportunidad para la auto-reflexividad del trabajador; es la sustancia sobre la que trabaja, tanto como aquella que sostiene su existencia: el objeto sobre el que trabaja el obrero es, a veces, la comida. La naturaleza es, por supuesto, base para la conexión de un humano con otros humanos, pero esto es lo que constituye también su "ser genérico" [*Gattungswesen*][6]. La criatura humana bien puede pertenecer a su propia especie, pero si es una especie entre muchas otras, y si, en tanto especie viviente, está conectada con otras formas de vida, entonces tenemos que entender de qué tipo de conexión o relación se trata. Esto podría ayudarnos a comprender el sentido de la afirmación de Marx: "la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre".

Voy a analizar, a continuación, el párrafo en el que Marx introduce esta formulación, pero primero quiero aportar algunos antecedentes. En los años 70 y 80, teóricos marxistas del Reino Unido y de otras latitudes se interesaron por la cuestión de si los puntos de vista de Marx eran o no compatibles con el pensamiento ecológico.

[5] Esta distinción se vuelve más importante en el siglo XX para Merleau-Ponty y, luego, para Helmut Plessner. Ver Hans-Peter Krüger, 2010.

[6] Nota del traductor: El concepto de *Gattungswesen*, que Marx retoma de la antropología de Feuerbach, denota una cualidad intrínsecamente universal de lo humano asociada a su ser sensible. En español se lo traduce alternativamente como "ser en/de la especie" o como "ser genérico". En inglés es corriente traducirlo, como lo hace sistemáticamente aquí la autora, por "species being", más cerca del primer sentido. Sin embargo, el vocablo alemán *Gattung* corresponde, en la clasificación de la taxonómica biológica, a lo que debería traducirse como *género/genus*, en cuanto categoría de un nivel de universalidad mayor que la de Art (especie/species). De ahí que prefiramos traducir *Gattungswesen* como "ser genérico" al referirnos al concepto marxiano, aun cuando la referencia a la *especie*, que acentúa el sentido viviente e interdependiente de lo humano, se mantenga, en nuestra traducción, en otros pasajes del escrito.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Algunos se preguntaron si la caracterización de la naturaleza como cuerpo inorgánico del hombre constituía o no un enunciado ecologista. ¿Acaso los humanos tienen que actuar, o están naturalmente dispuestos a actuar, como si sus propios cuerpos fueran, en algún sentido, coextensivos con la naturaleza? ¿Acaso el hombre actúa de tal forma que participa orgánicamente en la naturaleza? ¿La acción propia del hombre es al mismo tiempo una actividad natural, superando, por así decirlo, una distinción radical entre acción humana y proceso natural? John Clark (1989: 243–58) señala que Marx describe asimismo a las locomotoras y los ferrocarriles como "órganos del cerebro humano" (Marx, 2011: 230), sugiriendo de esta forma que estas instituciones humanas se desarrollan a partir de ideas que emergen de la conciencia humana tanto como de una dimensión orgánica del cerebro, ya que sin el cerebro aquellas ideas no podrían siquiera existir. El cerebro no es solo condición de posibilidad de la mente, sino que parece ser, en algún sentido, un generador de invenciones humanas tales como las locomotoras y los ferrocarriles. Estas invenciones no son simplemente producidas por el cerebro/mente sino que son, si se quiere, órganos del cerebro humano. El órgano no está en el cerebro, o exclusivamente en el cerebro, sino en las expresiones u obras mismas. No se trata sino de otra instancia más en donde la expectativa de que todo órgano esté necesaria o enteramente alojado al interior del cuerpo aparece como no del todo adecuada, ya que los órganos se encuentran no solo en los medios de producción (ferrocarriles y locomotoras) sino que están ontológicamente ligados unos con otros. Debe notarse cómo funciona la *cópula* [*gramatical*]: las locomotoras *son* órganos del cerebro; la naturaleza *es* el cuerpo inorgánico de los humanos. ¿Cómo debemos entender ecuaciones o equivalencias ontológicas tales como estas?

Carolyn Merchant (1990) señala que, en el siglo diecisiete, lo orgánico refería a los órganos corporales, a las estructuras y a la organización de los seres vivos. Lo inorgánico hacía referencia a la ausencia de órganos corporales. Si seguimos esta distinción, el humano parecería, entonces, ser orgánico y la naturaleza externa, inorgánica. Sin embargo, como sostienen Bellamy Foster y Burkett, en el caso de Marx, un significado de lo inorgánico refiere específicamente a la extensión del cuerpo humano y sus actividades por medio del uso de herramientas e instrumentos; es decir, a un aumento técnico de las potencias corporales. Ahora bien, tal como señalan asimismo Bellamy Foster y Burkett (2000; 2001), ninguna de estas distinciones puede captar plenamente el trasfondo

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

hegeliano de la distinción hecha por Marx[7]. Esta concepción subraya la apropiación de la naturaleza con el objetivo de amplificar las potencias humanas. Como espero mostrar, la distinción entre cuerpo orgánico e inorgánico es, por tanto, una distinción relativa, una distinción que cambia según el modo en que comprendamos la relación entre trabajo y medios de vida. De hecho, en medio de esta problemática, Marx nos ofrece una forma alternativa de concebir el trabajo, una forma que ni es específicamente humanista ni está basada en el modelo de la dominación.

En todo caso, la idea de una amplificación técnica del cuerpo sugerida por la consideración de los ferrocarriles como órganos del cerebro se encuentra muy lejos del modelo artesanal de trabajo que da forma a la discusión [joven] marxiana sobre la alienación humana y el valor del trabajo. La conciencia humana es aquella que, por medio del trabajo, busca exteriorizarse a sí misma en un objeto natural con el propósito de acceder a una reflexión de su propio valor en el objeto que es transformado por el trabajo. El conjunto de la teoría de la alienación está basado sobre esta temprana y generalizada teoría del valor-trabajo. Pero la teoría de la alienación también tiende a asumir que hay actividades humanas esenciales y que el trabajo es la principal entre ellas. El trabajo provee aquello que es necesario para vivir; expresa asimismo las facultades humanas esenciales; y nos vincula con otros seres laboriosos, actualizando nuestro ser genérico [*Gattungswesen*] (Jaeggi, 2016).

2. ¿'Humanista'?

Los esfuerzos de las últimas décadas para ir más allá del joven Marx se basaron en una serie de argumentos. El principal entre estos es el argumento referido al carácter especulativo e infundado de su temprana teoría del trabajo. En particular, Louis Althusser ofreció una potente crítica del joven Marx afirmando que estaba todavía bajo la influencia del humanismo de Feuerbach e insistiendo en que su descripción de las necesidades y capacidades humanas esenciales constituía una antropología filosófica que debía ser reemplazada por un análisis estructural de la ideología. En su temprano ensayo "Marxismo y Humanismo", Althusser cita la formulación central del Marx de los Manuscritos de 1844: *"El comunismo... [es la] apropiación de la esencia humana por el*

[7] Véase también el más reciente libro de Jason W. Moore, Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital (2015).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

hombre, ese comunismo, en cuanto naturalismo realizado = humanismo" (Althusser, 1967: 183). Althusser contrapone a la visión ideológica de lo humano una visión científica, esto es, una explicación estructural del modo en que el capitalismo produce un sujeto. Althusser critica el humanismo feuerbachiano del joven Marx por basar su proyecto crítico en la idea de que la realidad social producida al interior del marco de la economía política contradice la esencia humana. El problema con esta perspectiva radica, evidentemente, en que necesita suponer lo que la esencia humana es para entonces mostrar cómo la realidad actual produce una realidad alienada. Según este modelo, la alienación debe entenderse como una contradicción que está llamada a resolverse. Dice Althusser:

> *La historia es la enajenación y la producción de la razón en la sinrazón, del hombre verdadero en el hombre enajenado. En los productos enajenados de su trabajo (mercancías, Estado, religión), el hombre realiza sin saberlo su esencia de hombre. Esta pérdida del hombre, que produce la historia y el hombre, supone una esencia preexistente definida. Al fin de la historia, este hombre, convertido en objetividad inhumana, no podrá sino volver a tomar en sus manos, como sujeto, su propia esencia enajenada en la propiedad, la religión y el Estado, para llegar a ser un hombre total, un hombre verdadero (Althusser, 1967: 186-7)*

Althusser señala acertadamente que este recurso a la naturaleza humana como fundamento de la organización política y la teoría política supone la aceptación de un humanismo teórico que no tiene fundamentos. ¿Quién es este "hombre" en el cual arraiga la organización social de la economía política? La contribución principal de Althusser consistió en insistir sobre el hecho de que este hombre es él mismo un producto de aquella economía, inteligible solo en relación con sus estructuras sociales constitutivas. Contra y más allá de este temprano humanismo, nos dice Althusser, Marx llegó a aceptar un anti-humanismo teórico que se basaba en un análisis de la práctica humana. En "Marxismo y Humanismo" Althusser afirma que el giro de Marx más allá del antropocentrismo sucedió en el momento que aquel dirigió su mirada hacia "los diferentes niveles específicos de la *práctica humana* (práctica económica, práctica política, práctica ideológica, práctica científica) en sus articulaciones propias, fundada sobre las articulaciones específicas de la unidad de la sociedad humana" (Althusser, 1967: 189). En cada instancia, una práctica sería vinculada a una estructura social antes que a una idea de esencias o actividades humanas esenciales. La conclusión era que tomar como definitiva de lo humano a alguna

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

actividad humana borraba el poder constitutivo de las estructuras sociales. Para Althusser no puede haber análisis de la acción humana por fuera del contexto de la estructura humana. Siguiendo este imperativo, argumentó el temprano Althusser, la transición desde un análisis ideológico a uno científico se vuelve posible. El humanismo y el conjunto de sus presuposiciones son una ideología. Y las ideologías no son ellas mismas invenciones de la "conciencia" sino una parte de la estructura misma de las sociedades.

La teoría althusseriana de la interpelación deriva de esta afirmación: los sujetos son producidos por las sociedades de un modo en que reproducen -o buscan reproducir- las estructuras de la sociedad. Sin embargo, las ideologías no deben pensarse de forma puramente instrumental. Ellas representan una relación imaginaria de los individuos con sus condiciones de existencia. Podríamos desarrollar extensamente este punto, especialmente con ayuda del trabajo de Étienne Balibar, pero por el momento limitémonos a señalar que el humanismo, expresado de forma sintomática por el joven Marx, es considerado una ideología; es decir, el humanismo representa una relación imaginaria con las condiciones de existencia que no calificar como ciencia. No nos dice nada sobre la esencia del hombre; de hecho hablar de una esencia es, una vez más, una forma de evadir la cuestión de las estructuras sociales y su relación imaginaria con las condiciones de existencia. En cuanto esas condiciones cambian históricamente, también cambia la relación imaginaria con ellas. En tanto esas condiciones cambian a lo largo del tiempo están, entonces, por definición, sujetas a transformación, y, por lo tanto, también lo está la relación imaginaria con aquellas. Así, la cuestión central se desplaza de la pregunta por qué es el hombre o qué es lo esencial al hombre -una pregunta que pertenece a una versión humanista teórica de la antropología filosófica- hacia la pregunta por cuál es la relación imaginaria con las condiciones de vida -lo que nos lleva a una comprensión específica y compleja del sujeto a la luz tanto de la historia como del psicoanálisis. Esta es una trayectoria extraordinaria que no puedo continuar aquí. Notemos, de todas formas, que la preocupación por la ideología reemplaza la preocupación por la alienación. De hecho, en alguna medida, la cuestión de la alienación resultó tan marcada por estas ideas humanistas que muchos intelectuales de izquierda no volverían a ella por muchas décadas.

Quienes trabajamos en los campos del estructuralismo y el postestructuralismo a lo largo de las últimas décadas estamos profundamente en deuda con este revolucionario movimiento intelectual de Althusser. Mi propia deuda con este cambio de perspectiva es

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

enorme, más allá de si siempre lo supe o no. Pero de la misma forma que Étienne Balibar ha buscado recientemente regresar a la idea de una antropología filosófica para preguntarse si hemos considerado sus posibles significados, yo misme me pregunto si está justificado atribuirle un inequívoco humanismo al joven Marx. Desde mi punto de vista, Althusser estaba en lo cierto al afirmar que no es necesario poner en primer plano una contradicción entre las condiciones actuales de vida y la esencia de la naturaleza humana para desarrollar una crítica del capitalismo. Un problema es basarse en la idea de contradicción para exponer el problema; otro la presuposición acerca de lo que serían las actividades esenciales de los humanos. Si seguimos adelante sin basarnos en la contradicción o en el humanismo, ¿qué nos queda entonces? Lo imaginario no es reductible a la imaginación humana; el uso althusseriano de Lacan busca establecer de qué modo lo humano es constituido al interior de lo imaginario aunque no como su origen. Este es otro tema excelente, pero no precisamente el tema de mi ensayo.

El intento de avanzar más allá del joven Marx fue promovido no solo por la brillante lectura de Althusser, sino también por aquellos que afirmaron que la relación de Marx con la naturaleza era principalmente una relación de dominación. Es más, se sostuvo que Marx no anticipó la destrucción de la naturaleza que derivaría de un modo de producción desenfrenado. Si trabajar sobre la naturaleza constituye la esencia humana, y si esto es válido para todos los tiempos, entonces, para que la esencia humana se realice a perpetuidad, la naturaleza debe permanecer como un recurso ilimitado. Esto es lo que fue llamado "ideología productivista" en Marx (Baudrillard, 2000), incluso si Marx condenaba explícitamente el 'impulso hacia una extensión ilimitada de la producción". En los *Manuscritos* de 1844, al menos, el trabajo es comprendido como una apropiación de la naturaleza o, mejor dicho, como una expropiación de la naturaleza. Resta todavía preguntarse si acaso estas formas de trabajo son necesariamente formas de dominio.

La naturaleza no es solo aquello sobre lo que los humanos actúan, sino que pertenece propiamente al sujeto trabajador. Esto se vuelve más claro cuando el trabajador se ve reducido a la lucha por la subsistencia física. Los aspectos naturales y físicos del trabajo humano no son idénticos, pero la reproducción de la persona física es necesaria para que el trabajo continúe. La naturaleza puede significar, a veces, lo físico, pero es también la relación de una criatura natural con otras, con la vida, o, en efecto, con los procesos vivos. Su esencia no es su naturaleza, pero ambos conceptos asimismo se superponen. Los humanos extravían su esencia cuando trabajan solo para subsistir, es

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

decir, cuando trabajan solamente para reproducirse como seres vivos. El trabajo que crea valor es diferente del trabajo de subsistencia. Privado de un sentido verdadero del trabajo, el humano no podría realizar su conciencia en el objeto que crea. Se halla preocupado crecientemente por su subsistencia antes que por la realización de sus facultades esenciales y, en este punto, la naturaleza física y la conciencia divergen entre sí.

De hecho, una dimensión de la alienación consiste en que el trabajador no se reconozca a sí mismo como conciencia realizada, en tanto se convierte en objeto, instrumento, de una forma de trabajo cuyos beneficios son calculados y explotados por quienes poseen los medios de producción. Por medio de este proceso, el trabajador se ve privado de la actividad humana espiritual o consciente. Así, la naturaleza, considerada externa al trabajador, es necesaria para la vida del trabajador, quién es también naturaleza, y proporciona el objeto del trabajo, especialmente cuando el trabajo se considera bajo un modelo artesanal. Bajo las condiciones de la economía política capitalista, en las que el trabajo del obrero no le pertenece a él mismo, en las que su trabajo se valora de acuerdo con su intercambiabilidad, cuanto más trabaja, menos se le paga y más se pone en peligro su propia subsistencia física. Aquí vemos una posible versión de la contradicción operativa en el enfoque de la alienación, pero se trata de una contradicción condicionada, una contradicción que solo es posible siempre que el trabajo no asegure ya la subsistencia. No obstante, no es posible separar el problema de la subsistencia del problema de la realización, la esencia que se realiza es aquella que tiene que persistir en la vida, para sí misma y para con los otros; de hecho, estos dos propósitos son parte de la esencia misma; la esencia no puede separarse del carácter vivo del trabajador.

Al referirnos a la 'naturaleza humana' en este sentido, surge algo así como una tensión, si no una contradicción, ya que el sentido de lo que es natural, incluidos los requisitos de subsistencia, se presuponen en el sentido de lo que es 'humano': la realización de las potencialidades humanas esenciales. Y, sin embargo, podemos preguntarnos, ¿acaso lo natural es solo una condición de posibilidad para la realización de lo humano, una parte propia de lo humano? ¿Tiene el ser humano su propia parte de la naturaleza, su propia naturaleza y, de ser así, cómo se relaciona esta con esas otras partes, con esas otras naturalezas? Esta última pregunta es planteada por el concepto marxiano de ser genérico [*Gattungswesen*]. Concepto que a su vez plantea la pregunta de si la consideración de la naturaleza en Marx, o, de hecho, en el Hegel sobre el que Marx se basa, es propiamente humana, o si tal distinción deriva de un conjunto de diferencias

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

vitales y, por lo tanto, postula al ser humano de una manera descentrada, como parte específica de una naturaleza más amplia. En su discusión sobre el trabajo alienado [*Entfremdeten Arbeit*], Marx se refiere a la naturaleza como el material sobre el cual trabaja el obrero, pero también como el medio de vida del trabajador. Así, la naturaleza se vincula a nociones de materialidad, a la vida y a lo viviente, así como a los medios de vida. Marx escribe lo siguiente:

> *Consideremos ahora con más detalle la objetivación, la producción del trabajador, y, en ella, la alienación, la pérdida del objeto, del producto del trabajador.*
>
> *El trabajador no puede crear nada sin la naturaleza, sin el mundo externo sensorial. Esta es la materia en la que se realiza el trabajo de aquel, en la que el trabajo actúa, a partir de la cual y por medio de la cual dicho trabajo produce.*
>
> *Pero la naturaleza, así como le ofrece al trabajo los medios de vida en el sentido de que el trabajo no puede vivir sin objetos en los que es ejercido, le ofrece también los medios de vida en sentido estricto, es decir: los medios de subsistencia física del propio trabajador.*
>
> *Así pues, cuanto más se apropia el trabajador del mundo externo, de la naturaleza sensorial, a través de su trabajo, tanto más se ve privado de medios de vida; y ello en dos sentidos: en primer lugar, porque el mundo externo sensorial deja cada vez más de ser un objeto perteneciente a su trabajo, un medio de vida de su trabajo; en segundo lugar, porque deja cada vez más de ser un medio de vida en el sentido inmediato, medio para la subsistencia física del trabajador.*
>
> *En este doble sentido, el trabajador se convierte, pues, en siervo de su objeto; en primer lugar, porque recibe un objeto de trabajo, es decir, trabajo; y en segundo lugar, porque recibe medios de subsistencia. En primer lugar, entonces, porque puede existir en cuanto trabajador y, en segundo lugar, porque puede existir en cuanto sujeto físico. (Marx, 2006: 107-8)*[8]

[8] El original en alemán reza como sigue: "Betrachten wir nun näher die Vergegenständlichung, die Produktion des Arbeiters und in ihr die Entfremdung, den Verlust des Gegenstandes, seines Produkts. / Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die Natur, ohne die sinnliche Außenwelt. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittelst welchem sie produziert. / Wie aber die Natur [die] Lebensmittel der Arbeit darbietet, in dem Sinn, daß die Arbeit nicht leben kann ohne Gegenstände, an denen sie ausgeübt wird, so bietet sie andrerseits auch d[ie] Lebensmittel in dem engern Sinn dar, nämlich die Mittel der physischen Subsistenz des Arbeiters selbst. / Je mehr also

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

En este pasaje, la naturaleza emerge primero como el mundo externo sensorial, condición del trabajo del obrero. Este debe trabajar sobre la naturaleza; debe tener un objeto sensorial frente a él. El trabajo se realiza a través del obrar que lleva a cabo sobre y a través del objeto. El trabajo humano anima el objeto, y su realización requiere del objeto para este propósito. En este primer sentido, entonces, el trabajo humano anima el objeto. El objeto no está animado en sí mismo ni anima a nada más que a sí mismo. Pero ¿por qué no? ¿Por qué el carácter animado del objeto depende de que los humanos lo animen? ¿Por qué la animación encuentra su fuente en lo humano?

Esta formulación parece confirmar la lectura de la perspectiva de Marx como antropocéntrica, sugerida por aquellas ontologías orientadas a objetos que surgen del enfoque de Bruno Latour. La segunda afirmación de Marx, sin embargo, complica la primera. La naturaleza proporciona a los humanos los medios de vida. Y esto es cierto por dos razones distintas, aunque relacionadas. La primera es que la naturaleza proporciona el objeto sobre el cual trabajar, lo que implica que no hay trabajo sin la naturaleza (al menos según este modelo de trabajo), sin su objeto. Sin embargo, el trabajo es necesario para la vida humana en el sentido de la subsistencia. Bajo las condiciones de la economía política, uno debe trabajar para subsistir como sujeto físico, por lo que la continuidad de la propia existencia sensorial depende de la capacidad de encontrar y mantener un trabajo que proporcione un salario que asegure los medios de subsistencia. Cuanto más se trabaja en el objeto sensorial, más se explota el trabajo, más valor es extraído del trabajo con el fin de acumular ganancias. El resultado, nos dice Marx, es que la subsistencia física del trabajador se pone en peligro. Esto difiere de la no realización de las capacidades expresivas humanas del trabajador, aunque está, sin embargo, relacionado. La subsistencia física no es suficiente para realizar aquellas capacidades expresivas, pero la realización de estas capacidades expresivas no puede tener lugar sin la subsistencia física.

der Arbeiter die Außenwelt, die sinnliche Natur, durch seine Arbeit sich aneignet, um so mehr entzieht er sich Lebensmittel nach der doppelten Seite bin, erstens, daß immer mehr die sinnliche Außenwelt aufhört, ein seiner Arbeit angehöriger Gegenstand, ein Lebensmittel seiner Arbeit zu sein; zweitens, daß sie immer mehr aufhört, Lebensmittel im unmittelbaren Sinn, Mittel für die physische Subsistenz des Arbeiters zu sein. / Nach dieser doppelten Seite bin wird der Arbeiter also ein Knecht seines Gegenstandes, erstens, daß er einen Gegenstand der Arbeit, d.h., daß er Arbeit erhält, und zweitens, daß er Subsistenzmittel erhält. Erstens also, daß er als Arbeiter, und zweitens, daß er als physisches Subjekt existieren kann. Die Spitze dieser Knechtschaft ist, daß er nur mehr als Arbeiter sich als physisches Subjekt erhalten [kann] und nur mehr als physisches Subjekt Arbeiter ist." (MEGA I.2: 236-7)

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

El obrero no puede trabajar sobre el objeto y extraer de ese trabajo los medios de vida. Cuanto más trabaja en el objeto, menos medios de vida posee. En este sentido, el trabajador se convierte en un sirviente del objeto. Pero esto solo es cierto en la medida en que el objeto pertenece a alguien o a un sistema que busca mantener la vida del trabajador apenas lo suficientemente viva como para continuar trabajando. Y esto solo es cierto en la medida en que el objeto del trabajo es una condensación de ese poder, de ese sistema. Pero cuando la mano de obra es abundante, incluso la subsistencia del trabajador deja de ser necesaria. El trabajo puede ser extraído del viviente y el viviente puede enfermarse o morir, y quienes poseen los medios de producción encontrarán otro obrero del que poder extraer trabajo hasta que su fisicalidad se agote o se quiebre de forma irreparable. Entonces, el obrero trabaja en la naturaleza para asegurar su propia subsistencia, pero la organización del trabajo es tal que resulta que cuanto más trabaja en el objeto más se separa el valor de su trabajo de su subsistencia, y más amenazada se ve su vida. Cuanto más trabaja en el objeto sensorial, más se pone en peligro su propia existencia sensorial. Arriesga la pérdida de su propia fisicalidad, su existencia sensorial, su propia vida, al buscar los medios de vida dentro de un sistema de trabajo que puede y está dispuesto a prescindir de la vida del obrero. El trabajo no lo sostiene ni le proporciona subsistencia, sino que se convierte en el medio a través del cual la subsistencia misma se pone en peligro; de esta manera, el trabajo se desvía del fin de realizar las facultades o las actividades esenciales.

Los medios de vida son llamados “subsistencia" al interior del lenguaje de la economía política; esto pone en primer plano la continuidad de la vida física del trabajador y demuestra la condición de inducida precariedad impuesta no solo por un sistema de trabajo capitalista (del cual Marx dará más detalles en sus textos posteriores), sino por condiciones en las que el trabajo es temporal, contingente y bajo las cuales la dispensabilidad y la sustituibilidad radical del trabajador se convierten en la norma.

Podríamos estar tentados de decir que Marx concibió al *proletariado* como nombre de la potencia colectiva del trabajador, y que, hoy, *precariado* es un mejor nombre para el colectivo de aquellos para quienes el trabajo se ha vuelto esquivo y temporal y la deuda, impagable. Pero podemos ver que incluso en el joven Marx está ya en juego una comprensión de la precariedad, incluso si “precariedad” no es un término propio de Marx. La precariedad es la amenaza constante a la posibilidad de subsistencia física del trabajador o, en efecto, a la subsistencia física de aquellos que no pueden encontrar

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

trabajo, de aquellos que son regularmente abandonados por un sistema de trabajo que los considera extinguibles y reemplazables, aquellos para quienes no existe sino poca o ninguna protección social, para quienes la idea misma de protección social se está desvaneciendo.

La subsistencia no es simplemente la condición para la realización del trabajo; es también el objeto del trabajo y el estándar variable utilizado por los modos de producción capitalistas. De hecho, uno de los argumentos de Marx es que los estándares de subsistencia están regulados por aquellos que buscan explotar al trabajador. No hay un estándar de subsistencia; no existe un conjunto de necesidades determinado previamente. Estas necesidades son establecidas por aquellos que buscan mantenerlas al mínimo o por aquellos que son indiferentes ante la posibilidad de que el trabajador se lesione, se enferme, se incapacite o incluso muera. Cuando se asume que los trabajadores podrán ser reemplazados a voluntad, la subsistencia, en tanto que estándar, no existe como tal, ya que resulta apenas necesaria para los fines de la producción. Y aunque, como hemos visto, Marx distingue entre el ámbito de la necesidad física y el verdadero ámbito de la libertad humana, nos muestra, al mismo tiempo, que tal distinción es, en principio, tenue. Para comprender esto, tenemos que entender qué tipo de animal es el humano, lo que significa que tenemos todavía que tomar en cuenta dos nociones más en nuestra reconsideración de los *Manuscritos* de 1844. La primera es el concepto de "ser genérico" [*Gattungswesen*]. La segunda es la afirmación marxiana de que "la naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre".

3. 'Un intercambio continuo'

Consideremos los párrafos de la sección [de los *Manuscritos* de 1844] sobre "Trabajo alienado" [*Entfremdeten Arbeit*] en los cuales ambas ideas son discutidas de conjunto:

> *El hombre es un ser genérico, no solo porque práctica y teóricamente convierte en objeto suyo al género, tanto al propio como al de las restantes cosas, sino también -y esto es solo otra expresión de la misma idea- porque se relaciona consigo mismo como con el género actual y vivo, porque se relaciona consigo mismo como un ser universal y, por ello, libre.*
>
> *La vida genérica, tanto en el hombre como en el animal, consiste físicamente en que el hombre (como el animal) vive de la naturaleza inorgánica; y tanto más universal que*

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

el animal es el hombre cuanto lo es el ámbito de la naturaleza inorgánica, de la que vive el hombre. Como las plantas, los animales, las piedras, el aire, la luz, etc., conforman, en la teoría, una parte de la conciencia humana, por un lado en cuanto objetos de las ciencias naturales, por otro en cuanto objetos del arte -su naturaleza inorgánica espiritual, medios de vida espirituales, que debe preparar en primer término para luego saborearlos y digerirlos-, también conforman, en la práctica, una parte de la vida humana y de la actividad humana. Físicamente, el hombre vive solo de estos productos naturales, ya sea que aparezcan bajo la forma de alimento, calefacción, vestimenta, vivienda, etc. La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto en la medida en que esta [1] es un medio de vida inmediato, como en la medida en que [2] es la materia, el objeto y a herramienta de su actividad vital. La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre, es decir, la naturaleza en cuanto no es ella misma el cuerpo humano. El hombre vive de la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe permanecer en un proceso continuo, a fin de no perecer. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre depende de la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza se relaciona consigo misma, ya que el hombre es una parte de la naturaleza.

En la medida en que aliena al hombre 1. de la naturaleza, 2. de sí mismo, de su función activa, de su actividad vital, el trabajo alienado también aliena al hombre del género, hace que, para el hombre, la vida genérica se convierta en medio de la vida individual. En primer lugar, aliena la vida genérica y la vida individual y, en segundo lugar, convierte a la segunda, en su abstracción, en fin de la primera, también está en su forma abstracta y alienada. (Marx, 2006: 111-2)[9]

[9] El original en alemán reza como sigue : "Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dies ist nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache – sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem universellen, darum freien Wesen verhält. / Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt. Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht etc. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewußtseins, teils als Gegenstände der Naturwissenschaft, teils als Gegenstände der Kunst bilden – seine geistige unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muß zum Genuß und zur Verdauung – so bilden sie auch praktisch einen Teil des menschlichen Lebens und der menschlichen Tätigkeit. Physisch lebt der Mensch nur von diesen Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen. Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität,

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Sabemos que, para Marx, la alienación puede ser alienación del objeto del trabajo y alienación de la actividad del trabajo, pero también puede ser alienación del ser genérico (*Gattungswesen*). ¿En qué sentido, sin embargo, se supone que el ser humano es un ser genérico? Primero, explica Marx, el ser humano es un ser genérico tanto en un sentido práctico como teórico, pero solo en la medida en que convierte al género en su objeto, y se considera a sí mismo como un género entre otros, como una especie entre otras. Se relaciona a sí mismo como una especie contemporánea y viva en la medida en que se relaciona a sí mismo como un ser universal y, por lo tanto, como un ser libre (*Wesen*). Sería razonable suponer que la diferencia entre animales y humanos radica en que estos alcanzan o ponen de manifiesto la libertad y la universalidad como aspectos de su ser genérico y los animales no. De hecho, Marx nos da razones para concluir esto, cuando escribe, por ejemplo, que el "carácter genérico" del hombre es la "actividad consciente libre" y que esto diferencia a los humanos de los animales. Además, la característica específica que distingue al "hombre" como ser genérico es el poder proyectar su propia vida como un objeto, no solo para sí mismo sino también para "toda la naturaleza". En este sentido, solo el "hombre" produce universalmente, y no así los animales. Al mismo tiempo, sin embargo, Marx aborda esta distinción desde otro ángulo: aprendemos que los humanos son animales entre los animales, y que la animalidad nunca se supera mientras los humanos se relacionan con sí mismos como seres genéricos. Cuando hablamos de la vida del género, *das Gattungsleben*, nos referimos a lo que caracteriza comúnmente tanto a humanos como a animales. Marx lo precisa cuando afirma que la vida de las especies consiste en el hecho de que, físicamente, tanto los humanos como los animales viven de (*von*) la "naturaleza inorgánica". Contrariamente a lo esperado, lo que es universal en los humanos resulta serlo también en los animales, ya que esta naturaleza inorgánica es el

---

die die ganze Natur zu seinem **unorganischer Körper** macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist. Die Natur ist der **unorganische Leib** des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Menschlebt von der Natur, heißt: Die Natur ist sein Leib, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur. / Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die Gattung; sie macht ihm das Gattungsleben zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form." (MEGA I.2: 239-40)

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

campo o ámbito mismo de la universalidad. Marx describe aquí una relación de dependencia en/de la naturaleza sin la cual ni los humanos ni los animales pueden sobrevivir. Ambos están unidos en esta dependencia, esta necesidad de encontrar y asegurarse los medios de vida, de preparar y hacer digerible una naturaleza exterior a los fines de subsistir. Ninguno tiene una vida separada del proceso por el cual vive de la naturaleza. Además, ambos deben preparar esta naturaleza -Marx usa la palabra *Zubearbeiten*- y dejarla lista para el consumo o para el placer. Una forma de la naturaleza trabaja así sobre otra forma de la naturaleza.

Esta no es una forma de trabajo que domina la naturaleza, ni es necesariamente parte del sistema de intercambio mercantil. Este "trabajar sobre" y "trabajar con" el material, este trabajo concebido como forma de preparación, caracteriza la elaboración de alimentos tanto como describe la preparación para su consideración del objeto científico o artístico (entendiendo la ciencia y el arte como ámbitos teóricos). Considerados teóricamente, esos objetos constituyen la naturaleza inorgánica *espiritual* del hombre; pero cuando se los considera prácticamente, constituyen la naturaleza inorgánica *material* del hombre, es decir, en tanto participa del fomento y de la reproducción del ser vivo y de los seres vivos. Lo espiritual y lo material no se diferencian de forma intemporal; se transforman, según cómo sean abordados, el uno en el otro. Aún más, estas dimensiones de la naturaleza inorgánica no son simplemente los objetos externos sobre los que trabaja el ser humano, sino que constituyen parte de lo que el ser humano es. Sabemos que el ser humano transforma el objeto a través del trabajo, y que el trabajo logra reflejar al obrero humano. Pero también es cierto que el trabajador es transformado por su objeto y por el conjunto del sistema de la naturaleza. Estos son parte de su actividad en un sentido propio; de hecho, constituyen su cuerpo en un sentido muy específico, en el sentido de que el cuerpo tiene ahora una dimensión orgánica y otra inorgánica. La distinción entre ambas dimensiones varía en función de si la naturaleza es abordada teórica o prácticamente. ¿Cómo funciona, entonces, esta distinción y qué implica este doble tipo de cuerpo para Marx y para el supuesto antropocentrismo de sus primeros escritos?

Desde una perspectiva contemporánea, tenemos motivos para preguntarnos por qué la naturaleza, o alguna parte de la naturaleza, pudo ser descrita como "inorgánica". Sería razonable suponer que animales y humanos dependen de la naturaleza orgánica, en el sentido de que ambos dependen de los alimentos o de los materiales naturales utilizados

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

como refugio. ¿En qué sentido la madera, por ejemplo, es inorgánica? ¿O bajo qué condiciones la madera se vuelve inorgánica en el sentido postulado por Marx? Entiendo que, en primer lugar, la naturaleza orgánica está animada, mientras que la naturaleza inorgánica permanece inanimada o no-animada, y, en segundo lugar, que un árbol se concibe como orgánico hasta que se transforma en madera utilizable y, por lo tanto, se convierte en "inorgánico" en los términos de Marx. Conserva su carácter material, pero su vida ahora deriva de la actividad humana que lo prepara para su uso, consumo o disfrute. A medida que se trabaja con y sobre el objeto, este se vuelve inorgánico e inanimado, pero adquiere también una calidad animada como consecuencia de esta forma de trabajo.

¿Este pasaje apoya inequívocamente la tesis de que Marx afirma la dominación humana de la naturaleza con el fin de expresar una universalidad propia o claramente humana? ¿O acaso algo más está en juego, una relación entre humanos, animales y naturaleza que no puede centrarse en lo humano? En un momento dado, Marx lo describe como un "intercambio", sugieriendo que lo que es naturalmente universal es esta dependencia que tienen las criaturas vivientes de la naturaleza para poder seguir viviendo. Podríamos usar la palabra subsistencia (*Subsistenz*) para describir esta necesidad humana de vivir de la naturaleza, pero la subsistencia es un estándar variable derivado de la economía política, que es diferente del sentido de dependencia viva que Marx pone aquí de relieve. Quizás *persistencia* sea una mejor palabra para describir la actividad y el objetivo de buscar los medios de vida. En este párrafo clave, donde Marx trata la naturaleza como cuerpo inorgánico del ser humano, afirma que, en un sentido práctico, la universalidad de los humanos aparece de una forma práctica a lo largo del proceso que hace de la totalidad de la naturaleza su cuerpo inorgánico: *Die Universalität des Menschen erscheint praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem unorganischen Leib macht* (MEGA I.2: 240)[10]. La naturaleza inorgánica no existe como tal, sino que se obtiene a través de una cierta forma de trabajo. Esta institución de la naturaleza inorgánica tiene lugar cuando la naturaleza se convierte en el medio inmediato de vida (*Lebensmittel*); la naturaleza se libera de su propia calidad animada al animar, dar vida o mantener vivo al trabajador: su materia, por así decirlo, se convierte en el objeto y el producto (*Werkzeug*) de la actividad vital del trabajador.

[10] "La universalidad del hombre aparece en la práctica en la universalidad que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico" (Marx, 2006: 112)

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

Para decirlo con claridad: no hay actividad vital ni vida sin esta Naturaleza. Y lo universal, lejos de caracterizar una libertad pura o una forma de razón incorpórea es, al menos en un sentido significativo, precisamente esta dependencia de la vida, una dependencia co-existente a todos los seres vivos, humanos o animales. Entonces, cuando Marx afirma que "la Naturaleza es el cuerpo inorgánico del humano", afirma que solo en cuanto inorgánica puede la naturaleza mantener vivo al humano.

Esto parece contraintuitivo. Pero Marx está trabajando a partir de una distinción específica entre orgánico e inorgánico que se deriva, en parte, de la filosofía de la naturaleza de Hegel. Marx explica primero esta frase de la siguiente manera: "el hombre vive de [*von*] la naturaleza; esto quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el que debe permanecer en un proceso continuo (*bestandigem Prozeß*), a fin de no perecer" (Marx, 2006: 112; MEGA I.2: 240). Su punto de vista se clarifica, entonces, en el sentido que la criatura humana no es separable de los procesos vitales de los que él o ella depende, y que este intercambio continuo, este proceso continuo, es precisamente lo que se entiende por universalidad. La naturaleza "se relaciona" (*zusammenhängt*) consigo misma, y esta relación, este proceso continuo, es lo que constituye el cuerpo inorgánico de los humanos. La naturaleza se vuelve inorgánica, pero sigue siendo un *Leib* en lugar de un *Körper* hasta que esta entra en este intercambio (aunque el propio Marx cambia una primera referencia a un "*unorganischer Körper*" por una segunda, "*unorganische Leib*", para marcar la diferencia); en efecto, el intercambio con la naturaleza que caracteriza esta forma de trabajo transforma la naturaleza de una realidad orgánica a una inorgánica. Este proceso aplica para actividades psíquicas y espirituales tanto como para el comer y el beber.

El humano, afirma entonces Marx, es parte de la naturaleza. En tanto él o ella comen, son absorbidos por la naturaleza. Si la criatura humana viviente tiene un *Körper* y un *Leib*, entonces parecería tener dos cuerpos o, más bien, un cuerpo que aparece bajo dos perspectivas distintas pero relacionadas: uno, animado y buscando vivir, que pertenece propiamente a sí mismo, esto es el *Leib*; el otro es la naturaleza de la que depende y con la que está en continuo intercambio, y esa es el *Körper*. Un cuerpo vivo, en otras palabras, solo puede persistir si hay un intercambio continuo con la naturaleza, de modo que las condiciones para la persistencia estén contempladas y preparadas para la continuidad de la vida. La continuidad del intercambio es la continuidad de la vida misma, de la vida humana, por lo que no hay vida sin intercambio, y no hay forma de

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

conceptualizar la vida fuera del marco de este intercambio. Ningún cuerpo humano puede vivir sin el cuerpo de la naturaleza; es y no es su propio cuerpo, y su supervivencia depende de esta duplicidad. Esto implica dependencia, intercambio (no cambio mercantil)[11] y la capacidad de animar; se establece así el cuerpo de la naturaleza como esencial para el cuerpo del hombre.

Marx nos pide que imaginemos esta unidad al mismo tiempo que afirma al humano en su dependencia, propia de toda criatura, de un mundo natural que tiene que ser trabajado de tal manera que ofrezca los medios de vida, y que, solo de esta forma, sostiene la continuidad de la vida, la persistencia, de cada ser genérico. Lo que resulta entonces no es una visión lineal de los humanos en dominio de la naturaleza, sino una visión de los humanos como criaturas dependientes de la naturaleza tanto como de la actividad por medio de la cual la naturaleza se convierte en soporte y sustento de los vivientes. El humano no busca con esta forma de trabajo recoger un reflejo de sí mismo en la naturaleza, sino que trabaja con la naturaleza para asegurar los medios de vida. Esta forma de trabajo podría convertirse en dominio o destrucción de la naturaleza para uso humano, consumo e intercambio mercantil (ganancia). Pero si así lo hiciera, ya no sería la forma de actividad laboral que tiene como fin la obtención de medios de vida, no tanto para el individuo, sino para el ser genérico, ese ámbito más amplio de socialidad relacionado con lo que Hegel había llamado el sistema de necesidades. Recordemos que solo bajo condiciones en las cuales los individuos están separados de formas de trabajo social es que se encuentran buscando por su propia cuenta los medios de vida. Esto es un efecto de las formaciones sociales y económicas, no una premisa ontológica de su funcionamiento.

Si estoy en lo cierto - y otros han hecho también este argumento (Bellamy Foster & Burkett, 2001)- entonces quizás tengamos que considerar este uso particularmente específico de los términos orgánico e inorgánico en el trabajo de Marx. Bellamy Foster y Burkett señalan que una consideración de la influencia hegeliana en Marx demostraría

[11] Nota del traductor: La autora introduce aquí una diferencia inexistente en español, "interchange (not exchange)". Ambos términos derivan del más simple *change* (cambio) que tiene también el sentido general de transformación. Sin embargo, *exchange* denota en inglés un sentido más estrictamente ligado a las transacciones mercantiles, comerciales, dinerarias o financieras. Se trata entonces, para la autora, de afirmar el continuo y múltiple intercambio vital entre los vivientes y la naturaleza, el *interchange*, como un proceso sustancialmente diferente de cualquier intercambio, por medio del dinero, de objetos constituidos como mercancías: el *exchange*.

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

que no existe una distinción absoluta (o una "barrera") entre lo orgánico y lo inorgánico, sino solo "una relación dialéctica de interdependencia" (2001: 452). Por lo tanto, ponen en tela de juicio la presunción de que la teoría del trabajo de Marx es instrumentalista, sugiriendo que este malentendido puede rastrearse a las formas particulares en que las nociones de lo orgánico y lo inorgánico emergen de su obra. Jason Moore reforzó esta perspectiva al referirse positivamente a "una concepción abierta de la producción de la vida, una que ve las fronteras entre lo orgánico y lo inorgánico como siempre cambiantes" (2015: 7); para exigir entonces "un lenguaje que comprenda la relación irreductiblemente dialéctica entre naturaleza humana y naturaleza extrahumana" (*Ibíd*: 9)[12]. Sin embargo, la dialéctica que se desarrolla en el *locus* del cuerpo inorgánico requiere de una teoría perspectivista y de una práctica de variación de la perspectiva. Ya que es solo desde la perspectiva del organismo humano que la naturaleza aparece como inorgánica (y esto no implica refutación alguna del enunciado que afirma a la naturaleza como orgánica en sí misma); esto significa que la naturaleza se transforma de orgánica a inorgánica en tanto entra en el proceso por el cual el vivo y orgánico *Leib* humano busca los medios de vida. La naturaleza es orgánica, por así decirlo, en sí misma, pero considerada desde la perspectiva humana, comienza a volverse inorgánica una vez que comienza a sustentar al humano, en el momento en que la vida humana es sustentada y animada por la naturaleza.

Esta última es seguramente una perspectiva claramente antropocéntrica, por lo que parecería haber refutado mi tesis de que se puede encontrar una tendencia no antropocéntrica en el joven Marx. Sin embargo, hay en juego en este trabajo por la vida un proceso contrario que invierte el orden de la secuencia transformadora que acabamos de delinear, y es parte de la unidad dialéctica en cuestión. Marx argumenta también que los humanos son, y deberían ser, entendidos como parte de una naturaleza orgánica más amplia. Cuando la vida humana termina se vuelve puro *Körper*, inanimado pero también coextensivo a una naturaleza que ya no es abordada con el propósito de asegurar el sustento humano. El cuerpo ya no es sustentado por la naturaleza, por lo que se convierte en naturaleza en un sentido claramente no antropocéntrico, sentido que fue siempre una posibilidad de su modalidad viva precisamente porque la muerte es una posibilidad en y de la vida (una posibilidad en la vida, pero una posibilidad que se realiza como necesidad

[12] Quiero remarcar que algunas formas de trabajo humano, incluyendo la esclavitud, son también consideradas como "inorgánicas" - esto es, no vivas en sí mismas sino instrumentales al objetivo de la continuidad de la vida de aquellos considerados sí como "verdaderos" sujetos vivientes. Esta distinción se ha utilizado así con objetivos específicos en el capitalismo racial. Ver Davis (1998).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

en un momento que es en gran parte impredecible). Entonces no hay dos naturalezas, ni hay dos cuerpos, sino una oscilación perpetua de perspectivas (orgánica/inorgánica) dependiente de si se aborda la naturaleza de forma teórica o práctica, facilitada por aquel modo práctico de trabajo que prepara a la naturaleza como medio de vida para lo humano. La misma naturaleza aparece como inorgánica cuando es externa a la vida humana, como algo fuera de sí misma; esto puede suceder a través de una perspectiva teórica, es decir una en la que el problema del sustento no guía la perspectiva y el abordaje humano (esto implicaría entonces que la teoría es una forma de no tener hambre)

Para comprender la relación variable entre el cuerpo orgánico y el inorgánico (y para asegurarnos que no los aceptemos como dos tipos separados de sustancias), es importante volver a Hegel, de cuya influencia en el joven Marx difícilmente se pueda dudar. De hecho, parecería que Marx se basa en el análisis de Hegel para elaborar su propio enfoque sobre el cuerpo inorgánico del hombre como la totalidad de la naturaleza, así como su noción de ser genérico [*Gattungswesen*]. En la *Enciclopedia,* Hegel (2005) señala que el ser vivo vive dentro de sí, como un "proceso interno constantemente renovado que es el ser vivo" (§218. Adición) Pero también señala que su corporeidad puede convertirse en un objeto para sí mismo, puede aparecer como algo externo y, en este punto, es su propio cuerpo el que puede aparecer como "naturaleza inorgánica" (§ 218). La naturaleza inorgánica, curiosamente, existe en el ser vivo "como una carencia [falta] (*als ein Mangel*)" (§ 219). Sus órganos son diferenciables; son 'externos' entre sí, y el cuerpo aparece no como un cuerpo vivido, sino como un poder externo: “el ser vivo confronta una naturaleza inorgánica con la que se relaciona como un poder sobre él y al cual asimila” (§ 219. Adición). El viviente quiere lo que es externo a sí mismo para poder vivir, pero también para 'superar' esa externalidad. Hegel escribe:

> *La naturaleza inorgánica, que es sometida por el ser viviente, sufre esta sumisión porque es en-sí lo mismo que la vida es para-sí. Entonces, solo en lo otro el viviente se une a sí mismo. (§ 219. Adición)*

Con la muerte, la "especie" demuestra ser más poderosa que el ser vivo individual. Y la externalidad se supera, sin embargo, no potenciando al ser vivo, sino afirmando la interdependencia dialéctica que es la vida en sí misma. Hegel agrega: "Para el animal, el proceso de la especie (*die Gattung*) es el punto más alto de su curso vital" (§ 221. Adición). Sin embargo, lo que el "proceso de la especie" hace es demostrar que esta vida, esta vida inmediata, está mediada, pertenece a las vidas de otros y encuentra sus medios de vida

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

solo en la organización social y económica de la vida - al menos, esta sería la variante marxista de la afirmación de Hegel. El viviente no existe simplemente, de forma inmediata, sino que es mediado y generado; y de la misma forma en que es generado desde fuera, también muere en su inmediatez. El viviente es una vida que regresa a sí misma en la vida, aunque la vida inmediata no sea idéntica a la mediada, y, en la muerte, lo inorgánico cede a lo orgánico.

Cuando Marx habla de la subsistencia no se refiere a la situación estable de continuidad orgánica, sino a una actividad renovada y continua que es necesaria para la continuación de la vida, para la persistencia misma. A medida que un viviente es generado, este se anima, le es dada la vida, y solo entonces se anima, a su vez, el mundo exterior; el volverse animado depende del ser generado, lo que significa que los poderes de animación se encuentran desde el principio fuera del sujeto humano, como las formas de interdependencia que condicionan y definen a la criatura social orgánica, al ser genérico [*Gattungswesen*], que no se ajusta entonces ya al humanismo convencional. Si bien esto queda más allá del alcance de nuestra discusión, me gustaría vincular esta idea de la persistencia con *el deseo de vivir*. El deseo de vivir puede o no emerger del organismo humano, pero esta relación con la alteridad es denomina como deseo, como *falta*, lo que sugiere que la persistencia y el deseo de persistir no pueden ser completamente separables. El esfuerzo para superar la externalidad puede tomar la forma de la dominación o de la disolución, pero se delinea aquí otro proceso, uno que nos acerca a las formas de trabajo relacionadas con la conservación, con aquello que es llamado, a veces, trabajo reproductivo.

El organismo humano está ligado por su propia vida a la naturaleza inorgánica, puede volverse inorgánico por sí mismo, viviendo como un ser animado en algunos aspectos e in-animado en otros. El cuerpo está en su mundo natural no como una entidad ontológicamente separada, sino como un proceso relacional entre términos que pueden separarse o unificarse. El cuerpo está en y es de la naturaleza en la medida en que este proceso continuo, si se interrumpe o destruye, puede exponerlo a la precariedad, y en tanto es un intercambio continuo que requiere de su renovación y de las condiciones para su renovación.

Lo que podríamos aprender del joven Marx es que existen ciertas condiciones bajo las cuales el deseo de vivir resulta más posible que en otras, condiciones de trabajo que

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

preservan o dejan de preservar la vida, modos de trabajo que preservan o dejan de preservar la vida, condiciones en las que el deseo de vivir es siempre un deseo de vivir en este mundo, y de una manera específica. Cuando el mundo ya no sostiene la vida y la persistencia está en peligro, ¿qué sucede con el deseo de vivir? Si vivir es un intercambio entre este cuerpo vivo y aquel cuerpo de naturaleza inorgánica al que está ineludiblemente atado, y si la organización social y económica del sustento destruye, o amenaza con destruir, ese intercambio, lo que puede estar en peligro es el deseo de vivir.

En tanto seres mediados, en tanto especie, siempre somos más y menos que este cuerpo, y este cuerpo se extiende hacia los demás y hacia las condiciones de la vida misma. Ni la persistencia ni el deseo de vivir pueden darse por sentados. Son capacidades o atributos menos esenciales que las posibilidades sociales de persistencia que se vivifican o mitigan dependiendo de las condiciones de vida, incluida la presencia o ausencia de trabajo, de formas de trabajo que sostienen o destruyen los cuerpos, de formaciones económicas que regularmente abandonan de forma contingente a aquellos que emplean, políticas que implican la reducción de las pensiones o la pérdida total de protección social. Y, sin embargo, la afirmación de esta interdependencia, y el descentramiento del sujeto vivo que implica, nos ofrece otra forma de concebir la interdependencia y, en última instancia, la solidaridad, un modo de pensar que rechaza la distinción estricta entre condición humana y entorno sostenido y sustentable. El humano no está en la naturaleza y tampoco se apodera simplemente de la naturaleza como un objeto de conocimiento, su conocimiento es, desde el principio, vital sin por eso representar una forma de vitalismo.

Nuestro esfuerzo para mostrar aquí la dualidad en la temprana teoría de Marx se relaciona, por supuesto, con el problema de si Marx podría y debería movilizarse para una política ecologista; pregunta urgente que no es posible desarrollar aquí. Si hay una dualidad en el cuerpo específicamente humano, se trata de una dualidad que afirma y desafía ese carácter específico, insistiendo en el carácter vivo del pensamiento y en la necesidad de la vida. La naturaleza del trabajo no consiste simplemente en rehacer la naturaleza como un reflejo y expresión de las potencias humanos, sino en someter las potencias humanas a través de modos de trabajo que presuponen que el viviente humano y la red de la vida están desde el principio conectados. La actividad dinámica que tiene como fin la producción de una vida vivible limita necesariamente las potencias del humano en relación al mundo vivo. Afirma una dependencia sin la cual no son posibles ni la vida, ni el pensamiento, ni el trabajo. Uno es esta naturaleza que uno no es, y esa

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

paradoja puede dar paso a una dialéctica que difícilmente sea comprensible siguiendo solo una secuencia de la exposición de Marx a expensas de la otra. Una práctica crítica en y para este mundo debe atender e intervenir desde el interior de la acelerada destrucción de múltiples especies y desde el interior de la amenaza del cambio climático a la continuidad del mundo tal como lo hemos conocido hasta ahora. Cualquier proyecto de justicia social que sea crítico, que busque detener la aceleración de la destrucción ecológica, tiene que comenzar por partir de la presunción de que el mundo en el que todas las vidas se valoran por igual, en el que todos reciben por igual su libertad expresiva, está atado al mundo vivo al nivel de la necesidad, el deseo y la obligación. Entonces, este cuerpo, aunque separado del cuerpo de la naturaleza, está unido a ese otro cuerpo, y es ese vínculo, esa relación, lo que "cuerpo" quiere, ahora, decir.

Bibliografía

Althusser, Louis (1967) *La revolución teórica de Marx*. México, Siglo XXI.

Baudrillard, Jean (2000) *El espejo de la producción o la ilusión crítica del materialismo histórico*. Barcelona: Gedisa. Traducción Irene Agoff.

Bellamy Foster, John & Burkett, Paul (2000) 'The Dialectic of Organic/Inorganic Relations: Marx and the Hegelian Philosophy of Nature', Organisation and Environment 13 (2000), 403–425.

Bellamy Foster, John & Burkett, Paul (2001) 'Marx and the Dialectic of Organic/Inorganic Relations', Organisation & Environment 14:4 (December 2001), 451–462.

Clark, John P. (1989) 'Marx's Inorganic Body', *Environmental Ethics* 11:3 (Fall 1989), 243–58.

Davis, Angela Y. (1998) 'Women and Capitalism: Dialectics of Liberation and Oppression', in *The Angela Y. Davis Reader*, ed. Joy James and Angela Yvonne Davis (Oxford: Wiley-Blackwell, 161–209.

Hegel, G. W. F. (2005) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza. Traductor: Ramón Valls Plana

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

Hardt, Michael y Negri, Antonio (2003) *El trabajo de Dionisos. Una crítica de la forma-Estado.* Madrid: Akal.

Jaeggi, Rahel (2016) *Alienation*, trans. Frederick Neuhouser and Alan E. Smith (New York: Columbia University Press, 2016).

Marx, Karl (2006) *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue. Traductores: Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda.

Marx, Karl (2011) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858* (3 vols.). México: Siglo XXI. Traductor: Pedro Scaron.

Krüger, Hans-Peter (2010) 'Persons and their Bodies: the Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and Homo Absconditus', Journal of Speculative Philosophy 24:3 (2010), 256–74.

Latour, Bruno (2004) "¿Por qué se ha quedado la crítica sin energía? De los asuntos de hecho a las cuestiones de preocupación" *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales, vol. 11, núm. 35, mayo-agosto*, 2004, 17-49.

Merchant, Carolyn (1990) *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (London: Bravo Ltd., 1990)

Moore, Jason W. (2015) *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital* (London: Verso, 2015)

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

JUDITH BUTLER

Doctora en Filosofía por la Universidad de Yale, ocupa la cátedra Maxine Elliot en el Departamento de Literatura Comparada y en el Programa de Teoría Crítica en la Universidad de California, en Berkeley. Es autora o coautora de, entre otros títulos, *El Género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad* (1990), *Cuerpos que importan. El límite discursivo del sexo* (1993), *Mecanismos psíquicos del poder* (1997), *El grito de Antígona* (2000), *Contingencia, hegemonía, universalidad* (2000), *Vida precaria* (2004) y *Deshacer el género* (2004).

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org