

ES TIEMPO DE COEXISTIR

Perspectivas, debates y otras provocaciones
en torno a los animales no humanos

PARTICIPAN

Gabriel Giorgi
Alexandra X. C. Navarro
María Marta Andreatta
Mónica B. Cagnolini
Hernán Javier Candiloro
Julieta Yelin
Fabiola Leyton
Anahí Gabriela González
Iván Darío Ávila Gaitán
Jannia Gómez González
Oscar Horta
Ana María Aboglio
Hernán Neira

Alexandra X. C. Navarro
Anahí Gabriela González
EDITORAS



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.

ES TIEMPO DE COEXISTIR

Perspectivas, debates y otras provocaciones
en torno a los animales no humanos

Alexandra X. C. Navarro
Anahí Gabriela González
EDITORAS



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.

Autores

Gabriel Giorgi
Alexandra X. C. Navarro
María Marta Andreatta
Mónica B. Cagnolini
Hernán Javier Candiloro
Julieta Yelin
Fabiola Leyton

Anahí Gabriela González
Iván Darío Ávila Gaitán
Jannia Gómez González
Oscar Horta
Ana María Aboglio
Hernán Neira



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.



Con el apoyo del

Es tiempo de coexistir : perspectivas, debates y otras provocaciones
en torno a los animales no humanos / Alexandra Navarro ... [et al.] ;
compilado por Alexandra Navarro ; Anahí Gabriela González ; editado
por Alexandra Navarro ; Anahí Gabriela González ; ilustrado por Pablo
Ezequiel Ferreyra ; prólogo de Gabriel Giorgi. - 1a ed. - Alejandro Korn :
Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales,
2017. Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-46680-0-4

1. Derechos de los Animales. 2. Filosofía Moral. I. Navarro, Alexandra II.
Navarro, Alexandra, comp. III. González, Anahí Gabriela, comp. IV. Navarro,
Alexandra, ed. V. González, Anahí Gabriela, ed. VI. Ferreyra, Pablo Ezequiel,
ilus. VII. Giorgi, Gabriel, prolog.

CDD 179.3

Derechos Reservados

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Edición digital, 2017

ISBN 978-987-46680-0-4

Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723

La Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.

Septiembre de 2017.

Diseño de tapa e interior: Samuel de Castro. samuel.hdec@gmail.com

Ilustración de tapa: Pablo Ezequiel Ferreyra. pablosco.ef@gmail.com

Blog: elpablosco.blogspot.com.ar

**Cada uno de los capítulos de este libro ha sido sometido a una evaluación
por parte de un Comité Editorial externo.**

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

Cada autor de este volumen asume la responsabilidad total del contenido de
su capítulo frente a la Ley, ya sean ideas o utilización de imágenes.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS..... 6

PRESENTACIÓN..... 7

Introducción..... 9

LA PREGUNTA POR EL ANIMAL. DOS HISTORIAS
Gabriel Giorgi

LA ALIMENTACIÓN EN CUESTIÓN

Cap. 1.
LOS MACRORELATOS SOBRE LA CARNE Y SU IMPACTO EN LA ESTRUCTURACIÓN DEL ESPECISMO ANTROPOCÉNTRICO EN ARGENTINA: EL DISCURSO DE LAS INSTITUCIONES LEGITIMADAS/ LEGITIMANTES Y SU IMPACTO EN LA SUBJETIVIDAD.....16
Alexandra Navarro

Cap. 2.
¿VEGANOS EN RIESGO? UN ANÁLISIS DE LOS CUESTIONAMIENTOS HABITUALES A LA CALIDAD NUTRICIONAL DE LA ALIMENTACIÓN VEGANA.....50
María Marta Andreatta

POSTHUMANISMO ENTRE FILOSOFÍA Y ARTE

Cap. 3.
GANDA Y CLARA, DOS RINOCERONTES. PARA UNA HISTORIA DE LA CRUELDAD DESDE LA “CULTURA”.....**75**
Mónica B. Cragnolini

Cap. 4.
EL ANIMAL, EL OTRO, EL EXTRANJERO. COMUNIDAD Y HOSPITALIDAD EN EL MUNDO DE LA VIDA.....**92**
Hernán Javier Candiloro

Cap. 5.
LA LENTE BIOPOÉTICA DE MARIO BELLATIN**117**
Julieta Yelin

FEMINISMOS Y ANIMALISMOS

Cap. 6.
FEMINISMO Y ANTIESPECISMO: UNA INTERSECCIONALIDAD INELUDIBLE.....**131**
Fabiola Leyton

Cap. 7.
DEVENIRES DEL CUIDADO: MATERIALISMO INMANENTE, AFECTO Y HOSPITALIDAD.....**146**
Anahí Gabriela González
Iván Darío Ávila Gaitán
Jannia Gómez González

DEBATES Y OTRAS PROVOCACIONES

Cap. 8.
REFUTANDO LA VISIÓN IDÍLICA DE LA NATURALEZA.....**161**
Oscar Horta

Cap. 9.
EL MAL Y LOS OTROS ANIMALES.....**181**
Ana María Aboglio

Cap. 10.
EPISTEMOLOGÍA DE LOS ANIMALES.....**194**
Hernán Neira

AGRADECIMIENTOS

Queremos agradecer especialmente a todes les colegas que han participado desinteresadamente en este proyecto, apostando a que la circulación libre del conocimiento hará la diferencia para la abolición de la esclavitud animal.

Cada une de elles ha hecho su aporte desde el campo de saber en el que investiga, articulándolo con los Estudios Críticos Animales. Gracias por los intercambios de correos, la paciencia, la escritura, el detalle. Gracias porque siendo reconocides en el ámbito de los ECA no han dudado un segundo en presentar sus ideas en este espacio, apoyando también, de manera indirecta, el nacimiento de nuestra Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.

A todes aquellas que han dedicado tiempo y esfuerzo para ayudarnos a que el primer volumen de esta trilogía sea, además, estéticamente precioso: Pablo Ezequiel Ferreyra, nuestro ilustrador de tapa; Samuel Castro, quien diseñó el eBook con gran profesionalismo, y Eva Ortiz Mainar, quien ofició de nuestra correctora, revisando una y otra vez cada uno de los capítulos. Un especial agradecimiento también a nuestros evaluadores externos por su trabajo sobre cada uno de los capítulos.

Y gracias principalmente a ustedes, nuestros lectores, por haber descargado este volumen, por leerlo y hacerlo circular.

PRESENTACIÓN

Y si al fin, nada ocurriese nunca,
¿acaso tendría que ocuparme de agregarle aceite
a las máquinas?
Seguramente, algo irá mejor
si yo sigo trabajando en mi pequeño granito.
[Verso Mecánico. Anselmo Badenes.]

Este es el primero de los tres volúmenes que conforman la primera trilogía editada por la Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.

"Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos" es un proyecto en el que confluyen diversos enfoques que permiten pensarnos en relación a los animales no humanos desde una mirada crítica, desde una perspectiva que no permite vendas sobre los ojos ni excusas. Nos enfrenta con distintas discusiones, posiciones y relatos que nos obligan a revisarnos como animales humanos que somos, como animales que ya no pueden cobijarse en el antropocentrismo para llevar adelante una vida más cómoda. Cada uno de los capítulos, escritos desde los abordajes más diversos, pone campos de saber legitimados en la academia al servicio del desmontaje de la máquina especista insertando en sus engranajes pequeños granos de arena para desgastar lentamente los dispositivos que funcionan a la sombra de la naturalización y la invisibilización de la violencia ejercida sobre los animales no humanos.

Pequeños granos de arena, sí, pero que, como soñaba Anselmo Badenes en su *Verso Mecánico*, dispuestos de manera estratégica podrán, con el tiempo, hacer estragos en la máquina, erosionando las creencias instaladas, quebrando los prejuicios cristalizados que sólo requieren de paciencia y tenacidad para ser horadados.

Y aunque sabemos que el sistema que nos atraviesa sólo será puesto en jaque a fuerza de constancia y sólida argumentación, en el fondo quisiéramos que estalle. Que vuelen los engranajes por el aire y que se pierdan, imposibles de reubicar nuevamente.

Y si eso es posible a fuerza de granitos de arena, aquí dejamos el nuestro.

Alexandra Navarro y Anahí Gabriela González

Septiembre de 2017

INTRODUCCIÓN

LA PREGUNTA POR EL ANIMAL. DOS HISTORIAS

Gabriel Giorgi¹

¿Por qué estamos pensando, especialmente en las últimas dos décadas, tan recurrentemente, la “cuestión animal”? ¿Que se juega en esos esfuerzos tan diversos por hacer que el pensamiento se dirija hacia los animales pero también se active junto a ellos, abra una línea de relación –ciertamente opaca, intraducible, y sin embargo potente—con lo animal? ¿Por qué la pregunta por el animal se volvió una pregunta con relevancia crítica, esto es, con capacidad para interpelar zonas muy vastas y muy heterogéneas del pensamiento, la sensibilidad y la acción? ¿Cómo dar cuenta de esos desplazamientos?

Las miradas reunidas en este volumen dan cuenta de la diversidad y heterogeneidad de las aproximaciones hacia y desde lo animal, y al mismo tiempo su recurrencia y su fuerza a la vez conceptual, social y política. Vale la pena, al menos tentativamente, indagar en algunas de las coordenadas más insistentes, a veces elusivas, que

¹ Docente e investigador en el Department of Spanish and Portuguese Languages and Literatures de New York University. Sus publicaciones incluyen *Sueños de exterminio. Homosexualidad y representación en la literatura argentina* (Beatriz Viterbo, 2004), *Excesos de vida. Ensayos sobre biopolítica* (en colaboración; Paidós, 2007) y más recientemente *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica* (Eterna Cadencia, 2014) Publicó artículos en revistas de Argentina, Brasil, EEUU y España. E-mail: gabriel.giorgi@nyu.edu

anudan la pregunta por el animal con el pensar contemporáneo.

Me gustaría intentar, menos que responder a estas preguntas, mapear algunos de los itinerarios que proponen a través de un desvío y alrededor de dos historias (historias, como se dice, “reales”) en torno a lo animal que parecen condensar, en su contraste y en su espejo, algunos de estos vectores que llegan hasta nuestros días: historias que sintetizan, me parece, algunas de las interpelaciones que *animan* nuestro pensar a y junto a los animales. Se trata de dos historias que vienen de la primera mitad del siglo XX: historias de las que nos separa un siglo aproximadamente. Historias, entonces, del pasado moderno: de una modernidad de otro siglo, en la que los animales tuvieron un protagonismo impensado, y que hoy se revela como un linaje de lo contemporáneo, la materia de la que estamos hechos.

Un desvío, entonces, para mapear algunas intersecciones entre pensamiento y animalidad que sitúan “el presente.” Dos historias que transcurren en ambos extremos de las Américas. Dos historias del siglo XX: en sus animales.

Cuerpo, capital, animal

La primera de esas historias transcurre en Chicago, a comienzos del siglo. Los mataderos de Chicago (por ejemplo, de la compañía Swift que se expandirá hacia Sudamérica pocos años después, y será

el modelo de producción taylorista en la región), en su afán modernizador de la producción, diseñan el matadero en altura: animales muertos colgando en rieles y cuyos miembros van siendo separados en secuencias pautadas, mecanizadas, para optimizar la ecuación entre tiempo y maximización del producto. Ya no se trata de aquel viejo matadero anti-higiénico, plagado de desperdicios (como el que narra Esteban Echeverría: el de la sangre, la fiesta y la violencia política) sino del matadero mecanizado, maximizado en su eficiencia, que va “desmontando” el cuerpo del animal, separando sus partes y especializando funciones. Es el matadero de Brecht (*Santa Juana de los Mataderos*) y sobre todo el de Upton Sinclair en *The Jungle*. El matarife deja de ser aquella figura sangrienta, entre la perversión y el juego: ahora es un obrero; quizá incluso, en este momento, el paradigma mismo del obrero moderno.

En ese contexto, y según cuenta el propio Henry Ford en su autobiografía², los mataderos de Chicago se convirtieron en la inspiración para la línea de montaje mecanizada, la que dará lugar a la industria automotriz masiva y, por lo tanto, a ese modelo de producción y de consumo que llamamos “Fordismo.” El matadero “en altura” secuencia el desmembramiento del cuerpo del animal, que va siendo procesado en partes según tareas preasignadas y repetitivas para cada trabajador. De modo simétrico pero inverso, la línea

² Shukin, N., *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009; Ford, Henry, *My Life and Work*, dominio público.

de montaje mecanizada consiste en el montaje del “cuerpo” de lo que será el automóvil. La lógica es la del ensamblado y desensamblado de partes sobre las que se juega el mecanismo del valor: la racionalización y tecnificación de la relación entre “partes” y “todo”; la capitalización de esa relación de composición y de-composición. En la matriz de esa lógica, que será central a la producción masiva (y por lo tanto, a la expansión del capital), el cuerpo del animal.

Entonces, en los comienzos del Fordismo, en uno de sus comienzos al menos, está el animal; el cuerpo animal como el cuerpo paradigmático de la mercancía: lo que se invierte de valor (desde los orígenes del capitalismo: el “stock”) y que en la inflexión de la expansión industrial y del consumo masivo del período fordista vuelve a tenerlo como matriz, como paradigma de su configuración más representativa. *El animal como el cuerpo paradigmático de la explotación del capital*; o, dicho de otra manera el animal como el umbral desde donde se hacen visibles y se leen *las operaciones de anudamiento entre cuerpo y capital* — esto es, entre la vida y la muerte de los cuerpos, y las lógicas de explotación del capital.

Lo que emerge en la historia del matadero de Chicago como paradigma del matadero global y de la industria de la carne que llega hasta nuestros días, no es sólo la interpelación moral sobre el dolor y la muerte del animal como criatura sintiente, sino también, quizá sobre todo, la *política* de un modo de producción y de extracción de

valor en el que la relación entre “cuerpo” y “capital” — y por lo tanto, entre “vida” y “capital”— pasa necesariamente por el cuerpo animal, por los modos de gestionar la vida y la muerte de los cuerpos llamados animales, pero no se detiene en ellos: el cuerpo animal se constituye en el paradigma y la matriz de los modos en que el capital extrae valor de los cuerpos *en general*. Esto es lo que las ficciones en torno a los mataderos modernos, desde *The Jungle* hasta las muy recientes como las de la brasileña Ana Paula Maia (*De gados e homens*)³, revelan respecto del funcionamiento del capital: la de la continuidad entre humano y animal en los modos de extracción de valor; el punto de deslizamiento implacable por el cual los trabajadores humanos se confunden, inevitablemente, con el cuerpo de los animales que matan para el consumo de otros. No se trata, dicho de otro modo, de los modos por los cuales el animal, históricamente y hasta nuestros días, se vuelve un cuerpo intensamente saturado por operaciones de capitalización; revela también el hecho de que lo que cuenta para el capital *son los cuerpos* en tanto que tales, independientemente de la especie —pero esto sólo se pone en evidencia *ante el animal*.

El capital no registra, no le interesa, no le da relevancia a la distinción “humano”/“animal.” El capital sólo ve cuerpos de los que

³ Y que se podrían rastrear hasta los clásicos del siglo XIX, como el texto de Esteban Echeverría, *El matadero* (escrito hacia 1841), donde aparece el inglés que hace cálculos económicos en torno al ganado.

se extrae valor o no, cuerpos capitalizables o no. El capital ve el *continuum* de cuerpos, no la especie. Sí ve, evidentemente, inflexiones, cesuras, ordenamientos: ciertos cuerpos — animales, o racializados, o marcados por el género — son más explotables que otros. Pero la distinción no pasa por la especie sino por la gramática móvil de extracción de valor. Es una máquina de guerra de clase: de una clase privilegiada contra sus otros — los cuerpos explotables, humanos y no-humanos — a los que sólo ve como ocasión de extracción de valor y de explotación. El humanismo fue siempre una máscara del capital: el discurso de su legitimación, nunca su verdad; la ontología de lo Humano siempre estuvo subterránea por el *continuum* biopolítico del cual se extrae valor. El animal en la línea de montaje fordista es el paradigma de ello, el momento en que ese *continuum* se hace visible.

Ese *continuum*, el del viviente que avanza hacia su conversión en mercancía, es uno de los vectores que animan la pregunta por el animal. Porque allí la pregunta por el animal es siempre, necesariamente, inevitablemente, la pregunta por la relación *en general* entre los cuerpos y el capital, entre vida y mercancía. El animal, el “capital animal” (Nicole Shukin), es la instancia donde esa pregunta se articula.

Esa interrogación recorre muchos de los artículos del libro, allí donde la pregunta por el animal pasa por las contribuciones sobre y contra el consumo de carne: la pregunta de una ética y una políti-

ca del consumo, en el paisaje de un siglo XX que expandió (porque esto, quién lo duda, venía de antes) la producción de carne hasta el umbral de lo que Derrida no dudó en llamar *holocausto*.

Derechos, humanos, animales

La segunda historia es una historia sudamericana. Sucedió en Brasil, en 1936, inmediatamente después de lo que constituye uno de los primeros intentos de revolución comunista en América Latina, la Revolta Vermelha (o el nombre peyorativo que le dieron los conservadores: Intentona Comunista.) Los líderes de la Revolta van presos; la policía de Rio tortura brutalmente a uno de ellos, que a la militancia comunista le suma el hecho de ser de origen judío-alemán. La cosa adquiere estado público; un abogado liberal asume la defensa del preso político. Después de sucesivos e inútiles *habeas corpus*, intenta un golpe de efecto: invoca la “Lei de proteção dos animais” que el gobierno de Getulio Vargas acababa de aprobar, y que condenaba, al menos en abstracto, las formas de maltrato y de crueldad innecesarias contra los animales. En el contexto de la suspensión de los derechos de la persona —ese estado de excepción que el gobierno de Vargas está instalando-- , ya que no puede defender al preso político como sujeto de derecho, el abogado apela a su “parte animal”: las condiciones de vida —la supervivencia misma-- de ese cuerpo. *Para defender al preso político se lo animaliza*: lo que será una

historia de los orígenes de los “derechos humanos” – el abogado será saludado por algunos el “padre” de los derechos humanos en Brasil, justamente por su defensa del militante comunista — *tiene al animal en su núcleo*⁴. La relación entre “derecho” y “el hombre” –tema arendtiano, y desde allí con todas sus inflexiones hacia biopolítica, soberanía y gubernalidad—pasa por una relación con lo animal y con el animal: la línea de exterioridad que la constituye.

En el momento en el que la pregunta por el derecho se piensa en relación a un Estado que reclama siempre, y cada vez más, su poder de terror, que su voluntad de aplastar la vida que se le resista, ese nudo entre derecho y violencia que habita en el corazón de los Estados modernos se ilumina y se piensa, una vez más, desde el animal. Esa es la historia recurrente del animal en la cárcel latinoamericana: en uno de los orígenes de los “derechos humanos.”

La pregunta por el animal como sujeto de derecho, y por la construcción misma de lo legal en relación a lo no-humano, es inseparable de esta centralidad –despazada, punto ciego—del animal y de lo animal en la configuración de lo estatal-moderno, como figuración sistemática de esa “nuda vita” de la que habla Agamben, y que será constitutiva de la sujeción de los cuerpos al poder estatal. Esa línea es la otra interpelación que llega desde el animal hasta el pensamiento contemporáneo, y que resuena en muchos de los artí-

⁴ Analicé esta escena en Giorgi, G., *Formas comunes. Animalidad, cultura, biopolítica*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014.

culos del libro que se preguntan por la relación con el derecho y con los modos de construcción de sentidos jurídico-políticos en torno a lo animal, lo “natural” y lo humano.

Leer el *continuum*, hacer agenciamientos

¿Qué nos dicen estas historias sobre la insistencia del animal en nuestra imaginación y en las formas de saber y pensar de las últimas décadas, de las cuales este volumen es indicación? Una lección bastante simple, y a la vez difícil de aprender: que las matrices humanistas que sostienen los ideales del capitalismo como fórmula del progreso y que, por otro lado, sostienen los vocabularios de la ciudadanía y el sujeto de derecho como defensa de la “vida humana” fueron siempre subterráneas por la realidad material de un *continuum* biopolítico que enlaza por igual a animales y humanos (ciertos animales y ciertos humanos) que se vuelven las terminales de la explotación del capital y/o de la violencia del poder estatal. Como señala Cary Wolfe, la economía que distribuye *bios* de zoé, vida protegida y vida abandonable, no responde nunca a una ontología de la especie sino a lógicas biopolíticas que no operan sobre la distinción estricta entre humano y animal, sino por modos de anudamiento, agenciamientos y tráfico, que deben ser pensados en sus propios términos.⁵

⁵ Wolfe, C., *Before the Law. Humans and Other Animals in a Biopolitical Frame*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.

Pensar el/junto al animal es fundamentalmente pensar esa contiguidad y esa continuidad humano-animal que opera como terreno y núcleo de muchas operaciones de dominación y de control, tanto del lado de la explotación económica como de la sujeción y control políticos. Humano / animal es, frecuentemente (quizá mejor: fundamentalmente) una distribución biopolítica, móvil, estratégica, que obedece y sirve a mecanismos de explotación y control de los cuerpos.

La tarea crítica no es sólo desmontar esa distribución, sino también producir otras imágenes, otros lenguajes, otros sentidos que den cuenta y potencien los ensamblajes humano-animal: modos de relación, del afecto, de la supervivencia, que no escenifiquen una ontología de las especies sino esa “justicia interspecie” de la que habla Donna Haraway: modos del vivir y morir “con” otros cuerpos, componiendo sentidos “no-antropocéntricos y no-antropomórficos” de los lugares vividos y de los modos de experiencia⁶. Es en esas imágenes, lenguajes y saberes sobre ensamblajes interespecie –que no son necesariamente de “armonía”, sino fundamentalmente *políticos* — es donde se articulan no sólo marcos de inteligibilidad ética de los animales no-humanos sino sobre todo reconfiguraciones de un “entre cuerpos” en el que se afirman redes de interdependencia vital y de “supervivencia colaborativa” (Tsing) que reclaman, siempre, el desmontaje de las lógicas del excepcionalismo humano. Marcos biopolíticos para volver sentido los

agenciamientos entre humano-animal que constituyen, tan decisivamente, la vida de nuestros cuerpo, en el corazón de eso que llamamos — de modos que hay que disputar, una vez más — “propio.”

⁶ Haraway, D., *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016

LA ALIMENTACIÓN EN CUESTIÓN

LOS MACRORELATOS SOBRE LA CARNE Y SU IMPACTO EN LA ESTRUCTURACIÓN DEL ESPECISMO ANTROPOCÉNTRICO EN ARGENTINA: EL DISCURSO DE LAS INSTITUCIONES LEGITIMADAS/LEGITIMANTES Y SU IMPACTO EN LA SUBJETIVIDAD

Alexandra Navarro¹

Breve índice del capítulo

1. Introducción
2. Los macro-relatos sobre la carne y los lácteos.
 - 2.1. Evitación.
 - 2.1.1. La invisibilidad simbólica.
 - 2.1.2. La invisibilidad práctica.
 - 2.2. Justificación.
 - 2.2.1. Consumir carne y lácteos es "normal".
 - 2.2.2. Consumir carne y lácteos es "natural".
 - 2.2.3. Consumir carne y lácteos es "necesario".

¹ Doctora en Comunicación. Becaria posdoctoral por CESAL-CONICET. Directora del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA) y Directora de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales (<http://www.revistaleca.org>). Profesora adjunta ordinaria por la FPyCS-UNLP. E-mail: aleximca@gmail.com

- 2.2.4. Consumir carne y lácteos es nacional.
- 3. Creación y legitimación de ficciones.
 - 3.1. El mito del libre albedrío.
 - 3.2. Instituciones que contribuyen a la legitimación del carnismo.
 - 3.2.1. El sistema legal.
 - 3.2.2. Los medios de comunicación.
 - 3.2.3. El sistema de salud.
 - 3.2.4. El sistema educativo superior y de nivel medio (orientación veterinaria, agrotecnia, etc.)
- 4. Últimas reflexiones.
- 5. Bibliografía.

1. Introducción

El objeto de este capítulo es reflexionar en torno a los dispositivos considerados legítimos y *legitimadores* del consumo de carne y derivados, y cómo sus discursos atraviesan la sociedad e impactan en las subjetividades colaborando en la creación y validación de ficciones, y contribuyendo a la legitimación del carnismo. Aprovecho este espacio para presentar parte de las principales propuestas de mi tesis doctoral titulada *Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina* (2000-2012). Es imposible profundizar en ellas como quisiera en

un trabajo de estas características, por su extensión, por lo que me conformo con la introducción de las ideas, renunciando a explorar múltiples ejemplos y a presentar todos los extractos de las entrevistas realizadas, que fueron las que dieron lugar a todo este desarrollo teórico. Sólo presento algunas. Espero que esta versión simple, como puede ser un capítulo en un libro compartido, colabore a incitar a la lectura de mi libro, que pronto será publicado, donde estará la totalidad de mi trabajo.

El abordaje de esta investigación fue realizado desde una perspectiva comunicacional sobre las representaciones que poseen los argentinos sobre comer carne de vaca, a partir del análisis de más de 400 entrevistas y de los principales medios gráficos del país durante el período de diez años; trabajando ese corpus de información con la metodología cualitativa interpretativa denominada “Sistematización de experiencias”². Me gustaría señalar en este punto, para facilitar la lectura del capítulo, que a los entrevistados que practican veganismos, se los referenciará en el cuerpo del artículo como “muestra A”. Aquellos cuyas prácticas pueden asociarse a “prácticas y modos de vida especista” (Ávila Gaitán, 2013, p. 48), se los mencionará como “muestra B”. Por último, aquellos entrevistados que luego de haber practicado el vegetarianismo o el veganismo, por diversas razones decidieron

² La Sistematización de experiencias apunta a recuperar la teoría subyacente a las prácticas socioculturales, a partir del relevamiento, análisis crítico y discusión de la información relevada por medio de diversas fuentes; y creación de categorías teóricas como resultado del trabajo realizado. De allí nacen las categorías creadas en la investigación, que se comparten en este capítulo.

abandonarlo, se los referenciará como “muestra C”.

A partir de este trabajo, se pretendió dar algunas respuestas a la pregunta sobre cómo se estructura el especismo antropocéntrico en Argentina y por qué atraviesa de manera tan trascendental a las personas. Esto no podía dejar de lado a las representaciones, ancladas en el sentido común, partiendo de la idea de que aunque el desarrollo teórico sobre los ECA ha avanzado y mucho en los últimos años, muchas personas no tienen acceso a él (por desinterés o desconocimiento), y de esa manera, todas las nuevas perspectivas se pierden, quedando únicamente lo que se sabe a partir de la cultura y sus mandatos, el círculo de pertenencia, lo aprendido y transmitido oralmente, etc.

Al haberse propuesto esta investigación indagar acerca de cuáles son los discursos y prácticas que estructuran al especismo antropocéntrico en Argentina desde la arista específica de la alimentación con carne de vaca, el objetivo fundamental fue exponer, evidenciar y visibilizar los elementos que subyacen a estas prácticas y los discursos que las sostienen. En este sentido la propuesta supuso realizar al mismo tiempo un ejercicio de desnaturalización, comprendiendo que esto implicaba un trabajo de reconocimiento de los sentidos sociales circulantes, que están instaurados, legitimados y reconocidos (en general) como válidos en el seno de la sociedad. Estos sentidos sociales a los que se hace referencia son *conocimientos*

del sentido común que las personas utilizan para actuar y/o tomar posición ante los temas que se analizan. Esto permitió el acercamiento a las “visiones de mundo” que poseen, y reconocer los modos y procesos de construcción de ese conocimiento, por medio del cual construyen y son construidos por la realidad social. Este abordaje de las representaciones sociales en torno al objeto posibilitó entender la dinámica de las interacciones sociales y aclarar los determinantes de las prácticas sociales, dado que la representación, el discurso y la práctica se generan mutuamente (Abric, 1994; citado por Araya Umaña, 2002, p. 12).

(las representaciones sociales son)... la manera en que nosotros sujetos sociales, aprehendemos los acontecimientos de la vida diaria, las características de nuestro medio ambiente, las informaciones que en él circulan, a las personas de nuestro entorno próximo o lejano. En pocas palabras el conocimiento “espontáneo”, ingenuo (...) que habitualmente se denomina conocimiento de sentido común o bien pensamiento natural por oposición al pensamiento científico. Este conocimiento se constituye a partir de nuestras experiencias, pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social. De este modo, ese conocimiento es en muchos aspectos un conocimiento socialmente elaborado y compartido. (Jodelet, 1984, p. 473; citada por Araya Umaña, 2002, p. 27)

Es importante aclarar que los discursos y prácticas analizados para este trabajo fueron diversos, y que no operan únicamente en el campo de lo *visible*, sino que se imbrican de manera invisible y

subyacente, actuando en muchos sentidos: no se indagó, entonces, en un sentido unidireccional con la presunción de que únicamente el antiespecismo resiste al especismo antropocéntrico (y desde qué lugares y formas) como construcciones sociales y culturales, sino también cómo *ciertas* características de los discursos y prácticas del activismo vegano más radical cooperan en esta estructuración del especismo antropocéntrico.

Toda representación es una forma de visión global y unitaria de un objeto, pero también de un sujeto. Esta representación reestructura la realidad pero a la vez permite una integración de las características objetivas del objeto, de las experiencias anteriores del sujeto, y de su sistema de normas y actitudes. Esto permite definir a la representación como una visión funcional del mundo que permite al individuo o al grupo conferir sentido a sus conductas, y entender la realidad mediante su propio sistema de referencia y adaptar y definir de este modo un lugar para sí. (Abric, 2001, p. 12).

Entonces, la representación, según Jodelet (1989, p. 36; citada por Abric, 2001, p. 13) es “una forma de conocimiento, elaborada socialmente y compartirá con un objetivo práctico que concurre a la construcción de una realidad común para un conjunto social”: es decir, un conocimiento social elaborado colectivamente, que comparte un objetivo práctico que le permite construir una realidad común a una sociedad. La representación se convierte entonces no en un “sim-

ple reflejo” de la realidad, sino en una *organización significativa* que actúa como un sistema de interpretación de la realidad, que rige las relaciones de los individuos con su entorno físico y social, y que determina sus comportamientos o sus prácticas. Es una *guía* para la *acción*, orienta las acciones y las relaciones sociales (Abric, 2001, p. 13).

La *representación* posee una estructura específica propia, cuya característica fundamental es que está organizada alrededor de un núcleo figurativo (Moscovici, 1961) o central (Abric, 1976, 1987) y que éste es el que determina su organización y significación. Por núcleo central se entiende “el elemento o conjunto de elementos que dan a la representación su coherencia y su significación global” (Araya Umaña, 2002, p. 51). Se puede afirmar que el núcleo central es el elemento que más resistirá al cambio, ya que una modificación del núcleo produce la transformación completa de la representación. Sin embargo, su resistencia al cambio, su estabilidad, se da gracias a que se encuentra protegido por los elementos periféricos, en este caso *las dimensiones que estructuran el especismo antropocéntrico con toda la red de significaciones construida por los entrevistados*. Estos elementos periféricos permiten, básicamente, la adaptación de la representación a las evoluciones del contexto, y ante todo, que el núcleo quede incólume.

Los elementos periféricos están en relación directa con el núcleo, lo cual equivale a decir que su presencia, su aprobación, su va-

lor y su función están determinados por éste. Están jerarquizados: aquellos que están muy cerca de los elementos centrales, juegan un importante papel en la concreción del significado de la representación. Los que se encuentran más distantes de los elementos centrales, ilustran, aclaran y justifican esta significación. El sistema periférico es el que admite las primeras transformaciones, asegurándose de esta forma que con pequeños cambios intrascendentes la estructura subyacente se mantenga intacta. Así, suceden en la periferia de la representación interpretaciones nuevas, deformaciones funcionales defensivas, integración de elementos contradictorios, pequeñas concesiones. Es por ello que las contradicciones aparecen y se sostienen, en primer término, en el sistema periférico; y son los elementos más alejados del núcleo central los que soportan esos primeros cambios: en los discursos carnistas, por ejemplo, aparecía la culpa o la pena por los animales utilizados como alimento, a la que luego se seguía un no pensar en ellos cuando se los comía. La contradicción se resolvía deseando un sistema más humano para la cría y la muerte, dejando intacto de esta forma el sistema carnista, que es el primer elemento periférico que rodea al núcleo central.

Para adentrarnos en el análisis de las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina, con un enfoque desde la alimentación y la cultura, me interesa recuperar una imagen de la geología vinculada a la estructura del planeta Tierra. El planeta tiene una estructura que se divide en nú-

cleo-manto- corteza. Pero ese núcleo a su vez, está dividido en dos: núcleo interno y externo. Quisiera recuperar esta imagen para utilizarla como metáfora del núcleo central de las representaciones que trabajaré a continuación: el núcleo interno está conformado por el *antropocentrismo*, categoría sólida y constituyente de toda la teoría que considera y posiciona al ser humano en el centro de todo. El núcleo externo, está constituido por el *especismo antropocéntrico*, ya que existe producto del antropocentrismo que reina y atraviesa los campos de saber existentes que explican la vida y los modos de ser y hacer en relación con ella. Ambos, antropocentrismo y especismo antropocéntrico, conforman el núcleo central, el primero inaccesible e imposible de ser objeto de transformación, y el segundo también sumamente complejo de horadar. El núcleo central es el elemento que más resistirá al cambio, dado que una modificación del núcleo produce la transformación completa de la representación. De esto se deriva la importancia de conocer, desentrañar y cuestionar el núcleo de una representación social alrededor del cual se articulan creencias ideologizadas, pues ello constituye un paso significativo para la modificación de una representación y por ende de una práctica social. (Banchs, 1991; citado por Araya Umaña, 2002, p. 12).

Este núcleo está protegido, a su vez, por los sistemas periféricos (construidos por redes de significaciones), que son las dimensiones que lo estructuran, y que fueron desarrolladas a partir de esta investigación: *el carnismo* (Melanie Joy, 2013), *la educación especista*

(categoría desarrollada originalmente por Samuel Guerrero Azañedo en 2011)³, *los macro-relatos sobre la carne y los lácteos* (que desarrollo en parte en este capítulo), y *las características propias de cierto modo de pensar y hacer activismo en el colectivo vegano* que no contribuyen a sostener la imagen antiespecista del activismo⁴. Cada uno de estos elementos periféricos está conformado por una importante y poderosa trama de categorías que lo constituye, y el elemento periférico posterior (el que lo rodea) lo invisibiliza, construye, sostiene, colabora en su actualización, y evita, en lo posible, que se transforme.

A partir de todo el trabajo de campo mencionado (entrevistas, y análisis de publicaciones de tres diarios nacionales entre los

³ Carnismo y educación especista fueron dos dimensiones ya desarrolladas en el artículo de mi autoría *Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina*, publicado en el Año II Vol II de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, año 2016, disponible en el enlace <https://revistaeca.files.wordpress.com/2016/08/3-navarro-53-94.pdf>

⁴ En la actualidad, la emergencia de grupos veganos (como grupos de resistencia hacia prácticas hegemónicas vinculadas a la *utilización* de los animales) ha impulsado que muchas personas cuestionen sus creencias e indaguen acerca del origen de la carne con la cual se alimentan. Las relaciones que se dan al interior de estos grupos, así como la que establecen con el resto del conjunto social, está construida a partir de su significación de los animales, de la relación que en tanto seres humanos debería establecerse con ellos, y a partir de esto, de lo que es comida (y lo que no lo es). En este sentido, hay significados, prácticas y discursos compartidos que constituyen la forma como los miembros del grupo se relacionan con el alimento, con otros dentro del grupo, y con quienes no son veganos. De hecho la palabra “veganismo” resuena en los medios de comunicación, aunque no siempre las definiciones que éstos utilizan sean correctas, o claras respecto a su propuesta ética y política. Sin embargo, también muchas prácticas propias de estos grupos han facilitado la circulación de discursos que sostienen (sin deseirlo) el especismo antropocéntrico contra el que tanto luchan.

años 2000 a 2012), se han desarrollado, como producción propia, diversas categorías que están enlazadas entre sí, en un ejercicio de *mostración, de poner en evidencia* de qué manera se estructura el especismo antropocéntrico en Argentina, haciendo foco especialmente en la alimentación con carne de vaca. Estas categorías están construidas a partir de significaciones identificadas en las entrevistas y en los discursos mediáticos, significaciones que estructuran el especismo antropocéntrico y pueden dar cuenta de las representaciones compartidas por los entrevistados. Significaciones, sin embargo, que no son apropiadas necesariamente por igual por todos los actores sociales: sus ideas derivan de la posición que tienen en la estructura social, de su educación, de sus experiencias, de su género, de su edad. Sin embargo puede asumirse, en un sentido amplio, la presencia de significaciones que se enlazan con el sentido común de la sociedad y de las cuales la mayoría participa. Las relaciones que estas significaciones mantienen entre sí organizan su marco referencial, no exento de contradicciones, y se visualizan en modos conflictivos, no lineales ni previsibles, de concebir y actuar la relación entre representaciones y prácticas alimentarias concretas.

Dado que he desarrollado en otras publicaciones los primeros elementos periféricos (carnismo y educación especista), en este artículo trabajaré sobre el tercer elemento periférico de las representaciones sociales estudiadas: los macro-relatos sobre la carne.

2. Los macro-relatos sobre la carne y los lácteos

No profundizaré nuevamente en el carnismo, dado que lo he desarrollado en profundidad en el artículo que ya he mencionado: *Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina* (Navarro, 2016). Sólo recordaré que la ideología carnista, al organizarse en torno a la violencia física (matar animales) fue calificada por Joy como “ideología violenta” (2013, p. 31). En este sentido, debería incluirse como violentos los sistemas industrializados de extracción de leche, donde, aunque no se mata al animal para comer, se lo mantiene en un estado de utilización constante, se lo ordeña mecánicamente (que no tiene en cuenta si hay dolor, si las ubres del animal están lastimadas), se la suplementa para que produzca más leche y se separa a la vaca de su ternero al nacer, para utilizar toda la leche posible en el negocio de los lácteos. Aun cuando se considerara al animal como incapaz de tener sentimientos profundos o complejos, el instinto de protección de la cría permite aseverar que su separación les causa sufrimiento y estrés (algo sostenido por los médicos veterinarios –no veganos– que fueron consultados al respecto).

El carnismo implica un contrato implícito entre el productor y el consumidor para invisibilizar las prácticas que lo hacen posible: de maneras diferentes, tanto Barruti (2013) como Joy (2013, pp. 38-68)

hablan de “no ver, no oír, no nombrar” (y se podría agregar “desconocer”, de acuerdo a las entrevistas realizadas). Al ser invisibles las víctimas y sus restos (¿cuántos de nosotros hemos visitado un *feedlot* o hemos presenciado el proceso de transformación de animal vivo en carne? ¿Cuántos hemos ido personalmente a un tambo industrial?) se es consciente de una realidad (que podría calificarse como incómoda, a partir del registro y análisis de diversos discursos carnistas que circulan en asados) pero se es ajeno a ella. Por esta razón, la autora eligió el nombre de “evitación” como una de las estrategias que utiliza el sistema carnista para sostenerse, estrategia que se apoya en dos pilares: invisibilidad simbólica e invisibilidad práctica.

2.1. Evitación

Al carnismo se lo presenta como una ideología porque orienta las acciones de las personas, sus creencias y su conducta; y porque es una de las condiciones de producción de las representaciones sociales. Al no tener acceso a la información completa acerca de los procesos de producción cárnica, y todo lo que ello implica para los animales, los seres humanos y el ambiente, se obstaculiza que las personas posean la libertad de reflexionar en torno a la cuestión y tomar decisiones por cuenta propia al respecto.

En términos de Bourdieu, si se piensa el *habitus* como producto de la ideología (y ésta como parte de la representación social

mayor, que la incluye, y que se sostiene a partir del especismo antropocéntrico legitimado), las estrategias de evitación son parte de los mecanismos que sostienen el estado de las cosas tal como está:

Así lo explica Bourdieu (2010, p. 99):

(...) el habitus tiende a ponerse a cubierto de las crisis y de los cuestionamientos críticos asegurándose un *medio* al que está tan adaptado como es posible (...) Y una vez más es en la propiedad más paradójica del habitus, *principio no elegido de todas las 'opciones'*, donde reside la solución de la paradoja de la información necesaria para evitar la información: los esquemas de percepción y de apreciación del habitus que se hallan en el principio de todas las estrategias de evitación son en gran medida el producto de una evitación no consciente y no buscada, ya sea que ella resulte automáticamente de las condiciones de existencia (...), o bien que haya sido producida por una intención estratégica (...) pero cuya responsabilidad incumbe a unos adultos modelados ellos mismos en las mismas condiciones.

La evitación posee dos dimensiones, la invisibilidad simbólica, y la invisibilidad práctica.

2.1.1. La invisibilidad simbólica

La invisibilidad simbólica aporta al consumo de carne la consideración de que es una conducta que no está regida por valores, diferente a como se conciben generalmente posturas como el vegetarianismo y el veganismo. Se percibe que comer carne (y consu-

mir lácteos) es algo que existe desde épocas remotas, que se seguirá comiendo carne siempre, y que abandonar esta costumbre es algo prácticamente imposible. Esta invisibilidad simbólica trae consigo el no cuestionar la decisión de comer carne y consumir lácteos (qué implica hacerlo, y por qué se lo hace), y los deslizamientos semánticos que nombran una cosa por otra, que también contribuyen a obturar la reflexión sobre el tema (o definirlo de una manera que obtura esta reflexión y/o la ridiculiza).

- **Eufemismos de ocultación (carnismo) vs estrategias de mostración (veganismo).** La utilización frecuente de deslizamientos semánticos hace que las palabras se despojen de la violencia que su significado real podría otorgarles. De esta forma, términos tales como “jugo” en vez de sangre (como adjetivo de un bife poco cocido, “bife jugoso”) o sebo (como sustantivo en los ingredientes de caldos industrializados); “faena” o “sacrificio de animales” en vez de “asesinato o muerte de animales”; “carne en canal” en vez de “vaca muerta y eviscerada” y “eviscerada” en vez de “destripada”; “carne en pie” por la vaca viva que va a venderse; “preparación” por la extracción de las tripas, separación del material “inadecuado” o “no comestible” bajo la inspección de un veterinario, división de la canal y limpieza, etc. A su vez, los colectivos veganos hacen la misma operación a la inversa, al llamar “se-

creción mamaria” y “sangre blanca”⁵ a la leche, por ejemplo.

Respecto al proceso de obtención de carne, el que no se mencione la palabra “asesinato” y sí “muerte” o “faena”, como si la muerte viniese por sí misma y no fuera provocada por otro, habla de esa construcción. De hecho, el especismo antropocéntrico habilita que se piense que por ser un animal no es asesinato (y en el caso de los lácteos, que por ser un animal, no es esclavitud), legitimando ese deslizamiento semántico como construcción de sentido. Toda la industria de la producción cárnica y láctea tiene una forma de *nombrar* las partes del proceso de vida y muerte de los animales durante la cría y la “faena”, que lo privan de la violencia que en realidad tienen, y lo acercan al consumidor como si esa carne estuviera *despojada* del animal que fue; y convierten mediante ese proceso a la carne y los lácteos en productos no-violentos, carentes de pasado, y prácticamente carentes de animal.

- **Invisibilización de las consecuencias ambientales de la producción de carne.** Aunque la información que circula en me-

⁵ Respecto a esta denominación (“sangre blanca”) algunos sitios web que trabajan sobre la importancia de la lactancia materna humana hablan de la leche como “sangre blanca” debido a los nutrientes imposibles de emular por la industria farmacéutica (al igual que la sangre), su condición de “sustancia viva” o “líquido biológico”. Entonces, mientras que los activistas veganos cargan la idea de la leche de vaca con la de sangre, con intención de hacer énfasis en la explotación y la muerte; en foros de lactancia materna la intencionalidad es positiva, de señalar su condición de única y “viva”.

dios informales al respecto es variada y numerosa, el discurso carnista referido al material empírico abordado (entrevistas) no da cuenta de esta información.

Los medios de comunicación consultados (en la década analizada) cuando tratan el tema del efecto invernadero en general omiten mencionar que la cría de ganado es parte importante del problema. Mencionan múltiples formas en que se puede contribuir a no generarlo, pero salvo contadas ocasiones, no señalan que dejar de consumir carne sería un aporte. Es recién en 2006, en la Revista VIVA del diario Clarín (24/12/2006), que con el título *En vías de extinción* se menciona el reemplazo de bosques autóctonos por tierras para la siembra y la ganadería. El 14 de septiembre de 2008, el diario La Nación publica una nota explícita al respecto, titulada *Comer menos carne para cuidar el planeta*. El 2 de noviembre de 2011, el diario Clarín divulga el artículo *El consumo de carne afecta el futuro del planeta*, y el 8 de julio de 2012, en la revista del diario La Nación, en la sección Medioambiente aparece una nota titulada *Mi huella de carbono* (08/07/2012) donde plantea que

costumbres tan arraigadas y aparentemente inofensivas como comer un par de bifés por semana o el sacrosanto asado de los domingos resultan en un atentado contra la estabilidad climática global, ya que la cría de ganado y la producción de carne vacuna figuran -junto con la deforestación- entre las mayores emisoras de

gases de invernadero. Es que el gas metano liberado por las vacas durante la digestión de las pasturas en sus múltiples estómagos, tiene un poder de atrapar el calor en la atmósfera veinte veces superior al CO₂. Pero no se trata aquí de volverse vegetariano de un día.

Esta nota concede un lugar a la cría de ganado como factor determinante del efecto invernadero, y plantea que un día de abandono de consumo no hace el cambio, sino que requiere un hábito sostenido. En el diario Clarín, ese año, no hay mención al tema, pero sí múltiples notas donde se habla de vegetarianismo y cambio de hábitos, en términos de mayor seriedad; y se publican artículos como *Año 2050, todos vegetarianos* (05/09/2012), *Los animales no son cosas* (18/09/2012); entre otros.

Retomando la cuestión del impacto de la cría de animales para consumo humano, y su impacto en el medio ambiente, esta información circula más por circuitos informales como redes sociales, publicaciones especializadas, y Youtube, tal como uno de los más conocidos llamado *Razones para ser vegetariano*⁶, donde se informa acerca de la contaminación de agua y aire, pérdida de biodiversidad y erosión debido a la deforestación, tanto para cultivos de forraje y soja (soja que, como ya se mencionó, será utilizada en mayor propor-

ción para alimentar animales destinados al consumo humano) como para criar animales, emisión de gases producido por las deposiciones de los animales criados en condiciones de hacinamiento que colaboran en el efecto invernadero, agotamiento de reservas de agua potable y contaminación de las napas, etc.

- **Naturalización de la violencia ejercida hacia los animales “de consumo”.** En el discurso carnista la violencia ejercida hacia los animales está vinculada a la necesidad de comer carne para vivir. Si para sobrevivir el ser humano necesita ingerir carne, y la carne sólo se consigue matando un animal, la violencia deviene aparentemente imposible de evitar. De aquí se sigue que, considerando que la ingesta de carne es algo que va a continuar, los discursos bienestaristas propongan adoptar sistemas de muerte que sean lo más benévolas posibles.

2.1.2. La invisibilidad práctica

La invisibilidad práctica se construye a partir de estrategias discursivas y prácticas mediante las cuales se oculta la violencia del sistema carnista. Estas estrategias están vinculadas a resemantizar o velar prácticas despojándolas de sus significaciones violentas. En este sentido, son consecuencias de estas estrategias el desconoci-

⁶ El mencionado video se encuentra recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=EOO5ugHK22w>

miento de los procesos de producción cárnica y láctea que se visualiza en el discurso carnista, la desinformación y desinterés sobre la vida y muerte de los animales que serán utilizados para consumo humano, y la negación de la realidad que viven estos animales.

- **Desconocimiento de los procesos de producción cárnica y láctea.** La permanencia de ciertas prácticas, en este caso, de las prácticas carnistas, se sustenta en la ignorancia⁷ acerca de la forma en que se obtienen. Este desconocimiento es consecuencia de la naturalización del consumo de carnes y lácteos, que aunque discierne que detrás existe un sistema de explotación, no se ha familiarizado con los detalles.

Este desconocimiento se origina en la *disociación*⁸, mediante la cual, la carne se significa en tanto alimento y no en tanto animal. Los discursos y prácticas carnistas significan a la carne (y la leche) que se compra, se cocina y se consume como *producto/alimento/comida*. No como vaca. Al respecto, es significativo reconocer que surge del análisis de las entrevistas

⁷ Se utiliza la palabra “ignorancia” para no volver a utilizar la palabra “desconocimiento”. No está cargada de un juicio de valor peyorativo, le compete el significado de quien ignora algo, de quien no sabe o no conoce.

⁸ Categoría desarrollada en el artículo de mi autoría *Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina*, publicado en el Año II Vol II de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, año 2016, disponible en el enlace <https://revistaeca.files.wordpress.com/2016/08/3-navarro-53-94.pdf>

que más de la mitad de los entrevistados desconoce cómo llega la carne a su plato⁹, porque la significa como *carne/producto*. En este sentido, así como probablemente desconozcan de dónde viene el aceite que ponen a sus vegetales, o los pesticidas con los cuales los riegan para evitar insectos (y aun así, los consumen), desconocen cómo “se produce”¹⁰ la carne que comen habitualmente.

Justamente, los discursos veganos sostuvieron que tomar contacto con la información disponible vinculada a la industria cárnica y láctea facilitó la adopción de prácticas veganas.

- **Desinformación sobre la vida y muerte de los animales que serán utilizados para consumo humano.** A diferencia del desconocimiento, que implica no saber nada sobre el tema, la desinformación consiste en tener conocimientos errados

⁹ En el *multiple choice* respondido en el material empírico de referencia (de la muestra B), frente a la pregunta “¿Te haría sentir mejor sobre el consumo de carne que las vacas fueran criadas sueltas, o te da igual cómo fueron criadas?” Pueden observarse respuestas tales como “me da igual cómo hayan sido criadas” (24 elecciones, 6.4% de 369 entrevistados), “¡no pienso en esas cosas cuando como carne!” (119 elecciones, 31.8% de 369 entrevistados), “no tengo nada contra el *feedlot*” (6, 1.6% de 369 entrevistados), “no tengo idea de lo que es el *feedlot*” (75, 20.1% de 369 entrevistados). Puede leerse de estos resultados, que si se suman quienes no piensan en el tema cuando comen carne, con aquellos que desconocen de qué se trata el sistema con el cual se cría el animal del cual proviene la carne que consumen, es un 51,9% de la muestra que desconoce cómo llega la carne a su plato.

¹⁰ Se utilizan las palabras “se produce” teniendo en cuenta que se está mencionando la carne concebida como un producto. No se ignora la cosificación que encierra mencionarlo de este modo.

o confusos: por ejemplo, suponer que a las vacas utilizadas para la explotación láctea se les permite estar con sus terneros. Parte de los discursos carnistas analizados se construyen a partir de la desinformación.

La mitad de la población estudiada¹¹ conoce los procesos de la industria cárnica (mientras que la otra mitad desconoce del tema), y eso no impacta en sus decisiones sobre el consumo de carne, por cargarla de sentidos positivos, como se verá más adelante. En cuanto a los lácteos, el desconocimiento sobre el procedimiento de extracción de leche es generalizado, aún entre quienes creen que conocen del tema¹²: se manejan supuestos, situaciones del imaginario. Sólo el 6% de 396 entrevistados tiene alguna idea de cómo son los procesos de explotación que realiza la industria láctea, y sólo uno mencionó el tema de los antibióticos y hormonas que se les suministra a los animales. Sin embargo, aquellos que poseían algo de información (un porcentaje muy menor del total de la muestra B) conocían que el proceso de extracción

¹¹De 369 entrevistados de la muestra B, 198 aseguraron conocer sobre el *feedlot* (y sus respuestas dieron cuenta de ello, con mayor o menor grado de información, pero una idea general correcta), y 177 no tenían idea al respecto.

¹²Mientras que 214 entrevistados (58%) manifestaron desconocer los procesos utilizados para la extracción de leche, 155 respondieron que sí conocían de qué se trataba. De esos 155, 66 tenían ideas poco concretas o erradas sobre el tema (suponían que la leche que consumían provenía de ordeño artesanal, por ejemplo). De los 89 restantes, 22 tenían claro que el proceso implicaba sufrimiento para el animal (el 6% de la muestra total).

láctea es poco amigable con los animales.

La desinformación facilita que desde el discurso carnista el consumo de lácteos sea asumido como una práctica cotidiana, y que se le asigne el sentido de “saludable”; ya que, salvo cinco que sostuvieron tener intolerancia a la lactosa, la totalidad de quienes participaron de la muestra B consumen lácteos¹³.

Otra causa del desconocimiento en los discursos carnistas es la asunción de que las condiciones de vida de las vacas utilizadas en la industria láctea no encierran problemas:

“Me imagino que son alimentadas sanamente y son ordeñadas para la obtención de leche, no las matan”. (Entrevista 321, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

Del resto que lo conoce (67 personas, un 18% de la muestra B) no hizo un juicio de valor sobre el proceso.

- **Desinterés sobre la vida y la muerte de los animales que serán utilizados para consumo humano. No investigar al respecto. El desinterés está vinculado a no manifestar alguna**

¹³En cada entrevista de la muestra B se solicitó que se realizaran tres asociaciones posibles con la palabra “lácteos”. De esta forma, la palabra tuvo 1101 palabras asociadas. En relación a los “lácteos”, tuvo 49 menciones negativas del total, lo que se traduce en que sólo el 4,3% de los entrevistados hacen alguna asociación desfavorable con los lácteos. De ellos, sólo se posee la certeza que cinco no los consumen por intolerancia a la lactosa, y se supone que los nueve que sostuvieron “no me gusta”, o que les provocan “asco” al punto de “vomitar”, tampoco.

inclinación por conocer cuál es el proceso al cual están sometidos los animales destinados al consumo humano, o a la industria láctea.

El desinterés puede estar sostenido desde los discursos carnistas por la percepción de que dado que ése es el destino de ciertos animales, que son criados “con ese fin”, y que no se planea cambiar de hábitos alimentarios, no tiene más sentido que el morbo¹⁴ mirar dichos videos.

Por ello, este discurso adopta el léxico de la tipificación de los animales (“de explotación”, “ganado cárnico”, etc.) que facilita la adopción de una postura flexible vinculada a la cría y muerte de los animales, justificando la cuestión desde el lugar que “ocupa” cada animal. “Esos” animales fueron criados y concebidos para transformarse en, o brindar, un producto. Al construirse esa imagen en la mente de los entrevistados, su uso se ve despojado de toda dimensión problemática.

Puede notarse en ciertos discursos carnistas un esbozo bien-estarista que se preocupa por la vida de los animales durante el encierro y que su muerte sea humanitaria, pero no cuestiona la posibilidad de que no existan esas muertes, ya que incluso la “buena muerte” está siendo pensada en función

¹⁴ “Morbo” fue la palabra exacta y repetida una y otra vez por muchos entrevistados al definir por qué elegían no mirar videos sobre la industria cárnica.

de la “buena carne” que podrá extraerse de ese animal:

“(…) Los controles bromatológicos deberían ser más estrictos. Insisto en lo del bienestar animal. Argentina está muy atrasada con el tema respecto al resto del mundo. Los animales, ya que mueren, deberían morir en las mejores condiciones. La carne vacuna sería más tierna sin músculos tensos si no se las pican en la manga antes de la faena, por ejemplo”. (Entrevista 327, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

O una mirada utilitarista de la cuestión:

“No justifico que un animal tenga que sufrir para que nosotros nos lo comamos pero también entendí que esos animales fueron creados -no por Dios- sino me refiero a que fueron modificados a tal punto que, ellos solos no hubieran llegado a ser como son ahora. Y son lo que son solo porque nosotros los utilizamos. No justifico la explotación pero me parece “mejor” que ya que comemos su carne, usemos su piel y sus viseras (...) y no que los matemos para comer algo y desechar la mitad”. (Entrevista 199, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

El discurso carnista esgrime diversas estrategias para sostener la invisibilidad práctica del carnismo: mientras a la mitad de los entrevistados no les interesa la vida y la muerte de los animales que consumen, a la otra mitad les interesa para consumirlos “sintiéndose mejor” acerca de la vida y muerte que les fue dada¹⁵. En relación con los lácteos, una gran

¹⁵ En las entrevistas realizadas en la muestra B, mientras que 185 personas manifestaban que “las haría sentir mejor” saber que las vacas habían sido criadas sueltas (de manera que el bienesta-

proporción de la muestra asociada a prácticas y modos de vida especistas (muestra B) desconocía cómo es el proceso de obtención de leche.

Otros discursos carnistas circulantes sostienen que abandonar carnes y/o lácteos no impactará en forma alguna en la industria cárnica, disuadiendo de esta forma posibles prácticas emergentes:

“No quiero verlos porque me gusta poder alimentarme con lo que me gusta, y el mundo no va a dejar de funcionar de esta manera porque yo coma o no carne”. (Entrevista 86, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Prefiero no hacerlo [ver videos/documentales sobre industria cárnica]. En algún lugar de mi inconsciente sé que si lo hago no podría alimentarme a base de carne animal tan cotidianamente. Mi chiste de cabecera es “sólo como animales que se hayan suicidado”, sabiendo que esto no es así pero intento vencer el cargo de conciencia de este modo absurdo”. Entrevista 233, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015.

“No tengo ganas de verlos, no quiero ver como sufre un animal. O intentar de convencerme de algo que realmente sé que no quiero para mí”. (Entrevista 118, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

rismo facilitaría el consumo de carne al proveer la tranquilidad de que los animales no sufrieron en el proceso), los 184 restantes manifestaban de diferentes maneras que el asunto no les interesaba: 119 señalaron que “no piensan en eso cuando comen carne”, 24 señalaron que “les da igual como hayan sido criados” y 75 no tenían idea de lo que era el *feedlot*, y seis sí, “pero no tenían nada en contra”.

El discurso carnista, a su vez, además de disuadir posibles prácticas emergentes transformativas a partir de la afirmación que nada cambiará en el sistema por el cambio en el consumo de una persona (y esto lo piensa cada persona por separado), al justificar la muerte de los animales, facilita que la información no genere contradicciones. Y también opera en otra dirección cuando la revelación acerca de las industrias cárnicas y lácteas logra sensibilizar al sujeto: neutraliza el recuerdo de la información recibida. Así, tal como planteaba Barruti en relación al consumidor (2013, p. 210), que necesita ignorar todo u olvidarlo al segundo de haberse enterado; también existe una necesaria des-sensibilización de quienes trabajan en relación a esta producción:

Acá no se puede sentir pena’, dice Riccillo como si estuviera leyendo mis pensamientos. Y tiene razón: para que estos sistemas funcionen no sólo los animales tienen que ser menos animales sino que las personas que trabajan alrededor – productores, veterinarios, obreros – tienen que despojarse de cualidades tan humanas como la compasión, la empatía ante el sufrimiento y la frustración, la emoción, el instinto de cuidado. (Barruti, 2013, p. 210)

Para los consumidores, la sensibilización dura un tiempo, para luego olvidarlo, y volver a consumir carnes y lácteos:

“Vi algunos, en ese momento me dio pena e impresión, pero después me olvidé y comí carne igual”. (Entrevista 114, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Sí, los he visto. Me generó una angustia impresionante. Me sentí muy mal y pensé en dejar de consumir carne, lácteos, quesos, etc. aunque finalmente, por más que lo intenté, no pude”. (Entrevista 154, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Sí. Me conmovió, lloré mucho. Sin embargo, por alguna razón no tomo la decisión de dejar de consumir productos animales. Es una contradicción que cada tanto reaparece”. (Entrevista 10, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

- **Negación de la realidad que viven los animales utilizados para consumo humano.** Cuando la desinformación y el desinterés acerca de esta situación existen, el discurso carnista suele completarse con la negación de esta realidad. Es decir, no sólo se desconoce el manejo que se hace de los animales, o no provoca interés la situación (no les importa a los consumidores –a quienes sí les importa, podrían resolverlo con soluciones bienestaristas–), sino que se niega que sea efectivamente *real*. Así nacen creencias como que a las vacas se les pone música para ordeñarlas¹⁶, o que lo que se difunde

¹⁶Este discurso fue relevado en una de las observaciones participantes de reuniones con asado, y probablemente tenga origen en los informes que menciona Frans de Waal (2001, p.136) acerca de que hay vacas que producen más leche cuando escuchan a Beethoven. Sin embargo el mismo autor deshecha esa mera posibilidad, arguyendo que si así fuera, en las granjas industriales seguramente se escucharía música clásica. En la reunión donde fue escuchado ese comentario, fue utilizado para sostener que a las vacas las tratan bien durante el ordeño, mucho más de lo que merecería cualquier animal, por lo que tomar leche “está bien”.

en videos de manejo de animales para producción de carne “es cosa de otros países, y aquí no se maneja así”:

“No, he visto alguno [video/documental] sobre la forma en que mataban los animales, pero algunos videos son sólo tendenciosos y buscan ‘generar conciencia’ con golpes bajos por eso no los miro”. (Entrevista 240, muestra B, varón, entre 31 y 40 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Sí, no digo que sea un paraíso, pero sí creo que algunos de esos videos son bastante dramatizados”. (Entrevista 167, muestra B, mujer, entre 31 y 40 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Los vi [a los documentales sobre industria cárnica], son realmente crueles pero me parece que son extremos y no hay que generalizar”. (Entrevista 30, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

Esto se complementa con la poca o inexistente capacidad de crítica del discurso especista antropocéntrico al paradigma de explotación animal existente en prácticamente todos los ámbitos humanos (ciencia, indumentaria, alimentación, fuerza de trabajo, entretenimiento, etc.).

Una de las aristas más importantes que sostiene el consumo de carne y lácteos es la sustitución de la *realidad* por los *macro-relatos* sobre la carne y los lácteos. Esto se lleva adelante por un lado, mediante la *justificación* del consumo de carne, y, por el otro, mediante la *creación y legitimación* de ficciones. En el desarrollo de este capítulo, para este libro, se abordará

la cuestión de la *justificación* de manera muy somera, profundizando en la *creación y legitimación* de ficciones.

2.2. Justificación

La *justificación* del consumo de carne y lácteos se da a partir de tres “N” que propuso Melanie Joy (2013): consumirlos es normal, natural y necesario. En Argentina, sin embargo, arriesgo que se podría agregar una N más: consumirlos es “*nacional*”, no sólo en términos identitarios, sino también referido a la percepción de lo que tiene que ver con la base económica de la Nación, tanto la producción de carne como los monocultivos de soja (destinados ante todo a la alimentación de animales criados para consumo humano, aunque esta información no circule en los discursos carnistas analizados).

Estas “N” que sostienen la justificación del consumo de carne y lácteos están internalizadas, y orientan las acciones sin necesidad de reflexionar en ellas, ya que colaboran en percibir la carne como alimento, separándola del animal del que proviene (disociación). “Las tenemos tan integradas [a las tres N] que acostumbramos a vivir según sus dictados como si fueran verdades universales, en lugar de opiniones generalizadas [...]” (Joy, 2013 p. 92)

En Argentina, estas cuatro N trabajan de manera mancomunada. No se hará en este momento un trabajo detallado sobre cada

una por cuestiones de espacio (aunque esto sí estará desarrollado en profundidad en el libro que estoy próxima a publicar). Aprovecho para mencionar cada uno y describir brevemente de qué se trata, ya que eso servirá para comprender lo que se trabajará a continuación.

2.2.1. Consumir carne y lácteos es “*normal*”

Al hablar de “normalidad” se hace referencia a aquellas reglas que se consideran “socialmente aceptadas y aceptables”, que mantienen el *status quo*, que orientan las prácticas revelando no sólo el camino que “se debe” seguir sino “cómo se debe ser” para acoplarse a una determinada sociedad de acuerdo a su cultura¹⁷.

Las normas impiden notar que las acciones que se llevan adelante no son elegidas conscientemente, sino que se actúa de acuerdo a los principios de un sistema que ha definido muchos de sus valores, preferencias y conductas. Lo que se considera como “elecciones libres”, “libre albedrío”, o incluso “mis decisiones” son, en realidad, el resultado de un conjunto de opiniones que otros han elegido por ellos. Las normas dan la opción de mínima resistencia, ocultando

¹⁷Define Joy: “Cuando consideramos normales los principios de una ideología, significa que la ideología se ha *normalizado* y que sus principios se han convertido en normas sociales. Las *normas sociales* no son meramente descriptivas (...), sino también prescriptivas, es decir, dictan cómo *debemos* comportarnos. Las normas son un constructo social. No son innatas y no proceden de Dios (...). Son creadas y mantenidas por las personas y sirven para que (...) el sistema siga intacto” (Joy, 2013, p. 99).

así vías alternativas al punto de hacer parecer que éstas no existen. Comer carne y consumir lácteos se considera un hecho, no una elección (Joy, 2013, p. 100).

2.2.2. Consumir carne y lácteos es "*natural*"

Ligado a la “naturaleza” propia de la fisiología del ser humano, la naturalización es producto de la creencia y la afirmación de cómo deben ser las cosas. Por medio de este proceso, lo “natural” (aún lo significado como “malo”, violento o “no del todo amable”) puede convertirse en justificable.

Así, se considera que comer carne y consumir lácteos no es más que una conducta que sigue el orden natural de las cosas: los seres humanos *comen carne*. Los seres humanos *consumen lácteos*. Eso es lo natural, y no consumir únicamente vegetales y semillas.

La mayoría de nosotros creemos que comer carne es natural, porque el ser humano caza y consume animales desde hace miles de años. Y, ciertamente, la carne ha formado parte de nuestra dieta omnívora durante, al menos, dos millones de años aunque, durante la mayor parte de este tiempo, nuestra dieta siguió siendo fundamentalmente vegetariana. No obstante, para ser justos, debemos reconocer que el infanticidio, el asesinato, la violación y el canibalismo son, como mínimo, tan antiguos como el consumo de carne y, por tanto, podríamos argumentar que también son «naturales»; sin embargo, no apelamos a la historia de estas conductas para justificarlas. (Joy, 2013, p. 101)

2.2.3. Consumir carne y lácteos es "*necesario*"

La *necesidad* de comer carne y consumir lácteos es otro de los puntos que se revela en los discursos carnistas y por lo general se articula fuertemente desde el discurso de la salud. La carne es percibida como un elemento que no puede faltar en la dieta porque es rica en proteínas de alto valor biológico, aporta hierro hemínico, aporta vitamina B12, etc. La carne y los lácteos son necesarios porque se los necesita *como elementos básicos de la alimentación humana*. Los lácteos aparecen en las entrevistas como fundamentales en la alimentación, sinónimos de salud, básicos e irremplazables. Y mientras que la carne es de consumo escaso a moderado, su consideración es de “alimento necesario”.

La creencia de que comer carne es necesario está necesariamente vinculada a la creencia de que comer carne es natural. Si comer carne es un imperativo biológico, entonces es necesario para la supervivencia de la especie (humana). Y, tal como sucede con todas las ideologías violentas, esta creencia refleja la paradoja fundamental del sistema: matar es necesario para el bien general, así que la supervivencia de un grupo depende de la muerte de otro. La creencia de que comer carne es necesario hace que el sistema parezca inevitable pues, si no podemos existir sin comer carne, la abolición del carnismo equivale al suicidio colectivo. Aunque sabemos que podemos sobrevivir sin comer carne, el sistema prosigue como si este mito fuera verdad. Es una premisa implícita que solo se revela al ser cuestionada. (Joy, 2013, p. 103)

2.2.4. Consumir carne y lácteos es "*nacional*"

El concepto y la práctica del veganismo nacieron en Inglaterra, país que no se define por su consumo de carnes. Cuando esa práctica (debido a la globalización y a la posibilidad de compartir información de manera instantánea que ofrecen las redes sociales en particular y la web en general) se acerca a otros países, regiones y comunidades, sus líneas principales deben acomodarse a las necesidades y percepciones propias del lugar para afianzarse.

Las normas se reflejan en la conducta cotidiana, además de en las costumbres y tradiciones. Cuando una conducta se convierte en costumbre o en tradición, su longevidad y su importancia, a la hora de mantener el sistema, reducen la probabilidad de que alguien la cuestione y hacen que sea más fácil de justificar. Al menos un cuarto de los entrevistados que consumen carnes y lácteos hizo mención a que para el argentino promedio, comer “sin carne” no es comer: comer carne “es la alimentación clásica de nuestro país, de acuerdo a tradiciones que se transmitieron por generaciones y en cierta forma (en conjunto con otras características) hacen a nuestra identidad”¹⁸. Los alimentos festivos casi nunca se cuestionan, y los platos tótem, menos aún.

(...) ciertos platos se convierten en *platos-tótem*, atribuyéndoles un valor simbólico muy peculiar que hace de ellos una

¹⁸ Entrevista 169, muestra B, varón, entre 31 y 40 años.

clave de la identidad cultural, unos indicadores de la especificidad y de la diferencia. Estos platos recrean una identidad y las reuniones para degustarlos conjuntamente recrean una comunidad existente (...) De forma paralela, estas prácticas se convierten en parte del patrimonio de pertenencia y sirven después para la rememoración emotiva e identitaria por parte de la generación siguiente. (Contreras Hernández y Arnáiz, 2005, p. 219)

3. Creación y legitimación de ficciones

Los creadores de mitos, según Joy, son instituciones que constituyen los pilares del sistema y las personas que lo representan (desde la medicina hasta la educación), que apoyan estos mitos y cooperan en su legitimación. En el caso del carnismo, estos mitos, o *ficciones* como se ha preferido llamarlos, son sostenidos por los profesionales que orientan actitudes y prácticas hacia los animales no humanos mediante sus políticas y recomendaciones, además de su propia conducta.

En Argentina, tal como se mencionó antes, una ficción que aparece una y otra vez es la del:

- **Sistema económico, que se apoya en el consumo de carne,** y no sólo el interno, sino el externo. En cuanto al consumo interno, el éxito de programas como “Carne para Todos” (figura 1), éxito que no obtuvo “Pescado para Todos”, por ejemplo,

hace que se pueda percibir claramente el lugar de la carne vacuna en la mesa del argentino promedio.

En relación a la exportación de carne a otros países, Argentina tiene especial interés en sostener su imagen de “productora de la mejor carne del mundo”. Sin embargo, pensar que estas exportaciones o consumo interno es lo único en lo que se basa el país para el ingreso de divisas es una ficción. No puede dejar de mencionarse *la soja*, que se produce en cantidades mucho mayores, y que es la variable que manejan los productores para elegir qué es lo más redituable en términos económicos (porque en ningún caso se manejan variables éticas vinculadas a los animales no humanos). La soja, además, se cultiva y se cosecha con el fin de alimentar animales para consumo humano (ya sea dentro de nuestro país, o lo que se exporta a China¹⁹ para alimentar a sus animales utilizados para consumo). Un porcentaje mucho menor se utiliza para la producción de alimentos (milanesas de soja –aunque no está proyectado que reemplace a la carne en el plato de los argentinos– leches de soja, lecitinas de soja utilizadas en panadería industrial, etc.). La soja gana terreno en sus usos, dado que es muy redituable; y para permitirle alcanzar nuevos nichos de mercado, se lanzan publicidades sobre alimen-

¹⁹Ver la nota “Prevén que China incremente sus importaciones de soja”, 12/08/2009, diario La Nación, entre otras.

tos que pretenden posicionarla en la mesa de los argentinos: así, se trabaja, por ejemplo, sobre las milanesas de soja desde la cuestión de la tradición²⁰.

Muchas de las ficciones sobre la carne son heredadas y se transmiten de generación en generación, y más aún en Argentina, donde además de funcionar como algo familiar, son parte de una tradición nacional. Esta red de sentidos arraigados y naturalizados, encierran más complejidad que la suma de las categorías, por lo que cuando uno de ellos deja de “hacer sentido” en las personas, habrá otro para reemplazarlo, o se modificará levemente para continuar siendo significativo. Así, las ficciones sobre la carne se perpetúan y quienes las sostienen las modifican a medida que es necesario para que encajen en las corrientes del momento, algo que además, no hace sino cumplir su función como elemento periférico del núcleo central, absorbiendo toda posible transformación para que el núcleo quede intacto.

El objetivo de las ficciones desarrolladas antes es legitimar el sistema carnista. Cuando es legitimado, todas las instituciones sociales aprueban sus saberes y las “N” se diseminan por todos los

²⁰Más allá de las décadas que lleva la plantación y exportación de soja, hace pocos años comienzan a aparecer publicidades donde innovar en la cocina con la milanesa de soja es un camino a recorrer. Luchetti trabaja sobre lo gauchesco y el tango como espacios tradicionales argentinos, Granja del Sol con “el hombre y la milanesa de soja”. Estas publicidades son de 2013 y 2014, y no están dentro del espacio temporal analizado en mi investigación, pero es importante no omitir su referencia.



Figura 1. EL ARGENTINO. (2011). “La Presidenta lanzó el programa Carne para Todos” [tapa de diario].

canales sociales.

3.1. El mito del libre albedrío

Aunque originalmente “El mito del libre albedrío” es una ca-

tegoría elaborada por Joy (2013, pp. 105-107), que ella incluyó dentro de “comer carne es necesario”, en Argentina y a partir de la investigación realizada, debe incluirse en las ficciones que legitiman el carnismo. El carnismo requiere de personas que apoyen su sistema, y para ello es preciso que las personas consideren que comen carne por propia voluntad.

La ingesta de carne comienza desde bebés, porque comer vegetariano se considera como la desviación, o la imposición. Todos los discursos carnistas apoyan el consumo de carne como “normal”, por ende, en general es lo que se considera lo óptimo y más saludable para el niño en crecimiento.

Las pautas relacionales que se establecen con los alimentos antes de aprender a hablar se dan en general de la mano de los padres, y es esta relación sostenida en el tiempo lo que impide ver que *ninguna opción alimentaria es producto del libre albedrío*. Aunque Joy defiende la teoría de que sólo con el carnismo no se tiene libre albedrío, esto no es correcto: *los niños nunca tienen libre elección respecto a la alimentación*, ya que son los padres quienes los alimentan con lo que consideran bueno y saludable, con lo que pueden (económicamente) y con lo que desean (culturalmente). Pero no se puede considerar que únicamente quienes han crecido adoptando prácticas carnistas no han tenido libre albedrío: tampoco lo han tenido los niños de quienes adoptan prácticas veganas, que decidieron alimen-

tarlos así, porque eso es lo que consideraron justo, mejor y viable. En general, mientras viven y dependen económicamente de sus padres, niños, niñas y adolescentes no tienen libre albedrío para decidir sobre su alimentación, ya que esta responsabilidad recae en las y los adultos a cargo. De hecho, niños, niñas y adolescentes están a merced de las decisiones alimentarias de sus padres, y ninguna forma de alimentación (pensando en su calidad *nutricia*) es necesariamente “buena” o “correcta”, ya que mal llevada adelante, cualquier tipo de alimentación puede ser deficiente.

Más adelante, cuando los jóvenes tienen edad para tomar las propias decisiones y se da la situación en la cual se pueden plantear inquietudes y dudas respecto al carnismo (y eventualmente objetarlo), será el momento en el que decidirán optar o no por el vegetarianismo o el veganismo. Ni siquiera puede aseverarse que niños criados a partir de prácticas y discursos carnistas serán más propensos quizás, a “bloquear las intromisiones de la conciencia” (Joy, 2013, p. 106), ya que todos los entrevistados que practican veganismos tuvieron un modo de vida especista en su niñez y adolescencia. Algunos discursos carnistas refieren que se prefiere evitar ver videos de matanzas o cría de ganado intensivo y sus reales condiciones de existencia y muerte, porque se desea seguir comiendo carne. O se hace mención que al verlos, rápidamente se los olvida y se vuelve al consumo cárnico anterior. Sin embargo el relato de la resistencia a ver esos videos no son propios del discurso carnista: los discursos

veganos también lo mencionan.

“Hay activistas que no pueden ver videos de mataderos o de granjas, yo trato de verlos todos. Me subleva el sufrimiento de los animales. No soy masoquista, lloro, a veces mi hija que está sentada en la otra habitación me dice ‘mamá, ¿estás llorando otra vez?’ ‘Sí, estoy llorando’. Pero lo veo, lo veo porque eso me levanta, porque eso me hace querer seguir, me hace querer ser mejor, me hace prepararme mejor”. (Entrevista 3, muestra A, mujer, entre 41 y 50 años. Comunicación vía Skype. 2014).

Joy plantea que la única manera de salir del sistema carnista es “recuperar la empatía” en lugar de seguir obedeciendo a las formas en que nos enseñaron a sentir y creer respecto a los animales. Y en este sentido, luego de todas las entrevistas realizadas, otra vez se considera que esta teoría no es correcta: no todas las personas sienten ni sentirán nunca empatía por los animales no humanos (algunos, ni siquiera por sus prójimos humanos).

- **Desplazamientos erróneos en los discursos: del “respeto a los animales” al “amor a los animales”.** Mediante este desplazamiento, utilizado por diversos activistas, el especismo antropocéntrico se asegura su continuidad y sostenimiento en la vida cotidiana. Mientras que desde medios diversos, al hablar de derechos animales, sutilmente hay una expresión relativa al “amor por los animalitos”, en su sentido más peyorativo, lo que se invisibiliza es que no es el amor lo que importa, sino el *respeto*. Este problema también se visualiza

en los discursos de activistas, que confunden ambas cuestiones, haciendo énfasis en la importancia del amor, cuando es el respeto la clave del problema.

La empatía no puede imponerse. No puede pretenderse homogeneizar el pensamiento, ni obligar a Otros a sentir empatía o compasión por animales no humanos que tradicionalmente son pensados y significados como comida. Lo menciona una entrevistada

“Uno no puede imponer algo que no siente, si alguien está tratando de imponer algo es porque no hay algo de verdad ahí”. (Entrevista 18, muestra A, mujer, entre 31 y 40 años. Comunicación vía Skype. 2014).

Sin embargo, el sentido del respeto sí podría comprenderse y establecerse de manera más adecuada.

El problema de pensar en términos de “amor” y no de “respeto” también conlleva a pensar que la cuestión de los animales, o la vinculación con el antiespecismo, se da desde la compasión ante situaciones de maltrato. Esto, sin embargo, podría resolverse fácilmente desde una concepción bienestarista, abogando por una muerte sin sufrimiento, un espacio más grande para el confinamiento de los animales, o sostener que si el ganado se cría libre en pasturas consumirlo no presenta aspectos problemáticos. No hay más que ver en los

extractos de las entrevistas que se copian a continuación la idea de utilización de los animales no humanos, y de “necesidad de quitar la vida” que no está puesto en discusión, ya que se resolvería con un “buen trato”.

“Si bien pueden consumirse carne y lácteos debería existir una legislación aplicable al maltrato de los animales para el consumo humano. Si bien uno mata a un animal para consumirlo, podría igualmente darle una vida digna hasta el momento en el que sea necesario quitarle la vida”. (Entrevista 314, muestra B, varón, entre 31 y 40 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Que las vacas sean criadas libres me parece lo mejor, ya que las vamos a comer o usar para sacarles leche, que se los respete y no que se los explote. Pero también me hace pensar, si se podría abastecer la demanda en carne y lácteos de ciudades de esta forma” (Entrevista 291, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

Esto también contempla que hay quienes los animales no les importan en términos de empatía, no los consideran iguales y no van a considerarlos de esa manera por más información que se les facilite.

3.2. Instituciones que contribuyen a la legitimación del carnismo

La educación especista contribuye a la legitimación de la ideología carnista mediante la incorporación de la cosificación, la

desindividualización, dicotomización (tres definiciones acuñadas por Joy, 2013), y la ficción de sumisión voluntaria (Navarro, 2016); todas dimensiones que se encuentran afianzadas, aceptadas, invisibilizadas e innombradas en múltiples instancias, tales como los juegos para niños (que representan animales “de granja” y que crecen comprendiéndolos de esa manera), las canciones infantiles (señora vaca, yo tengo una vaca lechera, la vaca Lola, etc.), la educación oficial y privada de todos los niveles de enseñanza (donde se enseña a los educandos a concebir a los animales dentro de una estructura especista donde son objetos vivientes), etc.; que cooperan en la construcción de la disociación y las concepciones carnistas sobre veganismos²¹.

Sin embargo, además de la educación especista que atraviesa a todos los sujetos desde edad temprana, según Joy (2013, p. 97) hay dos instituciones, que son las que desempeñan una función crucial: el Sistema Legal y los Medios de Comunicación. A estas instituciones se les agrega, a partir de esta investigación, *el Sistema de Salud y El Sistema Educativo Formal* (que aunque puede pensarse dentro de la “educación especista” no puede ignorarse que es una institución que merece ser considerada en este apartado, especialmente en los niveles

²¹Para profundizar en estas categorías, sugiero la lectura de mi artículo *Carnismo y educación especista: redes de significaciones en las representaciones sociales que estructuran el especismo antropocéntrico en Argentina*, publicado en el Año II Vol II de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales, año 2016, disponible en el enlace <https://revistaeca.files.wordpress.com/2016/08/3-navarro-53-94.pdf>

medio, superior, universitario y de posgrado con orientación Agrotécnica, Veterinaria, Farmacia, Derecho y Bioquímica). Estas instituciones facilitan la naturalización del especismo antropocéntrico mediante su legitimación, apoyadas en la historia y la ciencia. Siguiendo a Joy (2013), en relación a la perspectiva alimentaria desde la cual se enfoca este trabajo, la historia se presenta con un foco selectivo en determinados hechos que demuestran que el especismo antropocéntrico ha existido siempre. Eterniza la ideología carnista y parece demostrar que al haber existido siempre, por tanto, seguirá existiendo. La ciencia proporciona a la ideología una base biológica: el sistema de salud tradicional menciona que las carnes son un alimento de primera necesidad y de alto valor biológico del cual es preferible no prescindir, y el Sistema Educativo Formal enseña, en todos sus niveles, que los animales existen para beneficio de los seres humanos.

3.2.1. El Sistema Legal

El estatus de *propiedad* de los animales garantiza la continuidad de la producción de carne. Los animales, al convertirse en cosas, carecen de derechos.

Explica Ana María Aboglio (2011, p. 64) que la caracterización del animal como cosa, sujeta al régimen de la propiedad, es establecida en función del uso que los seres humanos hacen de los animales. Esto da cuenta de la objetivación de la relación de los humanos

con los otros animales y el diferente tratamiento de un mismo ser, dependiendo del uso que se haga de él. Mientras este uso esté permitido, el Derecho podrá regularlo, aun cuando pase a considerarlos “seres sintientes” y no “meras cosas”.

En el derecho privado, aclara Aboglio (2011), las compensaciones apuntan al valor del mercado. “Incluso cuando se haya reconocido una indemnización por daño moral, se estaría reconociendo un interés humano. Cuando se sopesan intereses en conflicto siempre gana el propietario. En el derecho tributario tenemos también un gran estímulo a la explotación animal”.

El “Derecho Animal” es diverso y transita todas las áreas y límites jurisdiccionales.

En la mayoría de los países incluye normas de protección/bienestar animal, cuyo objetivo es el fomento, apoyo y regulación de la explotación animal, o sea, proteger los intereses de los humanos como dueños de los animales o como usuarios de los recursos ambientales. En este marco se desenvuelven las llamadas leyes anticrueldad, cuya fundamentación oscila entre las llamadas obligaciones indirectas hacia los animales²², el rechazo a la crueldad por motivos de moral pública y la protección del animal en sí mismo, por su condición de ser sintiente, condenando el sufrimiento innecesario y el trato inhumano del que se está esclavizando. Suelen ser especial objetivo de estas normas, los actos de crueldad ligados en criminología a la figura del psicópata, quien tortura o mata

²²Se sugiere, para ampliar al respecto, la lectura de ABOGLIO, A. "Kant y las obligaciones indirectas" Recuperado de <http://anyaboglio.com/kant-y-las-obligaciones-indirectas/>

por puro espíritu de perversidad. (Aboglio, 2016)

El nuevo Código Civil y Comercial que entra en vigencia en Argentina en 2015, mantiene la condición jurídica de *cosas* de los animales (tengamos presente que la clasificación del Derecho determina que los derechos están reservados solo a las personas, físicas o jurídicas).

El anterior Código Civil, en el art. 2312, definía a las cosas como los objetos materiales susceptibles de tener un valor y en el art. 2343 prescribía que son pasibles de apropiación privada los peces y los enjambres de abejas. El art. 2318 incluía a los animales entre las cosas muebles, con carácter de semovientes, estableciendo que ‘son cosas muebles las que pueden trasladarse de un lugar a otro, sea moviéndose por sí mismas, sea que sólo se muevan por una fuerza externa...’ El art. 2.451 disponía que la posesión se pierde cuando el objeto que se posee deja de existir, y aclara que eso se produce ‘por la muerte, si fuese cosa animada...’ (...)

El nuevo Código Civil dejó prácticamente intacta la situación, considerando también que los animales son cosas. Así el art. 227 se refiere expresamente a los semovientes, al disponer: *Son cosas muebles las que pueden desplazarse por sí mismas o por una fuerza externa.* (Aboglio, 2011, 2016)

Señala Aboglio que además, la Ley de Impuesto a las Ganancias se ocupa de la determinación del valor de la hacienda (arts. 52 a 54), el derecho administrativo (o el derecho alimentario) contempla los requisitos que deben cumplirse para la elaboración de productos de origen animal, y los controles respectivos (decreto PEN 4238/68,

y sus modificatorias), etc. Una lectura de las leyes de fomento de la producción de animales para comida, vestimenta, etc. da cuenta, en el ámbito normativo, de que la utilización de los animales como cosas está normalizado, reglamentado, legitimado; y por ende, se deriva también de allí la concepción naturalizada de su utilización en el discurso especista hegemónico.

En el año 1954 se sancionó la Ley penal 14.346²³. Esta Ley de Protección al animal condena determinadas acciones entendidas dentro del maltrato y la crueldad inaceptable, “causarles torturas o sufrimientos innecesarios o matarlos por solo espíritu de perversidad” (Art. 3 inciso 7).

Silvina Pezzetta (2016) doctora en Derecho y profesora de Teoría del Derecho en el Doctorado de la Universidad de Morón, explica:

Los animales son cosas en nuestro derecho. En la categoría “cosas” existen algunas que están dentro de lo comercializable (otras no, como los animales silvestres autóctonos protegidos o los órganos humanos, por ejemplo). Las vacas son cosas que están dentro del comercio, como todos los animales, salvo los especialmente protegidos por leyes que se ocupan de la ecología. Aunque sean cosas, según el Código Civil y otras leyes civiles y comerciales, la ley 14.346, que forma parte del Código Penal, tipifica los actos de crueldad como delito. Una vaca puede ser víctima de un delito de crueldad, por ejemplo y, en este sentido, está comprendida bajo

²³Para chequear el contenido de la Ley 14.346, además de revisar el Código Penal, puede visitarse ABOGLIO, A. “Malos tratos y actos de crueldad a los animales” Recuperado de <http://www.anima.org.ar/ley-penal-14-346-54/>

la protección de la 14.346. Los dueños de los animales no pueden hacer cualquier cosa sino *casi* cualquier cosa: hay protecciones legales bienestaristas que indican cómo asesinar a una vaca o a un pollo, por ejemplo. Dentro de los abogados animalistas hay muchos que usan la 14.346 para señalar que en esta ley los animales sí son considerados sujetos de derechos y no meras cosas. (Pezzetta, S, comunicación por correo electrónico, 14 de febrero de 2016)

Sin embargo, se sigue de la lectura de esta ley (Ley 14.346) que los propietarios humanos tienen derecho a hacer prácticamente lo que deseen con su propiedad, ya que los animales pueden comprarse, venderse, comerse, transformarse en indumentaria, ser explotados en la industria, utilizarse para gran variedad de productos, *siempre que se los trate y se los mate sin crueldad*.

En esta dirección, en las redes sociales circula la imagen de una vaca y todo lo que se hace con su cuerpo una vez muerta²⁴. Debajo reza una inscripción: “conclusión: los veganos no existen”.

Por esto, algunos abogados aspiran a que el Derecho deje de considerar cosas a los animales, y pase a reconocerles un *statu quo* de “seres sintientes” o “seres sensibles”.

Como fundamento, suele recurrirse a la posición de Kelsen, quien había propuesto distinguir diferentes sentidos para hablar de “derechos subjetivos” (jurídicos), entre ellos, “derecho” como corre-

²⁴Aunque circuló fuertemente en redes sociales como Facebook, puede verse de manera permanente en <http://www.respuestasvegan.org/2008/12/argumento-el-veganismo-en-la-practica.html>

lato de una obligación activa. Esta forma de hablar de quien tiene una obligación está limitada en el caso de los animales simplemente por prejuicios pero no porque haya inconvenientes conceptuales para hacerlo. De hecho, cada vez se habla más de derechos morales. Otro sentido es el “derecho” como correlato de una obligación pasiva. En este sentido también podemos hablar de derechos en sentido jurídico, de una obligación de no torturar o ser crueles con los animales no humanos. Así que no hay demasiado problema en hablar de derechos animales en este sentido. Pero Kelsen entendía que *‘solo el hombre, dotado de razón y voluntad, puede ser motivado por la resolución de una conducta conforme a la norma’*; y califica de primitivos los órdenes jurídicos que *‘dirigen consecuencias jurídicas no solo contra hombres, sino también contra animales y cosas, tratando por tanto de regular también la conducta de sujetos no humanos’*. (Kelsen, 1941, p. 56-57; citado por Aboglio, 2016).

Así, el bien jurídicamente protegido sería el animal en sí mismo, como defiende Zaffaroni (2012), “y no la moral pública o las buenas costumbres, la lesión al medio ambiente o el interés moral de la comunidad, porque la crueldad sería indicio de una tendencia a la crueldad con humanos” (Aboglio, 2016).

3.2.2. Los Medios de Comunicación

Si se los considera la principal fuente información de la población (descartando la división entre gráficos, audiovisuales, radiales, virtuales o multimediales), a partir de la cual se estructuran formas de concebir a los animales no humanos, no puede obviarse que despliegan una serie de estrategias tendientes a apoyar la visión especista

antropocéntrica hegemónica en relación con ellos, que sostienen el carnismo a partir de no cuestionar el sistema, mantenerlo invisibilizado y reforzar las justificaciones del consumo de carne. Así, desde la redacción de las notas (ya sean artículos vinculados al campo, notas de opinión, editoriales, etc.), el discurso carnista se visualiza en la afirmación repetitiva de animales que viven para fines humanos, de animales explotados “que son tratados como si fueran de la familia”, o se los referencia como máquinas (unidades de ordeño para hablar de vacas utilizadas para el mercado de lácteos, por ejemplo).

Los medios de comunicación sostienen el carnismo a partir de dos estrategias, según Joy (2013, p. 98): *omisión y prohibición*.

- **Omisión:** de las consecuencias de la agricultura contemporánea, de cómo contribuye al calentamiento global la cría intensiva de ganado, de las prácticas inhumanas que tienen lugar en los *feedlot*, del sostenimiento del desconocimiento que la población general tiene acerca de las prácticas que permiten la carne y los lácteos (industrializados) en la mesa a partir de no ahondar en esos temas. Melanie Joy considera que la omisión incluye los millones de animales muertos para consumo humano, *pero esto no es así en Argentina*: los diarios consultados explicitan los números de las “cabezas de ganado” que se destinan a consumo interno y externo (millones) y eso se valoriza positivamente (también aparece

en campañas del IPCVA²⁵). Al contrario, es mal visto que baje el consumo de carne per cápita, y se realizan múltiples notas explorando por qué puede suceder, realzando la importancia de la carne en la alimentación cotidiana, y señalando lo problemático que resulta el descenso de este consumo en la economía nacional (y articulándolo también con lo “importante” que resulta este consumo en la dieta).

- **Prohibición:** impiden que la información que no siga los preceptos del carnismo llegue a los consumidores y se fomenta el consumo de carne. Cuando se hace una crítica a la producción de carne es solamente porque tuvo lugar una mala práctica y no una práctica habitual (por ejemplo, la atención que se le brindó a la alimentación de las vacas con harina de carne cuando surgió la epidemia de la encefalopatía espongiiforme bovina –“mal de la Vaca Loca”, o cuestiones vinculadas a la cocción de la misma cuando surgieron algunos casos de Síndrome Urémico Hemolítico detectados en niños–). De esta manera, las prácticas habituales no están sujetas a revisión o crítica; y se critican prácticas contingentes o de una empresa particular, manteniendo así el sistema ileso.

El sistema permanece intacto cada vez que los medios de comunicación presentan los axiomas del carnismo como verdades

²⁵IPCVA son las siglas de Instituto de la Promoción de la Carne Vacuna. <http://www.ipcva.com.ar/>

absolutas en lugar de como apreciaciones y valoraciones generalizadas, y a los defensores del carnismo como objetivos y veraces, poniendo en el lugar de lo poco creíble a quienes no lo defienden. Así, la Revista VIVA habla de la carne, y el proceso que llevará a la muerte a la vaca (artículo *Carne al asador*, 20 de agosto de 2011), y recrea los mataderos con fotografías que pretenden convertir en belleza la sangre y los animales descuartizados. De la misma manera, la película *El asadito*²⁶ utiliza ese ritual como marco de un encuentro entre amigos para Año Nuevonuevo, donde entre charlas diversas se desarrolla la trama de toda la película.

Los medios de comunicación sostienen las 4 N y las repiten constantemente, al punto de que las personas puedan oír sus preceptos repetidamente, favoreciendo su naturalización.

3.2.3. El Sistema de Salud

La alimentación humana comporta tres dimensiones: la imaginaria, la simbólica y la social. Esto significa que las personas se nutren de alimentos, pero también de lo imaginario. Comer es incorporar no sólo una sustancia nutritiva, sino también una sustancia imaginaria: un tejido de evocaciones y significaciones que van de la dietética a la poética y remiten a la historia o a la festividad. *Sin embargo, en el presente, más que nunca comemos, en esencia, nuestras representaciones sociales de la salud*²⁷. (Katz, Aguirre y

²⁶Película argentina de comedia dramática de 2000, escrita y dirigida por Gustavo Postiglione.

²⁷La cursiva es mía.

Bruera, 2011, p. 140)

El discurso de la salud tiene gran autoridad dentro del discurso carnista, siendo la *sustancia nutritiva* un factor determinante en la elección del alimento. En el discurso carnista se sostiene que *sólo si el médico lo receta* se abandonaría el consumo de carne. Ya no es la propia persona quien decide qué va a comer (y entonces, cuáles son los supuestos que subyacen a esa comida) sino que hay un sistema detrás que prescribe, que señala lo que es bueno o malo comer, aseveraciones sobre las cuales no hay dudas porque provienen del discurso de autoridad. Desde el discurso carnista, la práctica carnista se asocia a la salud, aunque también juegue un importante papel la cuestión del sabor y el gusto. En este sentido, el discurso médico otorga un marco legítimo a la práctica que se desea sostener, y al concebir que las vacas han sido criadas para ser comidas, la práctica carnista carece de problematicidad.

En este punto, sin embargo, la discusión no radica en si comer carne es o no saludable. La representación, en el discurso carnista, de que es necesaria para mantener la salud persiste a pesar de estudios que exponen que la carne está asociada al desarrollo de algunas de las enfermedades más graves del mundo industrializado²⁸. Estas enfermedades pueden vincularse con las grandes can-

²⁸Plantea Andreatta (2010): “En efecto, el denominado “patrón alimentario occidental”, que supone la dieta habitual de millones de personas en todo el mundo, se caracteriza por el consumo frecuente y abundante de carnes rojas y derivados y ha sido asociado con enfermedades de gran

tidades de antibióticos que se les suministran a los animales en los *feedlots* (Barrutti, 2013, pp. 198-202)²⁹, aunque por obvios motivos, los estudios en este sentido son bastante escasos³⁰.

Por su parte, Dobosch (2010) plantea que tanto carnes como vegetales pueden ser venenos para el ser humano si no han sido cuidadas las condiciones de producción: BPA (buenas prácticas agrícolas), BPG (buenas prácticas en ganadería, asociadas al bienestarismo, de evitar prácticas cruentas con los animales), BPM (buenas prácticas de manufactura), BPE (buenas prácticas en el expendio); y respetadas las condiciones de higiene en el ámbito familiar o comercial al momento de su preparación para servir las a la mesa. De hecho, recupera innumerables ejemplos de personas que fueron intoxicadas (y muchas muertas) por el consumo de vegetales mal lavados, consumidos con pesticidas que no habían cumplido con el tiempo

prevalencia en Occidente, tales como la obesidad, la diabetes de tipo 2, cardiovasculares y varios tipos de cáncer”.

²⁹En el diario La Nación se publica en 2010 “Un acelerador anabolizante que se usa en animales – (01/10/2010) y luego un artículo que señala cómo el clenbuterol, droga que se les suministra ilegalmente a los animales para obtener una carne más magra, es consumida por el ser humano. Esto se dio a conocer a raíz de un doping que arrojó positivo en unos análisis de orina a un deportista.

³⁰La mayor parte de estos estudios son de tipo epidemiológico, donde el consumo de carne (sobre todo carnes rojas y carnes procesadas con alto contenido de grasa) forma parte del denominado “patrón alimentario occidental” (que también incluye el consumo frecuentes y abundante de cereales refinados, azúcares y lácteos) que ha sido asociado con la alta prevalencia de enfermedades cardiovasculares, diabetes de tipo 2 y varias clases de cáncer en el mundo occidental (Andreatta, 2017).

de disipación. El trabajo de Dobosch (2010) resulta interesante en tanto abordaje que no habla de “saludable” por su condición animal o vegetal, sino por las condiciones en las que ese alimento fue producido, como otra arista para comprender esta problemática³¹.

El Sistema de salud, con los discursos que sostienen sus profesionales en relación a la alimentación, es otra institución legitimadora del carnismo. Es importante mencionar que hay muchos médicos nutricionistas que apoyan llevar adelante una dieta vegetariana (que incluya alimentos derivados de animales, como leche, huevos y miel), pero muy escasos los que poseen conocimientos médicos que les permitan acompañar una dieta vegana. Fisiológicamente hablando (aun teniendo en cuenta que, al decir de Aguirre (2007), no nos alimentamos de “nutrimentos” sino de alimentos), las necesidades de consumo de proteínas, minerales y vitaminas varían entre las personas (de acuerdo a su edad, actividad, etc.) y que la ingesta o no de carne (y derivados) es una variable más que debe agregarse al momento de establecer las necesidades nutricionales. Se requiere conocer la variedad de alimentos que precisa una dieta vegetal balanceada, y aún nutricionistas veganos reconocen que hablar de proteínas de alto valor biológico (proteína de origen animal) no es un mito, pero que pueden conseguirse de una alimentación vegana

³¹ Su trabajo, sin embargo, cosifica a los animales considerándolos materia prima a producir, y las palabras destinadas a ellos, en el mejor de los casos, habla de su buen trato y buena muerte “para que la carne esté libre de contaminación y sea de mejor calidad” (Dobosch, 2010, p. 24).

balanceada y suficiente; así como tampoco es un mito la necesidad de la vitamina B12, por lo que encarar una esta dieta encierra seriedad y responsabilidad. Por otra parte, pueden obtenerse calcio y hierro a partir de fuentes vegetales, cuidando la combinación de los alimentos que contienen estos minerales; y para la obtención de la vitamina B12, niñas y embarazadas requieren tomar suplementos vitamínicos por sus necesidades aumentadas, mientras que para otros grupos etáreos y de género, el requerimiento puede cubrirse con suplementos o alimentos fortificados. También “se recomienda monitorear con regularidad los niveles de VB12. Para ello, puede utilizarse el dosaje de vitamina B12 junto con la homocisteína plasmática -que es un marcador metabólico de la deficiencia de la VB12-, de ácido metilmalónico o de holotranscobalamina II, aunque el uso de estos dos últimos no es habitual” (Andreatta, 2017, en este libro). Ante todo, es importante no caer en ciertas mitologías referidas a alimentos vegetales que la contienen, tales como “la spirulina, el *tempeh*, el miso y varios tipos de algas (...), considerados como fuentes de VB12 (...) [que] finalmente se ha encontrado que poseen solo trazas de la vitamina y/o contienen lo que se ha denominado pseudo-vitamina B12, la cual prácticamente no es absorbida por el intestino humano” (Andreatta, 2017, en este libro).

- **Postura moderada y racional de los profesionales de la salud**, que hace que quienes deseen alimentarse de manera distinta a la tradicional parezcan “extremistas” en compara-

ción. Un modo en que los profesionales contribuyen a consolidar el carnismo es frustrando las conductas de quienes no acuerdan con ellas, o tildándolas de patológicas.

“Si bien la mayoría de los médicos lo sigue comunicando así, a mí me paso con mi pediatra, una ex pediatra, de a veces mentirle, de no decirle como era realmente la alimentación porque había como una condena sobre eso”. (Entrevista 18, muestra A, mujer, entre 31 y 40 años. Comunicación vía Skype. 2014).

En diversas publicaciones de los medios analizados, se califica de ortoréxicos a los veganos (Revista La Nación 11/12/2011 en el artículo *Alerta: nuevas formas de insatisfacción* p. 52-54), de utilizar el veganismo para esconder trastornos alimentarios y hacer dieta sin dar explicaciones (artículo *Cuando ser vegano no es nada saludable* La Nación, 24/06/2012), de “dietas pintorescas que todavía no poseen la posibilidad de un aval científico” (en artículo *Cuando la obsesión por el cuidado de la salud enferma*, diario La Nación, 02/04/2011), confundiendo la decisión de no comer carne por ética, a no consumirla por no considerarla saludable. Sin embargo, esta situación específica tiene vinculación con el caos que existe dentro de los mismos colectivos veganos para difundir su postura filosófica y las prácticas que pretenden llevar adelante.

- **Comer carne roja es saludable.** El discurso de la salud apoya el consumo de carnes rojas, en cantidades moderadas,

siempre alertando sobre los problemas que trae el consumo excesivo, y sólo se aconseja su abandono en situaciones de enfermedades (como cáncer). Presentada como el alimento con más proteínas que existe en la naturaleza, de alto valor biológico o completas, ese imaginario es el que atraviesa en general al común de las personas. Si desde el discurso médico (discurso de autoridad), se apoya la idea de que es necesario consumir animales y sus derivados, es muy difícil erradicar esta idea por investigaciones realizadas individualmente en Internet, donde es complejo reconocer cuáles son fuentes confiables, y cuánta validez o rigor científico tienen las investigaciones publicadas.

“La comunidad médica tradicional (...) nos ha inculcado que una buena alimentación es poco y de todo. Así que por mandato o creencia no dejo de comer proteína animal. Sin embargo he escuchado a veganos hablar de la alimentación y tampoco me han convencido sus argumentos”. (Entrevista 55, muestra B, mujer, entre 41 y 50 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“[la alimentación vegana] no considera la fisiología de la absorción de hierro en el cuerpo humano. El que se encuentra en los vegetales no está en el mismo estado de oxidación que en de origen animal, lo que dificulta su absorción. La complementación con proteínas de origen vegetal (como las provenientes de la soja, he oído) no logran cubrir las necesidades, y muchos ni siquiera se informan de esto”. (Entrevista 77, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Hay que estar muy bien informado para alimentarse bus-

cando obtener todas las propiedades. No se obtiene la vitamina B12 en la dieta, es lo único que no me cierra”. (Entrevista 80, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Como estudiante de ciencias de salud conozco las diferentes alternativas existentes en el mercado para reemplazar las virtudes alimenticias que provee la carne y lograr llevar a cabo el veganismo sin sufrir grandes consecuencias en la salud. Sin embargo esto es por un corto plazo, porque a medida q se avanza en la edad, la falta se nota en el organismo. Pienso q la dieta debe ser completa, adecuada, saludable y adecuada. La propuesta del veganismo no cumple con ello”. (Entrevista 148, muestra B, mujer, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

Dentro de la percepción carnista de la vaca como *alimento*, sin embargo, también existe su concepción como “comida no saludable” para el ser humano debido a que han dejado de ser un secreto los procesos de industrialización que atraviesan la cría y el engorde (como la medicación y las hormonas que se les aplican, el alimento balanceado que dista de ser el que naturalmente come ese animal, o el calentamiento global al que contribuyen sus heces en la cría intensiva) (Barruti, 2013). Los discursos veganos se orientan a revisar el relato de la carne como saludable, haciendo énfasis en que es un mito:

“El consumo de carne es malo para la salud, más allá de lo moral que tiene que ver con los animales, la gente cree que le aporta hierro, pero a los animales se les inyectan cosas que son muy negativas para la salud de uno, para el colesterol, que se va por las nubes, las hormonas que se les inyectan a los animales, las vacas que se las explota para sacarle durante años la leche, antes de lle-

varla al matadero o sea que es un proceso nefasto para el animal y para las personas”. (Entrevista 8, muestra A, mujer, entre 20 y 30 años. Comunicación vía Skype. 2014).

- **Escasez de profesionales de la salud veganos.** En líneas generales, los profesionales de la salud han tenido una formación tradicional donde pueden acompañar dietas vegetarianas, pero no tienen formación específica para acompañar en una transición vegana o en dietas veganas específicas. Por ende, prefieren no apoyarlas, como modo responsable de no encarar una tarea para la cual no están preparados.

“No me cierra que no escucho a profesionales hablando sobre el tema, sólo aficionados”. (Entrevista 223, muestra B, varón, entre 20 y 30 años. Entrevista estructurada virtual. 2015).

“Todavía no he podido darle una oportunidad al veganismo ya que no he podido encontrar a alguien o lugar físico que me oriente sobre el tema”. (Entrevista 315, muestra B, varón, entre 20 y 30 años. Comunicación vía Skype. 2014).

3.2.4. El Sistema Educativo Superior y de Nivel Medio (orientación Veterinaria, Agrotecnia, etc.)

Más allá de que la “educación especista” se estructura a partir de la socialización primaria y secundaria, al hacer énfasis en el *Sistema Educativo Formal especialmente en el nivel medio y superior*, se está apuntando a aquella educación orientada (Ciencias Vete-

rinarias, Agronomía y Ciencias Agropecuarias, Derecho, Farmacia, Bioquímica) que asume a los animales no humanos como recursos que se utilizan en beneficio de las comunidades. Donde el animal no humano no importa por su individualidad y su vida particular, sino por lo que éste significa para otros seres humanos. Al entender a los animales no humanos de esta manera, y estructurar contenidos a partir de esa premisa, no puede obviarse ni ignorarse que se erige como legitimadora del especismo antropocéntrico desde otro discurso autorizado, que es el del saber académico. Sin embargo, sólo me limitaré a hacer esta breve mención dado que desarrollar esto en profundidad requeriría otro capítulo.

4. Últimas reflexiones

No hay forma de dar un cierre a un capítulo como éste. Sobre todo, porque las ficciones que sostienen a la carne como uno de los principales pilares de estructuración del especismo antropocéntrico en Argentina no se clausuran, se reinventan, se actualizan, renacen como el ave fénix. Como buen elemento periférico, no descansa en su capacidad de absorber posibles transformaciones, preservando el núcleo central de las representaciones sociales. Queda en la capacidad crítica y analítica de cada uno revisar las propias prácticas, las convicciones, las “evidencias”, y permitirse dudar de ellas cada vez que haga falta. Es la duda la única que puede salvarnos de la so-

berbia de creer que tenemos todas las certezas.

Bibliografía

- Aboglio, A. (2009). *Veganismo, práctica de justicia e igualdad*. Buenos Aires: Editorial De los Cuatro Vientos.
- Aboglio, A. (2016). *Evolución del cerebro y consumo cárnico*. Recuperado de <http://anyaboglio.com/evolucion-del-cerebro-y-consumo-carnico/#.Vipyun3dV0w.gmail>
- Abric, J. C. (1976). *Jeux, Conflits et représentations sociales*, thèse d’Etat, Aix-en-Prvence, Université de Provence. Citado por ABRIC, J. C. (2001). *Prácticas Sociales y representaciones*. Coyoacán, México: Ediciones Coyoacán, colección Filosofía y Cultura Contemporánea.
- Abric, J. C. (1987). *Coopération, Compétition et représentations sociales*, Cousset: Del Val. Citado por ABRIC, J. C. (2001). *Prácticas Sociales y representaciones*. Coyoacán, México: Ediciones Coyoacán, colección Filosofía y Cultura Contemporánea.
- Abric, J. C. (2001). *Prácticas Sociales y representaciones*. Coyoacán, México: Ediciones Coyoacán, colección Filosofía y Cultura Contemporánea.
- Aguirre, Patricia (2007). *Ricos flacos y gordos pobres: la alimentación en crisis*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

- Andreatta, M.M. (2010). *Patrón alimentario y desarrollo de tumores de vías urinarias en Córdoba* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.
- Andreatta, María Marta. (2017) *¿Veganos en riesgo? Un análisis de los cuestionamientos habituales a la calidad nutricional de la alimentación vegana*. En: Navarro, A. y González, A. G., (Eds) *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*. Buenos Aires, Argentina : Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.
- Araya Umaña, S. (2002). Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión. *Cuaderno de Ciencias Sociales* 127. FLACSO, Sede Académica Costa Rica. Costa Rica.
- Ávila Gaitán, I. D. (2013). *De la isla del doctor Moreau al plantea de los simos: la dicotomía humano-animal como problema político*. Colombia: Desde Abajo
- Ávila Gaitán, I. D. y González, A.G. (2014}. Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año I -Volumen I, Recuperado de: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/4>
- Barruti, S. (2013). *Mal comidos: cómo la industria alimentaria argentina nos está matando*. Buenos Aires: Grupo Editorial Planeta.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Contreras Hernández, J. y Arnáiz, M. G. (comp.). (2005). *Alimentación y cultura. Perspectivas antropológicas*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Dobosch, D. (2010). *Comer y poder contarlo. Los alimentos en el laberinto de la salud, la enfermedad y las tecnologías*. CABA: Editorial Libros & Bytes.
- Guerrero Azañedo, S. (2013). Charla: *Educación Especista; Cómo inculcar un prejuicio*. Publicado el 24 de enero 2013 en TVAnimalista.com. Consultado en <https://www.youtube.com/watch?v=b1c3j-tKsD0> el 04/02/2015. Desgrabación y paginación propia.
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Colección LiberÁnima. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Katz, M.; Aguirre, P.; Bruera, M.; (2011). *Comer. Puentes entre la alimentación y la cultura*. Argentina: Libros del Zorzal.
- Moscovici, S.;(1989). *Des représentations collectives aux representations sociales: elements pour une histoire*. En D. Jodelet (ed). *Les Représentations Sociales*. París. Citado por Araya Umaña, S. (2002). *Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión*. Costa Rica: Cuaderno de Ciencias Sociales 127. FLACSO.
- Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image, son public*, Paris, PUF, 1961, deuxième édition 1976. Citado en Abric, J. C. (2001). *Prácticas Sociales y representaciones*. México: Ediciones Coyoacán. Moscovici, S. (1979). *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos

Aires: Editorial Huemul S.A.

Diarios y Revistas

Año 2050, todos vegetarianos. (2012, 5 de septiembre). Clarín. Recuperado de http://www.clarin.com/buena-vida/tendencias/vegetarianos-dieta-futuro_0_767923454.html

Comer menos carne para cuidar el planeta (2008, 14 de septiembre). Sección Enfoques. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/1049621-comer-menos-carne-para-cuidar-el-planeta>

El consumo de carne afecta el futuro del planeta. Charla de Jane Goodall. (2011, 2 de noviembre). Clarín. Recuperado de https://www.clarin.com/sociedad/consumo-carne-afecta-futuro-planeta_0_B1gwqXi3vQx.html

En vías de extinción (2006, 24 de diciembre). Revista VIVA.

Mi huella de carbono. (2012, 8 de julio). Revista del diario La Nación. Sección Medioambiente. Recuperado de <http://www.lanacion.com.ar/1488499-mi-huella-de-carbono>

Los animales no son cosas. (2012, 18 de septiembre). Clarín. Recuperado de http://www.clarin.com/buena-vida/tendencias/animales-cosas_0_776322598.html

¿VEGANOS EN RIESGO?

**UN ANÁLISIS DE LOS CUESTIONAMIENTOS HABITUALES
A LA CALIDAD NUTRICIONAL DE LA ALIMENTACIÓN
VEGANA**

María Marta Andreatta¹

1. Introducción

“[Veganism is] a philosophy and way of living which seeks to exclude —as far as is possible and practicable— all forms of exploitation of, and cruelty to, animals for food, clothing or any other purpose; and by extension, promotes the development and use of animal-free alternatives for the benefit of humans, animals and the environment. In dietary terms it denotes the practice of dispensing with all products derived wholly or partly from animals”²

The Vegan Society, 1979

¹ Doctora en Ciencias de la Salud. Investigadora Adjunta de CONICET en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad. Investigadora de la Universidad Siglo 21, Córdoba, Argentina. E-mail: maryandreat@gmail.com

² El veganismo es una filosofía y forma de vida que busca excluir –tanto como sea posible y practicable– todas las formas de explotación y crueldad hacia los animales por comida, vestimenta o cualquier otro propósito; y, por extensión, promueve el desarrollo y la utilización de alternativas no animales para el beneficio de los humanos, los animales y del ambiente. En términos dietarios, supone prescindir de todos los productos derivados total o parcialmente de animales [Traducción propia].

Los discursos y las prácticas que hacen a los veganismos³ no constituyen un fenómeno reciente, aunque la atención otorgada en los últimos años por los medios masivos de comunicación y la multiplicación de redes sociales en torno a esta temática parecieran mostrarlo así. En Occidente, las formulaciones filosóficas en torno a los derechos de los animales no humanos se remontan al siglo XVIII y los tratados que abordan el vegetarianismo por motivos éticos, al siglo XIX, al igual que la creación de las primeras organizaciones que buscaron promover esta forma de alimentación y se opusieron a la vivisección (Díaz Carmona, 2012; Roser, 2011; Unión Vegetariana Argentina, 2014). Por su parte, el término “veganismo” fue acuñado en 1944 por el británico Robert Watson⁴ a los fines de diferenciar el modo de vida que busca evitar la explotación y la crueldad hacia los animales en todos los aspectos de la vida cotidiana —incluida la alimentación—, de las dietas ovo-lacto-vegetarianas, más relacionadas con el cuidado de la salud humana (Greenebaum, 2015; *The Vegan Society*, 2016). A partir de los años ochenta del siglo pasado, el movimiento resurgió con mayor fuerza, particularmente en Estados Unidos, Australia y el Reino Unido, y se ha ido difundiendo a nivel global (Díaz Carmona, 2012). De acuerdo con Navarro (2014), en Ar-

³ Como otros colegas, considero al veganismo no como una práctica “única, absoluta, universal y estable”, sino “múltiple, plural y multisituada” (Ávila y González, 2014, citados por Navarro, 2016, p. 41), lo cual implica que, “al hablar de veganismo, hay que pensar en *veganismos*” (Navarro, 2016, p. 41) [El destacado en cursiva es mío].

⁴ Watson fue uno de los cofundadores de *The Vegan Society* (Greenebaum, 2015).

gentina los discursos veganos datan de la última década o década y media pero adquieren “gran visibilidad a partir de 2009, con el auge de las redes sociales” (p. 76).

Si bien la característica fundamental de los veganismos es el rechazo a la explotación animal en todos los ámbitos de la vida cotidiana —como plantea la definición propuesta por *The Vegan Society* que da inicio a este capítulo—, el aspecto que más atención parece atraer es la alimentación vegana⁵, temática dentro de la cual se desarrolla mi escrito. Mi interés de trabajar esta faceta de los veganismos responde a varios motivos. En primer lugar, como plantea Navarro (2014), aunque otras propuestas del discurso vegano son habitualmente bien recibidas como, por ejemplo, los cuestionamientos a la explotación de animales no humanos en la industria peletera o en el testeado de productos cosméticos, la alimentación suele ser la que genera mayor resistencia⁶. En este sentido, cabe recordar que el comer es una actividad que se realiza con una alta frecuencia, usualmente en compañía de otras personas. En aquellos espacios compartidos por veganos y no-veganos esto pone, literalmente, la cuestión de la

⁵ Si bien desde el punto de vista dietético-nutricional se considera a esta forma de alimentación un “vegetarianismo estricto” (dieta basada exclusivamente en alimentos de origen vegetal), en este escrito utilizaré, mayormente, la denominación “alimentación vegana” ya que busco remarcar que esta forma de comer se da en el marco de un modo de vida donde se rechaza también la explotación de los animales no humanos para cualquier otro fin.

⁶ Resulta interesante señalar que desde el activismo se ha hecho notar que el sector alimentario es “responsable del 95 % del sufrimiento animal” (Díaz Carmona, 2012, p. 185).

explotación animal sobre la mesa a diario, generando diversas tensiones en torno al tema (Twine, 2014). Así, en lo cotidiano, el aspecto alimentario es el que suscita más comentarios, interrogantes y desacuerdos. Además, en Argentina la cultura alimentaria se encuentra fuertemente centrada en el consumo de carne de vaca (Aguirre, 1997), con lo cual la alimentación vegana vendría a cuestionar un elemento fundante de la identidad nacional y uno de los pilares del sistema productivo (Navarro, 2017, en este mismo libro).

Por otra parte, la alimentación constituye un aspecto de la vida cotidiana intensamente medicalizado lo cual ha llevado a que, en la actualidad, se la considere jurisdicción de los expertos sanitarios, fundamentalmente ligada al discurso de la salud y la enfermedad, y una incumbencia de orden médico (Gracia Arnaiz, 2007). En tanto las recomendaciones elaboradas por los organismos oficiales —como, por ejemplo, las Guías Alimentarias para la Población Argentina (Ministerio de Salud de la Nación, 2016)— incluyen alimentos de origen animal en su modelo de alimentación saludable, la alimentación vegana —como dieta que se aparta de esta norma— se encuentra “bajo la lupa” de la ciencia de la nutrición que busca identificar sus riesgos y beneficios para la salud humana.

Finalmente, quisiera mencionar que este capítulo se inscribe en el marco de mi actual proyecto de investigación, en el cual busco analizar distintas formas de vegetarianismo en Córdoba, Argentina,

haciendo foco, particularmente, en la alimentación vegana. En el desarrollo del trabajo de campo han ido surgiendo diversas cuestiones que no había previsto en el diseño inicial y que fueron abriendo nuevas posibilidades de análisis. Entre ellas, los cuestionamientos a la calidad nutricional de la alimentación vegana que aparecen como problemáticos tanto en el discurso de los veganos como en el de los profesionales de la salud. En efecto, las entrevistas realizadas hasta el momento, la observación participante, las notas de campo, un primer relevamiento de temáticas en torno a la alimentación vegana en redes sociales y notas periodísticas en línea, y la búsqueda y revisión de artículos científicos e informes de sociedades científicas referidos a la alimentación vegana en relación a la salud humana me permitieron observar que en estos discursos se plantea como preocupante la ingesta de ciertos nutrientes: proteínas, hierro, calcio, ácidos grasos omega-3, vitaminas B12 y D, yodo y zinc; si bien no todos ellos aparecen en los mismos actores previamente mencionados.

Por todo ello, en este escrito me propuse realizar un acercamiento a los cuestionamientos que habitualmente se realizan a la alimentación vegana, buscando incluir tanto la perspectiva nutricional como la socio-cultural, en el marco de los estudios críticos animales. Para tal fin, en un primer momento desarrollo información proveniente de publicaciones del área biomédica acerca de la adecuación nutricional de la alimentación vegana. En la segunda

parte del capítulo reflexiono acerca de cómo ciertas categorías culturales acerca del consumo de animales no humanos se articulan con el discurso médico-dietético, dando lugar a una construcción particular de la alimentación vegana y de los veganos para, finalmente, referirme brevemente a las implicancias de la alimentación en términos de sufrimiento no humano e impacto ambiental.

2. Nutrientes bajo la lupa: El discurso médico-dietético y la alimentación vegana

La temática de las dietas vegetarianas en relación a su impacto en la salud humana se ha abordado en el área biomédica desde, al menos, la década de 1960. Los primeros informes producidos desde la comunidad médica, elaborados en las décadas de 1970 y 1980, tendían a centrarse en la adecuación nutricional y expresaban que estas formas de alimentación eran deficitarias en ciertos nutrientes claves y, por lo tanto, suponían un riesgo para la salud humana (Sabaté, Duk & Lee, 1999). En las últimas dos décadas han comenzado a reconocerse los beneficios del vegetarianismo en relación a la prevención de ciertas enfermedades como las cardiovasculares, algunos tipos de cáncer o la diabetes de tipo 2 (Fraser, 2009). Más recientemente, organismos oficiales de diversos países que agrupan a profesionales de la nutrición han comenzado a elaborar informes que explicitan su postura ante la alimentación vegetariana (Position

ADA & Canada, 2003; Position ADA, 2009; Sociedad Argentina de Nutrición, 2014). En general, estos documentos presentan una síntesis de la evidencia disponible sobre los riesgos potenciales y los beneficios de las diferentes formas de alimentación vegetariana y concluyen que las mismas, en tanto estén correctamente planificadas desde el punto de vista nutricional, son adecuadas y saludables para todas las etapas del ciclo vital. Además, algunas de estas asociaciones también han desarrollado materiales de difusión destinados a informar tanto a la población vegetariana como a la población general sobre la temática (British Dietetic Association, 2014; Dietitians of Canada, 2016). Al aludir puntualmente a la alimentación vegana, estas publicaciones remarcan los recaudos a tomar en relación a ciertos nutrientes en particular, a los cuales me referiré a continuación.

2.1. El mito continúa: Proteínas, hierro y calcio⁷

Uno de los cuestionamientos que surge recurrentemente en relación a las dietas veganas es el de la ingesta adecuada de proteínas, habitualmente asociada a alimentos obtenidos de animales no humanos, tales como las carnes, los lácteos y los huevos. No obstante, pueden encontrarse proteínas en casi todos los alimentos, aunque en diferente cantidad y, si bien aquellas procedentes de

⁷De acuerdo al trabajo de campo que he desarrollado hasta el momento, la temática de la ingesta suficiente de proteínas, hierro y calcio es un cuestionamiento recurrente tanto por parte del entorno familiar de los veganos como de los médicos que los atienden.

vegetales presentan diferencias con las proteínas animales, no las descalifica para el consumo humano (González-Torres *et al.*, 2007). De hecho, desde hace tiempo se ha establecido que la alimentación basada completamente en vegetales, en tanto sea variada y cubra los requerimientos energéticos, aporta todas las proteínas necesarias para el mantenimiento de las funciones corporales (Gallo *et al.*, 2014; Position ADA, 2009; Rand, Pellet & Young, 2003). Veamos esto con mayor detalle.

Las proteínas son macromoléculas complejas conformadas por cadenas de unidades más pequeñas denominadas aminoácidos. De los 22 aminoácidos que se consideran fisiológicamente importantes nuestro organismo puede sintetizar por sí mismo, a partir de un suministro adecuado de nitrógeno, 14 de ellos, pero hay algunos que no puede producir, denominados *indispensables* o *esenciales*, y por eso deben ser obtenidos obligadamente de los alimentos. En los adultos, se trata de ocho aminoácidos —treonina, valina, leucina, isoleucina, fenilalanina, metionina, triptófano y lisina— y en los lactantes se suma uno más —histidina— (González-Torres *et al.*, 2007; Ministerio de Salud de la Nación, 2016).

La calidad nutricional de una proteína se estima, fundamentalmente, a partir de los aminoácidos que la componen. Desde la FAO —Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura— se ha propuesto una *proteína de referencia* —también de-

nominada *proteína patrón* o *proteína ideal*— que cubriría adecuadamente las necesidades de todos los aminoácidos indispensables. En la práctica, se toma como referencia la proteína de la leche humana o la del huevo. No obstante, se han establecido distintas proteínas de referencia en relación a la edad y al estado fisiológico, ya que las necesidades de aminoácidos indispensables varían en las diferentes etapas de la vida humana. Es decir que, si bien esta proteína patrón sirve como referencia general, no se trata de una constante que pueda aplicarse automáticamente a todos los individuos humanos. De cualquier modo, habitualmente se considera que una proteína cuyo contenido de aminoácidos es igual o mayor al de la proteína patrón es una proteína “completa”. Por otra parte, si la proteína tiene menor contenido de algún aminoácido indispensable, se la considera “incompleta” (González-Torres *et al.*, 2007; Ministerio de Salud de la Nación, 2016). Por ejemplo, los cereales —como trigo, arroz, maíz, mijo— tienen menor contenido de lisina que la proteína de referencia y es por ello que se recomienda que quienes consumen solo proteínas de origen vegetal se aseguren de incluir también en su dieta alimentos que compensen esta diferencia, tales como las legumbres y sus derivados —lentejas, arvejas, porotos, soja, tofu, etc.— que sí contienen este aminoácido en cantidades semejantes a la proteína patrón. Cabe mencionar aquí que durante mucho tiempo se consideró que para asegurar la ingesta de proteínas “completas” en una alimentación basada exclusivamente en vegetales era necesario consumir las proteínas complementarias

en una misma comida. Sin embargo, se trata de una creencia errónea ya que las necesidades de aminoácidos indispensables pueden cubrirse con los alimentos que se comen a lo largo del día, en diferentes comidas (Gallo *et al.*, 2014).

Por otra parte, se considera un factor relevante el aprovechamiento que el organismo hace de las proteínas ingeridas. Esto se denomina *digestibilidad* y se expresa como la relación entre nitrógeno absorbido y nitrógeno ingerido. Es decir, se trata de la proporción de proteína que el organismo absorbe y utiliza efectivamente en relación al total de proteína ingerido. Se calcula que los alimentos de origen vegetal tienen una digestibilidad promedio del 80 % y los de origen animal, del 95 % (González-Torres *et al.*, 2007; Ministerio de Salud de la Nación, 2016). A pesar de esta diferencia, se ha demostrado que los veganos presentan un balance nitrogenado adecuado, incluso atletas veganos cuyas necesidades proteicas son más exigentes por el tipo de actividad que realizan (Gallo *et al.*, 2014). Además, numerosos estudios muestran que los requerimientos diarios de proteínas no son distintos para las dietas basadas en vegetales y que los veganos consumen cantidades suficientes de este nutriente y hasta exceden las recomendaciones (Gallo *et al.*, 2014; Position ADA, 2009; Rand, Pellet & Young, 2003). En otras palabras, una alimentación compuesta exclusivamente de vegetales es capaz de proveer la misma cantidad y calidad de proteínas que las dietas que incluyen alimentos de origen animal.

El hierro es otro de los nutrientes cuya ingesta adecuada se cuestiona recurrentemente. Sin embargo, diversos estudios muestran que los veganos consumen tanto o, incluso, más hierro que quienes siguen una dieta que incluye carnes y que las tasas de anemia ferropénica entre veganos no difieren de las del resto de la población (Craig, 2010; Gallo *et al.*, 2014; Kristensen *et al.*, 2015; Larsson & Johansson, 2002; Ministerio de Salud de la Nación, 2016). Aun así, al igual que ocurre con las proteínas, el hierro se asocia a los alimentos obtenidos de animales no humanos —particularmente, a las carnes rojas⁸— aunque también se encuentre en los vegetales; especialmente en las legumbres, las verduras de hoja verde, las semillas, las frutas secas, en ciertas algas, y en alimentos como el tofu y los cereales fortificados⁹. La diferencia entre el hierro proveniente de tejidos animales y el de vegetales es que éste último exhibe una mayor variabilidad en su absorción ya que resulta más afectado al interactuar con otros componentes de los alimentos (Gallo *et al.*, 2014). Veamos entonces cómo es este proceso.

El hierro ingerido con las comidas se absorbe a nivel de las células intestinales —mayormente, en la primera porción del intestino delgado—, en las cuales existen receptores para lo que se de-

⁸ En Argentina, el tipo de carne roja que más se consume es la de vaca que, como mencionara previamente, ocupa un lugar central en la cultura alimentaria.

⁹ En Argentina, la ley nacional 25.630, sancionada en el año 2002, determina que la harina de trigo debe enriquecerse obligatoriamente con hierro (30 mg de sulfato ferroso/kg.). Disponible en: <http://www.senasa.gov.ar/normativas/ley-nacional-25630-2002-poder-ejecutivo-nacional>

nomina la forma reducida o ferrosa del mineral (Fe^{2+}). Dado que el hierro presente en los vegetales, habitualmente denominado hierro no hemínico¹⁰, se encuentra en su forma férrica (Fe^{3+}), su proceso de absorción es más dificultoso, ya que antes de ser captado por las células intestinales debe pasar al estado reducido (Fe^{2+}). No obstante, el organismo humano cuenta con varios mecanismos que le permiten utilizar el tipo no hemínico del mineral. El ambiente ácido del estómago convierte parte del Fe^{3+} a Fe^{2+} , incrementando así su disponibilidad, y en la membrana de las células intestinales existen enzimas que desempeñan una función similar (Gil & Sánchez, 2010). Por otra parte, más recientemente se ha planteado la existencia de una tercera fuente de hierro de origen vegetal: la ferritina contenida en legumbres y cereales; particularmente, en el poroto de soja. La ferritina es una molécula que se encuentra tanto en tejidos animales como vegetales y que almacena en su interior átomos de hierro. Cada molécula proveniente de legumbres contiene entre 800 y 1000 átomos de hierro, aunque se estima que puede almacenar hasta 4500 átomos del mineral (Lönnerdal, 2009). Y aunque la ferritina se encuentra en los vegetales en cantidades modestas, tanto su capacidad de ingresar de manera simultánea un gran número de átomos de hierro —los mecanismos de transporte del hierro no hemínico y del hemínico solo permiten ingresar un átomo por vez— como el he-

¹⁰El hierro no hemínico también se encuentra en los tejidos animales donde representa más del 60% del total allí presente. El resto del hierro contenido en tejidos animales tiene una estructura diferente y se denomina hierro hemínico (Agarwal, 2013).

cho de no competir con las otras vías de absorción, supone un aporte significativo al total de mineral que recibe el organismo (Agarwal, 2013). Además, desde hace tiempo se sabe que la absorción del hierro se ajusta a las necesidades del cuerpo —es decir, se incrementa cuando se reducen los depósitos y viceversa— (Gil & Sánchez, 2010) y existe evidencia de que, al llevar una alimentación rica en hierro de menor biodisponibilidad —como el de origen vegetal— por períodos prolongados, aumenta su retención y se reduce su excreción (Craig, 2010).

La combinación de alimentos también es un factor que interviene en la absorción del hierro. El consumo de sustancias reductoras en las comidas, tales como el ácido ascórbico —es decir, la vitamina C— incrementa notablemente la captación del hierro no hemínico al modificar su valencia (Gil & Sánchez, 2010). Por otra parte, en algunos alimentos existen sustancias que se combinan con el hierro y dificultan su absorción, tales como los fitatos —presentes, por ejemplo, en el salvado de trigo—, el calcio, y los polifenoles del café, el té y el cacao (Craig, 2010). Para un mejor aprovechamiento del hierro de origen vegetal es conveniente consumir los alimentos que lo contengan en combinación con una fuente de vitamina C —como cítricos, kiwi, pimientos, tomates y perejil crudos— y evitar la ingesta de inhibidores en la misma comida. En el caso de legumbres y semillas, que contienen tanto hierro como fitatos, se puede reducir el contenido de éstos últimos mediante el remojo previo a la cocción

y la germinación. La fermentación de panes que contengan harinas integrales también contribuye a reducir el nivel de fitatos (Gallo *et al.*, 2014). En síntesis, la alimentación vegana es capaz de proveer la cantidad suficiente de hierro que el organismo humano necesita y el cuidado de la composición de las comidas que incluyan fuentes de este nutriente favorece su utilización.

El calcio es otro de los nutrientes recurrentemente cuestionados de la alimentación vegana ya que habitualmente se lo asocia con el consumo de lácteos. En efecto, durante mucho tiempo se ha recomendado consumir diariamente este tipo de alimentos para asegurar una adecuada ingesta de calcio y, en consecuencia, una buena salud ósea. No obstante, desde hace algo más de veinte años estas nociones se encuentran en revisión (Lanou, 2009). En este sentido, diversos estudios llevados a cabo en las décadas de 1990 y de 2000 revelan que no existe correlación significativa entre densidad mineral ósea (DMO)¹¹ y consumo de calcio (Ho-Pham, Nguyen & Nguyen, 2009). Además, evidencia más reciente muestra que no existen diferencias significativas entre la DMO de veganos, ovo-lacto-vegetarianos y no-veganos/ovo-lacto-vegetarianos; lo cual indicaría que las dietas basadas en vegetales no son perjudiciales para la salud de los huesos (Knurick *et al.*, 2015). Se ha sugerido que las dietas con alto contenido de proteínas de origen animal —es decir, el tipo de

¹¹ La DMO es un indicador de la salud del hueso que se utiliza para diagnosticar la osteoporosis y predecir el riesgo de fracturas.

alimentación de la mayoría de la población occidental— provocaría un aumento de las pérdidas de calcio y, por su parte, las dietas basadas en vegetales aportarían una cantidad menor de proteínas, más cercana a las necesidades del organismo y promoverían una menor excreción del mineral, lo cual se traduciría en un mejor aprovechamiento (Lanou, 2009). No obstante, estas nociones aún se encuentran en revisión y, mientras no exista evidencia clara acerca de la relación entre ingesta de calcio y proteínas, se recomienda que los veganos consuman la cantidad de calcio indicada para el resto de la población (Norris & Messina, 2011). Esto puede lograrse incluyendo en la dieta alimentos vegetales ricos en calcio, tales como legumbres—en especial, soja y derivados como el tofu—, frutas secas, semillas de sésamo, verduras de hoja verde oscuro, batata, brócoli, entre otros (Gallo *et al.*, 2014; Ministerio de Salud de la Nación, 2016; Norris & Messina, 2011).

De acuerdo a lo expuesto en relación a las proteínas, el hierro y el calcio en la alimentación vegana, es posible concluir que la ingesta adecuada de estos nutrientes no supone un problema para los veganos en tanto lleven una dieta variada y que cubra sus necesidades energéticas; recomendación que, por otra parte, es aplicable a cualquier tipo de alimentación. No obstante, el mito del déficit de proteínas, hierro y calcio continúa vigente, tanto entre la población general como entre profesionales de la salud.

2.2. Entre la desinformación y el temor: Vitamina B12¹²

Habitualmente se utiliza la denominación vitamina B12 (en adelante, VB12) para designar a un conjunto de compuestos hidrosolubles, las cobalaminas, que pueden tomar diferentes formas, a saber: cianocobalamina, hidroxicobalamina, metilcobalamina y desoxiadenosilcobalamina. De ellas, la cianocobalamina es la que tiene mayor importancia desde el punto de vista nutricional y, por ello, en la práctica suelen usarse los términos VB12 y cianocobalamina como sinónimos. Solamente las bacterias pueden sintetizar VB12. Los animales no humanos herbívoros —como la vaca— la ingieren con su alimentación o la producen bacterias que habitan en sus intestinos, la vitamina se incorpora a sus tejidos y los humanos que los utilizan como alimento introducen de esta manera la VB12 en su organismo (Gil & Sánchez, 2010; Ministerio de Salud de la Nación, 2016). Cabe destacar aquí que con los sistemas de cría intensiva que se utilizan en la actualidad en la industria ganadera solo una minoría de los animales destinados al consumo humano se alimenta en pasturas naturales (Navarro, 2016) y obtiene VB12 de las hierbas que están en contacto con los microorganismos presentes en la tierra. La mayoría recibe alimento balanceado que contiene, entre otros suplementos,

¹²En el trabajo de campo que he desarrollado hasta el momento, los veganos manifiestan preocupación sobre su ingesta de vitamina B12. Al mismo tiempo, comentarios relevados en foros y redes sociales sugieren que aún constituyen una minoría los profesionales de la salud que están al tanto de la relevancia de monitorear el estado de este nutriente entre la población vegana.

VB12. Por su parte, los vegetales no son una buena fuente de esta vitamina. Alimentos como la spirulina, el tempeh, el miso y algunos tipos de algas han sido considerados como fuentes de VB12 pero, finalmente, se ha encontrado que poseen solo trazas de ella y/o contienen lo que se ha denominado pseudo vitamina B12, la cual prácticamente no es absorbida por el intestino humano e, incluso, puede llegar a interferir con la actividad de la VB12 real (Gallo *et al.*, 2014; Norris & Messina, 2011). No obstante, investigaciones recientes sugieren que los hongos shiitake y el alga nori aportarían cantidades significativas de VB12 (Watanabe *et al.*, 2014).

La VB12 que se encuentra en los tejidos de animales ingresa al organismo humano unida a proteínas alimentarias y su digestión y absorción suponen un proceso complejo. El pH y las enzimas del estómago liberan la vitamina de las proteínas a las cuales se encuentra unida. Asimismo, este órgano produce una molécula, denominada *factor intrínseco*, que es indispensable para que la B12 pueda ingresar a las células intestinales. Por su parte, el páncreas secreta tripsina y bicarbonato que también contribuyen a la absorción de la vitamina. Ya en el intestino delgado, la VB12 se une al *factor intrínseco* y este complejo es reconocido y captado por las células del íleon. Los niveles de absorción son variables —disminuyen cuando se eleva la ingesta y viceversa— y el exceso se elimina por orina (Brito *et al.*, 2012; Gil & Sánchez, 2010). Cabe destacar que la VB12 presente en suplementos y alimentos fortificados no está ligada a proteínas,

motivo por el cual se digiere y absorbe con mayor facilidad (Norris & Messina, 2011). El organismo humano cuenta con depósitos de VB12 que se localizan en el hígado y, debido a que pueden alcanzar un monto sustancial, las deficiencias en la ingesta pueden tardar largo tiempo en manifestarse, estimándose períodos que van de los 2 a los 20 años, según plantean distintos estudios¹³, y dependiendo de las cantidades consumidas en los años previos (Brito *et al.*, 2012; Gil & Sánchez, 2010; Ministerio de Salud de la Nación, 2016).

En Argentina, si bien contamos con datos sobre la ingesta de VB12 en algunos grupos poblacionales¹⁴, no disponemos de esta información para los veganos en particular (Ministerio de Salud de la Nación, 2016). Estudios desarrollados en otros países muestran que, en general, la ingesta de VB12 entre los veganos es menor que en el resto de la población y que los indicadores del estado de las reservas en el organismo también presentan valores más bajos (Elmadfa & Singer, 2009; Elorinne *et al.*, 2016; Gilsing *et al.*, 2010; Kristensen

¹³Cabe mencionar que el déficit de VB12 que se observa a nivel de la población general no solo se debe a la ingesta insuficiente de la vitamina. Otras causas frecuentes incluyen la mala absorción relacionada con patologías gástricas, enfermedad celíaca, pancreatitis crónica, diarrea crónica, entre otras. Los adultos mayores presentan déficit de VB12 con frecuencia debido a la atrofia gástrica que suele producirse con la edad (Brito *et al.*, 2012; Gil & Sánchez, 2010; Ministerio de Salud de la Nación, 2016).

¹⁴El 11,9 % de las mujeres en edad fértil y 18,2 % de las embarazadas presentan déficit en la ingesta de VB12 (Ministerio de Salud de la Nación, 2016). Estos datos surgen de una muestra de la población general, por lo cual es válido asumir que las mujeres con déficit consumían una alimentación mixta (alimentos de origen vegetal y animal), ya que en el estudio original no se especifica que fueran ovo-lacto-vegetarianas o veganas.

et al., 2015; Obersby *et al.*, 2013; Pawlak, Lester & Babatunde, 2014). Es decir, los veganos tienden a un consumo insuficiente de VB12, lo cual implica que las reservas orgánicas disminuirán con el paso del tiempo. Si bien los casos de anemia megaloblástica y las manifestaciones neurológicas severas que ocurren con el déficit grave de VB12 parecen ser raros entre los veganos, debe tomarse en cuenta que, aún en ausencia de síntomas agudos, la elevación en los niveles de homocisteína que ocurre cuando descienden los de la vitamina, puede resultar en daños a los vasos sanguíneos y los tejidos nerviosos en el largo plazo (Norris & Messina, 2011). Asimismo, es importante destacar que las mujeres en período de embarazo o lactancia deben prestar especial atención al consumo adecuado de VB12 ya que sus necesidades de este nutriente se encuentran incrementadas y el déficit en la ingesta puede tener consecuencias en la salud de los recién nacidos (Gallo *et al.*, 2014).

Para cubrir el requerimiento diario de VB12 se puede recurrir a alimentos fortificados con esta vitamina, tales como bebidas de soja, aguas saborizadas, pastas secas y cereales para desayuno (Gallo *et al.*, 2014). Habitualmente, la VB12 no se destruye por la cocción, aunque puede perderse cierta cantidad cuando ésta se realiza a altas temperaturas y en condiciones alcalinas (Ministerio de Salud de la Nación, 2016). Por su parte, algunos investigadores consideran que el empleo de suplementos es más cómodo, seguro y económico (Gallo *et al.*, 2014). También se recomienda monitorear con

regularidad los niveles de VB12. Para ello, puede utilizarse el dosaje de homocisteína plasmática —marcador metabólico de la deficiencia de la VB12—, de ácido metilmalónico o de holotranscobalamina II, aunque el uso de estos dos últimos no es habitual. Por su parte, el dosaje aislado de VB12 sérica no es un buen indicador del estado de las reservas de la vitamina en el organismo (Brito *et al.*, 2012; Gallo *et al.*, 2014; Gil y Sánchez, 2010). Una de las dificultades que puede presentarse, y que se manifiesta con frecuencia en los discursos de los veganos, es el desconocimiento de muchos profesionales de la salud acerca de las estrategias para evitar el déficit de VB12 en la alimentación vegana. Como es posible apreciar a partir de la literatura científica aquí citada, el problema no sería la falta de información disponible, sino cómo ésta llega —o no— a los distintos niveles de atención del sistema de salud y a la comunidad en general. El trabajo de campo que he realizado hasta el momento muestra que, entre los veganos, estos datos, si bien son conocidos, también generan confusión, malentendidos y miedos. El desconocimiento de esta temática entre los profesionales de la salud no resulta una cuestión menor en tanto se observa, a nivel global, una tendencia a la adopción de dietas vegetarianas (Gallo *et al.*, 2014; Roser, 2011).

2.3. ¿Ilustres desconocidos? Vitamina D, ácidos grasos omega 3, yodo y zinc¹⁵

Existen dos formas de vitamina D (en adelante, VD) fisiológicamente relevantes: la D2 o ergocalciferol que proviene de esteroides presentes en levaduras y plantas, y la D3 o colecalciferol que se origina mediante fotobiogénesis a partir de la acción de la luz solar sobre el 7-dehidrocolesterol, un metabolito del colesterol producido en el hígado y exportado a la piel. Asimismo, la D3 se encuentra en algunos alimentos de origen animal. Por su parte, las verduras, frutas y frutos secos son muy pobres en esta vitamina y los aceites vegetales la contienen solo en pequeñas cantidades (Gil & Sánchez, 2010; Ministerio de Salud, 2016).

El principal aporte de VD al organismo ocurre a partir de la síntesis en la piel. Se ha calculado que unos 15 minutos de exposición al sol tres veces por semana resultan suficientes para proporcionar una cantidad adecuada de esta vitamina. No obstante, algunos factores pueden afectar la eficiencia de este mecanismo, tales como el uso continuo de pantallas solares, la pigmentación de la piel —el proceso es menos eficiente en las pieles oscuras—, la intensidad de la radiación ultravioleta —que disminuye a mayor latitud—, la estación del

¹⁵En el trabajo de campo realizado hasta el momento, prácticamente no se hace referencia a estos nutrientes, con excepción de algunas menciones a la vitamina D en las redes sociales. Sí aparecen en los documentos de organismos científicos y artículos que abordan las dietas vegetarianas.

año —la radiación es menor en invierno—, y la contaminación atmosférica (Gallo *et al.*, 2014; Gil & Sánchez, 2010; Ministerio de Salud de la Nación, 2016). Es entonces cuando cobra mayor importancia el aporte de VD a través de la dieta. Algunos estudios muestran que, entre los veganos, la ingesta y los niveles séricos de VD son menores que entre los no veganos. De todos modos, en relación a los niveles séricos, cabe destacar que estas investigaciones se desarrollaron en países nórdicos, donde la intensidad de la radiación ultravioleta es menor que en otras latitudes y, por lo tanto, preocupa especialmente el ingreso de esta vitamina con la alimentación, en especial en los meses de invierno (Elorinne *et al.*, 2016; Kristensen *et al.*, 2015; Outila *et al.*, 2000). Dado que la VD no se encuentra en abundancia en la naturaleza, esto ha llevado a la elaboración de suplementos y a la fortificación de productos como margarinas, cereales para desayuno y leche de soja¹⁶ (Gallo *et al.*, 2014). Entre quienes, por diferentes motivos, no reciban suficiente luz solar, la recomendación es asegurar un aporte suficiente de VD a través del uso de alimentos fortificados o suplementos.

Por otra parte, los ácidos grasos omega 3 son lípidos esenciales; es decir, que deben ser obtenidos obligadamente con la alimentación porque el organismo humano no los sintetiza. De ellos, el ácido α -linolénico (ALA) se encuentra en alimentos de origen vegetal, tales como las semillas de lino y chía, nueces y otras frutas secas, soja y aceite de canola, mientras que los ácidos eicosapentaenoico (EPA)

¹⁶ Menciono aquí solo los alimentos de interés para la población vegana.

y docosahexaenoico (DHA) —de importancia fundamental para el correcto desarrollo neurológico y la salud cardiovascular y visual— se encuentran principalmente en los peces y los mariscos, aunque también en ciertas algas. Si bien los veganos suelen presentar niveles séricos de EPA y DHA menores que los no-veganos, es importante destacar que no existe evidencia de que esta diferencia represente un riesgo para su salud (Barr, 2015; Craig, 2015; Gallo *et al.*, 2014; Gil & Sánchez, 2010; Ministerio de Salud de la Nación, 2016). Mediante la acción de enzimas, los ácidos EPA y DHA pueden ser sintetizados a partir del ALA, aunque la eficiencia de este mecanismo es limitada y, por ello, se ha propuesto que tal proceso no proporcionaría a los veganos las cantidades adecuadas de aquellos dos ácidos grasos (Barr, 2015; Craig, 2010). No obstante, varios estudios muestran que las necesidades de EPA pueden cubrirse a partir de un aporte suficiente de ALA, lo cual sugiere que la tasa de conversión es mayor a la esperada (Elorinne *et al.*, 2016; Sanders, 2009; Welch *et al.*, 2010), y también se ha observado que la conversión de ALA a DHA sería más eficiente entre vegetarianos —incluyendo veganos— que entre quienes consumen peces (Craig, 2015). Las mujeres veganas lactantes y embarazadas, cuyas necesidades están incrementadas, pueden utilizar suplementos y alimentos fortificados con DHA derivado de microalgas (Gallo *et al.*, 2014).

Aunque no se ha observado carencia de zinc entre los veganos, se ha planteado que algunos de ellos podrían requerir una

ingesta mayor al resto de la población, dado que la alimentación vegana suele contener cantidades importantes de fitatos que disminuyen la captación de aquel oligoelemento a nivel intestinal (Barr, 2015; Craig, 2010; Gallo *et al.*, 2014; Kristensen *et al.*, 2015; Ministerio de Salud de la Nación, 2016). La absorción de zinc puede facilitarse mediante el remojo previo a la cocción de legumbres y cereales, la germinación o remojo de semillas y la fermentación de panes elaborados con harinas integrales, todos ellos procedimientos que reducen el nivel de fitatos presentes en estos alimentos fuente de este nutriente. Por otra parte, los ácidos orgánicos como la vitamina C —presente en cítricos, kiwi y verduras crudas— también favorecen su absorción (Craig, 2010; Gallo *et al.*, 2014).

También se ha sugerido que los veganos podrían consumir cantidades insuficientes de yodo debido a que su absorción puede verse dificultada por la presencia de cantidades importantes de legumbres y crucíferas en la dieta y a que se lo encuentra principalmente en peces y mariscos. No obstante, este oligoelemento puede obtenerse de alimentos tales como la sal de mesa común —que por ley es adicionada con yodo— y las algas (Gallo *et al.*, 2014). Por otra parte, si bien hay estudios que indican que los veganos presentan niveles de yodo en orina por debajo del rango de normalidad (Elo-rinne *et al.*, 2016) y que consumen menos yodo que los no-veganos (Kristensen *et al.*, 2015), cabe destacar que no se han encontrado evidencias de que la población vegana tenga mayor riesgo de desa-

rollar enfermedades por carencia de este oligoelemento.

3. La construcción de la alimentación vegana como un riesgo para la salud humana

En la primera parte del capítulo presenté los aspectos de la alimentación vegana que se plantean como preocupantes desde la comunidad médica, los cuales también se manifiestan, de una u otra manera, en los discursos de los veganos y las personas de su entorno cercano —y, a veces, no tan cercano. La información disponible —y producida, en su mayoría, desde los mismos sectores que cuestionaran su calidad nutricional— muestra que la alimentación vegana es nutricionalmente adecuada en tanto la dieta sea variada y cubra los requerimientos energéticos —requisitos que, de cualquier modo, deberían tomarse en cuenta en todo tipo de dieta. Asimismo, por el momento no hay evidencia de que exista, entre los veganos, una mayor prevalencia de enfermedades por carencias nutricionales —como anemias, osteoporosis o neuropatías— que entre la población no-vegana. Por el contrario, una creciente cantidad de trabajos científicos muestra que la alimentación compuesta exclusivamente por vegetales protegería frente a la diabetes tipo 2, la cardiopatía isquémica, algunos tipos de cáncer, la obesidad, la enfermedad diverticular, las cataratas, la artritis degenerativa, el hipertiroidismo y el síndrome metabólico (Appleby & Key, 2016). No obstante, los

cuestionamientos e, incluso, la franca oposición hacia esta forma de alimentación continúan siendo un panorama habitual (a modo de ejemplo, ver: Joy, 2014; Navarro, 2016; Taylor, 2016; Twine, 2014). En el siguiente apartado me refiero a esta situación, cuya explicación debe buscarse en el ámbito socio-cultural.

3.1. Cultura alimentaria, normalización del consumo de animales no humanos y alimentación vegana

Las sociedades humanas, desde su aparición, han elaborado esquemas alimentarios a partir de los valores particulares de cada cultura, realizando clasificaciones y generando categorías de aquello que les ofrecía el medio ambiente (Hubert, 1991); determinando, en definitiva, qué es comestible y qué no lo es. Dentro de esta categorización, los animales no humanos fueron —y son— catalogados como comida, si bien las especies consideradas comestibles varían entre diferentes culturas; por ejemplo, el perro se consume en China y Corea, y ciertos insectos, en países de Asia y África (Contreras Hernández & Gracia Arnaiz, 2005), en tanto que en mi país ninguno de ellos se pensaría como comida para humanos. De hecho, como mencioné al principio del capítulo, en Argentina la cultura alimentaria se encuentra fuertemente centrada en la carne de vaca. El comer animales no humanos, como comportamiento transmitido de generación en generación sin ser cuestionado, se ha ido construyendo

como lo “normal” y el veganismo, como práctica que interpela este estado de cosas, como lo “raro”, “desviado” (Navarro, 2016, p. 184-5) o “anormal” (Taylor, 2016). En este sentido, Joy (2014) explicita que cuando una conducta pasa a ser una costumbre o se convierte en tradición, su permanencia en el tiempo y su relevancia como parte del sistema social dificultan su cuestionamiento y facilitan su justificación. Asimismo, Navarro (2016) plantea que:

Al hablar de “normalidad” se hace referencia a aquellas reglas que se consideran “socialmente aceptadas y aceptables”, que mantienen el *status quo*, que orientan las prácticas revelando no sólo el camino que “se debe” seguir sino “cómo se debe ser” para acoplarse a una determinada sociedad de acuerdo a su cultura (...) Las normas [sociales] dan la opción de mínima resistencia, ocultando así vías alternativas al punto de hacer parecer que éstas no existen. Comer carne y consumir lácteos se considera un hecho, no una elección. (p. 180)

En nuestro comportamiento alimentario cotidiano, las normas sociales a las cuales hacen referencia Joy y Navarro se articulan —e influyen mutuamente— con las normas dietéticas. Éstas últimas suponen un “conjunto de prescripciones basadas en conocimientos científico-nutricionales y difundidas a través de medios médico-sanitarios”. Estas normas, que “describen, en términos cuantitativos y cualitativos, lo que es una (...) alimentación equilibrada” no son estáticas, puesto que varían a lo largo del tiempo en función de nuevos desarrollos en el campo de la ciencia de la nutrición y, también, según la influencia social de quienes las prescriben (Contreras

Hernández & Gracia Arnaiz, 2005, p. 184). Y, si bien derivan del conocimiento científico, ello no significa que no se encuentren atravesadas por las categorías y valores culturales. En Argentina, las Guías Alimentarias (Ministerio de Salud, 2016), como instrumento pensado para transmitir a la población un modelo —hegemónico— de alimentación saludable a través de sus gráficas y mensajes, incluyen en sus directrices el consumo diario de alimentos de origen animal. Así, el discurso médico-dietético, producido desde instituciones legitimadas y reproducido por los profesionales de la salud, refuerza la normalidad alimentaria construida en torno a la explotación de animales no humanos. En este sentido, Herzlich (en Fischler, 1995) plantea que “la medicina procede de lo social y produce lo social” (p. 318).

Ahora bien, aunque el discurso médico-dietético hegemónico valida un modelo de alimentación saludable que comprende el consumo de productos obtenidos de animales no humanos, ello no implica que no reclame su autoridad al tratarse de las dietas basadas en vegetales. La alimentación vegana también ha devenido en objeto de estudio para la biomedicina que ha identificado sus “riesgos” y, posteriormente, ha elaborado una serie de pautas destinadas, especialmente, a prevenir estados de carencia nutricional que se derivarían de la eliminación de los productos animales. De este modo, el sector salud también ha contribuido a la representación de la alimentación vegana como “dieta carente” (Navarro, 2016, p. 204), a la

cual “le falta algo”, y del vegano como un sujeto en riesgo de enfermar si no cuida cómo “reemplazar” los alimentos de origen animal que no está consumiendo. En este sentido, Navarro (2016) plantea, en relación a la carne, que la noción de “reemplazo” también aparece recurrentemente en los discursos veganos, evidenciando su significación socio-cultural —que la posiciona como elemento central de la cultura alimentaria local— y que, por otra parte, es poco habitual la idea de que, si se la piensa como alimento que se relaciona con el desarrollo de enfermedades, entonces no solo no necesitaría ser reemplazada, sino que, incluso, convendría evitarla. En efecto, el denominado “patrón alimentario occidental”, que supone la dieta habitual de millones de personas en todo el mundo, se caracteriza por el consumo frecuente y abundante de carnes rojas y derivados¹⁷ y ha sido asociado con enfermedades de gran prevalencia en Occidente, tales como la obesidad, la diabetes de tipo 2, cardiovasculares y varios tipos de cáncer (Andreatta, 2010). Previamente, hice referencia a que la alimentación vegana incluso resulta un modelo de dieta altamente saludable si se toma en cuenta que contribuiría a proteger de estas y otras enfermedades (Appleby & Key, 2016).

Gran parte de las investigaciones biomédicas citadas en la primera parte de este escrito enfatizan los riesgos potenciales de la alimentación vegana, aunque no esté demostrado que los veganos

¹⁷Además de lácteos y féculas, junto con baja ingesta de frutas, verduras, cereales integrales y legumbres.

se enfermen más que el resto de la población. En aquellos estudios en que se han tomado distintos indicadores de los niveles de reserva de vitaminas y minerales en el organismo, si bien se ha encontrado que algunos de los valores correspondientes a grupos de personas veganas son diferentes a los de los grupos de no-veganos, esto no se traduce necesariamente en la presencia de una patología. Por ejemplo, en el trabajo desarrollado recientemente por Elorinne *et al.* (2016) los niveles plasmáticos de ferritina —indicador de los depósitos de hierro— fueron menores para los veganos pero, aun así, se ubicaron dentro de los límites considerados normales; los niveles de vitamina D2 fueron mayores y los de D3 menores que los de los no-veganos pero el total de VD sérica de los veganos se encontró dentro del rango de referencia. En varios estudios que analizaron la VB12 los valores sí están por fuera del rango de normalidad aunque los puntos de corte que determinan la deficiencia varían entre los distintos diseños, complicando su interpretación y comparación (Pawlak, Lester & Babatunde, 2014). De todos modos, en estos últimos no se menciona que los sujetos cuyos valores se ubicaron por fuera del rango de normalidad hubieran sido diagnosticados con alguna de las enfermedades asociadas al déficit de VB12. Es decir, esta medición sería un *factor de riesgo* para, pero no una patología en sí misma. En este sentido, Fischler (1995) plantea que:

La medicina ejerce (...) plenamente su función de “productora de las categorías sociales de salud y de enfermedad” (Herzlich, 1984). Esta función resulta especialmente evidente cuando

(...) numerosos “síntomas” existen de modo permanente en una población “normal” sin dar lugar a una “enfermedad”. El saber médico es, pues, más que una lectura; es un proceso de construcción de la enfermedad en tanto situación social marcada por el signo de la desviación (p. 312).

En definitiva, estas investigaciones no prueban que los veganos presenten mayor prevalencia de patologías por carencias nutricionales que la población no-vegana. Solo prueban que existe una asociación entre su dieta y su perfil nutricional y, en algunos casos, que las reservas de algún nutriente —como la VB12— están disminuidas, constituyendo un *factor de riesgo* para ciertas enfermedades, aunque no una enfermedad en sí mismas. Asimismo, es importante remarcar que el hecho de que existan *diferencias estadísticamente significativas* entre el perfil nutricional de veganos y no-veganos no implica, de ningún modo, asumir una relación de causalidad del tipo: dieta vegana → estado nutricional deficiente / dieta no-vegana → estado nutricional óptimo. Aun así, ésta es la clase de reduccionismo que subyace —junto con otros significados culturales sobre los alimentos de origen animal— a la representación de la alimentación vegana como “carente”. El discurso médico-dietético, aun cuando se presente como conocimiento “objetivo” o “libre de prejuicios” es producido por personas que forman parte de una cultura caracterizada por ciertos valores y que ha elaborado sus categorías de normalidad y anormalidad. La alimentación vegana, como práctica que desafía la normalidad alimentaria que naturaliza la explotación de

los animales no humanos, supone, en tal marco, una anomalía, y los veganos, sujetos “desviados” (Navarro, 2016; Taylor, 2016). Tales representaciones atraviesan también el campo sanitario y contribuyen a la construcción del vegano como un sujeto poco saludable, expuesto a enfermedades de las cuales estaría protegido si no insistiera en llevar una dieta compuesta solamente por alimentos de origen vegetal. Al mismo tiempo, esta perspectiva, focalizada en la salud humana, descuida la comprensión de procesos sociales, económicos y ecológicos más amplios, desestimando las consecuencias que la alimentación que incluye productos de origen animal acarrea en términos de sufrimiento no humano e impacto ambiental, a lo cual me referiré brevemente en el apartado siguiente.

3.2. Más allá de la salud humana: El impacto ambiental y el sufrimiento animal

El discurso médico-dietético, en tanto surge de un sistema de producción de conocimientos científico-nutricionales al cual subyace el *especismo antropocéntrico*,¹⁸ se encuentra centrado en la vida y la salud humanas. En el campo de la nutrición, esto se hace evidente en los modelos de alimentación saludable que prescriben la ingesta

¹⁸Ávila Gaitán (en Navarro, 2016, p. 42) define al especismo antropocéntrico como “un orden bio-físico-social de escala global que se fundamenta en la dicotomía humano/animal, y que genera una constante desigualdad entre ambos, otorgándole superioridad al primer polo sobre el segundo”, cuyo “elemento sustancial es la superioridad o soberanía humana”.

diaria de productos de origen animal, sin considerar el sufrimiento que esto conlleva para otras especies y la creciente degradación ambiental ocasionada por la explotación de animales para consumo humano. Si bien no profundizaré en estas temáticas, ya que ello escapa al objetivo del presente escrito, creo que es importante hacer mención a ellas para colocar en contexto el efecto de la dieta humana en el resto del planeta y en los otros seres que habitan en él.

El sistema alimentario actual es responsable de más de la cuarta parte de todas las emisiones de gases de efecto invernadero (GEI)¹⁹, de las cuales un 80 % está asociado a la producción de ganado (Springmann *et al.*, 2016). Investigaciones recientes que han analizado el impacto de diferentes formas de alimentación, tanto en la emisión de GEI como en la demanda de tierras para producción de alimentos²⁰, indican que las dietas basadas en vegetales serían mucho menos agresivas para el medio ambiente. Por ejemplo, un trabajo que sistematizó los resultados de 14 estudios desarro-

¹⁹Son gases que dan lugar al fenómeno denominado *efecto invernadero*, por el cual la atmósfera retiene parte de la energía que el suelo emite al haber sido calentado por la radiación solar. El efecto invernadero está acentuando en la Tierra por la emisión de ciertos gases, como el dióxido de carbono y el metano, debido a la actividad humana, y está generando cambios en el clima a nivel mundial.

²⁰El uso intensivo de tierras para la producción de alimentos conlleva la pérdida de hábitats para numerosas especies, la deforestación, la contaminación del agua, la erosión del suelo, entre otras graves consecuencias. Del total de las tierras utilizadas actualmente para tal fin, más de la mitad están ocupadas por cultivos que alimentan animales destinados al consumo humano (UNEP, 2010).

llados entre los años 2005 y 2014, en los cuales se analizaron estas variables en relación a un total de 49 escenarios dietarios diferentes, encontró que la alimentación vegana reduciría las emisiones de GEI entre 25-55 % y la demanda de tierras para producción alimentaria entre 50-60 %, al compararla con la dieta actual de las regiones donde se llevaron a cabo estas investigaciones, seguida por la dieta ovo-lacto-vegetariana —20-35 % y 30-50 %, para las mismas variables— (Hallström, Carlsson-Kanyama & Börjesson, 2015). Por su parte, el análisis realizado por Springmann *et al.* (2016) comparó el efecto a largo plazo de cuatro escenarios dietarios: un escenario de *referencia* —basado en estimaciones de la FAO de los consumos actuales—, otro denominado *dietas globales saludables* —que asume la implementación de las guías alimentarias saludables a nivel global y que la gente consuma solo las calorías justas para conservar un peso saludable—, y dos de tipo vegetariano: el *lacto-ovo-vegetariano* y el *vegano*, asumiendo que, en ambos casos, el consumo calórico sea solo el suficiente para mantener un peso saludable. Al proyectar cómo impactaría cada uno de ellos en la emisión de GEI para el año 2050, concluyeron que la dieta compuesta exclusivamente por vegetales sería la que mayores beneficios reportaría y que la sola adopción de las directrices de las guías alimentarias oficiales —como las Guías Alimentarias para la Población Argentina— no sería suficiente para reducir las emisiones de GEI relacionadas con la producción alimentaria a un nivel que contribuyera a la estabilización climáti-

ca. En otras palabras, si bien las guías alimentarias —que incluyen distintos alimentos obtenidos de animales no humanos— elaboradas por las instituciones legitimadas están pensadas para mejorar el estado de salud de las poblaciones humanas, tendrían un efecto negativo en la salud del planeta en su conjunto. Esta situación no es desconocida, aunque poco se hable sobre ella, y llevó a la ONU a elaborar un documento en el año 2010 donde recomienda un “cambio sustancial en las dietas a nivel global”, evitando el consumo de productos de origen animal (UNEP, 2010, p. 82).

Por otra parte, lo que no refieren estos estudios es el costo de la producción alimentaria en términos de sufrimiento animal. Si bien no es un tema que se mencione con frecuencia, está documentado que la gran mayoría los animales destinados al consumo humano tiene una vida corta y dolorosa (Joy, 2014). Por ejemplo, en relación a la vaca —el animal que más se come en Argentina—, Navarro (2016) explica que:

Inserta en los circuitos del mercado, aunque una vaca puede vivir alrededor de 20 años, entre los 4 y los 6 es enviada al matadero (...) La calidad de su vida dependerá del tipo de cría intensiva a la que esté sujeta, que puede darse de tres maneras: *greenbeef*, donde las vacas viven en condiciones “naturales” y comen pastura en el campo (animales que por lo general son criados para venta de carne al exterior); *beefgrain*, método por el cual se las alimenta con suplementos alimentarios para obtener un animal más pesado, con menos grasa; y *feedlot*, donde el engorde se da en corrales pequeños (en espacios donde entran desde diez a una sola vaca sin

gran libertad de movimiento, de acuerdo al *feedlot* en cuestión), con alimento balanceado, donde en el momento de su muerte el animal pesa finalmente mucho más que uno criado suelto (p. 15).

Además, la muerte del animal es violenta: “el noqueador desmaya a las vacas con una pistola neumática, otro la engancha con cadenas y la cuelga de una noria, donde el degollador le abrirá el cuello a cuchillo” (Becerra, en Navarro, 2016, p. 15). En cuanto a la vida de las vacas lecheras, que muchos consideran que es mejor ya que no se las mata para obtener la leche, es, en realidad, incluso peor:

(...) no sólo se les permite vivir sólo 6 años, sino que esos años transcurren siendo inseminadas año tras año [contra su voluntad], separadas de su cría al poco tiempo de nacer, y mecánicamente ordeñadas para que no dejen de producir leche. La separación de su vástago es dolorosa, y repetida. De los terneros nacidos, las hembras se guardan para ser a su vez lecheras, mientras que los machos se descartan, yendo también al matadero (Barrutti, en Navarro, 2016, p. 16).

Los animales que son explotados para el consumo de su carne, leche o huevos son tratados con violencia, hacinados, expuestos a temperaturas extremas, a contraer enfermedades relacionadas con la forma en que viven e, incluso, llegan a desarrollar psicosis. Para la industria alimentaria, que los considera simplemente unidades de producción, su “bienestar es necesariamente secundario al beneficio que ofrecerán sus cuerpos” (Joy, 2014, pos. 565). Esta rea-

lidad también es parte del costo de la “alimentación saludable” que incluye alimentos de origen animal.

El enfoque actual de la nutrición, focalizado en la vida y la salud humanas resulta, al menos, limitado. Se plantea entonces la necesidad de desarrollar investigaciones y generar conocimiento científico-nutricional desde una perspectiva que incorpore los intereses de los no humanos en un sentido amplio y que permita pensar la alimentación basada exclusivamente en alimentos de origen vegetal no como una “anormalidad” o como una fuente de “riesgos” para la salud, sino como una propuesta factible que vaya más allá de los beneficios a nivel individual.

4. A modo de cierre

Partiendo de diversos cuestionamientos, dudas, preocupaciones y malentendidos en torno a la alimentación vegana observados en el trabajo de campo en curso, en este capítulo me propuse realizar un acercamiento a la problemática apelando tanto a la perspectiva nutricional como a la socio-cultural en el marco de los estudios críticos animales.

A lo largo de este escrito desarrollé información obtenida de estudios científicos recientes que muestra que esta forma de alimentación es nutricionalmente adecuada para todas las etapas del ciclo

vital humano, en tanto sea variada y suficiente en términos energéticos, y se cuide especialmente la selección de alimentos en etapas críticas, como las de embarazo, lactancia y crecimiento acelerado, y, en los casos que fuera necesario, se incorpore la suplementación. Es decir, que cumpla con los mismos requisitos que se aplican a cualquier tipo de dieta que pretenda ser saludable.

Por su parte, el análisis del discurso médico-dietético en torno a las dietas compuestas exclusivamente por vegetales, presente en documentos producidos por asociaciones científicas y en los dichos de los profesionales de la salud, me llevó a plantear que, si bien tal discurso se presenta como objetivo y libre de valores, el mismo también se encuentra atravesado por las categorías y valores culturales que construyen a los veganismos como una “anormalidad”, a la alimentación vegana como “carente” o “deficitaria” y a los veganos como sujetos con mayor riesgo de desarrollar enfermedades por carencia nutricional que el resto de la población.

Quiero remarcar que el requerimiento de despatologización de la alimentación vegana y de los veganos no supone, de ningún modo, desestimar la importancia del cuidado de la salud sino, por el contrario, explicitar el derecho a acceder a los servicios de salud sin discriminación y a recibir la atención correspondiente por parte de profesionales bien informados sobre la temática. La desinformación general conduce a que, con frecuencia, los profesionales de la salud

se focalicen más en la búsqueda de una patología que en brindar orientación pertinente. En Argentina, la formación de futuros profesionales con conocimientos sólidos sobre alimentación vegana aún constituye una deuda pendiente. Las currículas de las carreras de grado del área de nutrición apenas han empezado a incorporar estos contenidos en algunas universidades y la oferta de posgrado apenas ha surgido en el año 2016 en una sola universidad del país.

Finalmente, el análisis aquí desarrollado no estaría completo sin la inclusión de los intereses de los no humanos. En efecto, la perspectiva antropocéntrica de la salud que examina los riesgos y los beneficios de la alimentación en relación a los individuos humanos, omite en tal enfoque las consecuencias que esto acarrea para la vida y el bienestar de los demás seres y para el medio ambiente. Resulta necesario asumir una mirada más amplia de la nutrición en la cual las formas de alimentación propuestas para los humanos no impliquen poner en riesgo a los no humanos y al planeta en su conjunto. Este capítulo pretende ser un aporte en tal sentido, a la vez que una modesta invitación a abrir nuevos caminos en la investigación y, en este proceso, tender puentes hacia otras disciplinas, otros actores sociales y, claro, otras especies.

Bibliografía

Agarwal, U. (2013). Rethinking red meat as a prevention strategy for iron deficiency. *ICAN: Infant, Child, & Adolescent Nutrition*, 5(4), 231-235.

Aguirre, P. (1997). Patrón alimentario, estrategias de consumo e identidad en la Argentina, 1995. En: M. Álvarez & L.V. Pinotti (Comps.), *Procesos socioculturales y alimentación* (pp. 161-187). Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Andreatta, M.M. (2010). *Patrón alimentario y desarrollo de tumores de vías urinarias en Córdoba* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina.

Appleby, P.N. & Key, T.J. (2016). The long-term health of vegetarians and vegans. *Proceedings of the Nutrition Society*, 75(3), 287-93

Barr, S.I. (2015). Vegetarian Diets. *World Review of Nutrition and Dietetics*, 111, 53-57.

British Dietetic Association (2014). *Food Fact Sheet: Vegetarian diets*. Disponible en <https://www.bda.uk.com/foodfacts/vegetarianfoodfacts.pdf>. Consultado el 01/09/2016.

Brito, A., Hertrampf, E., Olivares, M., Gaitán, D., Sánchez, H., Allen, L.H., & Uauy, R. (2012). Folatos y vitamina B12 en la salud humana. *Revista Médica de Chile*, 140(11), 1464-1475.

Contreras Hernández, J. & Gracia Arnaiz, M. (2005). *Alimentación y cultura. Perspectivas Antropológicas*. Barcelona: Ed. Ariel.

Craig, W.J. (2010). Nutrition concerns and health effects of vegetarian diets. *Nutrition in Clinical Practice*, 25(6), 613-620.

Craig, W.J. (2015). ¿Puede una dieta vegetariana proveer suficiente vitamina B12 y Omega-3? XX Congreso Argentino de Nutrición, Mar del Plata, 25-27 noviembre.

Díaz Carmona, E. (2012). Perfil del vegano/a activista de liberación animal en España. *REIS*, 139, 175-188.

Dietitians of Canada (2016). *Vegetarian diets*. Disponible en <http://www.dietitians.ca/Your-Health/Nutrition-A-Z/Vegetarian-Diets.aspx>. Consultado el 01/09/2016.

Elmadfa, I. & Singer, I. (2009). Vitamin B-12 and homocysteine status among vegetarians: a global perspective. *American Journal of Clinical Nutrition*, 89(suppl), 1693S-8S.

Elorinne, A-L., Alfthan, G., Erlund, I., Kivimäki, H., Paju, A., Salminen, I., Turpeinen, U., Voutilainen, S. & Laakso, J. (2016). Food and nutrient intake and nutritional status of Finnish vegans and non-vegetarians. *PLoS ONE*, 11(2), e0148235. doi:10.1371/journal.pone.0148235

Fischler, C. (1995). *El (h)omnívoro*. Barcelona: Anagrama.

Fraser, G.E. (2009). Vegetarian diets: what do we know of their effects on common chronic diseases? *American Journal of Clinical Nutrition*, 89 (suppl), 1607S-12S.

Gallo, D., Manuzza, M., Echegaray, N., Montero, J., Munner, M., Roviro-

- sa, A., Sánchez, M.A. & Murray, R.S. (2014). *Alimentación vegetariana*. Buenos Aires: Sociedad Argentina de Nutrición. Disponible en http://www.sanutricion.org.ar/files/upload/files/Alimentacion_Vegetariana_Revision_final.pdf Consultado el 31/08/2016.
- Gil, A. & Sánchez de Medina Contreras, F. (2010). *Tratado de Nutrición. Bases fisiológicas y bioquímicas de la nutrición. Tomo I*. Madrid: Médica Panamericana.
- Gilsing, A.M., Crowe, F.L., Lloyd-Wright, Z., Sanders, T.A., Appleby, P.N., Allen, N.E. & Key, T.J. (2010). Serum concentrations of vitamin B12 and folate in British male omnivores, vegetarians and vegans: results from a cross-sectional analysis of the EPIC-Oxford cohort study. *European Journal of Clinical Nutrition*, 64(9): 933–939.
- González-Torres, L., Téllez-Valencia, A., Sampedro, J.G. & Nájera, H. (2007). Las proteínas en la nutrición. *Revista Salud Pública y Nutrición*, 8 (2). Disponible en <http://www.respyn.uanl.mx/viii/2/ensayos/proteinas.htm> Consultado el 14/09/2016.
- Gracia Arnaiz, M. (2007). Comer bien, comer mal: la medicalización del comportamiento alimentario. *Salud Pública de México*, 49, 236-242.
- Greenebaum, J.B. (2015). Veganism. En K. Albala (Ed.), *The SAGE Encyclopedia of Food Issues* (pp. 1420-1425). Thousand Oaks: SAGE.
- Hallström, E., Carlsson-Kanyama, A., & Börjesson, P. (2015). Environmental impact of dietary change: a systematic review. *Journal of Cleaner Production*, 91, 1-11.
- Ho-Pham, L.T., Nguyen, N.D. & Nguyen, T.V. (2009). Effect of vegetarian diets on bone mineral density: a Bayesian meta-analysis. *American Journal of Clinical Nutrition*, 90(4), 943-50.
- Hubert, A. (1991). La antropología nutricional: aspectos socioculturales de la alimentación. *Cahiers Santé*, 1, 165-168.
- Joy, M. (2014). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas: Una introducción al carnismo* [Kindle iOS version]. Retrieved from Amazon.com
- Knurick, J.R, Johnston, C.S., Wherry, S.J., & Aguayo, I. (2015). Comparison of correlates of bone mineral density in individuals adhering to lacto-ovo, vegan, or omnivore diets: a cross-sectional investigation. *Nutrients*, 7, 3416-3426.
- Kristensen, N.B., Madsen, M. L., Hansen, T.H., Allin, K.H., Hoppe, C., Fagt, S., Lausten, M.S., Gøbel, R.J., Vestergaard, H., Hansen, T. & Pedersen, O. (2015). Intake of macro- and micronutrients in Danish vegans. *Nutrition Journal*, 14, 115-124.
- Lanou, A. J. (2009). Should dairy be recommended as part of a healthy vegetarian diet? Counterpoint. *American Journal of Clinical Nutrition*, 89 (suppl), 1638S–42S.
- Larsson, C.L. & Johansson, G.K. (2002). Dietary intake and nutritional status of young vegans and omnivores in Sweden. *American Journal of Clinical Nutrition*, 76, 100-106.

- Lönnerdal, B. (2009). Soybean ferritin: implications for iron status of vegetarians. *American Journal of Clinical Nutrition*, 89, S1680–5.
- MinisteriodeSaluddelaNación(2016). *GuíasAlimentariasparalaPoblación Argentina*. Buenos Aires: Autor. Disponible en http://www.msal.gob.ar/images/stories/bes/graficos/0000000817cnt-2016-04_Guia_Alimentaria_completa_web.pdf Consultado el 31/08/2016.
- Navarro, A. (2014). Nuevas arenas de disputa por el sentido: Discursos antagónicos en relación al habitus alimentario. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, I (I), 73-92.
- Navarro, A. (2016). *Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina* (2000-2012) (Tesis doctoral inédita). Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina.
- Navarro, A. (2017). Los macrorelatos sobre la carne y su impacto en la estructuración del especismo antropocéntrico en Argentina: el discurso de las instituciones legitimadas/legitimantes y su impacto en la subjetividad. En: A. Navarro y A.G. González (Eds.), *Es tiempo de coexistir: perspectivas, debates y otras provocaciones en torno a los animales no humanos*. Buenos Aires: Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.
- Norris, J. & Messina, V. (2011). *Vegan for Life: everything you need to know to be healthy and fit on a plant-based diet*. Cambridge, MA: Da Capo Press.
- Obersby, D., Chappell, D.C, Dunnett, A. & Tsiami, A.A. (2013). Plasma total homocysteine status of vegetarians compared with omnivores: a systematic review and meta-analysis. *British Journal of Nutrition*, 109, 785–794.
- Outila, T.A., Karkkainen, M.U., Seppanen, R.H. & Lamberg-Allardt, C.J. (2000). Dietary intake of vitamin D in premenopausal, healthy vegans was insufficient to maintain concentrations of serum 25-hydroxyvitamin D and intact parathyroid hormone within normal ranges during the winter in Finland. *Journal of the Academy of Nutrition and Dietetics*, 100, 434–41.
- Pawlak, R., Lester, S.E. & Babatunde, T. (2014). The prevalence of cobalamin deficiency among vegetarians assessed by serum vitamin B12: a review of literature. *European Journal of Clinical Nutrition*, 68, 541 – 548.
- Position of the American Dietetic Association and the Dietitians of Canada (2003). Vegetarian diets. *Journal of the American Dietetic Association*, 103, 748–65.
- Position of the American Dietetic Association (2009). Vegetarian diets. *Journal of the American Dietetic Association*, 109, 1266-1282.
- Rand, W. M., Pellett, P.L. & Young, V.M. (2003). Meta-analysis of nitrogen balance studies for estimating protein requirements in healthy adults. *American Journal of Clinical Nutrition*, 77, 109–27.
- Roser, S. (2011). *Les pratiques actuelles du végétarisme en France* (Master

- Alimentation. Mémoire de première année). Université de Toulouse II Le Mirail, Toulouse, Francia.
- Sabaté, J., Duk. A. & Lee, C.L. (1999). Publication trends of vegetarian nutrition articles in biomedical literature, 1966–1995. *American Journal of Clinical Nutrition*, 70 (suppl), 601S–7S.
- Sanders, T.A.B. (2009). DHA status of vegetarians. *Prostaglandins, Leukotrienes and Essential Fatty Acids*, 81, 137–141.
- Sociedad Argentina de Nutrición (2014). *Alimentación vegetariana. Posición de la Sociedad Argentina de Nutrición*. Disponible en http://www.sanutricion.org.ar/files/upload/files/Alimentacion_Vegetariana_Posicion_SAN.pdf Consultado el 01/09/2016.
- Springmann, M.; Godfray H.C.J., Rayner, M., & Scarborough, P. (2016). Analysis and valuation of the health and climate change cobenefits of dietary change. *PNAS*, 113 (5), 4146–4151.
- Taylor, C. (2016). Appetitos anormales: Foucault, Atwood y la normalización de la dieta basada en animales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, II (II), 141-169.
- The Vegan Society (2016). *We've come a long way!* Disponible en <https://www.vegansociety.com/about-us/history> Consultado el 24/08/2016.
- Twine, R. (2014). Vegan killjoys at the table—Contesting happiness and negotiating relationships with food practices. *Societies*, 4(4), 623-639.
- UNEP-United Nations Environment Programme. (2010). *Assessing the environmental impacts of consumption and production: priority products and materials, a report of the working group on the environmental impacts of products and materials to the international panel for sustainable resource management*. Autor: Nairobi, Kenya.
- Unión Vegetariana Argentina (2014). *Fundamentos del Vegetarianismo*. Disponible en <http://uva.org.ar/index.php/fundamentos-del-vegetarianismo/> Consultado el 25/08/2016.
- Watanabe, F., Yabuta, Y., Bito, T. & Teng, F. (2014). Vitamin B12-containing plant food sources for vegetarians. *Nutrients*, 6, 1861-1873.
- Welch, A.A, Shakya-Shrestha, S., Lentjes M.A.H., Wareham, N.J. & Khaw, K-T. (2010). Dietary intake and status of n-3 PUFA in a population of fish-eating and non-fish-eating meat-eaters, vegetarians, and vegans and the precursor-product ratio of ALA to LC n-3 PUFA: results from the EPIC-Norfolk cohort. *American Journal of Clinical Nutrition*, 92, 1040–51.

POSTHUMANISMO ENTRE FILOSOFÍA Y ARTE

GANDA Y CLARA, DOS RINOCERONTES.

PARA UNA HISTORIA DE LA CRUELDAD DESDE LA “CULTURA”

Mónica B. Cragnolini¹

Ganda y Clara son tal vez los dos rinocerontes más conocidos en la historia de la cultura: él, en el siglo XVI, ella, en el XVIII, se vieron obligados a salir de sus tierras natales, para transitar y navegar por diversos lugares de Europa para “ilustración” y “solaz” de los hombres de esas épocas. Fueron reproducidos en grabados y óleos, sus historias fueron contadas en cartas y crónicas, y generaron un gran entusiasmo entre los europeos de la época, que deseaban verlos exhibidos como objetos exóticos. Analizaré, en este artículo, la íntima trabazón entre la idea de cultura y la sumisión al viviente animal que dicha idea supone: Ganda y Clara fueron testimonios y víctimas de esa sumisión.

1. Y la nave va con un(a) rinoceronte

En el film de Federico Fellini, *E la nave va*, de 1983, un perio-

¹ Facultad de Filosofía y Letras, UBA-CONICET. E-mail: mcragnolini@gmail.com

dista hace la crónica del viaje que se realiza un día de julio de 1914 en la gran nave "Gloria N.". Como él señala, mirándonos a nosotros, espectadores, va a contar el viaje de la vida, aunque luego advierte que esa expresión ya ha sido dicha muchas veces, y que, en realidad, todo ya ha sido dicho. El viaje es una gran representación: la nave surca el mar Adriático, con rumbo a la isla de Emori, para dispersar allí las cenizas de la gran soprano Edmea Tetua. Acompañan sus cenizas, entre otros, los directores de grandes teatros de ópera (Milán, Roma, Viena), sus compañeros del canto lírico, el Gran Duque Herzog y su hermana ciega, admiradores, su enamorado el conde Bassano, que proyecta en su camarote constantemente escenas de la diva. "Vamos a un funeral", indica el periodista.

Al inicio del viaje, una gaviota entra en el salón comedor, generando la angustia de varias damas y un gran movimiento y caos para intentar atraparla. La gaviota huye por la ventana, pero acompañará a la nave en el viaje. Algunos pasajeros no quieren ni mirar al ave, sin embargo, la escena transcurre en el comedor, donde se alimentan, entre otras comidas, de carne de aves, de las gallinas que son transportadas en sus jaulas para la elaboración de los menús. En una escena en la cocina, los pasajeros se encuentran con esas aves, y uno de ellos intenta hacer dormir a una gallina con sonidos cada vez más graves, y lo logra: la música (la cultura) "dominando" a la naturaleza.

Pero hay otro animal mucho más voluminoso en el barco: en la bodega es transportado un rinoceronte de dos cuernos, en viaje desde Génova a Ámsterdam. Los pasajeros, que generalmente se hallan en el salón comedor y en la cubierta, realizan un pasaje por la parte inferior del barco: visitan la sala de máquinas, y compiten cantando ante la escucha de los sudorosos obreros; visitan la cocina, y observan al rinoceronte en la bodega. Su cuidador se encuentra desesperado porque el animal no desea comer: el rinoceronte se ve abatido, sin movimientos, cuando es visitado por los pasajeros. Se dice que el animal está enamorado, y por ello se encuentra en ese estado. En una escena posterior, se lo elevará a cubierta y se lo bañará, por indicación del médico que prescribe aire fresco para el animal.

Como los personajes del film continuamente miran hacia la cámara que registra todos los acontecimientos, su mirada en la parte inferior del barco se hace mirada de mirada: somos espectadores de escenas que reduplican la condición de espectadores. Y en la parte inferior del barco, asistimos como dobles espectadores al trabajo "animal" de los operarios de la sala de máquinas (la cultura musical les hace olvidar, por un momento, su condición), y al animal de "los fondos", el rinoceronte.

En el viaje, el capitán recoge a unos refugiados serbios, que al inicio observan desde los ventanales del salón comedor la vida de los viajeros, pero que luego se integran en parte con ellos a partir de

la música y la danza. Pero una nave de guerra austrohúngara exige la entrega de los refugiados, y si bien el capitán no los entrega antes del funeral, después de la dispersión de las cenizas de la diva lo hace. Desde el bote que transporta a los refugiados, un joven arroja una bomba a la nave de guerra: es una posible interpretación, nos cuenta el periodista, de lo que aconteció, porque existen muchas otras versiones. Y lo que acontece es que se hunde el "Gloria N.", que transportaba a los amigos y admiradores de la soprano, y la otra nave comienza a incendiarse: en medio del hundimiento y del fuego, los pasajeros siguen cantando, y las escenas de guerra y de canto lírico transcurren al mismo tiempo. Como si la cultura y la destrucción no pudieran sino estar entrelazadas, en una gran representación de representación.

Al final del film, aquella mirada duplicada en la cámara de la época que filmaba las escenas del viaje-funeral, vuelve a iterarse: aparecen ahora los técnicos que han trabajado en el film, haciéndonos ver que el barco era una maqueta, que el agua estaba armada a partir de diversas telas y efectos, y que todo era del orden de la representación. Nuevamente, la mirada iterada: si toda cultura tiene que ver con la muerte, como señalan los antropólogos, aquí pareciera escenificarse la condición cultural en la gran nave representada que transporta a los asistentes a un funeral. Y la escena final es la de Orlando, el periodista que nos ha ido contando la historia, navegando con el rinoceronte en un bote salvavidas (**fig. 1**). Orlando

comenta que "da buena leche", con lo que el rinoceronte resultó ser una hembra.

Quise comenzar este artículo por el recuerdo de este film, porque allí el rinoceronte que viaja en la nave del funeral (es decir, de la cultura) logra ser salvado². El rinocente es observado y analizado por aquellos a quienes nosotros, como espectadores, observamos, pero que a la vez nos observan, porque se saben registrados, dos veces diríamos: por la cámara de la crónica del viaje, y por las otras cámaras, las que nos hacen saber que el viaje fue una suerte de gran ópera y puesta en escena. El animal viaja en los fondos de la gran representación del mundo de la cultura, es maltratado (uno de los tripulantes comenta que sufre por ser separado de sus compañeros de jaula y por el transporte), pero se salva junto con el relator de la historia, el periodista Orlando. Como si la cultura no pudiera subsistir sin el animal: relegado al fondo de la cultura, sin embargo

² Zoé Valdés (2009, p. 169) vincula este rinoceronte con el del grabado de Durero, aludiendo también a la no explicación de Fellini sobre su lugar en el film. Desde mi punto de vista, si bien el rinoceronte que muere en un naufragio es el que pinta Durero, sin haberlo visto, y el rinoceronte de Fellini justamente se salva del naufragio, también Clara, la rinoceronte, podría haber inspirado las escenas del film. "El rinoceronte", *circa* 1751, que pinta Pietro Longhi, (y que se halla en Ca' Rezzonico, en Venecia) muestra al animal observado por personajes disfrazados del carnaval veneciano, muy cercanos a estos cantantes de ópera: este animal es Clara, y como señalamos en el texto, también el rinoceronte de Fellini se revela al final como un rinoceronte hembra. Federico Pacchioni (2014, p. 151-152) señala que Andrea Zanzotto, el autor de la ópera estilo Verdi-Rossini del film, indicó en el rinoceronte la presencia de las fuerzas oscuras de la vida. En relación a la idea que planteamos de la nave-sarcófago, que es la nave de la cultura, esas fuerzas operan como lo vital que debe ser enviado "al fondo" (a la bodega) para que la cultura se sostenga.

la posibilita, porque es el lugar desde donde se traza el límite humano-animal. Los refugiados serbios son, en un principio, animales para los viajeros cultos: los mantienen fuera de sus ámbitos propios (del mismo modo que expulsan a la gaviota del comedor), los miran con desconfianza, pero luego se acercan a ellos a partir de la música y la danza. También ellos, los refugiados que parecían "animales", forman parte de la cultura.

El animal, según los humanismos, no tiene cultura (a pesar de que se le adjudiquen sentimientos), pero podemos decir que la sostiene. El animal es, para la cultura, lo otro, la naturaleza enemiga que debe ser domeñada, pero es por ello la cripta incluida-excluida en la cultura:³ transitaremos las historias de otros rinocerontes que también viajaron en barcos por Europa, y patentizan esta condición de cripta de la cultura que cumple el animal⁴.

2. Antes de Ganda: los rinocerontes en el Coliseo

Tal vez la primera aparición de un rinoceronte en Europa sea la registrada por Ateneo de Naucratis (1998, p. 322) quien realiza una larga cita del Libro IV *Sobre Alejandría* de Calixeno de Rodas (libro

³ Me refiero al animal como cripta en Mónica B. Cragolini (2016, p. 35-46).

⁴ Kelly Enright (2008), en su "Timeline of the Rhinoceros" pp. 152-153 señala los momentos más relevantes de la aparición del rinoceronte en la vida de los hombres, desde los primeros que son pintados en la cueva de Chauvet, en Francia, *circa* 30000 a. C, hasta 2005, con la muerte de la rinoceronte Rapunzel en el zoo del Bronx.

perdido), cita en la que se relatan las fiestas dionisiacas organizadas por el rey Ptolomeo II Filadelfo en el 262 a. C., aproximadamente. Al final de una larga fila de niños, hombres y animales de todo tipo, se encontraba un único "rinoceronte etíope". Detrás de él, ya desfilaba Dionisio. Mientras que los otros animales descriptos son numerosos, el rinoceronte es el único de su especie (del mismo modo que una jirafa y un oso blanco). Luego existen relatos como el de Dion Casio (2003, XXXIX, 38), que indica que el primer rinoceronte que llegó a Roma era indio (es decir, tenía un solo cuerno) y lo hizo *circa* el 29. a. C., con Octavio, que lo habría traído como parte de su botín de Egipto (el rinoceronte había sido un regalo diplomático a Cleopatra). Este es tal vez el primer rinoceronte del que tenemos un relato de exhibiciones: el animal fue llevado en una ruta entre Corinto, Alejandría y Roma para ser mostrado al público.⁵

Los rinocerontes estuvieron por Europa en forma más profusa en la época de esplendor del Imperio Romano: fueron llevados al Coliseo y utilizados en las luchas entre animales que los emperadores organizaban para divertir al pueblo. Marco Valerio Marcial es el historiador que da más detalles de la participación de los animales⁶,

⁵ Vicente Ma. Roig Condomina (1990) señala que los griegos no llegaron a describir al rinoceronte, y que sus referencias son confusas, mezclando varios animales que poseen un cuerno (de allí la constante confusión entre el rinoceronte de la India y el unicornio). Para este autor, son los latinos los primeros en referirse de manera clara al animal que conocemos como "rinoceronte".

⁶ Domenico Augenti (2001) recoge las crónicas de diversos historiadores: Aurelio Agostino, Giulio Capitolino, Marco Tulio Cicerón, Aulio Gelio, Dion Casio, Tito Livio, Marco Aurelio Antonino, C. Pe-

sobre todo en los primeros tiempos desde la inauguración del Coliseo en el año 80. Cayo Suetonio señala que el espectáculo ofrecido no era completo sin las escenas de cacerías (*venationes*) de animales feroces.⁷ ¿Cómo se preparaba a estos animales para ofrecer el espectáculo esperado? Se los mantenía en los túneles subterráneos del Coliseo días enteros en la oscuridad sin brindarles alimentos, y además, sus guardianes solían atacar, lastimar y matar a sus cachorros en su presencia. En esta costumbre se hace presente una de las paradojas de la idea de cultura: se utilizaba a estos animales en los espectáculos porque se los consideraba “bestias”, es decir inferiores a los humanos, pero se admitía que podían tener sentimientos hacia su prole, y por eso lastimaban a sus hijos, para azuzar su ira.

Augenti (2001, p. 20) se pregunta por qué los inventores del derecho crearon estos espectáculos en los que se colocaban a hombres contra hombres, animales contra animales, animales contra hombres, y señala que el desprecio de la muerte era un valor ético para los romanos (y tal vez esa sea la razón por la cual hombres cultos como Cicerón o Séneca nunca plantearon la posibilidad de supri-

tronio Arbitro, Séneca, Estrabón, Valerio Massimo, y otros. En efecto, Marcial parece haber sido el más interesado en registrar las *venationes* (espectáculos con animales, sobre todo vinculados con la caza).

⁷ C Suetonius Tranquillus (1726, p. 305), (aquí se refiere a los espectáculos brindados por Tito Flavio Domiciano, que ofrecía este espectáculo de noche, a la luz de las antorchas). También existió otro espectáculo, *damnatio ad bestias*, que se realizaba al mediodía, y en el que se lanzaban a la arena animales para que devoraran a reos.

mir los juegos). Tal vez lo que podríamos preguntarnos es si el derecho, tal como nace entre los romanos, podía albergar algún tipo de respeto hacia los animales (y hacia hombres a los que los romanos consideraban “animales”).

Todas las referencias a los animales en el derecho romano están vinculadas con la idea de propiedad: Gayo señala que los animales salvajes (*ferae bestiae*), las aves y los peces son de quien se los apropia.⁸ La distinción entre animales salvajes (*ferae bestiae*), domesticados (*bestiae mansuefactae*) y domésticos (cuya naturaleza *fera non est*) permite indicar que los primeros no se hallan bajo el dominio humano, pero en cuanto son atrapados, pasan a ser propiedad de su captor (hasta que escapen). Es interesante, ya que comenzamos este artículo con la referencia a la cultura y la representación, que Gayo⁹ vincule la posesión del animal salvaje con la vista: cuando el animal ha desaparecido de nuestra vista recupera su libertad. Es la visión la que genera dominio: aquello que cae bajo la mirada atenta y vigilante del hombre forma parte de sus posesiones.

Con respecto a los animales domésticos, lo que señala el derecho romano es que el acto de la *separatio* del animal de su madre

⁸ Todas las referencias que siguen sobre el lugar de los animales en el derecho romano están tomadas de Antonio Ortega Carrillo de Albornoz (1999), especialmente pp. 149-153, y de Guillermo Floris Margadant S.(1965).

⁹ Véase Gayo, *Instituciones* (2, 67), en Samper (2000, p. 114). El animal salvaje recupera su libertad *si ocu-los nostros euaserit* o bien, cuando estando ante nosotros (*in conspectu nostro*) *difficilis sit persecutio*.

genera un derecho de apropiación sobre el animal nacido. También existen referencias al derecho de apropiación de las cosas del enemigo, con lo cual, el rinoceronte traído desde Egipto era una apropiación "legal".¹⁰

Por estas consideraciones, entonces, tal vez no resulte tan extraño que los inventores del derecho utilizaran a aquellos que consideraban parte de su propiedad para diversión del pueblo. Ante la mirada atenta del emperador, se realizaban escenas de gran crueldad y maltrato, no sólo de animales no humanos, sino también de aquellos humanos a los que los romanos consideraban parte de su propiedad: esclavos y prisioneros. Marcial cuenta una escena que patentiza esa creencia en la propiedad que emana de la autoridad: un elefante, en la inauguración del Coliseo, se arrodilló ante el emperador, sin que esa actitud le haya sido enseñada —aclara— como testificando la "naturalidad" del poder del hombre sobre el animal.

Los animales que participaban de los espectáculos eran objeto de diferentes crueldades antes de llegar a la arena, desde la separación de su ámbito de vida, el largo y fatigoso traslado por tierra o por mar (en el cual muchos de ellos morían), el encierro en los *vivaria* al nordeste de Roma, el traslado a Roma, el encierro en los subterráneos del Coliseo, la falta de comida, bebida y luz, y la tortura

¹⁰En Argentina, el paradigma de este doble derecho de apropiación se dio durante la dictadura militar de 1976-1983: las propiedades de los "enemigos", así como sus hijos, separados al nacer de sus madres, fueron botín de guerra para el gobierno.

de sus cachorros. Luego, en la arena, los cuidadores les infligían heridas para fomentar su enojo. Una vez muertos, eran llevados, junto con los cadáveres humanos a un recinto en el que sus carnes se cortaban y eran vendidas para consumo humano.

El objetivo de la presencia animal en el Coliseo no era sólo el del servir para el entretenimiento del pueblo, existía también un objetivo artístico-educativo: se presentaban escenografías de la vida "en la naturaleza" (*las sylvae*), en la que los animales hacían el papel de "personajes" habitantes del lugar.

Se considera que cerca de un millón de animales murieron en los espectáculos del Coliseo: solamente el día de la inauguración perdieron la vida cinco mil animales. Las escenas de las luchas entre animales y entre animales y hombres, junto con las representaciones "educativas" que utilizaban animales, patentizan la idea de límite: el animal es puesto a luchar con sus congéneres (con los que se piensa que está "siempre en lucha") y con humanos a los que está sometido, y es ofrecido a la visión en el espectáculo. El animal, y el humano considerado animal, son colocados en una escena que puede ser abarcada por la visión humana, visión que, en tanto ve, domina. Esa visión dominadora es la cultura, que no sólo justifica ese lugar de "observado" del animal, sino que también goza con el espectáculo de las crueldades infligidas a éste. La cultura se nutre, entonces, y se reanima constantemente, a partir

de los cuerpos maltratados y de la sangre vertida por esos cuerpos. Entre esos cuerpos, rinocerontes.

3. Ganda en 1515: de la India a Roma

En la época medieval, el rinoceronte pareciera ser confundido con el unicornio: tal vez, su condición de ser el único mamífero con un solo cuerno haya contribuido a ello.¹¹ En su *Historia natural*, Plinio había descripto al unicornio como un animal "raro" no visto en Europa, señalando que los hebreos lo llamaron *Reen* como al rinoceronte, y los latinos, *Monoceros*. En el Libro VIII de la obra describe al rinoceronte, visto en los juegos de Pompeyo Magno, como un animal con un cuerno en la nariz, del tamaño de un elefante, pero con las piernas más cortas. En la edición española de la obra de 1624, ampliada por Gerónimo de Huerta, en las "Anotaciones" éste agrega que el cuerpo del animal es áspero y rugoso, del color de la encina o el box, y que parece vestido con un lienzo, por las costuras que semeja tener su piel (Plinio Segundo, 1624, p. 361). Señala también que el elefante es su enemigo, y que para luchar afila su cuerno en las piedras y luego lo clava en el vientre. Indica que el nombre *Rinoceros* viene de la posesión del cuerno en su nariz, y que el uso del nombre genérico *reen* por parte de los hebreos alude a esa condición de tener un cuerno (de allí

¹¹ Sobre la confusión medieval entre el unicornio y el rinoceronte, véase Bruno Faidutti (1996).

la confusión con el unicornio). Indica también que en las luchas en la época de Domiciano Cefar, hizo volar por los aires a un toro y a un oso, y que en Lisboa hizo huir al elefante (y esta referencia es, entonces, a Ganda, que aparece en el grabado de Durero). (fig.2).

El rey de Portugal Manuel I había recibido como obsequio al rinoceronte, el que había viajado desde la India portuguesa durante ciento veinte días hasta llegar a Portugal. El rey solía ir acompañado a su palacio de varios elefantes y sus entrenadores, haciendo de su paso, desfilando acompañado de grandes paquidermos, la representación de su dominio. El envío del rinoceronte confirmó esa imagen de dominio sobre el mundo,¹² propia de un monarca. El rey organizó una pelea entre el rinoceronte y uno de sus elefantes, para verificar si era cierto lo que decía Plinio en cuanto a la enemistad entre estas dos especies.

¿Cómo llega a conocimiento de Durero la presencia de este rinoceronte? Parece que un mercader lo describió a un amigo en Nürenberg, y un artista hizo un boceto: a partir de estos materiales, surge el grabado de Durero. Para este rinoceronte que retrata Durero, con una inscripción que lo describe y finaliza con "El animal es llamado *rhinocero* en griego y latín y *gomda* en hindú", escribió en 1515 un largo poema Giovanni Giacomo Penni.¹³ En este poema se

¹²Véase Almudena Pérez de Tudela–Annemarie Jordan Gschwend (2007, p. 421), para la idea de *dominus mundi*, de este texto también surge la referencia al desfile del rey con los paquidermos.

¹³Véase el original y una traducción de Ugo Serani (2006).

repite la historia de Plinio, del odio al elefante y del modo en que el rinoceronte lo ataca con su cuerno, y se relata cómo Alfonso de Albuquerque llega a Lisboa trayendo joyas y animales, entre ellos, el más maravilloso, el rinoceronte. El animal, dice el poema, está acozado con su carne, su piel es de un color extraño, y sus patas son escamosas como las de la tortuga. El poema recuerda también que el rinoceronte estuvo en Roma, en los juegos de Pompeyo, y que era tal su fuerza que “con el solo aliento mató muchos perros” (Ugo Serani 2006, p. 168).

A fines de 1515 el rey se lo envía como regalo al Papa León X. Enterado de que pasaría el animal por la costa francesa, quiso verlo el rey Francisco I de Francia, y lo hicieron desembarcar en una isla cerca de Marsella. Pero finalmente naufraga el barco en que se encontraba el animal, y como éste estaba encadenado y sujeto con grilletes a la cubierta, no pudo salvar su vida. El cadáver del animal fue hallado y se le realizó taxidermia, con lo cual el rinoceronte fue obsequiado finalmente muerto y disecado al Papa. También en este estado fue objeto de exhibiciones públicas, y del recuerdo artístico de Giovanni da Udine y Rafael.

La vida de este animal, luego de su captura y traslado a Europa, se desarrolló en contacto y vinculación con figuras de la autoridad: reyes que querían verlo, que lo obligan a pelear con un elefante; un Papa que lo recibe ya muerto; los grandes pintores de la época

que lo reproducen para la posteridad. El rinoceronte estuvo bajo la mirada atenta de los hombres del poder: como indica Derrida (2008), la bestia frente al soberano, pero en ese entrecruzamiento que posibilita que el que es considerado “soberano” (en el sentido humano) sea, al mismo tiempo “bestia” y “bestial”. Si pensamos en las distinciones humanistas entre el humano y la bestia, los poderosos frente a este rinoceronte siempre fueron “bestiales”: lo obligaron a viajar mucho tiempo y encadenado desde su lugar natal, lo exhibieron vivo, lo obligaron a pelear, lo exhibieron muerto y disecado. La mirada del soberano es una mirada “bestial” porque no tiene límites (la ley no la limita), y entonces puede ser excesiva en todo (visión, utilización, maltrato). Los emperadores romanos, considerando que podían disponer de la vida de animales, y de hombres a los que consideraban animales, para su goce y para “mantener entretenido” al pueblo, son un excelente ejemplo de esa mirada bestial: desde el lugar privilegiado en el Coliseo, dominaban con su vista todo lo que acontecía, en esa mezcla de “educación” y crueldad que caracteriza a la cultura, que conjuga el espíritu con la violencia. Y en esto creo que se advierte una de las principales fisuras del humanismo: no es el “espíritu” lo que se opone a la violencia bestial, sino que el espíritu se sustenta en la bestialidad. Como señala Nietzsche, el espíritu necesita “herir” a la vida.

4. Clara, la rinoceronte del rococó

Se suele señalar que el rococó a nivel artístico implicó, entre otras cuestiones, el amor por lo exótico, con lo cual animales poco conocidos en Europa comenzaron a transitar por óleos, muebles y porcelanas. Y, entonces, vuelve a aparecer un rinoceronte en escena, en este caso, una hembra, a la que se llamó "Clara", y que vivió solo veinte años de los cuarenta o cincuenta que suele vivir un rinoceronte en libertad.

Parece que Clara quedó huérfana a los tres meses y que Jan Albert Sichterman, director de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, la adoptó como "mascota". Clara vivió en su casa en contacto constante con humanos, pero a los tres años su adoptante la entregó a Douwe Mout van der Meer, quien la llevó a Europa para su exhibición. Van der Meer exhibió a la rinoceronte en Berlín, Frankfurt, Viena, Dresde, Zúrich, Reims, París, Roma, Venecia, Nápoles, Londres. El cartel dirigido a "los amantes de los animales" que promocionaba la exhibición, señalaba que el animal podía vivir cien años, se aclaraba que estaba "vivo", y que era el animal que muchos creían que era el Behemenot descrito en el libro de Job 40, 10. El cartel indicaba asimismo que el animal segrega una poción, que ha curado a varias personas de la epilepsia, y los horarios en que iba a ser exhibido, junto con el costo de la visita, y la posibilidad de adquirir grabados con su

imagen.¹⁴ Su cuidador se encargaba de que su comida fuera adecuada (incluía cerveza en la dieta), y le hacía inhalar tabaco como profiláctico (costumbre de las prácticas veterinarias de la época). Clara estuvo en el carnaval de Venecia de 1751, y fue retratada por Pietro Longhi, en una escena que parece ser rememorada en el film de Fellini mencionado al inicio. En efecto, Clara es observada por diversas personas disfrazadas y enmascaradas: en primera fila un hombre parece exhibir el cuerno que Clara, según se dice, perdió en Roma. La inscripción a un costado señala que se trata de un "verdadero retrato" de un rinoceronte, realizado por Pietro Longhi, y el retrato se halla hoy en Venecia, en Ca' Rezzonico (**fig. 3**)¹⁵.

Clara despertó el interés de los científicos de "historia natural" de la época y Jan Wandelaar, ilustrador del anatomista Bernhard Albinus, la dibujó como fondo de un modelo de la anatomía de los músculos profundos del cuerpo humano. (**fig.4**). También fue retratada por Oudry (**fig.5**) y Ridinger (**fig.6**), entre otros.

Como señala Charisa Bremer-David (2007,101) el animal viajó por muchos lugares, y en Francia, entre Versalles y París, generó una rinomanía o una Claramanía, ya que su imagen fue reproducida en elementos de ornamentación de interiores y exteriores, mecanis-

¹⁴ Sobre el cartel y demás detalles que aquí se relatan, véase Charisa Bremer-David (2007, p. 91 y ss.).

¹⁵ Véase la obra en el catálogo del museo, <http://www.archiviodellacomunicazione.it/Sicap/OpereArte/7828/?WEB=MuseiVE>, acceso 25/07/2016

mos de relojería, telas, vestidos, peinados femeninos, etc. (fig. 7 y fig 8). Incluso un barco francés fue bautizado *Rhinocéros* en su honor. Clara murió en 1758, y no se tienen registros de que haya sido donada para estudios científicos, como sí aconteció con otros animales.

Otros rinocerontes pasaron por Europa en los siglos XVII y XVIII, uno de los más conocidos, sin lugar a dudas, fue “el rinoceronte de Luis XV”. Fue un obsequio hecho al rey por Jean-Baptiste Chevalier, gobernador de Chandannagar en Bengala, y viajó más de seis meses antes de arribar a la *ménagerie* del rey. Allí fue exhibido durante veintidós años, hasta que lo encontraron muerto, y se decidió realizarle taxidermia. En ese proceso, se encontró que había sido atacado con un sable (A. Péquignot 2013). Hoy, tres siglos después, sigue siendo exhibido, en el Museo de Historia Natural de París (fig. 9). También el rinoceronte de Felipe II¹⁶ fue retratado (fig.10), él lo recibe desde la *ménagerie* del rey Sebastián I de Portugal. Parece que se trataba de una rinoceronte hembra, a la que llamaron Ibeda o Abada, y el recuerdo de ella ha quedado en Madrid, en la calle Abada, cerca de la Puerta del Sol. (fig.11)

5. La cultura y el animal

La historia de los rinocerontes que fueron transportados des-

¹⁶Véase J. Puerto (2003).

de India o África a Europa, en épocas en que los traslados de humanos eran muy dificultosos, hace patente diversas cuestiones que atañen al modo en que la cultura se constituye como enfrentamiento a la así llamada “naturaleza”.

Augusto Monterroso cuenta en su fábula *La oveja negra*:

En un lejano país existió hace muchos años una oveja negra. Fue fusilada. Un siglo después, el rebaño arrepentido le levantó una estatua ecuestre que quedó muy bien en el parque. Así, en lo sucesivo, cada vez que aparecían ovejas negras eran rápidamente pasadas por las armas para que las futuras generaciones de ovejas comunes y corrientes pudieran ejercitarse también en la escultura (Monterroso, 1969, p. 25).

Esta fábula patentiza de qué modo la violencia contra el diferente se alía y une a la así llamada “cultura”: en efecto, es para que exista ejercicio de la escultura que, como narra el relato, se siguieron matando ovejas negras. De alguna manera, la cultura opera de esa manera: siendo, aparentemente, el reino de la oposición a la violencia y la depredación (que se suelen asociar con el mundo salvaje), sin embargo, necesita de la violencia para prosperar. La historia de los rinocerontes transitando por Europa muestra varios aspectos de esto: el animal exótico es traído al continente para entretenimiento e ilustración de los humanos, y está siempre en posición de “observado”.¹⁷

¹⁷Jacques Derrida (2006) ha desarrollado el tema del animal observado desde la referencia a su gato “que lo mira” (cuando la tradición metafísica ha colocado al animal en la posición de ser mirado) y los nexos entre el ver, el saber, el poder y el tener (*voir-savoir-pouvoir-avoir*) (2008).

Es “lo otro” de la cultura ilustrada (por ello, exótico) pero al mismo tiempo la sostiene porque muestra el poder de la cultura, que va más allá de los límites geográficos y logra dominar otros territorios, apropiarse de ellos, disponer de lo que en ellos existe y convertirlo en objeto del saber y el poder. Pensemos en esa escena mencionada más arriba, del rey Manuel I desfilando hacia su palacio acompañado de paquidermos, exhibiendo su poder “humano” dominando a la naturaleza, pero seguido por los animales más poderosos de la naturaleza. Por otro lado, en estas historias de rinocerontes, como en tantas otras de grandes animales (o animales exóticos) obsequiados a reyes y soberanos, se hace evidente cómo la política se constituye desde ese límite con lo natural, pero también haciendo evidente su “cercanía” a lo natural (en su estar más allá de la ley). Tanto durante el Renacimiento como en la Ilustración, los animales fueron utilizados como herramientas de la diplomacia internacional. En esos obsequios se podía incluir a humanos considerados animales: Hernán Cortés se encontró en 1519 con la *ménagerie* de Moctezuma,¹⁸ y llevó a España, a la corte del rey Carlos V de Alemania I de España, una colección de animales y “humanos raros” (albinos y otros).¹⁹

¹⁸Véase Fernando Cortés (1770, 111 ss.), donde se indican los animales que tenía Moctezuma (lobos, leones, tigres, zorros y gatos) y también el lugar donde vivían enanos, personas contrahechas, etc.

¹⁹Marina Belozerskaya (2007, 59) señala el uso de animales como herramientas de la diplomacia internacional, y en p. 65 hace referencia a Hernán Cortés. Sobre los animales en las *ménageries reales*, véase también Almudena Pérez de Tudela–Annemarie Jordan Gschwend (2007, p. 419 y

La idea de “humanidad” que pretende diferenciarse de la animalidad se constituye en estrecha relación con la *paideia*, la educación: como señala Heidegger en la *Carta sobre el humanismo*, de 1942, el *homo humanus* es el que se opone al *homo barbarus*, es decir, aquel extranjero que no accede a la educación que tienen los que se consideran “humanos”. Para Heidegger (1976, p. 319-320) Roma es el primer lugar del humanismo porque se considera que la *romanitas* es la *humanitas*, es decir, se centra en el modo de ser propio de aquellos que se consideran realmente humanos, el modo de ser de toda la humanidad. El humanismo como *studium humanitatis* (la forma en que se desarrolló en el renacimiento) supone fuertemente la idea de educación e ilustración del modo de ser que se considera humano.

Nietzsche, que ha anunciado la muerte de los humanismos al anunciar la muerte de Dios, señala de manera contundente cuáles han sido los prejuicios que ha generado la idea de humanidad desde este vínculo con la educación. En *La ciencia jovial* (Nietzsche 1980, FW § 115, KSA 3, 474; 2014, p. 98) se indica que el hombre ha sido educado por cuatro errores, que son los que han permitido la sobrevaloración de la idea de humano, en vinculación con la “dignidad”. Allí Nietzsche señala que esos errores se vinculan con la consideración de una falsa jerarquía de lo humano frente a los animales y la naturaleza, y la atribución de un valor eterno e incondicional para lo humano. Con esto, Nietzsche ha visto claramente cómo la idea

ss.).

de humanidad se constituye en un límite establecido con el resto de lo viviente, y además, que ese límite se sostiene en una axiología que considera a todo lo humano de mayor valor, y lo vincula con la idea de dignidad. Pero esta "dignidad" de lo humano, en los términos nietzscheanos de la *Genealogía de la moral*, se construye con dispositivos torturadores de todo lo viviente, en el hombre y fuera del hombre²⁰. El ideal ascético, que exagera el aspecto negador de la vida, construye la cultura como estamento jerárquico frente a lo animal pero necesita, al mismo tiempo, de esa animalidad para justificarse. La rinoceronte que viaja en la bodega del barco de Fellini, que es observada por los viajeros, que debe ser "elevada" a cubierta para ser higienizada (fig. 12) es, de alguna manera, esa imagen de lo animal que "sostiene" la cultura. La cultura, ese gran sarcófago-nave que transporta las cenizas del pasado es esa gran representación continua operística, que se constituye sobre lo vital, torturándolo o negándolo. Por ello me referí a la idea del animal como cripta excluida-incluida en la cultura: como la cripta, es del orden del secreto, es decir, alteridad que no puede ser "transparentada" pero, al mismo tiempo, continuamente es violentada, observada, utilizada, ya que la cultura se sostiene sobre esa alteridad a la que llama "naturaleza" (y que, en-

²⁰Desarrollo este tema en Mónica B. Cragolini (2014). Nietzsche lo indica de manera explícita también en un fragmento póstumo, cuando, caracterizando la civilización-domesticación (*Civilisation- Zählung*) señala que se constituye con "todo tipo de hierros y torturas para sostenerse frente a la atrocidad [*Furchtbarkeit*] y la naturaleza de animal depredador". F. Nietzsche (1980) *Nachgelassene Fragmente (NF) November 1887 — März 1888*, 11 [153], KSA 13, p. 72.

tonces, incluye-excluye en sí misma) (Cragolini, 2016, p. 42-44).

Clara y Ganda, los dos rinocerontes de los que hemos hablado, no son un "símbolo" del modo en que se construye la idea de humanidad y cultura; son el testimonio doloroso de esa construcción, como lo son día a día los millones de animales que son torturados, usufructuados, apropiados, maltratados, heridos y asesinados para que esto que llamamos "hombre" (tan miserable y tan pequeño), y que nos parece "sumamente digno", siga existiendo, erigiéndose de manera autorreferencial y soberana sobre el dolor que ni se mira ni se escucha.

Bibliografía

- Ateneo de Naucratis. (1998) *El banquete de los eruditos*, Libros III-IV, introducción, traducción y notas de Lucía Rodríguez-Noriega Guillén, Madrid: Gredos.
- Augenti, Domenico. (2001). *Spettacoli del Colosseo: nelle cronache degli antichi*, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Belozerskaya, Marina. (2007). "Menageries as Princely Necessities and Mirrors of Their Times", en Mary Morton, *Oudry's painted menagerie: portraits of exotic animals in eighteenth-century Europe*, Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, pp. 59-74.
- Bremer-David, Charisa. (2007). "Animal Lovers Are Informed" en Mary

- Morton, *Oudry's painted menagerie: portraits of exotic animals in eighteenth-century Europe*, Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Casio, Dion. (2003). *Historia romana XXVI-XLV*, Madrid: Gredos.
- Cortés, Fernando. (1770). *Historia de nueva España, escrita por el esclarecido conquistador Hernán Cortés, aumentada con otros documentos y notas por D. Fr. Lorenzana*, México.
- Cragolini, Mónica B. (2014). "An 'Other Way of Being'. The Nietzschean Animal: Contributions to the Question of Biopolitics", en V. Lemm (ed.), *Nietzsche and the Becoming of Life*, New York: Fordham University Press, pp. 214-230.
- Cragolini, Mónica B. (2016). *Extraños animales. Filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Buenos Aires: Prometeo.
- Derrida, Jacques. (2006). *L'animal que donc je suis*, Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques. (2008). *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Edition établie par M. Lisse, M-L Mallet et G. Michaud, Paris: Galilée.
- Enright, Kelly. (2008). *Rhinoceros*, London: reaktion books.
- Faidutti, Bruno. (1996). "La licorne et le rhinocéros", Université Paris XII, accesible en <http://web.archive.org/web/20010305112214/faidutti.free.fr/licornes/these/9Rhino/rhino.html#i10> (acceso: 02-05-2016)
- Floris Margadant S.; Guillermo. (1965). *El derecho privado romano: como introducción a la cultura jurídica contemporánea*, México; Esfinge.
- Heidegger, Martin. (1976). *Brief über den Humanismus*, en *Gesamtausgabe, Abt. 1 Veröffentlichte Schriften (1914-1970), Bd. 9, Wegmarken*, Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann.
- Monterroso, Augusto. (1969). *La oveja negra y demás fábulas*, México: Joaquín Mortiz.
- Nietzsche, Friedrich. (1980). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. G. Colli-M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter/Deutsche Taschenbuch Verlag. [Se cita indicando la sigla de la obra y luego KSA, seguido del número de volumen y página].
- Nietzsche, Friedrich. (2014). *Obras completas*, ed. dirigida por D. Sánchez Meca Volumen III. Obras de madurez I, trad. de J. Aspinza, M. Parmeggiani, D. Sánchez Meca y J. L. Vermal, Madrid: Tecnos.
- Ortega Carrillo de Albornoz, Antonio. (1999). *Derecho Privado Romano*, Málaga; Promotora Cultural Malagueña.
- Pacchioni, Federico. (2014). *Inspiring Fellini: Literary Collaborations Behind the Scenes*, Canada: University of Toronto Presses.
- Péquignot, A. (2013). "The rhinoceros (fl. 1770–1793) of King Louis XV and its horns", en *Archives of Natural History*, Oct 2013, vol. 40, No. 2, pp. 213-227, accesible en <http://dx.doi.org/10.3366/anh.2013.0169>. acceso 26/07/2016.
- Pérez de Tudela, Almudena; Jordan Gschwend, Annemarie. (2007). "Renaissance Menageries. Exotic Animals and Pets at the Habsburg

Courts in Iberia and Central Europe”, en Enenkel, Karl A.E.- Smith, Paul (eds.), *Early Modern Zoology The Construction of Animals in Science, Literature and the Visual Arts*, Leiden-Boston: Brill, pp. 419-447.

Plinio Segundo, Cayo. (1624). *Historia natural, traducida por el licenciado Gerónimo de Huerta, médico y familiar del santo Oficio de la Inquisición, y ampliada por él mismo, con escolios y anotaciones en que aclara lo oscuro y dudoso, y lo no sabido hasta estos tiempos*, Madrid: Luis Sánchez Impresor del Rey N. S.

Puerto, J. (2003). *La leyenda verde. Naturaleza, sanidad y ciencia en la corte de Felipe II (1527-1598)*. Valladolid: Castilla y León. Consejería de Educacion y Cultura.

Roig Condomina, Vicente Ma. (1990). “Rhinocerus versus unicornem”, *Ars longa: cuadernos de arte*, 1990, No. 1, pp. 81-87. <http://www.uv.es/dep230/revista/PDF386.pdf>, acceso 09/07/2016.

Samper, Francisco. (2000). *Instituciones jurídicas de Gayo*, texto y traducción Santiago de Chile, Editorial jurídica de Chile.

Serani, Ugo. (2006). “Forma e natura e costumi de lo rinocerote de Giovanni Giacomo Penni”, texto y traducción, *Etiopicas 2*, pp. 146-171.

C Suetonius Tranquillus. (1726). *Opere*, (curante Petro Burmannos), *Tomus secundus*, Amstelaedami, Jansonio Waesbergios.

Valdés, Zoé. (2009). “Rhinoceros”, en Jean-Max Méjean (ed.), *Fellinicitá*, Paris: Editions de la Transparence y Fondation Fellini pour le Cinéma, Paris.



Fig 1. Escena de *E la nave va* de Federico Fellini.



Fig. 2, Alberto Durero, Rinoceronte (1515, dibujo a tinta sobre papel), Museo Británico, Londres.



Fig. 3. Falca Pietro, llamado Longhi, "El rinoceronte", óleo sobre tela, 62 cm X 50 cm
Museo Ca Rezzonico, Venezia, Italia. Número de inventario del Museo: Cl. I n. 1312.
<http://www.archiviodellacomunicazione.it/Sicap/OpereArte/7828/?WEB=MuseiVE>



Fig.4 Jan Wandelaar, El cuarto orden de los músculos. Vista frontal, ilustrador del anatomista Bernhard Albinus.



Fig. 5. Jean-Baptiste Oudry, La rinoceronte Clara en París (1749), Staatliches Museum, Schwerin.



Fig. 6. Johan Elias Ridinger, serie de dibujos sobre Clara (1748).



Fig.7. Jonann Joachim Kändler y Paul Reinicke, Turco montando un rinoceronte (1742, porcelana de Meissen), Historisches Museum, Bern.



Fig. 8., H. Oster, A.A. Becky y J.G. Schmidt, La rinoceronte Clara (1747, grabado souvenir), Rijksmuseum, Amsterdam.



Fig. 9. El rinoceronte de Luis XV enbalsamado, exhibido en el Museo de Historia Natural de París. Ubicado en el tercer piso de la Grande Galérie de l'Evolution del Musée National d'Histoire Naturelle (MNHN) de París. Más información en <http://www.taxidermidades.com/2013/09/el-rinoceronte-de-luis-xv.html#more>

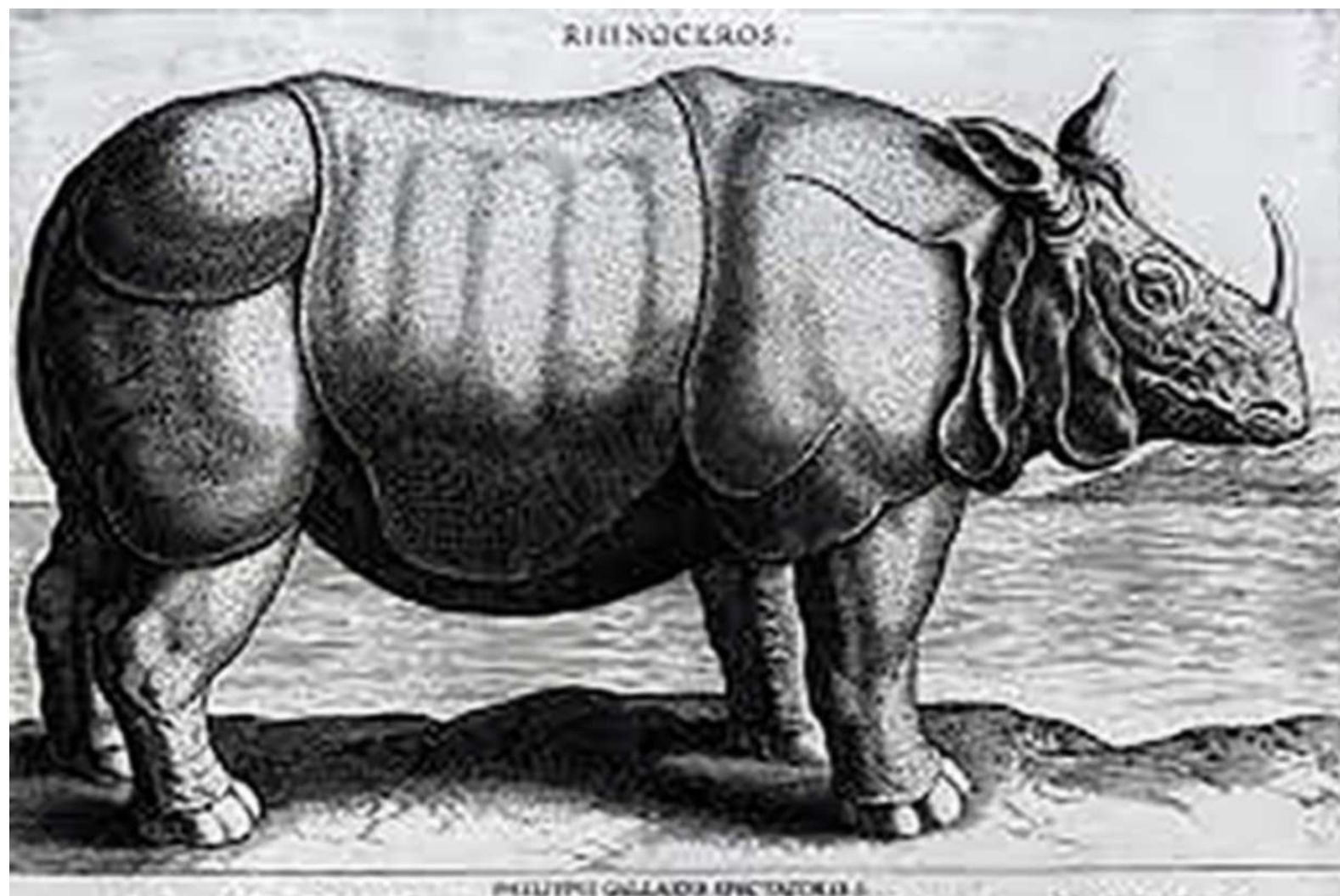


Fig. 10. Philip Galle, El Rinoceronte de Felipe II (1585/1586)



Fig. 11. Calle de la Abada, Madrid, España.



Fig 12. Escena de *E la nave va*, de F. Fellini.

EL ANIMAL, EL OTRO, EL EXTRANJERO.

COMUNIDAD Y HOSPITALIDAD EN EL MUNDO DE LA VIDA

Hernán Javier Candiloro¹

1. Bajarse del caballo

“Animal razonable no puede significar animal cabalgado por una razón: la interpenetración de los términos designa una estructura original”. (Lévinas, 1991, p. 25).

Vivimos con animales. ¿Vivimos *con* animales? ¿O los animales viven con nosotros? La gramática del “con”, en particular cuando es pensada a partir de un sujeto propietario, parece involucrar una cierta asimetría y una cierta imposición. ¿Quién vive con quién? ¿Quién es el dueño, el que impone las reglas, el que recibe y puede, también, echar? ¿Cuál es el fundamento de la propiedad del propietario? ¿Y quién el inquilino, el que está de paso y debe “pagar su derecho de piso”? ¿Qué pasa si no quiere pagarlo, si no da su consentimiento, si nunca lo dio, si nunca lo dará?

¿Podemos vivir con animales? Quiero decir, vivir con ellos,

¹ Doctor en Filosofía (UBA). Instituto de Filosofía "Doctor Alejandro Korn", Facultad de Filosofía y Letras, UBA. CONICET-UBA. E-mail: hernancandiloro@gmail.com

y no ya que sean ellos los que tengan que vivir con nosotros. Pero, ¿quiénes son entonces ellos, con quienes nos preguntamos si podríamos vivir? ¿Hay en general un ellos en los animales? ¿Y un nosotros? ¿Y un nosotros, los animales? ¿Quiénes somos, pues, nosotros? ¿Somos los que nos preguntamos “quiénes somos” o podemos también ser nosotros sin preguntarnos? ¿Cuál es la determinación y cuál el límite de ese nosotros? ¿Por qué trazarlo aquí o allá, con qué criterio y con qué fundamento? ¿Y es necesario trazarlo en general?

Vivimos, pues, con animales. En una casa, una ciudad, en un mismo planeta. ¿Quién es el propietario? ¿Compartimos algo con ellos, o apenas se lo cedemos para que lo usen mientras no lo necesitamos? ¿Le regalamos algo al animal, a los animales? Pero, ¿por qué deberíamos regalarle algo? ¿Acaso somos los dueños de algo? ¿Con qué derecho? ¿Cuál es la norma que dice que somos nosotros los propietarios que podemos regalarle a ellos? ¿Acaso ellos reconocen nuestra propiedad como propiedad, han consentido en ese reconocimiento? ¿Y pueden ellos aceptar un regalo? ¿Pueden acaso rechazarlo? ¿Puede el animal ser propietario? El perro tiene su hueso, el gato su lugar. ¿Cuál es este lugar del animal, este lugar que no podemos quitarle cuando verdaderamente vive con nosotros?

Le hacemos un lugar al animal, procuramos ser hospitalarios con él. Pero esto no quiere decir que se lo cedamos como un regalo, sino que le hacemos un lugar en nosotros mismos, nos dispone-

mos a hacerle un lugar y aceptarlo. ¿Le hacemos un lugar en nosotros mismos? ¿Pero no somos nosotros mismos, desde siempre, ya animales? ¿Qué significa entonces hacerle lugar a la animalidad en nosotros mismos? ¿Tenemos algo en común con “los animales” y, entonces, alguna comunidad? ¿Quiénes somos, pues, nosotros, los animales que vivimos juntos, haciéndonos lugar, disponiéndonos, o no, a aceptarnos? ¿Cuál es nuestra comunidad? ¿Quiénes somos nosotros mismos, los animales que nos hacemos esta pregunta? ¿Quiénes somos para nosotros mismos, y quiénes para los animales con los que vivimos? Extraña gramática la del “para”, que diseña lo que permanece en sí. ¿Y cómo somos con los animales, con ese “ellos”, con el otro? ¿Acaso nos distinguen de la misma manera en la que nosotros los distinguimos a ellos? ¿Comparten nuestros criterios? ¿Somos, para ellos, “los humanos”? ¿Somos acaso nosotros también el ellos de un nos-otros? ¿Somos Hernán, Jéssica, etc.? ¿Quiénes somos? ¿Son hospitalarios con nosotros? ¿Nos hacen un lugar en “nuestra” propia casa? ¿No somos a veces nosotros los inquilinos de nuestra casa y ellos los propietarios?

¿Y quiénes son los animales que viven con nosotros? Mascotas, animales “domésticos”, animales que tienen “un lugar” en la casa —no un espacio físico, del que muchas veces carecen—, animales de compañía. ¿Nos hacen compañía? ¿Nos acompañan? ¿En qué nos acompañan? ¿Adónde? ¿A la muerte? ¿Saben lo que es la muerte? ¿Y nosotros? ¿Lo sabemos?

Demasiadas preguntas. Tal vez sólo se pueda hablar del animal con preguntas, anteponiendo “tal veces” y “quizases” o hipotéticamente. Preguntas que, por una parte, parecieran introducir una separación en el reino animal —¿se preguntan también ellos, los otros animales?— pero que, por otra, corroen todo saber establecido, toda captura conceptual del animal, restituyéndonos a un horizonte en el que no hay ninguna certeza. ¿Compartimos ese horizonte entre los animales? ¿Puede la pregunta ser no sólo separación sino también, y al mismo tiempo, el acceso al horizonte de un compartir con los otros animales? ¿Puede la pregunta, cuando es formulada sinceramente, cuando nos golpea en el pecho y nos pone en cuestión en lo que creemos que somos, en lo que la tradición nos ha dicho que somos —seres humanos, animales racionales—, puede, decíamos, disponernos a la hospitalidad?

Frente a la vanidosa búsqueda de conocimientos y saberes últimos, preguntar, pero sobre todo preguntarse, ponerse en cuestión, sería entonces el camino descendente hacia un pensamiento más humilde, más modesto y más pobre. “El descenso, en especial allí donde el hombre se ha extraviado escalando la subjetividad, es más difícil y peligroso que el ascenso” (Heidegger, 2004, p. 352)². Se trata, pues, de un descenso desde la vanidad metafísica de quien se encuentra en la cima del conocimiento absoluto y de la así llamada “escala evolutiva”. Descenso que no puede ser gradual ni suave, sino

² En todos los casos donde la referencia no siga la versión en castellano la traducción es mía. HJC.

que se da de un salto y abre el camino hacia un horizonte en el que ya no somos propietarios.

Detengámonos aquí concentradamente un instante, a la manera como aspiramos con profundidad antes y después de un salto. En efecto, ahora hemos saltado, hemos salido del círculo usual de las ciencias e incluso, como veremos, de la filosofía. Pero ¿adónde hemos saltado? ¿Quizá a un abismo? ¡No! Más bien a un suelo. ¿A uno? ¡No! Más bien a *el* suelo en el que vivimos y morimos, en el que no nos andamos con engaños. Es una cosa *extraña* y *completamente* fuera de lo común [*unheimlich*] que hayamos de saltar al suelo en el que propiamente estamos. Si se requiere algo tan curioso como este salto, ha tenido que suceder algo que da que pensar. (Heidegger, 2002, p. 44 [el énfasis es siempre de Heidegger])

Se trata, pues, de un salto al “mundo de la vida” [*Lebenswelt*], en el que —como dice Heidegger— “vivimos y morimos”, en el que nos encontramos siempre y frente al que, no obstante, nos separamos y oponemos constantemente. ¿Cómo hemos llegado a esa oposición y cómo es posible que recuperemos nuestro lugar en el seno de lo viviente y no ya por encima de él?

Descender de la cima de la Metafísica³ significa también descender del animal, esto es, descender del caballo al que hemos estado tratando de montarnos durante más de dos milenios, para intentar ahora ver si podemos hacerle lugar al otro como tal, al animal.

³ Puesto que la utilizaremos en tanto que nombre propio de una tradición, escribiremos la palabra “Metafísica” con mayúscula, tal y como corresponde escribir los sustantivos propios en castellano. Ello no significa que le demos ningún valor absoluto que, justamente, le negamos.

2. El cazador cazado

“¡Qué lindas flores me han regalado hoy! Parecen artificiales...” (Mirtha Legrand)

En la base de las interpretaciones humanistas se encuentra la apropiación metafísica de la definición aristotélica del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, animal racional. Si la animalidad refiere al horizonte de contaminación entre el hombre y el resto de lo viviente, la racionalidad en cambio apunta en dirección a su diferencia específica, a lo propiamente humano. Un abismo se abre así entre la animalidad y la racionalidad. Un abismo en el que el hombre es desgarrado y forzado a ir en dirección opuesta a lo viviente, dando lugar a una dialéctica por la cual lo específicamente humano debe reafirmarse sobre el dominio del animal, aun —y fundamentalmente— del animal que él mismo es.

De acuerdo a la antigua teoría de la Metafísica el hombre es el *animal rationale*, el animal racional. En su interpretación romana ésta ya no se corresponde más con la esencia de lo que los griegos pensaron bajo el nombre de ζῷον λόγον ἔχον. [...] Para la posterior manera de representar occidental el hombre pasa a ser una extraña conjunción compuesta de animalidad y racionalidad [...] Por eso, los dos ámbitos esenciales de la animalidad y la racionalidad se desgarran [*klaffen*] uno del otro y uno contra el otro. A través de esta escisión se le impide al hombre ser uno en su esencia [...]. (Heidegger, 2002, p. 73)

Para fijar lo propio, lo sola e incontaminadamente humano,

el humanismo piensa al hombre a partir de una animalidad de la que debe separarse para ser quien es, pero que sin embargo no puede anular completamente sin caer por tierra. Porque el humanismo es, en efecto, el proceso histórico y ontológico por el cual nos elevamos cada vez más para montar conceptual y fácticamente al animal. El humanismo se apoya así sobre una comprensión negativa de la animalidad, sin cuya dominación y separación conceptualmente higiénica el hombre corre el riesgo de perder su propio rastro. Tomamos al animal como punto ontológico de referencia: ahí abajo, obediente, al servicio de un aquí arriba que, levantando la cabeza por encima, se impone y ordena: “El hombre es el animal racional. Mediante la razón el hombre se eleva sobre el animal, pero de tal manera que, mirándolo fijamente por encima, poniéndolo por debajo, tiene que ser acabado” (Heidegger, 2002, p. 61).

Sin embargo, esta comprensión humanista de la animalidad lleva implícita un contradiscurso: el animal no sólo es lo que ensucia y contamina, amenazando a la razón humanista con la deshumanización, sino también aquello sobre cuya captura la propia razón se posa para su dominio del mundo. En efecto, la razón se sostiene sobre la animalidad capturada, conceptual y fácticamente, mediante una serie de dispositivos que derivarán en el dominio tecnocientífico.

Vista desde la tradición, la animalidad es el género en el que tiene lugar la razón, del que surge y del que depende. Si no hay razón

con la animalidad, tampoco la hay completamente desvinculada de ella. La razón es, pues, un órgano de la animalidad, que sin embargo se desgarran para volver sobre ella objetivándola. Así pues, si por una parte la razón surge de la animalidad y se nutre de ella, por otra, sin embargo, retorna sobre ella para capturarla; dando lugar a una dinámica política de desgarramiento y sutura entre razón y animalidad: “Durante milenios, el hombre siguió siendo lo que era para Aristóteles: un animal viviente y además capaz de una existencia política; el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (Foucault, 1977, p. 173).

La razón no es, por tanto, una posibilidad más de la animalidad, sino que es, en particular, aquélla que hace posible la objetivación dominadora de la propia vida. La razón abre así un afuera de lo viviente que, sin embargo, tiene lugar dentro de la propia vida. Se trata, dicho sintéticamente, de un afuera que se encuentra “invaginado” en la vida, señalando su límite interno (Derrida, 1989, pp. 47 y ss.).

Como puede observarse, la animalidad ocupa un lugar de oscilación al interior del humanismo, constituyendo la condición de (im)posibilidad de su realización. Lo propiamente humano reside en la separación del animal: el hombre es el animal que se separa del animal, instaurando así un desgarramiento en el seno de lo viviente y en su propio modo de ser animal. Pero si el humanismo es la estrategia por la cual el hombre prepara la huida del animal, éste lo

persigue y asedia como su propia sombra. El hombre resulta siempre cazado en su incesante persecución del animal. Este último no deja de reaparecer por detrás de todos los intentos de capturarlo y extirparlo. Como veremos más adelante, tras la máscara del humanismo yace, de modo exacerbado, la bestia.

El humanismo en sentido pleno, es decir, la completa realización de la esencia distintiva e incontaminada del hombre es, por lo tanto, imposible o, lo que es lo mismo, solamente posible —(im) posible— y nunca fácticamente realizable. La esencia incontaminada del hombre se vuelve entonces apenas un polo ideal al que deben dirigirse los dispositivos de captura y sometimiento del animal sin solución de continuidad, a través del incremento constante de la *humanitas*, o a la inversa, del aumento correlativo de la persecución cazadora del animal. A través del humanismo, el hombre no puede sino caer, una y otra vez, en su propia trampa.

Puesto que el humanismo ha pensado al hombre a partir del animal, como movimiento de separación de él, la afirmación de lo humano en el hombre y la cacería del animal se requieren mutuamente. Se trata así de dos tendencias que se corresponden mutuamente, mientras que el incremento de una repercute dialécticamente como incremento de la otra. El humanismo completamente desplegado, la extrema afirmación de la razón implica la barbarie más terrible sobre lo viviente, en la que el hombre deja traslucir que

tras la máscara del ser humano plenamente realizado sigue habiendo una inhumanidad —¡una animalidad!— que ha sido llevada también ella hasta su límite.

El horizonte de contaminación entre animalidad y racionalidad no puede nunca romperse totalmente, porque la completa realización de lo humano conduce a una deshumanización mucho más profunda, expresada en la explotación descarnada de todo lo viviente que termina haciendo de nosotros una bestia más terrible que cualquier otro animal: la bestia rubia [*die blonde Bestie*]. Ésta es, pues, la paradoja que sostiene la dinámica inherente al humanismo: tras la máscara de la civilidad racionalizante destella la barbarie tecnificada.

De modo general y continuo la esencia del hombre es fijada a través de la historia de la Metafísica como *animal rationale*. En la metafísica de Hegel la *rationalitas*, entendida de modo especulativo-dialéctico, se vuelve determinante para la subjetividad. En la metafísica de Nietzsche la *animalitas* (animalidad) se vuelve el hilo conductor. Ambas traen, en su unidad histórico-esencial, la *rationalitas* y la *animalitas* a su validez incondicionada.

La esencia incondicionada de la subjetividad se despliega entonces necesariamente como la *brutalitas* de la *bestialitas*. Al final de la Metafísica se encuentra la proposición: *Homo est brutum bestiale*. La expresión de Nietzsche de la “bestia rubia” no es una ocasional exageración, sino la caracterización y desciframiento del entramado en el que estaba concientemente, sin descubrir sus ras-

gos históricos esenciales (Heidegger, 1997, p. 199)⁴.

La dialéctica humanista implica que lo humano sólo se alcanza en la deshumanización, y a la inversa, que la deshumanización más radical es la condición para la realización de lo humano. La figura nietzscheana de la bestia rubia, pero también el Trabajador de Jünger y, más actualmente, el *cyborg* encarnan la síntesis de esa dinámica, la instancia final en la que la animalidad y la racionalidad plenamente desplegadas se fusionan en la tecnociencia: “El superhombre [*Übermensch*] es la extrema *rationalitas* en el empoderamiento [*Ermächtigung*] de la *animalitas*, es el *animal rationale* que se consume en la *brutalitas*” (Heidegger, 1997, p. 23)⁵.

La superposición entre la animalidad y la racionalidad llega a tal punto que estas figuras —la bestia rubia, el Trabajador y el *cyborg*— hacen de la máxima expresión de la racionalidad —la tec-

⁴ Cf. Nietzsche, 1988 [KSA 5], p. 206: “La casta distinguida fue al comienzo siempre la casta de los bárbaros: su predominio no residía ante todo en la fuerza física, sino en la fuerza mental, – eran los hombres *más completos* (lo que también significa, en cualquier grado, tanto como «las bestias más completas» –)”. Cf. también Schmitt, 1932, p. 81: “Incluso conocemos la ley secreta de este vocabulario y sabemos que hoy la guerra más espantosa sólo es llevada a cabo en nombre de la paz, la represión más horripilante sólo en nombre de la libertad y la inhumanidad más espantosa sólo en nombre de la humanidad” (en el mismo sentido también pp. 24, 42-43). Una dinámica similar entre civilización (humanismo) y barbarie (inhumano), puede ser hallada en Piglia, 1980, *passim*.

⁵ Cf. Dahlstrom, 2005, p. 76: “Así pues, mientras que la noción de Hegel de la subjetividad absoluta representa el comienzo de la consumación de la metafísica y la voluntad de poder de Nietzsche su penúltima etapa, la «tecnología» constituye su consumación total”.

nociencia— una extensión orgánica de su propio cuerpo. Así pues, y como sostiene Jünger,

[la] distinción valorativa entre el mundo mecánico y el mundo orgánico es una de las características de la existencia debilitada, de una existencia que sucumbirá ante las embestidas de una vida que se siente fundida con sus medios con esa misma seguridad ingenua con que el animal se sirve de sus órganos. Pero esto es lo que acaece en el tipo, es decir, en esos hombres que son representantes de la figura del Trabajador. También al tipo le resultan naturales los medios con que esa figura revoluciona el mundo; y una de sus acreditaciones es que él no es antitético de tales medios. (Jünger, 2003, p. 217)⁶

La estructura de desgarramiento y retorno objetivante a la vida llega a su punto máximo bajo la forma de la tecnociencia. La razón es allí objetivada y separada radicalmente de la vida para luego volver sobre ella brutalmente. Ningún corazón late tras la técnica.

⁶ Cf. Haraway, 1995, p.253: “ Un *cyborg* es un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción”. Recordemos que la palabra cibernética -con la que Haraway caracteriza al peculiar organismo del *cyborg*-proviene del griego κυβερνήτης que refiere al “arte de gobernar un navío”. Como lo señala expresamente el creador de la cibernética moderna Norbert Wiener (1969, p. 15): “ Hasta hace muy poco tiempo no existía una voz que comprendiera ese conjunto de ideas; para poder expresarlo todo mediante una palabra, me vi obligado a inventarla. De ahí: cibernética, que derivé de la voz griega *kubernetes* o timonel, la misma raíz de la cual los pueblos de Occidente han formado gobierno y sus derivados”. En este punto deben señalarse dos referencias fundamentales en torno a la cibernética. Por una parte, Foucault (2005, pp. 237 y ss.) indica el vínculo entre la técnica para el gobierno de una nave, el *kubernetes*, y la gubernamentalidad. Por otra parte, también Heidegger señala la importancia de la cibernética al sostener que, en la época de la tecnociencia, se apropia del lenguaje y pasa a ocupar el lugar tradicional de la filosofía (Heidegger, 2000, pp. 620-633 y 674).

Completamente objetivada y separada, la razón ha logrado, por primera vez, la correlativa objetivación total de la vida. La tecnociencia es, pues, el despliegue absoluto de la razón. Su intervención es fría y pretendidamente neutral, automática. Ninguna mano opera ya la vivisección de lo viviente, ninguna decisión que pueda ser puesta en cuestión. Su ética es la del razonamiento lógico y sus consecuencias se manifiestan como conclusiones que son deducidas a partir de premisas que se presentan como evidentes por sí mismas: la afirmación del hombre, su bienestar, confort y empoderamiento.

Sin embargo, esa intervención llega a ser tan radical que la vida misma se vuelve un producto de la técnica: vida producida, calculada y disponible; vida sacrificable “limpiamente”, “humanamente”; vida que perece cuando no es sostenida técnicamente; vida artificial. En apariencia separada y objetivada, la técnica se ha vuelto sin embargo el mecanismo de decisión sobre la vida, su principio interno y el lugar de su realización. Ya no es la vida la que brinda el marco en el que aparece la razón y del que ésta se nutre como su órgano. Ahora es la razón la que, hipostasiada técnicamente, establece ella el marco dentro del cual es posible la vida.

El zapato ya no es hecho a la medida del pie, sino que es ahora el pie el que debe adaptarse a la horma del zapato. Si alguna vez la técnica osó imitar a la naturaleza, esa lógica resulta ahora invertida. Es ahora la naturaleza la que pareciera imitar a la técnica. Inclu-

so la belleza de lo viviente —como queda expuesto en la expresión de Mirtha Legrand mencionada en el epígrafe— pasa a ser juzgada de acuerdo a un criterio absoluto que proviene de la técnica: las flores son tanto más bellas, cuanto más se aproximan a las artificiales. ¿Qué pasará cuando apliquemos esta lógica a los animales? ¿Cuánto más inteligentes seremos cuando nos volvamos computadoras? ¿Cuánto más perfecto nuestro cuerpo cuando los órganos sean evaluados desde la eficacia de la prótesis?

De acuerdo al esquema que hemos presentado, el humanismo constituye el fundamento ontológico de la dominación tecnocientífica actual o, dicho de otra manera, de lo que a partir de Foucault ha sido dado en llamarse “biopolítica”, y cuyo principio rector se encuentra plasmado sintéticamente en la fórmula “hacer vivir, rechazar hacia la muerte” (Foucault, 1977, p. 167). Este “hacer vivir” se ha vuelto en nuestros días una praxis eminentemente tecnocientífica, mientras que la muerte tiene lugar con la sustracción del sostenimiento técnico. La vida no puede ya subsistir cuando se encuentra desprovista de los medios técnicos, se ha vuelto, ella misma, un producto artificial; mientras que, en paralelo, la técnica opera con el automatismo que antaño le asignábamos a lo que se daba “naturalmente”. La vida es artificial, la técnica natural; el animal se ha vuelto racional, pero la razón también animal.

La crítica al humanismo no pretende entonces llevar a cabo

una lucha meramente especulativa o conceptual, sino que se desenvuelve en el plano de las representaciones de nosotros mismos y, especialmente, de las consecuencias éticas y políticas de nuestro habitar. La deconstrucción del humanismo apunta, por lo tanto, hacia dos grandes aspectos que se corresponden mutuamente al interior de esta dinámica humanista: por un lado, el empoderamiento de la esencia del hombre que, como mencionamos anteriormente, no puede sino conducir hacia su “barbarización”; y por el otro lado, la efectiva explotación y sometimiento de lo viviente —incluso, claro está, de lo viviente que también constituye al hombre—, sobre el que el humanismo encuentra su fundamento y sostén. En efecto, el movimiento que nos empuja hacia la realización de la *humanitas* se sostiene sobre un discurso negativo que procura escindirnos y descontaminarnos de los otros entes y, muy especialmente, de esos otros entes que tienen la capacidad de contaminarnos en un sentido vital determinado científica y biológicamente. El humanismo es, pues, un discurso ontológicamente higienista, un discurso de limpieza y descontaminación de una humanidad que, en primera instancia, se encuentra dispersa en un horizonte más amplio de lo viviente que le resulta tan constitutivo como amenazante⁷.

La dinámica humanista yace justamente en el hecho de in-

⁷ “[...] eso es el humanismo: meditar y cuidar que el hombre sea humano en lugar de no-humano, «inhumano», es decir, ajeno a su esencia. ¿Pero en que consiste la humanidad del hombre? Ella reside en su esencia”. Heidegger, 2004, p. 319.

tentar avanzar hacia la *humanitas* a partir de la animalidad, desgarrando y recomponiendo brutalmente el horizonte de lo viviente. Una y otra se definen recíprocamente por oposición y en reflejo, a través de una dialéctica interna que Agamben caracteriza como la de una “maquinaria biopolítica”, y mediante cuyos continuos desgarramientos y suturas hace avanzar no sólo ya la máquina humanista, sino también la máquina capitalista que se relaciona con lo viviente como “recurso” del que se nutre el funcionamiento del sistema⁸.

No hay, en suma, humanidad sin animalidad, pero tampoco con ella. No es posible entonces deconstruir el humanismo sin pasar por el animal, ni es tampoco posible detener la explotación de lo viviente sin antes desmontar esta dialéctica humanista, cuya raigambre se remonta a lo más profundo de la historia occidental. Es necesario, pues, intentar pensar la humanidad de otro modo, o lo que es lo mismo, es menester pensar la animalidad de otro modo, poniendo en cuestión sus límites y su determinación metafísica como vida dis-

⁸ Cf. Agamben: 2007, p. 47: “Como si la determinación de la frontera entre lo humano y lo animal no fuera simplemente una cuestión más sobre la cual discuten filósofos y teólogos, científicos y políticos, sino una operación metafísico-política fundamental, y en la cual sólo algo así como un «hombre» puede ser decidido y producido”; y p. 167: “En nuestra cultura, el hombre – lo hemos visto – ha sido siempre el resultado de una división, y, a la vez, de una articulación de lo animal y lo humano, en la cual uno de los dos términos de la operación era también lo que estaba en juego. Volver inoperante la máquina que gobierna nuestra concepción del hombre significará, por lo tanto, ya no buscar nuevas articulaciones – más eficaces o más auténticas–, sino exhibir el vacío central, el hiato que separa – en el hombre – el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre”.

ponible.

3. La metáfora animal

Son famosas las páginas de *Los conceptos fundamentales de la Metafísica. Mundo, finitud, soledad* en las que Heidegger desarrolla su interpretación de la animalidad a partir de la tesis de que el animal es “pobre de mundo” [*weltarm*]. Sin embargo, aunque la investigación llevada a cabo allí trate *aparentemente* sobre el mundo del animal, la conclusión, en cambio, hará patente que su objetivo real era muy otro. Dicho sintéticamente: si la pregunta que regía la investigación —pregunta rectora—, es decir, que orientaba y movilizaba el análisis de Heidegger, pretendía ocuparse del modo de ser del animal, la pregunta fundamental que aquélla buscaba desentrañar de manera indirecta versaba en cambio sobre el mundo del hombre.

La tesis de la pobreza de mundo sólo refiere aparentemente al animal, mientras que, en realidad, apunta al mundo del hombre. Esto se hará evidente en la última parte del mencionado análisis, en el que vale la pena que nos detengamos un instante. Allí Heidegger afirma que:

La tesis sobre la pobreza de mundo del animal va por eso demasiado lejos. Sin embargo, si nos aferramos a ella, y con fundamento, entonces ella no es ninguna característica genuina de la animalidad, concebida a partir de la propia animalidad, ni que permanezca en los límites de la animalidad, sino que la pobreza de

mundo es un carácter en comparación con el hombre. Sólo visto desde el hombre es el animal pobre para el mundo, pero el ser-animal no es en sí un carecer de mundo. (Heidegger, 1992, p. 393)

En palabras de Heidegger, la tesis sobre la pobreza de mundo del animal “va demasiado lejos”, “no es ninguna característica genuina de la animalidad”, ni está “concebida a partir de la propia animalidad” del animal, sino que es apenas una representación que proviene del hombre y es propuesta en comparación con él. La tesis no habla entonces del animal, ni tampoco desde el animal y cuando tiene la apariencia de hacerlo está yendo demasiado lejos. Pero, ¿cuál es el límite que esta tesis sobrepasa cuando pretende erigirse en una “característica genuina” de la animalidad, esto es, cuando pretende hablar *desde* y sobre el animal? ¿Es posible hablar del animal propiamente? ¿Y es posible hablar *desde* el animal, poniendo en su mente *nuestros* pensamientos y palabras, pero haciendo *como si* fueran suyos? ¿No presupone eso que pudiéramos, en primer término, ponernos en el lugar del animal? ¿Podemos, entonces —utilizando el vocabulario de Heidegger— transponernos [*sichversetzen*] en el animal?

Pero debemos detenernos en primer lugar sobre el hecho de que el hilo conductor de la investigación presentada por Heidegger sea una tesis. ¿En qué consiste, pues, una *tesis*? Como señalamos antes, la tesis sobre el modo de ser del animal se encuentra sostenida sobre un límite que no es posible traspasar sin ir demasiado lejos

y trastocar su sentido. Cuando “va demasiado lejos” la tesis deja de ser tesis para tornarse supuesta afirmación genuina sobre el animal. Pasando el límite, intentando superponerse con el modo de ser del animal, la tesis pierde su condición hipo-tética para establecerse entonces como supuesta descripción.

El hecho de que Heidegger se refiera al modo de ser del animal mediante una *tesis* pone de relieve que la afirmación allí contenida se encuentra en suspensión, aún no corroborada pero tampoco, como veremos más adelante, corroborable. La afirmación sobre la pobreza de mundo del animal se encuentra, pues, en suspenso, entre paréntesis, delatando cierta familiaridad con la *epoché* husserliana.

Así pues, Heidegger nos advierte: lo que puede parecer una descripción es, en realidad, apenas una hipótesis, sostenida y suspendida sobre el verdadero modo de ser del animal que, en sí mismo, no nos resulta accesible de manera genuina. El animal tiene una experiencia peculiar del mundo, abre así la posibilidad de que nos pongamos en su lugar, y sin embargo esa posibilidad no es fácticamente realizable por nosotros sin que algo se pierda en el camino. Y lo que se pierde es nada menos que el otro, el animal.

Puesto que toda caracterización presupone una reducción a las categorías del mundo del hombre, no es posible ninguna descripción neutral del animal en su peculiar modo de ser, es decir, en

tanto que otro. Describir implica, pues, reducir lo otro al mundo del hombre. No es posible entonces capturar la “realidad” de la animalidad en esquemas científicos, como si éstos hicieran referencia a una supuesta objetividad del animal que persistiera como tal por fuera de nuestra captura conceptual de ella. La tesis no es, en suma, ninguna descripción del animal, ninguna captura, sino que, por el contrario, debe ser pensada como hipótesis.

Pero puesto que el modo de ser del animal no está a nuestro alcance, esta hipótesis no es, entonces, corroborable. No es posible ponerse en el lugar del animal para corroborar o refutar la hipótesis a partir de éste y en dicha imposibilidad, en esa apertura, pero sobre todo en ese rechazo del animal a que ocupemos su lugar fácticamente yace el reconocimiento de su radical otredad.

El animal es, pues, otro. No podemos sin más ponernos en su lugar. Un abismo que no es superable a través de ningún puente nos separa de él. No es posible ponerse en el lugar del otro en tanto que otro y ello porque, antes bien, el otro es la condición de posibilidad de todo ponerse en el lugar de, de toda transposición y de toda empatía.

Así pues, Heidegger insiste: “La tesis de la pobreza de mundo del animal no es entonces ninguna interpretación esencialmente propia de la animalidad, sino sólo una ilustración comparativa [*vergleichende Illustration*]” (Heidegger, 1992, p. 393).

La tesis no encuentra una significación *propia*, genuina, en el animal, sino que encarna apenas una “ilustración comparativa”. Frente al lenguaje propio de la descripción, la tesis guarda una esencial impropiedad que la vuelve figurativa o metafórica. La hipótesis no puede ser corroborada, ni la metáfora puede tampoco ser traducida a un lenguaje propio que expresara al animal de manera genuina. La dimensión hipotética y metafórica de la tesis no permite ser traspasada o superada hacia un plano supuestamente objetivo. Ella dice, en efecto, algo del animal, pero sólo procediendo comparativamente con el hombre, sin poder salir de sí misma ni poder aludir a cómo el animal es en sí mismo.

¿Pero de qué habla esta metáfora sobre la pobreza de mundo del animal? ¿A qué refiere si no alcanza a tocar el modo de ser genuino del animal, si no describe? El alcance de la metáfora se encuentra predeterminado por las categorías del hombre, imposibilitadas de alcanzar la otredad tal y como ésta es en su radicalidad. La pobreza de mundo es apenas el modo en el que el hombre se representa al animal en tanto aquel que se encuentra más allá del horizonte mundano, del otro lado del abismo, como un otro. Es necesario, pues, deconstruir cualquier resto de literalidad que quede en esta tesis, quitándole así todo valor descriptivo y objetivante respecto de la animalidad. Es menester, en suma, soltar al animal de la avanzada dominadora de las categorías humanas, para restituirlo en tanto que resto y restituirle con ello su lugar de alteridad. Imposibilitada

de salir de los límites humanos y sin poder alcanzar a la animalidad tal y como esta es en sí misma, en el fondo la tesis no describe nada del animal. Su valor y alcance deben ser entonces atenuados.

[...] el estupor [*Benommenheit*] es la condición de posibilidad de la pobreza de mundo. Incluso debemos todavía atenuar [*abschwächen*] y decir más adecuadamente esta oración: en tanto que esencia de la animalidad el estupor es la condición de posibilidad para la caracterización únicamente comparativa de la animalidad a través de la pobreza de mundo, en la medida en que el animal es visto por el hombre, al que le corresponde la configuración de mundo. Nuestra tesis «el animal es pobre de mundo» está por ello muy lejos de ser una -o de modo total *la-* proposición metafísico fundamental de la esencia de la animalidad. En el mejor de los casos ella es una proposición derivada a partir de las determinaciones esenciales de la animalidad y, además, sólo se sigue si el animal es visto en comparación a la humanidad. [...]

Pero, ¿para qué nos ocupamos tan extensamente con el carácter de esta tesis? Basta empero con que el comentario contenido nos haya conducido él mismo prácticamente hasta el objetivo. Pese a todo, nos ha acercado a una aclaración del concepto de mundo. (Heidegger, 1992, p. 394 [el énfasis es de Heidegger]).

Considerada a partir de su esencial determinación metafórica, la tesis no avanza ya “demasiado lejos” intentando capturar al animal —como cuando se la quería hacer pasar por una descripción objetiva—, sino que su lejanía es ahora muy otra. Comprendida en su valor hipotético o metafórico, la tesis está ahora muy lejos de captar al animal objetivamente en una esencia que funcione como pro-

posición metafísica fundamental. La tesis sobre el animal no es, por tanto, original —concebida a partir de la animalidad en sí misma—, sino “en el mejor de los casos”, esto es, si dijera todavía algo del animal, sería una proposición derivada, es decir, proyectada hacia el animal a partir del mundo del hombre. No ha sido extraída originalmente del modo de ser del animal, sino que, bajo la apariencia de avanzar hacia él, en realidad retorna y señala a la mundanidad del hombre como su presupuesto. Así pues, todo lo que podemos decir del animal parte y habla de nosotros. La captura del animal habla, en realidad, de nuestra propia captura y de nuestra propia imposibilidad de sortear los conceptos del humanismo.

Como podemos ver, Heidegger insiste una y otra vez: todo lo que hemos dicho, no afirma nada que sea propio o genuino del animal tal y como éste es en sí mismo, sino que apenas hemos logrado aclarar el modo en el que nos representamos al animal a partir de nuestro mundo y sin poder salir de él, es decir, sin remotamente alcanzar a tocar la otredad que se encuentra implícita en la experiencia interna peculiar al animal y que debe ser preservada como tal.

No hemos alcanzado una determinación fundamental del animal y, es más, no podemos alcanzarla en tanto la preservemos en su alteridad radical. No se trata, por tanto, solamente de un límite epistemológico, de la imposibilidad fáctica de *conocer* internamente el mundo del animal, sino que se trata ante todo de un límite

ético. Transponerse en el animal propiamente o, como veremos a continuación, acompañarlo en su diferencia en tanto que otro, sólo son posibles si en primer lugar se reconoce y resguarda al animal en su alteridad radical. Es necesario entonces que nos detengamos en esta imposibilidad de ponerse en el lugar del animal.

4. Liberación animal

Todo puede comenzar con una constatación cotidiana: el animal nos mira. Vemos que el animal nos mira. ¿Qué ve? Nos vemos siendo vistos en la mirada del animal. ¿Qué se esconde allí? ¿Cómo nos ve el animal? ¿A qué experiencia del mundo se encuentra abierta su mirada? ¿Quiénes somos para el animal? Si el humanismo se corresponde con la mirada objetivante que el hombre arroja sobre el animal pero que termina revelando su propia captura, la deconstrucción pareciera, por el contrario, provenir de esta otra mirada —de esta mirada del otro en sentido radical— que recae desde el animal sobre el hombre. Pero como acabamos de ver, esa mirada objetivante no es posible cuando se le hace justicia al modo de ser del animal. No es posible capturar la animalidad del animal. La mirada objetivadora no trasciende los límites de la representación humana, sino que sólo mantiene cautivo al hombre, que cae así en su propia trampa. Toda supuesta descripción pretendidamente neutral sólo habla del hombre y se encuentra imposibilitada de acceder a la pe-

culiar alteridad del animal.

El animal mira, percibe, siente. Incluso *nos* mira, percibe y siente. Y en ese mirar, percibir o sentir abre lo que Heidegger denomina una “esfera de transponibilidad” [*Sphäre der Versetzbarkeit*]. El animal no es, pues, un mero percibir, como si se redujera a la captación de estímulos que provienen de su entorno para luego dar una respuesta. Su comportamiento no es, por lo tanto, el de un mecanismo regido por la estructura de estímulo y respuesta. El animal siente, percibe y sufre; su modo de ser manifiesta una peculiar mundanidad. Su percepción es la puerta de acceso a una experiencia interna, a un mundo y a una mismidad cuya diferencia con la nuestra escapa a cualquier medición⁹.

Sus órganos sensoriales no son meros instrumentos que respondan mecánicamente al entorno, sino que revelan un sentir más profundo que, aunque permanezca inescrutable para nosotros, pareciera habilitar una eventual transposición empática con él. A diferencia de lo que sucede con el ente desprovisto de vida, los órganos del animal hacen patente una peculiar experiencia mundana, un lugar hacia el que podríamos eventualmente trasladarnos y que de-

⁹ Cf. Haar, 1985, p. 65: “Hay entonces una relación de las facultades a los órganos en la esencia de la vida: esta relación designa un campo de «propiedad» que caracteriza a cada ser viviente. El animal tiene una relación de retorno sobre sí-mismo [*lui-même*], se alimenta, se defiende, se reproduce; esta relación es independiente de la cuestión de la posesión o no de una conciencia de sí [*soi*]. Esta relación a sí no es la de la ipseidad, pero no le es absolutamente diferente”.

lata al animal como un otro. El animal es, incuestionablemente, un otro. Heidegger no está dispuesto a poner eso en duda:

No es cuestionable que el ente en el que nos queremos aquí transponer se relaciona con algo otro —que tenga acceso a la presa y al enemigo y tenga trato con ellos. En esta pregunta sobre si podemos transponernos en el animal presuponemos como incuestionable que en relación al animal es posible en general, y no es ningún contrasentido, algo así como un acompañar, un *acompañamiento con el acceso y el trato del animal en su mundo*. Del mismo modo, no es cuestionable que el animal lleve consigo en tanto tal una tal esfera de transponibilidad. Lo que queda como cuestionable sólo es el que alcancemos fácticamente nuestro transponernos en esta esfera determinada. Quedan como cuestionables las medidas fácticas necesarias para la realización de un tal transponerse y el límite fáctico (Heidegger, 1992, p. 299 [el énfasis es de Heidegger]).

Heidegger es contundente: resulta incuestionable que el animal guarda una peculiar relación mundana con lo que lo rodea. El animal es, *incuestionablemente*, un otro. La otredad del animal es anterior a toda pregunta y, sin embargo, resulta cotidianamente pasada por alto. Es necesario entonces que volvamos a preguntarnos por el animal, para de esa manera corroer los conceptos que han expulsado al otro del mundo.

El animal es, por tanto, un otro, tiene un lugar en el mundo, y eso es el presupuesto incuestionable de la investigación. ¿Pero podemos ponernos en ese lugar cuando “apenas podemos transpo-

neros en un ser semejante a nosotros, en un hombre” (Heidegger, 1992, p. 295)? También el hombre es un otro, pero sin embargo podemos, en alguna medida —“apenas”— ponernos en su lugar. Ese apenas marca que tampoco la empatía es tal cuando se encuentra referida a los otros hombres. Resta el otro y la otredad, ese límite que Husserl intentaba mantener y a la vez superar mediante la “parificación” [*Paarung*], en la que lo extraño aparecía como resultado de una modificación intencional de sí mismo y nunca a través del contacto directo con el otro (Husserl, 1991, §51).

No basta, pues, con ponerse en cuatro patas, ladrar y mover la cola para ponerse en el lugar del perro. El lugar del animal no se corresponde con el espacio físico de su cuerpo, ni tampoco con el modo en el cual se comporta exteriormente. Por el contrario, su cuerpo y su modo de conducirse son tales en tanto que expresión de su mundo interno, que es en donde el animal tiene su lugar propio. Ningún juego de la imaginación en el que dejemos de lado -como si, por otra parte, esto fuera posible- todos nuestros preconceptos antropológicos y antropologizantes es suficiente para que tengamos una experiencia mínimamente original del animal en su otredad.

Heidegger advierte así que no puede haber transposición alguna cuando desplazamos al otro para ponernos en su lugar, pero tampoco cuando dejamos de ser quienes somos para hacer, imaginariamente, como si fuéramos el animal. La transposición no depen-

de, pues, de ningún juego de la imaginación, de ninguna modificación intencional de la conciencia, ni de ningún ejercicio humanista. Por el contrario, en su sentido más auténtico la transposición sólo puede tener lugar donde el límite de lo humano se abre a una experiencia de la alteridad que no puede sino perforar y desmontar todo lo conocido.

El desafío abierto por la animalidad consiste así en la posibilidad de *ponerse en el lugar del otro en tanto que otro*, para lo cual es necesario tanto que el otro conserve su alteridad, esto es, que no sea reducido a las categorías objetivantes de la mismidad humanista, como que nosotros sigamos siendo quienes somos, para de esa manera lograr percibir y acompañarlo como otro. La transposición tiene lugar en el umbral en el que se diseminan las barreras entre el hombre y el animal, en el límite en el que las categorías del primero se abren y se dejan perforar por el modo de ser del segundo. En este sentido, Heidegger sostiene que lo positivo de la transposición

no consiste en que, olvidándonos de nosotros, hagamos dentro de lo posible como si fuéramos el otro ente, sino al revés, en que nosotros seamos justamente nosotros mismos y que sólo de ese modo alcancemos la posibilidad de poder acompañar al otro *en tanto que otro* [als andere] -de cara a lo ente [gegenüber dem Seienden] (Heidegger, 1992, p. 297 [el énfasis es de Heidegger]).

La imposibilidad de ponerse en el lugar del animal no es, por tanto, solamente un límite. Por el contrario, el abismo que separa al

hombre del animal impidiendo que la transposición se realice fácticamente e impidiendo, a su vez, que el animal sea objetivado y capturado por el hombre, constituye también la condición de posibilidad de un auténtico acompañamiento. La imposibilidad de que nos pongamos empáticamente en el lugar del animal es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de que podamos acompañarlo fácticamente *en tanto que otro*, sin capturarlo ni reducirlo a las categorías propias del humanismo. Transponerse en el animal sólo es entonces posible a partir de la realización de la diferencia y el abismo que, haciendo imposible que nos pongamos en su lugar, al mismo tiempo nos impide desplazar y sustituir al otro en su otredad.

Así pues, transponerse en el animal sólo puede significar acompañarlo como un otro a lo largo del abismo que nos separa y protege a uno del otro. Y acompañarlo en tanto que otro de cara a lo ente que nos rodea. Ello sólo es posible si tanto nosotros como el animal nos mantenemos en nuestro lugar propio, sin desplazarnos ni dejar de ser quienes somos.

Transponerse no significa el fáctico meterse de un ente humano en el interior de otro ente. Tampoco refiere a ningún fáctico reemplazar al otro ente, ningún ponerse-en-su-lugar. Más bien el otro ente tiene que mantenerse como *lo que es* y en *el modo* en el que es. Transponerse en este ente significa, acompañar lo que es y el modo en el que es -en este acompañamiento experimentar inmediatamente acerca de cómo le va a este ente con el que vamos así, dar referencias acerca de cómo es él mismo, quizás incluso en tal acompañamiento entrever al otro ente con mayor agudeza y

más esencialmente de lo que él mismo es capaz. Acompañar al otro puede significar además: ayudarlo a que sea él mismo -pero también dejarlo errar en sí mismo (Heidegger, 1992, pp. 296-297 [el énfasis es de Heidegger]).

Transponerse no significa por tanto ponerse en el lugar del otro, sino acompañarlo en su alteridad. A diferencia de Husserl, quien sostenía la posibilidad de que nos pusiéramos imaginariamente en la piel, no ya del animal que nos mira fácticamente —un pájaro a través del cual construimos imaginariamente las *kinestesias* del movimiento aéreo—, sino incluso del animal extinto, que nos permite revivir momentos remotos del pasado —el animal siempre como medio para una construcción humana y nunca en tanto que otro (cf. Husserl, 2008, p. 541 y 2006, pp. 33 y ss)—; Heidegger apunta no sólo que la empatía no alcanza a experimentar el mundo del animal, sino que, por el contrario, lo desplaza de su lugar propio. Lejos entonces de un conocimiento genuino del animal, y mucho más lejos aún de cualquier forma de acompañamiento, la empatía da rienda suelta a la captura objetivante, erigiéndose como la imposibilidad más radical de abrirse a un acompañamiento del otro.

Como podemos ver, no se trata simplemente de una cuestión epistemológica —la posibilidad o no de captar el mundo tal y como lo capta el animal—, sino que el debate en torno a la transposición encierra por sobre todo una cuestión ética fundamental: ya sea porque la empatía no le deja lugar al otro, o bien porque exige que ha-

gamos “como si” nos desmaterializáramos en el animal, la empatía husserliana echa por tierra con la posibilidad de acompañar al otro en su diferencia. Opuesto a este “como si” de la empatía husserliana, el acompañamiento que yace en la auténtica transposición constituye más bien una especie de “como no”. Este “como no” hace patente la imposibilidad de empatía y, preservando la alteridad del animal, lo abre a una perspectiva ética¹⁰.

Es necesario entonces que nos dirijamos hacia el animal desmontando —o como dice Heidegger: atenuando— nuestros preconceptos. Es necesario, pues, debilitar el valor de verdad que le adjudicamos a nuestras interpretaciones del animal, para de esa manera evitar maniatarlo y, simultáneamente, para salir de nuestra propia captura a manos del humanismo. Probablemente aquí resida el fundamento conceptual y la condición de posibilidad de toda otra liberación animal.

5. Almuerzo de perros

A diferencia del mundo de la vida concebido por Husserl —y que se caracteriza por ser objetivamente humano— (Husserl, 2008, p. 540), el mundo de la vida al que hace referencia Heidegger, ese

¹⁰ Sería necesario desarrollar las implicancias de este “como no” a partir de los análisis de los textos paulinos llevados a cabo por Agamben (2006, *passim* y especialmente p. 32 y ss.); desarrollo que excede los límites y objetivos del presente texto.

mundo de la vida en el que nos encontramos constantemente pero hacia el que, empero, es necesario volver mediante un salto, se encuentra en el límite de lo humano y en ese sentido lo traspasa y perfora. ¿Qué cosa curiosa ha pasado que es necesario volver al mundo en el que nos encontramos? ¿Qué procedimientos, políticos y conceptuales, metafísicos y humanistas nos han traído a la captura en la que estamos?

Ningún ejercicio mental, mucho menos ningún ejercicio científico puede acercarnos a lo propio del animal. La posibilidad que se abre ante la evidencia incuestionable de su mundo interno no puede, empero, ser fácticamente realizada sin que en el ínterin borremos el lugar del animal, desplazándolo y poniéndonos nosotros en él, invadiéndolo y conquistándolo. En lo referido al animal, la transposición sólo puede significar acompañar al otro como el ente *que es y en el modo en que es*, es decir, acompañarlo a partir de su diferencia, en torno a *nuestra* diferencia.

La posibilidad de transponerse acompañando al animal en este sentido señalado por Heidegger parece muy cercana a la posibilidad de ser hospitalario con él. ¿Podemos, pues, hacerle un lugar al animal? ¿Y podemos acompañar al animal en este sentido señalado? Aunque el animal manifiesta un mundo interno y abre la posibilidad de transposición, no obstante hay algo en él que pareciera impedir que la transposición se vuelva efectiva. El acompañamiento no se

da en torno a ningún fundamento compartido sino que, en cambio, encuentra su raíz en un abismo inapropiable y que, justamente por inapropiable, puede ser común.

Tomemos un ejemplo llamativo, los animales domésticos. No son llamados así porque estén en la casa, sino porque forman parte de la casa, es decir, porque están indudablemente al servicio de la casa. Pero ellos no forman parte de la casa como lo hace el techo, en la medida en que la protege de la lluvia. Mantenemos los animales domésticos en la casa, ellos «*viven*» *con nosotros*. Pero nosotros no vivimos con ellos, si vivir quiere decir: ser en el modo del animal. No obstante somos *con ellos*. Pero este ser-con [*Mitsein*] tampoco es un *co-existir*, en la medida en que un perro no existe, sino que sólo vive. Este ser-con con el animal es de tal manera que dejamos al animal moverse en nuestro mundo. Decimos: el perro está tirado abajo de la mesa, sube las escaleras saltando. Pero el perro, ¿se comporta hacia una mesa como [*als*] mesa, hacia una escalera como escalera? Y sin embargo sube las escaleras con nosotros. Devora [*frißt*] con nosotros – no, nosotros no devoramos. Almuerza [*ißt*] con nosotros -no, él no almuerza. ¡Y sin embargo con nosotros! Un acompañamiento, una transposición -y sin embargo no (Heidegger, 1992, p. 308 [el énfasis es siempre de Heidegger]).¹¹

Nosotros no vivimos con el animal, mientras que los animales sólo “viven” —entre comillas— con nosotros, en un sentido de vivir que no es el nuestro. Vivir es, para el hombre —de acuerdo al plan-

¹¹ Así como el castellano diferencia entre el vocablo “pata”, referido propiamente a la extremidad del animal, y “pierna”, exclusivo de los seres humanos, el alemán distingue entre el comer del animal –*fressen*– y el del hombre –*essen*–. Como no existe distinción similar en el castellano, optamos por traducir *essen* por almorzar, y *fressen* por devorar, de modo tal que pueda hacerse patente la contraposición marcada por Heidegger.

teo de *Ser y tiempo* (Heidegger, 1977, pp. 46-53)—, dirigirse al presente inmediato sobre el trasfondo de la finitud radical de la muerte. ¿Pero qué es vivir para el animal? Aún si el animal es consciente de su muerte, la peculiaridad de su modo de ser hace que ésta no sea lo mismo que para nosotros. No se trata en ningún caso de una diferencia cuantitativa, ni puede entonces dar lugar a ninguna jerarquía: el modo de ser del animal, incluso si podemos referirnos a él comparativamente a través de metáforas construidas a partir de los sentidos que estructuran nuestro mundo, es radicalmente heterogéneo al nuestro. La comparación no es, pues, de ninguna manera una valoración.

Nosotros vivimos. Pero sólo podemos decir metafóricamente que el animal vive. Nosotros morimos, y lo que sea que el animal experimente de la muerte, la manera en la que el animal “vive” su muerte, sólo tiene un parentesco metafórico-hipotético con lo que nosotros *llamamos* morir. Los animales están en nuestro mundo, sin estarlo. “Viven con nosotros”, sostiene Heidegger, pero “nosotros no vivimos con ellos”. Tienen su lugar en nuestro mundo —“el perro está tirado abajo de la mesa”, “sube las escaleras saltando”—, pero estando fuera de él, y sin dirigirse hacia lo que nos rodea de la misma manera en la que lo hacemos nosotros. El animal no sólo carece de nacionalidad, sino que habita *nuestro* mundo en una extraneidad mucho más radical que la que pueda constatarse en cualquier pasaporte, pero que sin embargo no le impide vivir con nosotros y

no meramente al lado nuestro, como si fuera una piedra. La comunidad con el animal no es entonces una comunidad política, sino que tal vez sea una comunidad de *lo político*, en la que se deciden los límites y el alcance de toda construcción de poder. Una comunidad gestada sobre un trasfondo más profundo, que ha sido en cada caso apropiada política y humanamente a través de la expulsión de la animalidad, pero que arraiga en una experiencia fundamental de ese abismo inherente a lo viviente en tanto tal.

El animal vive con nosotros, comparte con nosotros una casa, una mesa, un sofá, una cama, pero no *como* [als] casa, como mesa, como sofá o como cama. El animal tiene ciertamente una percepción peculiar de los entes, pero no se dirige hacia ellos como los entes que son para nosotros¹². El gato percibe la mesa, se porta [*behmt sich*] en relación a ella, pero no como mesa, y por eso se acuesta sobre ella. Percibe una cama, incluso puede acostarse en ella, pero no como lo que la cama es *para nosotros* —ente inserto en una red simbólica de sentidos: lugar del nacimiento, sexo y muerte, hecha en una fábrica, un *sommier* con resortes, de mi abuelo, de tal estilo estético o de tal otro, etc.—, sino como lugar de reposo. Se porta incluso en relación a los objetos técnicos, con independencia

¹² Heidegger distingue terminológicamente ambos modos de dirigirse a lo que se da. El animal *behmt sich*, mientras que el hombre *verhält sich*. Ambos términos pueden ser traducidos tanto por “portarse” como por “comportarse”. Sin embargo, siguiendo el uso cotidiano que se le suele dar a estos términos -referidos ya al hombre, ya al animal-, preferimos verter *sich verhalten* por “comportarse” y *sich behmen* por “portarse”.

de su nivel de sofisticación, sea ya un martillo o un lavarropa, incluso una computadora, pero desde una perspectiva radicalmente heterogénea a la nuestra. Un martillo no es entonces un instrumento para clavar, ni una computadora sirve para revisar el correo electrónico. Allí, donde habita el animal, el lavarropa no es una máquina para lavar, sino, por ejemplo, una tarima para saltar hacia el tapial.

La experiencia mundana del animal escapa completamente a nuestro conocimiento y *debe escapar a él* en tanto lo consideremos un otro. La tesis sobre la pobreza de mundo refiere así a esa apertura del mundo del animal que, para nosotros, sólo puede permanecer indeterminada, es decir, al hecho de que el animal tenga un mundo, pero que sin embargo eso que tenga no pueda siquiera ser equiparado a lo que nosotros llamamos “mundo”, con su historia y su tradición. El animal tiene, por tanto, *algo así* como mundo, pero no nuestro mundo, no lo que entendemos nosotros por mundo. Tiene, pues, mundo sin tenerlo —ese es el sentido que Heidegger da a la tesis sobre la “pobreza de mundo”—, o para directamente caer en la tentación que recorre el texto de Heidegger: el animal tiene mundo.

Si bien la roca en la que yace el lagarto no le está dada como roca, por cuya composición mineralógica pudiera indagar; y si bien el Sol en el que solea no le está dado como Sol, sobre el cual pudiera hacer preguntas astrofísicas y darles respuesta, sin embargo el lagarto está aún menos sólo *junto* a la roca y *bajo* las otras cosas, subsistente como una piedra que yace al costado, por ejemplo, del Sol. Sino que el lagarto tiene una *relación propia* a la roca y al Sol y

a lo otro. Uno está tentado de decir: lo que encontramos allí como roca y Sol, es para el lagarto llanamente lagartuno [*Eidechsendige*]¹³. Cuando decimos, el lagarto yace en la roca, deberíamos entonces tachar la palabra «roca» para indicar que, si bien aquello en lo que yace le está dado *de algún modo*, sin embargo no está reconocido como roca. El tachar no quiere sólo decir: es otra cosa y está tomado como otra cosa, sino: en general no es accesible como ente (Heidegger, 1992, pp. 291-292 [el énfasis es siempre de Heidegger]).

La tachadura *tienta* a Heidegger, pero éste no cae en ella. Tampoco la tachadura dice nada propio del animal, sino que permanece aún en el ámbito de la comparación, sólo que, tal vez, llegue hasta el límite.

El lagarto no se relaciona con la roca como roca, ni con el Sol como Sol, y en sentido estricto tampoco se relaciona ni con la roca, ni con el Sol, como lagarto. El lagarto no es, para sí, un “lagarto”. Él tiene una “relación propia” con lo que lo rodea y consigo mismo, una relación esencialmente “lagartuna”. Ni humana, ni propia tampoco de otra “especie”, se trata, pues, de una relación singular con lo que lo rodea, cuyos horizontes posiblemente se superpongan en mayor o menor medida con los del resto de lo viviente sin, empero, nunca coincidir plenamente.

¹³ La expresión “Eidechsendige” es un neologismo de Heidegger. Siguiendo usos existentes en el castellano, tales como “gatuno”: perteneciente o relativo al gato; hemos optado por traducirlo por el neologismo “lagartuno”, que debe ser entendido, por analogía con aquel, como perteneciente o relativo al lagarto.

El lagarto percibe así el Sol, pero no como “el astro que se encuentra en el centro del universo”, sino que lo percibe lagartunamente. Y sin embargo, Heidegger agrega que no se trata simplemente de que lo entienda como *otra cosa*, sino que es necesario ir más allá y poner en cuestión también el propio “carácter cósmico” que le atribuimos a lo que se da. Lo percibido por el lagarto no tiene por qué tener ninguna “determinación cósmica”, ni ser, por tanto, ningún ente. El lagarto percibe —lo que para nosotros es— ente, pero no como ente. Incluso esto que percibe tampoco debe ser asimilado a partir de lo que nosotros comprendemos como percibir.

En todas estas expresiones —“roca”, “Sol”, “lagarto”, “percepción”, etc.— se encuentra, presupuesta e incuestionada, una particular cosmovisión que, detrás de su tendencia objetivante, remite a las categorías históricas del hombre. Y sin embargo, aunque el lagarto no abra lo que nosotros percibimos como Sol o roca como los entes que son para nosotros —y aunque no los abra, en general, como entes—, se relaciona con ellos de alguna manera que permanece para nosotros indeterminada. Así pues, si quisiéramos tomar el riesgo de hablar de su mundo, Heidegger nos propone que lo hagamos tachando la palabra “roca” y la palabra “Sol”, tachando también la palabra “lagarto” y tachando incluso las palabras en general. Esto es lo más cercano que podemos estar, siempre comparativamente, del mundo del animal.

Sin embargo, la tachadura no es meramente negativa, sino que hace patente una esencial negatividad, una suerte de borradura que atraviesa nuestros conceptos y en los que éstos llegan a su límite para diseminarse frente a lo que es. ¿Qué queda entonces después de la tachadura?

La tachadura hace patente la negatividad sobre la que se fundamenta lo tachado. Ella advierte que no debemos tomar a la roca, ni al Sol, al mundo o a la propia determinación cósmica de los entes como dados por sí mismos. La tachadura es, en suma, la marca de la diseminación¹⁴.

Algo de la herencia kantiana yace tras esta idea: no percibimos a la realidad tal y como ella es en sí, sino que sólo podemos conocerla bajo la forma y dentro de los límites de nuestras categorías. No debemos, por tanto, tomar a las cosas como absolutas e incondicionadas, sino apenas como metáforas humanas, interpretaciones de una realidad en sí misma trascendente. La tachadura de nuestras categorías es, en este sentido, lo más cerca que podemos llegar a esa realidad, en una cercanía que, por supuesto, tampoco se corresponde con la realidad en sí, pero que nos conduce hasta el límite en el que lo humano resulta expuesto, también él, como mera hipótesis

¹⁴ Recordemos, pues, que el propio Heidegger ha escrito la palabra “ser” tachada para hacer patente su sustracción a la captura de la Metafísica como fundamento último o ente supremo. Cf., por ejemplo, Heidegger, 2004, pp. 385-426.

que, tarde o temprano, será refutada¹⁵.

La tachadura sostiene el mundo del hombre explicitándolo como metáfora. En ella pareciera residir el punto en el que la experiencia del hombre se abre a la del animal. No se trata entonces de establecer puentes comparativos entre el hombre y el animal para encontrar un fundamento común, sino de hacer patente el abismo sobre el que una auténtica comunidad, una comunidad con el otro, es posible: la tachadura. En ella yace el fundamento de lo metafórico, la metaforicidad de la metáfora, el “caos” que habita en el punto en el que la dominación humana de lo que se da falla.

Con caos Nietzsche no alude sin más a lo confuso en su confusión, ni a lo desordenado que proviene de la negligencia de todo orden, sino a lo impulsante, fluyente, movido, cuyo orden está *oculto*, cuya ley no conocemos inmediatamente.

[...] Posteriormente Nietzsche sostiene con frecuencia que debiera hacerse del cuerpo el *hilo conductor*, no sólo del hombre, sino de la reflexión *del mundo*: el proyecto del mundo desde el lugar del animal y la animalidad. Aquí está arraigada la experiencia fundamental del mundo como «caos». Pero en la medida en que para Nietzsche el cuerpo es una formación de dominio, el «caos» no puede aludir a un absoluto desorden sino al ocultamiento de la indómita riqueza del devenir y fluir del mundo en su totalidad. [...]

¹⁵ "Si estas disposiciones llegaran a desaparecer como aparecieron, si por algún evento del que podemos a lo mejor presentir la posibilidad, pero del que no conocemos aún ni la forma ni la promesa, ellas bascularan, como lo hizo en el paso al siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, - entonces podemos bien apostar que el hombre se borraría, como en el límite del mar un rostro de arena". Foucault, 2008, p. 398.

La animalidad del hombre tiene un fundamento metafísico más profundo que el que pueda enseñarse nunca de modo biológico-científico, mediante la referencia a una especie animal existente que se asemeja aparentemente en ciertos aspectos de una manera exterior (Heidegger, 1996, pp.510-511).

Las comparaciones de las ciencias no pasan entonces de ser pseudo-comparaciones, puesto que tienen lugar dentro de un horizonte que ya se encuentra de antemano determinado humanamente. Ningún puente, ninguna sutura puede ya superar el abismo y el caos que se abren más allá de las representaciones humanas, esto es, en la tachadura. Es necesario, pues, tachar la pretensión de “absolutez” con la que el hombre se refiere a lo que lo rodea, imponiendo sus categorías como la interpretación última de lo existente y, por consiguiente, dominando y redirigiendo lo que se da hacia sus propios fines. Con ello son tachadas también las pretensiones descriptivas de las categorías humanas y, particularmente, de las científicas que, con valor de verdad absoluta, terminan por volverse dispositivos de objetivación, captura y dominación de lo viviente. Es menester, en última instancia, tachar la onto-teología, entendida como la tradición de pensamiento que se sostiene en fundamentos últimos para hacerle lugar a la alteridad.

6. El animal, el extranjero

El animal vive con nosotros. Compartimos con él ese abismo inconmensurable de la tachadura, compartimos la finitud o, lo que es lo mismo, la imposibilidad del absoluto. Compartimos, en suma, el mundo de la vida. Ese abismo es el mismo para el hombre y el animal y sin embargo se caracteriza por darse de múltiples maneras. Sus apropiaciones difieren radicalmente entre animal y animal, entre hombre y hombre y entre hombre y animal, aunque sus modos y horizontes puedan eventualmente superponerse en alguna medida. Aun en el supuesto caso de que las disposiciones sensoriales pudieran eventualmente permitirnos captar la misma percepción, las apropiaciones de lo que se da son en cada caso singulares. La diferencia no es, por tanto, primariamente fisiológica, ni remite tampoco a distinciones sensoriales contingentes que tienen lugar tanto entre los mismos hombres como entre los animales.

El animal percibe en general el ente pero no en tanto que ente, percibe, pues, lo mismo que nosotros, pero no en el modo en el que lo hacemos nosotros. ¿En qué reside entonces ese “lo mismo” percibido, sino en ese abismo inconmensurable, en esa tachadura que rehúsa ser reducida al concepto y da lugar a múltiples apropiaciones metafóricas? ¿No yace en ese abismo la “metaforicidad” de la metáfora?

Compartimos, hombres y animales, ese abismo inconmensurable y, por tanto, una comunidad es posible en torno a él. Se trata, pues, de una comunidad cuyos vínculos arraigan en el abismo de una diferencia radical e irreductible: un mundo de la vida que, a diferencia del postulado por Husserl, ya no tiene rasgos humanos, sino que yace en la borradura del hombre. Aunque extranjero a nuestras categorías, el animal habita nuestro mundo histórico, vive en él y encuentra su lugar propio, se aquerencia en él. El animal está en nuestro mundo, habita nuestras representaciones pero sin dejarse absorber por ellas. Participa incluso del derecho, vive y sufre el poder que le es impuesto. Para sobrevivir debe adaptarse a un orden que le resulta completamente desconocido, que no lo representa ni puede tampoco modificar. El animal vive con nosotros, en el pequeño lugar que le dejamos.

El animal encuentra un lugar en nuestro mundo metafórico, pero lo habita de un modo peculiar: trastocando su sentido. Percibe lo que percibimos, pero no *como* lo percibimos nosotros. Incluso nos ve y nos mira a nosotros mismos, nos oye, nos huele, nos distingue y nos identifica. Nos quiere –o no–. ¿Pero qué lugar tenemos en su “mundo”? ¿Quiénes somos para él? ¿*Cómo* somos con él?

El animal hace patente el trastocamiento del sentido y abre así un punto de vista radicalmente otro —*unheimlich*— sobre lo cotidiano. Por el contrario, la antropologización o humanización del

animal, la lectura literal de las categorías humanas y el “ponerse en el lugar del animal” para comprender humanamente el mundo a partir de él constituyen un movimiento que tiende a cerrar ese trastocamiento, absolutizando el sentido humano del mundo.

Referidos al animal, el lenguaje y la cosmovisión del hombre muestran su esencial determinación metafórica. Esto no significa meramente que el lenguaje *se transforme* en metáfora cuando se encuentre referido a él. Por el contrario, la resonancia del carácter metafórico del lenguaje es todavía mucho más profunda y determinante para el hombre. La indeterminación absoluta del mundo del animal y la inadecuación radical a él de parte de nuestro lenguaje hacen patente, por sobre todo, que otra manera de darse y otro mundo son posibles; y que, de cara a esa posibilidad, nuestro lenguaje es finito y esencialmente metafórico. El mundo del animal no coincide, por tanto, con el mundo del hombre, pero éste tampoco puede coincidir con lo que las cosas son en sí mismas, sino que sólo puede, en el mejor de los casos, revelar su esencial inadecuación. El animal hace patente que nuestra interpretación de lo que nos rodea sólo puede ser metafórica y, en ese sentido, esencialmente finita y contingente.

El hombre vive y habita, pues, en la metáfora, aunque ésta tienda constantemente a sedimentar su sentido y objetivarse, enmascarando la posibilidad de su diseminación y expulsando al otro. La deconstrucción de la Metafísica y el humanismo se corresponden

así con la necesidad de recuperar el valor metafórico de la lengua, no sólo en lo que refiere a la experiencia interna del animal, sino en general referida al mundo y lo que en él aparece. De esta diseminación que proviene de la mirada del otro depende que podamos o no salir de nuestra propia captura.

El animal vive con nosotros pero, ¿podemos nosotros vivir con él?

Bibliografía

- Agamben, G. (2006), *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Trad. A. Piñero, Madrid: Trotta.
- Agamben, G. (2007), *Lo abierto. El hombre y el animal*. Trad. F. Costa y E. Castro, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Dahlstrom, D. O. (2005), Heidegger and german idealism. En Dreyfus H. y Wrathall M. (comp.), *A companion to Heidegger* (pp. 65-79). Cornwall, Reino Unido: Blackwell.
- Derrida, J. (1989), *La deconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Trad. P. Peñalver, Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1977), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. Trad. U. Guiñazú, Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2005), *La hermenéutica del sujeto*. Trad. H. Pons, Madrid: Akal.
- Foucault, M. (2008), *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences-humaines*. París: Gallimard [Hay traducción en (1968), *Las palabras y las cosas*. trad. E. C. Frost, Buenos Aires: Siglo XXI].
- Haraway, D. J. (1995), *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Trad. M. Talens, Madrid: Cátedra.
- Haar, M. (1985), *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. París: L'Herne.
- Heidegger, M. (1977), *Sein und Zeit* [GA 2]. Frankfurt am Main: Klostermann [Hay traducción en (2009), *El ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos, Buenos Aires: FCE].
- Heidegger, M. (1992), *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* [GA 29-30]. Frankfurt am Main: Klostermann [Hay traducción en (2007), *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. Trad. A. Ciria, Madrid: Alianza].
- Heidegger, M. (1996), *Nietzsche I* [GA 6.1]. Frankfurt am Main: Klostermann [Hay traducción en (2000), *Nietzsche I*. Trad. J. L. Vermal, Barcelona: Destino].
- Heidegger, M. (1997), *Nietzsche II* [GA 6.2]. Frankfurt am Main: Klostermann [Hay traducción en (2000), *Nietzsche II*. Trad. J. L. Vermal, Barcelona: Destino].
- Heidegger, M. (2000), *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* [GA 16]. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2002), *Was heißt Denken?* [GA 8]. Frankfurt am Main: Klostermann [Hay traducción en (2005), *¿Qué significa pensar?*. Trad. R. Gabás, Madrid: Trotta].
- Heidegger, M. (2004), *Wegmarken* [GA 9]. Frankfurt am Main: Klostermann [Hay traducción en (2007), *Hitos*. Trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid: Alianza].
- Husserl, E. (1991), *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Dordrecht: Springer [hay traducción en (1996), *Meditaciones cartesianas*. trad. J. Gaos y M. García-Baró, México D.F.: FCE].
- Husserl, E. (2006), *La Tierra no se mueve*. Trad. A. Serrano de Haro, Madrid: UCM.
- Husserl, E. (2008), *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution* [Hua 39]. Dordrecht: Springer.
- Jünger, E. (2003), *El Trabajador. Dominio y figura*. Trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona: Tusquets.
- Lévinas, E. (1991), *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. París: Grasset.

Nietzsche, F. (1988), *Kritische Studienausgabe* [KSA]. Berlín/Nueva York: De Gruyter.

Piglia, R. (1980), Notas sobre Facundo. *Punto de vista*, año 3 (8), 15-18.

Schmitt, C. (1932), *Der Begriff des Politischen*. Munich: Duncker & Humblot [hay traducción en (1991), *El concepto de lo político*. Trad. R. de Agapito Serrano, Madrid: Alianza].

Wiener, N. (1969), *Cibernética y sociedad*. Trad. J. Novo Cerro, Buenos Aires: Sudamericana.

LA LENTE BIOPOÉTICA DE MARIO BELLATIN

Julieta Yelin¹

1. Desenfoques

El concepto “cambio” presupone ya el sujeto, el alma como substancia.

Friedrich Nietzsche. *Fragmentos póstumos* (1885-1889).

Salón de belleza se abre con una cita de otra *nouvelle* anclada en los misterios de la sexualidad y la muerte, *La casa de las bellas durmientes* de Yasunari Kawabata: “Cualquier clase de inhumanidad se convierte, con el tiempo, en humana”. Es tentador arriesgar, como ha hecho parte de la crítica, una lectura moral de la frase,² entendiéndose que toda atrocidad puede, más temprano que tarde, ser asi-

¹ Julieta Yelin es Dra. en Humanidades con mención en Literatura por la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. Actualmente desarrolla su investigación en el Instituto de Estudios Críticos en Humanidades (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas – Universidad Nacional de Rosario).

² Dice el escritor y crítico peruano Iván Thays a propósito de *Salón de belleza*: “Como en el *Decamerón*, la verdadera peste no es la que yace en los cuerpos del moridero, sino en la sociedad, en el mundo que margina y segrega a los demás. El epígrafe de Yasunari Kawabata resume esa tensión entre lo marginal y lo políticamente correcto (que esconde un sentimiento retorcido y vengativo contra lo que represente el “otro”): “Cualquier clase de inhumanidad se convierte, con el tiempo, en humana” (2012).

milada y considerada parte de un proceso humano de destrucción y reconstrucción en el que la naturalización del horror es –tal como ha argumentado Hannah Arendt en su reflexión sobre la maquinaria burocrática del Holocausto durante la Segunda Guerra Mundial– un efecto de la estructuración de las relaciones bajo un régimen de poder determinado. Pero esa interpretación no termina de ajustarse a la particular forma de producir sentido de la obra de Mario Bellatin, en la que lo humano y lo inhumano no son esferas fácilmente discernibles, como no lo son tampoco el bien y el mal, la verdad y la mentira, la vida y la muerte, la salud y la enfermedad, el bíos y la zoé, lo masculino y lo femenino, la mente y el cuerpo. La construcción “con el tiempo” podría querer decir más que “bajo ciertas condiciones”, vista con la lente transformadora de la biopoética, que produce cambios de punto de vista, de registro, de ritmo, de tiempo, de escala.³ Las narraciones de Bellatin recurren a esa lente para producir efectos distorsivos sobre un fondo más llano, más previsible –el del realismo, la evocación autobiográfica, el ensayo razonado–, esa pulsión ordenadora que Hans Vaihinger, refiriéndose a la elaboración de una perspectiva extramoral en el pensamiento de Friedrich Nietzsche, define como “voluntad de ilusión”: un ficticio pero necesario mundo de sujeto, sustancia y razón que la escritura bellatiniana construye y disuelve de modo alternado y continuo.

Ciertamente, los narradores de las ficciones modifican el es-

³ Para una aproximación –todavía en una fase elaborativa– a la noción de biopoética véase Yelin (2016).

tado de cosas de modo súbito, con estrategias más ligadas a la estética visual que a la narrativa –por eso resulta apropiada la imagen de la lente–, produciendo saltos espaciales, temporales, identitarios, desbordes disciplinares –deslizamientos de la literatura a la fotografía, al cine o a la *performance* y viceversa–, ampliaciones de detalles o reducciones de núcleos fundamentales del relato, desvirtuando así las relaciones esperables entre las partes y el todo y haciendo que, como efecto de esa distorsión, las categorías a las que recurren –vivo/muerto, mujer/varón, pasado/presente, hombre/animal, joven/viejo, cerca/lejos, persona/cosa, bello/horrible– sean en gran medida intercambiables. Por eso la frase de Yasunari, como casi todo lo que escribe Bellatin, es reversible: cualquier clase de humanidad puede convertirse, con el tiempo, en inhumana. El “con el tiempo” no referiría al lapso transcurrido entre una y otra cláusula sino a una modificación súbita de la perspectiva que modifica también, de un plumazo, el pacto inicial de lectura.

Puede que ése sea el truco bellatiniano por excelencia, el que da el tono ríspido y el sabor ácido a sus ficciones: el cambio de las reglas sobre la marcha, en una toma de posición estética que es también profundamente ética y política: las reglas de su arte son las que la obra –como proceso, nunca como tarea acabada– propone cada vez, en cada acto de escritura, entendiendo que ésta no es el efecto de un trabajo que borra las huellas de su elaboración sino, por el contrario, el testimonio de esos acontecimientos, la exposición de

lo que Reinaldo Laddaga ha caracterizado como “el despliegue continuo de una práctica” (Laddaga, 2007, p. 10).⁴ Las reglas están en juego en el sentido más riguroso de la expresión: hacer literatura es jugar con ellas, expandiendo los límites de lo escribible, lo legible, lo perceptible, lo analizable. En ese juego, más que la presencia tangible del texto, importa la presencia fantasmática de la forma. Pero no de la forma previa como patrón o modelo a seguir; la que señala el camino es la forma formante, tal como se define en el marco de la teoría de Luigi Pareyson (1988), tan pertinente para entender el particular modo de hacerse a sí mismas de las ficciones de Bellatin. Esta conceptualización se puede adivinar en los momentos –literarios y extraliterarios– en los que el escritor reflexiona sobre su trabajo, haciendo que esa reflexión se vuelva, en un círculo virtuoso, parte también de una forma que crece creando sus propias reglas; es decir, logrando que el pensamiento de la ficción produzca ficción al integrarse en la misma corriente autopoietica.

Dice el narrador de *Underwood portátil: modelo 1915*:

Cuando aparecieron las primeras obras publicadas, cuando las letras empezaron a presentarse impresas, me dio la impresión de

⁴ Ante la pregunta acerca del carácter fragmentario y breve de sus relatos, Bellatin responde: “Cada fragmento me parece que es la representación de mi ritual de escritura. Para ejercitar la escritura pretendo buscar tiempos y espacios cerrados en sí mismos. Cada fragmento es lo que dura una de esas sesiones. Después de tener muchos retazos, que de cierta forma siento que están comunicados entre sí, hago una labor de convertirlos en una suerte de propuesta, de hacerlos transmisibles al otro. Finalmente queda a la vista una mínima parte de esos ejercicios” (AAVV, 2007).

que fue desvaneciéndose, lentamente, la compulsión por la presencia física de la palabra. En ese momento nació, en cambio, un interés cada vez mayor por la forma estructural de los textos (p. 490)

La "forma estructural" parece aludir a aquello que rige y ordena la escritura en tiempo presente, al procedimiento en tanto máquina generadora de relato. Por eso Bellatin agrega que dejaron de interesarle tanto las palabras en sí mismas como el contenido de las historias que fueran resultando; lo que importaba era el pensamiento que se desprendía del hacer, la particular manera que tenía la literatura de pensar y, en este caso, de pensarse a sí misma. “Apareció lo que después, creo, sería un elemento fundamental en buena parte de mis libros: el de hacer consciente la manera de armarlos. Quise ver aparecer una serie de objetos y situaciones que fueran encontrando, durante el proceso de creación, sus propias reglas de juego” (Bellatin, 2013, p. 490). Y más adelante añade, a modo de síntesis: “de lo que se trata, creo, es de conseguir que la escritura, tal como se quiera plantear, genere nueva escritura. Para lograrlo cualquier truco puede ser válido, pues al final quizá prevalezca la verdad de una propuesta” (p. 503).

La verdad como efecto de un truco, y de un truco cualquiera. Bellatin descrea de la superstición de la obra; sólo hay proceso, obra obrante que se hace y se interrumpe por razones ajenas a un programa estético pretrazado: la “propuesta” es precisamente el método, la modalidad de la producción, el formato de esa práctica que ins-

tituye una ética rigurosa: escribir es enfrentarse cada vez a no ser nadie y a no hacer nada en concreto, es más bien dar cuenta del artificio de toda construcción personal y de toda sustancialización de los textos. Se podría decir, en este sentido, que Bellatin desnuda la máquina estética –subsidiaria de la máquina antropológica que imaginó Giorgio Agamben (*Lo abierto*)–, que hace obra allí donde no hay más que un *escribir*. En el contexto de un proyecto literario como el que ha ido delineando en los últimos años, abocado a indagar los efectos de la improvisación como fuerza instauradora de las reglas de juego –sesiones breves y escritura fragmentaria–, el hilvanado de esos “momentos”, de esas parcelas de pensamiento, se convierte en un procedimiento artístico clave –decir literario aquí sería cercenar sus alcances y, con ello, su potencial creador– sofisticado y multiforme –como decíamos, cambia de rumbo sobre la marcha, volviéndose imprevisible–. Un *modus operandi* de la escritura que parte de pequeñas unidades –cuya extensión respondería, si se toma la palabra del escritor, a la práctica cotidiana; se podría decir: una sentada–, y que en lugar de reorganizar el material a través de la edición, borrando la huella de esa fragmentariedad propia de los ritmos vitales cotidianos, lo hace través del encadenamiento narrativo y de una transformación de la perspectiva, de un desenfoque que, al quitar nitidez al mundo evocado, desdibuja los límites de los conceptos que ordenan nuestra percepción. Con este procedimiento Bellatin *da forma* –una forma, como se desprende de lo anterior, huérfana de

una moral acabada acerca de lo que debe ser y hacer la literatura–⁵ a esas historias en las que una cosa puede convertirse en su contraria sin que medie el acto narrativo de la transformación. Bellatin le da, así, otra vuelta de tuerca a la indubitable herencia kafkiana: no sólo entiende el mundo narrativo como metamorfosis; esa idea está tan arraigada, tan hecha carnadura poética, que no es necesario siquiera representarla.⁶ La transformación de todo lo que existe es un efecto del procedimiento.

¿Cómo lo hace? ¿En qué consiste, concretamente, el desenfoque? En alejar o acercar repentinamente la mirada para encontrar, desde una nueva perspectiva, un objeto nuevo. Objeto que, a su vez,

⁵ Al respecto, dice el narrador de *Underwood portátil: modelo 1915*: “Esa especie de odio a la escritura hace que no les tenga la menor confianza a quienes declaran tener como meta ser escritores. A quienes se preparan, muchas veces durante décadas, para escribir de una determinada manera y, además, dicen tener claros los objetivos que pretenden alcanzar. Me parece un oficio tan vano y sacrificado, que no puedo entender el sentido de esforzarse tanto para obtener tan poco. Estoy convencido, además, de que el uso de la voluntad como impulso inicial hace que cualquier proyecto nazca muerto. No puedo imaginarme a mí mismo urdiendo tramas, esbozando finales o construyendo perfiles de personajes. Hay un pudor personal que me impide hacer libros como si estuviese consciente de que los estoy haciendo, o pensar que lo que se narra puede ser importante para alguien (Bellatin, 2013, p. 489).

⁶ El narrador de *Underwood* se refiere de modo ambiguo a la relación literaria con Kafka cuando comenta cierta tendencia de la crítica a señalar una filiación con la corriente del objetivismo: “Quizá sea por eso que cuando alguien se encuentra con una escritura que le parece un tanto extraña, de inmediato aparece la definición *nouveau roman*. Lo mismo sucede con los términos *kafkiano* o *experimental*. No creo que mi escritura tenga nada que ver con esas denominaciones. Pero si alguien, realmente y con conocimiento de causa, le encontrara alguna relación, no solamente la aceptaría con gusto sino que estaría realmente encantado con la comparación” (Bellatin, 2013, p. 501).

es un simulacro de alguna otra cosa que, al final, será también simulacro de otra, en una progresión que se desarrolla *ad infinitum*. De este modo se construyen muchas de las ficciones de Bellatin, desenfocando y reenfocando, y haciendo que cada reenfoque instaure un nuevo sentido y, con él, un nuevo pacto de lectura. Así en *Jacobo el mutante*, donde el protagonista de *La frontera*, una novela póstuma atribuida a Joseph Roth, se transforma “sin mayor trámite” en su supuesta hija adoptiva, Rosa Plinianson (Bellatin, 2013, p. 266). Sin mayor trámite significa aquí sin atravesar un proceso metamórfico; es decir, por prepotencia narrativa, por desenfoque. Bellatin lo conceptualiza allí mismo, en uno de los mojones ensayísticos del texto: “Uno de los descubrimientos más sorprendentes para la literatura, no sólo para la del escritor Joseph Roth sino para la del siglo xx en general, parece estar contenido en la mecánica de cómo un rol asignado a determinado personaje deriva, de pronto, en otro totalmente distinto” (p. 266). Un rol que en sus ficciones puede ser también un cuerpo o parte de él, un rostro, un lenguaje, un género. El desenfoque puede hacer derivar cualquier cosa en cualquier otra, provocar una súbita desaparición o hacer presente algo ausente del modo más misterioso, como sucede con la pierna de la paciente de una camilla vecina a la del narrador de *Los fantasmas del masajista*: una pierna mutilada que, sin embargo, produce un dolor insoportable.

En cierta ocasión mi visita me produjo un desasosiego mayor al acostumbrado. Yo me encontraba acostado, esperando en mi lugar correspondiente la llegada del terapeuta, cuando tuve que oír

un tipo de queja al cual no me había enfrentado antes. Me tocó, en el espacio contiguo al mío, el caso de una mujer a la que apenas unos días atrás le habían cercenado una pierna” (Bellatin, 2013, p. 588).

Sin embargo, a pesar de que la pierna había sido amputada, la mujer se quejaba de un dolor profundo justo allí, “en el miembro inexistente”. El narrador agrega: “Parecía incapaz de soportar el sufrimiento que se producía en un espacio que era ahora ajeno a su cuerpo, el lugar vacío que había dejado la pierna mutilada” (Bellatin, 2013, p. 588). La relación entre dolor y ausencia es connatural a un tipo de construcción narrativa en la que la transformación no tiene tiempo, ha sido abolida. ¿Por qué, entonces, no habría de seguir doliendo una pierna amputada? Para la narración desenfocada la existencia se revela inconsistente, inaprehensible, caprichosa, fragmentada. El narrador concluye con una inquietud que apunta en ese sentido: “¿Serán esos dolores una suerte de venganza de los miembros que son separados en forma violenta de los cuerpos a los que pertenecieron?” Un “cambio” en el sentido que Nietzsche le atribuye en el epígrafe de este apartado supondría la ausencia absoluta: sin pierna no hay dolor. El desenfoque, por el contrario, afirma a un tiempo la continuidad y la discontinuidad, en tanto la transformación no atañe a las cosas mismas sino al ojo que observa, al ojo que lee. Los textos proponen, así, un modo no sustancialista de pensar el cambio.

Las ficciones de Bellatin piensan con mayor intensidad crítica precisamente en esos desenfokes, en esas oscilaciones entre

ausencia y presencia, existencia e inexistencia, autobiografía e invención. En *Los fantasmas del masajista*, la narración alterna entre el anecdotario médico –las visitas a una clínica en São Paulo para tratar los dolores producidos por la falta del antebrazo derecho, rasgo físico que el autor presta al narrador en la primera parte de la historia, y que se reitera en muchas de sus ficciones– y la narración delirante del masajista, en la que su madre, una vieja declamadora, ve naufragar una larga y exitosa carrera al interpretar el tema "Construção" de Chico Buarque–; entre palabra e imagen –con la inclusión de fotografías propias y ajenas cuya vinculación difusa con la situación ilustrada a veces produce un efecto hilarante–; entre deriva y *racconto* –Bellatin va y vuelve de una historia y de un tiempo a otro, y cuando lo considera necesario reitera pequeños fragmentos, pone al día al lector como si se tratara de una novela por entregas. Este ir y venir sin justificación intra ni extraliteraria abre el espectro de posibilidades de los relatos de modo inusitado, manteniendo a la figura enunciativa en un territorio extramoral, esto es, en una dimensión de lenguaje en el que algunas reglas instituidas son suspendidas para experimentar con otras no sujetas al consenso.⁷

⁷ Nietzsche califica a estas reglas como "intuiciones": "Ese enorme entramado y andamiaje de los conceptos al que de por vida se aferra el hombre indigente para salvarse, es solamente un armazón para el intelecto liberado y un juguete para sus más audaces obras de arte y, cuando lo destruye, lo mezcla desordenadamente y lo vuelve a juntar irónicamente, uniendo lo más diverso y separando lo más afín, pone de manifiesto que no necesita de aquellos recursos de la indigencia y que ahora no se guía por conceptos, sino por intuiciones" (Nietzsche, 1996, p. 36).

El desenfoque es, en este sentido, la poderosa intuición bellatiniana, un procedimiento que destruye límites conceptuales y crea nuevas formas de asociación entre las imágenes, las ideas, las situaciones provenientes del modo "veraz" de pensamiento.⁸ Tiene además, en el marco de su obra polimorfa, el plus de permitir transitar del lenguaje verbal al visual y viceversa, atentando no sólo, como afirma Nietzsche de toda búsqueda artística, contra las abstracciones, esos esquemas espectrales del discurso, sino también contra las verdades consensuadas de la estética, al transgredir las fronteras disciplinares y genéricas, e incluso la frontera misma del arte como esfera autónoma y, con ella, la del lenguaje como realidad escindida de la corporeidad.

2. El ojo del cuerpo

Detrás de tus pensamientos y de tus sentimientos existe un señor más poderoso, un sabio desconocido: se llama el yo mismo. Vive en tu cuerpo; es tu cuerpo. Hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría. ¿Quién sabe, por consiguiente, para qué necesita tu cuerpo de tu mejor sabiduría?

Friedrich Nietzsche. *Así habló Zaratustra*.

Cada vez son más numerosas las voces críticas que señalan y

⁸ Para Nietzsche ser veraz no es sino repetir y repetirse: transitar los caminos mil veces trazados por el pensamiento colectivo, esgrimir una y otra vez una serie de figuras –metáforas, metonimias, antropomorfismos– que, de tanto uso, han sido unánimemente consideradas "firmes, canónicas y vinculantes" (Nietzsche, 1996, p. 25).

analizan una particularidad de la literatura reciente –podríamos decir, aunque resulte paradójico, una especificidad– que consiste en tensionar su propia autonomía a través del contacto con la “vida”, es decir, en disolver la frontera entre la zona ficcional y la zona personal mediante una serie de asedios a la noción de autoría⁹ y a la estabilidad de las representaciones literarias –en especial, la idea de personaje como unidad de sentido coherente y acabada–; una transformación que puede ser entendida, ciertamente, como una realización tardía del proyecto vanguardista de fusionar arte y vida. Este proceso, muy perceptible en las producciones de las artes plásticas –tal vez por la composición más heterogénea de sus medios técnicos y su acceso a lo performático como forma de abordaje del presente, del aquí y ahora de la representación–, ha alcanzado en los últimos años también a las escrituras literarias. En su libro *Mundos en común. Ensayos sobre la inespecificidad en el arte*, Florencia Garramuño se detiene en las particularidades y efectos de dicha apuesta y establece un paralelismo entre el devenir de ambas prácticas: por un lado, reflexiona sobre un conjunto de instalaciones artísticas que

⁹ Bellatin ataca la noción de autoría en distintos frentes: por un lado, en la ficcionalización de algunos autores de renombre –por ejemplo, en la alusión a una novela inexistente de Joseph Roth, en *Jacobo el mutante*, texto al que aludimos en el presente trabajo–; también lo hace en sus intervenciones en entrevistas, o en textos (auto) críticos, donde apunta que sus esfuerzos se orientan a disolver la presencia del autor: “Es que yo no siento que mis libros me pertenezcan. Yo no sé de dónde vienen ni adónde van. Esto vale para mis propios libros pero también para los libros de los demás. Yo siento que también soy autor de los libros de los demás. O sea que no hay autor, esa sensación es un absurdo, más bien todo es un todo y todo se mueve a partir de lo mismo” (Azaretto, 2009)

evitan trazar límites precisos “entre ese mundo autónomo que sería la obra y la realidad o el mundo exterior desde el cual se la percibe o lee” (Garramuño, 2015, p. 32), deslizamiento que confronta al espectador con una experiencia del propio descentramiento; por otro, reflexiona sobre el debilitamiento de las fronteras entre realidad y ficción en la literatura, transformación que atentaría también contra su autonomía y haría que las discusiones en las que se involucra el texto valgan “más por lo que dicen sobre cuestiones existenciales o conflictos sociales que habitan ese otro espacio con el que se elabora la contigüidad” que por lo que podrían decir sobre el texto en sí, en su especificidad (p. 33). No porque –advierte enseguida– la realidad y la ficción sean indistinguibles, sino porque los textos, al instalarse en la tensión de una indefinición entre ambas esferas, “realizan una suerte de intercambio de las potencias de uno y otro orden, lo que hace que el texto aparezca como la sombra de una realidad que no acaba de iluminarse nunca” (p. 33).

Esa pérdida de definición de ambas esferas –de sus contornos y de su imagen– es el efecto más evidente de la práctica del desenfoque en las narraciones de Bellatin. Se podría decir que los reenfoques nunca acaban de ser totalmente convincentes, como si la experiencia inmediatamente previa de lectura nos advirtiera acerca de la poca fiabilidad del nuevo estado. Por eso, aunque reúna muchas de las características que la crítica ha atribuido a las literaturas postautónomas (Ludmer, 2008) –vaciamiento de las no-

ciones de obra y autor, relación ambivalente con los territorios de la ficción y la realidad– no sería riguroso incluir la escritura de Bellatin en dicha categoría; más bien se podría tratar de un nuevo delineamiento de la autonomía literaria que incluye un aspecto muy preciso de aquello que Garramuño, refiriéndose a las instalaciones de arte contemporáneo, llama "espacio contiguo". Lo que se incluye no es estrictamente la realidad social ni la coyuntura política, tampoco el tejido de la trama autobiográfica –no creo, en este sentido, que resultara iluminador leer los textos de Bellatin desde la perspectiva de la construcción de una autofiguración ni en el marco de la llamada literatura autoficcional–; lo que la escritura de Bellatin incorpora, recurriendo al desenfoque como principal estrategia narrativa, es un pensamiento del cuerpo, en los dos sentidos que puede adquirir la expresión: como reflexión acerca de la presencia del cuerpo en la escritura –en la vida que escribe y en la vida escrita– y como especulación acerca de las formas que tiene el cuerpo de pensar, considerando su rol decisivo en la percepción e interpretación del mundo.¹⁰ Como si todo contacto de la literatura con la realidad no tuviera más

¹⁰“Más que un simple mecanismo, como sostienen Descartes y Hobbes, el cuerpo es un tejido de nexos simbólicos solo en el interior de los cuales la realidad adquiere consistencia. El cuerpo nos permite captar las cosas no aisladamente, sino en el complejo conjunto en el cual adquieren significado. El sujeto y el objeto del pensamiento, rígidamente separados por Descartes, se encastran en un mismo bloque de significado, que se constituye precisamente por esa conexión. Así como no existen cosas fuera de la conciencia que las comprende, no existen conciencias que precedan la relación constitutiva con el mundo. Lo que hay al principio y al final del proceso no es la iluminación de un sujeto de conocimiento, sino la potencia infinita de la vida” (Esposito, 2016, p. 108-09).

fin que mostrar la carnadura ilusoria de lo que no está sometido al paso del tiempo, ese mundo intemporal de las ideas y los sueños, que se somete plenamente a las reglas –siempre cambiantes– del juego literario. Lo que resiste, lo que produce pensamiento y, por tanto, interesa especialmente a la escritura de Bellatin, es lo que durante siglos la literatura y la filosofía han dejado fuera de campo: la mano que escribe, el ojo que ve, el oído que registra.

El espacio contiguo, lo “real” bellatiniano es, entonces, todo aquello que remite a la dimensión corpórea: el brazo que falta, los dolores físicos, las enfermedades, la depresión, los medicamentos y sus efectos, los avatares materiales de la vida literaria –viajes, conferencias, encuentros e intercambios con otros cuerpos–, los rituales de escritura. Y el cuerpo, siempre, por medio de la ficción o de la reflexión metafictional, reenvía al lector a la escritura, dibujando un recorrido circular que, después de disolver el límite, vuelve a trazarlo: la ficción remite esporádicamente a lo real –la vida-cuerpo de un tal mario bellatin–, que no es sino ese proceso que da a luz a la ficción en la que un tal mario bellatin escribe sobre vidas-cuerpos. El círculo virtuoso, en tanto frenéticamente creativo y creador, es garantía de acceso a una serie de valores que el narrador parece poner en lugar de otros que considera infructuosos –los valores de la llamada “literatura autónoma”: la belleza, la coherencia, la unidad formal, a cuya disección y comprensión se ha dedicado durante siglos el discurso de la estética–; entre esos valores cabe destacar, por su relevancia e

insistencia, la continuidad de la narración –una máquina que no se apaga nunca, no sólo en el establecimiento de continuidades entre los diversos textos, que se reescriben, retoman, reorganizan continuamente dentro del todo precario de la obra, sino también más allá de los límites de la propia producción, expandiéndose al “mundo” con efectos impensados¹¹ y la ductilidad de las vidas narradas –y de la noción de vida que las aglutina–, que se aplica también a la construcción de la perspectiva narradora, esas voces enrarecidas que, dándose la libertad de saltar de un territorio a otro, pueden cambiar de rumbo sin mayores efectos sobre la verosimilitud –como esta última no es una aspiración de las ficciones, se mueven cómodamente en el terreno de lo posible; ampliar sus límites parece ser una de las funciones principales de los narradores, hacer que, al no creer en la verdad de nada de lo que ocurre, el lector se ponga en disposición de aceptarlo todo–. En efecto, los pactos ficcionales bellatinianos suelen incluir una premisa que, remedando el epígrafe de

¹¹Andrea Cote Botero lee este tipo de expansiones en el marco de un “giro hacia el procedimiento” de la obra bellatiniana. Define ese giro como “el modo en que su proyecto se preocupa por involucrarse creativa y reflexivamente en instancias de la producción literaria que exceden el espacio de la escritura misma y alcanzan etapas como creación y distribución, normalmente asociadas a otros actores del proceso. A través de la intervención creativa de estos espacios se pretende abrir posibilidades para una escritura que estructural y simbólicamente rompa con las limitaciones de los soportes y las dinámicas de difusión en uso [...] El propósito de este tipo de espacios es ensayar las posibilidades que para la creación literaria plantea el independizar el procedimiento mismo de escritura de la producción de un resultado verbal. De este modo el arte no es concebido como dinámica de producción de objeto sino como generador de experiencias” (Cote Botero, 2014, 6)

Yasunari, podría formularse más o menos así: cualquier personaje se convierte, con el correr de la narración, en un cuerpo anónimo. Ya sea por la acción transmutadora del desenfoque o por el trabajo que sobre ellos hacen la enfermedad y la muerte, los cuerpos de los relatos trascienden los límites de la propiedad para convertirse en una suerte de bien común. El anonimato se construye, además, a través de los nombres: nuestra mujer (*Canon perpetuo*), el hombre inmóvil (*Perros héroes*), el niño (*Damas chinas*), la Amiga, el Amante, la Madre y la Protegida (*Efecto invernadero*) son los genéricos que los narradores utilizan para referirse a personajes singulares, mostrando, en el gesto, que la distinción entre ejemplar y especie no es de tipo representativa: ninguna de las dos dice demasiado de la otra. En las historias de Bellatin los nombres propios escasean o predicen poco de sus propietarios –no son idiosincráticos, no dan señas de clase ni se vinculan con el contexto narrativo de un modo elocuente–; los nombres no hacen per. Y, de ese modo, se encarnan más fácilmente; las descripciones suelen decir más del cuerpo que de la subjetividad: edad biológica, sexo, vínculo de parentesco, características físicas sobresalientes –una nariz descomunal en *Nagaoka Shiki: una nariz de ficción*, miembros que faltan en *Los fantasmas del masajista* o en la *Biografía ilustrada de Mishima* (¿donde falta una cabeza!), piernas paralizadas en *Perros héroes*–. Y ese despojo se evidencia aún más en los cadáveres, epítome del cuerpo sin persona, que pueblan, como realidad o como posibilidad siempre amenazante, los textos

de Bellatin: pieles putrefactas, uñas que siguen creciendo bajo tierra, huesos diminutos (*La escuela del dolor humano de Sechuán*). Los cuerpos, con o sin vida, no son personas, y tampoco son cosas que puedan ajustarse a los criterios de la propiedad; los cuerpos están precisamente entre ambas categorías, en una tensión que las ficciones, lejos de resolver, alimentan.

Tal es, ciertamente, uno de los sentidos en que puede leerse la potencia política de la escritura de Bellatin; en ella se deshace la dicotomía entre lo que es –las personas– y lo que no es –las cosas– a través de la incorporación de los cuerpos como tercer término. Sean humanos o animales, es imposible apropiarse de ellos por completo, viven por sí mismos aunque no puedan decirse a sí mismos, ponerse palabras. En un ensayo reciente sobre la función decisiva de la noción de cuerpo para repensar la relación entre las personas y las cosas, Roberto Esposito establece una conexión directa entre el desbalance que implica entender al cuerpo como propiedad individual y la jerarquización del pensamiento –en tanto actividad meramente “mental”– por sobre la corporalidad: “El predominio de la razón sobre el cuerpo es paralelo al predominio de lo propio sobre lo común, de lo privado sobre lo público, del beneficio individual sobre el interés colectivo” (Esposito, 2016, p. 111). La literatura de cuño biopoético interviene activamente en esta discusión filosófico-política acerca del estatuto del cuerpo, y lo hace, en el caso de las ficciones de Bellatin, escenificando la idea de un organismo colectivo

que se autoconserva gracias a la interacción, a veces amorosa, casi siempre violenta. El cuerpo como campo de batalla –así lo entiende la biopolítica– pero también como herramienta creadora y transformadora. Los escritores que ponen el cuerpo en sus ficciones definden, aunque no de un modo moralizante ni voluntarista, la utopía de un reencuentro entre las personas y las cosas, cuya separación, dice Esposito, ha organizado la experiencia humana desde tiempos inmemoriales. “Ningún otro principio tiene una raíz tan profunda en nuestra percepción, e incluso en nuestra conciencia moral, como la convicción de que no somos cosas; puesto que las cosas son lo contrario de las personas” (p. 7).

Los textos de Bellatin socavan esa convicción a través de un centramiento del cuerpo como núcleo organizador de la experiencia vital; movimiento que, sin embargo, no supone la exposición de un saber acerca de qué significa esa centralidad, ni tampoco sobre qué hacer con ella. Lo hace al modo en que actúa la literatura, produciendo un pensamiento del pensar mismo cuyos efectos son incalculables. Así, la escritura, que se define a sí misma como experiencia corporal, parece preguntar insistentemente ¿qué es el cuerpo?, ¿persona o cosa?, ¿totalidad o fragmento?, ¿identidad o anonimato? Eso que duele, que pide, que repulsa, que agrede, ¿soy yo?, podría preguntar cualquiera de los narradores o personajes de las narraciones, esos actores desenfocados siempre listos para desconocer un cuerpo. “Puede parecer difícil que me crean, pero ya casi no identi-

fico a los huéspedes”, confiesa el encargado del Moridero en *Salón de belleza*, entre fascinado y horrorizado por el descubrimiento. “Ha llegado un estado en que todos son iguales para mí. Al principio los reconocía. Incluso una que otra vez llegué a encariñarme con alguno. Pero ahora no son más que cuerpos en trance hacia la desaparición” (Bellatin, 2013, p. 17).

Por eso es posible argumentar que la escritura de Bellatin atenta contra la autonomía literaria, pero parece más preciso sostener que el efecto de ese atentado no deriva en una práctica postautónoma sino, más bien, en una práctica posthumanista que postula, como axioma primordial, la centralidad epistémica de la vida. Lo que cae en desgracia, en este sentido, no es la identidad de una actividad creadora –cuyos detalles se discuten pormenorizadamente en los textos mismos– sino la de una subjetividad humana en tanto expresión de una personalidad, de una mentalidad. “El ojo de la mente fue reemplazado por el ojo del cuerpo”, dice Esposito refiriéndose a la transformación que implicó el pensamiento de Giambattista Vico en la redefinición de la relación entre la razón y el cuerpo (2016, p. 111). Se podría decir que Bellatin ejercita una escritura que observa el mundo con el ojo del cuerpo, y esa perspectiva –que es la del desenfoque– instaaura un modo de existencia ambigua, que fuerza el orden binario de la tradición cartesiana “al dirigir la atención a una entidad que no puede ser reducida a las categorías de sujeto y objeto” (p. 115). Pero no se trata sólo de la asunción de una perspectiva

corpórea –de un modo de ser de la escritura que excede lo estrictamente mental, que concibe al pensamiento como una actividad física–, el ojo del cuerpo produce también la apertura de la percepción a formas de vitalidad que no son personales, que habitan el *entre* que vincula a los seres y a los cuerpos, y en el que se expresa una pasión por lo comunitario. Por eso las biopoéticas abrazan la posibilidad de una biopolítica afirmativa en tanto rescate de la vida como paradigma inclusivo, no disciplinario, regenerador. Es como si –observa Espósito, refiriéndose al estado actual del pensamiento filosófico– se estuviera produciendo, y percibiendo, “un nuevo ‘giro’ posterior al giro lingüístico y que de algún modo lo comprende, que se refiere en su totalidad al paradigma de vida” (2015, p. 17). En ese giro, que también ha tomado el nombre de “giro animal”, el saber de sí y del mundo incluye un saber del cuerpo que es, además, fuente primordial de todo conocimiento. Las escrituras que ejercitan ese saber impersonal y que intentan narrar el paso de la vida a través de los cuerpos –para tergiversar la expresión de Giordano (2007)–, abren los caminos de la biopoética. Allí, en esa brecha, se fraguan los personajes desenfocados de Bellatin, repitiendo, como un mantra, la acuciante pregunta de Zaratustra: ¿para qué necesita tu cuerpo de tu mejor sabiduría?

Bibliografía

AAW. “Mario Bellatin: Ritos y ceremonias” (Entrevista a Mario Bellatin). *Los asesinos tímidos* 8. Agosto 2007. Web. 2 de noviembre 2016. <http://asesinostimidos.blogspot.com.ar/2008/08/entrevista-mario-bellatin.html>.

Agamben, Giorgio (2005). *Lo abierto. Lo humano y lo animal*. Valencia: Pre-Textos. Impreso.

Azaretto, Julia. Entrevista a Mario Bellatin. *La clé des langues* (2009). 14 juin. Web. 18 oct. 2016. <http://cle.ens-lyon.fr/espagnol/entrevista-a-mario-bellatin-68252.kjsp>

Bellatin, Mario (2013). *Obra reunida*. Madrid: Alfaguara. Impreso.

Cote Botero, Andrea (2014). *Mario Bellatin: el giro hacia el procedimiento y la literatura como proyecto*. *Publicly Accessible Penn Dissertations*. Paper 1244. Web. 25 nov. 2016. <http://repository.upenn.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3056&context=edissertations>.

Díaz, Marcelo. “Hechos misteriosos”. *Bazar americano* (2007). Abril-mayo. Web. 17 oct. 2016. <http://www.bazaramericano.com/resenas.php?cod=136&pdf=si>.

Esposito, Roberto (2015). *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*. Buenos Aires: Amorrortu. Impreso.

Esposito, Roberto (2016). *Las personas y las cosas*. Buenos Aires: Katz-Eudeba. Impreso.

Garramuño, Florencia (2015). *Mundos en común. Ensayos sobre la inespecificidad en el arte*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica. Impreso.

Giordano, Alberto. “Cultura de la intimidad y giro autobiográfico en la literatura argentina actual”. *Rayando los confines* 21. Diciembre 2007. Web. 24 nov. 2016.

Laddaga, Reinaldo (2007). *Espectáculos de realidad. Ensayo sobre la narrativa latinoamericana de las últimas dos décadas*. Rosario: Beatriz Viterbo. Impreso.

Ludmer, Josefina. “Literaturas postautónomas”. *Ciberletras* 17 (2007). Julio. Web. 14 Nov. 2016. <http://www.lehman.edu/ciberletras/v17/ludmer.htm>.

Nietzsche, Friedrich (1996). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos. Impreso.

Nietzsche, Friedrich (2010). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Edaf. Impreso.

Pareyson, Luigi (1988). *Conversaciones de estética*. Madrid: Antonio Machado. Impreso.

Pauls, Alan. “El problema Bellatin”. *SalonKritik* (2011). 14 de junio. Web. 20 oct. 2016. http://salonkritik.net/10-11/2011/06/el_problema_bellatin_alan_paul_1.php

Rodríguez, Fermín. “Mario Bellatin. Dos libros y una visita”. *Irockuptibles*. 2005. Web. 9 de noviembre 2016. http://www.losinrocks.com/wp-content/uploads/2010/03/94_bellatin.pdf.

Thays, Iván. “La mística de lo anormal. Viaje a planeta Bellatin en cuatro libros clave”. *El país* (2012). 22 junio. Web. 25 oct. 2016. [http://cultura.elpais.com/cultura/2012/06/](http://cultura.elpais.com/cultura/2012/06/20/actualidad/1340190453_585536.html)

[20/actualidad/1340190453_585536.html](http://cultura.elpais.com/cultura/2012/06/20/actualidad/1340190453_585536.html).

Vaihinger, Hans (1996) “La voluntad de ilusión en Nietzsche”. Friedrich Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Madrid: Tecnos. Impreso.

Yelin, Julieta. “Biopolíticas de la interpretación”. *Estação Literária* 17. Monográfico “Critical Animal Studies” (2016): 28-39. Web. 3 nov. 2016. <http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL17-Art2.pdf>

FEMINISMOS Y ANIMALISMOS

FEMINISMO Y ANTIESPECISMO: UNA RELACIÓN INELUDIBLE

Fabiola Leyton¹

“No es justo pedir la libertad para nosotras, sin al mismo tiempo pedir la libertad para las criaturas que comparten el planeta con nosotros, que son cruelmente oprimidas desde su nacimiento hasta su muerte por el sistema y actitudes patriarcales, y que no tienen el poder que tienen las mujeres para auto-organizarse.”

Norma Benney, 1983²

1. Introducción

Vivimos en una sociedad cuyo marco dominante es el patriarcado. Entenderemos éste como “un sistema de relaciones sociales sexo–políticas basadas en diferentes instituciones públicas y privadas y en la solidaridad interclases e intragénero **instaurado por los varones**, quienes como grupo social y en forma individual y colectiva, **oprimen**

¹ Doctora en Filosofía. Investigadora del Observatorio de Bioética y Derecho de la Universidad de Barcelona. Profesora asociada de la Facultad de Derecho, Universidad de Barcelona. E-mail: fabiola.leyton@gmail.com

² En el desarrollo del artículo, usaré de manera diferenciada el femenino para referirme a las mujeres y animales no humanos de sexo femenino (diciendo, por ejemplo, “todas las individuos”), mientras que haré uso del neutro (“individuos”) cuando haga referencia colectiva a personas de sexo/género binario, no binario, animales no humanos de sexo femenino y masculino.

a las mujeres también en forma individual y colectiva y se apropian de su fuerza productiva y reproductiva, de sus cuerpos y sus productos, ya sea con medios pacíficos o mediante el uso de la violencia.”³ Si este es el sistema de la base de la sociedad, se construye y nutre con la reproducción de relaciones de poder que se imponen pacífica o violentamente contra las mujeres, pero no exclusivamente contra ellas. Vemos así como el patriarcado también se impone a otros colectivos que no se identifican con los varones heterosexuales: personas no heterosexuales, como gais y lesbianas, personas de sexualidad no binaria (transexuales, bisexuales, intersexuales, asexuales, *genderqueer*, entre otras). Es más: se impone asimismo a un colectivo que no se identifica con el ser “blanco”, es decir, las personas negras o de cualquier raza que no sea blanca/caucásica/europea⁴; y al mismo tiempo también se impone a otro colectivo que tampoco se identifica con el ser humano varón / blanco / heterosexual: los animales no humanos, en general y sin distinción de su sexo.

Los efectos de la violencia heteropatriarcal contra mujeres y otros colectivos se dan en diferentes niveles: en el ámbito público, como el económico, social, cultural y político; pero también en el ámbito privado, donde esas relaciones de poder discriminan a la

³ Fontenla, M.: Voz “Patriarcado”. En “Agenda de las Mujeres, portal de las mujeres argentinas, iberoamericanas y del Mercosur”. Disponible en <http://agendadelasmujeres.com.ar/index2.php?id=3¬a=5702> (12/12/2016). Las negritas son mías.

⁴ Fenómeno que conocemos como “racismo”.

persona a nivel individual y modelan la vida familiar. A nivel colectivo, es un fenómeno reconocido como el llamado “techo de cristal” (Barbera, Ramos y Candela, 2002, pp. 167-182) y aunque muchos países garantizan el acceso femenino a la educación elemental, secundaria y superior, se nota una “palpable falta de mujeres en puestos de responsabilidad y decisión no sólo en las empresas del sector privado, sino también en ámbitos como la investigación, la academia y los gobiernos” (Casado y Leyton, 2011, pp. 29-46). Aun cuando se implementen acciones positivas⁵ como medidas correctoras de la desigualdad, éstas se muestran aún insuficientes para superar la desigualdad entre sexos. Asimismo, es un fenómeno global la pobreza y pauperización de las personas de sexo femenino⁶. Las personas transexuales, especialmente las mujeres *trans*, viven marginalmente a nivel jurídico, económico y social en la práctica totalidad del glo-

⁵ Siguiendo a Kemelmajer (2011, p.64): “No hay acuerdo doctrinal sobre el contenido de la expresión “acciones positivas”. El Comité para la Igualdad entre hombres y mujeres del Consejo de Europa las define como una ‘Estrategia destinada a establecer la igualdad de oportunidades por medio de medidas que permitan contrarrestar o corregir aquellas discriminaciones que son el resultado de prácticas o sistemas sociales’. También se las ha descrito como ‘medidas de impulso y promoción que tienen por objeto establecer la igualdad, sobre todo mediante las desigualdades de hecho’”. (En cursivas en el original) Kemelmajer, A. (2011). “Bioética, mujer y acciones positivas”, en Sobre bioética y género. Cizur Menor: Ed. Thomson Reuters Civitas.

⁶ Cfr. Directorio de recursos de las Naciones Unidas sobre Género y Mujeres: disponible en http://www.un.org/womenwatch/directory/women_and_poverty_3001.htm, concretamente ONU Departamento de Asuntos Sociales y Económicos: *Las mujeres en el mundo 2015: tendencias y estadísticas*, disponible en red Etis <http://www.redetis.iipe.unesco.org/publicaciones/las-mujeres-en-el-mundo-2015-tendencias-y-estadisticas/> (12/12/16).

bo⁷. Vivimos actualmente lo que Valcárcel (2011) llama “espejismo de la igualdad”, aquella “condición política en la cual las mujeres y los varones, creen que es cierto que los sexos poseen las mismas oportunidades y que por lo tanto la situación que se vive en la actualidad es justa”. Para la autora, quienes piensan así lo hacen desde algún tipo de “iluminación racionalista”, en que hasta ahora los sexos no han sido iguales, pero actualmente, todo el mundo sabe que hay igualdad y el resultado es la actual distribución de poder y de espacios que es justa y suficiente. Podemos constatar que eso no es así: la violencia en el trato, el maltrato, la discriminación laboral, los femicidios, el acoso sexual en el trabajo o en la calle, las violaciones, son todas acciones llevadas a cabo dentro de las relaciones de poder con las que el patriarcado se reproduce a sí mismo, con una política de discriminaciones que, a día de hoy se encuentran en entredicho, y queda mucho trabajo por hacer respecto a la educación y sensibilización global frente a esas opresiones.

Lo mismo sucede en el caso de los animales no humanos, cuya discriminación y opresión viene determinada por el especismo antropocéntrico. Horta (2010, p. 247) lo define como “la consideración o tratamiento desventajoso e injustificado de aquellos que no estén clasificados como pertenecientes a una o más especies particulares”, en este caso, los seres no clasificados como pertenecien-

⁷ ONU, Oficina de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos: *Ficha de datos violencia homofóbica y transfóbica* disponible en https://www.unfe.org/system/unfe-22-UN_Fact_Sheets_-_Spanish_v1d.pdf; y video “Libres e iguales: el precio de la exclusión”, disponible en <https://www.unfe.org/es/actions/the-price>, (12/12/2016)

tes a la especie *Homo sapiens*. Pensemos en los animales que viven en estado de domesticación, como los animales considerados “de abasto” en producciones ganaderas intensivas o extensivas; los animales generados, criados y vendidos para ser usados en laboratorios, los que viven con nosotros en casa y los explotados como criadores en las “granjas de cachorros”, los animales que “trabajan” para beneficio humano, entre tantos otros. Todos estos animales, desde el momento en que nacen hasta que su muerte acaece o se les provoca, junto a todo lo que les sucede en el intertanto (condiciones materiales, psicológicas y sociales de vida, reproducción, etc.) pertenecen a la esfera de decisiones de los humanos. En cuanto a los animales silvestres que viven en libertad en la naturaleza (animales no domesticados o ferales), y dependiendo de las etiquetas clasificatorias/discriminadoras impuestas por el ser humano, viven desplazados, o en terrenos cada vez más amenazados por el avance de las comunidades humanas, o son considerados “animales en riesgo que se deben proteger” pues viven en peligro. Otros son plagas a exterminar y otros se convierten en apetecibles “trofeos” de caza. O sirven para secuestrarlos de su hábitat natural y llevarlos a circos, zoológicos, delfinarios, laboratorios de experimentación, etc.

Al final, la cuestión es la misma, ya sea para un grupo u otro de animales no humanos: los esquemas explicativos, los dispositivos culturales y los artefactos, la ciencia, la tecnología, las ideas a la base de la discriminación especista les inmoviliza y mantiene den-

tro de la categoría de meras herramientas o medios para los fines humanos. Como indica Rifkin “la civilización occidental se ha forjado, en parte, en los lomos del toro y de la vaca” (1992, p.17), nuestra civilización y, en ella nuestra sociedad, se ha construido y sigue reproduciendo su existencia explotando a los animales, por lo que analizar el feminismo y su relación con el especismo es un intento por superar antiguas categorías de discriminación y opresión. Abordaremos esta cuestión ahora, con el interés de honrar el rol político de los estudios críticos animales y de activar la reflexión para un cambio en la acción individual y colectiva. Y lo haremos de la mano de una posición igualitarista en la ética.

2. El igualitarismo como prisma de análisis

Un problema importante de la filosofía política y de la ética ha sido definir un/os principio/s o atributo/s de igualdad contra cualquier tipo de discriminación entre los seres humanos. Ya que cuando existe discriminación, los miembros del grupo privilegiado están en mejor situación que los miembros del grupo discriminado, o el grupo discriminado está en peor situación que el grupo privilegiado. Si pensamos en el sexismo, por ejemplo, contamos con una desigualdad de trato estructural que está institucionalizada, y enraíza en los dispositivos culturales, económicos, relacionales de nuestra sociedad, donde las personas de sexo femenino –así como el diverso abanico de personas

de género no binario– están en o vivencian una situación peor que las personas pertenecientes al grupo privilegiado, que es el de hombres blancos heterosexuales. Podemos constatar, precisamente, que se encuentran en esa situación por el dispositivo ideológico a la base de la práctica institucional del heteropatriarcado.

Situados aquí, diremos entonces que el igualitarismo trata de nivelar hacia arriba la situación de aquellos que están peor. Como explica Temkin: “el punto de vista igualitarista es que la inequidad comparativa está mal, y que si podemos hacer algo acerca de la injusticia de la vida, tenemos razones para hacerlo.” (2003, p. 66). Esto es, si detectamos que existe una discriminación sexista hacia personas no identificadas con la categoría hombre-blanco-heterosexual, y que dicha discriminación afecta la vida real de esas personas en forma de situaciones de inequidad, toda vez que podamos hacer algo para detener estas injusticias, debemos hacerlo. Al mismo tiempo, reconocer los privilegios de los que gozamos si pertenecemos al grupo de los que están en mejor situación, es un primer paso para intentar actuar en favor de aquellos que se encuentran oprimidos o en una situación peor que la nuestra: en este caso, las personas oprimidas por el paradigma heteropatriarcal, o los animales subyugados por el especismo antropocéntrico.

Con esto por base, entendemos que el igualitarismo va más allá de la igual consideración de los individuos, y en su vertiente

prioritarista, propone la repartición igualitaria de bienestar o valor para éstos, basándose en la idea de que un valor distribuido de manera igualitaria es más deseable que el mismo valor distribuido de manera menos igualitaria. Examinemos esta cuestión: para que el igualitarismo sea moralmente correcto, es necesario defender una distribución más igualitaria de un valor porque esto hace que una situación A sea mejor que otra situación B en la que el valor está distribuido de una manera menos equitativa, o donde se constata una clara desventaja para el grupo que está peor. Pensemos en la situación que se da en dos grupos de individuos no privilegiados, habitantes de un refugio que rescata animales considerados “de abasto” de diversas situaciones de explotación y maltrato, en cuyas dependencias terminan viviendo en una especie de retiro, donde ya no son obligados ni a producir ni a trabajar. Tenemos un grupo A compuesto por animales que en su momento fueron maltratados pero que tras su recuperación física y psicológica, viven vidas normales y tranquilas en el santuario. En el grupo B tenemos animales que, como consecuencia del maltrato sufrido, quedaron con secuelas físicas importantes (ceguera, malformaciones, amputaciones) que les impiden desarrollar una vida normal para su especie y requieren cuidados especiales. El refugio recibe una importante donación de dinero que ha de destinar a mejorar el bienestar de sus animales, y contamos con dos escenarios: (E1) usar el dinero para mejorar la nutrición, atención veterinaria o las dependencias para los anima-

les que habitan el santuario, o incluso, construir más espacios habitables para recibir a nuevos residentes; o (E2) usar el dinero para mejorar las instalaciones y dependencias de los animales discapacitados y proveer de prótesis a los que las necesitan para que puedan llevar una vida lo más normal posible. Esperamos unos resultados donde cada escenario distribuye de la siguiente manera los puntos de valor para los animales:

(E1): A 500; B 100

(E2): A 50; B 550

El objetivo igualitarista sería defender una distribución más equitativa del valor, en este caso E1 (donde el valor para los individuos suma 600), sin embargo, analizando comparativamente la decisión, pareciera ser que E1 no es una respuesta satisfactoria, porque no sería suficiente con maximizar la suma total del valor; sino que también se debe ponderar cómo este valor se encuentra distribuido entre los individuos que resultan afectados por la decisión. En este escenario, decidir por E1 sin duda responde al objetivo igualitarista general, pero decidir por E2 favorece de manera especial a los animales que están peor. Decidir, entonces, por E2, sería la respuesta prioritarista a la distribución del valor, porque toma en cuenta la equidad comparativa entre ambos grupos de afectados por nuestras acciones, y favorecería a los individuos del grupo que se encuentra peor.

Respecto a la cuestión de la igualdad y la desigualdad, el igualitarismo puede asumir diferentes puntos de vista, como considerar que la desigualdad no es intrínsecamente mala o la igualdad intrínsecamente buena, y que sólo pueden ponderarse en términos mutuamente comparativos. Lo que sí está claro es que ningún igualitarista consideraría que todas las diferencias son malas: la genética, el ambiente, e incluso el azar nos hacen a todos portadores de diferentes características y particularidades, hecho que está más allá de evaluación moral. El igualitarismo no cuestiona que haya diversidad, sino que haya individuos que estén en una situación peor que otros.

Las posiciones igualitaristas defienden que deberíamos actuar para aumentar la igualdad entre los individuos que pueden resultar afectados por nuestras acciones, particularmente los más desfavorecidos por ellas. Dicho de otra manera, defiende que deberíamos actuar para disminuir la inequidad o desigualdad entre los individuos que pueden ser afectados por nuestras acciones, con el objetivo de obtener una mejor distribución total del valor en general. Perseguir la justicia social, por ejemplo, o la no discriminación por razón de raza, sexo o especie, sería entonces una situación más deseable que su contraria, porque tiende a producir igualdad y disminuir el sufrimiento o el malestar del grupo y de los individuos oprimidos, independientemente de su especie, raza o sexo.

Este planteamiento tiene gran relevancia filosófica porque

los animales tienen intereses que pueden resultar dañados o beneficiados por nuestras acciones, y también porque su situación global es bastante peor (por cuanto a la cantidad de sufrimiento e insatisfacción de sus intereses) que la que vivimos los humanos. Y esto no sólo en relación a los animales víctimas de la agricultura intensiva que son convertidos en carne, pieles o que son explotados por sus huevos/leche, o los que mueren “sacrificados” en aras de la investigación, también sucede con los animales viviendo en la supuestamente idílica naturaleza, pues estos animales

sufren daños sistemáticos a diario. Las formas en que esto ocurre son múltiples. Los animales son dañados por el hambre y la deshidratación. Sufren de enfermedades múltiples así como de lesiones causadas por accidentes. Tienen que hacer frente a las duras condiciones del tiempo y el clima. Sufren agresiones intra e interespecíficas -incluyendo la depredación, el parasitismo y otras formas diferentes de competencia. Además, a menudo tienen que lidiar con grandes cantidades de estrés y otros tipos de sufrimiento psicológico. Esta lista podría continuar casi indefinidamente. (Faria y Paez, 2015, pp.7-8).

Teniendo en cuenta a todos estos individuos y el sufrimiento que las diferentes formas de explotación involucran para ellos, vemos cómo el principio de igual consideración se puede aplicar también a los animales, toda vez que ellos son, efectivamente, actuales y potenciales beneficiarios o víctimas de nuestras acciones, así como también de nuestras inacciones, a nivel global. El igualitarismo, al hacer sus cálculos de bienestar y promover la equidad

en la distribución de los beneficios en la sociedad, es una postura que puede ayudar efectivamente no sólo a ponderar y mejorar la actual situación de las personas discriminadas por razones de sexo, clase, raza y género, sino también la situación de los animales no humanos que conviven o interactúan con los humanos. Si tenemos en cuenta que tanto los humanos como los animales son individuos capaces de sentir y experimentar estados de bienestar, placer, dolor e incomodidad —y por lo tanto de experimentar el mundo de una manera positiva o negativa— son individuos susceptibles de igualdad cuando se trata de su inclusión en la deliberación moral sobre las acciones humanas. Para éste último caso, el igualitarismo plantea una posibilidad de superar tanto la discriminación sexista como el antropocentrismo especista, en tanto la humanidad ya no sería el único objeto de las decisiones morales individuales.

A la luz de las prácticas de explotación de los animales descritas, además de las que nos podemos documentar ampliamente haciendo uso de los sistemas de información como internet y las redes sociales, es evidente que los animales se encuentran en una situación mucho más desfavorable que los seres humanos, no por acción o inacción propia: los animales son objetos, creados, manipulados, criados y deliberadamente muertos para uso instrumental de los humanos en diferentes ámbitos de nuestra vida cotidiana. No se puede negar que esta predeterminación atenta contra los intereses de los animales no humanos en no sufrir o disfrutar; porque las condiciones en que se los

utiliza violentan estos intereses, poniéndolos en segundo plano frente a los intereses humanos. Desde esta reflexión, entonces, si aplicamos el criterio igualitarista, cuando existen seres vivos capaces de experimentar bienestar propio, es decir, seres capaces de sintiencia, estaremos incluyendo a seres moralmente relevantes que sólo son dejados fuera de nuestro escrutinio a raíz del prejuicio especista.⁸

Cuando se trata de la ponderación igualitaria de los intereses de los individuos humanos frente a los animales, nos encontramos con una situación en que el igualitarismo debería darles igual consideración, en virtud de la sintiencia y la capacidad de tener experiencias positivas y negativas. El criterio de igualdad consiste en que todos los seres vivos sintientes, independientemente de sus características individuales, poseen intereses que por el hecho de ser concomitantes a su existencia son considerados como un bien por quienes los detentan, es decir, por cada uno de esos individuos. De este modo, los intereses propios de cualquier individuo, de cualquier sexo/raza/especie, no tienen por qué ser ignorados.

⁸Es importante destacar que el igualitarismo es una posición que defiende la considerabilidad moral de los individuos, en este caso, de los animales como individuos; y no entidades supernumerarias como serían las especies.

3. ¿Por qué el especismo y el sexismo están moralmente injustificados?

Sexismo y especismo discriminan: con acciones –u omisiones– reproducen las desigualdades contra un grupo que es considerado diferente e inferior, menos digno de consideración igualitaria. El especismo discrimina por motivo de especie, el sexismo por motivo de sexo o de género. Teniendo en cuenta que si queremos satisfacer el requisito ético-formal de universalidad, que exige tratar casos análogos de modo similar; nos encontramos con que el sexismo y el especismo antropocéntrico transgreden este principio, al vulnerar los intereses de ingente cantidad de seres sintientes, de manera arbitraria y discriminando en función de la pertenencia a un sexo/género/especie determinado. El sexismo y el especismo centrado en el ser humano perjudican a los individuos a los que discriminan, pues naturalizan las acciones y situaciones que limitan o perjudican su bienestar. Las acciones sexistas y las acciones especistas antropocéntricas dañan y son negativas para los intereses de sus discriminados: el interés especista por comer carne va contra el interés de una cerda en no morir prematuramente, o en no ser encerrada en un galpón de cría intensiva para ser engordada y parir lechones para la producción de alimentos de consumo humano. El interés sexista por anular el feminismo y sus reivindicaciones, tildándolo de ideología exagerada y radical “pues la igualdad ya existe en la sociedad”,

pone de relieve los casos de denuncias falsas por violencia de género (Marraco, 2015) o recuerda los casos en que varones han sido maltratados por sus parejas mujeres, en un intento por invisibilizar las cifras, escandalosas, de violencia contra las mujeres, infiriendo que la lucha por la igualdad de género es baladí. Como si la base de estas discriminaciones no fueran las relaciones de poder y el desequilibrio de fuerzas, elemental y a la base de ambos tipos de discriminación, y que benefician sólo a un grupo privilegiado.

Todos los animales (humanos y no humanos) poseemos en mayor o menor medida una tendencia natural a proveernos de las condiciones de mayor felicidad o placer en la consecución de nuestros objetivos, tanto como la tendencia a lo contrario: sufrir, o al menos sentir malestar y estrés si nuestros intereses no son satisfechos. Para no caer en la arbitrariedad del sexismo ni del especismo, se debe permitir que los seres semejantes en cualquier aspecto relevante –en este caso, el poder ser perjudicados por nuestros actos– sean considerados como seres moralmente relevantes.

Sexismo y especismo, además, oprimen: presionan, someten y tiranizan a los que caen fuera de sus categorías de inclusión, es decir, oprimen a mujeres y personas de género disidente; y a los animales no humanos.⁹ Mason (1997, pp.163-164) argumentó que todas las

⁹Faria explica tres ejes fundamentales en la opresión: objectificación, subordinación y abuso. La objectificación involucra la percepción de quienes no son individuos cisgénero como entidades desposeídas de intereses propios que deben ser respetados, y por tanto, sus intereses se subor-

opresiones humanas se originan en la domesticación y subsecuente opresión de los animales. De hecho, acuñó el término *misotería* (del griego *odio/desprecio* y *animal*) para denotar la humillación especista hacia los animales, que él veía paralelo a la *misoginia*, u odio y desprecio hacia las mujeres. La teoría que la opresión de las mujeres, animales y otros grupos subyugados están relacionadas ha probado tener implicaciones prácticas – por ejemplo, creando alianzas y políticas públicas en relación a la violencia de género, apoyando a las mujeres maltratadas que buscan asilo y los veterinarios que apoyan su pedido de refugio contra los maltratadores–.¹⁰ En la misma dirección, Flynn sitúa a los animales dentro de los estudios de la violencia familiar, destacando en sus estudios un dato escalofriante: “el poder de un abusador aumenta mientras más víctimas humanas se preocupen del destino de una víctima no humana.” (1999, p. 980)

Y es aquí cuando hay que detenerse para hacer algunas reflexiones y plantear preguntas a las feministas, a esas personas abocadas a la lucha por la igualdad de género y el fin de la discriminación sexista heteropatriarcal. Si el feminismo lucha por conseguir la igualdad en esta sociedad que es profundamente desigual, ¿por qué no se examinan las raíces de los prejuicios especistas que, de hecho,

dinan a los del individuo opresor y quedan totalmente desprotegidos frente a la violencia física y sexual. Cfr. Faria, C. (2016) “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 3 (2), Pp. 27-28.

¹⁰Cfr. Ryan, T. (2011). *Animals and Social Work: A Moral Introduction*. London: Ed. Palgrave Macmillan.

existen en muchas feministas? ¿Por qué se asume, acríticamente, que los objetos de consideración moral han de ser solamente los seres humanos, ignorando –supinamente– el hecho de que la discriminación por especie es fuente y causa de una gran cantidad de sufrimiento, injusticia y desigualdad hacia seres capaces de sentir? Si nos situamos en la posición igualitarista defendida en la sección anterior, no existe justificación racional para que una persona feminista adopte un prejuicio especista, pues al hacerlo, viola e infringe el requisito ético formal de universalidad, y discrimina/oprime a otro con un argumento arbitrario, similar al que utiliza el heteropatriarcado para discriminar por sexo y género.¹¹

Siguiendo a Donovan, un argumento cultural para explicar la discriminación de mujeres y animales por parte del heteropatriarcado ha sido su identificación con las fuerzas de la naturaleza, ajenas a lo racional y más cercanas a lo físico y emocional. Citando a C. Merchant, pone de relieve que “debemos reexaminar la formación de una visión del mundo y una ciencia que, al reconceptualizar la realidad como una máquina más que como un organismo vivo, sancionó la dominación tanto de la naturaleza como de las muje-

¹¹La misma pregunta, aunque en dirección contraria, es susceptible de ser planteada a las personas antiespecistas o que luchan por el reconocimiento moral de los animales, pues existe un prejuicio sexista vigente en muchas personas, que también ignora el hecho de que la discriminación por sexo es fuente y causa de sufrimiento y desigualdad hacia las personas no heterosexuales. Sin embargo, esta no será la ocasión de ahondar en esa pregunta, a pesar de que su respuesta y los matices a este tema se pueden fácilmente inferir de lo planteado en este artículo.

res”. (2007, p.65) La maquinaria desarrollada por el heteropatriarcado especista se aprovecha de los cuerpos femeninos, humanos y animales, disponiendo de ellos y de su aparato reproductor, considerando a las mujeres en su rol natural de reproductoras que perpetúan la especie a través de la reproducción familiar. En el caso de las hembras animales, sus cuerpos son inseminados y preñados para producir individuos-objetos, unidades reemplazables elementales para las diferentes áreas de explotación comercial y económica de los animales. En este caso particular, se llega incluso a destruir el vínculo madre-hija/o, por virtud de las dinámicas de la economía capitalista, que están a la base del sistema de explotación animal por el heteropatriarcado. Sin embargo, cuando las personas feministas argumentan desde el especismo antropocéntrico, se alejan acomodaticiamente de la animalidad y la naturaleza, para posicionarse como pertenecientes a una especie racional e inteligente, ignorando que la pretensión de igualdad puede cambiar de eje, y basarse en el hecho compartido de la sintiencia y de la capacidad de poder resultar dañados o perjudicados por las acciones humanas. Cuando una persona feminista niega o reprime el vínculo existente entre madre-hijo en los animales, para consumir productos lácteos/huevos desnaturalizados, frutos de las maternidades arrebatadas; racionaliza el prejuicio especista, relegando el vínculo al simple reino del instinto animal. Sin embargo, vuelve a caer en la inconsistencia cuando reivindica la maternidad como un derecho para las

personas del sexo femenino, o para las parejas homosexuales que quieran tener hijos. Cuando la discriminación de especie forma parte de los dispositivos analíticos y de acción de las personas discriminadas por el prejuicio sexista, entonces se evidencia una falla en la comprensión de los mecanismos de discriminación, y la consecuente opresión que estos generan. Un fallo que determina el comportamiento contradictorio e inconsistente de abrazar el feminismo y consumir animales o el subproducto de su explotación.

La teórica del feminismo, C. Adams (2000, pp. 36-45) arguye otro motivo a la discriminación cultural de mujeres y animales: la costumbre de comer carne, identificada con la virilidad, el poder y la fuerza de los machos. Todo aquel individuo de sexo masculino que no coma carne (vegetariano o vegano) es automáticamente feminizado y despojado de la virilidad que él mismo se niega a consumir porque no come carne, para ser expulsado del club de los machos viriles. Ese individuo se feminiza al punto de hacerlo disponible sexualmente, como lo están las mujeres y los animales para el macho penetrante. Este es otro ámbito en que las personas feministas que discriminan por especie exhiben una visión limitada, al no ver la relación existente entre la opresión carnista y la cosificación-sexualización de los animales y de quienes no los consumen. Dice Adams que

el género es una distribución desigual del poder, las formas interconectadas de violencia son el resultado de esta desigualdad y continúan con ella. En el patriarcado, las víctimas animales, tam-

bién, son feminizadas. Una jerarquía en que los hombres tienen el poder sobre las mujeres y los humanos tienen poder sobre los animales es entendida con más propiedad como una jerarquía donde los hombres tienen poder sobre las mujeres, sobre los hombres feminizados y sobre los animales feminizados. (1995, p.80)

En una dirección similar opera la discriminación heteropatriarcal cuando objetiviza a las mujeres, considerándolas “trozos de carne” para ser poseídas y usadas... incluso a nivel legal, en muchos ordenamientos jurídicos, las mujeres eran consideradas hasta hace no mucho tiempo “propiedad” de sus maridos, mientras que en el caso de los animales, su condición legal como bienes muebles permanece intacta en muchas latitudes.

Es indiscutible señalar que tanto la sensibilización feminista hacia los animales, de los activistas antiespecistas hacia el feminismo, así como la conexión de diferentes opresiones/discriminaciones deben ser mutuamente reconocidas e identificadas. Si analizamos desde un punto de vista igualitarista tanto la discriminación de especie, como la de sexo y género, la de raza, de clase, de capacidades, etc., nos daremos cuenta que todas tienen las relaciones abusivas de poder como raíz común, y que son abordables tanto teórica como prácticamente desde una perspectiva igualitarista.

A partir de aquí me referiré a un tema necesario de tratar, en virtud de este examen y reconocimiento de las opresiones y discriminaciones, que creo es muy relevante para los activistas antiespe-

cistas y las personas identificadas como feministas. Se trata del uso del concepto “interseccionalidad”, puesto en escena por la jurista Kimberlé Crenshaw (1991), primero, en un texto de análisis jurídico acerca de cómo el sistema legal en Estados Unidos trataba los casos de las mujeres negras, entendiendo “mujer” y “negra” como atributos diferentes y separados. La autora la calificó como una estrategia incompleta, pues: “la intersección de los factores de racismo y sexismo en la vida de las mujeres negras [...] no pueden ser capturadas completamente atendiendo las dimensiones de raza o género de esas experiencias por separado.” (1991, p. 1244) Entenderemos esta interseccionalidad, entonces, como una interacción de experiencias que viven las mujeres negras, por un hecho racial *de facto* (ser negras) como por un hecho de género (ser mujeres), lo que da lugar a una multiplicidad de experiencias vitales discriminatorias y opresivas de gran complejidad. La interseccionalidad, como podemos ver, nace como concepto al alero de la lucha por los derechos civiles, abanderado con la justicia social. Consiste en constatar la interconexión de opresiones o discriminaciones, cuyo resultado es que las individuos que las sufren se encuentran en una situación más desventajosa o vulnerable que si presentaran sólo un atributo que les mereciera el prejuicio de la/os individuos/os privilegiadas/os. Por ejemplo, una persona puede vivir oprimida por ser homosexual, mujer *trans* y negra, o por ser indígena, inmigrante y pobre. Vivir la experiencia de ser mujer o persona de sexualidad disidente

en una sociedad heteropatriarcal es un tipo de opresión. Pero vivir la experiencia de ser mujer o persona de sexualidad disidente simultáneamente con, por ejemplo, ser pobre, inmigrante, indígena o sufrir algún tipo de neurodivergencia en una sociedad desigual y discriminatoria como la nuestra, hace que esa interseccionalidad de opresiones marque las experiencias vitales de esos individuos de maneras difícilmente equiparables unas con otras.

Y sucede que hoy se está dando un uso del concepto “interseccionalidad” dentro del mundo de los activistas antiespecistas, que desconoce totalmente estas raíces, y haciendo uso de un privilegio no examinado, usurpa y se apropia del término para intentar explicar la opresión que sufren los animales y reivindicar justicia para ellos, lo que desnaturaliza y descontextualiza el concepto. Hablar de interseccionalidad no es indicar que la lucha contra el especismo, el racismo y el sexismo están interconectadas. Decir que es “racista” preferir adoptar/abandonar ciertas razas/colores de animales en vez de otras, o que la agroindustria “viola” a los animales de sexo femenino, es hacer una referencia a personas que han sufrido ese tipo de maltrato y marginalización por motivos de género y raza. Precisamente porque habitamos en lugares de mayor o menor privilegio, olvidamos insensiblemente que otras personas están situadas, viven y son oprimidas por esa posición menos privilegiada, y recordarles esto al tiempo que reivindicamos un trato más justo para los animales, es actuar de manera insensible y opresora. Parafraseando

a Kemmerer, cuando los activistas “escogen analogías que recuerdan “a otros”

su condición sin poder, o los muchos dolores que han tenido que sufrir como blanco del prejuicio, trabaja contra ambas metas... dichas analogías sólo causan sufrimiento y son moralmente repugnantes.” (2016, pp. 65-66)

Usar el término “interseccionalidad” en este sentido, además de discriminar a personas ya marginalizadas y violentadas, resta fuerzas de esas potenciales personas aliadas. Al mismo tiempo, opaca la lucha de una gran comunidad de personas que llevan décadas reivindicando sus derechos y tratando de luchar contra relaciones y dinámicas de poder que les oprimen y marginalizan.

Entiendo que sintamos que toda comparación que hagamos del sufrimiento de los animales se quede corta en expresarlo que queremos, o lo que esos sufrimientos implican para sus víctimas. Pero en esta cuestión se trata, como mencioné antes, de reconocer qué privilegios tenemos, qué privilegios (y opresiones) nos identifican, para desde ahí trabajar en el reconocimiento de la entidad moral de los otros humanos y de los animales. Si de verdad creemos que las opresiones y discriminaciones están interconectadas, entonces tenemos que aprender a identificar los sistemas opresivos que nos/los determinan. Ese es un primer ejercicio, por ello el esfuerzo de poder identificar elementos en común entre feminismo y antiespecismo. Debemos entender el origen y el contexto de este concepto de inter-

seccionalidad, con honestidad intelectual e identificación histórico-espacial, reconociendo su nacimiento y desarrollo en el seno de la lucha de las mujeres afro-americanas activistas, en un país esclavista y segregacionista como Estados Unidos. Una vez que entendemos ese contexto, podemos otorgar el debido reconocimiento usando más bien la expresión pro-interseccionalidad, en el que se reconoce que el sexismo y el racismo son partes fundantes del mismo, y que a partir del reconocimiento crítico de ambos sistemas de opresión, nos identificamos como personas que luchan, además, por reconocer el prejuicio especista antropocéntrico y extender la validez moral hacia los animales no humanos. Esta reivindicación del correcto uso de la expresión **pro-interseccionalidad** es útil para ayudarnos a avanzar identificando los prejuicios de raza, sexo, especie o clase, y lograr así erradicar de nuestras estrategias las que se amparen en estos tipos de discriminación, que se sitúan en privilegios no examinados de manera crítica. Y que finalmente perpetúan situaciones de desigualdad y opresión para otros seres vivos sintientes.

4. Conclusiones

Reconocer la conexión existente entre feminismo y antiespecismo es una tarea del todo exigible, especialmente si pensamos que ambas causas son luchas contemporáneas por la justicia social y si reconocemos el rol político que ambas reivindicaciones tienen en el

seno de nuestra sociedad. Si somos capaces de reconocer la validez moral de todas las personas, independientemente de su pertenencia a una cierta raza, clase, género o la posesión de ciertas capacidades, podemos también reconocer la validez de otros seres vivos, en virtud de su sintiencia y su capacidad de resultar afectados por nuestras acciones y omisiones. Conociendo la situación de los animales a nivel global, no podemos dudar que ésta se identifica con una gravedad tal que requiere medidas urgentes para solventarla. Es así como el análisis de la discriminación y la opresión del feminismo es similar al ejecutado por los activistas y académicos antiespecistas, que incorporan los aspectos sociales, culturales, filosóficos, económicos y políticos del abuso por razón de género/sexo/especie. Ambas causas reivindican la situación de los discriminados y oprimidos por el sistema heteropatriarcal que domina en la sociedad, y por lo tanto, de una nivelación hacia arriba de quienes están peor. Reivindicar un feminismo separado de la lucha antiespecista se define como una estrategia errada para la consecución de los fines de justicia social transversales a ambas causas.

Bibliografía

Adams, C. (2000). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Ed. Continuum. Publicado en castellano por Ochodoscuatro Ediciones, Madrid, 2017.

- Adams, C.; Donovan, J. (Eds.) (1995). "Woman-Battering and Harm to Animals". *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*. Durham: Duke University Press.
- Barberá, E.; Ramos, A.; Sarrió, M.; Candela, C. (2002). "Más allá del "techo de cristal". Diversidad de género". *Revista del Ministerio del Trabajo y Asuntos Sociales*, 40 (1), 55-68.
- Casado, M.; Leyton, F. (2011). "Fallos en la igualdad: las mujeres en la educación, la ciencia y el liderazgo". Casado, M., Royes, A. (Eds.) *Sobre bioética y género*. Cizur Menor: Ed. Thomson Reuters Civitas. 29-46.
- Crenshaw, K. (1989). *Demarginalizing the intersection of race and sex: Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics*. University of Chicago Legal Forum. (1), 139-167. Consultada en <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8/>
- Crenshaw, K. (1991). "Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence Against Women of Color". *Stanford Law Review*, 43(6), 1241-1299.
- Donovan, J. (2007). "Animal Rights and Feminist Theory". Donovan, J.; Adams, C. (Eds.) *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics*. New York: Columbia University Press.
- Faria, C. (2016). "Lo personal es político: feminismo y antiespecismo". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 3 (2), 18-38.
- Faria, C.; Paez, E. (2015). "Animals in Need: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature". *Relations. Beyond Anthropocentrism*, 3 (1), 7-13.
- Flynn, C. P. (1999). "Exploring the Link between Corporal Punishment and Children's Cruelty to Animals". *Journal of Marriage and the Family*, 61 (1), 971-981.
- Fontenla, M.: Voz "Patriarcado". En "Agenda de las Mujeres, portal de las mujeres argentinas, iberoamericanas y del Mercosur". Disponible en: <http://agendadelasmujeres.com.ar/index2.php?id=3¬a=5702>
- Horta, O. (2010). "What is Speciesism?". *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23 (1), 243-266.
- Kemelmajer, A. (2011). "Bioética, mujer y acciones positivas". En Casado, M.; Royes, A. (Coords.). *Sobre Bioética y Género*. Cizur Menor: Ed. Thomson Reuters-Civitas, 63-78.
- Kemmerer, L. (2016). "Investigating intersections: exploring the growth and expansion of animal liberation". *Green Theory & Praxis Journal*, 9 (3), 54-76.
- Marraco, M. (2015). "Sólo el 0,006% de las denuncias de maltrato se declaran falsas". Entrevista a Pilar Martín Nájera, fiscal de la Sala delegada de Violencia contra la Mujer, *El Mundo*, 26/11, disponible en <http://www.elmundo.es/sociedad/2015/11/26/56564863e2704ee77b8b456d.html>

- Mason, J. (1997). *An Unnatural Order: Why we are destroying the Planet and Each Other*. New York: Ed. Continuum.
- Rifkin, J. (1992). *Beyond Beef. The rise and fall of the Cattle Culture*. New York: Ed. Plume.
- Ryan, T. (2011). *Animals and Social Work: A Moral Introduction*. London: Ed. Palgrave Macmillan.
- Ryder, R. (1983). *Victims of Science. The Use of Animals in Research*, 2ª Ed. London: National Anti-Vivisection Society Limited.
- Sarrió, M., Barberá, E., Ramos, A., Candela, C. (2002). “El techo de cristal en la promoción profesional de las mujeres”, *Revista de Psicología Social*, Vol. 17 (2), 167-182.
- Temkin, L. (2003). “Equality, priority or what?”. *Economics and Philosophy* 19 (1), 61-87.
- Valcárcel, A. (2011). “La igualdad como preventiva de la violencia contra las mujeres. Pautas para mirar el futuro en un mundo globalizado”. Conferencia en el marco de las jornadas “Raíces de la violencia de género y claves para su erradicación”, organizadas por la Cátedra UNESCO de Ciudadanía, convivencia y pluralismo de la Universidad Pública de Navarra, 14/06. Disponible en “Mujeres en Red”: <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1939>

DEVENIRES DEL CUIDADO:

MATERIALISMO INMANENTE, AFECTO Y HOSPITALIDAD

Anahí Gabriela González¹

Iván Darío Ávila Gaitán²

Jannia Marcella Gómez González³

“Como cada uno de nosotros era varios, en total ya éramos muchos”, con estas palabras Gilles Deleuze y Félix Guattari (2010, p. 9) abren *Mil mesetas*, segundo tomo de *Capitalismo y esquizofrenia*. Aunque en nuestro caso intervienen más manos podría decirse lo mismo acerca del presente texto. Éste constituye una apuesta que desborda entidades estrictamente individuadas sin que por ello se esfumen las singularidades. Como quedará expuesto, sólo en un marco ontológico que hace hincapié en la multiplicidad e interdependencia es posible entender, y entender es siempre un ejercicio

¹ Licenciada en Filosofía, Becaria Doctoral del CONICET, Universidad Nacional de San Juan, Argentina. Doctoranda en cotutela entre la UNSAM y la Université Paris 8. Email: gonzalezgabriela@outlook.com

² Politólogo (Universidad Nacional de Colombia), Magíster en Estudios Culturales y Doctorando en Filosofía de la Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia. E-mail: idavilag@unal.edu.co

³ Politóloga, candidata a Magister en Estudios de Género (Universidad Nacional de Colombia). Magíster en Literatura de Universidad de los Andes. Bogotá, Colombia. Email: jamgomezgo@unal.edu.co

sentimental, la radicalidad de cualquier apuesta feminista alrededor del cuidado. Es decir, el cuidado es relevante porque somos muchas, tantas que rebasa cualquier cálculo, tantas que ninguna se basta a sí misma, somos demasiadas, excedentes, no acaba de comenzar una cuando empiezan las otras, cuando queremos aprehender una las otras en esta la han diferido, la han enviado a otro lugar imposible de asir con plenitud.

Nuestra apuesta colectiva inicia con un contexto general del cuidado y su crisis, para así proponer una suerte de hoja de ruta abierta que, al retomar ciertas ideas y categorías de Zygmunt Bauman, Rosi Braidotti, Pascale Molinier y Jacques Derrida, perfila algunos elementos constitutivos de una ética del cuidado hospitalaria e inmanente.

1. Dinámicas globales y crisis del cuidado

Son de amplio conocimiento las transformaciones globales experimentadas por el capitalismo durante la segunda mitad del siglo XX. Dentro de las dinámicas más extendidas se encuentra la a veces abrupta y violenta desestructuración de organizaciones, procesos e instituciones que, de una u otra manera, representaban formas de seguridad, estabilidad y solidaridad social: Estados de bienestar o similares, sindicatos, partidos políticos de masas, experimentos

socialistas y comunistas, entre otros. Tal desestructuración fue producto de, por un lado, múltiples estrategias de reposicionamiento de clases privilegiadas, cuestión que remite directamente a la financiarización de la economía y a un puñado de empresarios poseedores de compañías transnacionales con una influencia descomunal sobre gobiernos y entidades internacionales (Harvey, 2007); y, por otro, de críticas certeras, provenientes de variados lugares del espectro político, a la burocratización, sedimentación, homogenización y pérdida de libertad individual e individualidad que conllevaban muchas de las formas de seguridad, estabilidad y solidaridad social logradas.

El sociólogo polaco Zygmunt Bauman adjetiva con el término “líquida” a la modernidad para dar cuenta de sus características contemporáneas, las cuales se relacionan con lo anteriormente mencionado. De acuerdo con Bauman, hasta hace relativamente poco primaba en los diseños sociales la solidez, no obstante ha llegado el momento de lo fluido, de aquello que no se ancla al espacio ni se ata al tiempo, que se transforma y adapta a altas velocidades, que, en suma, chorrea, salpica, gotea, inunda. Esta transición, la que expresada metafóricamente a la manera de estados de la materia resulta llamativa pero, en principio, no muy específica, está ligada a “una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales” (Bauman, 2002, p. 10). En otras palabras, la creciente disolución de formaciones so-

ciales profundamente jerarquizadas, racionalizadas y relativamente estáticas, dio lugar a un nuevo orden global definido, sobre todo, en términos económicos, caracterizado por la movilidad/adaptación de los flujos mercantiles.

Según Bauman, la modernidad líquida emergió tras una asidua guerra en contra de las cadenas que limitaban la libertad individual, entendida principalmente como libertad de elección. Así, en la actualidad nos encontramos con sociedades de “individuos libres” comprometidos con la “política de la vida”: “somos “seres reflexivos” que observan con atención cada movimiento que hacen, que rara vez están satisfechos con sus resultados y que siempre están deseosos de rectificarlos” (Bauman, 2002, p. 28). Los contemporáneos “individuos libres” sólo lo son en tanto consumidores ya que, entre otros elementos, la reflexividad “no logra alcanzar los complejos mecanismos que conectan nuestros movimientos con sus efectos y que deciden sus resultados, y menos aún las condiciones que hacen que esos mecanismos jueguen con total libertad” (Bauman, 2002, p. 28). En síntesis, el consumidor puede presionar por mejores servicios, cuestionar al administrador por no proporcionar lo prometido y extender el abanico de opciones, pero jamás rebelarse contra su rol de consumidor y, en general, contra el escenario societal donde se mueve “libremente”.

El principal aspecto que nos interesa resaltar de este bre-

ve contexto es la imperante exaltación del individualismo, esa que convierte al individuo en el único responsable de lo que le ocurre y que, por ende, quiebra la posibilidad de crear empatía y vínculos de solidaridad con otros excluidos, ya que se mantiene la creencia de que cada quien se encuentra en una posición determinada porque ha sido su elección y su responsabilidad: “[Hoy] todo recae sobre el individuo. Sólo a él le corresponde descubrir qué es capaz de hacer, ampliar esa capacidad al máximo y elegir los fines a los cuales aplicar esa capacidad —o sea, aquellos que le produzcan mayor satisfacción—” (Bauman, 2002, p. 68). En la supuesta potestad del individuo está, pues, hacerse “contratable”, educarse continuamente, mantenerse saludable y prepararse sin fin para adaptarse a un contexto siempre cambiante.

Asimismo, Bauman (2007) asevera que, en tiempos de modernidad líquida, las sociedades de trabajo declinan mientras surgen sociedades centradas en el consumo. El sujeto, por ende, empieza a ser considerado ante todo como consumidor y no en tanto trabajador. Esta mutación coincide, efectivamente, con el desmonte antes mencionado de las organizaciones y procesos orientados a producir estabilidad y seguridad social. Pascale Molinier, psicóloga feminista, afirma algo similar cuando apunta: “Nos encontramos en el siglo XXI y estamos saliendo de lo que llamaré ‘la civilización del trabajo’. Esta ha caracterizado las sociedades occidentales, especialmente europeas, durante todo el siglo XX. Estas sociedades

conocieron el pleno empleo masculino, el crecimiento del empleo femenino, la adquisición de derechos fundamentales en la seguridad social como la cobertura en salud, pensiones y derecho a la formación” (Molinier, 2012, p. 14). Para Molinier la civilización del trabajo conllevó una defensa acérrima del mismo en términos morales; así, el desempleo no era percibido simplemente como una forma de injusticia social sino como ausencia de salud mental, felicidad y realización personal. En este escenario el *homo faber*, el hombre trabajador, se encarnaba en sujetos masculinos cuyas actividades desempeñadas aumentaban su valor como personas. El *homo faber* se hacía a sí mismo haciendo. Por otra parte, las actividades feminizadas solían ser menos apreciadas e incluso asumidas como no trabajo en sentido estricto, cuestión que parece permanecer inalterable en diversos contextos.

Pese a las sincronías entre Bauman y Molinier en cuanto al diagnóstico de ciertas transformaciones sociales contemporáneas, Molinier, como la mayoría de autoras feministas, es precavida y evita hacer demasiadas generalizaciones desde un no-lugar, a saber, no obvia su espacio de enunciación. Según Molinier la crisis de la civilización del trabajo es también una crisis del cuidado, el cual podemos definir, en términos amplios y siguiendo a Joan Tronto (1993), como un conjunto de actividades orientadas a sostener, reproducir y/o reparar nuestros espacios vitales para que podamos continuar existiendo en las mejores condiciones posibles. El cui-

dado implicaría, por supuesto, diferentes cuerpos y su interacción, formando una compleja red que sostiene la vida. Dicha definición resulta atractiva debido a que incluye el cuidado de nuestro planeta, de los objetos y demás seres que habitan en él, quienes, nosotras agregamos, también nos constituyen. Adicionalmente, el trabajo de cuidado no necesariamente está mediado por la conciencia de quien lo produce, pues, como sugiere Molinier, “cuidar de otro no es sólo pensar en él, preocuparse intelectual o afectivamente por él, sino ante todo producir un trabajo que contribuye directamente a mantener o preservar la vida del otro” (Molinier en Arango, 2011, p. 11). En este sentido, actividades como el trabajo doméstico y lo que autoras como Black (2004) y Tyler & Hancock (2001) han denominado trabajo emocional y corporal —donde los salones de belleza y centros estéticos serían ejemplos de este tipo de intercambios—, se constituyen en ejercicios que apuntan a la preservación y cualificación de la vida.

Ahora bien, es viable postular una crisis del cuidado no sólo debido a que variadas formas de estabilidad y seguridad social han sido violentamente desmanteladas y sustituidas por un individualismo cada vez más agresivo, sino a que muchas mujeres han cuestionado su papel como depositarias exclusivas del trabajo de cuidado no remunerado. Para Arlie Hochschild las dimensiones de la crisis son transnacionales e inseparables de lo que ella misma denomina “cadenas globales o internacionales de cuidado”, en palabras de Pascale Molinier:

La socióloga estadounidense Arlie Hochschild fue quien puso en evidencia y problematizó en los términos de una ‘crisis del cuidado’, su existencia transnacional. Ella denomina con ese término el hecho de que las mujeres de los países ricos contratan — para el cuidado de sus niños— a mujeres emigrantes provenientes de los países más pobres. Estas mujeres confían generalmente sus propios hijos a otras mujeres de su entorno que permanecen en el país, proceso que podemos considerar como la cadena internacional del cuidado. Los niños de los países ricos ganan en calidad de cuidado, ya que esas mujeres emigrantes, desarraigadas, privadas de sus propios hijos, dicen desplazar toda su atención y afecto a los niños que cuidan. (Molinier, 2012, p. 19-20).

Vale precisar que la crisis del cuidado no anula la interdependencia, todo lo contrario, el trabajo de cuidado, remunerado o no, continúa siendo igual de fundamental que siempre para la reproducción y potenciación de la existencia y sus condiciones. No obstante, con los procesos de neoindividualización, ligados a dinámicas de consumo aceleradas, predatorias, la interdependencia se oculta y se vuelve cada vez más vertical. El individuo de la crisis del cuidado y la modernidad líquida, en tanto ideal normativo, es poco cuidadoso y ciertamente constituye una reactualización del sujeto moderno, cuyas características mínimas son: en primer lugar, la pretendida independencia absoluta de los lazos tecno-bio-físico-sociales y, en segunda instancia, la racionalidad como rasgo definitorio, con la cual se distingue de la naturaleza y la gobierna, empezando por el cuerpo y las emociones. Las teóricas feministas se han encargado de denunciar al sujeto moderno como un problemático lugar de la

no-universalidad, pues bien, sucede algo similar con las dinámicas de neoindividualización contemporáneas: ese sujeto que se predica libre, libre de ser, des/hacer y elegir, depende constantemente del trabajo de cuidado, a menudo no remunerado y feminizado, de un sinnúmero de redes. Además depende también de la “Tierra”, de una serie de condiciones biofísicas concretas. Cualquier intento de trascendencia omnipotente, viril, es rápidamente desmentido por los históricos “otros subalternos”, por mujeres, personas racializadas, animales y, en últimas, como más adelante explicaremos, por la fuerza misma de zoé.

Ante este preocupante horizonte es menester presentar alternativas que pasen por propuestas ético-políticas basadas o relacionadas con la valoración del cuidado, es decir, apuestas por la interdependencia y hospitalidad con los otros, sean humanos o no. La crisis del cuidado significa, concomitantemente, precariedad laboral, deterioro ambiental y exclusión social, esas son sus dimensiones actuales y ahí radica la urgencia en cuanto a la creación de alternativas. Mientras los desajustes en los mercados y la precariedad del trabajo remunerado se suelen asumir como problemas político-económicos significativos, objeto de preocupación por parte de gobiernos, sindicatos y organizaciones internacionales, la crisis de los cuidados se percibe generalmente como una cuestión “social”. Ahora bien, la asunción de esta brecha, aparentemente insalvable, es en sí una operación política orientada a cortar las múltiples conexiones

y continuidades entre uno y otro aspecto.

El énfasis en los desajustes de los mercados y la precariedad de los trabajos remunerados —hecho por parte de la nueva izquierda y la izquierda tradicional— no sólo oculta el papel de los trabajos domésticos y en general de cuidado, históricamente desempeñados ante todo por mujeres y sujetos feminizados y fundamentales para llevar a cabo cualquier profesión o papel social, al tiempo orienta la atención sobre la obtención de ingresos que habiliten a cada individuo como consumidor y que, por esa vía, pueda satisfacer ciertas necesidades consideradas materiales por antonomasia (alimentación y vestido, por ejemplo), pasando por alto necesidades categorizadas como inmateriales (tranquilidad, placer, ocio, etcétera), a las cuales sólo tienen un acceso legítimo, socialmente aceptado, aquellos que ocupan posiciones económicamente privilegiadas. La crisis del capitalismo global, reiteramos, es también una crisis del cuidado y, por ende, de la posibilidad de que nuestras vidas y el mundo en el que vivimos sean o sigan siendo confortablemente habitables, placenteros, lo cual se puede lograr con la instauración de perspectivas del cuidado mutuo, infinitamente hospitalarias, que además hagan hincapié en las necesidades afectivas, “inmateriales”, denostadas frecuentemente por el economicismo clásico.

Como lo ha mostrado Hochschild con la categoría “plusvalía emocional”, en los circuitos de cuidado generados en la matriz

capitalista hay una excedencia en términos del afecto brindado por las cuidadoras que no es remunerable, si bien es parte central de la relación de explotación. Sin embargo, ¿qué supone remitirnos a las emociones en la discusión sobre el cuidado? La idea de emoción descansa sobre el clásico dualismo mente y cuerpo propio de la matriz epistémico-ontológica occidental. Así las cosas, plantear una distancia crítica frente a la idea de emoción puede abrir un nuevo conjunto de políticas del cuidado que desestructuren de forma afirmativa la ficción narrativa del individuo, individuo producto, justamente, de la fetichización del “alma” respecto al “cuerpo”.

El afecto, categoría retomada de la filosofía de Spinoza, es una contrapropuesta al dualismo moderno, ya que se “refiere (...) a las capacidades encarnadas de afectar y ser afectado o el aumento o disminución de la capacidad de un cuerpo de actuar, de comprometerse, de conectar” (Yoon, 2009, p. 156). La noción de individuo constituido por emoción y razón, por cuerpo y mente, es desplazada por la unicidad de las potencias que afectan y son afectadas en complejas relaciones de interdependencia, donde el animal humano es tan sólo una de las potencias en interacción. Así, los actores involucrados en las redes de afectación son múltiples, heterogéneos. De manera acertada advierte Donna Haraway: “los actores no somos sólo ‘nosotros’. Si el mundo existe para nosotros como ‘naturaleza’, esto designa un tipo de relación, una proeza de muchos actores, no todos humanos, no todos orgánicos, no todos tecnológicos.” (Ha-

raway, 1999, p. 123). Este *giro afectivo* en la teoría social “demanda, de manera más amplia, una hábil síntesis y deconstrucción de la binarización de los modos de circulación y representación, de lo psíquico y lo social, de lo biológico y lo político, de lo tecnológico y lo estético” (Autumn, 2008, p. 182). Con el afecto, el cuerpo está presente, y este cuerpo, dista mucho de ser el triste vestigio de la marcha inexorable de la res *cogitans* cartesiana.

2. Ético-políticas del cuidado

De acuerdo con Rosi Braidotti el capitalismo global contemporáneo está marcado por el desvanecimiento de los límites entre lo humano y lo no humano, aunque la afirmación de dichos límites persista en términos estructurales y sea funcional a la producción/gestión/mercantilización de todo tipo de cuerpos, vivos o no. Conviene aquí destacar que la “globalización implica la comercialización del planeta Tierra en todas sus formas, a través de una serie de modos interrelacionados de apropiación” (Braidotti, 2009, p. 142). Silvia Federici, feminista asociada al marxismo autónomo, coincide con Braidotti en su diagnóstico sobre el carácter predatorio del capitalismo actual y, desde un marco político-epistemológico diferente, afirma: “El objetivo primordial de la globalización es proporcionar al capital el control total sobre el trabajo y los recursos naturales y para ello debe expropiar a los trabajadores de cualquier medio de

subsistencia que les permita resistir un aumento de la explotación” (Federici, 2013, p. 144).

En otros términos, pese a la existencia de xenotrasplantes, a los organismos genéticamente modificados, a las adaptaciones máquinicas para personas carentes de órganos específicos, a la investigación etológica que muestra lógica, técnica, política y moral en animales no humanos, a que los derechos empiezan a ser reclamados para mujeres, niños, animales, negros, para la naturaleza misma, etcétera, a pesar de todo lo descrito, los cuerpos más mercantilizados y rápidamente desechados coinciden con los históricos no humanos u Otros del sujeto moderno (idealmente hombre, blanco, heterosexual, racional y burgués): prolifera el trabajo esclavo y mal remunerado para mujeres y niños pobres/racializados, las granjas industriales se extienden alrededor del globo para dar muerte a un histórico número inigualable de animales domésticos, se acelera la extinción de especies silvestres y aumenta el deterioro de la biósfera y la capa de ozono—lo cual corre parejo con la instauración de grandes monocultivos, el extractivismo y el desplazamiento forzado de poblaciones enteras—. Jacques Derrida también ha denunciado el carácter sacrificial de la estructura social, cuyo buen funcionamiento

no resulta en absoluto perturbado por el hecho de que, debido a la estructura y a las leyes del mercado tal y como la sociedad lo ha instituido y lo regula, y debido a los mecanismos de la deuda exterior y otras disimetrías análogas, esa misma sociedad haga morir o, diferencia secundaria en el caso de la no asistencia perso-

nas en peligro, deje morir de hambre y enfermedad a centenares de millones de niños, de esos prójimos o de esos semejantes de los que habla la ética o el discurso de los derechos del hombre sin que ningún tribunal moral o jurídico sea jamás competente para juzgar aquí sobre el sacrificio del otro, sobre el sacrificio del otro con vistas a no sacrificarse uno mismo (Derrida, 2000a, p. 85).

Es decir, en la organización de la sociedad la preservación de la vida supone la consideración de que hay tipos de vida “más preservables” que otros. Es así como la afirmación de la vida se sostiene con la muerte, por medio de la llamada tanatopolítica. En este sentido, si bien la dicotomía humano/no humano, o *bíos/zoé* para expresarlo con la antigua fórmula aristotélica, es difícil de aprehender, al mismo tiempo persiste y resulta funcional al capitalismo transnacional. El imperio del sujeto moderno, de lo humano, paradójicamente se ahonda cuando sus fronteras se hacen visiblemente inestables.

Ante el panorama mencionado Braidotti invoca a *zoé* (lo no humano) en toda su potencia. Esto empieza por asumir cualquier tipo de subjetividad como corporizada, no sólo geopolíticamente situada sino corporizada en un marco natural frente al cual depende inexorablemente. La subjetividad nómade, como la denomina la autora, sería entonces aquella que sólo se puede entender en constante interacción, y por ende transformación, con elementos tecno-bio-físico-sociales que pasan a constituir la y desestructurarla continuamente. En contraste con el ímpetu predador del capital Braidotti llama, apelando a su vez a un materialismo inmanente de tinte de-

leuziano, al reconocimiento de *la interdependencia ontológica tecno-bio-físico-social*: “la afinidad con *zoé* es un buen punto de partida para lo que puede constituir el último acto de la crítica de las posiciones de sujeto dominantes, esto es, el retorno de la vida animal o de la tierra en toda su potencia. Por lo tanto, el desmoronamiento de la distinción de las especies (humano/no humano) y la explosión del poder *zoé* cambia las bases del problema del deterioro de las categorías de individuación (género y sexualidad; etnia y raza). Esto introduce la cuestión del devenir en una dimensión planetaria o mundial, pues la Tierra no es un elemento entre otros, antes bien, es lo que reúne a todos los demás”. (Braidotti, 2009, p. 141)

El proyecto de Braidotti, siguiendo a feministas como Carol Adams (2000) y Donna Haraway (2003; 2008), pasa por transformar los modelos dominantes de pertenencia, parentesco y familia. En lugar de despreciar a *zoé*, como lo hace efectivamente el sujeto unitario de la modernidad, las subjetividades nómades, interconectadas, múltiples y cambiantes, tienen en cuenta la vida y el trabajo desempeñado por perros, gallinas, vacas y tecno-otros como las ratas de laboratorio. Si, como asegura Vandana Shiva (1995), el sujeto racional no ha hecho más que pretender el control científico sobre un mundo que utiliza y destroza, deviene imperativo cambiar la gramática ético-política y empezar a valorar los afectos. Así, Braidotti sostiene la necesidad de recurrir a una ética del cuidado basada tanto en la interconexión como en la diferencia radical y la sensibilidad,

que posibilita políticas de la afinidad antes que de la identidad.

Quisiéramos destacar aquí que la invitación de Braidotti, a articular la subjetividad nómada con una ética del cuidado y de la sustentabilidad (del establecimiento de umbrales que permitan la persistencia de la vida), se opone frontalmente a las dinámicas de neo-individualización características de lo que Bauman llama modernidad líquida: “Si permanecemos dentro de la definición liberal del individuo, nunca podemos informar adecuadamente sobre la construcción de los sujetos deseosos de una alternativa más solidaria. La interconectividad y el argumento de que ‘nosotros’ estamos todos juntos en esto se comprenden mejor desde una perspectiva nómada, no unitaria, del sujeto que ha disuelto los límites del individualismo burgués y se ha redefinido como una entidad colectiva, multiestratificada y, aun así, singular. Enfocada desde este ángulo, la ética de la sustentabilidad es compatible con la ética del cuidado”. (Braidotti, 2009, p. 170)

La ética del cuidado supone e invoca una insurrección ontológica. Hace falta transitar de la metafísica occidental y del mundo burgués —con todas sus reificaciones, identidades y dicotomías jerárquicas— a un materialismo inmanente, que haga hincapié en la relacionalidad tecno-bio-físico-social. Incluso las formas de espiritualidad y racionalidad no occidentales tendrían mucho que decir allí. Sólo tal movimiento estratégico permitirá dejar de lado redes de dependencia verticales, características del escenario mundial con-

temporáneo, para abrirnos a futuros imprevistos basados en redes mucho más horizontales, que operen bajo una ética de la sustentabilidad y el cuidado mutuo. Según Silvia Federici, este proceso se está llevando a cabo ya y ha involucrado la victimización de las mujeres puesto que “ellas son las que, a través de sus luchas y resistencias, más han contribuido a ‘valorizar’ el trabajo de sus hijos y de las comunidades, desafiando las jerarquías sexuales sobre las que se ha desarrollado el capitalismo, y las que han forzado a los Estados a aumentar sus inversiones en la reproducción de la mano de obra. También se han convertido en las defensoras del uso no capitalista de los recursos naturales (tierras, agua, bosques) y de la agricultura orientada a la subsistencia, interponiéndose como consecuencia en la mercantilización de la ‘naturaleza’ y la destrucción de los comunes aún existentes”. (Federici, 2013, p. 144)

Con lo anterior no aludimos a ningún esencialismo que relacione inevitablemente naturaleza, mujer, feminidad, animalidad y reproducción de la vida. Todo lo contrario, asumimos una ontología antiesencialista, que dista de cualquier pureza, coherencia, continuidad, delimitación y estabilidad total. Sin embargo, resaltamos la necesidad de devenir mujer, animal, río, negro, indígena, de contagiarnos dinámicamente con aquellos cuerpos y valores históricamente subordinados para así crear territorios existenciales alternativos. Invocamos también a las mujeres, y a la fuerza de zoé, para dar cuenta de su posicionalidad tendencial específica pues, parafrasean-

do a Braidotti, todos hacemos parte del mundo, interdependemos, pero no somos lo mismo, nos encontramos en lugares de privilegio/subordinación variopintos, aunque materialmente susceptibles de transformación y siempre menos seguros de lo que aparentan.

3. Cuidado, tolerancia y hospitalidad

Apostar por la interdependencia y la hospitalidad con los otros supone, entonces, un cuestionamiento de los principios normativos y homogeneizantes que nos organizan y que tornan menos posibles o imposibles a corporalidades disidentes y modos extraños de ser. Preguntar por los límites que nos condicionan equivale a cuestionarse por el modo en que determinadas existencias son producidas como vidas más dignas de vivirse, frente a aquellas otras que son rechazadas, asimiladas, neutralizadas o sometidas según una economía sacrificial y una diferenciación jerarquizante. En este sentido, creemos que una ética del cuidado pensada en términos hospitalarios permite radicalizar el cuestionamiento a los modelos dominantes de pertenencia y de filiación: el Estado, la familia y, por tanto, el lugar de nacimiento, el género o la especie, la sangre, la nación. Pero, ¿cómo es posible pensar políticas del cuidado ahí donde el otro no es un igual, sino que se resiste a la cómoda quietud de la familiaridad? ¿Cómo brindar algún intento de acercamiento con el otro, de cuidado para-con el otro sin limitarlo, sin calcularlo y recon-

ducirlo a la mismidad? “Decimos sí al recién llegado [*arrivant*], antes de cualquier anticipación, antes de cualquier determinación, antes de cualquier identificación” (Derrida, 2000b, p. 82).

El cuidado es el cuidado de lo no necesariamente próximo pero que, de una u otra manera, hace parte del mundo y nos compone materialmente. El cuidado es el de la selva amazónica, el de los millones de animales apresados en laboratorios de experimentación, el de los pollos criados en baterías minúsculas, el de las mujeres que trabajan horarios extenuantes en maquilas ubicadas en el sur global, el del agua despojada a ecosistemas de subsistencia para producir Coca-Cola. Es urgente construir formas de emancipación, de vivir-con alternativas, que no se levanten sobre la moderna idea de abandonar el reino de las necesidades naturales sino en comunión con zoé. Esto se halla ligado a un cambio de paradigma donde el Progreso es denunciado y desactivado, lo cual repercute en críticas inmediatas a las políticas y modelos de desarrollo imperantes a nivel mundial.

Derrida ha desarrollado la idea de una hospitalidad infinita en quiebre con un esquema que la ha asociado a un sujeto que, supuestamente dueño de su propia casa, determina sobre la venida del otro a partir de ciertas normas, según una lógica de la “invitación”. En este sentido, el autor pone de relieve el peligro que significaría pensar una ética del cuidado con los otros, humanos y no-humanos, desde la idea de “tolerancia” hacia sus vidas. La tolerancia pone al

otro bajo el poder y propiedad del “yo”, es decir, en situación de disponibilidad, porque constituye un modo de dominación de los Otros desde una lógica homogeneizante y asimiladora de la diferencia:

La tolerancia está siempre del lado de ‘la razón del más fuerte’; es una marca suplementaria de soberanía; es la cara amable de la soberanía que dice, desde sus alturas, al otro: yo te dejo vivir, tú no eres insoportable, yo te abro mi casa, pero no lo olvides: yo estoy en mi casa... (Derrida, 2004, p. 185).

Frente a ello, apostamos por una hospitalidad incondicionada en ruptura con el circuito del intercambio propio de la tolerancia: el otro arriba inesperadamente, sin invitación, en cualquier momento y sin horizonte de espera. El ideal de tolerancia es así transfigurado en una imposible apertura ilimitada hacia un recién llegado no identificable, imprevisible e incognoscible. La hospitalidad de la *visitación* conlleva, entonces, un impulso ético de cuidado por el otro desde una responsabilidad infinita e inexpugnable, que rompe con la lógica del intercambio y la exigencia de reciprocidad en virtud del reconocimiento de la igualdad.

En el seminario *La bestia y el soberano* Derrida (2010), retomando a Lévinas, recuerda que la ética aparece con el “después de usted”, es decir, con el respeto al otro en tanto tal. Desde esta perspectiva, si hay una prioridad en términos de lo primero, el primero es el otro. Ello quiere decir que, si bien el sujeto se ha ubicado en el lugar del dominio, del fundamento, se encuentra desde siempre de-

construido por la amenaza del otro, el cual lo precede e interpela. La ética aparece con el respeto que le debemos al otro en tanto otro, *quienquiera que sea*. Antes de cualquier identificación, de saber quién es, ya tenemos responsabilidad con el otro que es el primer llegado. Por ello, si el cuidado supone un conjunto de actividades orientadas a proteger nuestros espacios vitales, pensarlo sin una lógica homogeneizante que lo clausure, sino justamente desde la afirmación de una alteridad radical desapropiadora y desapropiante, posibilita una renuncia a toda política eugenésica que privilegie determinadas vidas (humanas, no-humanas) sobre otras. Es vital no correr el riesgo de caer en políticas que, buscando cuidar determinadas vidas, conlleven la consideración de que hay tipos de vidas que “merecen” ser cuidadas frente a otras, de acuerdo a ciertos mecanismos de inmunización. En este sentido, si bien se han desnaturalizado categorías en torno a la problemáticas del género, la clase, la raza, etc., la administración biopolítica de las poblaciones animales y, en general, no humanas, a saber, de la potencia de zoé, aparece la mayoría de las veces sin ser problematizada, bajo el prejuicio de que el lugar de lo no humano en el mundo es servir a las necesidades “humanas”. La deconstrucción del sacrificio de lo viviente animal, y de lo no-vivo, debe formar parte, entonces, del tránsito hacia una ética feminista del cuidado.

La construcción de modalidades de vivir-con alternativas exige otras aperturas, otras miradas, también otras virtudes, para

así hacer posible una ética más cercana a los cuerpos, la vida y, en suma, a la materialidad. Creemos que el “después de usted” retomado por Derrida, entraña un cuidado en todos los casos concebido como experiencia colectiva, donde la ruptura de los bordes siempre permeables de la “primera persona del singular” transfigura los momentos de resistencia en efectivas subversiones. Asimismo, resulta necesario afirmar la potencia de innumerables corporeidades rebeldes con el objetivo de configurar proyectos de resistencia colectivos. En esa transición parece jugarse la posibilidad de encarar un proceso de transformación, corrimiento, desplazamiento y franqueamiento de aquellos juegos de verdad y poder hegemónicos y normalizantes que configuran nuestra existencia, que suponen individualidades e individuaciones tolerantes pero poco o nada hospitalarias con el extranjero, sea éste pobre, mujer, negro, animal, inmigrante o, en sentido estricto, no humano.

Una ética hospitalaria del cuidado, cuyo núcleo es el afecto, articula prácticas que van desde la posibilidad de reemplazar la compra de perros y gatos de “raza” de criaderos suburbanos en condiciones de encierro y explotación sexual, por prácticas colaborativas de adopción responsable, de potenciamiento colectivo entre humanos y no humanos, hasta el cuestionamiento de la apropiación privada del trabajo social; desde la creación de redes de cuidado entre mujeres de barrios populares, hasta el ejercicio de maternidades y paternidades colectivas; desde la liberación de animales ex-

plotados en laboratorios de vivisección, hasta la transformación de la heterosexualización del lazo social manifestado en la compulsión del matrimonio; desde la ampliación de redes de poliamor no edipizado, hasta la creación de santuarios autogestionados de animales de granja donde se tejen nuevas experiencias de afectamiento. Lo interesante de estas apuestas de cuidado es que son ya-existentes, se generan desde diferentes lugares y arreglos de fuerzas, y parten de la premisa de la interdependencia, y por ello, asumen como condición la necesidad de redistribuir la ubicación e intensidad de los circuitos de cuidado y los cuerpos involucrados, de manera tal que se torna borrosa la frontera —aunque no por ello inexistente— entre la afirmación de la propia potencia y la de los otros.

En este punto resulta oportuno señalar que esta ética abierta, hospitalaria y múltiple, que pone al afecto en un lugar privilegiado, implica además vernos cuidadas y cuidados por plantas, ríos, perros, vacas, gatos, peces dorados. La hospitalidad y el modo de relacionamiento a partir del afecto que nos resulta potente asumir, no nos sitúa en el centro como entes morales superiores, sino que implica reconocernos de mil formas afectadas por lo no-humano, por la naturaleza, por lo técnico. Lo humano, único sujeto racional y emocional, es desplazado por una miríada de ensamblajes y singularidades con fuerzas que pueden y posibilitan. Tal cambio de orilla, nos permite tejer iniciativas que atacan los fundamentos mismos de los dispositivos (biopolíticos, diremos nosotras) de neo-individuali-

zación en la modernidad líquida. Asimismo, implica la redistribución del cuidado y las formas en que este se genera, los roles y cuerpos que produce, las subjetividades que fragmenta.

Apostar por el afecto y la hospitalidad nos lleva entonces a reconocer, por un lado, el lugar que han ocupado en la re-producción de la vida muchas mujeres y sujetos feminizados de diferentes contextos, y a su vez, invita a rastrear y examinar los mecanismos y sujetos a través de los cuales hemos sido cuidadas históricamente, que, con seguridad, exceden al agente emocional/racional humano. Reivindicamos un ejercicio de memoria viva que trae consigo la fuerza de la deconstrucción: simultáneamente afirma y desplaza. El camino está abierto.

Bibliografía

- Adams, C., (2000). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*, New York: Continuum.
- Arango, L. G. (2011). “Género, trabajo emocional y corporal en peluquerías y salones de belleza”, en: *La manzana de la discordia*. N°1, Vol. 61, pp. 9-24.
- Autumn White, Melissa. (2008). “Critical compulsions: on the affective turn”, en: *Topia: Canadian Journal of Cultural Studies* 19, pp. 181-190, disponible en: <<http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/to->

[pia/article/viewFile/18014/22442](http://pi.library.yorku.ca/ojs/index.php/to-)>, consultado en diciembre de 2013.

- Bauman, Z. (2007). *Vida de consume*, Buenos Aires: FCE.
- _____, 2002, *Modernidad líquida*, Buenos Aires: FCE.
- Black, P. (2004). *The beauty industry. Gender, culture, pleasure*, New York: Routledge.
- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones. Sobre la ética nómada*, Barcelona: Gedisa.
- Deleuze, G.; Guattari, F. (2010). *Mil Mesetas*, Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen I (2001 – 2002), Buenos Aires: Manantial.
- _____, 2004, “Autoinmunidad: Suicidios reales y simbólicos” (entrevista de Giovanna Borradori con Jacques Derrida el 22 de octubre de 2001 en Nueva York), en: Borradori Giovanna (comp.) *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Buenos Aires: Taurus.
- _____, 2000a, *Dar la muerte*, Barcelona: Paidós.
- _____, 2000b, *La hospitalidad*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, Madrid: Traficantes de sueños.

- Haraway, D. (2008), *When species meet*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- (2003). *The companion species manifestó*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- (1999). “Las promesas de los monstruos. Una política regeneradora para otros inapropiados/bles”, en: *Política y sociedad*, N° 30, pp. 121-164.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid: Akal.
- Molinier, P. (2012). *El trabajo de cuidado y la subalternidad*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida: mujer, ecología y desarrollo*, Madrid: Editorial Horas y Horas.
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: a political argument for an ethical of care*, New York: Routledge.
- Tyler, M.: Hancock, P. (2001). “*Flight Attendants and the Management of*
- Tronto, J. (1993). *Moral Boundaries: a political argument for an ethical of care*, New York: Routledge.
- Tyler, M.: Hancock, P. (2001). “*Flight Attendants and the Management of Gendered ‘Organizational Bodies’*”, en: Kathryn Backett-Milburn & Linda McKie (eds) *Constructing Gendered Bodies*, Basingstoke, Palgrave.
- Yoon, H. (2009). “The Affective turn: Theorizing the Social (review)”, en: *College literature* 36, pp. 155-157, disponible en: <http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/college_literature/v036/36.2.yoon.pdf>, consultado en diciembre de 2013.

DEBATES Y OTRAS PROVOCACIONES

REFUTANDO LA VISIÓN IDÍLICA DE LA NATURALEZA¹

Oscar Horta²

1. Introducción

A día de hoy se encuentra bastante extendida una visión muy positiva de lo que sucede en el mundo salvaje. Podemos referirnos a esta como la visión idílica de la naturaleza. De manera general, esta puede ser definida como la idea de que en el mundo salvaje las cosas positivas predominan ampliamente sobre las negativas. De manera más específica, esta posición es sostenida para considerar cuál es la situación de los seres sintientes, pudiendo ser definida con este sentido más concreto como la idea de que los seres sintientes en el mundo salvaje tienen vidas con más cosas positivas que negativas. La versión más extendida de esta visión sostendría que en el mundo

¹ Este trabajo es una nueva versión actualizada de un texto publicado con el título *Debunking the idyllic view of natural processes: Population dynamics and suffering in the wild*, en 2010 en *Télos*, 17, 73-88, en el marco del proyecto de investigación FFI2008-06414-C03-01/FISO del Ministerio Español de Ciencia e Innovación. Esta nueva versión incluye una revisión de las estimaciones llevadas a cabo en concreto en la sección 8 en el texto original, que eran excesivamente moderadas. Quiero agradecer sus comentarios a Mark Lee, Leah McKelvie, Catia Faria, Daniel Dorado, Kate Marples y David Pearce. Una argumentación semejante ha sido también defendida en Horta (2011).

² Universidad de Santiago de Compostela. Doctor en Filosofía Moral. E-mail: oscar.horta@usc.es

salvaje la felicidad predomina ampliamente sobre el sufrimiento.

A pesar del atractivo que esta posición puede tener para muchas personas, hay razones de peso para considerar que se encuentra totalmente equivocada. Ello implica, además, que las consecuencias que se siguen de su aceptación son muy negativas. Dicha conclusión se debe a que los animales en el mundo salvaje tienen vidas muy diferentes de las que la mayoría de la gente cree que viven. De esta manera, si defendemos la consideración moral de los animales sintientes lo que se sigue no es que debemos desentendernos de su suerte en la naturaleza, y que debemos apoyar posiciones conservacionistas ecologistas. Por el contrario, lo que se seguirá será que deberemos apoyar que se les dé ayuda cuando lo necesiten. Para explicar esto, la sección 2 comenzará describiendo cómo se ha defendido la idealización de la naturaleza. La sección 3 indicará cómo tal idealización y sus consecuencias pueden ser cuestionadas. La sección 4 explicará por qué nuestras intuiciones con respecto a los animales en la naturaleza están mediadas por imágenes poco representativas de cuál es su realidad. La sección 5 comienza a explicar por qué esto es así considerando cuáles son las estrategias reproductivas que podemos encontrar en la naturaleza. La sección 6 continuará tal explicación indicando que en la naturaleza el sufrimiento y la muerte prematura son la norma, debido a que la gran mayoría de los animales mueren de formas dolorosas poco después de comenzar a existir. La sección

7 argumenta que esto sucede de forma tan masiva que hace que en la naturaleza el sufrimiento prevalezca ampliamente sobre la felicidad o el disfrute. La sección 8 ilustrará esto con un ejemplo muy concreto: el caso del bacalao atlántico en el Golfo de Maine. La sección 9 indicará lo que añade a esta cuestión la consideración no solo del sufrimiento, sino también del desvalor de la muerte. La sección 10 sostendrá que en base a lo indicado en las secciones anteriores tenemos motivos para actuar para cambiar la situación de los animales. La sección 11 explicará por qué, incluso aunque debamos ayudar a los animales en cualquier circunstancia, es relevante en términos prácticos que el desvalor supere al valor en la naturaleza. Por último, la sección 12 concluirá considerando qué vías de acción pueden ser las más eficaces a favor de los animales en el mundo salvaje.

2. La idealización de la naturaleza

La idea de que la naturaleza es una fuente de valor en la que las cosas positivas superan ampliamente a las negativas ha sido defendida desde distintas posiciones de tipo ecologista. Entre estas se encuentran aquellas que sostienen que la existencia de los ecosistemas, las biocenosis u otras entidades es valiosa (Leopold, 1966; Callicot, 1989). O las que defienden que lo que tiene valor es la biodiversidad o la historia natural y la existencia de los resul-

tados de esta (Katz, 1992; Elliot, 1997). O también posiciones de tipo pluralista (Rolston, 1988). Pese a diferir entre sí, estas posiciones en ética ambiental sostienen que hay algo intrínsecamente valioso en la naturaleza. A su vez, las posiciones antropocéntricas indican que la naturaleza puede ser considerada muy valiosa por motivos simplemente instrumentales para los seres humanos. Es, sobre todo, lo que permite su subsistencia física. Pero también es algo que permite su enriquecimiento desde el punto de vista del desarrollo del conocimiento científico, de la satisfacción recreacional y emocional, etc. (véase por ejemplo Bookchin, 1990; Hargrove, 1992).

Ahora bien, hay otras personas que defienden también otras razones para pensar que la existencia de la naturaleza es algo valioso. Hay quienes piensan que la existencia de la naturaleza es positiva debido a que permite la existencia de animales no humanos sintientes que viven vidas felices (Balcombe, 2006; Hadley, 2015). Muchas personas parecen creer que esto es así. Pueden ser conscientes de que los animales mueren de forma constante porque otros animales los matan, y quizás estén también al tanto de que muchos mueren de hambre, o por enfermedad, y de que muchas veces se enfrenten a condiciones hostiles. Puede que también se den cuenta de que esto implica que sufran. Pero no piensan que ello las deba llevar a abandonar la idea de que la naturaleza es un lugar feliz. Sobre esto hay que decir que ha habido también quie-

nes han defendido opiniones diferentes (por ejemplo, Mill, 1969 [1874]; Dawkins, 1995, cap. 4). Con todo, la visión idílica de la naturaleza parece estar ampliamente difundida a día de hoy.

3. ¿Deberíamos aceptar la visión idílica de la naturaleza?

Esta idea bucólica, según la cual la felicidad compensa el sufrimiento en la naturaleza, tiene una gran importancia en la práctica. Resulta crucial respecto al tipo de actitudes y de políticas que podemos favorecer hacia el mundo salvaje. Por supuesto, si aceptamos alguna de las posiciones ecologistas o antropocéntricas descritas arriba nada de esto será un problema, pues nos dará igual si los animales viven vidas felices o terribles. Solo nos importarán la conservación de la naturaleza y/o los intereses de los seres humanos. Pero si, en cambio, nos preocupa lo que les sucede a los animales, nos encontraremos aquí ante un problema muy serio. Si la visión idílica se encuentra equivocada, y la felicidad y el disfrute no predominan en la naturaleza, las razones que podemos tener para defender una visión ecologista se enfrentarán a otras razones de mucho más peso. Y si no aceptamos las posiciones antropocéntricas o ecologistas y defendemos que de lo que nos debemos preocupar es de aquello que es positivo y negativo para los seres sintientes, ese será el único punto clave en cuestión en esta discusión.

De este modo, resulta crucial examinar si la visión idílica de la naturaleza es verdadera, esto es, si la felicidad realmente prevalece sobre el sufrimiento en el mundo salvaje o si no es así. Podemos pensar que es imposible llegar a descubrir esto, puesto que no tenemos acceso a las experiencias que tienen los animales, de forma que no podemos saber si sufren más que disfrutan. Ahora bien, si esta objeción fuese correcta, no nos proporcionaría una razón a favor de la visión idílica de la naturaleza. Como mucho mostraría que no podríamos saber si esa visión es correcta o no. Sin embargo, aun si esa crítica tiene parte de razón, no es totalmente correcta. El motivo es que, incluso si no podemos tener una certeza total del tipo de experiencias que tienen los animales en la naturaleza, sí que podemos hacer suposiciones informadas sobre estas. Y esas suposiciones pueden estar bien fundamentadas en nuestro conocimiento de algunos hechos relevantes sobre lo que les pasa en sus vidas. Tenemos razones para concluir que pueden tener experiencias positivas y negativas (Smith, 1991; Griffin, 1992; Ng, 1995; Allen y Bekoff, 1997; Knutsson, 2016). Y conocemos algunos hechos sobre sus vidas cuya relevancia para el tipo de experiencias que puedan poseer parece clara. Dado esto, y en línea con un enfoque epistemológico bayesiano, podemos llevar a cabo estimaciones justificadas acerca de lo que tenemos más razón para concluir con respecto a cómo son sus vidas.

4. Generalmente, cuando pensamos sobre la naturaleza consideramos casos excepcionales y poco característicos

Hay un motivo por el que mucha gente tiende a tener una visión idílica de la naturaleza. Al pensar sobre los animales que viven en el mundo salvaje, la mayoría de la gente tiende a considerar animales muy poco representativos. La gente suele pensar en grandes animales que tienen pocos depredadores, o quizás ninguno, como tigres, ballenas, elefantes, leones, etc. Estos animales no son realmente característicos de aquellos que mayormente viven en la naturaleza. De hecho, la gente tampoco piensa en animales representativos ni siquiera cuando intenta considerar algún ejemplo de animales herbívoros que sean normalmente cazados por otros animales. En esos casos, se suele pensar en grandes herbívoros como gacelas y otros ungulados. Lo que es más importante: los animales que la gente considera como ejemplos de aquellos que viven en la naturaleza son, típicamente, animales ya adultos.

Esto es importante, pues distorsiona nuestra comprensión de la clase de vida que tienen. Cuando consideramos la vida de estos animales podemos pensar que es una pena que tengan que pasar un gran sufrimiento y que mueran cuando los cazan y comen, pero aun así nos puede parecer que sus vidas anteriores les compensan ese daño.

Todo esto nos puede llevar a pensar que la visión idílica de la naturaleza, aunque idealizada y exagerada, puede todavía contener alguna verdad. Sin embargo, tal conclusión sería muy precipitada. La razón es que esta se encontraría basada en consideraciones insuficientes de los tipos de vidas que viven los animales en el mundo salvaje. Ello se debe al hecho que acabamos de ver: esos animales en los que pensamos no son realmente más que una minoría muy pequeña de los que viven en la naturaleza.

En realidad, la mayor parte de los animales que viven en el mundo no son grandes vertebrados, sino invertebrados. Y entre los vertebrados, la gran mayoría son aquellos de pequeño tamaño, especialmente peces. Y, sobre todo, la casi totalidad de los animales no llega jamás a la edad adulta. Esto es algo que determina que la visión idílica de la naturaleza se encuentre totalmente equivocada. Para ver por qué esto es así, conviene comenzar examinando algunas de las nociones más básicas en dinámica de poblaciones. La enorme relevancia que estas tienen para la cuestión se hará manifiesta en seguida.

5. Estrategias reproductivas

La clase de vida que puedan tener los animales depende de sus posibilidades de sobrevivir en un medio determinado. Esto últi-

mo es algo que puede ser examinado cuando consideramos la forma según la cual una población de animales puede variar en un cierto ecosistema (Ng, 1995; Tomasik, 2015 [2009]; Faria, 2016). En biología de poblaciones, esto se hace empleando distintas ecuaciones diferenciales, dependiendo de los factores que se desee analizar. Una ecuación bastante básica que representa cómo varían las poblaciones a lo largo del tiempo es la ecuación de Verhulst (1838), que puede ser formulada así:

$$dN/dt = rN(1-N/K)$$

Los factores incluidos en esa ecuación son los siguientes:

- (I) t representa el periodo de tiempo examinado en el que la población varía;
- (II) N representa el tamaño de la población inicial (esto es, N es un número natural que representa la cantidad de individuos que contiene la población en cuestión en el momento en que comienza el periodo de tiempo t);
- (III) r denota la tasa intrínseca de crecimiento de la población, esto es, el número de descendientes en relación al número de individuos de las generaciones anteriores; y
- (IV) K representa la capacidad de carga del medio en el que se encuentra la población durante t , esto es, el tamaño máxi-

mo de la población que puede vivir en ese entorno, dadas las condiciones que este presenta para la supervivencia de sus miembros.

Esto supone que lo que indica esta ecuación es que el modo en el que la población crece o decrece durante un cierto periodo de tiempo t depende de dos factores (aparte de su tamaño inicial N):

- (1) el tamaño de la prole que, de media, tiene cada animal (que es representado por r); y
- (2) la posibilidad de supervivencia que tienen los miembros de esa población (que es determinada por la capacidad de carga, K).

Estos dos factores determinan las diferentes estrategias reproductivas que pueden seguir diferentes poblaciones de animales. Estas pueden ser muy diversas. Pero podemos distinguir dos estrategias de carácter muy general. Una es muy minoritaria, mientras que la otra está ampliamente extendida:

- (I) **Maximizar la supervivencia.** La estrategia minoritaria consiste en tener una elevada tasa de supervivencia entre sus descendientes. Esto exige invertir una enorme cantidad de energía y tiempo en ellos –en su gestación, su cuidado, su educación, etc.–. Y, sobre todo, significa que estos animales no tienen muchos descendientes. El éxito de esta estrategia consiste, pues, en hacer que sus individuos tengan aquellas

características y preparación que maximicen su capacidad de supervivencias dadas las condiciones expresadas por el factor K . En otras palabras, en el caso de estos animales, aunque r sea muy bajo, se intenta que el valor de K sea muy alto.

- (II) **Maximizar la cantidad de individuos.** A su vez, la estrategia seguida de forma más mayoritaria renuncia a elevar la tasa de supervivencia. Consiste, en consecuencia, en tener una tasa reproductiva muy alta. Así, se invierte muy poco en la supervivencia de cada uno o una de los animales que vienen al mundo. Lo que determina el éxito de esta estrategia reproductiva es lograr el máximo valor posible para r , aun cuando el valor de K pueda ser extremadamente bajo debido a ello.

Las diferentes formas de reproducirse de los animales combinan de distintas maneras los elementos de estas dos estrategias que acabamos de ver (sería una simplificación de lo que ocurre en la naturaleza pensar que ciertos animales usan una de ellas en estado puro y otros la otra sin más). Además, hay otros elementos que entran en juego, no tan relevantes para la cuestión que estamos estudiando aquí, como el tamaño de las crías al nacer, la longevidad de los animales, el número de veces que se reproducen, etc. (Wilson, 1967; Roff, 1992; Stearns, 1992). Pero la dicotomía que hemos visto arriba nos puede ofrecer un retrato general de lo que sucede en general en la naturaleza, al menos con respecto a los hechos más im-

portantes que necesitamos considerar para evaluar la proporción de sufrimiento y muerte que hay en ella.

6. El sufrimiento y la muerte en proporciones masivas son un subproducto de las estrategias reproductivas exitosas

La estrategia consistente en maximizar el número de crías supone que para cada individuo que sobrevive hasta la madurez hay centenas, miles o millones que mueren muy jóvenes. Su tasa de supervivencia es muy baja, y de hecho muchos de ellos mueren poco después de comenzar a estar conscientes. Sin duda hay animales que mueren antes de haberse desarrollado lo suficiente como para ser sintientes. Sin embargo, un gran número de ellos sí son conscientes cuando mueren.

Debido a que mueren tan pronto, estos animales tienen poquísimas oportunidades de disfrutar de alguna experiencia positiva, o no tienen ninguna. Sin embargo, sus muertes son a menudo muy dolorosas. Mueren de hambre, por frío, por falta de agua, debido a parásitos, atacados por otros animales, etc. En muchos casos estas muertes suceden de maneras muy dolorosas, y a menudo de forma lenta. Esto quiere decir que, en proporción, sus vidas contienen normalmente mucho más sufrimiento que disfrute. Por consiguiente, tenemos razones para concluir que esos animales viven vidas que tienen lo que se conoce como niveles totales de bienestar negativos.

Su existencia les ha ocasionado más cosas negativas que positivas. Esto no es algo que tenga alguna clase de utilidad evolutiva en sí mismo. Sin embargo, es un subproducto inevitable de una estrategia reproductiva exitosa. La razón por la que esto es así consiste en que las estrategias evolutivas no son seleccionadas para maximizar la felicidad. Por el contrario, la selección natural hace que persistan a lo largo del tiempo aquellas estrategias que funcionan bien a la hora de que haya nuevas generaciones de los organismos que se reproducen mediante ellas. Por desgracia, ese proceso implica también que el sufrimiento se vea significativamente aumentado, hasta niveles que de hecho pueden ser extremadamente altos. Cuanto más alto sea el valor de r , esto es, cuantas más crías se tengan, mayor será la cantidad de sufrimiento y muerte, y, así, su proporción con respecto a la felicidad, disfrute o bienestar.

7. Por qué las estrategias reproductivas predominantes determinan el equilibrio entre el valor y el desvalor en la naturaleza

El simple hecho de que haya algunos individuos que viven vidas terribles tendría que ser por sí mismo algo enormemente indeseable. Parece que cualquier perspectiva axiológica y ética aceptable debería concluir esto. Pero no solo eso. Que haya una minoría de individuos sufriendo una situación tan terrible puede determinar

que esa situación en conjunto pueda ser considerada negativa, incluso aunque la mayoría viva vidas buenas. Muchas posiciones en ética sostendrán esa visión. Este es el caso de aquellas que rechazan que se deba maximizar el bienestar general a costa de perjudicar a quienes están en una situación peor. Entre estas perspectivas se cuentan el igualitarismo, el suficientismo, el prioritarismo y aquellas perspectivas que admiten alguna forma de principio maximin. Y también concluirán lo mismo aquellas posiciones que sostienen que es más importante evitar que sucedan cosas negativas (como el sufrimiento) que fomentar que sucedan cosas positivas (como el placer). Entre estas posiciones se encuentran las distintas formas de consecuencialismo negativo, y de deontologismos centrados en evitar daños por encima de promover beneficios.

Sin embargo, hay algunas posiciones que no estarían conformes con este análisis. Para teorías como el utilitarismo estándar y el perfeccionismo ético, por ejemplo, los daños que padezca una minoría pueden compensar los beneficios a una mayoría. Ello se debe a que dichas teorías buscan maximizar la cantidad existente de valor, al margen de su distribución.

Pues bien, incluso para estas últimas teorías, la situación en la naturaleza no puede ser considerada positiva. Ello se debe a que tenemos razones para concluir que en la naturaleza hay más desvalor que valor positivo. El motivo es que los animales que viven vidas

terribles en la naturaleza no son una minoría, sino una mayoría. Esta es la idea principal a recalcar aquí. *Casi todos los animales sintientes que vienen al mundo tienen vidas con muertes prematuras y más sufrimiento que disfrute.* Hay dos razones por las que esto es así:

- (I) ***Dentro de cada especie con estrategias reproductivas centradas en maximizar la cantidad de descendientes solo sobrevive una minoría muy reducida.*** De media, en poblaciones estables, el número de individuos que sobreviven a cada generación es más o menos igual al número de la generación anterior. Los demás se enfrentan posiblemente a situaciones como las descritas arriba. De hecho, cuanto más bajo es el valor de K en la ecuación de Verhulst, mayor es el número de animales que mueren en total. Y además, dadas las limitaciones fisiológicas de cada animal que se reproduce, cuanto mayor sea el valor de r , menor será el valor de K . Además, incluso aunque K permaneciese igual para poblaciones de animales con tasas de natalidad diferentes, cuanto mayor sea el valor de r , mayor será el número de bajas (tanto en términos absolutos como en la proporción del número de víctimas con respecto al de individuos totales). Ello supone que cada vez que estos animales se reproducen, un enorme número de animales es condenado a sufrir y morir poco después. Y hemos de tener en cuenta que el tamaño medio de las proles de muchas especies puede ser considerable-

mente grande (Ng, 1995). Por ejemplo, las ranas toro (*Rana catesbeiana*) ponen, de media, entre 6.000-20.000 huevos, y los bogavantes americanos (*Homarus americanus*) pueden poner alrededor de 8.500 huevos. Sin duda muchos de estos nunca llegan a desarrollarse hasta dar lugar a individuos sintientes. Pero aun así, el número de huevos que da origen a seres sintientes sigue siendo altísimo. En base a esto, parece que la mayor parte de los animales sintientes que pertenecen a especies con grandes progenes viven vidas con más sufrimiento que bienestar o felicidad.

- (II) ***Hay muy pocas especies animales que no se reproduzcan teniendo proles muy extensas.*** Por desgracia, la mayor parte de los animales sigue estrategias reproductivas centradas en la cantidad, no en la supervivencia. Esto sucede, en especial, en el caso de los animales de tamaño más pequeño, y sobre todo, con pocas excepciones, entre los invertebrados, que son, con mucha diferencia, los animales más numerosos en la Tierra. Pero esta estrategia también se encuentra bastante difundida entre los vertebrados, en especial en el caso de los peces (óseos, cartilaginosos o agnatos), anfibios y reptiles. Asimismo, las estrategias mixtas se encuentran muy extendidas. Hay un enorme número de animales que se reproducen teniendo varias crías, o un gran número de ellas, en cuyo cuidado, no obstante, invierten una gran cantidad

de esfuerzo. Ejemplos de esto pueden ser, respectivamente, muchos tipos de pájaros y de roedores. En el caso de estos animales la mortandad total no es tan alta como la típica de peces, anfibios o invertebrados, pero sigue siendo, aun así, muy elevada, e implica cantidades muy considerables de sufrimiento y muerte prematuras.

Si tenemos en cuenta lo que indican estos dos puntos la conclusión resulta inequívoca. Todo apunta a que la abrumadora mayoría de los animales de la abrumadora mayoría de las especies viven vidas extremadamente cortas en las que padecen sufrimientos muy intensos pero no disfrutan de nada o casi nada de placer o felicidad.

Podríamos pensar que esto se ve compensado porque los animales que llegan a adultos tienen vidas felices, pero en realidad esto no resulta correcto. Las vidas de los animales adultos también contienen cantidades considerables de sufrimiento debido a múltiples causas, incluyendo las enfermedades, las condiciones climáticas hostiles, la sed, el hambre y la malnutrición, los daños físicos o el estrés psicológico, entre otras (Faria, 2016; Ética Animal, 2016a). Aun así, es plausible que estas vidas contengan ciertamente más disfrute que sufrimiento. Pero no parece, sin embargo, que esto compense la gran cantidad de sufrimiento que padecen todos los que mueren poco después de nacer, que son la inmensa mayoría. Ante esto, el

corolario que se sigue es chocante pero inevitable: el sufrimiento prevalece ampliamente sobre la felicidad en la naturaleza.

Ante una conclusión tan dura como esta hay dos objeciones que se podrían presentar. En primer lugar, se podría indicar que muchos animales que se reproducen teniendo grandes cantidades de descendientes tienen sistemas nerviosos muy simples, y podemos tener dudas sobre si son sintientes. Quizás muchos invertebrados pequeños y simples sean, ciertamente, sintientes. Aun así, esta objeción es razonable. En segundo lugar, se podría argumentar también que las vidas de los animales que mueren poco después de comenzar a existir son tan breves que en muchos casos el sufrimiento total que tienen que padecer no es tan grande a pesar de todo.

Estos son puntos importantes que es preciso considerar muy seriamente. Lo que indican es correcto, y lleva a matizar las conclusiones a las que podemos llegar acerca de la cantidad de sufrimiento y de muerte de seres sintientes que hay en el mundo salvaje. Esta cantidad sería mucho más alta si todos los animales fuesen sintientes y si ninguno muriese de forma inmediata. Ahora bien, esa matización no cambia en lo más esencial la conclusión a la que podemos llegar aquí. La asimetría entre el número de individuos que sobreviven a la infancia y quienes no sobreviven es tan grande que esas dos objeciones, siendo importantes, no cambian el diagnóstico.

8. Un ejemplo: el caso del bacalao atlántico (*Gadus morhua*) en el Golfo de Maine

Para ilustrar lo que hemos visto en las secciones anteriores vamos a examinar a continuación un ejemplo del mundo real.

Consideremos lo que sucede en el caso de los animales de una especie determinada, el bacalao atlántico (*Gadus morhua*). Estos animales pueden poner entre algunos miles y varios millones de huevos (Jørstad et al. 2007, p. 11). Asumamos una estimación de 2 millones para cada evento reproductivo. Se ha calculado que en 2007 podría haber cerca de 33.700 toneladas de bacalao atlántico solo en el banco del Golfo de Maine (Mayo et al., 2009). Un bacalao adulto puede pesar más de 25-35 kg (Cascorbi y Steven, 2004, p. 6). Supongamos que su peso medio es de aproximadamente 33,7 kg. Ello supondría que en 2007 había cerca de un millón de estos animales en esa zona (el peso medio aquí propuesto es relativamente grande, pero es que por otra parte estamos aquí asumiendo también, en pos de la simplicidad, que estos animales son todos adultos). Pues bien, asumamos también que la población de bacalaos permanece estable, de forma que de media solo dos de los huevos que pone cada bacalao hembra a lo largo de toda su vida terminan dando lugar a animales que llegan a adultos. Supongamos asimismo que la probabilidad de que un huevo eclosione es de 0,5 (un 50 %), y que hay también una probabilidad de 0,9 (90 %) de que las

larvas y los pequeños peces lleguen a ser sintientes, considerando que tienen ya sistemas nerviosos centralizados (Laurence y Rogers, 1976; Morrison 1993, p. 21). Y, finalmente, vamos a asumir que de media sufren 10 minutos antes de morir.

Todas esas suposiciones implican que cada vez que esos animales se reproducen, podemos esperar que sean experimentados unos 270 billones de segundos de sufrimiento ($500.000 \text{ madres} \times 2.000.000 \text{ de huevos por puesta} \times 0,5 \text{ supervivientes} \times 0,9 \text{ sintientes} \times 600 \text{ segundos} = 270.000.000.000.000 \text{ segundos totales}$). Y esto considerando tan solo a los bacalaos que hay en el Golfo de Maine. Dado que hay 31.579.200 segundos en cada 365,25 días, esto supone que, en total, estos animales experimentan conjuntamente cerca de 8.549.931,6 años de sufrimiento. Esto es, más de 8 millones y medio de años (un periodo de tiempo como el transcurrido desde el Mioceno hasta hoy). Todo esto en el caso de una especie muy concreta dentro de un área muy concreta.

Por otra parte, si consideramos la cantidad total de sufrimiento por cada puesta, está asciende a la misma cifra vista arriba dividida por el número de hembras ponedoras, aproximadamente 500.000, lo cual supone que por cada año de vida de un animal adulto sus crías sufrirían durante un total de aproximadamente 17,1 años. Este cálculo indica que el sufrimiento en la naturaleza excede abrumadoramente al disfrute. De hecho, sería así incluso asumiendo

do cifras mucho más moderadas. Supongamos que la posibilidad de que salga un animal sintiente de un huevo de bacalao atlántico fuese 17 veces menor que la aquí estimada. Todavía tendríamos que concluir que el sufrimiento excede al disfrute en la naturaleza (incluso sin considerar todo el sufrimiento de los peces adultos).

9. El mal de la muerte

Hasta este punto hemos visto únicamente el desvalor del sufrimiento. Pero hay algo más que podríamos considerar. Conforme a ciertas teorías éticas (como, por ejemplo, algunas –aunque no todas– versiones del utilitarismo hedonista), para considerar el valor y el desvalor contenido en la vida de un individuo simplemente necesitamos conocer las experiencias positivas o negativas que pudo experimentar, y agregarlas. Sin embargo, otras posiciones sostienen que la privación de cosas positivas también ha de contar como algo negativo. Esta sería la razón para defender que si un ser sintiente muere sufre un daño, no ya porque su muerte pueda ser dolorosa, sino porque le priva de experiencias positivas futuras (véase, por ejemplo, Nagel, 1970; McMahan, 2002; Broome, 2004). Quienes mantengan esto asignarán un desvalor extra al hecho de que la mayor parte de los animales en la naturaleza no solo tienen vidas con más sufrimiento que bienestar, sino que mueren prematuramente.

La mayoría de la gente piensa que la muerte es algo negativo, pero, incluso aunque rechacemos esto, la predominancia del sufrimiento sobre el bienestar lleva a concluir también que el desvalor supera en mucho al valor. Ahora bien, si además de esto consideramos que la muerte es un daño muy notable, ello significará que la muerte prematura de la abrumadora mayoría de los animales que vienen al mundo hará que el desvalor total sea todavía mucho mayor.

10. La cuestión de la intervención en la naturaleza

En las secciones anteriores se ha tratado la cuestión del desvalor presente en el mundo salvaje, sin tratar la cuestión de cómo deberíamos actuar en consecuencia. No obstante, las conclusiones prácticas que se siguen de lo que hemos visto hasta aquí no son difíciles de suponer. Sea cual sea la teoría ética que defendamos, parece que si esta resulta mínimamente aceptable tendrá que tener en cuenta los hechos presentados arriba. El sufrimiento y muerte en cantidades masivas de los animales debe ser tenido en cuenta. Hasta ahora, la cuestión de cómo actuar para beneficiar a los animales que viven en el mundo salvaje no ha sido suficientemente tratada, si bien ha comenzado a recibir una atención creciente en los últimos años (Gompertz, 1997 [1824]; Sapontzis, 1984; Ng, 1995; Bonnardel, 1996; Cowen, 2003; Fink, 2005; McMahan, 2015; Nussbaum, 2006; Longueira, 2011; Torres, 2011; Cunha & Garmendia, 2013; Tomasik, 2015

[2009]; Horta, 2011; Faria and Paez, 2015; Pearce, 2015; Faria, 2016; véase para un análisis de la bibliografía sobre esta cuestión Dorado, 2015a; 2015b, o para un listado André, 2016). Sin embargo, todo lo que hemos visto aquí lleva a concluir que efectivamente estamos ante un tema de la máxima importancia. Una vez somos conscientes de cuál es la realidad de la situación de los animales en la naturaleza, no parece aceptable dar la espalda a esta y no pensar cómo podríamos actuar para cambiarla en beneficio de los animales.

Como la visión idílica de la naturaleza sigue siendo muy predominante, habrá bastante gente que reciba con escepticismo y oposición la idea de que hemos de actuar en beneficio de los animales en la naturaleza. Hay quienes pueden alegar que *cualquier* tipo de intervención sería peligrosa debido a sus posibles consecuencias imprevisibles, o que no tenemos el derecho de intervenir en modo alguno. Sin embargo, hay razones para rechazar tales críticas como, o bien desinformadas, o bien especistas. Los seres humanos intervienen constantemente en la naturaleza. En muchos casos, lo hacen con el fin de obtener beneficios para sí mismos. El caso más visible en el que eso sucede es cuando sustituyen algunos ecosistemas por otros para propósitos como la agricultura, la minería, la construcción, etc. Pero hay muchas otras formas en las que los seres humanos cambian los ecosistemas.

Además, hay muchos casos en los que los seres humanos in-

tervienen en la naturaleza con propósitos ecologistas. Lo hacen, por ejemplo, para conservar algunas especies o paisajes. O cuando intentan restaurar alguna biocenosis o ecosistema previamente existente (para una crítica de esa práctica véase Shelton, 2004; Mosquera, 2015).

Es interesante apuntar que tales prácticas son raramente recibidas con fuertes objeciones. Esto nos muestra por qué las críticas de la idea de que debemos ayudar a los animales salvajes son tendenciosas. Tales críticas expresan preocupaciones que no son realmente tomadas en serio cuando el motivo por el que se interviene es la satisfacción de intereses humanos. Esto muestra, así, un claro prejuicio especista (Horta, 2015 [2010]). Si los seres humanos estuviesen sufriendo y muriendo en cantidades masivas, y fuese posible darles ayuda, nadie objetaría que eso podría conllevar riesgos o que no tendríamos derecho a hacerlo. De hecho, poca gente se opone a la agricultura, necesaria para la subsistencia humana, aunque suponga modificar por completo los ecosistemas existentes previamente.

Por lo tanto, no es que las intervenciones en la naturaleza sean algo nuevo, puesto que las realizamos constantemente (Cowen, 2003). Lo único que podría ser completamente diferente (aunque esta es una diferencia importante) es el fin de la intervención. Hasta este momento hemos estado interviniendo para satisfacer intereses humanos o para promover algunos fines ecológicos. En cambio, lo

que aquí se propone es hacerlo por el bien de los animales. Estos son fines muy diferentes, y frecuentemente opuestos. Ello lo pone de manifiesto la consideración de la situación de los animales en la naturaleza, que para el ecologismo no supone ningún problema, mientras que ya hemos visto que para los animales es negativa.

Esta propuesta puede ser cuestionada simplemente porque, como a día de hoy los ideales antropocéntricos y ambientales son a menudo considerados lo más importante, los intereses de los animales no humanos son despreciados como irrelevantes. Como ya se indicó más arriba, tal posición es solo mantenible si asumimos posiciones especistas (no se tratará aquí la cuestión de por qué debemos rechazar el especismo, pues ello requeriría mucho espacio, pero véase acerca de esta cuestión Pluhar, 1995; Horta, 2008).

Sobre esto es también de interés apuntar que entre quienes afirman defender principios ambientales es común que se incurra en una inconsistencia muy significativa. Ello se debe a que la mayoría de quienes afirman defender posiciones ecologistas aceptan esas posiciones solo en la medida en que no entren en conflicto con intereses humanos (véase, por ejemplo, Leopold, 1966 [1949]; Callcott, 1989; Varner, 2002). Hay alguna excepción, como la de Linkola (2009), quien defiende la matanza en masa de seres humanos por el bien del medio ambiente (aplaudiendo así episodios como los exterminios de la II Guerra Mundial). Pero, por motivos claros, tales

posturas son ampliamente rechazadas.

De este modo, la diferente actitud que se tiene cuando lo que está en juego son los intereses de los seres humanos y cuando son intereses de otros animales muestra que quienes defienden estos posicionamientos ecologistas tienen actitudes especistas.

11. Por qué la predominancia del sufrimiento en la naturaleza es tan relevante

Si rechazamos el especismo, tendremos razones para intervenir en favor de los animales en la naturaleza siempre que lo necesiten. Esto será así aunque su sufrimiento no sea mayor que su felicidad. Si es posible ayudar a un animal y estamos en contra del especismo, apoyaremos que se le ayude. De este modo, podríamos pensar que la argumentación dada arriba sería innecesaria. El hecho de que haya más o menos sufrimiento y muerte en la naturaleza no sería relevante, lo único importante sería que tendríamos que ayudar a los animales que lo necesitan.

Esto es correcto hasta un cierto punto. No obstante, hay razones por las cuales el hecho de que el desvalor prevalezca en la naturaleza es importante.

Primero, la utilidad de la intervención podría ser cuestiona-

da si tuviésemos la visión equivocada de la naturaleza como un lugar idílico. Si pensamos que en la naturaleza se genera una cantidad mayor de bienestar, podríamos quizás oponernos a aquellas intervenciones que pudiesen reducir la capacidad de generación de valor de la naturaleza. Además, ello nos daría una razón para defender activamente la conservación de la naturaleza, incluso aunque eso significase sacrificar a un número de animales sintientes, víctimas inocentes de tal conservación. Esto no sería así, como ya hemos visto, desde las posiciones (consecuencialistas, deontologistas o de otro tipo) que defienden que no se han de permitir daños a una minoría a favor de una mayoría, o desde las que defienden que evitar cosas negativas tiene prioridad sobre promover cosas positivas. Pero quienes defienden posiciones como la del utilitarismo o el perfeccionismo ético sí que podrían aceptar esta posición ecologista. Por ello, el hecho de que el desvalor prevalezca en la naturaleza es relevante. Supone que incluso quienes defiendan posiciones como las del utilitarismo y el perfeccionismo deberán aceptar la intervención en ayuda de los animales y objetar a la conservación ambiental que genera más desvalor para los animales. Y, además, muestra que esta causa es de una importancia extremadamente alta.

12. Consecuencias prácticas

La visión idílica de la naturaleza está tan extendida que pare-

ce muy contraintuitivo pensar que pueda ser absolutamente falsa. Ello hace que las consecuencias derivadas del hecho de que en la naturaleza el sufrimiento y la muerte prematura sean la norma resulten tan difíciles de aceptar. Pero, si queremos ser coherentes y no queremos negar la realidad, no hay modo de rechazar estas.

Hay distintos modos en los que podemos intervenir ya a día de hoy para ayudar a los animales en la naturaleza, y de hecho hay muchas formas en las que eso ya se está haciendo. Por ejemplo, a menudo hay situaciones en las que los animales se encuentran a punto de morir de hambre pero es perfectamente posible darles alimentación. Hay distintos casos en los que esto se hace efectivamente. Y se podría hacer de forma más intensiva. También muchos animales que morirían debido a enfermedades o lesiones pueden ser ayudados, y de hecho lo son en ocasiones. Existen centros que dan atención sanitaria a animales enfermos o heridos, y también se han llevado a cabo numerosos programas de vacunación masiva de animales contra ciertas enfermedades letales. Hay también otros casos de animales que son auxiliados en situaciones en las que de lo contrario morirían, como por ejemplo el de animales atrapados en lagos congelados, caídos en estanques, durante inundaciones, incendios, etcétera (Rupprecht, Hanlon y Slate, 2003; Anderson y Anderson, 2006; Delahay, Smith, y Hutchings, 2009; Faria, 2016; Ética Animal, 2016b). Y también podemos evitar aquellas intervenciones ecologistas que promueven las condiciones que aumentan el sufri-

miento y muerte de animales (véase Horta, 2015 [2010]).

De este modo está claro que estamos ayudando a muchos animales. No obstante, en proporción al total de los animales que sufren y mueren, el número de animales ayudados es muy reducido. Para conseguir un cambio de más alto alcance es necesario intervenir de manera mucho más significativa, y teniendo en cuenta los puntos clave indicados en las anteriores secciones. Hay que tener en cuenta que en el futuro será posible actuar con mayores medios, y, por tanto, de forma más eficaz. Sin embargo, para que ello pueda suceder es necesario comenzar a trabajar desde hoy mismo. En concreto, hay una serie de tareas que resulta necesario realizar:

- (1) Es preciso comenzar a discutir esta cuestión desde ya mismo. Hace falta que cada vez más gente esté en desacuerdo con la idea equivocada de que la naturaleza es un lugar idílico en el que cualquier tipo de intervención debe ser considerada tabú.
- (2) Es necesario cuestionar el especismo. Como hemos visto, gran parte de quienes se oponen a la intervención en la naturaleza a favor de los animales no humanos la aceptan sin reparos para defender intereses humanos. Esta consideración radicalmente diferente se debe al hecho de que la mayor parte de la gente es especista. De hecho, incluso la gente que rechaza la explotación animal y asume un modo de vida vegano mantiene a menudo posiciones especistas. Ello es

un obstáculo para que avance la consideración por los animales que viven en el mundo salvaje.

Asimismo, también hace falta distinguir con claridad meridiana la oposición al especismo de las posiciones ecologistas, a las cuales, como hemos visto aquí, el antiespecismo se contrapone con claridad. Esto es preciso sobre todo debido a que mucha gente aún confunde estas posiciones, al no conocer realmente lo que defiende el antiespecismo y la defensa de los animales.

- (3) Es necesario también aprender de qué formas es posible ayudar a transformar la situación en la que se encuentran los animales en el mundo salvaje. Incluso aunque no se lleve a cabo de forma inmediata una intervención en este por el bien de los animales, podemos comenzar ya a investigar cuáles son las mejores formas de intervenir. Ello hará posible que se comience a ayudar a los animales cuanto antes. Asimismo, al hacer esto podemos también ir aprendiendo formas en las que podemos intervenir ya a menor escala. Y además podemos, con ello, mostrar que es perfectamente factible ayudar a los animales en la naturaleza, lo cual nos servirá para promocionar mejor la intervención a su favor.

Podemos pensar que estas tareas no constituyen una forma eficaz de cambiar de forma inmediata la situación de los animales en la naturaleza. Pero esta es una opinión ingenua, pues pierde de

vista que la gran lucha en defensa de los animales no se lleva a cabo a corto plazo, sino a muy largo plazo. Con esto en mente, a día de hoy estas tareas son de la máxima urgencia e importancia. Trabajando hoy en ellas podremos conseguir en el futuro un cambio masivo frente a la inmensa cantidad de sufrimiento y muerte que padecen los animales en el mundo salvaje.

Bibliografía

- Allen, C. y Bekoff, M. (1997). *Species of mind: The philosophy and biology of cognitive ethology*. Cambridge: MIT Press.
- Anderson, A. y Anderson, L. (2006). *Rescued: Saving animals from disaster*. Novato: New World Library.
- André, L. (2016). “Bibliografía en español acerca de los animales en la naturaleza”. *Perspectiva Animal*. <http://perspectiva-animal.org/repositorio/espanol>.
- Balcombe, J. P. (2006). *Pleasurable kingdom: Animals and the nature of feeling good*. London: Palgrave Macmillan.
- Bonnardel, Y. (1996). “Contre l’apartheid des espèces: À propos de la prédation et de l’opposition entre écologie et libération animale”. *Les Cahiers Antispécistes*, vol. 14. <http://www.cahiers-antispecistes.org/contre-lapartheid-des-especes>.

- Bookchin, M. (1990). *The philosophy of social ecology: Essays on dialectical naturalism*. Montreal: Black Rose Books.
- Broome, J. (2004). *Weighing lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Callicott, J. B. (1989). *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*. Albany: State University of New York.
- Cascorbi, A. y Steven, M. M. (2004). *Atlantic cod (Gadus morhua) Northeast region (U.S. and Canada): Seafood report – Seafood Watch*. Monterey: Monterey Bay Aquarium. http://www.seachoice.org/files/assessment/report/48/MBA_SeafoodWatch_AtlanticCodReport.pdf.
- Cowen, T. (2003). “Policing nature”. *Environmental Ethics*, vol. 25, 169-82.
- Cunha, L. C. y Garmendia, G. (2013). “Por que os danos naturais deveriam ser considerados de igual importância moral?”. *Synesis*, vol. 5, 32-53.
- Dawkins, R. (1995). *River out of Eden: A Darwinian view of life*. New York: Basic Books.
- Delahay, R. J.; Smith, G. C. y Hutchings, M. R. (2009). *Management of disease in wild mammals*. Dordrecht: Springer.
- Dorado, D. (2015a). *El conflicto entre la ética animal y la ética ambiental: bibliografía analítica*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Carlos III.
- Dorado, D. (2015b). “Ethical interventions in the wild. An annotated bibliography”, *Relations: Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, 219-238.
- Elliot, R. (1997). *Faking nature: The ethics of environmental restoration*. New York: Routledge.
- Ética Animal (2016a). “La situación de los animales en el mundo salvaje”. *Animales en la naturaleza*. <http://www.animal-ethics.org/la-situacion-de-los-animales-en-el-mundo-salvaje>.
- Ética Animal (2016b). “Ayudando a los animales en la naturaleza”. *Animales en la naturaleza*. <http://www.animal-ethics.org/ayudando-a-los-animales-en-la-naturaleza>.
- Faria, C. (2016). *Animal ethics goes wild: The problem of wild animal suffering and intervention in nature*. Tesis doctoral. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- Faria, C. y Paez, E. (2015). “Animals in need: The problem of wild animal suffering and intervention in nature”. *Relations: Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, 7-13.
- Fink, Ch. K. (2005). “The predation argument”. *Between the Species*, vol. 13/5, 1-15. <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss5/3>.
- Gompertz, L. (1997 [1824]). *Moral inquiries on the situation of man and of brutes*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Griffin, D. R. (1992). *Animal minds*. Chicago: University of Chicago Press.

- Hadley, J. (2015). *Animal property rights: A theory of habitat rights for wild animals*. London: Lexington Books.
- Hargrove, E. (1992). "Foundations of wildlife protection attitudes". In Hargrove, E. C. (ed.) *The animal rights/environmental ethics debate: The environmental perspective*. Albany: State University of New York, 151-83.
- Horta, O. (2008). "Términos básicos para el análisis del especismo". In González, M. I.; Riechmann, J.; Rodríguez Carreño, J. y Tafalla, M. (coords.) *Razonar y actuar en defensa de los animales*. Madrid: Los libros de la catarata, 107-118.
- Horta, O. (2011). "La cuestión del mal natural: bases evolutivas de la prevalencia del desvalor". *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 30, 57-75.
- Horta, O. (2015 [2010]). "Contra la ética de la ecología del miedo: por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza", *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, vol. 3, 61-85 (título original: "The ethics of the ecology of fear against the nonspecie-sist paradigm: A shift in the aims of intervention in nature". Between the Species, vol. 13/10, 163-87. <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss10/10>).
- Jørstad, K. E.; Fjalestad, K. T.; Ágústsson, T. y Marteinsdottir, G. (2007). "Atlantic cod - *Gadus morhua*". In Svåsand, T. (ed.) *Genetic impact of aquaculture activities on native populations*, 10-16, http://genimpact.imr.no/__data/page/7650/atlantic_cod.pdf.
- Katz, E. (1992). "The call of the wild: the struggle against domination and the technological fix of nature". *Environmental Ethics*, vol. 14, 265-273.
- Knutsson, S. (2016). *The moral importance of invertebrates such as insects*. Tesis de máster. Göteborg: Göteborgs Universitet.
- Laurence, G. C. y Rogers, C.A. (1976). "Effects of temperature and salinity on comparative embryo development and mortality of Atlantic cod (*Gadus morhua* L.) and haddock (*Melanogrammus aeglefinus* L.)". *Journal du Conseil International pour l'Exploration de la Mer*, vol. 36, 220-228.
- Leopold, A. (1966 [1949]). *Sand county almanac, with essays on conservation from round river*. New York: Ballantine Books.
- Linkola, P. (2009). *Can life prevail? A radical approach to the environmental crisis*. London: Integral Tradition Publishing.
- Longueira Monelos, A. (2011). "El sufrimiento animal y la extinción". *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 30, 43-56.
- MacArthur, R. H. y Wilson, E. O. (1967). *The theory of island biogeography*. Princeton: Princeton University Press.
- Mayo, R. K.; Shepherd, G.; O'Brien, L.; Col, L. A. y Traver, M. (2009). *The 2008 assessment of the Gulf of Maine Atlantic cod (*Gadus morhua*) stock*. Woods Hole: US Department of Commerce, Northeast Fisheries Science Center.

- McMahan, J. (2002). *The ethics of killing: Problems at the margins of life*. Oxford: Oxford University Press.
- McMahan, J. (2015). "The moral problem of predation". In Chignell, A.; Cuneo, T. y Halteman, M. (eds.) *Philosophy comes to dinner: Arguments on the ethics of eating*. London: Routledge.
- Mill, J. S. (1969 [1874]). *Nature*. In *Collected works*, vol. X. London: Routledge & Kegan Paul, 373-402.
- Morrison, C. M. (1993). *Histology of Atlantic cod, Gadus morhua: An atlas. Part Four. Eleutheroembryo and Larva*. Ottawa: National Research Council.
- Mosquera, J. (2015). "The harm they inflict when values conflict: Why diversity does not matter". *Relations: Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, 65-77.
- Nagel, T. (1970). "Death". *Noûs*, vol. 4, 73-80.
- Ng, Y.-K. (1995). "Towards welfare biology: Evolutionary economics of animal consciousness and suffering". *Biology and Philosophy*, vol. 10, 255-285.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of justice: Disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard University Press.
- Olivier, D. (1993). "Pourquoi je ne suis pas écologiste". *Les Cahiers Antispécistes*, vol 14. <http://www.cahiers-antispecistes.org/pourquoi-je-ne-suis-pas-ecologiste>.
- Pearce, D. (2015). "A welfare state for elephants? A case study of compassionate stewardship". *Relations: Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, 133-152.
- Pluhar, E. B. (1995). *Beyond prejudice: The moral significance of human and nonhuman animals*. Durham: Duke University Press.
- Roff, D. A. (1992). *Evolution of life histories*. Dordrecht: Springer.
- Rolston III, H. (1988). *Environmental ethics: Duties to and values in the natural world*. Philadelphia: Temple University Press.
- Rupprecht, C. E.; Hanlon, C. A. y Slate, D. (2003). "Oral vaccination of wildlife against rabies: Opportunities and challenges in prevention and control". *Developments in biologicals*, vol. 119, 173-184.
- Sapontzis, S. (1984). "Predation". *Ethics and Animals*, vol. 5, 27-38.
- Shelton, J.-A. (2004). "Killing animals that don't fit in: Moral dimensions of habitat restoration". *Between the Species*, vol. 13/4, 1-21. <http://digitalcommons.calpoly.edu/bts/vol13/iss4/3>.
- Smith, J. A. (1991). "A question of pain in invertebrates". *Institute for Laboratory Animal Research Journal*, vol. 33, 25-32.
- Stearns, S. C. (1977). "The evolution of life-history traits: A critique of the theory and a review of the data". *Annual Review of Ecology and Systematics*, vol. 8, 145-171.
- Tomasik, B. (2015 [2009]). "The importance of wild-animal suffering". *Re-*

lations: Beyond Anthropocentrism, vol. 3, 133-152.

Torres Aldave, M. (2011). “De lobos y ovejas: ¿les debemos algo a los animales salvajes?” *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 30, 77-98.

Verhulst, P.-F. (1838). “Notice sur la loi que la population poursuit dans son accroissement”. *Correspondance Mathématique et Physique*, vol. 10, 113-121.

EL MAL Y LOS OTROS ANIMALES

Ana María Aboglio¹

1.- El totalitarismo y el mal radical

A diario utilizamos el vocablo “mal” sin caudal argumentativo como para explicar intelectualmente la “maldad”. En filosofía moral se habla más bien de injusto, de incorrecto, de malo. Pero respecto de lo que creemos que es “maligno” –el mal incomprensible– sobre- volamos una atmósfera conceptualmente vaga. La literatura tiene sus propias vías para encarnarlo, impregnado de motivos bien humanos. La teología lo sataniza. Los juristas prefieren referirse a la violación de los derechos humanos.

En *Los orígenes del totalitarismo*, publicado por primera vez en 1951, la pensadora alemana Hannah Arendt (1906-1974) comenzó su indagación acerca del mal en la esfera de lo político, centrándose en los regímenes de Hitler y Stalin. Entendía el totalitarismo como una forma de gobierno diferente de la tiranía o de la dictadura por la especial forma en que usaba el terror como método de dominación. Uno que llegó a su paroxismo en los campos de concentración y extermi-

¹ Abogada, UBA. Email: otramirada@anyaboglio.com

nio, que “sirven de laboratorios en los que se pone a prueba la creencia fundamental del totalitarismo de que todo es posible” (Arendt, 2011, p.589). El “todo es posible” es más grave aún que el “todo está permitido” propio de las tiranías regidas por la máxima de que “el fin justifica los medios”, ejemplificadas éstas con la colonización de América o el terror de la Revolución Francesa.

Los *Lager*, dice Arendt, no tuvieron éxito solo por el exterminio sino también porque apuntaron a destruir la humanidad de los prisioneros, destruyendo su cuerpo y su espíritu. El fin era convertir a los humanos en seres *superfluos*, lo cual iría más allá de convertirlos en meros medios desobedeciendo el imperativo categórico kantiano (Berstein, 2013, p.318). Además, en los campos aparecería el caso extremo de un plan que el totalitarismo pretende aplicar a todos los miembros de la sociedad.

Hacerlos superfluos implica tres facetas: la eliminación de la persona jurídica, de la persona moral y de todo rastro de individualidad o espontaneidad.

Se mata a la persona jurídica colocando a ciertos individuos fuera de la protección legal y también “situando al campo de concentración fuera del sistema penal ordinario...” (Arendt, 2011, p.601). Así, los prisioneros no están cumpliendo ninguna pena, son inocentes que nada pueden reclamar porque no hay un orden normativo. Detenidos arbitrariamente, pasan a estar a disposición de sus captores sin dere-

cho a reclamo alguno. Adentro, las categorías se mezclan: en los campos había judíos, políticos y criminales.

La persona moral es destruida al anular la capacidad de elegir entre el bien y el mal: para evitar un mal la opción es cometer otro. La única alternativa sería “... entre el homicidio y el homicidio” (Arendt, 2011, p.607). Primo Levi (2015) nos dice que absolvería fácilmente a los que por medio litro de sopa suplementario colaboraban mínimamente, lavando platos, barriendo, haciendo guardia nocturna o ese ritual maniaco exigido por los alemanes paratener todos los días literas perfectamente escuadradas, pero que no le sería tan fácil juzgar del mismo modo a los que tenían puestos de mando –los *kapos*–, y menos aun a los que integraban la *Escuadra Especial*, encargados del trabajo de los crematorios conducir a las víctimas con frecuencia ignorantes de su destino, sacar los cadáveres de las cámaras de gas, quitarles los dientes de oro, cortar el pelo de las mujeres, etc., hasta cremarlos y luego sacar las cenizas haciéndolas desaparecer (2015, p.40 y ss.).

A la destrucción de la persona jurídica y de la moral, se suma la destrucción de la individualidad personal. Se reduce al humano a un ser tan dañado física y mentalmente que se convierte en autómatas, y se abandona hasta el extremo de dejarse morir –el *Musselman*–. Arendt (2011) dice que los campos también tenían el objetivo:

(...) de eliminar, bajo condiciones científicamente controladas, la misma espontaneidad como expresión del comportamiento humano y de transformar la personalidad humana en una sim-

ple cosa, en algo que ni siquiera son los animales; porque el perro de Pavlov, que, como sabemos, había sido preparado para comer no cuando tuviera hambre, sino cuando sonara una campana, era un animal pervertido. (p. 590)

O sea que reconoce –a pesar de no haber analizado el tema de la opresión de los animales no humanos–, que se los *pervierte* al experimentar con ellos, pues *también tienen una espontaneidad* – término kantiano propio de la razón y la libertad humana – que es ajena a las cosas, porque bajo condiciones normales no puede ser eliminada “mientras esté conectada no sólo con la libertad humana, sino con la misma vida, en el sentido de estar uno simplemente vivo” (Arendt, 2011, p.590).

En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt pensó que los crímenes de los campos de concentración y exterminio implican un mal: “...absolutamente incastigable e imperdonable que ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio, la sordidez, el resentimiento, el ansia de poder y la cobardía.” (2011, p.615). Rescata la expresión *mal radical*, introducida por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, (1981, p.42) el que afirmaba que el amor propio –el egoísmo– es la fuente del mal. Piensa que, al acuñar este término, Kant debió haber sospechado la existencia de un mal incomprensible, pero que inmediatamente lo racionalizó al decir que se debía a la “mala voluntad pervertida”. Arendt cree que no puede racionalizarse (2011, p.616). Destaca que los integrantes de las

SS no obraban por ninguna de las motivaciones que usualmente dan lugar a ese mal radical, las que podrían englobarse en algún tipo de egoísmo. Eran los ejecutores de un plan de eliminación de humanos que obraban sistemáticamente; no era como ocurría cuando actuaban las anteriores fuerzas de las SA, que ejercían un sadismo sin objetivos: “La antigua bestialidad espontánea dio paso a una destrucción absolutamente fría y sistemática de los cuerpos humanos, calculada para destruir la dignidad humana” (2011, p.609). El mal ya no puede entonces entenderse en su acepción tradicional. Surge dentro de un fondo nuevo también: el totalitarismo, cuya intención es tornar superfluos a los hombres, lo que es distinto a controlarlos.

Recordemos que Kant partía de la base de que no nacemos moralmente buenos o malos y de que tenemos una propensión al mal, pero que, en definitiva, es la libre elección la que *nos vuelve* malos o buenos. Encuentra una propensión (*Hang*) al mal, pero nos dice que hay una disposición (*Gesinnung*) que puede ser mala o buena. No deja de tener en cuenta las circunstancias, como se le ha erróneamente criticado, ya que, según Berstein (2013):

reconoce que el temperamento, la formación, las circunstancias sociales, la preparación moral (e incluso la ubicación geográfica) de las personas influyen en su carácter y en sus decisiones morales. Pero la fuente primera, para él, es siempre la responsabilidad y la imputabilidad del individuo. (p. 53)

Aunque Kant sabe que hay diferencias entre quienes eligen la

conducta maliciosa por una u otra razón –incluyendo a los que hacen el mal por el mal mismo– sostiene que todas están determinadas por el amor propio.²

Sintetizando: Arendt habla de mal absoluto o radical, como Kant, pero no lo cree racionalizable, pues entiende que va más allá de usar a los otros como medios, y observa que el totalitarismo, con sus técnicas, puede llegar a eliminar lo que Kant consideraba propio de la esencia humana: la espontaneidad. El mundo moderno alberga, para la autora, condiciones aptas para la reaparición de estos regímenes, que pueden incluso presentarse como elementos totalitarios dentro de sociedades que no lo son.

Someter, esclavizar, humillar, violentar, torturar, asesinar, usar e inferiorizar a seres sintientes no humanos son algunas de las acciones ejercidas dentro del totalitarismo que se ejerce sobre ellos. En el caso de los autores de los crímenes del nazismo, de sus declaraciones en los juicios que siguieron, surgió el hecho de que obedecieron por miedo, por seguir una disciplina, o por burocracia. Pero según los estudios del sociólogo Michael Mann (2009), tomando a los individuos como meras estadísticas, sin tener en cuenta el entono institucional, “la mayoría de esos autores fueron asesinos ideológicos, aunque tal motivación fue reforzada por otras...” (p.277). La pregunta sería si puede considerarse que el daño sistemático que se les inflige a los otros

² Conclusión que Richard J. Bernstein cuestiona porque entiende que si no se puede elegir libremente ser malo, incluso diabólico, no habría libre elección (2013, 78).

animales tiene una motivación ideológica. O si, por el contrario, se hace más bien por obtener beneficios y luego se elaboran ideologías justificantes que millones de personas aceptarán guiados por esa influencia y por motivos banales.

2. La banalidad del motivo, la normalidad del mal

El teniente coronel Adolf Eichmann, miembro de las SS, fue el encargado de la logística para deportar judíos y gitanos a los campos de concentración y exterminio y el principal ejecutor de la “solución final”. Huyó de la justicia internacional hasta su secuestro en Buenos Aires por el servicio secreto israelí. Fue enjuiciado por una Corte de Distrito en Jerusalén, acusado de 15 delitos contra el pueblo judío, contra la humanidad y delitos de guerra. Su sentencia se cumplió en la horca, el 31 de mayo de 1962.

Hannah Arendt cubrió el juicio como periodista del New Yorker en 1961. Sus reportajes fueron publicados más tarde junto a un plus importante de información y pensamiento propios, con el título *Eichmann en Jerusalén: un estudio sobre la banalidad del mal*, donde Arendt dice hallarse ante un tipo de perversión que no encuadra en la de *mal radical* que había utilizado al escribir respecto del totalitarismo y los campos de concentración.

El acusado se declaró “inocente, en el sentido en que se for-

mula la acusación” y dijo que no había tenido ninguna relación con la matanza de judíos: “Jamás di muerte a un judío o a persona no judía. Lo niego rotundamente”, aunque luego agregó: “Sencillamente, no tuve que hacerlo”, dejando sentado que, si se lo hubieran ordenado, hubiera matado a su propio padre (Arendt, 2003, p.18). La acusación quiso probar permanentemente que había matado a individuos concretos porque no fue capaz de comprender que un asesino de millones jamás hubiera matado a uno (Arendt, 2003, p.130). A lo largo del juicio, y especialmente al constatarse que ni siquiera se había unido al “ala moderada” aparecida en las SS cuando, al final de la guerra, comenzaron a desmantelarse los campos para borrar pruebas aunque es posible que lo consideraran muy vulgar para aceptarlo, quedó claro que Eichmann: “...hizo cuanto estuvo en su mano para que la Solución Final fuera verdaderamente final o definitiva”(Arendt, 2003, p.89). Incluso en relación a los métodos para aplicar a los judíos de países neutrales o aliados de Alemania, se lo acusó “de haber mostrado un celo desorbitado a fin de que ni un solo judío se le escapara” (Arendt, 2003, p.97). Los jueces –continúa Arendt– manejaban estas alternativas: si se debía a su fanatismo, a su odio sin límites contra los judíos, o si había mentido ante la policía y luego jurado en falso ante el tribunal al afirmar que solo cumplía órdenes. Y los jueces pensaron que mentía.

Durante el juicio, Eichmann hablaba sobre todo de los momentos de mayor éxito de su carrera, negaba haber sido autor de las

matanzas y aseguraba que él simplemente había sido obediente a Hitler, respetando las normas vigentes. Daba muestras de idolatrar el éxito, respetar sobradamente la opinión mayoritaria, seguir puntillosamente lo permitido por la ley y sentirse tranquilo porque no había encontrado a nadie que estuviese en contra de la “solución final”. Si los jueces dieron por hecho que era consciente de sus crímenes – no estaba fuera de juicio según las seis pericias psiquiátricas realizadas, de las que surgió que era “normal”–, Arendt en cambio se preguntó si Eichmann era capaz de distinguir el bien del mal, porque no observaba una intención malévol. La profunda irreflexión –que ella no hace extensiva a todos los jerarcas nazis–, le hizo pensar que Eichmann tenía una notoria *incapacidad para pensar*, en el sentido de juzgar una acción en conexión con el punto de vista del otro. Así acuña la noción de *banalidad del mal*, para referirse a los motivos de un agente que no reflexiona, que no efectúa un diálogo consigo mismo capaz de llevarlo a objetar sus propios actos. No había en él antisemitismo, ni odio, ni convicciones ideológicas. Sus motivos eran triviales, banales. El que no puede ponerse en la perspectiva del otro es un ser superficial que no entiende que es responsable por lo que hace. No es que Arendt no lo considerara responsable. Estuvo muy de acuerdo con su condena. Pero estaba consternada al no observar más que un hombre común, amante de los suyos y ajustado a las leyes, en lugar de un sádico, un fanático ideológico o un psicópata. Porque –se pregunta– ¿no es acaso la maldad “una condición necesaria para hacer el mal”? (Arendt, 2002, p.31).

Arendt puso en tela de juicio el móvil “maligno” del enjuiciado, señalando que no era un monstruo ni un demonio sino una persona perfectamente normal cometiendo los crímenes más horrendos. Ni siquiera pudo incluir a las acciones del asesino en esa categoría que Kant graduó como la más extrema del mal radical: la malignidad de la naturaleza o el corazón, inhallable en el humano. El móvil de Eichmann era trivial: ascender en su carrera profesional, mostrar que trabajaba eficientemente. Arendt (2003) se impactó con el perfil de este hombre

cuya incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar, particularmente, para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal. (p. 34)

Preocupada por la posibilidad de que su manera de expresarse respecto del mal en *Los orígenes del totalitarismo* pudiera malinterpretarse, en el sentido de inferirse que lo satanizaba –de lo cual estaba lejos–,³ se pregunta ahora más bien cómo gente “normal” puede involucrarse en una maquinaria tan aberrante. Y es que la incapacidad para pensar “no es estupidez; puede encontrarse en gente muy inteligente, y la maldad difícilmente es su causa; quizá sea a la inversa, que la maldad tenga su causa en la ausencia de pensamiento” (Arendt, 2002, p.40). Rescato este concepto, aunque es posible, como opina Mann, que estos crímenes, ejecutados por el tipo de asesinos que él denomina burocráticos,

³ Tal como escribe en una carta a Jaspers, cit. por R. Bernstein, *El mal radical*, p.229.

no corresponda al caso de Eichmann (Mann, 2009, p.284).

Salvador Giner señala cómo Arendt va, en *Eichmann en Jerusalén*, desde lo particular hacia una teoría general de la responsabilidad moral –y no al revés– desmenuzando qué “representa en la modernidad el modo industrial de producción del daño, si se me permite introducir un concepto que si lo hubiera usado Hannah Arendt sería característico de su modo de decir, pienso” (Arendt, 2011, p.20).

El “modo industrial de producción del daño” se suma al modo familiar, sencillo, corriente de producción del daño que infligimos a los otros animales.

3. Complicidades: “...todos somos nazis...”

Pensar el mal en relación a una opresión institucionalizada y hacerlo sin atribuciones metafísicas, nos lleva al tema de la violencia y la fuerza ejercidas desde el poder. La dominación totalitaria sobre los animales no humanos se afianza en sociedades democráticas cuya legislación la regula. Se mantiene un doble discurso que induce a la fantasía de la protección y los derechos animales, en medio de su aniquilación y conversión en objetos de transacciones comerciales y recursos para los “sujetos”.

La cosificación es indispensable para justificar la opresión ani-

mal socialmente. Los no humanos “usables” son tornados superfluos, de manera que no se maten individuos sino cuerpos *reemplazables*, para lo que se los presenta como entidades colectivas: cabezas, toneladas, animales en pie, camadas, especies, sobrepoblación, plagas. Los eufemismos que se utilizarán para los procesos de su conversión en mercaderías son notorios, especialmente los que desvían la atención del hecho de que se quita la vida a alguien que quiere seguir viviendo: faenar, sacrificar, poner a dormir, cazar. De la misma manera que los nazis utilizaban “solución final, traslados y tratamiento especial”, en lugar de “exterminio, deportación y matanza con gas”, respectivamente.

En lo que resta de este apartado entrelazaré los ámbitos del nazismo que estamos focalizando, con la actual situación de los animales no humanos, para resaltar así los perfiles que se espejan.

Una clasificación primaria de quienes están involucrados en ese daño sería:

1. Los dueños de los animales sintientes que los convierten en ganancias.
2. Los que lesionan, violentan o matan con sus propias manos, quienes en algunos casos pueden ser los mismos individuos del primer grupo. Aquí se encontrarían: a) los que lo hacen por un sueldo; b) los que además de una ganancia remiten

su accionar a “tradiciones” y “deportes”.

3. Los consumidores de animales no humanos vivos o muertos, o de sus productos, o participantes de actividades donde los explotan, no pertenecientes a los grupos anteriores.

Quedan fuera del análisis presente, como ya había anticipado, los sádicos o crueles o los que matan perversamente, de por sí considerados como ejecutores de un delito – aunque con mínima pena y/o de difícil aplicación – o condenados al menos socialmente.

Respecto de los dos primeros grupos, se puede notar que también participan de las acciones del tercero, sumándole las específicas propias. Mantienen la esclavitud animal en nombre de derechos humanos consagrados en épocas en que dominaba el cartesianismo, las obligaciones indirectas hacia los no humanos y/o la idea de que no sufrieran más de lo necesario al ser usados.

Las fundamentaciones éticas a las que se acude resultan hoy impresentables. Irracionalidades extremas se atrincheran detrás de nuevas protecciones legales que conviven con la regulación de la dominación y apropiación, incluso en nombre de la tradición, la salud humana, el deporte, o el mantenimiento del patrimonio cultural – como si la cultura tuviera características inamovibles en el tiempo–. Irracionalidades moderadas develan insensibilidad o indiferencia defendidas por el ejercicio de un trabajo.

Aquí reside una usina permanente de generación del mal, donde se gestiona la vida y desde donde se recrea la idea de que la vida humana *necesita* mantener la esclavitud de la vida animal no humana. Los intereses económicos son defendidos desde una ideología justificativa, para que los intereses de algunos aparezcan como si fueran los intereses de todos.

¿Qué reflexiones caben específicamente para los del segundo grupo?

La supuesta inevitabilidad de la fuerza de *thánatos* no es materia de este enfoque, alejado de lo psicológico. Además, es ínfimo el porcentaje de psicopatías en los culpables de violencia y crueldad. Los que dañan con sus propias manos son personas normales. O lo fueron. El famoso Experimento de Stanford, que en 1971 realizó el psicólogo social Philip Zimbardo, llevó a veinticuatro estudiantes, declarados “normales” después de exhaustivas pruebas, a una prisión simulada donde jugaron al azar los roles de guardianes o prisioneros. En pocos días, y a pesar de que estaba prohibida la violencia física, la humillación y los abusos crecieron de tal modo que, aunque estaba previsto para durar dos semanas, a los seis días tuvieron que interrumpirlo. La violencia desatada en la cárcel iraquí de Abu Ghraib en el 2004, conocida en el mundo a través de las fotos donde jóvenes de la policía militar de EE.UU. se divertían torturando a sus prisioneros, llevó a que Zimbardo fuera consultado cuando se juzgaron a los responsables. De

sus minuciosos estudios nació luego *El efecto Lucifer, el porqué de la maldad*, donde el autor establece, como conclusión, que no estaban en juego personalidades perversas o malvadas en los perpetradores sino que fue el sistema de pertenencia cargado de violencia lo que los llevó a esas respuestas (2008). Los investigadores confirmaron la rapidez con que se producen conductas aberrantes e incluso sádicas, cuando a los individuos se les proporciona una ideología legitimadora y sostén institucional. Y también –elemento importante–, cuando actúan desde el anonimato, como por ejemplo el que ofrece un uniforme.

¿Cuál es el rol de los del tercer grupo?

La máquina destructiva desatada durante el nazismo necesitó de una cantidad importante de implementaciones. Aunque trataron de mantenerlas en secreto, difícilmente podían pasar inadvertidas para los alemanes que, dice Primo Levi, no querían saber, porque “cerrando el pico, los ojos y las orejas, se construía la ilusión de no estar al corriente de nada, y por consiguiente de no ser cómplice, de todo lo que ocurría ante su puerta” (2015, p.198).

Algunas personas rechazan la violencia contra los no humanos en entretenimientos o en los casos más aberrantes de crueldad, pero no cuestionan la política de fondo como tal, de forma análoga a lo que hicieron Bulgaria e Italia saboteando órdenes alemanas, en un juego que logró salvar a sus judíos, por un tiempo al menos. Pero en Dinamarca, en cambio, las medidas preparatorias tan necesarias para las

futuras masacres, directamente no pudieron implementarse. Arendt señala que la actitud de los daneses fue un ejemplo formidable del poder de la acción no violenta y de la resistencia, obstaculizando esas medidas preparatorias de las deportaciones a los campos, que tanto necesitaban los nazis para poner en marcha sus planes. Cuando los alemanes les propusieron que ordenaran el uso del distintivo amarillo, los daneses respondieron que el rey sería el primero en llevarlo, “y los miembros del gabinete danés tuvieron bien cuidado de dejar claramente sentado que la aplicación de cualquier tipo de medidas antisemitas comportaría su inmediata dimisión” (Arendt, 2003, p.104). El pueblo danés también hizo lo suyo. Incluso los oficiales alemanes de Dinamarca se opusieron a menudo a ejercitar las medidas que les ordenaban los organismos centrales (2003, p.105).

No se puede atribuir a todos los integrantes de cada grupo una misma motivación. Pero todos son responsables de ese mal que no reconocen como tal, posibilitando el sistema de relaciones sociales que se han cristalizado institucionalmente en esta estructura totalitaria. No es solo un individuo singular dañando a otro individuo. Es un sistema organizado, como ocurría en el nazismo, que se pone en marcha a diario para lesionar, torturar y matar con total impunidad. Recurriendo a los conceptos agambenianos, podemos decir que el Derecho coloca al animal no humano, de manera no excepcional, en ese “estado de excepción” de los doce años de régimen nacionalsocialista que funcionó durante la República de Weimar, permitido por el art. 48 de

su Constitución. Todo animal no humano puede, siguiendo las reglas, ser pasible de muerte violenta sin que tal acto sea punible. Reglas que se conjugan con las que declaran que los animales deben ser “respetados” y “valorados”. La fractura entre la dominación y la esclavitud que el Derecho admite, y la protección que pretende, origina grupos o personas que asisten a las víctimas que ese mismo Derecho desaloja del lugar de tales, al conceptualizarlas como recursos situados en el espacio de anomia donde se dispone de esas “nudas vidas”.

No es que hayamos resuelto el racismo, el sexismo y nos queda el especismo. No hemos resuelto nuestra propensión a esclavizar y someter, a dañar y violentar. Millones de humanos, entre ellos muchos chicos, son mantenidos hoy en condiciones de absoluta esclavitud, vendidos o captados para servir a los intereses de ciertos humanos que no los discriminan por cuestiones de raza o género. El derecho a la vida, a pesar de ser el objetivo central de las enunciaciones de principios inviolables ínsitos en la noción de *persona*, no se hace efectivo en un muy alto grado. Es porque los animales no humanos no han podido ni podrán rebelarse que se les sigue explotando y exterminando institucionalmente, ignorando sus intereses básicos en no sufrir y en seguir viviendo, sin restricciones y libres de opresión.

Kant señalaba una perversión de la naturaleza humana para explicar la predisposición a subordinar el móvil racional al sensible. Qué fácil puede ser entonces elegir egoístamente el mal en el inte-

rior de una sociedad totalitaria en cuanto a los animales. Arendt nos inquieta más allá de Kant, porque no estuvo de acuerdo en racionalizarlo primero, y luego porque lo reconoció habitando en el hombre común, irreflexivo por incapaz de ponerse en el lugar del otro y capaz asimismo de justificar sus acciones con cualquier argumento banal. Destruimos a los animales no humanos, por lo tanto, por elección. El tipo de cultura donde lo hacemos determina hasta dónde y cómo se los esclavizará y eliminará, según una economía y costumbres particulares.

Surgen muchas preguntas que requerirían análisis exhaustivos. Por ejemplo, cómo subsistirían esos primeros dos grupos sin la demanda proveniente del tercero y en qué reducida magnitud. Pero la pregunta más acuciante sería: en el hipotético caso de que las ganancias/sueldos solo pudieran obtenerse sin esclavizar, torturar o matar animales no humanos –o incluso si se obtuvieran por salvarlos–, ¿no asistiríamos a la construcción acelerada de un discurso reivindicatorio de los derechos animales? En tal caso, algo sería seguro: el drástico descenso del número de los integrantes del tercer grupo.

4. “El horror, el horror...”

La opresión de los otros animales –la que se realiza directamente sobre ellos– no es mantenida por un líder como en el totalitarismo,

pues se esparce entre todas las estructuras de poder, de acuerdo a distintos motivos, todos bien humanos. Una gran mayoría es llevada a perpetuarla utilizando dos características propias de los regímenes totalitarios: la propaganda y la educación con fines de adoctrinamiento, y la legislación como medio para el logro y la estabilización de los objetivos. De alguna manera, los “líderes” que sostienen la opresión sobre quienes no pueden defenderse ni resistirla por sí mismos son, por un lado, la propiedad establecida por el Derecho, legitimando una apropiación habitual cuya factibilidad es hoy maximizada por la tecnociencia y, por el otro lado, la racionalización injustificada del mal que les provocamos. Así, su voz es soterrada, no solo la que ellos sí tienen aunque no la escuchemos, sino la de la presencia política que los defensores pretenden darle, que deviene inexistente o se marginaliza como asunto de poca importancia. Porque el totalitarismo es un problema político.

En el caso de los animales no humanos, el terreno para hacerlos *superfluos* está allanado en la medida en que no se los considera personas jurídicas y salvo excepciones, tampoco morales. Una línea de reforma intenta que el Derecho sea coherente y le otorgue condición de persona al menos a los animales no humanos que se nos parecen en cuanto a sus capacidades cognitivas, como los grandes simios. Este reclamo, objetado por reforzar el perfeccionismo, se resiste de todas maneras a plasmarse en el ámbito legal y, a juzgar por la destrucción del hábitat original de quienes gozarían de este privilegio, tampoco

serviría para mucho. Además, ocurre que el discurso de la protección y los derechos se concentra en los que aceptamos por ser “casi humanos” o integrantes de nuestra comunidad o por pertenecer a especies privilegiadas, y siempre con notorias limitaciones. Pero la regla es que todo animal humano cae dentro de la condición de cosa apropiable para un uso humano. Desde esta plataforma se multiplican las relaciones de poder que potencian la relación directa entre sujeto soberano y objeto sometido, tal como surge del análisis de Foucault respecto del “racismo de Estado” (Genealogía del racismo, 1992). Esta combinación produce la víctima absoluta propia de un sistema de dominación, lo que Simona Forti (2014) afirma al decir que el mal se hace sistema “en el sentido de subjetividad intrincada, de relaciones cuyas mallas se estrechan en los acontecimientos nefastos, por la apretada complementariedad de actores y de (unos pocos) pensadores malvados y de espectadores desinteresados, no solamente de (los otros muchos) indiferentes” (p.249).

La libertad que nos hemos otorgado para usarlos no escatima ninguna posibilidad de perfeccionar las monstruosidades perpetradas en laboratorios y mataderos. El mecanismo procede negando en el animal no humano todo atisbo de subjetividad y restando importancia al hecho de la posesión de inteligencia perceptual con la que entablan relaciones significativas con el mundo y quienes lo habitan. Se los manipula como corporeidades maquinizadas para colocarlos al servicio de todo tipo de intereses. Por lo tanto, quienes torturan y

matan sistemáticamente individuos animales son responsables de un mal que se niega como tal, con la complicidad de los indiferentes y la manipulación de los privilegiados y beneficiarios de estas masacres. Con los otros animales se llega y se sobrepasa el “todo es posible”. Más aún, a la domesticación llevada a cabo para servirse de ellos, con todas sus programadas cruas, se agregan la producción de animales modificados genéticamente a gusto del consumidor, y la clonación, con igual finalidad. Una nota de Clarín –en la que un polista afirma que ya está domando hijos de sus clones– da cuenta de que en 2015 en Argentina se clonaban quince caballos por año (Geddes, 2015). En el gigante asiático renace *La isla del Doctor Moreau*, de H. G. Wells⁴: para satisfacer la creciente demanda de una nueva clase media china, un laboratorio que abrirá en el 2016 prometió “‘fabricar’ miles de vacas, caballos y perros” (Clarín, 2015). Su mentor también quiere clonar primates para experimentación y asegura que está listo para clonar humanos. Entre otros objetivos, quieren monopolizar mundialmente el negocio de la carne de vaca clonada, aceptada por la agencia de seguridad alimentaria de EE.UU. Los “avances” no se detienen acá. El zoológico de animales transgénicos está conmocionado por las posibilidades que se avecinan con una nueva técnica considerada por la revista *Science* como el avance científico del año: de entrecasa se la llama Crispr-Cas9: barata y sencilla de aplicar, servirá para producir

⁴ Iván Darío Ávila Gaitán toma esta novela como uno de los ejes estructurales de su libro *De la isla del Dr. Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*, Ediciones Desde abajo, Bogotá, 2013.

más y mejores ratones para los laboratorios de vivisección y “‘mejorar’ a los animales de consumo” (Bär, 2016). Como es fácil comprender, los planteamientos de derechos para los animales se vuelven un postulado abstracto, casi irrisorio ante esta perspectiva que los torna más y más *superfluos*, o sea, sin siquiera el derecho a tener derechos. Declararlos “sintientes” –bajo la presión inevitable de la evidencia científica–, no se admite en función de condenar este mal. Si conocer sus relaciones con el mundo, su sensibilidad y características generales de comportamiento, sirve para llevarlos con más eficiencia a su explotación y muerte, así se hará: el engaño a lo Grandin.⁵

Sería errado decir que los campos convertían a los humanos en “animales”, porque ellos y ellas tienen identidad, sintiencia y relaciones significativas. Entonces, la dominación que sufren aniquila su identidad, llevándolos al no lugar del número, a la indiferencia moral que despiertan las cosas muertas, a las cuales lógicamente no se les puede hacer ningún mal. Podemos discutir si lo hacemos por puro egoísmo u otro motivo bien humano, o si es un mal que, en el decir arendtiano, ya no puede ser comprendido ni explicado por los motivos malignos del interés propio. Si no es producto de una perversidad –lo que sucede en la mayoría de las agresiones que soportan a diario–, tendremos que aceptar que se tratarán de acciones cometidas por motivos *banales*:

⁵ Temple Grandin es conocida por su labor para mejorar la industria de la explotación animal, por ejemplo, diseñando mataderos. Puede consultarse: Aboglio, Ana María, “El poder del simulacro”, Disponible en: <http://anyaboglio.com/el-poder-del-simulacro/>, al 21/1/16.

conveniencia, costumbre, entretenimiento, que el entorno legitima. La Corte que juzgó a Eichmann estableció que, aunque no había cometido los crímenes directamente, sino a través de otros, no importa en estos casos cuán cerca o lejos esté el ejecutor de las víctimas para juzgar su grado de responsabilidad: “Al contrario, en general el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos distanciamos de la persona que utiliza el instrumento fatal con sus propias manos” (Arendt, 2003, p.148). En cualquier caso, todos somos responsables.

Lo que se cuestiona en nuestro tema es una creencia y una ideología que atraviesan una cadena de complicidades. Ahora bien: no parece que haya posibilidad de esperar juicios de Nüremberg, porque aún no hemos llegado a aceptar nuestro papel de victimarios. Habida cuenta de los privilegios que aprovechamos, la ideología dominante y el hecho de que las víctimas no pueden rebelarse, se inventan muchas excusas porque no nos ponemos en su lugar. Lo cual es fácil cuando se sabe que no corremos el riesgo de sufrir su misma suerte. Seguimos haciendo el mal y debemos responder por ello. Porque como dejó planteado Joseph Conrad en *El corazón de las tinieblas*, Kurtz nos demuestra que la génesis del mal está en el humano, y que no hay que responsabilizar a nadie más por “el horror, el horror...” Y en la medida en que el juicio reflexionante avanza, surge una responsabilidad que no es divisible en micropartes: a todos los que sostienen la opresión de los animales no humanos les cabe la totalidad de la misma. La esclavitud de los animales no humanos ha sido comparada con la de los humanos por determina-

das características que ambas comparten. Otras particularidades, más tenebrosas, emparentaron el llamado holocausto animal con el genocidio nazi, no sin reparos y litigaciones –y más allá del origen religioso del vocablo “holocausto”–. Extraído el filtro del antropocentrismo moral, y teniendo en cuenta la hiperproducción de los domesticados para uso y destrucción *ad infinitum*, esta comparación se enrarece al develar lo que he denominado un *holocausto en su eterno retorno*. Un mal con alta especificidad que exige no solo resistirlo, sino crear y practicar relaciones apropiadas para superarlo. El veganismo es un paso fundamental. Pero sobre todo necesitamos practicar y propiciar nuevas relaciones con los otros animales en el discurso y el hacer político. Esta es una de las intenciones de mi *otra mirada*.

Bibliografía

Arendt, H.,(2002), *La vida del espíritu*, trad. C. Corral, Buenos Aires, Paidós.

Arendt, H., (2003), *Eichmann en Jerusalén*. Un estudio acerca de la banalidad del mal, trad. C. Ribalta, Barcelona, Lumen.

Arendt, H., (2011), *Los orígenes del totalitarismo*, trad. G. Solana, Madrid, Alianza Editorial.

Bär, N., "Cortar y pegar genes. Una nueva técnica que entusiasma e inquieta", *La Nación*, 11 de enero de 2016, p.13.

Beijing, AFP, AP y Clarín, "Una 'fábrica' china de clones promete vacas, caballos y bebés a la carta", *Clarín*, 27 de diciembre de 2015, p.31.

Berstein, R. J., (2013), *El mal radical*, Buenos Aires, Prometeo.

Forti, S., (2014), *Los nuevos demonios*. Repensar el mal y el poder, trad. A. D. Gallinal, Buenos Aires, Edhasa.

Foucault, M.,(1992), *Genealogía del racismo*. La Plata, Altamira.

Geddes, D., "Ya se clonan 15 caballos por año y cuestan más que un departamento", *Clarín*, 7 de junio de 2015, p. 56.

Kant, I.,(1981), *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial.

Levi, P.,(2015), *Los hundidos y los salvados*, trad. P. G. Bedate, Buenos Aires, Paidós.

Levi, P.,(2015), *Si esto es un hombre*, trad. P. G. Bedate, Buenos Aires, Paidós.

Mann, M.,(2009), *El lado oscuro de la democracia*, trad. Sofía Moltó Llorca, Valencia: Publicacions de la Universitat de Valencia.

Zimbardo, P.,(2008), *El efecto Lucifer: El porqué de la maldad*, trad. Genís Sánchez Barberán, Barcelona, Paidós Ibérica.

EPISTEMOLOGÍA DE LOS ANIMALES¹

Hernán Neira²

1. Humanos y bárbaros: Platón y Aristóteles

Platón, al poner en boca de Sócrates la descripción de lo que debiera ser la *polis* ideal en *La república* (2006), describe las diferencias que debiera tener el tratamiento de las disensiones al interior de los helenos en relación con el tratamiento de las diferencias que se tenga con los bárbaros (Platón, 470c). Sócrates reprocha que se actúe con violencia o se destruyan las viviendas de los griegos con los que se tiene disputas, pues estas a lo más serán sediciones y no guerras (*polemon*), de lo que deduce el deber moral y político de que los helenos en conflicto se reconcilien:

[A los helenos] Los traeremos, pues, benévolamente a razón sin castigarlos con la esclavitud ni con la muerte, siendo para ellos verdaderos correctores y no enemigos [...] de ese modo, por ser griegos, no talarán la Grecia [Elada] ni incendiarán sus casas (471a - 471c).

¹ Fruto parcial la investigación *Humanos, sub-humanos, animales: los límites de la humanidad* (1120730), financiada por el Fondo Nacional de Investigación, Ciencia y Tecnología, República de Chile.

² Universidad de Santiago de Chile - www.neira.cl

A ello responde Glaucón: “así [como correctores] deberían portarse nuestros ciudadanos con sus adversarios; con los bárbaros, en cambio, como ahora se portan los griegos unos con otros” (471c). En la nota al pie de página que agregan los traductores José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano se lee:

En el fondo siente [Platón] que éstos [los griegos], con todos sus defectos, se aproximaban inconmensurablemente más que los bárbaros al tipo humano que él llevaba en sí mismo. Y la diferencia entre unos y otros queda expresada por él con términos comunes a otros muchos escritores griegos: como una división natural, insalvable y sin posibilidad de reconciliación (*Platón*, 153)

El supuesto platónico es que los helenos son como hermanos y comparten rasgos fundamentales, que “son amigos por naturaleza” (*fisei men filous*) (*Platón*, 470c). La propuesta de Platón supone haber resuelto la diferencia, más que antropológica, helénica, en un sentido restrictivo; la naturaleza une a los amigos en la humanidad helena y los desune de los bárbaros. No discute si estos son humanos ni es ese el problema que le interesa. Del hecho de que griegos y bárbaros vivan en el mismo planeta no deduce Platón ningún tipo de comunidad, ni obligación política, jurídica o moral hacia los bárbaros, mientras estas tres exigencias sí se establecen entre helenos. La relación entre los helenos es más bien la que corresponde a la policía, palabra cuyas raíces remiten al griego *politeia*, al gobierno de la polis, no a la guerra, y que han dado lugar en francés al verbo policer: (*Réglementer, discipliner, doucir et affiner les mœurs*) (ATILF

n.d.) y en castellano al verbo pulir: “1. tr. Alisar o dar tersura y lustre a algo. 2. tr. Componer, alisar o perfeccionar algo, dándole la última mano para su mayor primor y adorno” (Real Academia Española n.d.). Para Platón, el conflicto entre griegos se resuelve con buen gobierno, con policía; el conflicto con los bárbaros, con la guerra; a estos es posible asolar y destruir. Las relaciones y la solución de conflictos en la *polis* son, por tanto, relaciones normadas y limitadas, que exigen benevolencia, pero para saber con quién se debe practicar benevolencia es necesario, haber dividido previamente a los humanos en subgrupos, clasificarlos, lo que supone un criterio. En la medida en que la *polis* tiene que ver con la ciudadanía –entendida no tanto como vida en la urbe sino vivir compartiendo vínculos políticos y culturales en un territorio a veces urbano, a veces rural, a veces salvaje–, la comunidad ciudadana es fuente, para Platón, de derechos y deberes sólo para con los griegos. No se requiere ni amistad personal, ni lazo familiar, ni compartir intereses económicos: basta con que un individuo haya sido clasificado como griego para que estos estén obligados como hermanos con ese individuo y para recibir los beneficios jurídicos que de ellos se deducen. Ser griego y tener derechos y deberes ciudadanos no es algo personal; es algo político e inconmensurable con una persona o algo personal, porque ninguna otra fuente de derecho supera la fuente ciudadana, ninguna discordia empírica la destruye: la norma prevalece sobre las disputas reales.

Tratando el mismo tema, Aristóteles parte del vínculo geográfico entre griegos y bárbaros y del hecho de que comparten un territorio, pero no ciudadanía, reafirmando así que la ciudadanía no se vincula con la proximidad espacial en la urbe, sino con el ser sujeto de derechos. En la *Política* (2005) sostiene:

el ciudadano no lo es por habitar en un sitio determinado (pues los metecos y los esclavos participan de la misma residencia), ni por participar de ciertos derechos en la medida necesaria para poder ser sometidos a proceso o entablarlo [...] en muchos lugares ni siquiera los metecos gozan de él plenamente, sino que tienen que nombrar un patrono [*prostaten*], de suerte que participan imperfectamente de la comunidad [...] Resulta claro cuál es el ciudadano: llamamos, en efecto, ciudadano al que tiene derecho a participar en la función deliberativa o judicial de la ciudad, y llamamos ciudad, para decirlo en pocas palabras, una muchedumbre de tales ciudadanos suficiente para vivir con autarquía (1275a – 1275b).

Los esclavos carecen de derechos, lo que Aristóteles fundamenta en la ausencia que tendrían de la capacidad para prever, no teóricamente (no se trata de prever por cálculos, por ejemplo, la velocidad de caída de una piedra), sino en la vida práctica, es decir, conocer las consecuencias de los actos y decisiones (Libro I, c 2, 1252 b). De ello deduce Aristóteles, concordando con los poetas, que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza” (1252 b). La discusión aristotélica sobre los bárbaros se relaciona con una más amplia sobre la naturaleza y la definición de la vida. En sus trabajos sobre

ella (Aristote 1957) y sobre vida animal e incluso vegetal Aristóteles en sus trabajos sobre los animales (2006,[1937]). Elabora la noción de psiqué sobre la base de la comparación de los distintos tipos de vida, atribuyendo a los tres reinos de seres vivos –humanos, animales y vegetales– distintas formas de poseerla (Aristote, 1957, 467b) y de alma, de donde deducirá la legitimación del tipo de relaciones de dominio de los humanos con los demás seres vivos. Esclavos y metecos, a diferencia de los bárbaros, pueden tener un alma semejante a la de los griegos y su condición de sumisión es convencional, no natural. De ahí que, estando sometidos a los ciudadanos, puedan gozar de algún grado de protección, ya sea por medio del amo los primeros y por medio de un funcionario que ejercía como patrono o tutor los segundos, también conocidos como *proxenos*³. Los bárbaros, en cambio, están bajo una relación o incluso dominación ajurídica, lo que significa que con ellos los griegos se vinculan exclusivamente de *hecho*, ajenos a toda idea de derecho y de comunidad, ya que esta, sin aquel, no existe. Aristóteles no está provisto de los principios filosóficos que permitan percibir el hecho de que los bárbaros pueden formar parte de una sociedad humana o una sociedad con los humanos, que para él son exclusivamente los griegos.

³ Initially casual or trading visits, with formal relationships of *xenia*. At some point quite early in the Archaic period this institution developed into something still more definite, the *proxenia*. *Proxeno*i were citizens of state A living in state A who looked after the interests of citizens of state B. The status of *proxenos* was surely in origin hereditary (Encyclopaedia Britannica).

2. Los indios son humanos

A pesar del esfuerzo realizado en Occidente por la escuela cínica y posteriormente por la estoica por definir una ciudadanía y una humanidad que vaya más allá de los límites auto referenciales de un grupo étnico, el concepto de *humano* sólo alcanza, no sin vacilaciones, una comprensión interétnica tras la llegada de los europeos a América. Es conocido que durante un período que oscila entre cuarenta y sesenta años, aproximadamente, tras la llegada de Colón a América, hubo dudas sobre la naturaleza animal o humana de esos seres vivos con quienes los europeos habían tomado contacto por primera vez. Morfológicamente eran considerados muy similares a los europeos, pero no había certeza si social y culturalmente los indios cumplían con los criterios con los cuales entonces se definía lo humano. La duda dependía de una condición epistemológica de carácter cognoscitivo ligada a un interés político. En relación con la condición epistemológica, la noción de humanidad estaba vinculada con el hecho de tener la capacidad de conocer y comprender el cristianismo. Del hecho de que algunos europeos considerasen que los indígenas no manifestaran las cualidades necesarias para conocer el cristianismo, se desprendía que no eran humanos. Como también sucede con otros grupos de seres vivos, la discusión antropológica llevada a cabo en España durante el siglo XVI sobre la humanidad de los indios estuvo acompañada de otra política, pues algunos con-

quistadores buscaban un motivo filosófico, teológico y jurídico que permitiese la explotación indígena sin restricciones.

En relación con el interés político ligado a la duda epistemológica, podemos decir que en la segunda bula *Inter caetera* el papa Alejandro VI cede las islas descubiertas en virtud de que los indios parecen “bastante aptos para recibir la fe católica” (Vaticano, 1493). Ahora bien, si se hubiese constatado que los indios carecían de la capacidad de conocer la religión católica, se hubiese legitimado el frecuente y forzado sometimiento de los indígenas a los conquistadores. Someter a los indios bajo el supuesto de que no comprendían el cristianismo hubiese tenido una consecuencia contradictoria: se hubiese privado a dicho sometimiento de la fundamentación teológica y política provista por la bula, que consistía en la aptitud para “recibir la fe”, pero se hubiese privado también de legitimación el dominio español. En efecto, este dominio pretendía fundarse en que los indios tenían la capacidad de volverse cristianos, de convertirse, y por ello era necesaria la soberanía española en el territorio llamado Yndias. La contradicción era que, si se podían convertir –como quería la bula alejandrina–, era necesario copulativamente aceptar que los indios eran humanos y, si eran humanos, la consecuencia política era la ilegitimidad de esclavizarles y explotarles. En otras palabras, si eran humanos, se tenía con ellos obligaciones de policía; si no lo eran, la concesión dada en las bulas era nula, pero a cambio se podía hacer con ellos lo que Platón pensaba que se podía

hacer con los bárbaros.

En este callejón sin salida, Francisco de Vitoria reconocerá que los indios satisfacen los principales criterios definidos en el concepto de humanidad: sociabilidad, comunicación, capacidad de reconocer la verdad y la objetividad y pueden reconocer los asuntos religiosos (Vitoria, 1960 b [1538], §23, p.664). Afirmar eso es optar por la humanidad de los indios y porque se les trate con normas de derecho humano. La consecuencia de ello será triple: una orientación y una obligación para la acción política de la corona española; una orientación para la acción de los conquistadores; y la aplicación de normas comunes para todos los individuos que satisfagan el criterio:

El derecho de gentes [*ius gentium*] no sólo tiene fuerza por razón del pacto y convenio de los hombres, sino que tiene fuerza de ley. Y es que el orbe todo, que en cierta manera forma una república universal, tiene poder de dar leyes justas y convenientes para todos [...] de donde se desprende que pecan mortalmente los que violan los derechos de gentes, en la paz o en la guerra [...] Y ninguna nación puede tenerse por no obligada ante el derecho de gentes, porque éste ha sido dado por la autoridad de todo el orbe. (Vitoria 1960 a [1528]), § 21, p. 191).

Este derecho de gentes limita la guerra y sólo la permite para restaurar el derecho violado, es decir, el derecho de guerra transforma la esencia de la guerra y la coloca dentro de las relaciones que corresponden a los seres que caen dentro de la misma clasificación de humanos. Vitoria elabora la idea de que la distancia cultural o política

que se tiene con otros grupos indígenas o con el hecho de ser extranjero no exime a los europeos de la obligación de relacionarse jurídicamente con estos grupos y tampoco a estos de relacionarse jurídicamente con los europeos, lo que le permitirá justificar algunas guerras contra los indios en caso de que la juridicidad sea rota. Al darle un contexto jurídico a la guerra, Vitoria limita lo que para Platón era un derecho total contra los bárbaros: destruirlos sin consideraciones derivadas de relaciones ciudadanas. Ahora bien, un derecho total ejercido sobre seres vivos o sobre otros seres, animados o no, es una forma de negar la juridicidad de la relación, como bien propone Rousseau en el *Contrato social* al declarar nula una relación de ese tipo: “¿No es claro que se está comprometido a nada con aquel de quien se puede exigir todo?” (Rousseau, 1970 [1762], p.356).

La humanidad de los indios fue un tema polémico en el mundo católico durante cuarenta y cinco años. Sólo en 1537, en la bula *Sublimis Deus*, en un sentido no lejano al propuesto por Vitoria, se produce la decisión vaticana de afirmar que los indios son verdaderos hombres (*veros homines esse*) y que incluso sin practicar la fe cristiana tienen libre dominio de sus bienes y no deben ser sometidos a la esclavitud (*nec in servitutem redigi debere*) (Vaticano, 2008 [1537]). Pero la polémica continúa en otros planos y se manifiesta también en que, trece años más tarde, esta vez en Valladolid, en 1550, se vuelve a debatir, no exactamente si los indios eran humanos, sino el contenido de esa humanidad y, según ello, decidir si los indios eran

racionales y, como consecuencia de lo cual, si era lícito hacerles la guerra para primero dominarlos y después predicarles (Las Casas, 1997 [1552]). En la Controversia, la comprensión y la extensión del concepto de humanidad se vuelven nuevamente dudosas, hay una incertidumbre sobre el contenido del concepto de humanidad, porque Sepúlveda no niega abiertamente que los indios sean humanos, pero se inclina por el hecho de que son *bárbaros*, en el sentido platónico-aristotélico. Por ello se les puede forzar a obediencia o tratar sin o con escasas consideraciones jurídicas. Juan Ginés de Sepúlveda sostiene en su octava réplica a Las Casas en la Controversia:

A lo que dice [Las Casas] que estos indios no son bárbaros para que por ello puedan ser forzados a que obedezcan a los prudentes y humanos pues no se pueden decir bárbaros los que tienen ciudades y policía; digo que bárbaros se entiende (como dice Sancto Tomás I *Politicorum* lectione prima) los que no viven conforme a la razón natural y tienen costumbres malas públicamente entre ellos aprobadas; ora esto les venga por falta de la religión donde los hombres se crían brutales ora por malas costumbres y falta de buena doctrina y castigo. Pues ser estos hombres de poca capacidad y de pravas costumbres pruébase por dicho de casi todos los que de allá vienen y principalmente por la Historia general libro 3º cap.6 scripta dellos [sic] por cronista grave y diligente en inquirir las cosas y que ha estado en las Islas y Tierra Firme muchos años. (Las Casas, 1997 [1552], pp.312-313).

Por si cupieran dudas de la extensión restringida que da Sepúlveda al concepto de humano se puede recordar lo que había escrito en 1544:

compara ahora estas dotes de prudencia, ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión [de los españoles] con las de esos hombrecillos [*humunculos*] en los que apenas se puede encontrar restos de humanidad [*in quibus vix reperias humanitatis vestigia*], que no sólo carecen de cultura [*nullam habent doctrinam*], sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia. (Ginés de Sepúlveda, 1984 [1544], p.35).

En la discusión del siglo XVI la humanidad se resuelve a partir de ciertos criterios que provienen de una interpretación cristianizante de la concepción aristotélica del alma y especialmente del alma humana que, por ser racional, se supone tendría una capacidad para conocer el catolicismo y convertirse. Ya entonces el contenido de la humanidad era asunto de *una mezcla de clasificación a priori de acuerdo con criterios y del interés político que lleva a establecerlos* y, al mismo tiempo, se deduce de ellos. Establecidos estos criterios, será posible encontrar los casos que lo confirmen o lo desmientan: la controversia de 1550 versa sobre la extensión del concepto de humanidad más que sobre su comprensión; mas sobre cuántos de los individuos encontrados en las Yndias cumplen con el criterio que la definición del criterio mismo, que los autores citados derivan de filósofos y escritores clásicos. Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda disputan sobre si, examinados los comportamientos de los indios, dichos comportamientos cumplen con los requisitos establecidos para incluirlos en la clase de los humanos y, dentro de ellos, en qué categoría.

3. *Apartheid*: un criterio lingüístico con consecuencias políticas

Cuatro siglos más tarde, en la República de Sudáfrica, durante la vigencia del *apartheid*, se renueva la disputa sobre la clasificación al interior de los humanos en el Acta o ley de Registro de la Población, de 1950, mediante la cual se distinguía entre blancos y personas de color. El criterio de distinción racial en Sudáfrica fue establecido *a priori* y no por el uso de un prisma como el utilizado por Newton en 1730 para descomponer la luz en colores y comparar la piel de los individuos y clasificarlos de acuerdo con ello en negros o blancos. ¿Qué decía la mencionada ley? Que:

una persona blanca es aquella que en apariencia es obviamente blanca y generalmente no es aceptada como de color y no obviamente es no-blanca, a condición de que esa persona no sea clasificada como blanca si uno de sus padres naturales ha sido clasificado como de color [sic]⁴ (República de Sudáfrica, 1950, *Population Registration Act* 30, Art 1, XV.).

La redacción del texto es confusa, pero no el hecho de que el punto de partida sea la decisión racional y filosófica de establecer criterios que después tendrán uso político y no un asunto de pig-

⁴ *A White person is one who is in appearance obviously white and not generally accepted as Coloured, or who is generally accepted as White, and is not obviously Non-White, provided that a person shall not be classified as a White person if one of his natural parents has been classified as a Coloured person.* (República de Sudáfrica n.d.)

mentación, no un dato de las cosas. Es la consideración filosófica de que un blanco no sea considerado negro y viceversa, lo que genera la diferencia que luego la sociedad transmitirá a los individuos de cada generación desde la infancia. Estos individuos, desconociendo el origen de la distinción, terminarán considerándola como proveniente de un color naturalmente distinguible. Por ello mismo, una variación del umbral que diferencia entre blancos y negros hubiera sido perfectamente posible, aceptando cromatismos más oscuros dentro de la clase de los más blancos o viceversa; en otras palabras, la comprensión del concepto “blanco” y “negro” no era fija, porque nunca tuvo vínculo con las longitudes de onda de la luz visible para los humanos, sino que el contenido era una decisión epistemológica convencional. Como ya planteaba Rousseau respecto de la propiedad, se requirió para ello, por un lado, una declaración y, por otro, una aceptación: “el primer hombre que cercó un terreno y dijo esto es mío y además encontró gente lo suficientemente simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad” (Rousseau, 1970 [1755], p.165). Naturalmente, sabemos que en África del Sur la aceptación no fue de la “gente simple”, sino principalmente de quienes tenían el poder político para enunciar la definición y exigir su conveniente aplicación. Es innegable que la distinción entre blancos y negros respondía a la arbitrariedad de una norma que distinguía colores y clasificaba humanos según la costumbre social, sin relación con colores “naturales”. El sistema de clasificación operó

en este caso de modo análogo a como Rousseau propone que nació la sociedad civil, es decir, por la aceptación por parte de terceros. Es la aceptación del criterio lo que lo valida y permite después encontrar los casos en que se cumple, comprobándose la “verdad” del enunciado por medio de la capacidad de ejecutar su realidad políticamente. Definido quién es negro, se encontrarán negros. La verdad de la distinción entre blancos y negros dependía de quien tuviera el poder. Algo estructuralmente similar sucede en la descripción que hace Rousseau del surgimiento de la propiedad. No se pregunta si el propietario tiene una fuerza personal para ligarse al objeto, pues la fuerza del vínculo está dada por la aceptación de terceros; el hecho político de la aceptación permite que el enunciado “soy propietario” alcance verdad; definida la propiedad y asegurada por los medios de control político, será posible encontrarla.

4. Encontrar lo que se ha puesto: distinción epistemológica entre humanos y animales

La operación de distinción entre humanos y también entre humanos y animales sigue algunas de las principales características de los significados propuestos en la lingüística saussuriana: el “contenido” de un significado es definido por el conjunto de valores que lo rodean (Saussure, 1984 [1916], p.160), las diferencias entre esos contenidos son arbitrarios y la capacidad de discriminación está

dada por la cultura (p.163). En nuestro caso, la cultura del *apartheid* desarrolló una discriminación formal, establecida legalmente, pero de manera arbitraria; distingue al blanco porque no es negro y viceversa, sin que haya comparación con escala cromática alguna para definir quién es blanco y quién negro. El caso del *apartheid* se explica y a la vez se confirma por la teoría de los sistemas de clasificación de inspiración lingüística de inspiración rousseauiana y saussuriana y reelaborada por Lévi-Strauss en el ámbito de la antropología al sostener que:

los términos [de la clasificación] no tienen nunca significado intrínseco; su significado es de “posición”, función de la historia y del contexto cultural, por una parte, y de otra, de la estructura del sistema donde están llamados a figurar. (Lévi-Strauss, 1962, p.74).

Esos sistemas, al menos en las sociedades “primitivas”, se construirían sobre la base de brechas diferenciales o *écarts différentiels* (Lévi-Strauss, 1962, p. 101). En ellas, es más importante la evidencia de las brechas que su contenido; “el principio es el de poder oponer siempre los términos, que un empobrecimiento previo de la totalidad empírica permite concebir como distintos” (p. 101). La distinción entre humanos y animales se produce de modo semejante a como hemos visto que ocurre la distinción que da lugar a la propiedad, a las clases matrimoniales y a lo que fue la subdivisión entre blancos y negros en África del Sur. Los intentos de establecer propuestas de diferenciación sobre la base de hipotéticas capacidades

físicas, emocionales, cognoscitivas, ontológicas u otras que empíricamente los animales puedan o no tener y de las que los humanos sí dispondrían, fallan por dos motivos. El primero, es que el estudio empírico muestra continuidad y no separación en todos aquellos ámbitos; humanos y animales se distinguen por grados en sus características fisiológicas, morfológicas, intelectuales y emocionales. El segundo, es que las distinciones que pretenden basarse en una “realidad” lo hacen sobre supuestos imposibles de comprobar sin haber establecido *previamente* el criterio de distinción que valida y crea la diferencia. Es el criterio el que permite encontrar la diferencia y no a la inversa, tal como les ocurría a Platón, Aristóteles y Sepúlveda cuando se referían a los bárbaros. Si se define, *previamente*, que un humano es quien dispone de ideación metafísica y que un animal es quien no dispone de ella, el paso siguiente es ver qué individuos entre los seres vivos cumplen con dicha característica y *abracadabra*: he allí la constatación empírica de que los animales son distintos de los humanos, procedimiento que no es infrecuente en algunos estudios de biología y de antropología filosófica.

Por ello es necesario revisar la consideración filosófica de lo animal y al mismo tiempo constatar lo arbitrario y lo indispensable de los criterios de la distinción antropológica. Arbitrario, porque no tienen más validez que el que la misma cultura, también filosófica, les atribuya; e indispensables, porque la distinción entre especies de seres vivos se transforma en guía para la autocomprensión, la

comunicación y la acción del grupo de los no animales, es decir, de los humanos. Naturalmente, como en otras épocas en relación con los bárbaros, esos criterios están también atravesados por intereses políticos y económicos: de la clasificación se deduce también la extensión de los individuos vivos a los que se asignará o privará de derechos. La distinción practicada por los humanos para distinguirse de los demás animales da lugar a los *écarts différentiels* que hacen posible una vida distinta que si esa distinción no hubiese existido; distinta, porque delimita socialización, vínculos, trabajo y explotación. Una de sus consecuencias, además de las contemplativas y comunicativas, es el incrementando de la capacidad de adaptación y sobre todo de intervención en el medio biológico. Cuanto más “separados” aparezcan otros seres vivos de los humanos por las clasificaciones que estos mismos generan, más se legitimará, también, la posibilidad de tratarlos como un objeto o como un individuo que, incluso sintiente, ha de estar subordinado, de forma que nunca pueda llegar a ser sujeto de una república compartida de los vivos.

Bibliografía

Aristóteles. (2006 [1937]). *Aristote. Part of animals. Movement of animals. Progression of animals*. Vol. XII. Cambridge: Harvard University Press.

Aristóteles. (2005). *Política*. Translated by Julián Marías y María Araújo. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

ATILF. *Trésor de la langue française informatisé*. Analyse et traitement informatique de la langue française. [http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3693338145](http://atilf.atilf.fr/dendien/scripts/tlfiv5/advanced.exe?8;s=3693338145;); (consulta 15 de agosto de 2015).

Ginés de Sepúlveda, Juan. (1984 [1544]). *Democrates Segundo o De las justas causas de la guerra contra los indios*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Las Casas, Barlóme de. (1997 [1552]). *Tratado Tercero. Aquí se contiene una disputa o controversia*. Vol. 1, in *Tratados*, by Bartolomé de Las Casas, translated by Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, 641. México: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude. (1981 [1948]). *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Mouton.

Lévi-Strauss, Claude. (1962). *La pensée sauvage*. París: Plon, 1962.

Plato. (1969). *Parmenides and Other Dialogues*. Edited by John Warrington. London: Everyman's Library, 1969.

Platón. (2006). *La república*. Edited by Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Translated by José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Real Academia Española (2014). Diccionario de la lengua Española. Entrada “pulir”. <http://dle.rae.es/?id=UcnmbA4>, consulta 20 de agosto de 2014. Madrid, Real Academia Española.

República de Sudáfrica (1950). «Population Registration Act 30, 1950.». Parlamento de Sudáfrica. Ciudad del Cabo. 22 de junio de 1950. *wikipedia.org*. https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/90/Population_Registration_Act_1950.pdf (consulta 31 de julio de 2015).

Rousseau, Jean Jacques. (1970 [1755]). *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Vol. III, in J. J. Rousseau. *Oeuvres complètes. Du contrat social. Écrits politiques*, by Jean Jacques Rousseau, edited by B. & Raymon, M. (Ed.). París: Gagnebin.

Saussure, Ferdinand de. (1984 [1916]). *Cours de linguistique générale*. París.

Vaticano. «500 años de la historia de México en Documentos.» *Segunda Bula de Donación del Papa Alejandro VI a los Reyes Católicos*. 04 de mayo de 1493. http://www.biblioteca.tv/artman2/publish/1493_258/index.shtml (consulta 16 de agosto de 2015).

Vaticano. «Documentos para el estudio de la historia de la iglesia.» *Bula Sublimis Deus*. Edited by Fernando Gil y Ricardo Corleto. Prod. Facultad de Teología - Departamento de Historia de la Iglesia Pontificia Universidad Católica Argentina. Buenos Aires: http://webs.advance.com.ar/pfernando/DocsIglLA/Paulo3_sublimis.html#N_1,

23 de abril de 2008 [1537].

Vitoria, Francisco de. *Sobre la potestad civil* 1960 a [1528]. In «Obras de Francisco de Vitoria.» edited by T. (Ed.). Urdanoz, 108-195. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

Vitoria, Francisco de. 1960 b [1538]. *De los indios recientemente descubiertos. Relección primera*. In «Obras de Francisco de Vitoria.», by Francisco de Vitoria, translated by O. P. Teófilo Urdanoz, 491-726. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (B.A.C.).

"¿Por qué estamos pensando, especialmente en las últimas dos décadas, tan recurrentemente, la “cuestión animal”? ¿Que se juega en esos esfuerzos tan diversos por hacer que el pensamiento se dirija hacia los animales pero también se active junto a ellos, abra una línea de relación –ciertamente opaca, intraducible, y sin embargo potente—con lo animal? ¿Por qué la pregunta por el animal se volvió una pregunta con relevancia crítica, esto es, con capacidad para interpelar zonas muy vastas y muy heterogéneas del pensamiento, la sensibilidad y la acción? ¿Cómo dar cuenta de esos desplazamientos?

Las miradas reunidas en este volumen dan cuenta de la diversidad y heterogeneidad de las aproximaciones hacia y desde lo animal, y al mismo tiempo su recurrencia y su fuerza a la vez conceptual, social y política. Vale la pena, al menos tentativamente, indagar en algunas de las coordenadas más insistentes, a veces elusivas, que anudan la pregunta por el animal con el pensar contemporáneo."

Gabriel Giorgi



Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales.