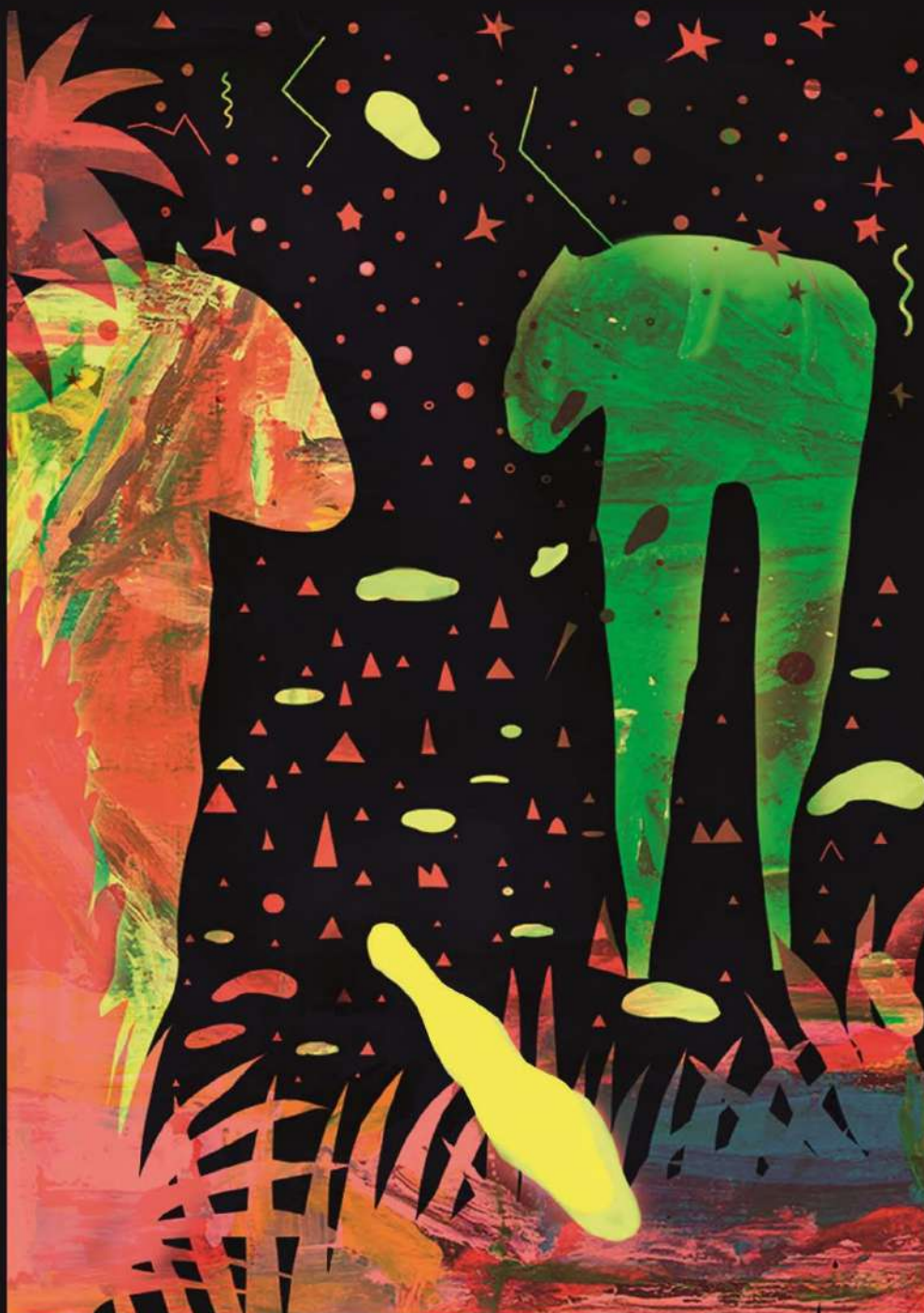




REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES



Año II Vol I
ISSN 2346-920X

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales
www.revistaleca.org
directorio@revistaleca.org
ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales
Av. 7 nro 1865 depto B - Ringuelet - La Plata
Buenos Aires - Argentina

Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita

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

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año II - Vol I

Mayo 2015



Directora

Alexandra Navarro

Co-directora

Anahí Gabriela González

Comité Editorial

Cassiana Lopes Stephan

Eduardo Rincón Higuera

Fernando Bagiotto Botton

Iván Darío Ávila Gaitán

María Marta Andreatta

Silvina Pezzetta

Vittoria di Prizito

Comité de Redacción

Analía Rodríguez Bo

Ariadna Beiroz

Jésica Ortiz

Samuel León Martínez

Comité de Traducciones

Vittoria di Prizito

Iara Altkorn

Carmen María Carpena Ortega

Marco Cuccio

Juliana Horstmann Amorim

Marcela Poblete Muñoz

Consejo Asesor

Alejandro Kaufman

Álvaro Fernández Bravo

Ana Cristina Ramírez

Ana María Aboglio

Beatriz Podestá

Charles Patterson

Emmanuel Biset

Fabiola Leyton

Hernán Neira

Julieta Yelin

Kimberly Ann Socha

María Luisa Peiffer

Mónica B. Cragnolini

Oscar Horta

Patrick Llored

Renzo Llorente

Richard Twine

Vanessa Lemm

Diseño Editorial

Analuz Mattina

AGRADECIMIENTO

Nuestro agradecimiento y reconocimiento al excelente trabajo de *Wawal*, quien ilustró la portada de este número.

Wawal hace dibujos utilizando muchas técnicas. En el último tiempo se ha enfocado en el trabajo de darle gran escala a sus ilustraciones, para convertirlos en murales.

Los temas sobre los que trabaja especialmente son las plantas, los animales, el cielo y los autos. Vive en Bragado y también parte del año en Pinto, Bs As.

Contacto: lcsspch@gmail.com

EDITORIAL.....	9
-----------------------	----------

ARTÍCULOS

Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica indisciplinada.....	15
Julieta Yelin	

Zombis, extraterrestres, vampiros, ángeles caídos, o simplemente: “inmigrantes” y “refugiados”.....	35
Iván Darío Ávila Gaitán	

Socavando los límites del antropocentrismo. Matices entre ética, naturaleza e individuos.....	53
Ana María Aboglio	

Animales liminales en la urbe. Espacios, resistencia y convivencia.....	74
Laura Borsellino	

En lugar de ir al zoológico.....	96
José Miguel Esteban Cloquell	

Contra la ética de la ecología del miedo. Por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza.....	115
Oscar Horta	

¿Derechos de los animales?.....	145
Paula Cristina Mira Bohórquez	

Humanidad no animal.....	168
Alcira Cuccia	

Montaria a cavalo: um convite ao estudo antropológico sobre a relação entre humanos e animais na equoterapia.....	179
Luna Castro Pavão	

Os problemas do uso da metáfora animal nos filmes de animação.....	202
Tânia Regina Vizachri	

TRADUCCIONES

Filosofía del abandono: observaciones en el lenguaje, libertad y política acerca de la
relación humano-perro.....221

Eva Meijer

La pesca en la ficción: un análisis desde los estudios críticos animales. Sobre dos
ejemplos de literatura popular sobre pesca.....248

Donelle Gadenne

EDITORIAL

Este nuevo número trae consigo diversas discusiones y autores en torno a los animales no humanos y su relación con los humanos. Es un número muy esperado, con gran convocatoria y que resultó de un arduo trabajo conjunto.

Julieta Yelin, Doctora en Humanidades con mención en Literatura por la Universidad Nacional de Rosario, en el artículo “Sobre la literatura de animales. Apuntes para una crítica indisciplinada” propone analizar algunas ideas nodales dentro del campo de los estudios animales para, a partir de esos lineamientos de carácter general, abordar el discurso de la crítica literaria, inmersa en un significativo proceso de reconfiguración conceptual. El acento está puesto sobre algunas apropiaciones de la noción de “vida”, un núcleo relevante en la mayor parte de los estudios críticos que examinan la productividad del vínculo literatura-animidad. Dicho núcleo entraña una transformación de los juicios acerca de las formas que asumen las relaciones entre vida y literatura, así como también una revisión de las concepciones que intentan aprehender un sujeto de la experiencia.

Por su parte, **Iván Darío Ávila Gaitán**, candidato a Doctor en Filosofía de la Universidad de los Andes, en el artículo titulado “Zombis, extraterrestres, vampiros, ángeles caídos, o simplemente: “inmigrantes” y “refugiados”, reflexiona, desde una perspectiva posthumanista, acerca de la “crisis de refugiados” que afronta Europa actualmente. El análisis llevado a cabo acude a un diálogo imaginario entre Aimé Cesaire y Mario Vargas Llosa, así como a la reciente producción estadounidense en materia de cine y series de ciencia ficción/fantasia. Ávila afirma que la “crisis de refugiados” no puede ser entendida sin tomar en consideración las dinámicas de hiperhumanización e hiperanimalización acontecidas en el marco del reacomodamiento del moderno sistema-mundo capitalista.

El artículo “Socavando los límites del antropocentrismo. Matices entre ética, naturaleza e individuos” de **Ana María Aboglio**, Abogada por la Universidad de

Buenos Aires, asume una postura crítica hacia algunas categorías y conceptos del ambientalismo y el ecologismo en el contexto de la discusión sobre la consideración moral de los seres sintientes. El ensayo reflexiona de manera progresiva sobre el biocentrismo y su relación con las diferentes apuestas teóricas que desde los 70's se han abierto camino en el ámbito de la ética, sobre todo alrededor de los conceptos de naturaleza e individuo. ¿Qué significa ser sujeto de una vida? ¿Qué significa tener intereses? ¿Qué significa ser merecedor de respeto? Son, entre otras, algunas preguntas que servirán de hilo conductor del texto para desembocar en la cuestión crítica, profundamente arraigada en occidente, de asumir al animal como una propiedad explotable.

Asimismo, el texto "Animales liminales en la urbe. Espacios, resistencia y convivencia" de **Laura Borse**, Licenciada en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires, explora y problematiza el tipo de relaciones que tenemos con los animales silvestres en los espacios urbanos dada su condición "liminar" y "pasajera" en el ámbito de la interacción que tenemos con ellos. La revisión de la autora se sirve de casos y argumentos propios de las denominadas "geografías animales" y de la teorización política que del tema hace Kymlicka en *Zoopolis* para llevarnos a replantear la configuración y características de los espacios urbanos, entendidos por lo autora como mosaicos de convivencia humano/animal.

El siguiente artículo, titulado "En lugar de ir al zoológico" de **José Miguel Esteban Cloquell**, Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia, le da al lector una serie de razones, argumentos y estadísticas por las cuales un zoológico es inviable y no cumple con su cometido "conservacionista" y "educativo". El autor hace un interesante recorrido por algunas cifras y estadísticas alrededor del beneficio económico y la rentabilidad de los zoos y el impacto que estos tienen en la reducción de las tasas de extinción de especies amenazadas. A partir de allí, hace un análisis sobre la relación de estos datos con el aparente potencial educativo de estas instituciones y el tipo de experiencia fenomenológica con la alteridad que allí se devela. Al final, propondrá una alternativa que puede ayudar a repensar la experiencia del zoo y la necesidad de su abolición.

De otro lado, el artículo intitulado "Contra la ética de la ecología del miedo: por un cambio en los fines de la intervención en la naturaleza", escrito por **Oscar Horta**,

Doctor en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela, aborda el problema de la intromisión humana en la naturaleza por motivos ambientalistas. Se discute cómo la reintroducción de lobos en un espacio que ya no habitan, implica un conjunto de argumentos incompatibles con una postura no especista, dañando tanto a lobos como a ciervos. Horta propone que debe haber una transformación en las motivaciones que conducen a intervenir en la naturaleza, ya no ligadas a criterios ambientalistas, sino a la reducción del daño que los individuos animales puedan sufrir.

Por otra parte, el artículo “¿Derechos de los Animales?” de **Paula Cristina Mira Bohórquez**, Doctora en Filosofía de la Universidad de Mannheim, aporta interesantes líneas argumentativas para replantear el concepto de derecho y hacerlo extensible a los animales. La revisión del concepto que hace la autora cuestiona el concepto de propiedad, estatus generalizado atribuido a los animales no humanos en muchas legislaciones, y apunta a la necesidad de una diversificación de las teorías de derechos que protegen a los animales evidenciando sus presupuestos, alcances, líneas problemáticas y de proyección.

Igualmente, **Alicia Cuccia**, candidata a Doctora por la Universidad de Lanús, en “Humanidad no animal” propone una lectura crítica de la interpretación que realiza Derrida sobre Heidegger. El artículo se centra en la diferencia ontológica propuesta por Heidegger y la noción de transponibilidad. La apuesta del mismo sería la posibilidad de complementar ambas nociones para abordar lo que la autora denomina “humanidad no animal”.

Desde Brasil, la maestranda de La Universidade Federal de São Carlos **Luna Pavão**, participa con el artículo “Montaría a caballo: una invitación al estudio antropológico sobre la relación entre humanos y animales en la equinoterapia”, donde investiga cómo se describe la interacción entre los seres humanos y los animales en la práctica llamada “equitación terapéutica” (o equinoterapia). A partir de la observación y análisis crítico de sesenta sesiones donde los practicantes (y no pacientes, es decir actores activos y no pasivos) interactúan con los caballos, Luna se pregunta acerca de la forma en que estos animales particulares son evaluados y representados por los actores involucrados. ¿Son estos animales ayudantes, desde un sesgo utilitario o, son complementos de los terapeutas humanos? Según la autora, el estatuto del caballo

varía en diferentes situaciones, lo que sugiere que la agencia que se les imputa puede ser puesta en discusión: los “animales terapeutas” no tienen el mismo estatuto que el “animal trabajador”. Aunque una denominación suene algo mejor que la otra, no se puede obviar que la categoría en la que está siendo ubicado el animal sigue siendo “al servicio del ser humano”. A lo largo de los apartados que se desarrollan en el artículo (I. las nuevas terapias urbanas con animales: el caballo es terapeuta?, II. De gestos problemáticos al “equilibrio”, III. Propiedades de caballos en equitación terapéutica: la fuerza que “despierta”, IV. Comando de circuito: acciones y reacciones, V. “Este caballo me entiende.” Comunicación y movimientos, VI. La intencionalidad de los caballos, VII. Intención, domesticación y entrenamiento, y VIII. Trans-relacionamientos: humanidades y animalidades) Pavão explora las relaciones múltiples que se establecen entre los caballos terapeutas, terapeutas humanos, asistentes de guía, practicantes y familiares de los practicantes; sugiriendo que en la relación entre los humanos y los animales el cuerpo es condición de posibilidad de diferentes modos de comunicación que exceden el uso del lenguaje verbal. La autora propone que estudiar la participación de animales en contextos relacionados con la salud puede contribuir a una reflexión sobre cierta reconfiguración política de la categoría “animal” y por lo tanto, el propio vínculo humano-animal.

El escrito “Os problemas do uso da metáfora animal nos filmes de animação” de **Tânia Regina Vizachri**, Magister en Estudios Culturales por la Universidade de São Paulo, propone una discusión crítica acerca de la representación de los animales no- humanos en algunas películas holywoodianas de animación infantil. La filosofía baudrillardiana le permite abordar algunos mecanismos de las producciones culturales de significados en nuestra contemporaneidad. Acerca de esto no hay nada más esclarecedor que las grandes corporaciones de películas cinematográficas responsables de la continuación de una sociedad del espectáculo y capitalista. Uno de las grandes potencias del referido texto es evidenciar que la producción de tales películas crea y hace circular representaciones acerca de los animales no-humanos como simples objetos de consumo, placer y/o diversión humana.

Eva Meijer, con su artículo “Filosofía del abandono: Observaciones en el lenguaje, libertad y política acerca de la relación Humano-Perro” permite comprender en la praxis la comunicación humano-perro, y cómo el lenguaje y la interacción debe ser abordado en un espectro amplio, donde no sólo el humano se comunica con el

perro, sino advertir cómo se comunica el perro con el humano, y también con sus compañeros de la misma especie, cómo se va tejiendo el lazo afectivo, y cómo se establecen condiciones de vinculación y libertad.

Finalmente, el artículo de **Donelle Gadenne** “La pesca en la ficción: Un análisis desde los estudios críticos animales sobre dos ejemplos de literatura popular sobre pesca” analiza, desde la perspectiva de los estudios críticos animales, las representaciones de los peces y la pesca en un subgénero de la literatura de ficción que ella denomina *literatura sobre pesca*. El trabajo parte de la premisa de que la forma en que los animales son representados en la ficción impacta en la manera en que una sociedad los considera y trata en la realidad. A lo largo del texto, Gadenne identifica y cuestiona temáticas comunes que surgen en torno a los peces y la pesca –tales como su utilización como terapia física y psicológica, el vínculo con la naturaleza, la religión y la masculinidad– en dos aclamadas novelas pertenecientes al mencionado subgénero.

Los invitamos a recorrer este número y disfrutar de la lectura de cada uno de los artículos propuestos.

El Directorio y el Comité Editorial



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

ARTÍCULOS

AÑO II | VOLUMEN I
MAYO 2015
ISSN 2346-920X

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

SOBRE LA LITERATURA DE ANIMALES. APUNTES PARA UNA CRÍTICA INDISCIPLINADA

Julieta Yelin¹

El trabajo tiene como objetivo inicial analizar algunas ideas nodales dentro del campo de los estudios animales para, a partir de esos lineamientos de carácter general, abordar el discurso de la crítica literaria, inmersa en un significativo proceso de reconfiguración conceptual. El acento será puesto sobre algunas apropiaciones de la noción de “vida”, un núcleo relevante en la mayor parte de los estudios críticos que examinan la productividad del vínculo literatura-animidad. Dicho núcleo entraña una transformación de los juicios acerca de las formas que asumen las relaciones entre vida y literatura, así como también una revisión de las concepciones que intentan aprehender un sujeto de la experiencia.

Palabras clave: posthumanidades, crítica literaria, resistencia, vida.

¹ Universidad Nacional de Rosario – CONICET.
E-mail: julietayelin@conicet.gov.ar.

O trabalho tem como objetivo inicial analisar algumas ideias nodais dentro do campo dos estudos animais para, a partir destas orientações de caráter geral, abordar o discurso da crítica literária, imersa em um significativo processo de reconfiguração conceitual. O acento será posto sobre algumas apropriações da noção de “vida”, um núcleo relevante na maior parte dos estudos críticos que examinam a produtividade do vínculo literatura-animalidade. Tal núcleo acarreta em uma transformação dos juízos acerca das formas que assumem as relações entre vida e literatura, assim como uma revisão das concepções que tentam apreender um objeto da experiência.

Palavras-chave: pós-humanidades, crítica literária, resistência, vida.

The work has as the initial objective to analyze some nodal points in the field of animal studies and, starting from these general guidelines, address the discourse of literary criticism undergoing a significant process of conceptual reconfiguration. The accent will be placed on some appropriations of the notion of "life", an important core in most critical studies examining the productivity of the literature-animality link. Suh core involves a transformation of the judgments about the forms taken by the relations between life and literature, as well as a revision of concepts trying to apprehend a subject of experience.

Keywords: posthumanities, literary criticism, resistance, life.

*¡Y cuán lejos estamos todavía del estado en que
vengan a agregarse al pensamiento científico las
fuerzas artísticas y la sabiduría práctica de la vida y
se establezca un sistema orgánico superior frente al
cual el erudito, el médico, el artista y el legislador,
tal como ahora los conocemos, aparecerán como
unas pobres antiguallas!*

F. Nietzsche *La gaya ciencia*. III, 113.

La resistencia humanista

Quisiera en estas páginas revisar algunas ideas que organizan actualmente el campo de los llamados “estudios animales” para luego, a partir de esos lineamientos de carácter más bien general, centrar el foco en el discurso de la crítica literaria que, creo, se encuentra en un momento de reconfiguración muy productivo. Me propongo, en otras palabras, delinear un mapa de intereses y presupuestos compartidos por algunas de las disciplinas que conforman el ámbito de las humanidades y analizar, como se anuncia en el título, su función en la definición y abordaje de lo que provisoriamente llamaré literatura de animales. “De” y no “sobre” animales; quiero decir que no me refiero, como podría inferirse, a las escrituras ficcionales en la que se figuran animales –comúnmente llamada “zooliteratura”– ni a aquellas que se

abocan a la reflexión sobre la animalidad como problema filosófico o teórico, sino a una serie de textos que –ya veremos cómo y por qué– se orienta a exponer, a través de diversas técnicas y procedimientos, que ha sido escrita por animales. Se trata de un corpus que podría contener virtualmente cualquier escritura literaria. Está en juego aquí una idea que Jacques Derrida adelantó en sus escritos sobre el animal autobiográfico y con la que abrió un nuevo espacio de reflexión sobre el pensamiento y la representación del animal: “Quienquiera que dice ‘yo’ o se aprehende o se plantea como ‘yo’ es un ser vivo animal”. Partiendo de una premisa de engañosa sencillez, Derrida propone la fundación de una disciplina que imagina como una filosofía de animales, y que, nos gustaría argumentar, tendría un diálogo fluido con nuestra literatura de animales. Un género en el que se inscribirían todos aquellos textos que procuran rastrear las huellas del animal que escribe cada vez que alguien se afirma como humano. En lugar de hablar –ya se trate de literatura o de filosofía– de escrituras sobre la animalidad, deberíamos llamarlas escrituras animalizantes o animalizadas.

Lo primero que creo relevante considerar es el fuerte impacto que sobre el campo de las humanidades tuvieron los estudios de la llamada “cuestión animal”,

esa vertiente del pensamiento contemporáneo que ha vuelto a poner en el centro de la escena la figura de Friedrich Nietzsche –sabemos hasta qué punto Gilles Deleuze y Felix Guattari, Jacques Derrida, Michel Foucault y también los pensadores posthumanistas europeos y americanos de nuestros días escribieron y escriben en la estela del filósofo alemán–,² fundamentalmente su denuncia de la artificialidad y arbitrariedad del universo antropocéntrico modelado por la metafísica. La transformación fundamental en este sentido ha sido, evidentemente, la del concepto de hombre, cuya centralidad e identidad fueron puestas bajo sospecha. Ya no es posible, como afirma Mónica Cragolini, “pensar al existente humano en términos de sujeto representativo, autónomo y propietario, que “objetiva” el mundo en ese espacio interior de la conciencia” (2014, 9). Al quiebre decisivo de la noción de conciencia que significaron los desarrollos del psicoanálisis y al fuerte cuestionamiento de la idea de identidad como sustancia que propiciaron las

teorías estructuralistas, se sumaron los avances en el terreno de la etología, la neurociencia y el cognitismo. Estas disciplinas revisaron conceptos clave de los discursos humanistas, como los de “conciencia”, “subjetividad” o “lenguaje”.

Los trabajos en torno a la cuestión animal pusieron en evidencia y agudizaron, así, la crisis por la que atraviesan los discursos humanistas afectando, naturalmente, la configuración del campo disciplinar cuyo objeto había sido aquella cuestionada noción de hombre. Por eso una de las consecuencias más palpables del desarrollo de los estudios críticos animales ha sido la reestructuración de la fisonomía de las humanidades, materializada en la creación del espacio eminentemente transdisciplinar de las “posthumanidades”: una red de teorías y prácticas que reemplazan la tan resquebrajada concepción de lo humano por el más complejo y múltiple concepto de lo viviente.³ Cary Wolfe, referente actual de la corriente de pensamiento posthumanista anglosajona, propone entender a esta red como “una forma de reflexividad distribuida” que es necesaria en tanto ningún discurso, ninguna disciplina puede volver transparentes las

² Me refiero, entre otros, a Cary Wolfe, Mathew Calarco, Paola Cavalieri, Alphonso Lingis y Judith Roof. En el ámbito latinoamericano es una referencia insoslayable el volumen *Extrañas comunidades*. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo (Cragolini 2008).

³ Para un desarrollo de este tema pueden consultarse, entre la vasta bibliografía existente, Wolfe (2010) y Cragolini (2014).

condiciones de sus propias observaciones (Wolfe 2010, 117).⁴ En este sentido, añade Wolfe, la transdisciplinariedad podría ser entendida como un diálogo entre diversas disciplinas que, desde su campo específico de saber, ponen en cuestión –y son cuestionadas por– otras formaciones disciplinares.

En el ámbito de la crítica filosófica y cultural argentina reciente estas transformaciones son cada vez más perceptibles. Los dosieres de revistas dedicados a la cuestión animal, tanto el preparado por el equipo editorial de la cordobesa *Nombres* en 2008, que es una recopilación señera en el área, así como también el de la porteña *Pensamiento de los confines*, titulado “El giro animal” y el del *Boletín* del Centro de Estudios de Teoría y Crítica Literaria de la Universidad Nacional de Rosario (“Animalidad, pensamiento, literatura”) – ambos de 2011– han sido concebidos con la evidente intención de hacer dialogar a la crítica literaria con la filosofía y la filosofía política y, de modo casi especular, a la filosofía y la filosofía política con la literatura. Lo mismo puede

decirse de los estudios sobre la recepción del pensamiento de Nietzsche en Argentina que entre 2001 y 2010 publicó la revista *Instantes y azares*, en los que se rastrea la impronta nietzscheana en escritores capitales del canon literario argentino como Jorge Luis Borges, Ezequiel Martínez Estrada o Alejandra Pizarnik. También son prueba de una clara voluntad transdisciplinar las lúcidas lecturas de la obra de Franz Kafka realizadas por Mónica Cragolini (2010) y Evelyn Galiazo (2010), dos estudiosas de las huellas del pensamiento nietzscheano en nuestra cultura contemporánea, o el prólogo de la antología *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida* que redactaron Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez, ambos especialistas en teoría literaria y literatura latinoamericana.

Lo que me interesa destacar aquí no es sólo que se está produciendo un intercambio de intereses entre disciplinas cuyos territorios, por otro lado, han sido siempre colindantes; quisiera sobre todo subrayar el efecto transfigurador que ese movimiento tiene en el campo específico de la crítica literaria y también, claro está, de su objeto de estudio, la literatura. Es decir, el hecho de que después de varias décadas en las que los esfuerzos metodológicos de la crítica se orientaron mayormente a la creación o recreación de

⁴ La definición de transdisciplinariedad citada por Wolfe proviene de: Dolling and Sabine Hark. “She Who Speaks Shadow Speaks Truth: Transdisciplinarity in Women’s and Gender Studies”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 25, nº 4 (2000): 1195, 1197. La traducción es nuestra.

una serie de herramientas apropiadas para la lectura de textos literarios, la emergencia de la “cuestión animal” provocase una reconsideración de los presupuestos que sostenían esas intenciones –fundamentalmente, de las nociones de sujeto y de representación–, quitando a las perspectivas ligadas a la lingüística su rol de principales interlocutoras y colocando en su lugar al discurso filosófico.

Esta transformación traerá consigo un nuevo modo de pensar la especificidad del lenguaje literario, que ya no se reconocerá tanto en su actividad autorreflexiva como en su singular modo de producir pensamiento. Dos procesos evidentemente vinculados pero que la crítica irá progresivamente deslindando con el fin de evitar las explicaciones tautológicas. Si el repliegue del lenguaje literario sobre sí mismo –eso que Roman Jakobson llamó la “función literaria”– sólo puede ser percibido gracias a la existencia de un “afuera”: de un conjunto de relaciones –materiales, imaginarias, simbólicas– con el mundo, es necesario que la lectura literaria vuelva a estrechar lazos con la filosofía. Así, la pregunta nodal ¿qué es la literatura? será sustituida por una aparentemente menos ambiciosa: ¿cómo piensa la literatura? Asumiendo, claro, que eso que hoy convenimos en

llamar literatura no es sino una de las múltiples formas que tiene el lenguaje de producir pensamiento.

La otra consecuencia de la expansión de los estudios animales que considero importante señalar, en tanto resulta también decisiva para el futuro de nuestro trabajo, es la voluntad de estudiar las relaciones entre creación artística y conocimiento. No es casual, en efecto, que los aportes más recientes a los estudios animales se caractericen por tratar de comprender cómo elaboran y reelaboran conceptos algunas producciones estéticas que tradicionalmente habían sido ligadas al dominio de la fantasmagoría, el sueño o la expresión subjetiva –entendida como emoción individual, como curso natural por el que fluye la sensibilidad del artista–. En los últimos tiempos, críticos dedicados al estudio de diversas prácticas estéticas comienzan a indagar su dimensión epistemológica –entendiendo el conocimiento, por supuesto, como una labor de aproximación y no como el acceso a una realidad objetiva–. En el caso de las artes plásticas, por ejemplo, se analizan experiencias en las que los artistas generan, y a veces protagonizan, encuentros con animales en los que alguna faceta de la animalidad o de la relación hombre-animal es

reconsiderada.⁵ Algunos de ellos son acontecimientos de orden performático, otros tienen lugar en el ámbito de un laboratorio, otros simplemente recurren a técnicas convencionales como la escultura, la pintura o la fotografía para dar cuenta de una transformación imaginaria que, habiendo sucedido ya, solo pide ser testimoniada.⁶ En todas esas obras o *performances* se reconoce la voluntad de encontrar en el animal –en su “superficialidad”, dirá Ron Broglio– una fuente de creación teórica cuya relación con el sentido difiere sustancialmente de la forma de reflexión del ser humano (Broglio 2011, 81). Se trata de una perspectiva nacida de intereses a un tiempo estéticos y políticos, en tanto supone una revaloración de todo lo que durante siglos ha sido despreciado tanto

en el campo de las artes como de las ciencias: lo exterior, lo corpóreo, lo superficial, lo bajo, lo múltiple, lo anónimo, lo no lingüístico, lo efímero.

Los críticos que ponen en juego toda esa serie de contravalores parecen haberse preguntado: ¿qué pasaría si buscásemos pensamiento precisamente allí donde creemos que no es factible encontrarlo?; ¿qué imágenes, qué ideas de la relación entre hombre y animal se desprenderían de esas experiencias? Estos dos interrogantes constituyen los ejes en torno a los cuales se puede leer el impacto de la vertiente de pensamiento posthumanista en el ámbito de la crítica literaria, que es el que me gustaría revisar en estas páginas. Aunque tal vez debería decir, para ser coherente, con las lecturas de literatura, sea cual fuere el campo disciplinar o institucional en el que ellas se inscriban.

Ahora bien, antes de comenzar a analizar de qué modo, con qué estrategias metodológicas y conceptuales, los lectores están llevando toda esa agua –revuelta, turbia y refrescante– al molino de la crítica literaria, creo que es necesario hacer una salvedad para evitar una posible distorsión: el trabajo de la crítica que procura abreviar en la corriente de pensamiento posthumanista no se identifica con aquello que se ha

⁵ Véanse Broglio (2011) y Baker (2013).

⁶ ¿Cómo son esas experiencias? Me limito aquí a una descripción muy sucinta, solo para dar una idea más concreta de las obras: un concurso en el que, gracias a un dispositivo electrónico –también llamado “ratón” –, las ratas dibujan con su movimiento (Lucy Kimbell: “Is your rat an artist?”); pinturas realizadas a la intemperie, incluyendo en su proceso la intervención de animales que habitan una determinada zona geográfica (Olly and Suzi: “Anaconda on Painting”, “Penguins Sliding” o “Cycle of Pray”; retratos fotográficos en los que se funden en un solo rostro rasgos humanos y animales (Mary Britton Clouse: “Nemo: Portrait/Self Portrait”, “Daphne”, “Naomi”, “Cecilia”, entre otras).

caracterizado como el campo de los escritos “*posteóricos*”, “*posdisciplinares*”, “*poscoloniales*” o “*posoccidentales*” de los 90” (Dalmaroni 2015, 48), formas de abordaje que arrastraron a la teoría a la misma desgracia que a la literatura; es decir, que partiendo de la idea de que la literatura debía estar al servicio de la consecución de ciertas transformaciones institucionales o políticas, hicieron de la lectura un medio más o menos erudito o creativo, pero siempre constreñido por el alcance de esas intenciones y condenado de antemano a realizar tareas de reconocimiento.

Pero ¿por qué el posthumanismo no se identifica con estas corrientes “post”? En primer lugar, porque la transformación del campo disciplinar que se reclama desde el ámbito de los estudios críticos animales no tiene como fin homogeneizar los discursos disolviendo la especificidad de las diferentes prácticas artísticas en el vasto territorio de los ya declinantes “estudios culturales”; por el contrario, la idea es establecer zonas de contacto transdisciplinar que pongan de relieve las particularidades teóricas y metodológicas de cada enfoque –las condiciones de enunciación de sus discursos–, al tiempo que exponer, como decíamos, sus dificultades para pensarse a sí mismas. Un ejemplo bastante claro en este sentido podría ser el de la teoría de la

deconstrucción, vertiente filosófica que le permitió a la crítica literaria dar cuenta de los límites de sus propios ejercicios de lectura al mostrarle que las estructuras retóricas y gramáticas divergen entre sí, que se contradicen; en fin, que “*la retórica es irreductible, discrepante y heteróclita con respecto a la lógica y a la semiología y con respecto a la paráfrasis interpretativa*” (Catelli 2015, 35). De ese modo, a partir de una teorización filosófica acerca de la naturaleza indecible del lenguaje, la crítica pudo reflexionar sobre la particular forma de funcionamiento de su objeto de estudio y sobre sí misma o, en otras palabras, sobre las dos caras de lo que Paul de Man –propiciador de este fértil encuentro transdisciplinar– llamó la “resistencia a la teoría”.

En segundo lugar, las perspectivas de lectura que se identifican con el posthumanismo se distanciarían de los ‘post’ a los que alude Miguel Dalmaroni en que su objetivo no es en absoluto desplazar el foco del centro para arrojar luz sobre zonas consideradas –cultural, social, ideológicamente– marginales; su fin es más bien ampliar el ámbito de sus intereses incorporando problemas y discursos que pueden enriquecer la comprensión de la literatura. En ese sentido se orienta la reconsideración del hombre como animal y de la literatura

como forma específica de pensamiento. No se trata, entonces, de establecer nuevas jerarquías; el objetivo final es pensar por fuera de ellas: ni la entronización de lo literario como posibilidad de acceso a una experiencia inescrutable –reducción metafísica cuyo recorrido se agota siempre en la imposibilidad de hablar de lo que se considera esencial–, ni su consideración como mera traducción estética de los contextos–históricos, sociales, culturales–, verdaderos portadores del “sentido”. En ambos casos se establecen relaciones jerárquicas que tienen, por supuesto, efectos concretos sobre la suerte institucional de los críticos y sus tareas docentes o investigativas. Lo que está en juego cada vez que alguien se propone realizar una lectura posthumanista no es el valor de lo literario sino la consideración de las formas específicas que esas producciones que nuestra sociedad caracteriza como literarias tienen de figurar el mundo. Su capacidad de desestabilizar los conceptos con los que otros discursos construyen y regulan realidades.

Si lo que resiste en la literatura y en la teoría es, precisamente, el carácter inhumano del lenguaje, su no adecuación a los presupuestos que el humanismo le ha asignado durante siglos –humanidad, trascendencia del sentido, relación

unívoca con las cosas–, el posthumanismo no sería más que un nuevo modo de asedio a esas resistencias. De análisis, por un lado, de las resistencias que la literatura –y el lenguaje en general, su retoricidad– opone a la teoría, y de deslindamiento, por otro, de las múltiples resistencias –políticas, ideológicas, institucionales– que la cultura opone a las ambiciones de la teoría. Entendiendo por teoría, de modo bastante general, ese conjunto de presupuestos que apuntan a diseccionar e interpretar la relación entre las palabras y las cosas. Ahora bien, si las resistencias de la literatura son las del lenguaje mismo, ¿cómo sostener, desde la teoría, esa diferencia de lo literario, su especificidad como discurso? Se supone que quienes trabajan en el estudio y desarrollo de la teoría literaria deberían abogar por la singularidad de su objeto, pero si el posthumanismo propone, en la estela de pensamiento nietzscheano, desligar al lenguaje –a los lenguajes– de todo lastre metafísico, ¿cómo seguir sosteniendo la idea de una verdad, de un valor intrínseco (no institucional) de lo literario?

Parece haber, ciertamente, un equívoco fruto de un residuo humanista cada vez que los críticos ponderan la excepcional capacidad de la literatura para desestabilizar el lenguaje, para

desquiciarlo. Parafraseando y tergiversando un poco a Roland Barthes, se podría decir que el texto ataca, aunque no lo desee, las estructuras canónicas de la lengua misma (Barthes 1983, 51); sea cual fuere su naturaleza, atenta contra la voluntad reguladora de la gramática. Esta idea ayuda a entender mejor el salto epistemológico del posthumanismo: no se trata de la equiparación de todos los discursos sino de la equiparación de todo lenguaje, del que los discursos serían formas específicas de juego y transformación, formas en que ese no coincidir del lenguaje consigo mismo produce pensamiento. Así como toda vida es singularidad, diferencia, así todo texto crea sus particulares modos de relación con eso que convenimos en llamar “realidad”, pero siempre a partir de una relación conflictiva con el sentido o, dicho de otra manera, de una no-relación con el sentido unívoco. Y esa no-coincidencia, además de pensamiento genera vértigo, emoción. Los sonidos, el ritmo, las imágenes producen placer porque son imposibles de aprehender, de fijar, porque están en continuo movimiento. Por eso cuando hablamos de “pensamiento literario” hablamos también de la materialidad del lenguaje y de la materialidad del cuerpo que lo percibe o practica, y esa relación entre pensamiento

y materialidad es también inarmónica, incongruente. Barthes lo sintetiza muy bien: *“El placer del texto es ese momento en que mi cuerpo comienza a seguir sus propias ideas –pues mi cuerpo no tiene las mismas ideas que yo”* (1983, 29). Si la teoría puede aproximarse a esa experiencia del disenso será a través del cuerpo de su escritura, haciendo ciencia de ese desacuerdo original entre ideas y materia, verdadera fuente de todo placer, y también de todo conocimiento. Será, inevitablemente, una ciencia que testimoniará la desaparición de lo humano y, como consecuencia, la emergencia de nuevas formas de subjetividad. Su objeto, la literatura de animales, está todavía en ciernes.

La vida de la crítica

Aceptando, entonces, que el posthumanismo no es una forma “post” más de resistencia a la teoría, que se trata de una perspectiva que apuesta a teorizar –a escrutar las resistencias– en el marco de una radical transformación del escenario humanista, se abre un vastísimo campo de indagación en torno a las prácticas efectivas de lectura–en nuestro caso en particular, de lecturas literarias–. Nos interesará desplegar aquí dos que, creemos, delinean un mismo problema:

¿cuáles son las hipótesis que la crítica literaria toma del vasto campo del pensamiento posthumanista? y ¿qué efectos tiene sobre nuestra concepción del fenómeno literario el cuestionamiento de la distinción humano/animal a partir del recentramiento de la noción de “vida”?

La denuncia de la precariedad y arbitrariedad del concepto moderno de lo humano y la búsqueda de una perspectiva más rica y compleja en la noción de vida es un movimiento que creo juega un papel primordial en la mayor parte de los estudios críticos que procuran escrutarla productividad de la relación entre literatura y animalidad –pienso fundamentalmente en intervenciones dentro del ámbito argentino, pero me arriesgo a afirmar que es una hipótesis extensible a otras latitudes–.⁷ En dichos trabajos se reflexiona sobre los modos en que se figura literariamente la vida, lo cual entraña, evidentemente, una transformación de los juicios acerca de las formas que asumen las relaciones entre vida y literatura –un tema que tiene en nuestros días repercusión dentro de los estudios sobre las llamadas “escrituras del yo”–. Se trata, en definitiva, de un ataque

a las concepciones que intentan estabilizar o aprehender un sujeto de la experiencia.⁸

Ciertamente, allí donde la crítica literaria pre o post-teórica –humanista, pre-formalista, post-literaria, cultural o como elijamos llamarla– busca lo humano, con todos sus atributos, predicados y morales, las lecturas de cuño posthumanista rastrean las manifestaciones múltiples y cambiantes de la vida concebida como potencia

⁸ Tomamos como referencia los trabajos sobre el tema de Alberto Giordano, especialmente aquellos reunidos en *Una posibilidad de vida. Escrituras íntimas* (2006), *Vida y obra. Otra vuelta al giro autobiográfico* (2011a) y *La contraseña de los solitarios. Diarios de escritores* (2011b). Hay en ellos una interesante reflexión sobre la noción de vida que recupera la crítica a las concepciones que sustentan, nominan, humanizan la vida. Lo que interesa al crítico es precisamente registrar los momentos en los que el autobiógrafo o el diarista testimonian o involuntariamente permiten apreciar la descomposición de su propia subjetividad, sentir la vida como fuerza virtual, cambiante, impersonal, como corriente que atraviesa el tamiz del lenguaje. “El paso de la vida a través de las palabras” es la fórmula que Giordano utiliza dar cuenta de esa relación siempre desfasada, anacrónica e inestable. “Lo que Woolf llama realidad es siempre el correlato de una experiencia incomunicable, la manifestación de una certidumbre vacía de sentido, una evidencia repentina que se hurta, soberana, a los poderes de la nominación. Es eso que aparece en el intervalo entre-momentos cuando no aparece nada, cuando todo se hunde en su imagen. La vida, una vida, como proceso impersonal y extraño, como experiencia aterradora y excitante de los límites de la subjetividad: la irrupción del afuera en el corazón de lo íntimo” (2011b: 128).

⁷ Véanse, por ejemplo, los trabajos de Margot Norris (1985), Susan McHugh (2011) y Christopher Breu (2014).

anómala y generativa –y no como sustancia idéntica a sí misma–. La vida animal, metamórfica, impersonal, inhumana, anónima –sin propietarios, rostros ni contornos–, inmanente –resistente a la imposición de fines que la trasciendan–, virtual –potencial, actualizable– y, en consecuencia, futura. Es por eso que las filosofías vitalistas, o al menos las que parecen establecer un diálogo abierto y fecundo con la creación literaria, están orientadas al porvenir –en tanto realidad abierta que debe ser creada y recreada y no, evidentemente, como destino planificable, previsible–. De allí el interés de estas corrientes por los movimientos de vanguardia y por todas aquellas experiencias que apuntan a desdibujar los límites entre obra y vida, poniendo en suspenso algunas de las normas silenciosas instituidas por la tradición. Cuando la pregunta por el valor de una obra, prerrogativa por excelencia de la estética, se sustituye por la pregunta por su esencia (¿es esto una obra de arte?), es porque algo fundamental del orden del discurso humanista ha sido trastocado.

Ahora bien, esa vida potencial, futura, no sólo arrastra consigo la forma humana sino también aquella que el anti-humanismo estructuralista colocó en su lugar: la del sujeto. La subjetividad como efecto de la capacidad lingüística –el

lenguaje en lugar de la conciencia– será otro de los presupuestos teóricos cuya centralidad cuestionada con el argumento de que más que una diferencia que funcione como corte decisivo entre los vivientes, existe una multiplicidad de diferencias que operan sobre lo real y que incluyen, entre otras tantas, la diferencia lingüística –cuya validez, por otra parte, también está siendo revisada.⁹ La institución de una perspectiva no antropocéntrica tendrá como efecto primordial, pues, la desustancialización del sujeto, que no podrá ser pensado más que como un resto entre procesos de subjetivación y de desubjetivación. Ya no será sujeto todo aquel que hable; la subjetividad será la imagen resultante de la tensión entre la fuerza continua de la vida y la fuerza fijadora de la forma.

En una entrevista que le realizaron Stany Grelet y Mathieu Potte-Bonneville a Giorgio Agamben,¹⁰ éste observa la presencia de esa tensión aporética en el último pensamiento de Michel Foucault; más concretamente, en su trabajo acerca de lo que caracterizó como el “cuidado de sí”. Dice Agamben: está, por un lado, lo que Foucault define afirmativamente como la “inquietud de sí” y, en franca

⁹ Véase Giorgi y Rodríguez (2007, 17-18) y Cragnolini (2014, 7).

¹⁰ Publicada por primera vez en la revista *Vacarme* 10 (1999-2000) y recogida en Ugarte Pérez (2005).

convivencia con ella, la necesidad imperiosa de desprendimiento, de abandono de sí. Y agrega, parafraseando al filósofo: se ha llegado al fin de la vida si uno se interroga sobre la propia; el arte de vivir consiste precisamente en la destrucción de la identidad, de la psicología. *“Haría falta, por así decir, mantenerse en este doble movimiento, desubjetivación y subjetivación. Evidentemente, es un terreno en el que es difícil sostenerse”* (Ugarte Pérez 2005, 175). Esta lectura se apoya en gran medida en las reflexiones sobre los procesos de individuación realizadas por Gilbert Simondon, para quien en todo individuo coexisten un principio individual, personal, y un principio impersonal, no individual; una vida estaría siempre compuesta por esas dos fases, que están siempre en relación (186). Experimentamos la “desubjetivación” precisamente porque convivimos con una potencia impersonal, eso, dice Agamben, que nos sobrepasa y al mismo tiempo nos hace vivir.

El arte de vivir, o el arte de la vida tendría, así, una dimensión poética en el sentido etimológico de la palabra: la vida entendida como *poiesis*, como creación. La pregunta acerca de cómo hace el sujeto para estar en relación con esa potencia impersonal que no le pertenece y que

además lo excede es, ciertamente, un problema de índole artística. *“La desubjetivación no tiene solamente un aspecto sombrío u oscuro. No es simplemente la destrucción de toda subjetividad. Está también el otro polo, más fecundo o poético, donde el sujeto no es más que el sujeto de su propia desubjetivación”* (Ugarte Pérez 2005, 187). Ese doble movimiento que Foucault conceptualiza a partir de la reflexión sobre el cuidado de sí se podría aplicar, en efecto, a cualquier práctica creadora, sea ésta artística o crítica: quien se proponga abordar esas zonas de subjetivación y autoconocimiento se encontrará fatalmente con *“figuras donde un sujeto asiste a su debacle, ronda su desubjetivación”* (177).

Además de subrayar el interés de esta concepción de sujeto como resto resultante de procesos contradictorios en tensión, nos interesa rescatar aquí la propuesta metodológica que, en lugar de establecer principios teóricos para mantener a raya la tentación metafísica, alienta ejercicios de pensamiento en los que los procesos de subjetivación sean considerados como estrategias de lectura y no como verdades acerca del yo o del sentido. Por eso el posthumanismo propone entender la tarea artística como una pugna por apropiarse de una vida,

por formalizar lo informe, por hacer discreto lo que es continuo –perspectiva con la que se pone en jaque, evidentemente, el discurso de la estética, fuertemente arraigado en la ideología humanista y en el triunfo intemporal de la forma.

En el ensayo *El hombre sin contenido* Agamben vuelve sobre el problema de la valoración artística y acude a la idea nietzscheana del “arte para artistas”: “Ah, si de verdad vosotros pudieseis entender por qué precisamente nosotros necesitamos el arte...” pero “otro arte... un arte para artistas, ¡solamente para artistas!” (Nietzsche 2001, 41). ¿A qué se refiere Nietzsche con esa fórmula? No sólo a un desplazamiento del punto de vista tradicional sobre el arte (centrado en la recepción y no en la producción) sino, de modo más radical, a una eliminación de la distinción entre creador y espectador que tiene como efecto una mutación en el estatuto esencial de la obra de arte (Agamben 2005, 27), considerada por Nietzsche como eterna autogeneración de la voluntad de poder y, por tanto, rasgo fundamental del devenir universal. La estética deja lugar así a una visión nihilista desacralizada y desacralizante que, al poner en el centro de la escena a la vida como fuerza primigenia, destrona al “sujeto creador”, dador supremo de

sentido, y hace de la obra una pura apariencia, superficie en la que se deslizan, inaprehensibles, los contenidos.

Una perspectiva crítica apoyada en tales ideas funda, además de un campo conceptual no dominado por lo humano como centro ordenador de la experiencia, un nuevo modo de entender la relación que las prácticas estéticas sostienen con esa poderosa hipótesis de lo viviente: eso que la crítica define a grandes rasgos como “sensibilidad vitalista”. No pretendemos, ni estaría ciertamente a nuestro alcance, realizar aquí un examen de las diversas corrientes de pensamiento del vitalismo; procuraremos, sin embargo, deslindar algunos aspectos que son cruciales para comprender la transformación epistemológica propuesta desde el posthumanismo. En primer lugar, parece inevitable detenerse al menos un momento en las resistencias que la noción de vida opone a cualquier perspectiva que intente aprehenderla. Como señala María Pía López en *Hacia la vida intensa*, una de ellas –tal vez la fundamental– es su resistencia a la conceptualización. La esencia de la vida sería negada si se quisiera y pudiese dar de ella una definición conceptual. “Sólo le es dado, como vida consciente, llegar a ser consciente de sí misma en su movilidad, sin que esté por medio el estrato de la

conceptualización, que coincide con el dominio de las formas” (López 2009, 47). Se establece así una tensión entre la vida y su formalización: no es posible percibir la vida si no es a través de las formas, y las formas, por su parte, no tienen otro origen que la vida.

La literatura, producto de un conjunto de formas nacidas del movimiento creador de la vida, es a su vez una construcción que resiste el movimiento, que se manifiesta como fijación; pero hay, al mismo tiempo, algo en ella –la retoricidad del lenguaje, dirá Paul de Man– que reproduce la inestabilidad de todo proceso vital, algo que está siempre en trance de nacer y morir. Por eso la crítica se debate necesariamente entre dos fuerzas contradictorias: la de producir puntos de anclaje para la fijación cultural –de ello depende nada más ni nada menos que la existencia de una tradición– y la de permitir que se produzcan cambios, que los lenguajes y los códigos se transformen, se renueven. De la lucha entre esos dos impulsos antagónicos nace lo que llamamos creación cultural. *“El triunfo de la vida es lo que hace la historia de la cultura (de la literatura), la sustitución de unas formas por otras, su transformación”* (López 2009, 47-48). Las imágenes a las que el vitalismo recurre para figurar esos

procesos tan difíciles de aprehender se reiteran: el río, la metamorfosis, la figura del nómada; figuras también recurrentes en la literatura de raigambre posthumanista: aquella que procura dar cuenta del latido animal en los personajes y en las voces narradoras humanas, aquella que entiende el nomadismo como el único modo posible de habitar el mundo y de ejercitar el pensamiento.

Pero ¿qué significa aquí ejercitar el pensamiento? Fundamentalmente, no renunciar a la tarea de pensar el pensar mismo, es decir, resistir el encorsetamiento conceptual, que obstaculiza *“la percepción de la unidad vital y la condición misma de la vida”* (López 2009, 68). Hacer de la sospecha un principio metodológico. La desvalorización –tan cara al linaje nietzscheano– del mundo de las categorías, los sistemas, las teorías, tiene como objetivo central registrar alguna huella de esa realidad cambiante y huidiza. Frente a los críticos y filósofos cultores de las formas, las filosofías de la vida, en consonancia y sana asociación –veremos a qué refiere esto enseguida– buscan un roce o una apropiación de ciertas capacidades expresivas: construyen un conjunto de estrategias para dar cuenta de aquello que el concepto indefectiblemente traicionaría. Estrategias

que apuntan, para retomar lo planteado al inicio de estas páginas, al diálogo transdisciplinar y al contagio teórico. Una sana asociación significaría, así, que las posthumanidades apuntan a integrar todos aquellos saberes para los que la cuestión animal más que un conjunto de contenidos formalizados es una perspectiva de lectura que trastoca el orden –taxonómico, jerárquico– instituido por la hegemonía del humanismo. Perspectiva no antropocéntrica, no logocéntrica, impulsora de una nueva lectura de lo viviente que da, a su vez, nueva vida a las lecturas.

“La vida de la crítica” refiere, así, a dos movimientos simultáneos e interdependientes. Por un lado, nombra los cambios producidos al interior de los estudios literarios, su voluntad de crear y recrear categorías para aprehender las formas en que la literatura aborda la desvinculación del lenguaje de toda realidad sustancial, presente, trascendente; en definitiva, de toda realidad “humana”. Y, por otro, alude a una revitalización de los discursos de la crítica que, superado el duelo por la obra de arte tal como fue concebida en la Europa renacentista –efecto inevitable del ocaso de la estética como disciplina– tendrá la posibilidad de buscar un nuevo

sentido a la actividad artística, ligándolo a su propia incertidumbre como viviente; es decir, retornando a aquella relación interesada, pre-estética, que veía en el arte una voluntad de potencia, una promesa de felicidad cifrada en un “ilimitado acrecentamiento y potenciación de los valores vitales” (Agamben 2005, 11).¹¹ Una crítica que revive al proponerse repensar la vida. O, en palabras de Giorgi y Rodríguez, al procurar estudiar e inventar “los modos en que nuestras subjetividades, nuestras ‘formas de vida’ expresan, sin reducirla, esa pura potencia, esa “pura inmanencia” de una vida” (2007, 16). Los modos en que el animal autobiográfico deja su huella no a pesar sino gracias a la resistencia del lenguaje, a su aspecto material, rítmico, ambiguo, imaginario. No es extraño, entonces, que esa búsqueda

¹¹ “Al transformar en procedimiento poético el principio del retraso del hombre frente a la verdad, y al renunciar a las garantías de lo verdadero por amor a la transmisibilidad, el arte, una vez más, consigue hacer de la incapacidad del hombre de salir de su estado histórico, permanentemente suspendido en el intermundo entre viejo y nuevo, pasado y futuro, el espacio mismo donde puede encontrar la medida original de su propia estancia en el presente, y reencontrar cada vez más el sentido de su acción.

Según el principio que afirma que tan sólo en la casa en llamas es posible ver por primera vez el problema arquitectónico fundamental, así el arte, una vez que ha llegado al punto extremo de su destino, permite que pueda verse su proyecto original” (Agamben 185).

transforme por completo nuestras ideas acerca de lo que la literatura es y de lo que la literatura puede en relación con la vida.

Finalmente, queda pendiente, entre tantas otras, la tarea de analizar cómo hará la crítica literaria para abordar su objeto, la *literatura de animales*, sin sustancializar las diversas emergencias de lo viviente; ¿cómo evitará comulgar con la idea –tan seductora, por cierto– de que la literatura animal o animalizada produce imágenes en las que la vida es intensificada y, por tanto, permite la realización de una experiencia más satisfactoria –sea cual fuere el contenido que se asigne a este adjetivo– del mundo? Dicho de otro modo: ¿cómo evitará ponerse al amparo de una nueva estética? Las versiones moralizantes de los problemas abordados se presentan siempre como un horizonte de inteligibilidad que amenaza con empobrecer, con aplanar las lecturas. La crítica al humanismo debería, por el contrario, ofrecernos vías alternativas para aproximarnos al pensamiento literario a través de nociones capaces de aliarse con formas de vida menos restrictas y con lenguas más abiertas (López 2009, 10). Lo cual no significa, por supuesto, rechazar de plano el problema de la verdad; la clave estaría en entenderla como “la disposición del pensamiento a

expandir, y no limitar, sus capacidades creativas” (10). Léase aquí el fundamento ético de la elección del posthumanismo como perspectiva crítica y como condición de posibilidad de una crítica indisciplinada.

JULIETA YELIN

Doctora en Humanidades con mención en Literatura por la Universidad Nacional de Rosario. Actualmente trabaja como investigadora en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina y dirige la revista académica *Badebec*. Publicó artículos y ensayos en diversas revistas especializadas. Editó, junto con Elisa Martínez Salazar, *Kafka en las dos orillas. Antología de la recepción crítica española e hispanoamericana* (Prensas Universitarias de Zaragoza, 2013) y acaba de publicar el libro *La letra salvaje. Ensayos sobre literatura y animalidad* (Beatriz Viterbo Editora, 2015).

Bibliografía

- AAVV, “La recepción del pensamiento de Nietzsche en la Argentina” (Dosieres I, II, III, IV, V y VI), *Instantes y azares* 1-8, 2001-2010.
- Agamben, Giorgio, *El hombre sin contenido*, Barcelona, Altera, 2005.
- Baker, Steve, *Artist/Animal*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.
- Barthes, Roland, *El placer del texto seguido por Lección inaugural*, Madrid, Siglo XXI, 1983.
- Breu, Christopher, *Insistence of the Material. Literature in the Age of Biopolitics*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2014.

- Broglio, Ron, *Surface Encounters. Thinking With Animals and Art*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.
- Catelli, Nora, “Retórica y jergas en la crítica contemporánea” [conferencia impartida en 1987], 452°F 12, 2015.
- Cragolini, Mónica (comp), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2008.
- . “Animales kafkianos: el murmullo de lo anónimo”, *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, Buenos Aires, La Cebra, 2010.
- . “Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año 1, vol. 2, 2014.
- Dalmaroni, Miguel, “Resistencias a la lectura y resistencias a la teoría. Algunos episodios en la crítica literaria latinoamericana”, 452°F 12, 2015.
- De Man, Paul, “La resistencia a la teoría”, *La resistencia a la teoría*. Madrid: Visor, 1990.
- Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008.
- Esposito, Roberto, *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
- Galiazo, Evelyn, “Patas arriba. Lenguaje, animalidad y animalización en los cuentos de Kafka”, *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*, Buenos Aires, La Cebra, 2010.
- Giordano, Alberto, *Una posibilidad de vida. Escrituras íntimas*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2006.
- . *Vida y obra. Otra vuelta al giro autobiográfico*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2011a.
- . *La contraseña de los solitarios. Diarios de escritores*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2011b.
- Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comp.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires, Paidós, 2007.
- López, María Pía, *Hacia la vida intensa*, Buenos Aires, Eudeba, 2009.
- McHugh, Susan, *Animal Stories. Narrating across Species Lines*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2011.
- Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Madrid, Akal, 2001.
- Norris, Margot, *Beasts of Modern Imagination. Darwin, Nietzsche, Ernst & Lawrence*, Baltimore and London, The John Hopkins University Press, 1985.

Ugarte Pérez, Javier (comp.), “Una biopolítica menor’. Entrevista con Giorgio Agamben, *La administración de la vida: estudios biopolíticos*, Barcelona, Anthropos, 2005.

Wolfe, Cary, *What is posthumanism?*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010.

ZOMBIS, EXTRATERRESTRES, VAMPIROS, ÁNGELES CAÍDOS, O SIMPLEMENTE: “INMIGRANTES” Y “REFUGIADOS”

Iván Darío Ávila Gaitán¹

El artículo tiene como objetivo central examinar, desde una perspectiva poshumanista, la denominada “crisis de refugiados” que actualmente enfrentan varios países europeos. En la primera parte se hace referencia a un “clima global generalizado de indistinción excepcional”, donde, a la par que se vive lo que el EZLN ha llamado la Cuarta Guerra Mundial, varias dicotomías concatenadas con la distinción humano/no-humano son puestas en entredicho. En ese marco, se lleva a cabo un análisis de la producción estadounidense reciente en materia de cine y series de fantasía y ciencia ficción, resaltando su continuidad con procesos de hiperanimalización e hiperhumanización de los cuales la mencionada “crisis de refugiados” constituye un buen ejemplo. La segunda parte del artículo puede ser entendida como un diálogo imaginario, entablado entre Aimé Césaire y Mario Vargas Llosa, en torno a la “crisis de refugiados”; tal diálogo posibilita examinar cómo los procesos de hiperanimalización e hiperhumanización, acontecidos en el escenario de la Cuarta Guerra Mundial, son inescindibles de dinámicas históricas de racialización (colonial) de las poblaciones humanas y de la constitución de un sistema-mundo capitalista que, aunque hoy se encuentra

¹Universidad Nacional de Colombia – Universidad de los Andes. E-mail: idavilag@unal.edu.co

reconfigurando sus centros, periferias y semiperiferias, conserva e hiperboliza un ideal de humanidad incrustado en su núcleo.

Palabras clave: excepcionalidad, inmigración, (pos)humanismo, eurocentrismo, modernidad/colonialidad.

O artigo tem como objetivo central examinar, a partir de uma perspectiva pós-humanista, a denominada “crise dos refugiados” que vários países europeus enfrentam na atualidade. Na primeira parte, faz-se referência a um “clima global generalizado de indistinção excepcional”, através do qual, dado que se vive aquilo que o EZLN chamou de Quarta Guerra Mundial, várias dicotomias concatenadas à distinção humano/não-humano são colocadas entrelinhas. Neste contexto, leva-se em consideração uma análise da recente produção estadunidense no que se refere ao cinema, séries de fantasia e de ficção científica para ressaltar sua continuidade com relação aos processos de hiperanimalização e hiperhumanização, dos quais a mencionada “crise dos refugiados” constitui um bom exemplo. A segunda parte do artigo pode ser entendida como um diálogo imaginário, estabelecido entre Aimé Cesaire e Mario Vargas Llosa, sobre “a crise dos refugiados”; este diálogo possibilita examinar como os processos de hiperanimalização e hiperhumanização, ocorridos no cenário da Quarta Guerra Mundial, são inseparáveis das dinâmicas históricas de racialização (colonial) das populações humanas e da constituição de um sistema-mundo capitalista que, embora hoje em dia tenha reconfigurado seus centros, periferias e semiperiferias, conserva e hiperboliza um ideal de humanidade incrustado em seu núcleo.

Palavras-chave: excepcionalidade, pós-humanismo, eurocentrismo, modernidade/colonialidade.

The article's main objective is to examine, from a post-humanist perspective, the so-called "refugee crisis" now being faced by several European countries. In the first part reference is made to a "widespread global climate of exceptional indistinction", where

while people live what the EZLN has called the Fourth World War, several dichotomies concatenated with the human / non-human distinction are questioned. In this context, an analysis of the recent US production on film and series of fantasy and science fiction is carried out, highlighting its continuity with processes of hyper-animalization and hyper-humanization of which the aforementioned "refugee crisis" is a good example . The second part of the article can be understood as an imaginary dialogue held between Aimé Cesaire and Mario Vargas Llosa, around the "refugee crisis"; such a dialogue makes it possible to examine how the processes of hyper-animalization and hyper-humanization, occurring on the scene of the Fourth World War, are inseparable from historical dynamics of (colonial) racialization of human populations and the establishment of a capitalist world system, which although today reconfiguring its centers, peripheries and semi-peripheries, preserves and hyperbolises an ideal of humanity embedded in its core.

Keywords: exceptionality, immigration, (post) humanism, Eurocentrism, modernness / coloniality.

*Al final del capitalismo,
deseoso de perpetuarse, está
Hitler. Al final del humanismo
formal y de la renuncia filosófica,
está Hitler.*

Aimé Césaire

I. Un clima global generalizado de indistinción excepcional

Hace unos años escribí un pequeño libro (Ávila 2013) donde afirmaba que, actualmente, vivimos un clima global generalizado de indistinción excepcional. O quizás hace unos años fue el libro el que me escribió a mí... porque, como diría Karen Barad (2007), concebir un libro como algo que un sujeto crea y sostiene en sus manos, constituye un desprecio tanto del libro como del mundo mismo, de los flujos vitales donde “yo”, si es que tal palabra cabe, soy un diminuto nodo, una ola o un coral incrustado en la inmensidad del mar. En cualquier caso, para ese entonces, la idea en torno a la constitución del mencionado “clima” sobrevinía tras haber explorado el “estatuto” de “lo humano” a través de diferentes registros: el desarrollo de la tecno-ciencia, la crisis ambiental, la aparición de movimientos animalistas

abolicionistas, la precarización de la vida humana paralela a la reemergencia de un infalible pero disperso poder soberano, el creciente reclamo teórico-político por modos de “agencia” no humana, entre otros. Aquél era descrito como un “clima global generalizado” porque involucraba procesos relacionados (en expansión) a lo largo y ancho del mundo, “de indistinción” puesto que atentaba contra la dicotomía humano / no-humano y otras dicotomías ligadas a ésta, y, por último, “excepcional” dado que tales transformaciones acontecían en un entorno profundamente caótico, en medio de un campo de batalla que tenía la capacidad de prometer tanto lo mejor como lo peor, que posibilitaba dinámicas de subordinación, sujeción y explotación casi ilimitadas, pero también enteras reconfiguraciones colectivas de la vida misma, es decir, la apertura de mundos inusitados, conformados por singularidades que apenas podríamos llamar “humanas” y “no humanas”. A esa apertura disutópica, no utópica y mucho menos distópica, la denominé el “planeta de los simios”.

Hoy no me queda otro camino que, entre la alegría y la tristeza, entre la esperanza y la ira, seguir confiando en la fuerza de un “planeta de los simios”,

planeta actualizado no sólo por medio de la potencia realizativa del lenguaje, sino en lugares enteros que son constantemente perseguidos y aplastados, aunque no derrotados. Y sí, actualmente son *lugares* los que se aniquilan, formas-de-vida completas, enredadas co-existencias inadmisibles para el ojo moderno-colonial. Las nuevas luchas, llevadas a cabo en el marco de lo que el EZLN llama la Cuarta Guerra Mundial, no las libran individuos, ni colectivos que pretendan algún impacto *sobre* la sociedad (teniendo como trasfondo la distancia entre sujeto y objeto), por el contrario, las emprenden “comunidades en movimiento”, “ecosistemas”, y es así incluso cuando nuestra miopía ontológica nos deja entrever tan sólo un puñado de gente moviéndose *sobre* el territorio. Ahora bien, debo admitir que, esta vez, me vi compelido a escribir por la tristeza y cierta impotencia, incluso puedo asegurar que fui animado por un cansancio senil que amenaza con ahogar mi espíritu jovial, infantil. Sin embargo, gracias a Brahman, al Dios de Spinoza o a la potencia de la Tierra, llámenlo como prefieran, se produjo la convergencia precisa de líneas, la dosis perfecta de moléculas, que terminó en la droga curativa nietzscheana del *amor fati*, a

saber, la operación mediante la cual la negación es convertida en afirmación, el dolor en gozo. Una vez más es la vida la que me escribe. Nietzsche como curandero, wicca-nietzscheanismo, reconfortante lamido de perro, lamido de perro sin perro, como las líneas que, unas tras otras, unas con otras, aparecen y se disuelven para des/dibujar la figura del Gato de Cheshire en el País de las Maravillas de Carroll, perro-brujo, un filósofo perro, *kyon*, cínico, forma-de-vida en acto.

¿De dónde provenía la tristeza inicial? Esta vez de Europa, o de cierta Europa, y de la reciente “crisis de refugiados” que la acosa. En otros términos, de los medios de comunicación y su vacuidad, o mejor, de su completitud, porque llenos de basura sí están, o mejor aún -para hacerle justicia a la profunda terrenidad de la basura-, de su *pureza* malsana, cristalina, de su obsesión por lo Mismo, por lo celestial. El Hombre blanco volvía a atacar. ¿Las imágenes?: Personas racializadas como “negras” y “orientales” naufragando, muriendo en la costa, maltratadas por periodistas, grupos neo-nazis y policías, seres ati-borrándose: clima global generalizado de indistinción excepcional. Y como es costumbre, humanismos y humanitarismos

pululando. Resulta curioso ver cómo dichas imágenes resuenan y se superponen con las de exitosas series de ciencia ficción o fantasía estadounidenses como *Z Nation*, *Falling Skies*, *Helix*, *Defiance*, *Star-Crossed*, *The Walking Dead*, *The Strain* o *Dominion*. Algunas basadas en ya exitosos libros o películas. La constante es patente: en todas el límite entre lo humano y lo no humano se desdibuja, sea por la aparición de zombis, extraterrestres, vampiros o ángeles convertidos en demonios. En cualquier caso, trate de un zombi, extraterrestre, vampiro o ángel caído, hay un proceso claro de patologización. El problema no es simplemente la diferencia, no es el Otro peligroso separado del Yo, el inconveniente real, el verdadero temor, es la corrupción y degeneración de lo Mismo por un Yo devenido Otro, del buen Hombre blanco por un Hombre blanco que ha *enfermado*.

Zombis, extraterrestres, vampiros o ángeles pervertidos no suelen ser más que humanos normales (normalizados) que han caído en las garras de una enfermedad mortal *contagiada a través de un contacto con un otro radical*, a través de la diferencia. A partir de ese punto el patrón también es idéntico: la enfermedad, que concomitantemente se

tiende a leer como una maligna posesión corruptora del alma, reduce al humano a un estado de "animalidad" o "salvajismo", a una corporalidad pura que obnubila o desaparece todo rastro de conciencia en pro de una acelerada satisfacción pulsional. Habiendo perdido el estatus de humano, los entes patologizados, degenerados, no tienen otro destino que el de ser eliminados, manipulados a antojo o dejados a su suerte *por parte, y para la protección, de los sujetos sanos*. Por cierto, huelga agregar que todo ocurre en un estado de guerra y caos, donde la existencia se militariza y hasta el personaje más noble e inocente debe aprender a matar, y debe también aprender a exterminar a sus seres amados habiendo comprendido que, *una vez enfermos*, dicha acción ya no implica asesinato, sino progreso y liberación. En el preciso instante en que las fronteras entre lo divino y lo terrenal, lo humano y lo animal, lo vivo y lo muerto, lo orgánico y lo artificial, etcétera, son puestas en entredicho, se afirma con más fuerza que nunca la defensa de la pureza humana: clima global generalizado de indistinción excepcional. Si, siguiendo al EZLN, la Tercera Guerra Mundial se libró entre la Unión Soviética y Estados Unidos, con sus respectivos Estados satélites que a su vez

eran campos de disputa indirectos, la Cuarta Guerra Mundial acontece contra el enemigo de mil rostros llamado "terrorismo", y es un buen nombre, pues el "terrorista" no es tan estable como el "comunista" de la Guerra Fría, "terrorista" es, por definición, un agente que desencadene "terror", contra el cual es necesario protegerse a toda costa y, debido a su potencial destructivo de la propia identidad, es menester erradicar como fuere. "Terror" produce el Estado Islámico o Al Qaeda, pero también el virus del VIH-SIDA o la pandemia de gripe A(H1N1).

Cuando la indistinción reina, las brechas entre lo humano y lo no humano se tienden a hiperbolizar. La pureza de lo humano, de cara a los peligros de la diferencia, se venera con un fervor sin precedentes. El humano occidental prototipo, tan blanco como racional y viril, promulga un control sobre el mundo nunca antes visto, sobre un mundo que trasciende y -a la manera del Dios cristiano hegemónico, es decir, cual creador, origen de la acción y en posesión de sus actos- gobierna soberanamente. Este nuevo humano hiperhumano tiene el universo a sus pies: sueña con viajes interestelares, decodifica y modifica el genoma, transforma su cuerpo a antojo

(acudiendo a gimnasios, pero también a cirugías estéticas y prendas de moda), se educa continuamente para adaptarse a condiciones cambiantes, produce "comida" masivamente con la instauración de monocultivos y granjas industriales, aunque también "productos orgánicos y saludables" para *mejorar* su propio cuerpo, inclusive es un hiperhumano "tan humano" que se deleita con las diferencias (sexuales, étnicas, religiosas, biológicas...) mientras se acoplen a él en tanto ideal normativo y sean consumibles, etcétera. El humano hiperbolizado es, a su vez, el buen ciudadano consumidor compulsivo occidental (depredador insaciable de "recursos naturales", al mejor estilo del protagonista de la comedia estadounidense *The Last Man on Earth*), cuya catedral es el centro comercial y cuya forma de vida es la deuda. En suma, el hiperhumano, paralelo a una materialidad hipersometida (hipernaturalización o hiperanimalización), que radicaliza la distinción clásica entre sujeto y objeto, entre conciencia y mundo, es la respuesta conservadora por antonomasia al clima global generalizado de indistinción excepcional.

La Cuarta Guerra Mundial se entabla por la defensa de la pureza

hiperhumana y su expansión, que no es otra que una nueva defensa, poscolonial/neocolonial, de Occidente y su Hombre blanco, ¡que no es otra que la defensa del capitalismo eugenésico y viril en su estadio neoliberal! A la par que el Hombre blanco se hiperboliza, sus Otros históricos (animales, indígenas, mujeres, gente negra, orientales, sexualidades radicalmente disidentes, enfermos, improductivos, etcétera), si bien inicialmente pueden ser tolerados e inclusive incluidos dentro del marco de lo humano (como la "ideología" de los derechos humanos pregonada), sienten las consecuencias del brío hiperhumanista. Los zombis, extraterrestres, vampiros o ángeles caídos contemporáneos somos, ante todo, los sujetos racializados-colonizados que Occidente intentó asimilar subordinadamente, segregar o exterminar. Nosotras y nosotros, sujetos (pos)coloniales, somos quienes más fácilmente hoy perdemos nuestra nueva calidad de "humanos" en situaciones de "excepcionalidad". Sin embargo, en sentido estricto, como dirían Deleuze y Guattari, nadie llega a ocupar el centro organizador, el ideal de lo (hiper)humano; todo el mundo es un potencial agente infeccioso y ser sacrificable. Es por ello que hoy el cine de guerra ya no se

ejemplifica con *Rambo* ni *Rocky* (destrozando comunistas y rebeldes orientales), sino con *Mad Max: Fury Road*, con su espeluznante entorno (pos)apocalíptico (de indistinción excepcional), plagado de malignos seres humanos que ya no son humanos nunca más, que son, antes bien, seres tecno-tribales, cancerosos, enfermos, degenerados compuestos tecno-bio-físicos susceptibles de morir en cualquier momento (pues, en primer lugar, no se sabe si realmente aún están vivos o muertos). *Mad Max: Fury Road* es quizá una de las expresiones más perversas del hiperhumanismo contemporáneo, ya que denuncia la crisis socio-ecológica pero, en su propia denuncia descarada, la reproduce, además de hacerla "consumible", rentable, a lo largo y ancho del globo. *Mad Max: Fury Road* probablemente constituye el mayor refinamiento estético-político que Hollywood haya incubado. De ahí que me una al grito de Tiquin cuando apunta: "Aquellos que dicen que otro mundo es posible y no acreditan otra educación sentimental que la de las novelas y los telefilmes, merecen que se les escupa a la cara" (2009, 19).

II. Aimé Césaire y Mario Vargas Llosa conversan

El pasado 20 de septiembre, el diario español *El País* publicó un artículo de opinión escrito por el viejo conservador Mario Vargas Llosa. El artículo estaba acompañado por una imagen ya desastrosa: una mano masculina, blanca, empresarial (con manga de traje formal y un símbolo de la Unión Europea en ella), introducía una moneda dorada en una abertura de una fetichizada África, como si fuese una alcancía. Si Luce Irigaray, Silvia Rivera Cusicanqui o Gayatri Spivak vieran tal esperpento, acertadamente dirían que se trata del Hombre blanco violando, colonizando, a la feminizada África negra. El todopoderoso, activo, Hombre blanco penetra una vez más los feminizados labios de una pasiva África oscura. No obstante, en opinión de Vargas Llosa, lo único que es posible ver allí es la mano salvadora del mercado, del desarrollo y la democracia occidentales (¿la "mano invisible" de Adam Smith?). Como Vargas Llosa fue nombrado por el rey Juan Carlos I "Ilustrísimo señor" y "marqués de Vargas Llosa", en adelante emplearé tal título y tal tratamiento protocolar, pues no dudo que sea un agente perfecto de la realeza (pos)colonial.

Escuchemos, pues, atentamente, lo que tiene para comunicar este "Ilustrísimo señor" sobre la actual "crisis de refugiados" que acosa a Europa:

"Es bueno que haya ahora, en los países más prósperos y libres del mundo, una conciencia mayor de la disyuntiva moral que les plantea el problema de estas migraciones masivas y espontáneas, pero sería necesario que, por positivo que sea el esfuerzo que hagan los países avanzados para admitir más refugiados en su seno, no se hicieran ilusiones pensando que de este modo se resolverá el problema. Nada más inexacto. Aunque los países occidentales practicasen la política de fronteras abiertas que los liberales radicales defienden — defendemos—, nunca habría suficiente infraestructura ni trabajo en ellos para todos quienes quisieran huir de la miseria y la violencia que asolan ciertas regiones del mundo. El problema está allí y sólo allí puede encontrar una solución real y duradera. Tal como se presentan las cosas en África y Medio Oriente, por desgracia, aquello tomará todavía algún tiempo. Pero los países desarrollados podrían acortarlo si orientaran sus esfuerzos en esa dirección, sin distraerse en paliativos momentáneos de dudosa eficacia.

La raíz del problema está en la pobreza y la inseguridad terribles en que vive la mayoría de las poblaciones africanas y de Medio Oriente, sea por culpa de regímenes despóticos, ineptos y corruptos o por los fanatismos religiosos y políticos —por ejemplo el Estado Islámico o Al Qaeda— que generan guerras como las de Siria y Yemen, y un terrorismo que diariamente ciega vidas humanas, destruye viviendas y tiene en el pánico, el paro y el

hambre a millones de personas, como ocurre en Irak, un país que se desintegra lentamente. No se trata de países pobres, porque hoy en día cualquier país, aunque carezca de recursos naturales, puede ser próspero, como muestran los casos extraordinarios de Hong Kong o Singapur, sino empobrecidos por la codicia suicida de pequeñas élites dominantes que explotan con cinismo y brutalidad a esas masas que, antes, se resignaban a su suerte. Ya no es así gracias a la globalización, y, sobre todo, a la gran revolución de las comunicaciones que abre los ojos a los más desvalidos y marginados sobre lo que ocurre en el resto del planeta. Esas multitudes explotadas y sin esperanza saben ahora que en otras regiones del mundo hay paz, coexistencia pacífica, altos niveles de vida, seguridad social, libertad, legalidad, oportunidades de trabajar y progresar.

(...) esta inmigración debe ser organizada y ordenada de acuerdo a una política común inteligente y realista, como está proponiendo la canciller Angela Merkel, a quien, en este asunto, hay que felicitar por la lucidez y energía con que enfrenta el problema. Pero, en verdad, este sólo se resolverá donde ha nacido, es decir, en África y el Medio Oriente (...) La manera más efectiva en que Occidente puede contribuir a reducir la inmigración ilegal es colaborar con quienes en los países africanos y el Medio Oriente luchan para acabar con las satrapías que los gobiernan y establecer regímenes representativos, democráticos y modernos, que creen condiciones favorables a la inversión y atraigan esos capitales (muy abundantes) que circulan por el mundo buscando donde echar raíces" (Vargas 2015, para. 2-5).

En contraste con *Mad Max: Fury Road*, el "marqués de Vargas Llosa" no tiene ningún refinamiento estético-político ni escrúpulo. Para él el "Occidente democrático, libre, moderno y próspero", avanzado, desarrollado, es el modelo a seguir para los africanos, orientales y, en general, para todo el mundo. Vargas Llosa no ve otra cosa que lo que Arturo Escobar (2003) llama el "efecto Giddens": "es la modernidad todo el camino, hasta el final de los tiempos". Lo no-occidental, al mejor estilo de la Cuarta Guerra Mundial en curso, sólo puede ser concebido aquí como atraso, imperfección, despotismo e ineptitud, es decir, el problema de África y Medio Oriente es inherente a su propio fundamentalismo y corrupción. Según nuestro "Ilustrísimo señor", para decirlo en términos de Enrique Dussel (1992; 2000), Europa goza de una indudable supremacía cultural, pues fue por sus propios méritos, gracias a un hegeliano e intraeuropeo desarrollo lineal tendiente al progreso (que va de Grecia, Roma, la Edad Media y la Modernidad ilustrada a la globalización contemporánea), que es posible disfrutar de lugares "prósperos y libres". Empero, el marqués omite que los imperios y Estados europeos, "libres y prósperos", se edificaron gracias a la

sanguinaria colonización del resto del mundo, de Asia, África y América, que, como asegura Immanuel Wallerstein (1979) siguiendo los pasos de la Teoría de la Dependencia latinoamericana, para que existan centros capitalistas prósperos debe haber semiperiferias y periferias precarizadas, donde los seres humanos (racializados) y la naturaleza son explotados y subordinados en niveles inimaginables. Y por supuesto, al interior de los centros existen, a su vez, centros, periferias y semiperiferias. No se trata, por ende, de un dicotómico modelo centro/periferia, como malinterpretan Hardt y Negri (2004) en su obra Imperio. Si países como España y Grecia atraviesan fuertes crisis en estos momentos, no es precisamente por su inherente "ineptitud", sino porque el sistema-mundo capitalista, en su reacomodamiento, necesita semiperiferias europeas para sustentar la centralidad de países como la Alemania de Merkel, la misma Alemania que el "Ilustrísimo señor" tanto aplaude. Aquí, a la extensa cita del nefasto artículo neocolonial escrito por Vargas Llosa, resulta pertinente sobreponerle ciertos fragmentos del Discurso sobre el Colonialismo de Aimé Césaire:

"Sí, valdría la pena estudiar, clínicamente, con detalle, las formas de actuar de Hitler y del hitlerismo, y revelarle al muy distinguido, muy humanista, muy cristiano burgués del siglo XX, que lleva consigo un Hitler y que lo ignora, que Hitler lo habita, que Hitler es su demonio, que, si lo vitupera, es por falta de lógica, y que en el fondo lo que no le perdona a Hitler no es el crimen en sí, el crimen contra el hombre, no es la humillación del hombre en sí, sino el crimen contra el hombre blanco, es la humillación del hombre blanco, y haber aplicado en Europa procedimientos colonialistas que hasta ahora sólo concernían a los árabes de Argelia, a los coolies de la India y a los negros de África. (...) Al final del capitalismo, deseoso de perpetuarse, está Hitler. (...) Al final del humanismo formal y de la renuncia filosófica, está Hitler (2006, 15).

Oigo la tempestad. Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas. Me refutan con hechos, estadísticas, kilómetros de carreteras, de canales, de vías férreas.

Yo, yo hablo de millares de hombres sacrificados en la construcción de la línea férrea de Congo-Ocean. Hablo de aquellos que, en el momento en que escribo, están cavando con sus manos el puerto de Abiyan. Hablo de millones de hombres desarraigados de sus dioses, de su tierra, de sus costumbres, de su vida, de la vida, de la danza, de la sabiduría.

Yo hablo de millones de hombres a quienes sabiamente se les ha inculcado el miedo, el complejo de inferioridad, el temblor, el ponerse de rodillas, la desesperación, el servilismo. Me obnubilan con toneladas exportadas de algodón o cacao, con hectáreas plantadas de olivos o de viñas. Yo, yo hablo de economías naturales, armoniosas y viables, economías a la medida del nativo, desorganizadas; hablo de huertas destruidas, de subalimentación instalada, de desarrollo agrícola orientado en función del único beneficio de las metrópolis, de saqueos de productos, de saqueos de materias primas.

Se jactan de los abusos suprimidos. Yo, yo también hablo de abusos, pero para decir que a los antiguos -tan reales- les han superpuesto otros, igualmente detestables. Me hablan de tiranos locales devueltos a la razón; pero yo constato que en general estos hacen muy buenas migas con los nuevos tiranos y que, de estos a los antiguos y viceversa, se ha establecido, en detrimento de los pueblos, un circuito de buenos servicios y de complicidad. Me hablan de civilización, yo hablo de proletarización" (2006, 20-21).

¡Cómo disfruto soñando con que Césaire toca con su mano negra el hombro del "Ilustrísimo señor" y le susurra sin violencia al oído: "Al final del capitalismo, deseoso de perpetuarse, está Hitler"! El liberal biempensante de Vargas Llosa, que se cree opuesto a las perspectivas nacionalistas anti-inmigrantes, no percibe que es él mismo uno de los tantos rostros del fascismo y la

autorreferencialidad occidental. El marqués es perfectamente consciente de adorar el mundo libre, democrático y capitalista occidental, y su modelo de humanidad, lo que calla es que su endiosamiento desprecia toda diferencia y alternativa, su egolatría constituye una muestra clara de supremacía cultural. "Efecto Giddens", Hitler asomándose. Y Césaire y yo no estamos exagerando, el "Ilustrísimo señor" lo confirma cuando añade:

"Cuando era estudiante universitario recuerdo haber leído, en el Perú, una encuesta que me hizo entender por qué millones de familias indígenas emigraban del campo a la ciudad. Uno se preguntaba qué atractivo podía tener para ellas abandonar esas aldeas andinas que el indigenismo literario y artístico embellecía, para vivir en la promiscuidad insalubre de las barriadas marginales de Lima. La encuesta era rotunda: con todo lo triste y sucia que era la vida, en esas barriadas los ex campesinos vivían mucho mejor que en el campo, donde el aislamiento, la pobreza y la inseguridad parecían invencibles" (Vargas 2015, para. 6).

III. ¡Sí, somos zombis, extraterrestres, vampiros y ángeles caídos!

Sí, al parecer para Vargas Llosa los indígenas/campesinos poseen una forma de vida inherentemente inferior a la del Hombre occidental que habita las urbes,

donde no son tan agudos los problemas de "aislamiento, pobreza e inseguridad". Habrá entonces que traer a colación, de nuevo y las veces que sean necesarias, las palabras de Césaire para responder: "Me hablan de progreso, de «realizaciones», de enfermedades curadas, de niveles de vida por encima de ellos mismos. Yo, yo hablo de sociedades vaciadas de ellas mismas, de culturas pisoteadas, de instituciones minadas, de tierras confiscadas, de religiones asesinadas, de magnificencias artísticas aniquiladas, de extraordinarias posibilidades suprimidas". Y no se trata de establecer, al estilo cristiano, quién tiene la culpa de los males, cuál es el supuesto sujeto origen de la acción que debe responder ante el tribunal de la razón y ser castigado por su obrar incorrecto, por el contrario, se trata de romper con la individuación, la atomización que, por demás, posibilita la supremacía cultural. Nadie tiene absolutamente los méritos asociados a las desgracias o dichas que vivimos, es un entramado complejo de acciones intransitivas el que produce las posiciones subjetivas y sus posibilidades de acción. Sin embargo, así lo han señalado feministas como Donna Haraway (1995) y Rosi Braidotti (2009), nuestra posición singular involucra cierta responsabilidad, nuestra localización

envuelve una capacidad relativa de afectar y ser afectados/as, un margen en torno a lo que podemos o no percibir, que es imprescindible asumir. Vargas Llosa habla desde "ningún lugar", recomienda "objetivamente" lo que es mejor para indígenas/campesinos y gente de África y el Medio Oriente; en contraste, Césaire asume su experiencia de sujeto racializado como negro y colonizado, y de allí deriva su análisis de la situación que aqueja a ciertos "pueblos".

Césaire, desafiando la atomización y la supremacía cultural, indica que un paso previo a la civilización, al proceso de llevar hacia el "progreso" a quienes "están atrás en el camino", consiste en destruir sus formas de vida, en obturar sus posibilidades produciéndolos primero como inferiores (inherentemente irracionales, tercos, codiciosos, perezosos, etc.). Vargas Llosa aplica esto perfectamente tanto a los indígenas/campesinos como a los pueblos de África y del Medio Oriente, de hecho tiene la osadía de decir que sólo gracias a la globalización, a la creciente interconexión y la circulación de información, tales pueblos se han dado cuenta de que hay *mejores* formas de vivir. Pero echémosle un vistazo a su endeble tesis. La mayoría de "refugiados" que

están llegando a Europa proceden de Siria, Afganistán, Irak, Libia y del África Subsahariana, en especial de un desconocido país llamado Eritrea. Todos los lugares mencionados poseen una historia colonial y neocolonial por parte de ciertos Estados europeos y Estados Unidos, todos los lugares mencionados han sido racializados como negros u orientales e intervenidos violentamente, a veces invadidos militarmente de manera abierta, otras veces pactando con líderes y milicias locales. Los casos de Irak y Afganistán son los más descarados, pues Estados Unidos emprendió allí, hace no mucho tiempo, procesos bélicos y de ocupación sin empacho que redundaron en el desplazamiento forzado de una buena parte de la población. Asimismo, todos estos lugares son proveedores de mano de obra barata, e incluso esclava (no remunerada), y de petróleo y minerales, con los cuales se sustenta el estilo de vida de los países que Vargas Llosa llama "libres y prósperos".

El petróleo, cobre, oro, estaño, cobalto, cromo, uranio, coltán y los diamantes se extraen de dichas zonas, y sin ello sería imposible la existencia de medios de comunicación, transporte y de toda clase de aparatos electrónicos y "comodidades" de uso cotidiano en los

centros del sistema-mundo. Ante la homogenización que conlleva el "efecto Giddens", ante la intervención militar y la precarización, que es a su vez una intervención cultural (como en la conquista de América: la espada y la evangelización llegan al mismo tiempo) y una inferiorización de las formas de vida locales, emergen fundamentalismos nacionalistas y religiosos, justamente como el Estado Islámico, el cual azota fuertemente a Siria. Y, como dice Césaire, no es que los mundos existentes antes de la (neo)colonización fueran utopías hechas realidad, pero, en todo caso, sus potencialidades han sido silenciadas y, a sus males históricos, se les han sumado los traídos por la "civilización occidental". ¡Cuántos de los detestados dictadores de África y el Medio Oriente, vituperados por el "Ilustrísimo señor", no son producto de la mercantilización del petróleo, los minerales, las poblaciones, y en general de los ecosistemas, que el modo de vida occidental actual demanda! Pero Vargas Llosa lo fetichiza e invierte todo, para él simplemente hay dos culturas, la occidental (moderna, democrática, libre y capitalista) y la no-occidental, que en este caso involucra a África y el Medio Oriente (caracterizada por su fundamentalismo, despotismo,

corrupción y barbarie). Y lo único que se puede hacer es ayudar a que los no-occidentales salgan de su inherente salvajismo, ya sea acogiendo unos cuantos “refugiados” para que desempeñen labores subvaloradas en los países del centro del sistema-mundo, o llevándoles las “virtudes” del mundo capitalista y democrático a sus sitios de origen, lo cual sí que es una utopía totalitaria, además de un embuste, pues el sistema-mundo funciona, como dijimos, mediante un reacomodamiento constante de centros, periferias y semiperiferias; la “abundancia” y la “libertad” siempre serán, en ese esquema, el privilegio de unos pocos.

Esos pocos, que describimos atrás como hiperhumanos, dependen entonces de la subyugación y el expolio de mundos enteros, y de la ilusión de un bello, bueno y verdadero capitalismo multicultural, libre y democrático global. Ilusión que, en efecto, animó a muchos de los “inmigrantes” y “refugiados” a penetrar Europa, olvidando que las guerras no son locales, que las guerras locales son batallas llevadas a cabo al interior de la Cuarta Guerra Mundial, o del “apocalipsis zombi”, para decirlo con el lenguaje de los productos culturales estadounidenses. Las poblaciones no-occidentales, toleradas

condescendientemente y exotizadas/mercantilizadas, son consideradas hoy a su vez como potenciales focos infecciosos para el Hombre blanco hiperbolizado. Es por ello que Europa invita a distinguir entre elementos de la población migrante que, adaptándose a sus normas, pueden pasar a integrar los estratos más bajos de su configuración social, y agentes patógenos o *virus* de la barbarie y el terrorismo que constantemente amenazan a Occidente, los cuales legitiman la militarización de la vida y los genocidios (que también son generados por la falta de atención y cuidado posterior a la destrucción de mundos enteros locales: “hacer morir” que se presenta como simple “dejar morir”). Quizá el “Ilustrísimo señor” Vargas Llosa vio demasiadas series y películas estadounidenses en sus últimas vacaciones, y por eso se siente en la obligación de hacer un llamado a la defensa de la pureza occidental y del Hombre blanco; igualmente, quizá por esa razón sólo perciba humanos civilizados versus zombis terroristas atrasados, animalizados, salvajes. Si es así, podríamos aplicar la mencionada fórmula de Tiqqun, a saber, escupirle en la cara. Por suerte, formas-de-vida potentes, que no se aterrorizan ante la indistinción, que

asumen la inestabilidad de la frontera entre humanos y no-humanos, entre vivos y muertos, aparecen sin cesar. Y, por suerte también, muchas de ellas apelan a una contramemoria corporizada, a la experiencia "indígena", "negra" y "oriental" que nunca se ha dejado exterminar, y a nuevas "alianzas", aleaciones, tecno-bio-físicas, pues, al contrario que Vargas Llosa, carecen de pretensiones de pureza. Por lo tanto, sí, somos zombis, extraterrestres, vampiros y ángeles caídos, y hombres-lobo, gatos nocturnos, brujas y espíritus; y sí, somos una amenaza viral para el totalitarismo eugenésico occidental.

IVÁN DARÍO ÁVILA GAITÁN

Politólogo de la Universidad Nacional de Colombia con estudios de posgrado en el campo de los Estudios Culturales (Universidad de los Andes y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). Actualmente cursa un Doctorado en Filosofía (Universidad de los Andes). Dentro de sus principales intereses de investigación/acción se encuentran los estudios culturales, la filosofía francesa contemporánea, la bioética y biopolítica, la ecología política, los estudios de género y los movimientos sociales. En el año 2013 publicó el libro *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*.

Bibliografía

- Ávila, Iván, *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*, Bogotá, Desde Abajo Ediciones, 2013.
- Barad, Karen, *Meeting the universe halfway*, Durham & London, Duke University Press, 2007.
- Braidotti, Rosi, *Transposiciones Sobre la ética nómada*, Barcelona, Gedisa, 2009.
- Césaire, Aimé, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Ediciones Akal, 2006.
- Dussel, Enrique, 1492: *El encubrimiento del otro. El origen del mito de la modernidad*, Bogotá, Antropos, 1992.
- Dussel, Enrique, "Europa, modernidad y eurocentrismo", En: Lander, Edgardo. (comp), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales Perspectivas Latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Escobar, Arturo, «Mundos y conocimientos de otro modo» El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano, Tabula Rasa, Bogotá - Colombia, No.1: 51-86, enero-diciembre, 2003.
- Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1995.
- Hardt, Michael & Negri, Antonio, *Imperio*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

**Zombis, extraterrestres, vampiros, ángeles caídos,
o simplemente: "inmigrantes" y "refugiados"**
Iván Darío Ávila Gaitán



Tiqqun, *Llamamiento y otros fogonazos*, Madrid, Ediciones Acuarela, 2009.

Vargas, Mario, *Niño muerto en la playa*, Artículo de opinión consultado el 20 de septiembre de 2015 en la web del diario El País: [http://elpais.com/elpais/2015/09/18/opinion/1442579286_144627.html].

Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

SOCAVANDO LOS LÍMITES DEL ANTROPOCENTRISMO. MATICES ENTRE ÉTICA, NATURALEZA E INDIVIDUOS

Ana María Aboglio¹

Alejándose del antropocentrismo característico de la “ecología sustentable”, diferentes propuestas éticas ambientales extendieron sus límites más allá del humano en la atribución de consideración moral. La mayoría de sus adeptos no cuestiona la existencia de animales domesticados para diversos usos y, a la hora de dirimir conflictos de intereses, regresan al antropocentrismo, o favorecen a la especie, incluso vegetal, o al ecosistema, por sobre los intereses de individuos conscientes, abriéndose así una brecha entre ética ambiental y animal. En el presente ensayo contextualizo socio-políticamente la problemática ecológica para examinar luego el biocentrismo, deteniéndome sobre todo en la visión de Paul W. Taylor. Repaso sus límites e inconvenientes, y extraigo a su vez algunos aportes para reflexionar acerca del mecanismo de dominación/apropiación como núcleo generador de la violencia que sufren los no humanos.

Palabras claves: política ambiental, biocentrismo, domesticación, abolicionismo.

¹ Abogada, UBA.
Email: otramirada@anyaboglio.com

Afastando-se do antropocentrismo característico da "ecologia sustentável", diferentes propostas éticas ambientais estenderam seus limites para além do humano na atribuição da consideração moral. A maioria dos seus adeptos não questiona a existência dos animais domesticados para seus diversos usos e, no momento de resolver conflitos de interesses, retornam ao antropocentrismo, ou favorecem a espécie, mesmo vegetal, ou o ecossistema em detrimento dos interesses dos indivíduos conscientes, abrindo, assim, uma lacuna entre a ética ambiental e a animal. No presente ensaio, contextualizo sociopoliticamente a problemática ecológica para, então, examinar o biocentrismo, detendo-me, sobretudo, na perspectiva de Paul W. Taylor. Retomo seus limites e inconvenientes e extraio, por sua vez, alguns aportes para refletir sobre o mecanismo de dominação/apropriação como núcleo gerador da violência que os não-humanos sofrem.

Palavras-chave: política ambiental, biocentrismo, domesticação, abolicionismo.

Moving away from the characteristic anthropocentrism of "sustainable ecology", different environmental ethical proposals extended their limits beyond the human in the attribution of moral consideration. Most of its followers do not question the existence of domesticated animals for various uses and, when it comes to resolving conflicts of interest, they return to anthropocentrism, or favor the species, including plants, or the ecosystem, over the interests of conscious individuals, opening a gap between environmental and animal ethics. In this essay I contextualized ecological problems from a socio-political point of view to then examine biocentrism, focusing especially on the view of Paul W. Taylor. I reviewed his limits and drawbacks, and extracted in turn some contributions to reflect on the mechanism of domination / appropriation as the core generator of violence suffered by nonhumans.

Keywords: environmental policy-biocentrism-domestication-abolitionism

I. Contexto socio-político y derecho ambiental

Desde la Modernidad, la dominación de la naturaleza se intensificó al ritmo del mecanicismo promotor del desencantamiento del mundo. El animal no humano –y lo animal escindido de lo humano– fue subsumido en ese afuera objetivado para su explotación y dominio. Afirmándose tal modelo en el s. XX entre crecientes voces de oposición, surge en 1987 el Informe Brundtland de las Naciones Unidas, con la intención de adecuarlo a un “desarrollo sostenible”: aquel que pudiera satisfacer las necesidades del presente sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras. Con la consagración, en 1992, de los principios preventivo y precautorio incorporados al nascente derecho ambiental, se tipifica el delito de daño ambiental como tutela penal a los derechos humanos de tercera generación. En Argentina, sobre la base de un Código Civil que consagraba la apropiación de la naturaleza y de todos sus integrantes, se reformó en 1994 la Constitución Nacional estableciéndose, en su artículo 41, el derecho a un ambiente sano y restringiendo la jurisdicción provincial a favor de una normativa de presupuestos mínimos de protección ambiental,

aplicable a todo el territorio. En el año 2002, la Ley General de Ambiente 25.675 sanciona el daño ambiental *colectivo*, independizándolo del posible daño que pudieran sufrir los individuos.

La tecnociencia colaboró con una mayor objetivación de la naturaleza y, entre guerras, contaminación, explosión demográfica, pérdida de biodiversidad, desertificación, deforestación, degradación de ecosistemas, etc., las heridas se agravaron a una velocidad inusitada. El animal no humano, desalojado, capturado y asesinado, es “protegido” como recurso, para asegurar su explotación con fines cinegéticos, económicos y científicos. En Argentina, por ejemplo, mediante la Ley 22.421 de conservación de la fauna –que reglamenta la caza y fomenta la instalación de cotos públicos y privados, y la crianza en cautividad de las especies silvestres para su uso comercial– y las leyes destinadas a proteger especies en peligro y también asegurar su conservación y manejo productivo, como la Ley 23.582 en relación a la vicuña.

La mercantilización de la naturaleza tampoco parece aminorarse con la propuesta de la “economía verde”, que pone precio al funcionamiento de los ecosistemas a favor de sus dueños, permitiendo el avance de la destrucción y

degradación generalizadas del ambiente a las que hoy asistimos. Puede ocurrir, como en Argentina, que los intereses comerciales deciden el curso de la historia mientras los jueces aplican el principio precautorio “*al revés*” (Giarracca & Viale, 2010).

Los conflictos ambientales afectan a todos por igual. Sin embargo, los perjuicios tantas veces irreversibles que ocasionan, alcanzan sobre todo a las poblaciones más vulnerables. La agenda política *ad hoc* viene acrecentándose bajo la presión que los conflictos ambientales plantean estallando en la protesta y la movilización colectiva. La elección de modelos progresistas basados en proyectos altamente degradantes de la naturaleza va de la mano de la opresión del animal no humano, domesticado para su explotación y destruido asimismo en su hábitat natural, directa o indirectamente.

En Latinoamérica se busca una salida a este modelo depredatorio a partir de un concepto que surge de los pueblos indígenas originarios, muy ligado al ecofeminismo: el *sumak kawsay*, que en lengua quichua significa “buen vivir”, y que remite a una convivencia armónica con una naturaleza a la que se le otorga valor por sí misma, como es propio de las visiones de la ecología profunda o el

ecocentrismo.² Este concepto llegó a las constituciones de Ecuador de 2008, consagrando a la naturaleza como titular de derechos, y a la de Bolivia, de 2009, que si bien remite al derecho humano a un medio ambiente saludable, menciona la necesidad de *otros seres vivos* de desarrollarse de manera normal y permanente.

La incorporación constitucional del *sumak kawsay* de los indígenas ecuatorianos en la Constitución de Ecuador —equivalente al *suma qamaña* de los indígenas de Bolivia y al vivir en armonía con la Ley de Origen de los de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el norte de Colombia—, avanza sobre el “ecologismo de los pobres” —concepto propuesto en los noventa por Ramachandra Guha y Juan Martínez Aller que se opone tanto al “culto a lo silvestre” como a la economía crematística—, al dar un valor no instrumental a la naturaleza, “*donde se reproduce y realiza la vida*” (art. 71). Pero dos cuestiones deben quedar en claro: 1) La cosmovisión consagrada beneficia a ciertas especies y protege su

² Las variadas posiciones de los autores ecofeministas coinciden en un punto: los valores del patriarcado como origen de la objetivación de la mujer y la naturaleza. Por esta razón rechazan la estructura de los “derechos”, propia de la racionalidad patriarcal, en la medida en que pertenece al ámbito de la violencia y la autoridad. Algunos autores ecofeministas propician el veganismo como pauta de respeto fundamental.

hogar, rescatando relaciones y hasta fomentando las medicinas tradicionales quemadas en la hoguera colonizadora. Pero no significa reconocimiento de derechos para los individuos animales no humanos ni un alejamiento del modelo de uso de animales domesticados, el cual permanece intacto, reducido o condicionado a la protección ecológica o a implicancias de tipo conservacionistas. Así, el art. 281 respecto de las obligaciones del Estado en materia de soberanía alimentaria, se refiere al fomento de la actividad pesquera (inc. 1) y a *“precautelar que los animales destinados a alimentación estén sanos y sean criados en un entorno saludable”* (inc.7). Si en materia de naturaleza hay muchas entidades no conscientes a las que se podrían dar “derechos” al estilo de estas constituciones, reacondicionando la perspectiva utilitarista para cuidar los ecosistemas al máximo, es evidente que la persecución del respeto por los otros animales reclama una exigencia más alta en cuanto al cambio de paradigma; 2) Un análisis interesante hace el constitucionalista argentino Roberto Gargarella, al señalar que en los corpus del “nuevo constitucionalismo latinoamericano” se presta gran atención a las cuestiones de derechos en desmedro de la organización del poder, dejando

intocada la “sala de máquinas” de la Constitución, o sea, el área *“en la que se define cómo va a ser el proceso de toma de decisiones democrático”* (2014, p. 333). El poder sigue entonces concentrado, lo cual es incompatible con lo que se quiere promover a través de la sección de los derechos.

La complejidad de los problemas ambientales y su carácter transversal, acarrean un interrogante básico: ¿se necesita adjudicar valor intrínseco –entendido como no instrumental– a la naturaleza para fundamentar nuestros deberes hacia ella? Esta es la propuesta de algunas éticas ambientales, una de las cuales pasaré a examinar, exponiendo el papel errante que en ella cobra la instrumentalidad en relación a los individuos animales no humanos.

II. Socavando los límites del antropocentrismo

En la perspectiva del biocentrismo son moralmente relevantes todos los seres vivos sin importar qué tipo de capacidades tengan, pues la vida sería valiosa por sí misma.

Precursor de esta posición fue el médico Albert Schweitzer (1875-1965) con su ética de la “reverencia por la vida” (1962), que nos dejó aquella famosa frase:

“...yo soy vida que desea vivir, y existo en medio de vida que desea vivir”.

En el idioma de Schweitzer, reverencia por la vida se escribe: *Ehrfurcht vor dem Leben*. Etimológicamente, *Ehrfurcht* remite a una combinación de honor y temor, e implica una actitud de temor reverencial y maravilla, sin connotaciones religiosas. Toda la vida tiene valor intrínseco, es buena en sí misma y merece respeto. Todos los seres vivos –posean o no consciencia– manifiestan una “voluntad de vivir”. Schweitzer no estableció una regla para el caso de conflicto de intereses, porque entendía la reverencia por la vida más bien como una actitud. Una persona moralmente buena debería vivir bajo esta guía y responsabilizarse por el daño hecho a cualquier vida. Reconocía que mataba organismos en su lucha contra la enfermedad, pero se resistía a matar, más allá de la aceptación de cualquier principio o regla, porque apuntaba al conflicto ético que cada persona debe enfrentar, no lo que yo *debería hacer* sino *quién soy*. Sin embargo, no evade el sesgo antropocéntrico cuando menciona que una persona estaría autorizada a cortar las flores de su campo *para alimentar a sus vacas*, pero no a cortar por diversión una flor silvestre sin ninguna necesidad.

En “*On being morally considerable*”, Kenneth Goodpaster se propuso pensar qué entidades merecen consideración moral y analizar cuál debe ser la condición de la relevancia moral (1978). Dice que la filosofía moderna se nutre principalmente del egoísmo ético para alimentar su perspectiva humanística del valor y la obligación. Su posición es que ni la racionalidad ni la capacidad de experimentar placer y dolor pueden ser necesarias para la considerabilidad moral. Entiende que autores como W. Frankena, J. Warnock y P. Singer le den a la sintiencia el carácter de condición suficiente para la consideración moral, pero no encuentra fundamento para que la tomen como criterio necesario. Biológicamente, dice, la sintiencia es una característica adaptativa de los seres vivos, que les otorga una mejor capacidad de anticipar, y por lo tanto evitar, los peligros de la vida. Analiza la cuestión del *principio de interés* presentado por J. Feinberg –pero sustituyendo el concepto de derechos morales por el de consideración moral–, sospechando que aquí podría haber un fundamento para la elección de aquellos autores, porque un merecedor de consideración moral tiene que poder ser representado –y es imposible representar a un ser sin intereses–, y porque tiene que ser capaz de

ser beneficiario —y un ser sin intereses no podría ser ni dañado ni beneficiado—. Pero no coincide con Feinberg en su concepto de intereses, restringido a los seres conscientes. El principio del interés, entonces, crece para adaptarse a lo que llama el *principio de la vida*. Solo el estar vivo sería un criterio posible y no arbitrario.

Para Goodpaster, todos los seres vivos merecen consideración moral, pero no todos tienen la misma importancia. Diferencia por eso, entre otros conceptos, la *considerabilidad moral* de los *derechos morales*, categoría más restringida. Finalmente, responde algunas objeciones que, según él, podría recibir su postura. Menciono la más interesante para los objetivos de este artículo, cual es que no se podría vivir de acuerdo al principio del respeto por la vida, pues “*debemos comer, experimentar para obtener conocimiento, protegernos de la predación...*” (1978, 324). Su respuesta remite a lo que planteó como diferencia entre consideración moral regulativa y operativa. El carácter regulativo de la consideración moral debida a todos los seres vivos requiere sensibilidad y conciencia, no suicidio. Retomaré este punto álgido del biocentrismo gradualista en la última sección.

Veamos ahora lo que dice Tom Regan desde su postura de derechos morales.

Regan otorga valor inherente a los *sujetos de una vida* (1983, 243). Un valor inherente no viene en grados, pues considerar que un ser tiene más valor inherente que otro sería adoptar la teoría perfeccionista. Por eso todos los sujetos de una vida tienen igual valor inherente. Dice que el hecho de que un sujeto de una vida tenga valor inherente es un *postulado* que evita caer en los absurdos que se derivarían de una postura utilitaria. Pero afirma que limitar la clase de seres con valor inherente a la de los seres sintientes es una decisión arbitraria que no sirve para basar una ética ambiental, en la que cuenta el deber de preservar los objetos naturales no vivos y no sintientes.

En “*The Nature and Possibility of an Environmental Ethic*”, Regan critica la ética ambientalista en vigencia y afirma la necesidad de otorgar valor inherente a las entidades naturales no sintientes, si se quiere asegurar la preservación de las mismas (1981). Entre otras razones, porque entiende que: a) la base para una ética ambiental no puede fundarse en razones utilitaristas por las cuales preservar el medioambiente es importante y útil para los seres sintientes que lo habitan —porque hacerlo de esta manera

no siempre es lo mejor para los seres sintientes– y b) tampoco puede fundarse en la aceptación de valores culturales, expresados en la naturaleza, que supuestamente deberían ser preservados – porque estos varían de una cultura a otra e incluso dentro de una misma cultura–.

Los objetos naturales tendrían valor inherente de acuerdo a los siguientes postulados: 1) La presencia de valor inherente en un objeto natural es independiente de cualquier toma de conciencia, interés o apreciación del mismo hecha por cualquier ser consciente; 2) La presencia de valor inherente en un objeto natural es una consecuencia de aquellas propiedades que posea o pueda poseer. Su bondad depende de sus propiedades; 3) El valor inherente de un objeto natural es una propiedad objetiva del objeto; 4) El valor inherente de un objeto natural es tal que la actitud apropiada en relación al mismo es de respeto y admiración; y 5) El respeto y admiración de lo que es inherentemente valioso en la naturaleza da origen al *principio de preservación*.

El principio de preservación lleva a la no-destrucción, la no-interferencia y la no-injerencia en relación al objeto natural. Pero Regan dice que es difícil responder si este principio establece deberes absolutos o *prima facie*, aunque se

inclina por creer que no habría deberes absolutos debido a que lo que hoy reclama no interferir puede mañana estar recabando lo contrario justamente para preservar su valor inherente.

Steve Sapontzis lo critica: los seres sintientes son los que tienen sensaciones surgidas de la evaluación de su conciencia en relación a los que sienten (1987). Si de ahí se extrae su valor inherente, no pueden tener tal cosa las entidades no sintientes. Por esto dice que las atribuciones de valor inherente a las cosas no sintientes son infundadas, y agrega que también son carentes de motivo y estratégicamente cuestionables. Inmotivadas porque Regan no ofrece buenos argumentos al querer demostrar que hay problemas éticos conceptuales o medioambientales necesitando tales atribuciones para sus resoluciones. Estratégicamente cuestionables porque lleva a basar la ética en propiedades de valor objetivas y misteriosas que, entre otras cuestiones, implican conflictos entre bienes morales que son en principio incapaces de adjudicación racional. Por todo esto, el intento de fusionar derechos animales con una ética ambiental no puede resultar exitoso (1987, 266).

En "¿Se basa en un error la ética ambiental?" Regan va a decir que no hay una teoría del valor intrínseco que pueda

fundar nuestro respeto hacia la naturaleza (2004) El respeto adecuado surgiría de su kantianismo ampliado a los *sujetos de una vida*. ¿Cómo resolver entonces los conflictos de intereses? Una forma sería jerarquizar a los “fines en sí mismos”, pero llevaría a tratar a las entidades naturales como si tuvieran un valor instrumental. Regan reclama entonces una nueva ontología del valor intrínseco para basar una ética ambiental.

Brevemente mencionaré al autor de *In Nature's Interests?*, Gary Varner, quien asume una postura a la que denomina *individualismo biocéntrico*, por la cual “*todos y solo los organismos vivientes individuales tienen intereses moralmente considerables*” (1988, 7) Al igual que otros autores, necesitará apelar a planteamientos pluralistas a la hora de dirimir conflictos de intereses y la solución remitirá una vez más al antropocentrismo. De hecho, dice adscribir a un “antropocentrismo axiológico”, diferenciándolo del antropocentrismo “*valuationally*” que es el que niega toda consideración moral a los organismos no humanos (1988, 8 y 121).

Varner considera que la satisfacción de los intereses constituye un valor moral fundamental, porque si un ser tiene intereses tiene un bienestar que

importa desde el punto de vista moral. Estos intereses son de distintos tipos: los *deseos* –propios de todos los mamíferos adultos normales, las aves y, quizás también reptiles, anfibios y algunos invertebrados– y los *intereses biológicos* –propios de todas las cosas vivas– que no tienen deseos. Para resolver los conflictos que tendríamos que afrontar, apela al *principio de inclusividad* de Ralph Burton Perry para enunciar el siguiente principio:

(P1) En términos generales, la muerte de una entidad que tiene deseos es algo peor que la muerte de una entidad que no los tiene.

Por la formulación de un segundo principio dice que la satisfacción de los deseos de los humanos es más importante que la satisfacción de los deseos de los animales, pero esto trivializaría su postura biocéntrica, por lo que aplica el principio de inclusividad para defender una versión atenuada del mismo y por lo tanto:

(P2) La satisfacción de los deseos de los humanos es más importante que la satisfacción de los deseos de los animales.

(P2') En términos generales, la satisfacción de proyectos de base (*ground projects*) es más importante que la satisfacción de deseos no categóricos (1988, 79).

Apunta además que su postura permitiría reconciliar una sana política

medioambiental con la visión de los derechos animales, que podría aceptar así la llamada “caza terapéutica”. Por ejemplo, dice, aplicando el *miniride principle* que Tom Regan postula pero que no aplica en este caso (1988, 113). Recordemos que el *miniride principle* (conjunción de los términos ingleses *minimize* y *override*) se aplica cuando los daños son comparables y exige dañar a los menos en vez de a los más. Significaría *minimizar la desatención* de los derechos dejados de lado cuando se atiende a los de la mayoría de los sujetos en cuestión. La conclusión de Varner es a mi juicio una nueva forma de mantener la moral antropocéntrica, cancelando el respeto al interés en seguir viviendo de los animales no humanos.

III. Las habitaciones del logos

En 1986, en pleno auge del movimiento ecologista, el filósofo estadounidense Paul Taylor adquirió renombre a partir de la publicación de *Respect for Nature*, donde desarrolló el denominado *individualismo biocéntrico* (2011).

Para tener o adoptar una actitud de respeto por la naturaleza como actitud moral principal por parte de un agente moral, se deben entender dos conceptos:

1. *Cada organismo, especie o biocomunidad tiene un bien propio, una riqueza que le pertenece.* Un agente moral puede intencionalmente favorecer o dañar este bien. Estas acciones se dan así más allá del interés que tenga ese ser en que actuemos de una u otra manera, incluso puede ser inconsciente de que esos hechos hayan tenido lugar. Los árboles pueden ser dañados o beneficiados por nuestras acciones aunque no tengan deseos o sentimientos.

2. *Cada organismo, especie o biocomunidad tiene un valor inherente, un valor en sí mismo que proviene del hecho de ser “centros teleológicos de vida”.* Dice que todos los organismos son centros teleológicos de vida en el sentido de que cada uno es una individualidad única que persigue su propio bien a su propia manera (2011, 60).

La ética del respeto por la naturaleza tiene tres elementos básicos que, según Taylor, son los propios de toda ética humana y que, por lo tanto, deberían ser parte también de una ética ambiental:

1. Sistema de creencias;
2. Actitud de respeto por los seres en consideración;
3. Una serie de deberes y reglas de carácter.
- 4.

Sistema de creencias.

Para adoptar una actitud de respeto por la naturaleza necesitamos tener un *sistema de creencias* que la sostenga, basado en una determinada mirada sobre el mundo natural. Lo denomina “un punto de vista biocéntrico de la naturaleza”. No se trata de un sistema de aseveraciones confirmables empíricamente, ni es un compendio de ciencias biológicas gobernado por relaciones puramente lógicas, pero considerado como un todo, es un “mapa” coherente, unificado y racionalmente aceptable del mundo.

Las creencias que forman el núcleo de esta visión son (2011, 99 y ss.):

1. *Los humanos son miembros de la Comunidad de Vida de la Tierra*, en los mismos términos en que lo son todos los otros miembros vivos no humanos.

2. *El mundo natural como un sistema interdependiente.* Los ecosistemas naturales de la Tierra son vistos como una red compleja donde especies humanas y no humanas dependen no solo de las condiciones físicas del medio ambiente sino de las relaciones con todos los vivientes, para sobrevivir.

3. *Los organismos vivos son centros teleológicos de vida.* Cada organismo individual es concebido como un centro teleológico de vida –no en el sentido

esencialista aristotélico, agrego, sino en sentido biológico– persiguiendo su propio bien a su propia manera. Esta cualidad es la que les confiere valor inherente.

4. *El rechazo a la superioridad humana.* Tanto si nos preocupamos por los criterios de mérito o por el concepto de valor inherente, la aseveración de que los humanos son, por su propia naturaleza, superiores a otras especies, es una afirmación infundada.

Actitud de respeto.

El *respeto por la naturaleza* tiene un rol central en la fundación de un sistema centrado en la vida individual dentro de la ética ambiental. Sostiene que es el bienestar de los organismos *individuales*, considerados como entidades con valor inherente, lo que determina nuestra relación moral con la comunidad salvaje de la Tierra. El biocentrismo se opone así al humano-centrismo porque considera que tenemos obligaciones morales hacia todas las plantas y animales salvajes como miembros de la comunidad biótica de la Tierra. La consideración moral se centra en el *paciente* moral, a diferencia de una ética antropocéntrica que tiene por límite al agente moral (racional), el único al que otorga valor intrínseco.

Si se acepta esta visión, la mirada sobre la biosfera en su conjunto cambiaría por completo. *La creencia en la superioridad humana es un prejuicio infundado.* Deberíamos ser especies igualitarias e imparciales. Argumentar que somos superiores porque tenemos capacidades de las que los no humanos carecen, como ser la capacidad de ser agentes morales, pretende ignorar que ellos tienen capacidades de las que nosotros carecemos (hacer fotosíntesis, vivir 10.000 años, producir millones de hijos, regenerarnos a nosotros mismos después de ser licuados, etc.). Argumentar que somos superiores porque nuestras capacidades son moralmente valorables (por ejemplo, que nuestra habilidad para las matemáticas es de mayor valor que la habilidad para saltar por los árboles de los monos) es juzgar en forma ilegítima el valor de las capacidades desde la perspectiva de lo que es un bien para la vida humana. Desde la perspectiva de lo que es un bien para la vida de un mono, saltar entre los árboles es de mayor valor (Taylor P. W., 1992, 112).

Deberes y reglas de carácter.

El *respeto* por la naturaleza difiere del amor por la naturaleza: no amamos a todos los que respetamos. Pero una

actitud de respeto por la naturaleza exige tener ciertas *disposiciones*:

1. Disposición a perseguir ciertos fines para la protección de los organismos, especies y comunidades vivientes.
2. Disposición a considerar las acciones que tienden a realizar esos fines como obligaciones *porque* ellos tienen esta tendencia.
3. Disposición a experimentar emociones positivas o negativas hacia el estado de situación en el mundo *porque* son favorables o no hacia el bien de los organismos, poblaciones de especies y comunidades vivas en los ecosistemas naturales.

Hay cuatro *reglas de conducta* fundamentales en la ética biocéntrica, que deberíamos seguir para tomar decisiones morales (2011, 172 y ss.):

1. *No maleficencia*: no debemos causar daño a ninguna entidad con bien propio.
2. *No interferencia*: de manera de no restringir la libertad de los organismos individuales, y de tomar distancia de los ecosistemas, las comunidades bióticas y los organismos individuales.
3. *Fidelidad*: es el deber de no traicionar la confianza de un animal silvestre.

4. *Justicia restitutiva*: es el deber de restaurar la equidad cuando el paciente moral fuera perjudicado por el agente moral que ha quebrado las reglas anteriores.

Taylor nos dice que la actitud de respeto se revela en el carácter, agrupando dos tipos de virtudes, las generales y las especiales, con las que el agente moral podrá seguir esas reglas de conducta (2011, 201 y ss.)

Las ocho virtudes generales que garantizarían la fuerza moral del agente son: 1) rectitud; 2) integridad; 3) paciencia; 4) coraje; 5) temperancia; 6) imparcialidad; 7) perseverancia en el deber y 8) firmeza de propósito. Se agregan cuatro virtudes generales que garantizarían la empatía moral: 1) benevolencia; 2) compasión; 3) simpatía y 4) caridad.

Las seis virtudes especiales son: 1) altruismo; 2) respeto a los límites; 3) imparcialidad; 4) confiabilidad; 5) justicia; 6) equidad.

Para la resolución de conflictos, desarrolla varios principios (2011, 263 y ss.):

1. *Autodefensa*: los agentes morales pueden defenderse y hasta destruir, de ser necesario, a los organismos peligrosos o dañinos.

2. *Proporcionalidad*: los intereses básicos tienen mayor peso que los intereses no básicos, sin importar de qué especie se trate. Define *intereses* como cualquier objeto o acontecimiento que sirva para preservar o proteger en algún grado u otro el bien de un ser vivo.

3. *Mal menor*, para los casos en que: a) los intereses básicos de animales no humanos y plantas compiten con intereses no básicos humanos; b) los intereses humanos no son intrínsecamente incompatibles con el respeto por la naturaleza; c) las acciones necesarias para satisfacer esos intereses son perjudiciales a los intereses básicos de plantas y animales no humanos; y d) los intereses humanos son tan importantes que personas racionales y bien informadas, con genuino respeto por la naturaleza, aceptarían satisfacerlos aun cuando implicaran consecuencias indeseables a la vida silvestre.

4. *Justicia distributiva*: cuando todos los intereses son básicos y de igual importancia para los que los tienen. La ecuanimidad deberá pesar en la decisión a tomar.

5. *Justicia retributiva*: aplicable después de seguir los principios del mal menor y de la justicia distributiva, lo que significa que animales y plantas han sido dañados.

La idea de Taylor fue dejar la disputa “consecuencialismo vs. deontologismo” para las cuestiones referidas a los deberes de los agentes morales en relación a las personas humanas. A su vez, entiende que ni plantas ni animales pueden *lógicamente* tener derechos morales en el sentido que se les da en el área tradicional de los derechos humanos. Pero podríamos pensar en un concepto *modificado* dentro del marco de su postura, que correspondería a las cuatro reglas de conducta que les *debemos* y que les otorgaría un derecho moral: a la preservación y protección de su bien (2011, 253). Considera, sin embargo, que con los basamentos éticos establecidos en su ética de respeto por la naturaleza ha sido capaz de lograr muchos de los mismos fines que desearían lograr aquellos que adscriben a los derechos para los animales o las plantas. En cuanto a derechos legales, plantas y animales los tendrán, incluyendo las poblaciones de especies y comunidades vivientes, si el orden jurídico contiene leyes que se los reconocen.

Al igual que J. Baird Callicott, Taylor excluye de su sistema ético a los animales y plantas producidos por el humano para usarlos en su beneficio. Denomina *biocultura* a los sistemas

artificiales que implican la manipulación del ambiente y de los propios organismos, los cuales pasan a ser organizados para servir a intereses humanos. Mientras que el ecologista Aldo Leopold con su ética de la tierra aparece como indiferente al tema, y su gran seguidor, Callicott, indica que la perspectiva holista no se preocupa de los animales domesticados, Taylor cree en la necesidad de una ética para aplicar a la *biocultura* (2011, 53 y ss.).

Ahora bien, al aplicar el principio de justicia distributiva para la resolución de conflictos –cuando todos los intereses de los implicados son básicos y por lo tanto, de igual importancia–, el criterio biocéntrico cede hacia el antropocéntrico para dar prioridad a los intereses humanos. A su vez, cuando aparecen los conflictos de intereses en general, es imposible negarlo: la “comunidad de seres” suele ser una cuestión de vida o muerte para los seres vivientes. Pero si no es consciente, no siente, lo que significa que al vegetal, por así decirlo, *no le interesan* sus intereses. Al animal sí. Justamente la capacidad de sentir es el requisito exigido para otorgar consideración moral en la postura sensocéntrica. Dejo de lado, por el alcance permitido en este escrito, otra posibilidad para la atribución moral más allá de la capacidad de sentir. Taylor acepta que

necesitamos matar dado que “*no tenemos el deber de sacrificarnos por ellos*” (2011, 295), sean plantas o animales. Sin embargo reconoce que, habiendo elección, sería menos malo matar plantas que animales sintientes si estos van a sufrir por ello.³ Taylor sostiene que “*puede ser posible para la mayoría de las personas, comer plantas en vez de animales*” (2011, 293). (Dejo de lado, para seguir su línea de pensamiento, su aceptación de la caza de subsistencia.) Pero entonces, entiendo que, si podemos sobrevivir en general sin usar animales humanos, y si es más malo y perjudicial matar animales no humanos que plantas, Taylor debería rechazar las instituciones sociales y prácticas de la biocultura que involucren animales sintientes porque, como él mismo reconoce, significa tratar, en cualquier caso, a las entidades vivientes no humanas como medios para fines humanos e implica un ejercicio de poder absoluto e incondicional sobre seres que, en cuanto a su posibilidad de ser dañados o beneficiados, son exactamente iguales a los que se encuentran en los ecosistemas naturales (2011, 55,294). No hay justificación para esta tiranía que los convierte en *cultura humana*, dado que la

opresión animal está informada sin remedio por sufrimiento y asesinatos masivos. La biocultura en el caso de los seres conscientes, constituiría la antítesis del respeto por la naturaleza. Los animales domesticados, o sea, manipulados, cautivos, controlados en su reproducción y usados para comida, diversión, experimentación, vestimenta, etc., no pueden perder su valor inherente ni ser capturados por ningún *nuevo telos*, narrativa ficcional que encubre, en realidad, el *telos* de quien se apropió del animal para satisfacer sus propios objetivos.

IV. La vida se ríe de las jerarquías

Las posiciones liberacionistas/abolicionistas, tanto como las del proteccionismo y las del bienestarismo legal, ponen una luz roja a la idea de que sea la vida el límite de la consideración ética. Mayormente, llevan al sensocentrismo como postura basilar, aunque su alcance difiera en materia de ética normativa. ¿Qué puede aportar la ética del respeto por la naturaleza para derrumbar la barrera humano/animal –y otras como naturaleza/cultura– que vicia la mirada empática y la dación de justicia? Reflexionar acerca de la vida más allá de sus manifestaciones proporciona matices

³ Agrega que el principal argumento para el vegetarianismo sería que se dispondría de muchísima más tierra, que podría destinarse a santuarios de vida silvestre.

útiles para pensar la alteridad y cultivar lo que denomino *otra mirada*.

Si bien es cierto que la ética del respeto por la naturaleza no está basada en supuestos de ciencia ecológica, no lo hace ingenuamente –como J. Baird Callicott señala en forma crítica– sino porque Taylor no considera apropiado basar una ética ambiental en un supuesto “equilibrio”. Una naturaleza entendida como caos, discordancia y flujo –en vez del equilibrio de los primeros ecologistas– ya había sido sospechada por Taylor (Mizzoni, 2004). Por eso escribió que lo que había sido llamado equilibrio de la naturaleza “*no puede seguir pensándose como una especie de norma construida en el orden del mundo natural*” (2011, 8-9). De hecho, el biocentrismo de Taylor está basado más bien en la biología evolutiva, donde la terminología teleológica es habitual. Pero el cambio permanente, el devenir constante de los individuos, no necesariamente se dirija a un fin. Dicho de otro modo: negar el mecanicismo no significa adscribir al teleologismo. Pensados como centros pasibles de transformación constante como resultado de sus posibilidades relacionales, se asiste a una inmanencia que implica un alejamiento de los principios de identidad y tercero excluido. Desde aquí, lo humano

no puede definirse por exclusión de lo animal.

El instrumentalismo monopoliza las relaciones del humano con los otros animales, y no es entonces diferente a las que mantiene con la naturaleza. La ética predominante mantiene criterios de jerarquización que entronizan a un humano cuyos dioses suelen estar hechos a su imagen y semejanza. Desde esta ilusión de superioridad se gestan abundantes “justificaciones” para la opresión, apropiación y destrucción del animal no humano. Con una noción de naturaleza como opuesta a la cultura, se subsumen en diferentes versiones del humanismo a millones de seres dentro de una identidad homogénea que se aísla de lo humano.

La domesticación animal fue la base del control y del aniquilamiento. Repensar los límites de la consideración moral no alcanza para disolver los núcleos de violencia contra el animal que obedecen a este sentimiento/idea de superioridad, traducidos políticamente como ganancias e indiferencia. El problema no está en que puedan o no ser legalmente sujetos de derecho porque sienten, si en definitiva no tienen el derecho básico a no ser masacrados y comercializados. Ni tampoco en la elaboración de más teorías que tengan que

nivelar/comparar/reivindicar el estatus moral de los demás animales.⁴ El problema está en políticas que regulan y fomentan con leyes, subsidios y educación pública a la destrucción animal, reforzando un “sentido común” estructurado alrededor de mitos y prejuicios enrolados en una concepción que sirve al narcisismo humano demandante de productos animales, tanto como a las ganancias de los explotadores, a través de múltiples teorías. Esto significa la necesidad de oponer resistencia a la explotación animal existente contrarrestando la influencia ideológica que constantemente, y a través de numerosos canales –que incluyen la ortodoxia científica– domestica a los individuos humanos.

En este sentido, disolver el estatus de la excepcionalidad humana y la dicotomía señalada, revelaría lo ilógico de las actuales jerarquías de dominio, insostenibles además desde los conocimientos biológicos. Una ética ambiental que no parta de una ética liberacionista/abolicionista está marcada, de una u otra forma, por la “máquina antropológica” con que G. Agamben

caracteriza la ciencia y la filosofía en su creación de lo humano contra el animal, cuya separación de lo animal *no se funda en la especie*: el antropocentrismo excluye humanos, animales no humanos y naturaleza de la esfera de la humanidad. No hay dignidad posible en este espacio. Por eso, el especismo:

“es un concepto equívoco, en tanto que falla en denotar la lógica que más frecuentemente opera en la cultura dominante según la cual son trazadas las distinciones entre humanos y animales, entre humanidad y animalidad. En su mayoría, la cultura occidental nunca ha sido especista, si por especismo entendemos una forma de prejuicio irracional que garantiza por sí mismo un estatus ético a la especie humana en sus aspectos biológicos. Nuestra atención y privilegio de lo humano nunca ha trazado de forma simple líneas inclusivas de especies, tampoco puede esta tendencia recurrente ser explicada principalmente en términos de falla ética o de prejuicio irracional” (Calarco, 2013, 23).

Los vínculos de dominación del otro pueden fracturarse prestando atención a la singularidad de los individuos, disolviendo las categorizaciones de especies, y redimensionando el estatuto moral de

⁴ Mientras que Richard Sorabji entiende que lo mejor sería dejar de lado todas las teorías éticas, Gary Steiner afirma que no son suficientes para fundamentar una ética animal viable, pero que no deberíamos abandonarlas sino combinar sus enfoques.

seres conscientes que se conforman junto a múltiples formas de vida. Parto del individuo, siempre. Pero de un individuo que indefectiblemente se conforma como tal en lo colectivo, siempre. Todo ser viviente necesita resolver conflictos, sea o no consciente. Y lo hace con los instrumentos de los que está dotado. Pareciera que la vida –en términos bergsonianos– busca seguir su curso a través de la materia, abriéndose paso a cualquier precio. Observar su dinámica ayudaría a descartar la costumbre que tienen casi siempre los humanos de “*ver animales y plantas a través de los tergiversadores lentes de sus sentimientos y deseos*” (Taylor, 2011, 126). La independencia –indiferencia– de la vida respecto de una consciencia que de ella depende, nos acerca a una genuina apreciación de lo viviente, porque aunque no haya un solo oído para sentir el ruido de un árbol al caer, el árbol cae, la vida sigue con o tras él, reconstruyéndose, transformándose, y quizás encaminándose hacia el proceso por el que alguna vez apareció quien llegó a sorprenderse, asustarse o correr, al escuchar el ruido de un árbol al caer.

La idea de una naturaleza que existe para beneficio humano fundó la “conquista” del mundo de la mano de Descartes y Bacon. Sostenida en forma

determinante sobre la opresión y el uso de los animales no humanos, saqueó el planeta posibilitando el desarrollo del capitalismo. El marxismo no vio, increíblemente, las analogías entre opresión humana y opresión animal no humana. Todos pueden ser arrasados por esta concepción, pero la institucionalización de la esclavitud que hoy incluye campos y núcleos de exterminio sistemático mantiene a los otros animales como víctimas silenciadas de una masacre socialmente aceptada. La propiedad legal sobre el animal no humano espeja la apropiación física, legitimándola con todas sus consecuencias, como fehacientemente ha establecido Gary Francione (1995) (1996) (2008). Dada la urgencia de la crisis ecológica, con su transversalidad y derivaciones, es el momento de un cambio ético fundamental que incluya el rechazo definitivo a la producción/destrucción de seres “desnaturalizados” para uso humano –domesticados o artificialmente producidos–, para lo cual se necesita una crítica multidisciplinaria en el ámbito de todas y cada una de las estructuras involucradas en la opresión animal para ingresar la posición abolicionista al Derecho a través de instrumentos jurídicos que desmercantilicen al ser

sintiente no humano, lógicamente en paralelo con los cambios socio-económicos y con la adopción de nuevos paradigmas emergentes incluso en otras áreas, que hoy reclaman su interconexión con lo jurídico. Más aun, implica un cambio que excede el argumento filosófico para requerir también un fuerte compromiso con los animales sintientes, tanto como el requerido por el biocentrismo en relación al mundo natural. Una tarea que se agiliza al *socavar los límites del antropocentrismo descubriendo cuántos logos hay en las habitaciones no humanas donde la vida se ríe de las jerarquías.*

ANA MARÍA ABOGLIO

Es abogada y escritora, especializada en Filosofía del Derecho y ética animal. Publicó numerosos artículos en medios gráficos y en línea. Su trabajo desarrolla una elaborada síntesis interdisciplinaria dentro del enfoque abolicionista de los derechos animales. En el 2000 fundó *Ánima*, primera organización de derechos animales de habla hispana, aunando la teoría con la práctica activista. Produjo el doblaje del documental *Lethal Medicine* y el texto y narración de *The Holders*. Forma parte del Consejo Editorial de la revista del I.C.A.S. Publicó *La voz de los otros, Veganismo. Práctica de justicia e igualdad*, y *Lo siento mucho*. Sitio web: anyaboglio.com

Bibliografía

- Calarco, Matthew, "Ser para la carne: antropocentrismo, indistinción y veganismo", *Instantes y azares*, Año XIII, N°13, 2013, p. 19-36. Disponible en http://www.instantesyazares.com.ar/#!__numero-actual/vstc1=del-animal,-de-la-carne... al 21 de abril de 2015.
- Francione, Gary L., *Animals, Property and the Law*, Philadelphia, Temple University Press, 1995.
- Francione, Gary L., *Rain without Thunder. The Ideology of the Animal Rights Movement*, Philadelphia, Temple University Press, 1996.
- Francione, Gary L. *Animals as Persons. Essays on the abolition of animal exploitation*, New York, Columbia University Press, 2008.
- Gargarella, Roberto, *La sala de máquinas de la constitución*, Buenos Aires, Katz, 2014.
- Giarracca, Norma y Viale, Enrique, "El principio precautorio al revés", *Página 12*, 15 de noviembre de 2010. Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/1-156905-2010-11-15.html> al 21 de abril de 2015.

- Goodpaster, Kenneth E., "On being morally considerable", *Journal of Philosophy*, Vol. 75, N° 6, 1978, p. 308-25.
- Mizzoni, John, "St. Francis, Paul Taylor, and Franciscan Biocentrism", *Environmental Ethics* 26 (1), 2004, p. 41-56.
- Regan, Tom, "The Nature and Possibility of an Environmental Ethic". *Environmental Ethics*, Vol.3, N°1, 1981, p.19-34.
- Regan, Tom, *The Case For Animal Rights*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1983.
- Regan, Tom, "¿Se basa en un error la ética ambiental?", en M. M. Valdés, *Naturaleza y valor. Una aproximación a la ética ambiental*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Sapontzis, Steve F., *Morals, Reason, and Animals*, Philadelphia, Temple University Press, 1987.
- Schweitzer, Albert, *Civilización y ética*, Buenos Aires, Sur, 1962.
- Taylor, Paul W., *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*, New Jersey, Princeton University Press, 2011.
- Taylor, Paul W., "The Ethics of Respect for Nature", en E. C. Hargrove, *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate. The Environmental Perspective*, Albany, State University of New York Press, 1992, p. 95-120.
- Varner, Gary E., *In Nature's Interests? Interests, Animal Rights, and Environmental Ethics*, New York, Oxford University Press, 1998.

ANIMALES LIMINALES EN LA URBE. ESPACIOS, RESISTENCIA Y CONVIVENCIA

Laura Borsellino¹

En este texto nos proponemos explorar y problematizar la convivencia entre los seres humanos y los animales silvestres en los espacios urbanos, que a diferencia de los animales domésticos que viven junto al humano como animales compañeros, son ignorados para la mayoría de los habitantes de las ciudades, e incluso rechazados y erradicados. Partimos de algunos casos conflictivos de este convivir, para luego indagar en la obra *Zoopolis* (Donalson, Kymlicka, 2011) de Sue Donalson y Will Kymlicka, y en los estudios denominados “geografías animales”, ya que son teorías que se fundamentan en la consideración de los animales como seres capaces de agencia y que expresan sus intereses, de allí que el reconocimiento e inclusión del comportamiento animal y sus efectos es fundamental para comprender la forma en que los humanos construimos y habitamos los espacios urbanos. Este tipo de estudios permiten pensar otra manera de vivir en las urbes, una que finalmente incluya a los animales que también habitan en ellas. Esto nos conduce a considerar a los espacios urbanos como mosaicos de convivencia humano/animal, con el objetivo final de proyectar políticas públicas que reconozcan a los animales como portadores de intereses y sujetos de derechos.

Palabras claves: silvestres-urbanos, geografías animales, convivencia, espacialidad.

¹Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. E-mail: laura.borse@gmail.com

Neste texto propomos explorar e problematizar a convivência entre os seres humanos e os animais silvestres nos espaços urbanos, os quais, diferentemente dos animais domésticos que vivem junto ao humano enquanto animais companheiros, são ignorados pela maioria dos habitantes e das cidades, além de rejeitados e erradicados. Partimos de alguns casos conflituosos desta convivência, para então indaga-la na obra *Zoopolis*, de Sue Donaldson e Will Kymlicka, e nos estudos denominados “geografias animais”, já que correspondem a teorias que se fundamentam na consideração dos animais como seres capazes de agência e de expressar seus interesses, sendo a partir disso que o reconhecimento e inclusão do comportamento animal e seus efeitos se torna fundamental para compreender a forma pela qual nós, humanos, construímos e habitamos os espaços urbanos. Estes tipos de estudos permitem pensar outra maneira de viver nas cidades, um modo que finalmente inclua os animais que também habitam nelas. Isto nos conduz a considerar os espaços urbanos como mosaicos de convivência humano/animal para, enfim, projetar políticas públicas que reconheçam os animais como portadores de interesses e sujeitos de direito.

Palavras-chave: silvestres-urbanos, geografias animais, convivência, espacialidade.

In this paper we mean to explore and problematize the coexistence between humans and wild animals in urban areas which, unlike domestic animals living together with humans and like companion animals, are ignored by most urban dwellers and even rejected and eradicated. We start with some conflicting cases of this coexistence, to then investigate the work *Zoopolis* (Donaldson, Kymlicka, 2011) by Sue Donaldson and Will Kymlicka, and studies called "animal geographies" as they are studies based on the consideration of animals as beings capable of agency and that express their interests, hence the recognition and inclusion of animal behavior and its effects is fundamental to understand how humans build and inhabit urban spaces. Such studies allow us to think of another way of living in cities, one that eventually includes the animals that also live there. This leads us to consider urban spaces as mosaics of human / animal coexistence,

with the ultimate goal of designing public policies that recognize animals as bearers of interests and rights holders.

Keywords: wild-urban, animal geographies, coexistence, spatiality.

I. Introducción

El crecimiento de la vida urbana fue alejando paulatinamente a los animales silvestres del espacio público, a la vez que incorporaba otras especies dentro de la esfera privada y doméstica, como gatos o perros de compañía, siempre y cuando éstos estuvieran bajo el control humano. En gran parte de la ciudad, se excluye la presencia de animales, y en aquellos sitios donde está permitida su permanencia, ésta queda sujeta al estricto control de un “dueño responsable”. Paralelamente, el imaginario cultural urbano, ubica a la gran mayoría de las especies animales bien en un mítico pasado salvaje o en un idealizado ámbito rural, desconociendo la diversa vida silvestre que habita en las metrópolis modernas.

La creciente urbanización y evolución de la ciencia fueron moldeando el pensamiento del hombre, en consecuencia, los animales fueron arbitrariamente categorizados y ubicados al interior de ciertos espacios y tipologías que los definen y que los incluyen y excluyen de determinados ámbitos. Además, este encuadramiento define los términos de la relación que los humanos establecen con ellos, así como también los

vínculos intraespecíficos y entre otros animales que puedan generarse.

“Que las diferentes formas en que humanos y animales interactúan están construidas espacialmente, se evidencia en que varias tipologías animales tienen bases espaciales: por ejemplo; animales de granja, animales de zoológico, animales de laboratorio, animales salvajes, mascotas domésticas, y así. Diferentes espacios culturales, donde los animales son concebidos ya sea “dentro de su lugar” o “fuera de lugar”, también varían ampliamente en su relación con no-humanos, y en consecuencia, se conforma un compuesto de diferentes relaciones éticas espacializadas”. (Jones 2000, 268)

Sin embargo, no todos los animales se circunscriben a los espacios establecidos por reglas humanas. Los animales silvestres que viven libres en las ciudades nos presentan un caso especial, ya que su libertad se encuentra siempre en cierta oposición al desarrollo social humano, que históricamente, no los ha tenido en consideración al momento de planificar las urbes y cuya posibilidad de subsistencia se encuentra afectada

directamente por la expansión de la construcción urbana.

A su vez, existen otros animales que fueron intencionalmente incluidos dentro de los espacios colonizados por los humanos: las mascotas. Perros y gatos suelen ser los privilegiados ejes del pensamiento sobre la animalidad en contextos urbanos. Como consecuencia de los miles de años de domesticación y cohabitación junto al humano, estos animales son considerados como parte de la sociedad, incluso se les brinda atención médica especializada y existe todo un negocio que gira alrededor de la tenencia de mascotas; desde la cría de perros de raza hasta los paseadores caninos urbanos.

Por otro lado, en la legislación argentina, ningún animal es literalmente considerado como sujeto; es decir, como ser digno de protección y portador de derechos y responsabilidades². Si bien existen leyes que promueven un marco de conducta y responsabilidad hacia las mascotas y un marco de resguardo para

los Parques Nacionales y los animales que allí dentro habitan, en ambos casos, no se reconoce la capacidad de los animales de expresar sus intereses, privilegiando las necesidades humanas.

En conclusión, partiendo de la situación particular que viven los animales silvestres en contextos urbanos, nos parece relevante reflexionar sobre la posibilidad de repensar un marco normativo básico y factible de aplicarse a cualquier enclave urbano, que regule las relaciones con los animales que en ellos viven, atendiendo a sus necesidades y características particulares.

II. En las ciudades

La humanidad continuó desarrollándose en franca oposición, e incluso lucha, con el mundo natural; y al complejizarse las sociedades y los ámbitos urbanos, fue necesario ordenarlos. Este ordenamiento requirió del control de los espacios y por ende, de los animales silvestres que no estaban bajo el mando de personas, mayormente eliminándolos de esos lugares. En especial aquellas especies que pudiesen implicar un riesgo potencial hacia los humanos (grandes carnívoros como pumas, yaguarétés, lobos, etc.).

²Nos referimos a que reconocer en los animales sujetos dignos de ser protegidos tiene más que ver con reconocer su capacidad de sufrir y sentir que con la capacidad de firmar un contrato. Si bien algunos animales domésticos pueden ser educados de manera tal que puedan asumir ciertas responsabilidades.

Pero a pesar de todos los esfuerzos por convertir a las ciudades en ambientes puramente humanos y civilizados, los animales han aprendido a aprovechar algunas oportunidades que estos lugares les presentaban. Muchos se han adaptado³ a los ámbitos urbanos e incluso han prosperado, aprovechando las estructuras edilicias, los desechos comestibles o utilizables para construir sus nidos o refugios, la abundancia de presas para alimentarse y la ausencia de grandes predadores. Sin embargo, a pesar de su adaptación y la gran cantidad de especies silvestres que conviven con nosotros en nuestras ciudades, incluso en nuestros hogares, estos animales suelen pasar desapercibidos, cuando no combatidos hasta el exterminio;

"Dada la forma en que trazamos una dicotomía entre la naturaleza y la civilización humana, el espacio urbano está precisamente definido en

³ Dentro de los animales silvestres más adaptados a la vida urbana, podemos mencionar a los más conocidos; como ratas y palomas, pero también hay mamíferos como las zarigüeyas, reptiles como el lagarto overo, e incontable cantidad de aves, desde loros amazónicos hasta aves rapaces que estuvieron al borde de la extinción y hoy prosperan anidando y alimentándose en las ciudades como es el caso del halcón peregrino.

oposición al mundo salvaje y natural. Por ende, no vemos a los animales liminales, al menos cuando pensamos y hablamos sobre cómo diseñar y gobernar nuestras sociedades."
(Donalson y Kymlicka 2004, 212)

Estos animales silvestres-urbanos ("limi-nales") constituyen un caso especial dentro de las relaciones entre humanos y animales, quizá el más problemático; y que pone principalmente al descubierto la manera en que el mundo humano ha seguido su camino de desarrollo sometiendo y domesticando a algunos animales y excluyendo de su mundo a la mayoría de los otros.

Pensamos como un caso ejemplar de esta situación a la colonia de loros barran-queros ubicada en los acantilados patagónicos, al sur del poblado El Cóndor, en la provincia de Río Negro, Argentina. Esta colonia es la más grande del mundo, y es la protagonista de un fenómeno tan asombroso como revelador del paradigmático convivir entre humanos y animales silvestres libres. Estas ruidosas aves se dirigen en grandes grupos diariamente a los campos aledaños a alimentarse de granos y semillas, y al caer el sol, vuelven a sus nidos, pero no sin antes detenerse en el pueblo por varias

horas a vocalizar al unísono, un espectáculo tan ensordecedor como fascinante. Esta estremecedora aparición durante el crepúsculo irrumpe como algo fuera de lo normal para los visitantes casuales del lugar, pero los pobladores locales siempre han vivido con estos animales, muchos ya están acostumbrados y simplemente cierran las ventanas para excluir a la ruidosa presencia del interior de sus casas. Otros habitantes no se resignan a soportar el ruido e intentan ahuyentarlos por todos los medios posibles.

Los loros urbanos son un caso que evidencia a la perfección los variados sentimientos que despiertan los animales liminales, muchas personas los adoran por sus simpáticos colores y su particular facilidad para producir diferentes vocalizaciones, por lo que frecuentemente son víctimas del tráfico para venderlos como mascotas “exóticas”. Otros tantos, los rechazan y les temen por considerarlos “pestes sucias y ruidosas”. Forman parte del grupo de animales que cargan con una “mala fama” social; como también los roedores y los miles de insectos cuya presencia eriza los pelos a más de un ciudadano. El caso más paradigmático de

fobia social en las grandes ciudades, lo protagonizan las palomas;

“Afirmo que las palomas han llegado a representar la antítesis del ideal de metrópolis, que es ordenada y aséptica, con su naturaleza sometida y compartimentada. Mientras se la tipifica como un peligro sanitario, la principal “ofensa” de las palomas es que “ensucian” los ámbitos exclusivos para uso humano. La frase “ratas con alas” resume perfectamente la evaluación social, y las ansiedades, sobre esta ave. Esta metáfora refleja un encuadramiento de las palomas por quienes abogan para declararlas “fuera de lugar” en la ciudad” (Jerolmak 2008, 1)

Usualmente para las personas que viven en ciudades, “Los animales tienen su espacio, pero son experimentados como “fuera de lugar” - y problemáticos - cuando son percibidos como transgrediendo espacios designados para habitar por humanos” (Jerolmak 2008, 1). Foucault expresaba que nuestro tiempo es “una época donde el espacio nos es dado bajo la forma de relaciones de emplazamientos.”(Foucault 1984, 3). En la ciudad moderna se intenta delimitar zonas

particulares, en cada barrio se delimita una tipología demográfica y estructural que regula los movimientos y actividades que ahí se llevan a cabo, desconociendo las necesidades de los animales que en ellos habitan; hay manzanas de edificios altos y otras de casas bajas con jardín, distritos escolares, comerciales, tecnológicos, etc., y autopistas o avenidas conectan las diferentes zonas. Todo debe estar claramente regularizado, señalizado y ubicado en un mapa. Los espacios verdes ciudadanos, los parques y “reservas ecológicas”, pequeñas y cercadas, se relacionan más con el uso recreativo humano que con el libre arbitrio de la naturaleza. Este rígido ordenamiento de los diferentes espacios dentro de la ciudad, que además responden siempre a la actividad humana específicamente, dificulta la posibilidad de repensar diferentes lugares como habitados por múltiples intereses y actividades, tanto humanas como animales, dentro del mismo espacio y tiempo.

III. Fuera de lugar

En la ciudad subsisten algunos espacios, caóticos y subliminales, que subvierten la lógica del ordenamiento y la clasificación;

lugares olvidados y a menudo evitados, donde ciertos animales resisten a la cartografía ordenada que les es impuesta. Por ejemplo, los terrenos baldíos y las construcciones abandonadas, suelen ser espacios deshabitados por los ciudadanos o sólo ocupados eventualmente, transformándose en zonas propicias para que determinadas comunidades de animales prosperen bajo reglas propias.

Aquellos lugares aparecen interrumpiendo el normal ordenamiento de la ciudad, y es por tal motivo que se los tipifica como sitios especialmente peligrosos y carentes de valor; estigmatizados como terrenos ideales para la cría y multiplicación de las alimañas, que invaden y perjudican al resto de la ciudad. Contrariamente a esa creencia, estos emplazamientos asilvestrados son refugio para variadas especies de animales que conviven con nosotros en nuestras metrópolis, las cuales, además, favorecen el mantenimiento de un “ecosistema urbano” saludable.

Un caso paradigmático de espacio subliminal y difuso en la ciudad son los terrenos donde habitan los gatos asilvestrados. Los gatos callejeros habitan un limbo entre el rechazo social y su adoración. Estos animales son

naturalmente nocturnos y cazadores, y estas características particulares promueven su mitificación social tornándolos en el ícono de la malignidad animal para muchos ciudadanos. Al contrario, muchas personas los adoran, respetan y cuidan con empeño.

“En este sentido, podemos argumentar que los “espacios silvestres” en la ciudad que proveen de hábitats a gatos asilvestrados pueden ser sitios de particular aversión, significando “el bosque” entrometiéndose en la ciudad, aunque algunas personas ven en esos lugares refugios de valor debido a esas características de naturaleza salvaje que hubiésemos perdido de otra manera. Por ello, esos espacios pueden ser sitios conflictivos.”
(Griffith et al. 2000, 64)

En cuanto a las palomas –como así también los loros-, si bien inofensivas para las personas, cargan con el estigma de ser animales potencialmente peligrosos y “pestes” a exterminar. La gran cantidad de estas aves que habitan la ciudad, su visibilidad continua durante gran parte del día, la gran adaptabilidad para recorrer y hacer uso de cualquier rincón de la urbe

que las caracteriza, y sobre todo, sus vocalizaciones y defecaciones, las convierten en molestias insoportables para muchos. Pero al igual que ocurre con los gatos, mucha gente disfruta de la docilidad de estas aves y gusta de alimentarlas en parques y plazas.

“Mientras las ciudades siguen construyéndose más y más y los animales fueron gradualmente removidos de las calles citadinas, las palomas vinieron a aparecer como unos de los más visibles animales urbanos. Al tiempo que se los empezó a mirar como una amenaza epidemiológica, la presencia de las aves en grandes números y sus deposiciones fecales en las veredas y bancos produjo la ansiedad de que la amenaza no podía ser controlada.”
(Jerolmak 2008, 15)

La estigmatización que cargan ciertos animales es sostenida no sólo por el potencial peligro que algunas especies presentan a los humanos (caso de grandes predadores cuyo territorio limita y se superpone con la ciudad⁴) sino que

⁴ Es común, en especial con los pumas, que sean arrebatados de su madre cuando son cachorros y llevados de mascotas a las ciudades, si escapan de

además es promovida y aprovechada por agencias gubernamentales, instituciones científicas, medios masivos y empresas, cuya posibilidad de hacer dinero a costa de estos animales puede ser considerable. La oportunidad de beneficiarse con la ansiedad y miedo que algunos animales pueden generar en las personas, habilita que sea aceptada socialmente su aniquilación sin demasiada resistencia.

“Cuando instituciones como el Departamento de Parques y el Departamento de Protección Ambiental oficialmente designan a las palomas como “molestias” o “pestes” basados en pretensiones epidemiológicas, esta clasificación habilita su eliminación, envenenamiento y exterminación. Las palomas rápidamente se convierten en una oportunidad de lucro para las empresas de control de pestes una vez que son designadas como tal.”(Jerolmak 2008, 14)

su reclusión son abatidos por considerarse animales peligrosos. Los pumas salvajes cargan con una triste historia de persecución debido a que se los acusa de atacar al ganado, e incluso, de invadir las ciudades. El manejo de las poblaciones de puma es tema de debate en diversos ámbitos científicos. Ver Wolch 1997, De Lucca 2013.

Llamativamente, es cuando la palabra “autorizada” y las voces que provienen del campo científico, avalándose en el “control poblacional” (eufemismo que suele ocultar la matanza de esos animales), se habilita disponer de esas vidas, ya sea, recurriendo a métodos como el envenenamiento en masa de aves o roedores, o mediante una total permisividad frente a la caza lucrativa de grandes animales en ámbitos rurales.

Percibir a los animales como pestes e invasores es consecuencia de la separación que construimos socialmente entre la ciudad y la naturaleza.

Ciertos autores (Emel y Wolch, 2002) hablan de “geografías animales” para dar cuenta de este tipo de problemática que se da en la convivencia entre humanos y animales, y los tipos de relaciones que nacen a partir de y en los diferentes espacios que se forman dentro del territorio. El avance de las ciudades y campos de cultivo o de cría de animales de granja sobre los territorios silvestres, empujó a muchas especies a adaptarse a la convivencia con los humanos en ambientes que resultaron fuertemente modificados por la actividad antropogénica.

Más allá de la presencia de seres que causan temor y nerviosismo en las personas, lo cierto es que por lo general, los miles de animales silvestres que habitan en las ciudades son totalmente inofensivos para las personas y resultan usualmente ignorados e invisibilizados. La consecuencia directa de su desconocimiento, es que jamás son tenidos en cuenta al momento de pensar y proyectar construcciones o modificaciones del territorio, y mucho menos son siquiera objeto, o sujeto, de políticas públicas relacionadas con su bienestar.

IV. Individuos y especies

Ahora bien, los animales emergen dentro de la esfera social humana de dos maneras: individualmente o colectivamente, en tanto especies. En el primer caso podemos incluir a las mascotas, aquellos animales que son parte del colectivo social y su presencia nos es habitual. Pero también abarca los casos de ciertos animales que aparecen irrumpiendo el normal desenvolvimiento del acontecer urbano, una especie de irrupción casual, momentánea, que deberá resolverse para volver así a la normalidad. Usualmente es lo que ocurre con la

aparición de algún animal salvaje y potencialmente peligroso para el humano de la ciudad, como los pumas que escapan de su cautiverio, o los monos que también suelen ser víctimas del tráfico ilegal para terminar en algún departamento citadino.

Pero a nivel colectivo, sucede algo diferente. Los animales considerados como especie y no como individuos, sufren de otras consideraciones éticas. Al desparecer el cuerpo único de cada animal dentro de la consideración ética social, su individualidad se dispersa bajo la sombra del número abstracto, y es lo que sucede con las especies que pasan a ser consideradas como “pestes” debido sus numerosas poblaciones. Palomas, ratas, lagartijas, loros, etc., son considerados simples conjuntos abstractos de seres carentes de individualidad. Esta epistemología que hace posible someter al ser único y particular, que es el cuerpo vivo animal, a un simple epifenómeno de algo general y abstracto, abre el camino a hacer lo mismo con la naturaleza entera, objetivándola y convirtiéndola en algo muerto y clasificable en pequeñas partes desconectadas, y negándoles de ese modo su especificidad como algo único y concreto (Bookchin, 1999).

Hay otros espacios dentro de las ciudades donde animales particulares existen dentro de una consideración social diferente, en donde la vida peculiar y única de cada ser también pasa desapercibida; de allí que la utilización más denigrante que el hombre pueda hacer del cuerpo animal es naturalizada y permitida. Granjas, zoológicos, laboratorios, pet shops, establecimientos de cría, hipódromos, etc., una gran cantidad de espacios institucionalizados donde los cuerpos animales no importan en su especificidad particular, sino que se disuelven en la especie, en el conjunto abstracto donde el individuo no tiene ningún valor y cada uno de ellos resulta intercambiable por otro sujeto de similares características sin que se modifique la existencia de estas instituciones.

De la misma manera, pensar en los animales silvestres que habitan las ciudades en términos de especie y cantidades abstractas, nos ciega a la posibilidad de considerarlos como seres individuales con necesidades y preferencias particulares. Negarles esta apreciación tiene como consecuencia que al momento de planificar y desarrollar obras y actividades antropogénicas en las

ciudades, esos animales individuales continúen siendo irrelevantes y sometidos a la arbitrariedad de las necesidades humanas sin consideración alguna. Recordemos que al nivel de especie, es su adaptabilidad y capacidad de movilidad lo que ha posibilitado a los animales liminales vivir junto al humano, pero a nivel del individuo, para el animal particular, existen pocas chances de cambiar entre diferentes territorios de caza y cría con éxito.

Reconocer la particularidad de los miembros de una especie en relación al espacio en que habitan, podría redundar en un reconocimiento que tienda a ajustar las necesidades humanas y del animal en cuestión para articular una convivencia entre ambos, favoreciendo la construcción de un vínculo humano/animal más justo y pleno.⁵

⁵ Como ejemplo paradigmático de promoción de la convivencia humano animal podemos mencionar la instalación de nidos artificiales de Halcón Peregrino en numerosos edificios de ciudades en Estados Unidos y el Reino Unido. Este halcón fue casi totalmente exterminado por pesticidas y luego reintroducido por medios artificiales. Hoy en día es sumamente apreciado y su reproducción es asistida a través de la construcción de nidos instalados en edificios públicos y privados que son estudiados con cámaras de video que transmiten por internet. A pesar de que estos animales son

Con respecto a esta cuestión, resulta de particular interés la necesidad de reflexionar a partir de ciertas disputas que se dan en el campo del ecologismo a raíz de las necesidades de conservación que favorecen a la especie por sobre el individuo. Un par de ejemplos que pueden servirnos para ilustrar el caso son la aparición de especies “exóticas”⁶ en grandes números y la liberación de animales que vivieron en cautiverio. Para el caso de las especies denominadas “exóticas”, el conservacionismo suele inclinarse por la eliminación de estos animales, especialmente cuando su número aumenta y empieza a notarse una competencia con las especies nativas del lugar. Los animalistas, por otro lado, se inclinan a buscar soluciones alternativas

feroces defensores de sus crías, todo un sistema de protección de sus nidos evita que se genere agresión hacia los habitantes de la ciudad, permitiendo el disfrute y la convivencia entre ambos. Las aves son individualizadas, registradas y anilladas, cada una tiene un número y un nombre particular y sus historias son seguidas por organizaciones especiales dedicadas al estudio ornitológico.

“Con “exóticas” nos referimos exclusivamente a especies introducidas fuera de su área de distribución normal, que se han adaptado al nuevo territorio y muchas veces se convierten en “invasoras” desplazando a las especies “nativas”, o sea, perteneciente al ecosistema en cuestión.

de relocación de estos animales o métodos de control poblacional que no impliquen la muerte del animal. En el caso de la liberación de animales silvestres que vivieron en cautiverio por algún motivo, los conservacionistas suelen actuar con muchísima prudencia prefiriendo no devolver a estos individuos a hábitats silvestres, ya que consideran que podrían potencialmente afectar la salud de poblaciones silvestres. Los animalistas, por su parte, siempre que exista la chance de rehabilitar al animal y liberarlo, preferirán tomar ese camino antes de aceptar que el animal permanezca en cautiverio.

Ambas posiciones se encuentran y desencuentran en muchos puntos y es un tema aún no resuelto, pero que nos sirve para poder pensar cuán problemático resulta, en un planeta tan dinámico, donde las poblaciones de humanos y animales se dispersan y varían eternamente, conciliar diversas posturas teóricas que tienen efectos dramáticos sobre la vida individual de cada ser.

V. Ciudadanías animales

La problemática de las relaciones entre humanos y animales y la necesidad de generar un marco teórico que guíe a los

defensores de los derechos animales para conseguir integrar las diversas problemáticas de este campo dentro de la planificación de políticas públicas que regulen y protejan la vida de todos los seres, continúa desarrollándose en la actualidad, en especial, han surgido en los últimos años propuestas normativas que priorizan el bienestar y los intereses de los animales como un bien en sí mismo. Estos proyectos entran en tensión con las leyes ya instituidas que no se centran en el animal como sujeto, sino como objeto de dichas legislaciones; hablamos en la República Argentina, de la ley 14.346 de protección animal⁷, que focaliza en las responsabilidades humanas para con los animales domésticos o bajo control humano, la Ley Nacional de Fauna (22.421) que considera a los animales silvestres como recursos naturales y regula su explotación⁸.

⁷ Es interesante para ejemplificar cómo las leyes existentes en Argentina pueden dar lugar a diferentes interpretaciones sobre el animal como sujeto de derecho, el caso sobre la orangutana Sandra, cautiva en el zoológico de Buenos Aires y a quien la justicia argentina en el año 2015, concedió un Hábeas corpus considerándola “persona no humana, sujeto y titular de derechos”.

⁸ En Argentina otras leyes y normas que afectan a los animales son el Artículo 41 de la Constitución Nacional, Ley Nacional 22344 de adhesión al

Para el caso que nos ocupa; los animales liminales, consideramos que las legislaciones existentes son insuficientes a la hora de abordar la compleja problemática del animal silvestre en la ciudad. Los animales liminales no son mascotas, ni propiedades de un zoológico o institución alguna, tampoco son animales silvestres que viven aislados en “su mundo natural propio”, ellos cohabitan junto a nosotros en los mismos espacios e, inevitablemente, sus intereses y necesidades vitales entran en contacto, y también en conflicto, con las actividades humanas.

Es por esto que resulta particularmente relevante la obra de Sue Donalson y Will Kymlicka (2011) que nos presenta con una alternativa más abarcadora, capaz de conceptualizar y ampliar las diversas formas de encuadrar normativamente diferentes asociaciones humano / animal. Estos teóricos

convenio CITES, Resolución de la Secretaría de Ambiente y Desarrollo Social 348/2010 y 23919, la Ley 3362/2000 de la Provincia de Río Negro, y entre las normativas particulares de cada ciudad podemos mencionar el artículo 27 inc 5 de la Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y la Ordenanza 10833 y la Ley de Faltas 2195 en su artículo 40.

construyen una teoría de la ciudadanía, basada en una extensión del concepto de “ciudadanía diferenciada” de Kymlicka (1996) y similar a la que se utiliza para los humanos, guiada según los espacios de interacción humano-animal, y teniendo como objetivo, evaluar esas relaciones y reconstruirlas sobre bases más justas.

A continuación, detallamos los tres estatus que asignan a los animales:

A los animales silvestres que habitan en territorios no urbanizados, aquellos que pueblan reservas naturales y parques nacionales, así como todo espacio silvestre que no ha sido colonizado por los humanos, se les reconocerá su soberanía sobre los territorios silvestres en que habitan, esto implica que se acepta su capacidad para vivir y actuar en libertad, su propio sistema de comunidades y convivencias y su necesidad de vivir con independencia de la intervención humana. Además, estos autores postulan que deberían prohibirse las construcciones humanas dentro de estos territorios e incluso las incursiones humanas dentro de ellos deberían ser restringidas al máximo posible.

A los animales domésticos les corresponde el estatus de *ciudadano*, dado que son producto de la selección artificial

humana y por ende, dependientes de nosotros. Este estatus abarca a los animales que viven en ciudades o territorios rurales, pero que se caracterizan por convivir y depender de los humanos para su subsistencia, y cuyos intereses cuentan tanto como los de las personas humanas al momento de pensar en el bien colectivo de la comunidad en su conjunto. Se debe reconocer en ellos la capacidad de manejarse y habitar la ciudad con cierta autonomía y su capacidad de aprendizaje y responsabilidad para hacerlo. Ellos postulan que estos animales son responsables de sus actos ya que pueden ser educados por las personas para comportarse de manera “civilizada”, por ejemplo aprender cuándo y por qué lugar cruzar las calles o dónde está permitido defecar y dónde no.

Por último, señalan el caso de los animales silvestres que viven en ciudades. A ellos se les otorga el estatus de *denizens*, ya que viven con nosotros en nuestras ciudades, pero debido a que son animales silvestres que evolucionaron independientemente del ser humano, no podemos asumir que sus necesidades y responsabilidades sean equivalentes a las nuestras. Se diferencian de los animales

domésticos cuyo estatus de ciudadanos se basa en el hecho mismo de ser producto de la selección artificial, lo que constituye el fundamento mismo para asumir que pueden comunicarse, demostrar intereses y responsabilidades para la convivencia.

Donalson y Kymlicka, sostienen que estos animales deben ser considerados y respetados en su condición de libres e independientes del hombre, y que de ninguna manera debe removérselos de las ciudades o ponerlos bajo cautiverio con el fin de “convivir” con ellos. Con este objetivo, se plantea que debemos atender a sus necesidades de movilidad, nutrición, defensa y cría y no imponerles restricciones ni obstáculos que los perjudiquen:

“Defendemos esta posición en la asunción de que los animales liminales (a) tienden a evitar a los humanos; (b) prefieren el riesgo de ser depredados al confinamiento u otras severas restricciones sobre su libertad; y (c) tienen considerables competencias para negociar los riesgos de su entorno, competencia que requiere libertad (y riesgo) para desarrollarse.” (Donalson y Kymlicka 2011, 243)

Esta propuesta teórica reconoce la especificidad de los animales silvestres que habitan las ciudades y expresa las responsabilidades positivas que surgen de este vínculo. Adoptar un marco teórico capaz de promover políticas públicas y elaborar estrategias que reconozcan el derecho de éstos animales a coexistir en nuestras ciudades tiene profundas implicancias para el ser humano y requiere de la reflexión crítica sobre actitudes con profundo arraigo para lograr un cambio positivo.

VI. Algunas propuestas

Adoptar un marco teórico como el propuesto por Donalson y Kymlicka implica reconocer la especificidad de animales que no son domésticos ni “del todo” salvajes, y que por su carácter de independientes, tanto nuestras obligaciones y responsabilidades hacia ellos, como de ellos hacia nosotros, son más limitadas que en los otros casos (mascotas/ciudadanos, silvestres/soberanos), y asumir los riesgos compartidos que devienen de ese convivir. Otorgar a estos animales el estatus de *denizens* dentro de nuestras comunidades nos compromete a asegurarles la

residencia, no estigmatizarlos y promover términos justos de reciprocidad. Por otro lado, nos habilita a disfrutar de su presencia y a generar lazos comunitarios que los incluyan, posibilitando nuevas relaciones con los animales basadas en principios de justicia y equidad.

¿Cómo podemos entonces empezar a articular un trato justo con estos animales liminales?

En primera instancia, la seguridad de residencia significa reconocer su derecho a habitar en nuestras ciudades, no catalogarlos como “pestes” a erradicar, ni molestias “fuera de lugar”, que como vimos, se aplica arbitrariamente a muchas especies, habilitando así su erradicación. Esto tampoco quiere decir que debemos convertir a nuestras casas en refugios de ratones, pero tampoco nos habilita a llenar la ciudad de veneno para eliminarlos.

Para muchos de estos animales, no existe la posibilidad de retornar hacia espacios silvestres y para tantos otros, las ciudades presentan ventajas que otros hábitats no proveen.

Sin importar la razón por la cual ellos viven entre nosotros, debemos aceptar su presencia y modificar tanto nuestras actitudes como realizar cambios efectivos en la manera en que construimos y

habitamos los espacios. Esto quiere decir que debemos intervenir positivamente en algunos casos, por ejemplo, para facilitar su movilidad dentro de la ciudad, para ello se puede construir puentes y túneles “pasa-faunas” – como existen en algunas rutas – que evitan los atropellamientos y favorecen el desplazamiento de individuos, reduciendo el riesgo de superpoblación localizada. Otra forma de aliviar la reproducción en grandes números de especies muy adaptables, como palomas y roedores, es mantener los desechos fuera de su alcance, instalar “palomares” donde se reemplazan los huevos reales por falsos evitando la reproducción sin dañar al animal, o fomentando el hábitat adecuado y proveyendo sitios de nidificación para predadores naturales como son las aves rapaces, que también inciden sobre especies “exóticas” limitando su expansión de manera natural.

Las ciudades también pueden convertir a los espacios asilvestrados en zonas dedicadas exclusivamente al desarrollo de la vida silvestre, ya sea funcionando como “santuarios” para animales domésticos que no tienen hogar, como también reforzando la idea de que parques y plazas funcionan como pequeñas “reservas ecológicas” donde habita la mayor

diversidad de animales silvestres, tendiendo a minimizar las actividades antropogénicas que pudieran interferir con su normal desenvolvimiento en aquellos lugares.

Por otro lado, por ser estos animales silvestres y libres, es deseable intervenir en su vida lo menos posible o evitarlo por completo; por ejemplo, no interfiriendo en actos de predación, reproducción, elección de una pareja reproductiva, construcción de nidos, peleas territoriales, etc. Sin embargo, nada nos impediría rechazar el acercamiento que algunos de ellos buscan con nosotros, o de ayudarlos ante circunstancias adversas. Proveer de bebederos, refugios y sitios de nidificación o rehabilitar un animal herido y volver a liberarlo, serían ejemplos de cómo relacionarnos con ellos sin someterlos a nuestro control y respetando su vida.

Tratar a estos animales con justicia no implica entrometerse en sus vidas, ni construir lazos de amistad, sino repensar en cómo podemos habitar las ciudades incluyendo a estos animales, entendiendo a los emplazamientos urbanos como sitios en los que habita una multiplicidad de especies, y no ya un enclave típicamente humano, aislado y en oposición a la naturaleza.

Los mencionados son sólo algunos ejemplos de cambios que son necesarios para poder desarrollar una convivencia interespecífica sobre bases más justas.

Es de resaltar, que así como la vida de los seres vivos va modificándose en el tiempo, el vínculo representado por el estatus de *denizen* también está sujeto a variaciones, y se irá transformando y evolucionando a medida que lo vayamos aplicando y modificando nuestras actitudes de rechazo hacia ellos. Existen miles de animales liminales que viven en nuestras ciudades, y son múltiples y variadas las relaciones y conflictos que emergen con cada especie, e individuo particular, por ello, es importante aprender a reconocer los indicios que dan cuenta de estos lazos y sus particularidades, para poder actuar de manera justa hacia ambos términos de la ecuación.

VII. Conclusión

El nudo de la cuestión, es que la relación humana con los animales liminales es típicamente más compleja que la que mantenemos con los animales domésticos y los animales silvestres que viven alejados de las ciudades, ya que al convivir en

espacios percibidos como exclusivamente humanos, o se los invisibiliza en cuanto a sus necesidades o se los combate por considerarlos invasores, pero difícilmente se construye una ciudad o planifica una actividad humana pensando en no afectar el normal desenvolvimiento de las actividades animales que allí también ocurren.

A los animales considerados bajo cierta generalidad, se los enmarca dentro de leyes que, aunque limitadas, les brindan un marco de asistencia y protección. Pero raramente se encuentren espacios designados como intocables por la mano humana dentro de las ciudades; las reservas urbanas se integran dentro de la vida social, y si bien pueden percibirse como zonas de cuidados especiales, suelen ser espacios pequeños y aislados que sufren el alto impacto de la actividad humana que los permea y envuelve. Por otro lado, la gran mayoría de animales liminales vive fuera de esos lugares, dispersos en jardines, plazas, parques, e incluso en las zonas más urbanizadas de la ciudad. Por todo esto, es insuficiente legislar sólo en pos de proteger “espacios verdes”, cuando los animales liminales abundan en toda la extensión urbana,

haciendo uso de cada rincón sin importar el marco legal que lo contenga.

En definitiva, lo que está en juego es cómo construimos el espacio que nos vincula con los otros animales que lo integran, y cómo ese vínculo espacial afecta a los lazos que establecemos, tanto con ellos como con nuestra propia especie. Y fundamentalmente, empezar a reconocer que no somos los dueños absolutos del espacio en el que vivimos, para así construirlo y habitarlo de forma que no hagamos de nuestras ciudades un infierno para los demás animales. Esto contribuirá al fortalecimiento del beneficio común. Las ciudades son un mosaico de espacios y a su vez territorios de una gran biodiversidad, un ecosistema en sí mismo,

“Necesitamos una “teoría de la transespecie urbana” que pueda tener sentido no sólo para las ciudades como espacios político-económicos de poder y diferencia cultural, sino también como lugares caracterizados por una particular constelación de animales. Porque es dentro de este contexto de transespecies urbanas que diferentes actitudes hacia los animales son conformadas y expresadas en forma de relaciones

*humano-animal con con-secuencias
particulares para ambos, personas y
animales.”(Wolch et al. 2000, 73)*

En conclusión, entendemos que los vínculos que se generan entre humanos y animales se construyen y moldean de acuerdo a los espacios en los que co-habítamos; y esos espacios también se ven afectados por nuestra convivencia interespecífica. A su vez, establecer una nueva categorización general de los animales según su dispersión territorial y relación con la humanidad: ciudadanos / domésticos, denizens / liminales y soberanos / silvestres (Donalson y Kymlicka, 2011) nos ayudaría a reconocer la especificidad de cada vínculo y elaborar estrategias de reconocimiento de derechos y obligaciones hacia los animales con mayor justicia.

La ciudad emerge como el espacio más problemático en cuanto a que los animales que habitan en ella son quienes se encuentran más estrechamente ligados a las personas, tanto beneficiándose de esta cercanía, como siendo perseguidos y excluidos, o resistiéndose a ser sometidos.

La propuesta final entonces, será cómo modificar nuestra intervención sobre diferentes territorios, incluyendo los

intereses de los animales dentro de la planificación de políticas públicas y concediéndoles la capacidad de convertirse en sujetos de dichas políticas. Para empezar, será necesario pensar en la modificación de las ciudades y actividades humanas con el objetivo de incluir a los demás animales dentro de un plan de convivencia y restringir la presencia humana dentro de los territorios que aún no han sido construidos y que son hábitats de especies silvestres.

LAURA BORSELLINO

Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Buenos Aires.
Fotógrafa de naturaleza.

Colaboradora en la colectiva antiespecista “Y, ¿qué opina la coneja?” y en el Centro para el estudio y manejo de los predadores de la Argentina (CEMPA). Aficionada a la observación de aves.

Ha publicado sobre biología y comportamiento de aves en la Ciudad de Buenos Aires

Bibliografía

Bookchin Murray. *La ecología de la libertad*. España: Mossa y Jara, 1999.

Donalson, Sue y Kymlicka, Will. “Zoopolis”. Oxford University Press. New York. 2011.

Emel, J, Wilbert, C y Wolch, J. “Animal geographies”. *Society & animals* 10:4. Leiden. 2002.

Francione, Gary. *Lluvia sin truenos*. Edición libre, traducida por Punk Warriors, 2008.

Foucault, Michel “Espacios otros”. *Architecture, Mouvement, Continuité*, n. 5. 1984.

Griffith, Huw; Poulter, Ingrid y Sibley, David. “Feral cats in the city” en Philo, Chris y Wilbert, Chris Eds. *Animal spaces, beastly places: New geographies of human-animal relations*. Routledge. Londres, 2000.

Jones, Owain. "(Un)ethical geographies of human-non-human relations. Encounters, collectives and spaces." en Philo, Chris y Wilbert, Chris Eds. *Animal spaces, beastly places. New geographies of human-animal relations*. Routledge. Londres, 2000.

Jerolmak, Colin. "How pigeons became rats: the cultural-spatial logic of problem animals". *Social Problems* Vol 55, NO 1. University of California Press. 2008.

Kymlicka, Will. *Ciudadanía Multicultural*. Ed. Paidós, Barcelona. 1996.

Wolch, Jennifer; Brownlow Alec y Lassiter, Unna. "Constructing the animal worlds of inner-city Los Angeles". *Animal spaces, beastly places: New geographies of human-animal relations*. Routledge. Londres, 2000.

EN LUGAR DE IR AL ZOOLOGICO...

José Miguel Esteban Cloquell¹

La publicidad de cualquier zoológico contemporáneo podría hacer pensar a sus potenciales clientes que su visita supone una experiencia profundamente educativa y un serio impulso para la conservación de especies amenazadas. En este trabajo, tras examinar los datos disponibles sobre el impacto científico, conservacionista y educativo de los actuales zoológicos, aduciré algunas razones por las cuales, en su presente estado, los zoológicos no cumplen ni pueden cumplir su presunto cometido. Finalmente, propondré una alternativa para reencauzar nuestra biofilia cognitiva distinta a los encuentros con animales exóticos cautivos en los zoológicos. El encuentro humano con especies locales en entornos bio-regionales puede redirigir mejor nuestra atención hacia las relaciones ecológicas, y esa redirección es más educativa si cabe cuando logramos descubrir esas relaciones ecológicas no muy lejos de donde estamos. Las experiencias situadas con animales locales pueden educarnos en la composición de los ecosistemas a los que sus poblaciones de especies pertenecen, y nos motivan para cuidar los hábitats locales sobre los que nuestra conducta dejará una huella ecológica más conspicua, y de cuya conservación depende la supervivencia de los animales con los que hemos podido encontrarnos.

Palabras claves: zoológicos, educación ambiental, conservación.

A publicidade de qualquer zoológico contemporâneo poderia levar seus potenciais clientes a pensar que sua visita supõe uma experiência profundamente educativa e um sério impulso para a conservação das espécies ameaçadas. Neste trabalho, após examinar

¹ Facultad de Filosofía, Universidad de Querétaro

os dados disponíveis sobre o impacto científico, conservacionista e educativo dos zoológicos da atualidade, trata-se de apresentar algumas razões pelas quais, em seu presente estado, os zoológicos não cumprem e nem podem cumprir seu suposto objetivo. Finalmente, propor-se-á uma alternativa para canalizar nossa *biofilia* cognitiva que seria distinta daquela relativa aos encontros com animais exóticos mantidos em cativeiros nos zoológicos. O encontro humano com espécies locais em ambientes bio-regionais pode melhor redirecionar nossa atenção às relações ecológicas, e este redirecionamento é mais educativo quando descobrimos relações ecológicas não muito distantes de onde estamos. As experiências situadas com animais locais podem nos educar no que tange à composição dos ecossistemas aos quais estas populações de espécies pertencem, e podem nos motivar a cuidar dos habitats locais sobre os quais nossa conduta deixará uma marca ecológica mais conspicua e de cuja conservação depende a sobrevivência dos animais com os quais podemos nos encontrar.

Palavras-chave: zoológicos, educação ambiental, conservação.

The advertising of any contemporary zoo could suggest its potential customers that their visit means a deeply educational experience and a serious impulse for the conservation of endangered species. In this paper, after reviewing the available data on the scientific, conservationist and educational impact of present zoos, I will offer some reasons why, in their present state, zoos do not nor cannot fulfil their alleged role. Finally, I will propose an alternative to redirect our cognitive biophilia different from the encounters with exotic animals in captivity in zoos. The human encounter with local species in bio regional environments can better redirect our attention to ecological relationships, and that redirection is more educational if it happens when we are able to discover these ecological relationships not far from where we are. The situated experiences with local animals can teach us about the composition of ecosystems which their populations of species belong to, and motivate us to take care of the local habitats on which our behavior will leave a more conspicuous ecological footprint, and on whose conservation depends the survival of the animals which we have been able to meet.

Keywords: zoos, environment, conservation, education.

I. Introducción

La creciente sensibilidad pública sobre el bienestar de los animales en los zoológicos ha obligado a sus defensores a justificar su existencia apelando a la seriedad de las misiones científicas, conservacionistas y educativas que en la actualidad los zoos pretenden desempeñar, ocultando a veces que la mayoría de sus clientes, las familias que visitan los zoológicos en fines de semana y días de asueto, siguen buscando meramente diversión. De hecho, la publicidad de cualquier zoológico contemporáneo podría hacer pensar a sus potenciales clientes que su visita supone una experiencia profundamente educativa que, en términos acumulativos, también supondrá un serio impulso a la conservación de especies amenazadas.

Hay que admitir que, dadas las estadísticas anuales de los zoológicos, su potencial para esas nobles empresas parece innegable. Se calcula que hay cerca de 1,000,000 de animales cautivos en unos 10,000 zoológicos en todo el mundo (*Animal Ethics* 2013), visitados anualmente por más de 600 millones de personas, cerca de la décima parte de la parte de la población mundial (WAZA 2013). Cifras tan abultadas nos hacen ya sospechar que, si jugaran un papel tan determinante como sus defensores reclaman, los zoológicos tendrían que

haber producido ya resultados verificables y decisivos para la investigación científica, la conservación de especies amenazadas y, sobre todo, para la educación ambiental de tantos visitantes. En este trabajo, tras examinar los datos disponibles sobre el impacto científico, conservacionista y educativo de los actuales zoológicos, aduciré algunas razones por las cuales, en su presente estado, los zoológicos no cumplen ni pueden cumplir su presunto cometido.

Antes de discutir sus éxitos, cabe preguntarse si la auténtica naturaleza de los zoos no queda mejor retratada por otras cifras. El *Statistics Brain Research Institute* calcula que el volumen anual de negocio tan sólo de los zoológicos estadounidenses es de 16,000 millones de dólares. Así que, olvidando por el momento sus efectos sobre el medio ambiente ecológico y social, parece que los zoológicos son ante todo un espléndido negocio. Y para serlo, necesariamente tienen que obedecer las leyes de la economía de mercado, empezando por la ley de la oferta y la demanda. Este primer imperativo comercial arroja ya una primera duda sobre su efectividad para la conservación de especies amenazadas, pues sesga decisivamente las políticas de adquisición de animales en el negocio de zoológicos. Según el *Captive Breeding*

Specialists Group (Grupo de Especialistas en Cría en Cautividad, CBSG, por sus siglas en inglés), los 370 zoológicos de los 34 países pertenecientes al programa de reproducción en cautividad del CBSG, sólo destinan entre el 5% y el 10% de su espacio a alojar especies amenazadas, y éstas representan entre el 10% y el 23% del total de especies vertebradas que alojan en ese espacio (Margodt2010, 12). Y sólo 1 de cada 7 especies pertenecientes a los 837 zoológicos del *International Species Information System* (ISIS) pertenece a la Lista Roja de especies amenazadas de la IUCN (Conde et al. 2013, 5). Al parecer, los zoológicos del presente prefieren adquirir ejemplares de especies emblemáticas de megafauna mamífera procedente de lugares exóticos, que funcionan como imanes para sus clientes. Además, el porcentaje de ingresos que la gran mayoría de los zoos destina a la conservación de la biodiversidad es siempre menor del 20% (WAZA 2013), una cantidad a todas luces muy reducida, al menos en comparación a la que, según las funciones con las que se publicitan y sus espectaculares cifras, podrían destinar (Conde et al. 2013, 2). Antes de insistir en la legitimidad científica, ecológica y educativa de los zoológicos, sería bueno que sus defensores se preguntaran primero si, para cumplir las funciones que reclaman, los zoológicos pueden seguir

siendo negocios privados, y si no sería mejor que pasaran a mano de instituciones sin ánimo de lucro, que destinen la práctica totalidad de los beneficios a las funciones que presuntamente les legitiman. Así y todo, aún cumplida esta condición, restarían muchas otras que, en mi opinión, las actuales estructuras de los zoológicos impiden satisfacer.

II. ¿Qué conservan los actuales zoos?

Por ejemplo, ¿qué podrían hacer los zoológicos para reducir la tasa de extinción de especies en un porcentaje significativo? E.O. Wilson (1984) ha estimado que el número de especies actualmente existentes sobre la Tierra oscila en un rango entre 5 y 30 millones. De todas estas especies, la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN 2015) sólo ha logrado evaluar el estado de 77,340 de las cuales 56,685 corresponden a especies animales. Según la Lista Roja de Especies actualizada en junio 2015 por la IUCN, existen 2,315 especies de animales críticamente amenazadas o en grave peligro de extinción, 3,430 especies simplemente en peligro o amenazadas, y 4,928 especies vulnerables. En total, serían 10,673 las especies susceptibles de ser conservadas *ex situ* por los zoológicos mediante

programas de reproducción en cautividad y reintroducción en hábitats nativos. Los zoológicos realmente implicados en la conservación son sólo el 10% del total mundial, unos 1,000, organizados en la *World Zoo Conservation Strategy*. Ahora bien, sus programas de reproducción y cría en cautividad podrían atender unas 2,000 especies como máximo (Margot 2010, 13), menos del 20% de las especies evaluadas y amenazadas. Estas cifras para nada justifican la existencia de los zoológicos como centros de reproducción, cría y reintroducción de especies en peligro de extinción. Pero supongamos que todos damos por bueno ese 20%. ¿Se corresponden los proyectos de la Estrategia Mundial de Cría en Cautividad con las especies realmente amenazadas?

Veamos los porcentajes de la Lista Roja de la IUCN. Según esta lista, de todas las especies evaluadas, se encuentran en peligro de extinción el 41 % de los anfibios, el 26 % de los mamíferos, el 13 % de las aves, el 40% de los peces, el 30% de los reptiles y el 51% de los invertebrados (IUCN 2015; Margodt 2010, 15). Estos porcentajes deberían indicar las prioridades de los zoológicos que proclaman estar realmente implicados en las tareas de conservación, una élite de parques zoológicos que dicen diferenciarse de los demás por un código ético de buenas prácticas. Sin embargo, los

programas de los zoos europeos y norteamericanos pertenecientes a la Estrategia Mundial de Cría en Cautividad atienden a criterios taxonómicos inversos: sólo el 1,4 % de las especies son de invertebrados, pese a que más de la mitad de las especies de invertebrados evaluados se halla en peligro de extinción. Lo mismo ocurre con los peces y los anfibios, que reciben una atención del 0.3% y 1%, respectivamente. Las especies mejor tratadas por estos programas de cría en cautividad son los mamíferos (70%) y las aves (20%), seguidas de los reptiles (7%) (Margodt 2010, 15). Los números, claro, corresponden a las especies de animales abrumadoramente presentes en los zoológicos: son los animales que más gustan a los visitantes (sobre todo cuando son crías), no aquellos cuyas especies necesitan mayor protección.

También son escasos los programas de cría en cautividad que logran con éxito reintroducir organismos y poblaciones en los hábitats nativos, sólo un 11% del total de programas y de este porcentaje sólo el 10% procede de los parques zoológicos (Beck 2005, 156). Es fácil averiguar por qué. Al igual que la vida en prisión, la vida en cautividad en los parques zoológicos conlleva transformaciones morfológicas, fisiológicas y conductuales que, a largo plazo, pueden ocasionar divergencias

genotípicas y fenotípicas entre las poblaciones cautivas y las poblaciones libres de una misma especie, de manera que las primeras acaben no siendo representativas de las segundas salvo en un sentido estrictamente anatómico o morfológico. En la población cautiva, ciertas conductas como la tolerancia al ruido o a la presencia humana pueden tener más valor adaptativo que otras, como la alerta o la tendencia a huir, transmitiéndose de generación en generación. Las conductas así relegadas son sin embargo crucialmente adaptativas una vez reintroducido el individuo en un hábitat salvaje o no cautivo, mientras que, a la inversa, las conductas favorecidas por la cautividad resultarán perjudicar la adaptación a tal grado que, según varios autores, el fracaso en la reintroducción es inversamente proporcional al éxito en la adaptación a las condiciones de cautividad (Beck et al. 1998). (Quizá algo parecido pueda pasar con la reinserción social de los presos una vez cumplida su condena). Siempre serán necesarios proyectos de enriquecimiento ambiental para el reaprendizaje conductual antes de la reintroducción, y sobre todo para los animales más presentes en los zoos, los mamíferos, pues sus conductas predatorias, anti-predatorias o de vida grupal obedecen más al aprendizaje ecológico y social que a la programación

genética, por lo que su desarrollo en aislamiento y en cautividad impide la correcta expresión ambiental de esas conductas.

En general, pues, la selección de animales en los zoológicos no obedece a razones de orden ecológico, sino a intereses económicos, preferencias de los clientes y juicios estéticos (Margodt 2010, 16). El sesgo antropocéntrico de los principios de adquisición de los zoológicos desmiente sus propósitos científicos y conservacionistas. Los defensores de los zoológicos suelen replicar que, dada nuestra proximidad filogenética con toda la clase de los mamíferos, las especies emblemáticas mantenidas artificialmente en cautividad son los verdaderos embajadores de la biodiversidad en el reino de los seres humanos. En ese caso, la relevancia de la conservación de las especies de mamíferos cautivas en los zoológicos (monos, jirafas, leones, gacelas, tigres, osos, etc.) sería más indirecta que directa, menos ecológica que educativa. Sin embargo, muchos detractores de los zoológicos negamos que la experiencia humana que procura la visita al zoológico urbano sea tan educativa como sus defensores pretenden.

III. ¿Qué nos enseñan los zoológicos?

Bernard Rollin ha equiparado el objeto de sus visitas juveniles a los zoos con el estado psicológico buscado por los asiduos a los shows de *freaks* en el siglo XIX: complacerse en la desgracia ajena, en el poder nivelador del infortunio, “el consuelo ontológico que procura el que alguien esté peor que yo” (Rollin 2010, 59). Ralph Acampora ha propuesto una sugerente analogía, basada en lo que acierta en llamar “la economía del deseo”, entre la conducta visual de los visitantes de las exhibiciones en los zoológicos y la de los consumidores de pornografía. A su entender, los zoos, como la pornografía, sobre-exponen la naturaleza de sus objetos, haciéndola desaparecer (Acampora 2005, 69). Este tipo de críticas fenomenológicas de la experiencia humana en los zoos puede extenderse a través de la comparación entre la experiencia del encuentro con los animales no-humanos en sus hábitats salvajes y el encuentro humano con los animales cautivos en jardines zoológicos. En los párrafos que siguen intentaré mostrar que, al igual que la tenencia de mascotas exóticas, el consumo de flores durante todo el año (exportadas desde latitudes que permiten su cultivo en cualquier época) la elección de pieles de animales exóticos para vestarnos o calzarnos, la preferencia por maderas de árboles centenarios para amueblar oficinas

o el interior de nuestros medios de transporte, y la afición a documentales televisivos sobre vida salvaje, las visitas a los zoológicos son expresiones culturales malogradas de nuestra biofilia, de nuestra tendencia innata a afiliarnos con la diversidad de la vida, de salir al encuentro de la naturaleza salvaje, producto de cientos de miles de años de co-evolución biológica (Wilson 1984). En comparación con el libre encuentro con los animales en su hábitat, el formato del encuentro con la otredad animal sustrae a la experiencia humana en el zoológico cualquier posible contenido biofílico y cualquier posible enseñanza para la conservación ambiental. Permítanme recurrir a un sencillo experimento mental, elaborado a partir de una visita al zoo de la ciudad de Querétaro, en México.

Domingo en la mañana. Reina un ambiente festivo en la casa familiar. Tras un desayuno tardío y caprichoso, los niños van a visitar el parque zoológico Wamerú de Querétaro en compañía de sus progenitores. Pocos de los padres que suelen visitar los zoológicos saben algo de zoología, y menos aún de ecología, y no suelen recurrir al servicio de los guías, si es que los hay y si es que están suficientemente preparados. Inmersos en una procesión de familias humanas que recorren las sucesivas exposiciones de animales, los niños reciben muy pocas

explicaciones. Es domingo, no un día de escuela, y se trata de divertirse. ¿Qué mensaje puede recibir un niño de siete u ocho años ante la exhibición de una familia de babuinos enjaulados, por ejemplo? Ante todo, que los monos están allí con el exclusivo propósito de divertirse a él y a niños que, como él, están comiendo golosinas reservadas a los días de fiesta. Difícilmente puede este mensaje ser un elemento valioso para la conservación y la educación ambiental. Es cierto que los animales enjaulados se parecen a los monos que puede ver en la tele de su casa, pero chillan mucho y no se comportan igual. Además, el niño probablemente se pregunte por qué los monos están encerrados y él está fuera. Por algo deben estar encerrados, pensará. Algo que tiene que ver con él y con el resto de niños que, como él, se acercan a las jaulas de la mano de sus padres. “¿Por qué están en la jaula?” puede preguntar el niño. “Para que puedas verlos”, muy probablemente responda su progenitor. Así que están encerrados para que los veamos y nos divirtamos, razona el niño ¿Pero verlos haciendo qué?

Pongámonos por el momento en el lugar del niño. Para él, a diferencia de su propia familia, los babuinos de esta familia enjaulada hacen cosas muy extrañas. El babuino más pequeño, encaramado a su madre, procura no caerse mientras ve

como toda la familia sigue a la matriarca y da vueltas y vueltas a su jaula circular. Finalmente, el pequeño decide unirse al griterío de los demás. Se ven muy asustados, pero el niño todavía no alcanza a saber por qué. Su corta edad le impide deducir que los dueños o los empleados de los dueños de Wamerú tuvieron la funesta idea de alojar a los leopardos a escasos metros de los babuinos, sus presas naturales en las sabanas de África. Como consecuencia, los dos grupos de animales están sumamente estresados y desarrollan conductas anómalas.

Hoy sabemos que la restricción espacial que supone el confinamiento del animal en el zoológico conlleva otras muchas alteraciones conductuales muy poco educativas. Hediger, uno de los primeros biólogos dedicado a la vida en la cautividad de los zoológicos, las resume del modo que sigue: desocupación; empobrecimiento del mundo subjetivo; liberación de energías plenamente empleadas en el hábitat nativo (en las relaciones presa-predador, por ejemplo); imposibilidad de una adecuada diferenciación cualitativa del espacio; carencia de opciones alimentarias; imposición de microclima; conducta antisocial; imposibilidad de evitar libremente el contacto con miembros de la misma especie; aumento en el riesgo de infección; coprofagia e hiper-sexualidad

(Hediger 1950, 31-32). Según Hediger, estas dos últimas anomalías conductuales ejemplifican el patrón común de la mayoría de las consecuencias del encierro en los recintos de los zoológicos. Hediger denomina este patrón conductual *hipertrofia de valencias*, la sobrevaloración de algunas de las conductas perfectamente equilibradas y funcionales de los individuos y las poblaciones de las especies en sus ecosistemas nativos (Hediger 1950, 88).

La coprofagia es una conducta adaptativa para animales como los conejos, que vuelven a ingerir los nutrientes que no han sido debidamente digeridos. Pero, según Hediger, en algunas especies residentes en los zoológicos, la coprofagia es una conducta anormal resultante de una *hipertrofia de valencias*, esto es, de una sobrevaloración del excremento debido a su presencia conspicua en condiciones de aislamiento como las celdas y las jaulas, cosa bastante improbable en el hábitat nativo. El ejemplo que Hediger elige es muy revelador:

“El simio antropoide, en su vida arriba de los árboles, casi nunca tiene contacto con el excremento, que habitualmente cae al suelo. Cuando, en cautividad, lo encuentra en el suelo de su jaula, el simio lo examina

con total naturalidad, primero con un trozo de madera, luego con los dedos. Y como se los ensucia, se los lame, y aquí tenemos el comienzo de la coprofagia” (Hediger 1950, 88).

Un elemento que en el hábitat nativo no entraba en escena, que se hallaba más allá del campo visual del simio, en la jaula cobra una presencia tan conspicua que atrae exageradamente la atención del animal, normalmente desocupado y aburrido. Y no parece que la exhibición de individuos coprófagos en el zoológico resulte muy edificante en términos de educación en la conducta de las especies.

Los etólogos suelen distinguir entre el estrés adaptativo de los animales en su ambiente natural, que regula la conducta adaptativa de los organismos, y el estrés crónico, responsable de las conductas anómalas de los animales en cautividad. Morgan y Tromborg reportan una serie de estudios que muestran que el carácter crónico de ese estrés supone la incapacidad para dar por concluida la respuesta al factor estresante, y está ligada a áreas del cerebro dañadas por la circulación de unos niveles de glucocorticoides desmesurados y constantes (Morgan & Tromborg 2007). El estrés crónico también está ligado a la reducción de las actividades de

exploración y de la complejidad conductual, al aumento de la inhibición, del temor, de los sobresaltos, la mayor tendencia a la agresión y a esconderse, y, en general, a la propensión hacia otras conductas anormales que aún podemos observar en muchos animales cautivos: anorexia e hiperactividad, autolesiones, canibalismo y autocanibalismo², poliuria (o micción desacostumbrada y voluminosa), depresión, hipervocalización, lameduras exageradas del suelo, barrotes y otros objetos, frecuentes desmayos, lignofagia, geofagia, polidipsia, beber la orina, arrancarse plumas propias y ajenas, perseguirse el rabo y mordérselo, estereotipias. No parece que tales conductas vayan a enseñarle al visitante muchas cosas aprovechables para la conservación de las especies. Era de esperar que, según un estudio realizado hace ya algunos años, entre las expresiones más oídas en los zos estadounidenses se encontraron términos como “chistoso”, “vago”, “sucio” y “ridículo” (Ludwig 1981, 314).

En resumen, la experiencia de observar conductas expresadas en

condiciones de cautividad no nos enseña nada sobre las verdaderas conductas que las especies pueden desarrollar a partir de la interacción entre genomas y hábitats naturales. Más allá de la ocasional compasión por su encierro, dicha experiencia tampoco incrementa la empatía hacia la especie ni la disposición a cooperar para su conservación. Pues, ¿qué valor educativo puede tener una visita a un pabellón de conductas anómalas? ¿Acaso esa visita despierta la empatía hacia las conductas sanas e inspira la cooperación necesaria para proteger el ambiente que las hace posibles? ¿Por qué habría de tener más valor educativo que el encuentro con pájaros, peces y lagartijas en el parque o en las orillas de un río?

IV. Fenomenología del encuentro con la otredad animal

Tras descubrir el “consuelo ontológico” que en realidad motivaba sus visitas, Bernard Rollin sólo regresó una vez al zoológico, y abandonó pronto su visita, entristecido y asqueado (Rollin, 2010, 260). Muchos de quienes visitábamos de niños los zoológicos hemos sentido ese asco y esa tristeza, sentimientos que también acompañan a la percepción de los zoológicos como expresiones culturales malogradas de la biofilia, de la necesidad

² Hediger (1950, 150) da cuenta de un caso de autofagia o auto-canibalismo de una leona, y sabemos que los pulpos en cautividad pueden comerse sus propios tentáculos. Algunas serpientes ratoneras colocadas en bandejas mueren al intentar devorarse a sí mismas.

biológica de encuentro con los animales que Wilson (1984) adscribe a la moderna especie humana. Ansiamos participar en el encuentro con los animales en una forma más dinámica y mucho más intensa, como cuando su presencia libre e inesperada en su propio hábitat nos conmueve, nos cautiva y nos asombra, como una suerte de epifanía³. El formato del zoo, por el contrario, ha sido diseñado para brindarnos el control de un encuentro “asegurado” con otras formas de vida, de modo que la experiencia, como el experimento científico, sea repetible *ad libitum* con solo retroceder unos pasos. Así ocurre con la naturaleza muerta, con la vida disecada y exhibida en las vitrinas y en los dioramas de los museos de historia natural. Y ese formato, que intenta emplazar al animal y asegurar el encuentro, sustrae de la experiencia humana cualquier contenido biofilico. La otredad animal salvaje es esquiva: no se deja visitar tan fácilmente. El encuentro con la otredad salvaje se nos aparece como una suerte de concesión, de presente o dádiva, que hay que agradecer y respetar. La asombrosa inasibilidad de ese encuentro forma parte integral de un aprendizaje ambiental desprendido, que no malogre la biofilia con expresiones

culturales de posesión y dominación, hostiles a la vida.

La exhibición en el zoológico, por el contrario, asegura la eterna disponibilidad del producto animal por el precio de una entrada. En el encuentro real con un animal salvaje en su hábitat nativo hay un elemento contingente, azaroso. Lejos de estar asegurada, la simultaneidad de las formas de vida animal y humana está situada, es decir, pertenece a una situación necesariamente efímera, lo que hace de ese encuentro una experiencia singular e irreplicable. En el zoo, por el contrario, la inactividad de mamíferos carnívoros como los leones, por ejemplo, suele impacientar a los niños, quienes, ignorando como ignoran los patrones de conducta de los felinos, les reprochan pasársela durmiendo. De hecho, su descanso frustra las expectativas de acción que la publicidad del zoo alimenta en los niños, y esa frustración a veces les incita a arrojarles algo para ver si reaccionan. Las restricciones que el encierro impone a la conducta del animal pueden alimentar en el observador fantasías de omnipotencia, de control y de dominación, al tiempo que despojan al animal observado de su verdadera otredad, reduciéndolo a una abstracción, a la mera visualidad anatómica.

El pensador ambiental Paul Shepard insistió hasta su muerte en que,

106

³Del verbo griego *fainein*, mostrarse o dejarse ver.

para hacer frente a los daños ecológicos que causan sus sistemas sociales, la especie humana debía ir más allá de la abstracción a la hora de percibir la naturaleza⁴ (Shepard 2003). Y durante la última década, los psicólogos ambientales han llegado a una conclusión parecida, denunciado el carácter contraproducente de una educación ambiental *intra muros*, alejada del contacto directo con la naturaleza, basada en proposiciones científicas abstractas y descripciones generales. Pero hay abstracciones que, en términos ambientales, son aún más contra-productores que las abstracciones científicas. Por muy al aire libre que estén, y aunque sus contenidos no adquieran la forma de proposiciones y leyes genéticas, químicas o termodinámicas, los zoológicos urbanos deparan una educación ambiental abstracta. Muchos detractores de los zoos entendemos que la cautividad sustrae la verdadera naturaleza y la conducta de los animales salvajes, reduciéndolas a una abstracción morfológica. En este sentido, el contenido de los zoos no es naturaleza, sino naturaleza abstraída y organizada para consumo humano. Hay quien se atreve a decir que los zoológicos son naturaleza

mejorada (Hediger 1950)⁵, pero ya hemos visto por qué ni las transformaciones morfológicas, fisiológicas y conductuales que provoca la cautividad, ni la conversión de la otredad animal en pura visualidad para los seres humanos, puede constituir mejora alguna.

Con la cautividad se pierde inevitablemente la radical situacionalidad del encuentro en el hábitat nativo, y con ella el elemento contingente que le confiere al encuentro su intensidad emocional y su carácter educativo. Uno aprende a encontrarse con animales en libertad. Sin ese aprendizaje *extra muros*, comparada con la absoluta disponibilidad de las abstracciones biológicas perceptibles en los zoos, la vida natural en

⁴“La substitución de los lugares por las imágenes fue el primer paso para la construcción de lugares que parezcan imágenes” (Shepard 2003, 36)

⁵Según Hediger, gracias a la “seguridad” de los zoológicos, los animales están más relajados y, careciendo de predadores, se liberan del estrés que producen las presiones selectivas del ambiente natural o nativo, de ese “estado de nervios” (Hediger 1950, 155) que les lleva a estar siempre alerta, pendientes de cualquier peligro para emprender la huida o la persecución. Se hacen mansos, nos dice Hediger, y “la mansedumbre significa que se ha suprimido la tendencia a huir y la distancia de seguridad, esto es, significa estabilidad emocional” (Hediger 1950, 156). Esta mansedumbre permite que sean atendidos de sus enfermedades por los veterinarios, atención médica que muy difícilmente cabe dispensar a los animales salvajes en sus hábitats nativos. Así que, según Hediger, “comparado con el estado salvaje, el amansamiento de un animal salvaje solo tiene ventajas [...] poco parece importarle al animal amansado carecer de libertad subjetiva de movimientos” (Hediger 1950, 156).

los hábitats salvajes puede resultar para algunos incluso monótona.

La naturaleza abstracta de los zoológicos puede entenderse algo mejor si nos fijamos en el carácter abstracto de los documentales cinematográficos y televisivos sobre vida salvaje. La autenticidad que uno busca en la vida salvaje, no humana, queda inmediatamente desmentida por el proceso mismo de elaboración del producto visual. Tras la grabación, se necesitan horas y horas de edición para seleccionar, descartar, reordenar, compactar y construir los relatos visuales de la vida salvaje que exhiben los excitantes documentales de *Animal Planet* o *National Geographic*. Como los artefactos bióticos de los zoológicos de los que habla Keekok Lee (2006), estos documentales presentan una naturaleza ya apta para el ávido consumidor visual urbano. Como ocurre con los zoológicos, aunque su producción pueda haber tenido por origen la biofilia cognitiva del productor y/o de los consumidores, sus consecuencias pueden ser mucho menos biofilicas de lo que suele defenderse. La predominancia de documentales sobre megafauna exótica, sobre el papel ecológico de los leones en la sabana africana o de los osos polares en el Ártico, por ejemplo, tiene como consecuencia que muchas personas sepan mucho más de

estas especies emblemáticas de lo que saben sobre los animales y plantas de sus alrededores, esto es, de lo que saben de la naturaleza sobre la que su conducta dejará realmente una huella ecológica. Y es primeramente esa naturaleza local la que debería ser objeto de los auténticos esfuerzos de conservación. Por desgracia, la mayoría de las veces, la naturaleza local queda desplazada y desatendida: convertida en objeto de consumo exclusivamente audiovisual, la experiencia secundaria y artificial de animales exóticos solo logra alejarnos de las especies locales con las que convivimos. En mi opinión, todos deberíamos procurar experiencias afectivas y directas, de primera mano, con la vida salvaje de los entornos próximos, de manera que la naturaleza deje de ser el correlato externo de una experiencia abstracta, vicaria y distorsionada, un lugar idealizado y remoto, donde viven animales casi mitológicos que sólo podremos ver encerrados en algún zoológico.

Los animales en libertad de los entornos próximos merecen más nuestra atención, y siempre será más fácil participar en su conservación cuidando hábitats locales a los que, a diferencia de sabanas y océanos polares, sí tenemos acceso. Y tampoco hay ningún buen motivo para pensar que los encuentros con rinocerontes o tigres cautivos en el zoo sean más educativos y cultiven más la

biofilia que los encuentros con luciérnagas o ranas en los ríos cercanos. La experiencia en la naturaleza es más significativa cuando carece de un formato abstracto predeterminado. En términos del cultivo de la biofilia, siempre es preferible la experiencia situada, teñida de motivaciones, emociones y afectos hacia los seres vivos y los ecosistemas en cuya conservación podemos realmente participar. El encuentro humano con especies locales puede además redirigir nuestra atención hacia las relaciones ecológicas, y esa redirección es más decisiva si cabe cuando logramos descubrir esas relaciones ecológicas no muy lejos de donde estamos. De este modo, las experiencias ambientalmente situadas pueden educarnos en la composición de los ecosistemas a los que las especies pertenecen, y nos motivan para cuidar los hábitats locales de cuya conservación depende la supervivencia de los animales con los que hemos podido encontrarnos.

V. El encuentro con especies locales de invertebrados

Una de las experiencias más probables en un entorno próximo es el encuentro con especies locales de invertebrados. Y hay una buena razón para ello. El célebre

entomólogo Edward O Wilson ya nos había enseñado que, del 1,032,580 especies descritas por la ciencia en 1987, el 95% son invertebrados (990,000 especies). Entre los vertebrados, menos de la décima parte son mamíferos (unas 4,000 especies). Las especies de aves (9,040) son algo más del doble que las de los mamíferos, pero son infinitamente menos que las de los coleópteros (290,000). El 93% de los 200 kg de biomasa animal presente en una hectárea corresponde a especies de invertebrados. Su importancia ecológica trasciende estas cifras abrumadoras. Suele preocuparnos el misterioso declive de las poblaciones de abejas, sobre todo por la inevitable mengua en la polinización de las plantas y, en particular, de nuestros cultivos. Pero la amenaza de extinción de los invertebrados pone en peligro otras muchas cosas:

“Necesitamos a los invertebrados, pero ellos no nos necesitan a nosotros. Si mañana fuera a desaparecer la especie humana, el mundo seguiría como si tal cosa. Gaia, la totalidad de la vida se auto-recuperaría y regresaría a la riqueza ambiental de hace unos milenios. Pero si desaparecieran todos los invertebrados, es dudoso que la especie humana sobreviviese más que unos cuantos meses. Los peces,

reptiles, anfibios y mamíferos correrían la misma suerte y casi al mismo tiempo. Después vendrían las plantas con flores, y con ellas las estructuras físicas de la mayoría de los bosques y demás habitas terrestres del mundo. La tierra se pudriría. Conforme se apilara y se secase la vegetación muerta, estrechándose y cerrándose los canales de los ciclos de nutrientes, perecerían otras formas de vegetación, y con ella los últimos restos de vertebrados. Los hongos restantes, tras una súbita y gigantesca explosión de sus poblaciones, perecerían también. En unas cuantas décadas la tierra regresaría al estado de hace 1,000 millones de años, compuesta principalmente de bacterias, algas y unas cuantas plantas multicelulares” (Wilson 1987, 345).

Teniendo en cuenta esta sombría proyección, y recordando además que el 51% por ciento de las especies de invertebrados conocidos se halla en peligro de extinción, cuidar los hábitats de las especies locales de invertebrados debería de ser uno de los objetivos prioritarios de nuestros proyectos de educación para la conservación. Además, nuestro encuentro con animales invertebrados puede abrigar experiencias de gran valor para la conservación. El

biólogo David George Haskell ha logrado como muy pocos otros capturar el valor ambiental de una de estas experiencias con animales invertebrados:

“Igual que la luminosidad y el color de las flores o que la exuberancia del canto de los pájaros, el parpadeo de las luciérnagas abre una ventana y disipa la niebla que media entre nosotros y una experiencia más verdadera del mundo. Cuando los niños persiguen luciérnagas entre risas, no persiguen coleópteros, sino que capturan el asombro. Cuando el asombro madura, se va adentrando en la experiencia para buscar en su interior capas más profundas de maravilla. Ese es el objetivo más elevado de la ciencia. Y la historia de la luciérnaga abunda en asombro oculto. El destello del coleóptero invita a la admiración por la capacidad de la evolución de improvisar una obra maestra a partir de una materia prima nada extraordinaria” (Haskell 2014, 199).

En términos educativos, el nexo conductual forjado en el encuentro con las especies locales es mucho más robusto que el que se logra al echar una moneda y seleccionar el icono del animal a cuya conservación el cliente decide ayudar, como ocurre en el zoológico del Bronx.

Finalmente, el contacto humano con las mutualidades de organismos-con-su-ambiente puede impulsar la educación para la conservación de los ecosistemas mucho más que las miradas altaneras en días festivos a animales encerrados y enloquecidos en instituciones que, en una explícita referencia a Foucault, Ralph Acampora (2005) también hallamado “zoo-ópticos”. Quizá, como afirman algunos autores (Bradshaw, Smutts& Durham 2010), para reencauzar las expresiones culturales de nuestra biofilia cognitiva tengamos que renunciar a nuestro supuesto derecho a dirigir esa clase de miradas, a contemplar el tipo de espectáculos disponibles en los zoos, para agradecer el asombro en el que los animales diferentes a los humanos aún nos sumergen cuando no están cautivos.

JOSÉ MIGUEL ESTEBAN CLOQUELL

Profesor de la Universidad de Querétaro y SNI 2 del sistema nacional de investigadores de México. Autor de algunos libros, *Empirismo sin Dogmas y Realismo* (Valencia 1990), *La Crítica Pragmatista de la Cultura* (San José de Costa Rica, 2001), *Variaciones del Pragmatismo en la Filosofía Contemporánea* (Cuernavaca, 2006), *Normas y Prácticas en la Ciencia* (con Sergio Martínez, México 2008), *Naturaleza y Conducta Humana* (Bloomington 2013), y *Animales que nos Hicieron Pensar* (en prensa), y de numerosos artículos especializados, algunos de ellos en revistas como *Signos Filosóficos*, *Crítica*, *Diánoia*, *Tópicos* y *Teoría y Praxis*.

Bibliografía

- Acampora, R. *Metamorphoses of the Zoo. Animal Encounter after Noah*, Plymouth, Lexington Books, 2010
- Acampora, R. "Zoos and Eyes: Contesting Captivity and Seeking Successor Practices", *Society & Animals* Vol.13, n°1, 2005, pp.69-88
- Animal Ethics, "How to Do Animal Rights", 2013, disponible en <http://www.animaethics.org.uk/How-to-Do-Animal-Rights-2013.pdf>. Última consulta 21/07/2015
- Beck, B., D.G. Kleiman, M. Castro, J. Ballou & T. Stoinski, "Behavioural deficiencies in reintroduced golden lion tamarins are clues to the effects of successful adaptation to the zoo environment." *Advances in Ethology* vol.33, 1988, pp. 7-8

- Beck, B., "Reintroduction, Zoos, Conservation, and Animal Welfare," *Ethics on the Ark: Zoos, Animal Welfare, and Wildlife Conservation*, ed. Norton, B. Gorton, M. Hutchins, Elizabeth E. Stevens, & T.L. Maple Washington, Smithsonian Institution Press, 1995.
- Bradshaw, G., B. Smuts & D. Durham, "Open Door Policy: Humanity's Relinquish men to 'Right to Sight' and the Emergence of Feral Culture", en Acampora, R. 2010, 151-169
- Conde, D. et al., "Zoos through the Lens of the IUCN Red List: A Global Metapopulation Approach to Support Conservation Breeding Programs", *PLOS ONE* vol. 8nº 1, 2013 pp. 1-9 Disponible en <http://www.plosone.org/article/fetchObject.action?uri=info:doi/10.1371/journal.pone.0080311&representation=PDF>, Última consulta 21/07/2015
- Haskell, D.G. (2012). *En un metro de bosque. Un año Observando la Naturaleza*, traducción de Guillem Usandizaga, Madrid, Turner Libros, 2014
- Hediger, H. (1950). *Wild Animals in Captivity*, Basilea: Benno Schwabe & Co IUCN. 2015, *The IUCN Red List of Threatened Species Version 2015.1*. Disponible en <<http://www.iucnredlist.org>>, Última consulta 21/07/2015
- Lee, K., *Zoos. A Philosophical Tour*. New York, Palgrave, MacMillan, 2006
- Ludwig, E.G., "People at zoos: A " *International Journal for the Study of Animal Problems*, vol. 2, nº6, pp. 310-316.
- Margodt, K., "Zoos as Welfare Arks? Reflections on an Ethical Course for Zoos?" en Acampora, 2010, pp. 12-36
- Morgan K. & C. Tromborg, "Sources of stress un captivity", *Applied Animal Behavior Science* 102, 2007, pp. 262-302
- Rollin, B., "Through a Frame Darkly: Phenomenological Critique of Zoos", en Acampora, 2010, pp. 57-66

- Shepard, P. *Where We Belong. Beyond Abstraction in Perceiving Nature*, Athens, Georgia, The University of Georgia Press, Statistics Brain Research Institute, "Zoos Statistics", 2003, Disponible en <http://www.statisticbrain.com/zoo-statistics/>, Última consulta 21/07/2015
- Wilson, E.O., "The Little Things That Run the World (The Importance and Conservation of Invertebrates)" *Conservation Biology*, Vol.1 , nº 4, 1987, pp. 344-346
- Wilson, E. O. (1984). *Biophilia*. Cambridge, Mass., Harvard University Press World Association of Zoos and Aquariums, "Towards Effective Environmental Education", *Waza Magazin*, 15 (2014), pp. 1-48, disponible en http://www.waza.org/files/webcontent/1.public_site/5.conservation/environmental_education/WAZA%20Magazine%2015.pdf, Última consulta 21/07/2015
- "WAZA Anual Report (2013)", Disponible en http://www.waza.org/files/webcontent/1.public_site/2.about_waza/finance_and_funding/WAZA%20Annual%20Report%202013.pdf, Última consulta 23/06/2015

CONTRA LA ÉTICA DE LA ECOLOGÍA DEL MIEDO: POR UN CAMBIO EN LOS FINES DE LA INTERVENCIÓN EN LA NATURALEZA¹

Oscar Horta²

Los seres humanos intervienen a menudo en la naturaleza por motivaciones antropocéntricas o ambientalistas. Un ejemplo de tales intervenciones consiste en la reintroducción de lobos en áreas en las que vivían antaño con el fin de crear la que ha sido conocida como una “ecología del miedo”. En la primera parte de este artículo se discuten las razones que han sido esgrimidas a favor de esta medida, y se explica que estas son incompatibles con un enfoque no especista. Se exponen para ello los motivos por los cuales tal medida daña notablemente a animales como los ciervos, sin ser tampoco beneficiosa para los propios lobos. A continuación, se argumenta que si abandonamos una perspectiva especista debemos cambiar por completo el modo en el que intervenimos en la naturaleza. En lugar de intervenir por motivaciones ecologistas o antropocéntricas, nuestro fin al hacerlo debe ser el de reducir los daños sufridos por los animales no humanos. La visión idílica según la cual los animales no humanos viven vidas paradisíacas en la naturaleza es totalmente incorrecta, y de hecho hay razones de

¹ Agradezco sus comentarios, que fueron de gran utilidad al escribir este artículo, a Daniel Dorado y Kate Marples. Este trabajo fue realizado inicialmente en el marco del proyecto de investigación del MICINN 2008-0423 y posteriormente del MINECO FFI2012-31209.

² Universidad de Santiago de Compostela
E-mail: oscar.horta@usc.es.

peso para considerar que el sufrimiento y la muerte prematura prevalecen de forma clara sobre la felicidad de estos animales. Ello hace aún más importante que nuestro fin sea mejorar su situación y darles nuestra ayuda, en lugar de causarles daños. Esto entra en conflicto de forma significativa con algunos ideales ecologistas fundamentales cuya defensa no es compatible con la consideración de los intereses de los animales no humanos.

Palabras clave: antropocentrismo, ecología del miedo, especismo, intervención.

Os seres humanos intervêm frequentemente na natureza por motivações antropocêntricas ou ambientalistas. Um exemplo de tais intervenções consiste na reintrodução dos lobos em áreas nas quais eles viveram outrora com a finalidade de criar o que tem sido conhecido como uma “ecologia do medo”. Na primeira parte deste artigo, discutem-se as razões que têm sido manejadas a favor desta medida e explica-se que estas são incompatíveis com um enfoque não especista. Para tanto, expõe-se os motivos pelos quais tal medida prejudica notadamente animais como os cervos, sem ser tampouco benéfica aos próprios lobos. Por conseguinte, argumenta-se que se abandonamos uma perspectiva especista, devemos modificar completamente o modo através do qual intervimos na natureza. Ao invés de intervir por motivações ecologistas ou antropocêntricas, nossa finalidade deve ser reduzir os danos sofridos pelos animais não-humanos. A visão idílica segundo a qual os animais não-humanos vivem vidas paradisíacas na natureza é totalmente incorreta e, com efeito, existem razões suficientes para considerar que o sofrimento e a morte prematura prevalecem de forma clara sobre a felicidade destes animais. Faz-se ainda mais importante que nosso fim seja melhorar sua situação e oferecer-lhes nossa ajuda em lugar de causar-lhes danos. Isto entra em um significativo conflito com alguns ideais ecologistas fundamentais cuja defesa não é compatível com a consideração dos interesses dos animais não-humanos.

Palavras-chave: antropocentrismo, ecologia do medo, especismo, intervenção.

Humans often intervene in nature for anthropocentric or environmental reasons. An example of such interventions is the reintroduction of wolves in areas where they once lived in order to create what has been known as an "ecology of fear". In the first part of this article the reasons that have been put forward in favor of this measure are discussed, and we explain that they are incompatible with a non-speciesist approach. To do this we formulate the reasons why such a measure significantly harms animals such as deer, without being either beneficial for wolves themselves. Then we argue that if we abandon a speciesist perspective we must completely change the way we intervene in nature. Instead of intervening for environmental or anthropocentric motivations, our purpose in doing so should be to reduce the damage suffered by non-human animals. The idyllic view that nonhuman animals live idyllic lives in nature is totally wrong, and indeed there are compelling reasons to consider that suffering and premature death clearly prevail on the happiness of these animals. This makes it even more important for our purpose to improve their situation and give them our help, rather than harming them. This significantly comes into conflict with some fundamental ecological ideals whose defense is not compatible with the consideration of the interests of nonhuman animals.

Keywords: anthropocentrism, ecology of fear, speciesism, intervention.

I. Introducción

Los seres humanos intervienen continuamente en la naturaleza. Hay varias razones por las que lo hacen. En la mayor parte de los casos, llevan a cabo tales intervenciones simplemente para obtener ciertos beneficios para los seres humanos que son fácilmente reconocibles (como cuando se transforma un cierto entorno para hacerlo más confortable y menos arriesgado para vivir en él o visitarlo). En otros casos, intervienen para mantener ciertos patrones de equilibrio ambiental. A menudo hacen esto último porque es algo que va en su propio interés. Los motivos para esto pueden ser distintos: la promoción del turismo, la obtención ciertos recursos, la satisfacción de intereses científicos, culturales, estéticos... En otros casos, sin embargo, lo hacen –al menos supuestamente– con el único propósito de mantener tales patrones, asumiendo esto como un fin en sí mismo. Lo que se asume en tales casos es que hay un cierto valor en la preservación de tal equilibrio. Esto se refleja en un conocido eslogan de Aldo Leopold: “[a]lgo es correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica. Es incorrecto cuando tiende a otra cosa” (Leopold 1966, 262).

A pesar de esto, los seres humanos muy rara vez intervienen en la naturaleza con el fin de satisfacer los intereses de otros seres sintientes, esto es, de los animales no humanos. Lo que es más, los tipos de intervención que llevan a cabo a menudo resultan dañinos para estos. De hecho, si se piensa alguna vez en tal daño, es solo en la medida en que este resulta relevante de manera instrumental para los propósitos que se busca cumplir con tales intervenciones. La reducción de los daños que sufren los animales, por sí misma, no es considerada un fin que deba ser perseguido cuando estos tipos de intervenciones en la naturaleza se llevan a cabo. En este artículo evaluaré las razones que podemos tener para apoyar los fines que se busca conseguir con diferentes formas de intervención en los ecosistemas. Para llevar a cabo tal análisis, comenzaré examinando una intervención en concreto de este tipo: la reintroducción de lobos en lugares en los que ya no se encuentran. Esta es una medida dañina para un gran número de animales, pero que ha sido promovida para conseguir ciertos fines ambientales a través de la imposición a los ungulados de lo que ha sido llamado una “ecología del miedo” (Ripple y Beschta 2004). Una medida así cobró mucha fama especialmente tras ser implementada en los años 90 el Parque

Nacional de Yellowstone, en los Estados Unidos. En la actualidad, se encuentra en proceso de aplicación en el sudoeste estadounidense y en camino de implementarse en México (Martínez Gutiérrez 2007; Hedrick y Fredrickson 2008; Zamora Bárcenas 2011; CONANP 2012). Y su aplicación está siendo discutida también en otros lugares, en particular en las Tierras Altas (*Highlands*) de Escocia (véase Feathersome 1997; Nilsen et al. 2007; Wilson 2004; Manning et al. 2009; así como BBC News 1999; 2000 y 2008; Morgan 2007; o O'Connell 2008). Esta medida ha sido muy discutida, pero no por las consecuencias que tendría para los animales no humanos, sino por el modo en el que podría afectar a ciertos intereses humanos (intereses que no serían vitales).

Este artículo examinará esta forma de intervención, pero no con el fin de descubrir si la intervención que aquí veremos logra o no sus objetivos. Ni tampoco para evaluar cualquier otra manera alternativa en la que tales fines podrían ser perseguidos. Por el contrario, lo que aquí se considerará será la posición ética subyacente a la aceptación de dichos fines. Se evaluará si es correcto dañar a los animales para conseguir tales fines. Y se examinarán a continuación las razones que podemos tener para intervenir en la

naturaleza para conseguir un propósito completamente distinto, que es el de ayudar a los animales y conseguir que los daños que estos sufren puedan ser cada vez menos. Este artículo argumentará que esto es algo que deberíamos tener como meta aun si entrase en conflicto con lo que los ecologistas pueden considerar valioso. Así, el motivo por el que este artículo analizará la introducción de los lobos no será solo para examinar sus circunstancias concretas, sino porque representa un ejemplo que nos permite estudiar la cuestión, más general, de cuáles deben ser los fines que debemos buscar cuando actuamos en la naturaleza.

Esto significa que la posición que se defenderá aquí no debe ser confundida con una crítica de la intervención en la naturaleza *per se*. La conclusión, más bien, será que intervenir en la naturaleza no está justificado cuando hacerlo genera más daño para los animales no humanos. Pero también se indicará que otras intervenciones sí que deberían ser llevadas a cabo.

Para defender esto, se procederá aquí del modo siguiente. Primero, en la sección 2 se explicarán las razones por las que los ecologistas defienden la reintroducción de lobos, y las maneras en las que dicha reintroducción resultaría dañina para un gran número de animales.

A continuación, en la sección 3 se indicará que al proponerse esta medida se están considerando los intereses que poseen los animales no humanos de un modo completamente diferente a como se consideran los intereses humanos. En la sección 4 se argumentará que tratar a los animales no humanos comparativamente peor que a los humanos en casos en los que sus intereses son igualmente importantes para ellos resulta injustificado. Se señalará que es una forma de especismo. A la luz de esto, en la sección 5 se argumentará que esto supone una seria objeción a la manera en la que los intereses de los animales son considerados en casos como el arriba mencionado. Se indicará que sus defensores asumen un punto de vista especista. A continuación, en la sección 6, se considerará la afirmación de que una intervención como esta podría ser de hecho positiva para los animales no humanos, aun cuando sea un hecho que tal intervención jamás sería llevada a cabo si los afectados por ella fuesen los humanos. Se argumentará que no se ha realizado una investigación a fondo sobre este problema, y que hay razones para dudar de esta afirmación. A su vez, en la sección 7, se considerará la afirmación de que sin superdepredadores los herbívoros terminarían por desaparecer de zonas como las Tierras

Altas escocesas y otras. Y en la sección 8 se afirmará que este argumento es inconsistente con la práctica de la ganadería. Posteriormente, en la sección 9, se examinarán algunas consecuencias posibles para otros animales que la reintroducción de lobos podría conllevar, debido al efecto de cascada trófica. En la sección 10 se introducirá otro argumento apuntando que hay fuertes razones para dudar de nuestras suposiciones habituales acerca de cómo son las vidas de los animales en la naturaleza. Veremos algunos hechos básicos en ecología animal y dinámica de poblaciones que pueden llevarnos a concluir que el sufrimiento de los animales no humanos supera ampliamente a su felicidad. A continuación, en la sección 11, se examinará si tenemos otras razones para pensar que esta intervención pueda tener un resultado positivo. Esto podría ser así conforme a un punto de vista biocéntrico o conforme a uno holista ambientalista. Mantendré que ninguna de estas posiciones puede ser considerada convincente. A continuación, en la sección 12, se defenderá que ninguna de estas razones nos lleva a rechazar la intervención en la naturaleza. Por el contrario, argumentaré que nos da fuertes razones para intervenir a favor de la reducción de los daños sufridos por los

animales. Finalmente, en la sección 13 se exponen las conclusiones que se derivan de esto.

II. La ecología del miedo: los efectos para los ciervos de la reintroducción de lobos

La reintroducción de lobos es a menudo defendida porque es vista como positiva en sí misma (véase por ejemplo Mech 1995). Se cree a menudo que la restauración de los ecosistemas previamente existentes es algo ecológicamente valioso (para una crítica de esta visión, véase Shelton 2004). Sin embargo, hay otras razones por las que se ha defendido esta reintroducción. En las Tierras Altas escocesas esta medida ha sido debatida recientemente sobre la base de que la población de ciervos europeos ha crecido demasiado y, al pacer, está causando un daño significativo a la vegetación local. Se ha mantenido que la reintroducción de lobos revertiría este proceso. Esta afirmación se basa en conclusiones derivadas de lo que ha sucedido en Yellowstone. Allí la reintroducción de los lobos fue llevada a cabo en 1995 y 1996. Los últimos lobos de aquellos que vivían en un principio en este parque habían sido matados en 1926. Sin embargo, tras mucho debate, setenta

años después fueron llevados al parque 31 lobos del Mackenzie traídos desde Canadá. Desde entonces, su número ha crecido a 124 en 2008 (Smith et al. 2009). Mucha gente encuentra estético que haya de nuevo lobos en Yellowstone, y esta fue una de las razones por las que fueron reintroducidos. Pero esta medida fue también llevada adelante en un intento de restaurar la cadena trófica previa a la eliminación, varias décadas antes, de los lobos del parque. La razón para esto es que, en la ausencia de lobos, los ciervos (en concreto los uapitíes, también llamados ciervos canadienses) se encontraban libres para moverse por el parque y poder prosperar, incluso aunque durante décadas los seres humanos los cazaran en números enormes. Y se argumentó que los ciervos estaban pastando en exceso algunas de las áreas del parque. En particular, desde posiciones ecologistas se consideró que esto resultaba preocupante debido a que los ciervos se estaban alimentando de brotes de álamos y sauces. Por este motivo, la población de estos árboles estaba envejeciendo, al no crecer árboles jóvenes (por desaparecer los brotes jóvenes antes de que crecieran). Esta cadena causal es todavía objeto de debate (Singer 1996; Mech 2012), pero tras mucha discusión se asumió en los años 90

que introducir a los lobos era la única manera fiable de frenar este proceso. Esta medida que ha continuado siendo defendida desde entonces, manteniéndose que, sin depredadores, los ciervos continuarían teniendo un efecto negativo en la vegetación (Wagner et al. 2006; Beyer et al. 2007; Beschta y Ripple 2010).

¿Cómo pueden los lobos prevenir que los ungulados coman los brotes de estos árboles? Por supuesto, una forma de hacerlo es matando a los ciervos y, así, reduciendo su número –se estima que de media cada lobo mata a alrededor de 22 ciervos canadienses en Yellowstone (White et al. 2005, 36), y que, tras la reintroducción de los lobos, la manada de ciervos canadienses del norte de Yellowstone ha declinado alrededor del 50% o más (Smith 2005, 23; White et al. 2005, 35-36)–. Sin embargo, el factor clave aquí es distinto. Consiste en el miedo. Si los lobos se encuentran en la zona, sus víctimas potenciales temen pacer en praderas abiertas, debido a que en esos lugares los lobos pueden verlos de forma mucho más fácil. Así que tienen que esconderse en los bosques y obtener su comida de los arbustos y las ramas bajas de los árboles, dejando de comer los brotes de árboles al lado de los ríos (véase Ripple y Larsen 2000; Ripple y Beschta 2007; véase también Preisser et al.

2005). Esta es la razón por la que las relaciones bióticas que así surgen en consecuencia han recibido el nombre de “ecología del miedo”. Y el paisaje resultante de esto, en el cual, pese a haber herbívoros viviendo en el área, estos no pastan en campos abiertos, ha sido denominado “paisaje del miedo” (Laundre, J. W. et al. 2010).

Se han presentado críticas contra la idea de que la imposición de una ecología del miedo ha conseguido efectos ambientales beneficiosos como los buscados con ella (Kauffman et al. 2010; Mech 2012). Pero la cuestión que aquí nos interesa examinar no es esa, sino si tal acción justifica los daños infligidos a los animales. Y es que la manera en la que los herbívoros se ven dañados por la ecología del miedo resulta clara. El daño que se les inflige no se reduce a su muerte, sino que incluye también su sufrimiento. El miedo puede constituir un sufrimiento psicológico tremendo. Y esta no es la única manera en la que estos animales se ven dañados por la reintroducción de los lobos. También lo son debido a que su alimentación pasa a ser más pobre. Esto, de nuevo, ha sido observado en Yellowstone. El motivo ha consistido en que, como los ciervos no se atreven ya a alimentarse fuera de los bosques, su nutrición ha sido notablemente peor tras

la llegada de los lobos (Christianson y Creel 2010). (De hecho, esta ha sido, junto a su matanza, una de las razones por la que su población ha declinado. Los ciervos canadienses se encuentran más débiles y más susceptibles de morir por otras causas, y tienen así menos descendencia [Creel et al. 2009]). Podemos así concluir que este tipo de medida impone un daño significativo a los herbívoros que se encuentran sometidos a una ecología del miedo. Por otra parte, podríamos a su vez creer que esta medida beneficia a los lobos. Pero esta afirmación es difícilmente aceptable. Las reintroducciones no benefician a los lobos, que, de hecho, son capturados, trans-portados y soltados en un ambiente desconocido. Para ellos sería mejor si no los molestasen y los dejasen en los lugares de los que provienen (a no ser que se estuviesen muriendo de hambre, o que estuviesen siendo dañados de cualquier otra manera). Y, además, hay lobos que mueren a manos de quienes no son partidarios de su reintroducción (Vanguardia 2012). Podríamos, de todas maneras, decir que la medida sería beneficiosa para aquellos lobos que existirían en el futuro debido a ella. Para afirmar esto, sin embargo, necesitamos asumir una concepción impersonal de lo valioso conforme a la cual al hacer posible

que existan seres en el futuro estamos beneficiándolos (una posición que supone, por ejemplo, que si no tenemos hijos o hijas estamos dejando de hacer algo bueno –al menos en un cierto aspecto– para ciertos seres potenciales). Esta afirmación es muy controvertida. Pero, en cualquier caso, considerando los números de ungulados y lobos involucrados (recordemos que una media de 22 ciervos canadienses por lobo han muerto cada año en Yellowstone), parece claro que, incluso si aceptamos esta afirmación, tendremos todavía que afirmar que el daño que esta medida impone en ciertos animales sobrepasa claramente los beneficios que puede traer a otros.

III. Una consideración de intereses claramente diferente

La reintroducción de lobos no se ve nunca libre de controversias importantes. Muchas personas se oponen fuertemente a ella. Pero los argumentos para ello no tienen que ver con los intereses de los animales no humanos. Los granjeros de las zonas vecinas son algunos de los que objetan de forma más notable a la reintroducción de los lobos. Protestan diciendo que los lobos podrían matar a algunos de los animales que mantienen en

su propiedad. Por supuesto, lo que les preocupa no es lo que resulta bueno para estos animales (pues después de todo, son criados por los propios granjeros para matarlos). Por el contrario, resulta claro que el interés que tienen los granjeros en que no haya lobos en la zona en la que se encuentran es un interés económico. Junto a ellos, los cazadores a menudo se oponen a estas medidas, para tener más ungulados disponibles para cazarlos. (La supuesta preocupación por los ataques de lobos a los humanos es también presentada en ocasiones como una razón contra su reintroducción. Sin embargo, estos ataques son tan extremadamente raros que este parece ser un argumento que es usado simplemente por quienes se oponen a la presencia de lobos por las otras razones mencionadas arriba con el único motivo de reforzar su argumento, pero no porque se tomen realmente en serio).

Ahora bien, si comparamos el peso de los intereses implicados hay un contraste obvio. Un interés en ganar algo más de dinero o en obtener algo de entretenimiento matando animales es claramente menos importante que un interés en no perder la vida (ya sea por la acción de un lobo o por un cazador humano). Y es también inferior a un interés en no sufrir un miedo continuo y

en no estar en situación de hambre y malnutrición. Sin embargo, el primero puede ser crucial a la hora de impedir que estas medidas sean llevadas adelante, mientras que a los últimos no se le da absolutamente ninguna importancia. Las protestas por parte de granjeros y cazadores son usualmente tenidas en serio, mientras que la preocupación por lo que es bueno para los animales no es ni siquiera considerada algo serio. ¿Cómo es que esto es así? La respuesta es obvia. Los diferentes intereses implicados en el tema no son considerados conforme al peso que tienen de hecho para quienes los poseen. Por el contrario, son evaluados conforme a si son o no poseídos por los seres humanos. Resulta claro que si a quienes se matase y se hiciese sufrir fuese a los humanos, en vez de a los ungulados, la reintroducción de lobos no sería ni siquiera discutida. Esto supone que al menos una de las siguientes afirmaciones es correcta:

- a. La reintroducción de los lobos sería una buena medida incluso si supusiese que un gran número de seres humanos se vieses aterrorizados, sufriesen por causa del hambre y fuesen matados.
- b. La reintroducción de los lobos ha de ser considerada inaceptable

dadas las maneras en las que daña a los animales que cazan.

- c. Los intereses de los seres humanos y los animales no humanos tienen que ser considerados de manera completamente diferente.

Para la mayor parte de la gente, (a) no puede ser considerada aceptable. Esto incluye a aquellos teóricos que han defendido la que ha sido llamada ética de la tierra y otros puntos de vista ecologistas (véase por ejemplo Callicott 1990, 103; 2000, 211). Si damos esto por correcto, hemos de abordar la cuestión de si debemos aceptar (b) o (c). Para examinar esto, consideraremos si la afirmación (c) puede estar justificada.

IV. Cuestionando el especismo antropocéntrico

Hay distintas maneras en las que se ha defendido que los intereses humanos deben ser tenidos en cuenta en un modo en el que no es necesario considerar a los de los animales no humanos. Las defensas de esta idea pueden ser agrupadas en cinco categorías generales. En primer lugar, esta idea es a menudo tomada por evidente, o asumida como correcta por mera definición. Se afirma que debería ser obvio que los intereses humanos deben contar más que los de los animales no

humanos. Esta posición no ofrece ningún argumento en favor de la afirmación que defiende.

Pero hay otras maneras en las que esta perspectiva puede ser defendida. Por ejemplo, se afirma en ocasiones que debemos asumirla porque los humanos tenemos un estatus ontológico superior al de los animales, o porque los humanos son la especie elegida por Dios (véase Aristóteles 2004, 1254a–1256b; Reichmann 2000). Estas posiciones apelan a características intrínsecas o a relaciones cuya existencia no puede ser susceptible de ser verificable ni de ser falsable en modo alguno. No hay manera en la que podamos verificar que todos los humanos y ningún otro animal tiene estas características o relaciones, porque no hay manera alguna en la que podamos probar que *cualquiera* pueda tenerlas. De esta manera, estas afirmaciones son similares a las definicionales. Tan solo asumen de alguna manera que los humanos tienen alguna forma de estatus privilegiado, que es lo que necesitan probar. Así que no justifican la idea de que los intereses humanos sean más importantes moralmente que los de los animales no humanos.

Pero, aparte de estas, hay otras maneras en las que se ha defendido el predominio de los intereses humanos. Se

ha mantenido que los humanos poseen ciertas características (consistentes, básicamente, en determinadas capacidades intelectuales), que ningún animal no humano posee. Y se ha mantenido que tales características son las que deberían determinar que alguien deba ser moralmente considerado (véase, por ejemplo, Descartes 1932; o, en tiempos más recientes, Carruthers 1992). Asimismo, se ha afirmado en otros casos que los humanos tienen ciertas relaciones especiales de solidaridad, simpatía o poder que en cambio no mantienen los animales no humanos, y que esto es lo que determina si debemos o no considerarlos moralmente (véase, por ejemplo, Whewell 1852, 223).

Sin embargo, como han apuntado muchos y muchas de quienes han trabajado en el campo de la ética animal, estos argumentos no trazan una línea que separe a los humanos de los no humanos. Hay muchos seres humanos, como los niños de corta edad y aquellos con diversidad funcional intelectual que carecen de las mencionadas capacidades intelectuales. Y también hay seres humanos que se encuentran en una situación de soledad y debilidad, y que por lo tanto no tienen las relaciones consideradas relevantes conforme a estos argumentos. Esto significa que si

queremos defender la consideración moral de todos los seres humanos, no podemos asumir la relevancia moral de los criterios que excluyen a los animales no humanos.

Este argumento nos podría llevar a rechazar la idea de que estos criterios moralmente relevantes, algo que podríamos ya concluir por medio de un argumento diferente, si consideramos lo que sigue. Tener ciertas capacidades o relaciones es algo que puede hacernos susceptibles de ser dañados o beneficiados en ciertas maneras. Pero no es lo que determina que podamos ser dañados o beneficiados *en términos absolutos*. Esto es determinado, por el contrario, por el hecho de que somos seres sintientes, que pueden tener experiencias positivas y negativas. Por lo tanto, *si* queremos tomar nuestras decisiones de acuerdo a aquello que puede ser bueno o malo para quienes pueden ser afectados por ellas, necesitamos considerar qué es relevante para que estos se vean dañados o beneficiados. Si aceptamos este argumento basado en una apelación a la relevancia, rechazaremos cualquier criterio para la consideración moral que difiera de la sintiencia.

A la vista de todo esto, podemos concluir que todas las defensas del predominio de los intereses humanos

fracasan, de manera que no podemos considerar que esta posición esté justificada. Si esto es correcto, debemos concluir que tal posición es una forma de discriminación especista.

V. Una política especista

La conclusión que se sigue de esto es que hay que considerar injustificada la asunción de que la reintroducción de los lobos es aceptable porque los individuos que serían dañados por ella son animales no humanos, y no seres humanos. Quienes defienden tal medida no están considerando de manera igualitaria el peso de los intereses de los seres humanos y de los animales no humanos. Más bien asumen una posición especista conforme a la cual se acepta sacrificar los intereses de los animales no humanos para propósitos por los que no se sacrificarían intereses humanos menos importantes. Esto tiene que ser concluido al margen de si estamos de acuerdo o no con esta medida. Pues incluso si pensásemos que sería correcto sacrificar a los ciervos para conservar los álamos y otros árboles, o debido a que la conservación de estas plantas tendría otras consecuencias deseables, podríamos evitar el especismo si también aceptásemos sacrificar a los seres humanos por ese mismo motivo. Sin

embargo, esto último nunca sucede. La mayoría de la gente rechazaría tal posición en el caso de los seres humanos. Aunque hay algunos teóricos que la han defendido, como Linkola (2009) –que apoya la matanza masiva de seres humanos y medidas similares a favor del medio ambiente–, esta posición es ampliamente repudiada. Las opiniones de teóricos como Linkola han sido rechazadas por la mayor parte de las teorías ambientalistas, que asumen posiciones antropocéntricas –incluso aunque las combinen con una perspectiva ambientalista holística o biocentrista (véase por ejemplo Næss 2005, 98; Callicott 1989; Norton 1987, 13; Varner 1998, 79; o Hargrove 1992). Lo que es más, resulta también claro que las propuestas que suponen la matanza masiva de seres humanos no han tenido tampoco influencia alguna a la hora de planear las líneas base conforme a la cual se gestiona y se actúa en la naturaleza hoy.

VI. La reintroducción de los lobos ¿es buena para otros animales?

Podría afirmarse que incluso si la reintroducción de los lobos fuese una medida especista, podría todavía ser una medida que deberíamos aceptar, porque sería positiva para algunos animales no

humanos. Hay algo que resulta bastante extraño en esta asunción, puesto que quienes rechazarían aplicar tal medida si los afectados fuesen humanos lo harían debido a su preocupación por los propios seres humanos. Si pensasen que la medida fuese buena para los afectados por ella, no tendrían problema alguno en aplicarla aunque los afectados para bien o para mal por dicha medida no fuesen animales no humanos, sino que fuesen todos ellos humanos. En cualquier caso, esto no es algo completamente concluyente. Podría simplemente ocurrir que la concepción de lo bueno de quienes se opondrían a esta medida si los humanos fuesen afectados fuese incorrecta.

Por tanto, para enfrentarnos adecuadamente a este problema es necesario examinar si tenemos razones para afirmar que los beneficios que algunos individuos obtendrían si esta intervención tuviese lugar sobrepasarían los daños que otros sufrirían. Podría asumirse que, a la luz de los diferentes estudios que han sido llevados a cabo en apoyo a esta medida, no deberíamos dudar de los muchos beneficios que esta podría traer para los animales que viven en un ecosistema que por lo que parece se vería enriquecido por esta intervención. Sin embargo, lo que tales estudios han apuntado es el efecto que esta

intervención podría tener de cara a mantener un cierto equilibrio en el ambiente, o de estimular la biodiversidad. Pero esto no equivale en ningún modo a un examen claro del problema de si tales efectos implicarían un nivel mayor de felicidad agregada para los animales implicados. Ni da realmente una respuesta, en particular, a la cuestión de si la introducción de los lobos podría causar un aumento en los niveles de bienestar presentes en el ecosistema suficiente para resultar más importante que el impacto en términos de sufrimiento y privación de bienestar infligido en los ciervos y otros animales. De hecho, es muy revelador que esta cuestión no haya sido examinada como tal por aquellos estudios que tratan de las consecuencias de la reintroducción de los lobos. La razón es, obviamente, que no se considera que esto constituya siquiera un problema.

Esta falta de investigación supone que no ha quedado demostrado que la felicidad de los animales sería aumentada, en lugar de reducida, por esta medida. De todos modos, podría afirmarse que esto resultaría obvio considerando algunos hechos que han sido empíricamente estudiados que parecen relevantes para la felicidad de los animales. Vamos a ver ahora algunas razones que pueden ser apuntadas para defender esta posición.

VII. Efectos futuros en los herbívoros

Un argumento que podría ser considerado en este punto fue presentado por Aldo Leopold (1966 139–140, 268) hace varias décadas. Leopold sostuvo que, tras el exterminio de los lobos en muchos estados de EEUU, los ciervos se reprodujeron en gran número, hasta que consumieron toda la comida disponible y, finalmente, desaparecieron. Supuestamente, esto tendría un impacto terrible en el bienestar de los herbívoros que podría ser evitado por los depredadores. Esta afirmación, sin embargo, está lejos de estar clara.

Se podría considerar que Leopold se está refiriendo aquí a los efectos de la eliminación de los depredadores, más que a su reintroducción. Y ha de considerarse asimismo que sus observaciones tuvieron lugar en décadas recientes, mientras que en otros lugares los lobos desaparecieron hace siglos (en el caso de Escocia los últimos lobos fueron matados en el siglo XVII o XVIII). Y cabe considerar también que incluso en un lugar como Yellowstone, en el que los lobos fueron finalmente reintroducidos, la medida fue implementada debido al impacto de los ciervos canadienses en algunas especies particulares de plantas, y no porque estuviesen “pastando en exceso” el parque.

En cualquier caso, este no es el punto principal. Más importante que esto es que el interés de Leopold en este punto no era realmente la felicidad de los animales, sino la conservación de un cierto ecosistema. Así, incluso si el hecho de que los ciervos pasten terminase por tener el efecto que él describe, no está claro en absoluto que esto fuese a suponer un daño mayor que la continua imposición de una ecología del miedo en toda una población de ciervos. Tiene que llegar algún momento en el que el número agregado de animales dañados y matados por esta medida sea mucho mayor que el de los animales que morirían debido a una falta de comida. Considérese aquí algo que fue ya apuntado arriba: cuando la comida se vuelve escasa los ungulados tienen menos descendencia, lo cual reduce el número de los individuos que sufren de hecho debido al hambre.

Aparte de esto, hay algo más que sucede en el caso de la reintroducción de lobos en Escocia que muestra una clara inconsistencia en su defensa. La veremos a continuación.

VIII. Un argumento inconsistente con la ganadería

Quienes apoyan la reintroducción de los lobos han afirmado que, aunque es

comprensible que los ganaderos teman que los lobos maten a algunos de los animales que mantienen como propiedad suya, también deberían valorar positivamente otra consecuencia de la reintroducción. Esta consistiría en que habría menos ciervos para competir en la búsqueda de alimento con animales como las ovejas. Más aun, una de las razones presentadas para defender la reintroducción de los lobos es que los ciervos compiten con las ovejas por la comida (Clutton-Brock et al. 2004; Nilsen et al. 2007). Desde un punto de vista no especista que considere los intereses de las ovejas esto es moralmente inaceptable (pues, antes de entrar en otras consideraciones, la ganadería ovina sería vista como inaceptable). Pero hay algo más que decir aquí.

Si se diese una preocupación verdadera por el impacto en la vegetación de la presencia de ciervos, eliminar la ganadería ovina sería la primera medida a introducir. Las ovejas pacen, y su impacto en la vegetación local es similar al que se considera que es negativo cuando sus causantes son los ciervos. Resulta obvio que la ganadería tiene los mismos efectos que se intentan enfrentar mediante la reintroducción de los lobos, sin que sea considerada catastrófica por los defensores de la reintroducción de lobos.

La razón por la que esto es así está muy clara. Consiste en que los seres humanos se benefician de la explotación de las ovejas.

Lo que es más, los lobos matan a muchos animales mantenidos por los seres humanos para su explotación. Por ejemplo, se ha estimado que en aquellas áreas del territorio español en las que viven los lobos estos causan un 80% de la mortalidad de ovejas por las que se considera que son “causas naturales” (Blanco 2000); –esto es, por aquellas muertes que tienen lugar antes de que los seres humanos maten ellos mismos a las ovejas–. Sin embargo, el hecho de que los lobos maten a las ovejas no es considerado una razón para su reintroducción, sino una razón *contra* ella. El hecho de que los lobos maten a los animales es visto como algo positivo si son animales de cuya explotación no se benefician los seres humanos. De lo contrario, es visto como algo negativo. Esto es también lo que explica que los cazadores vean el hecho de que los lobos reduzcan la población de algunos ungulados como negativo: porque ven estos animales, como los granjeros ven a las ovejas, como animales disponibles para su uso por ellos (como “recursos cinegéticos” para ser cazados).

Lo que es más, como apunta Nilsen (2007, 1000), y como se puede

descubrir fácilmente echando un vistazo a los informes oficiales sobre la cuestión (Scottish Government Rural and Environment Research and Analysis Directorate 2010), la ganadería ovina es mantenida en Escocia básicamente gracias a los subsidios. De lo contrario, no sería una actividad rentable. Si consideramos los intereses de los ciervos, esto hace que la reintroducción de los lobos se muestre como una medida cínica.

Podría sostenerse que hay una diferencia entre el impacto que causan las ovejas y los ciervos, que consiste en que los ciervos pastan en lo que se considera que son áreas más o menos “salvajes”, mientras que las ovejas lo hacen en lugares más cercanos a donde habitan los seres humanos, o que han sido más afectadas por la acción humana. Pero este no es un buen argumento. En primer lugar, sucede de hecho que esto a menudo no es así. En segundo lugar, esta asunción presupone una distinción cuestionable entre aquellas áreas de terreno que son consideradas más y menos valiosas de conservación en un cierto estado. La razón por la que esta distinción es cuestionable radica en que se basa en consideraciones que tienen que ver con la acción humana. Algunas áreas son consideradas más valiosas porque los seres humanos han tenido un impacto

menor hasta ahora en ellas, por no ser propiedad privada, por razones estéticas, etc. Pero nada de eso significa necesariamente que la conservación de su valor ambiental podría tener un efecto sobre el bienestar de los animales diferente al que se podría haber ocasionado si la medida afectase a otras áreas.

IX. Efectos de cascada trófica

Aparte del argumento que acabamos de considerar, hay otra forma en la que podríamos creer que esta intervención podría aumentar la felicidad agregada de los animales no humanos. Quizás esto podría suceder a través de algunas alteraciones más o menos complejas de las cadenas tróficas. Por supuesto, si solo consideramos a los lobos y a los animales que estos cazan la reintroducción de los lobos tiene un impacto claramente negativo en términos de la felicidad y el sufrimiento de los animales. Pero esta medida puede tener muchas otras consecuencias. Por ejemplo, se ha observado que la desaparición de los lobos en EEUU ha llevado a un aumento de la población de mesodepredadores como los coyotes, que ha significado que algunos de los animales que estos cazan, como los antílopes americanos, hayan sido matados

en mayores cantidades (véase Prugh 2009). Y relaciones tróficas más complejas pueden verse alteradas por el hecho de que en el ecosistema en cuestión haya lobos o no. Por supuesto, si esto supusiese menos sufrimiento total para los animales salvajes tendríamos fuertes razones para apoyar esta medida. Sin embargo, tales efectos complejos permanecen todavía sin ser investigados en suficiente detalle. Las cosas podrían ser al revés. No comprendemos aún todas las ramificaciones, para bien o para mal, que la introducción de una ecología del miedo tiene sobre la felicidad y el sufrimiento de los animales no humanos. Sin embargo, sí que conocemos el daño impuesto a sus víctimas. Esto nos da una razón a favor de rechazar esta medida.

Se podría responder a esto apuntando que la reintroducción de los lobos causa un gran aumento de la biodiversidad porque, cuando estos matan a otros animales, los carroñeros tienen más comida, lo que les permite reproducirse y multiplicarse. Esto es así en particular en el caso de los insectos. Por lo tanto, esto podría ser algo que aumentaría, en lugar de reducir, el bienestar total experimentado por los animales. La razón sería, simplemente, que podría haber más seres sintientes vivos (acerca de la cuestión de la

sintiencia de los insectos véase Smith 1991). Este podría parecer un argumento razonable a primera vista. Sin embargo, hay algunas razones de peso para rechazarlo. Las veremos a continuación.

X. La cuestión del predominio del sufrimiento sobre la felicidad en la naturaleza

Mucha gente mantiene una visión idílica de la naturaleza según la cual los animales en el mundo salvaje viven vidas que por lo general son felices. Conforme a esto, se asume que el equilibrio ecosistémico es positivo para los animales. Esta es una visión tan común que es normalmente dada por supuesta, sin entrar a examinarla. Sin embargo, no podemos darla por válida sin llevar a cabo tal examen. Como indica acertadamente Yew-Kwang Ng (1995, 261 [traducción mía]): “sin estudios en biología del bienestar, [¿]cómo podemos saber que el equilibrio natural en la biosfera es deseable[?]”.

Por desgracia, cuando llevamos efectivamente a cabo tal estudio nos encontramos con que la visión idílica de la naturaleza es incorrecta. El motivo fundamental por el que esto ocurre tiene que ver con las estrategias reproductivas sostenidas de forma general entre los

animales. Aquellas que maximizan la aptitud inclusiva para la transmisión de la información genética suponen de manera muy común que nazcan muchos más animales de los que sobreviven (Pianka 1970; Stearns 1992; Sagoff 1984; Colyvan 2008). La razón por la que esto ocurre es, por supuesto, que las posibilidades de llegar a la madurez sexual y procreativa que tiene un animal que acaba de comenzar a existir pueden ser extremadamente bajas. Esto sucede en particular en el caso de los animales pequeños, que pueden poner cientos, o incluso varios miles de huevos. Sucede asimismo que estos animales son, con mucha diferencia, los que existen en mayor número en la naturaleza. Lo que esto supone es que la mayoría de los animales sintientes que comienzan a existir mueren muy poco después de haber comenzado a ser sintientes. Muchos de ellos mueren de hambre. Otros son comidos vivos por depredadores o parasitoides. Esto significa que casi con toda certeza la mayoría de estos animales experimentan en sus vidas más sufrimiento que bienestar positivo (Ng 1995; Horta 2010; Tomasik 2015).

Dado esto, la asunción de que la conservación del equilibrio ambiental es en conjunto positiva para los animales se muestra como altamente cuestionable.

Tendremos que rechazarla claramente si mantenemos una concepción de lo bueno de carácter igualitarista, suficientista o conforme a un principio maximin. O si asumimos cualquier otra posición conforme a la cual una situación en la que algunos individuos obtienen ciertos beneficios pero otros son dañados no puede ser deseable (como algunos pueden asumir que mantienen una perspectiva deontológica o de la ética de la virtud). O también si aceptamos las posiciones que indican que la lucha contra el desvalor tiene prioridad, relativizable o absoluta, sobre la promoción del valor positivo. Pero también tendremos que rechazarla si dejamos a un lado cualquiera de estas perspectivas y aceptamos una concepción agregativa del valor según la cual el disfrute por parte de ciertos individuos de cosas valiosas puede compensar el sufrimiento de cosas negativas por otras. La razón por la que esto es así es muy impactante, pero no por ello menos real. Consiste en que, como hemos visto, los animales que viven vidas con más sufrimiento que felicidad son la mayoría entre los animales sintientes que existen en la biosfera terrestre. Y lo son, de hecho, con mucha diferencia.

Dado esto, las teorías que se basan en concepciones agregativas de lo bueno (como el utilitarismo) tendrían que unirse

a todas las demás perspectivas mencionadas antes en su rechazo de la idea de que el estado de cosas presente en la actualidad es bueno.

Todo esto implica que la asunción de que el equilibrio ecosistémico actual es bueno para los animales, que es ampliamente aceptada sin ser realmente considerada en detalle suficiente, debe ser rechazada. Ello debe llevarnos a considerar de un modo totalmente diferente la cuestión de la intervención en la naturaleza, no solo en el caso que estamos examinando aquí, sino también de manera general.

XI. El rechazo de las posiciones holistas y biocéntricas

Hemos visto que tenemos razones para rechazar aquellas intervenciones en la naturaleza que dañan a los animales no humanos. A esto se opondrán quienes defiendan una ética conforme a la cual en la naturaleza hay otros valores que deben ser protegidos. Quienes defiendan el holismo ambiental o el biocentrismo podrán argumentar de esta forma. Sin embargo, a no ser que asumamos un punto de vista especista, sus posiciones serán rechazadas por la mayoría de nosotros y nosotras, como ya se ha apuntado más arriba. Con la excepción de

una minoría muy reducida de ecologistas más o menos consistentes como Linkola, la mayoría de quienes han afirmado defender ya sea el biocentrismo, ya el holismo ambientalista, han combinado de hecho tales posiciones con una posición especista antropocéntrica. De lo contrario, aceptarían la matanza masiva de seres humanos en pos del equilibrio ambiental. Después de todo, sabemos perfectamente que el modo en el que los seres humanos alteran tal equilibrio sobrepasa inmensamente la manera en la que lo hace un ungulado u otro animal. Sin embargo, como hemos visto, ni Callicot ni, por supuesto, Leopold, mantuvieron tal posición. Ni tampoco teóricos tales como Paul Taylor (1986) o Gary Varner (2002), que afirmado mantener posiciones biocentristas, asumen que el valor de la vida de un humano sea equivalente al de seres vivos no sintientes como las procariotas (bacterias, arqueas) o los eucariontes no sintientes (como protistas, hongos o plantas). Ni tampoco, por poner ejemplo, que nuestras vidas son tan valiosas como las vidas de cada una de las células que componen nuestros propios cuerpos.

Hay una concepción del valor que explica esto a la vez que rechaza el especismo. A la luz de lo que se ha dicho en la sección 4, podemos defender que

quienes pueden ser beneficiados o dañados son aquellos individuos que tienen la capacidad de tener experiencias positivas y negativas. Una vida sin ninguna experiencia en absoluto carecería de valor alguno. De hecho, no habría ningún sujeto viviéndola. Y los ecosistemas no son tampoco entidades conscientes. Solo los individuos que viven en ellos lo son. Por lo tanto, estos últimos son los únicos que han de ser moralmente considerados, y no los ecosistemas, las biocenosis o las biotas como tales. Siendo esto así, deberíamos preocuparnos por las consecuencias que las intervenciones en la naturaleza tienen para los animales sintientes, más que para los seres no sintientes o para los ecosistemas. Podemos, por supuesto, tener que preocuparnos por la forma en la que tales intervenciones pueden afectar a estos últimos, pero por razones indirectas, relativas a aquello que resulta bueno para los seres sintientes.

Esto también lleva a rechazar una distinción que numerosos ecologistas trazan entre aquellos animales que pertenecerían respectivamente a lo que son a menudo llamadas, las “comunidades bióticas” y la “comunidad mixta (de humanos y animales no humanos domésticos)” (Callicott 1989). Esta distinción se muestra como comple-

tamente inaceptable desde un punto de vista no especista. Los mismos principios que podemos tener a la hora de considerar a aquellos animales no humanos que son explotados por los seres humanos deberían ser aplicados en el caso de aquellos que viven en la naturaleza. No hay ninguna buena razón para discriminar a los primeros, o a los últimos. Puesto que todos ellos pueden ser afectados positiva y negativamente por su interacción con otros seres, los daños que pueden sufrir deben ser considerados exactamente de la misma manera. (Todo esto además de que el uso del término “comunidad biótica” da lugar a confusión, pues en biología este se emplea simplemente para nombrar a conjuntos de poblaciones que interactúan en un cierto ecosistema, sin que tengan que poseer fines comunes y redes de colaboración, que es lo que define a las comunidades en el ámbito de la ética y la filosofía política [Horta 2013]).

XII. Cambiando los objetivos de la intervención

Lo que acabamos de ver tiene otro corolario importante. Conforme a los argumentos presentados hasta aquí hemos de rechazar las intervenciones cuyo fin es la conservación de un cierto equilibrio

ambiental dañando a animales sintientes. Sin embargo, nada de lo que hemos visto supone que haya algo inherentemente equivocado en intervenir o en evitar intervenir en la naturaleza. Resulta obvio que este no tiene por qué ser el caso si asumimos una posición antropocéntrica. Pero es importante tener en cuenta que lo mismo sería cierto si considerásemos el problema desde una posición no antropocéntrica. Hemos visto que si aceptamos una perspectiva holística conforme a la cual, para decirlo en línea con el eslogan de Leopold, “la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica” fuese el *locus* del valor, todavía tendríamos razones para intervenir en la naturaleza. De hecho, las reintroducciones de lobos pueden ser un ejemplo de una política en línea con esto. Pero si asumimos una posición no especista conforme a la cual se deban considerar los intereses de todos los seres sintientes afectados, tendremos también razones para intervenir en la naturaleza. Sin embargo, tales intervenciones tendrían que tener como fin el reducir, en lugar de aumentar, los daños que sufren los animales no humanos. Tales intervenciones serían muy deseables desde el punto de vista de los animales no humanos, en especial considerando lo

dura que es la situación en la que estos se encuentran en el mundo salvaje.

Hemos visto también que la posición de que la conservación del equilibrio ambiental de los ecosistemas es algo valioso en sí mismo es, de hecho, altamente cuestionable. Siendo esto así, parece que podemos modificar la afirmación presentada arriba. Hemos visto que tenemos razones para oponernos a la desconsideración de los animales. Esto supone que cuando intervenimos en la naturaleza deberíamos hacerlo de formas que no fuesen negativas para los animales. Sin embargo, podemos ya ir un poco más allá, y afirmar algo más. También tenemos razones para intervenir en la naturaleza cuando hacerlo reduciría los daños que sufren los animales no humanos. De hecho, tendríamos razones para hacer esto incluso si ello entrase en conflicto con lo que pueden considerar valioso quienes defienden el biocentrismo o el holismo ambiental, como la complejidad ambiental o la biodiversidad. Estos fines son actualmente vistos como ideales que tendríamos que promover siempre y cuando ello no suponga frustrar intereses humanos de importancia. Sin embargo, hemos visto que tenemos razones para rechazar el pensamiento especista y ambientalista. Esto significa que tampoco deberíamos intentar

promover estos ideales ambientalistas si entran en conflicto con los intereses de los animales no humanos (Mosquera 2015). Esto nos da claras razones contra intentar introducir una ecología del miedo en aquellos lugares en los que esta medida se está discutiendo. Pero también nos da fuertes razones para considerar otras formas en las que podamos intervenir en la naturaleza para minimizar el sufrimiento y la muerte de los animales.

XIII. Conclusión

En este artículo se ha argumentado que (i) la intervención no es algo inherentemente incorrecto, sino que puede ser correcta o incorrecta en función de sus fines; (ii) el especismo es injustificado; (iii) la idea de que el equilibrio ambiental es valioso en sí mismo no se encuentra justificada; y (iv) el biocentrismo debe ser rechazado. Lo que se sigue de estas cuatro afirmaciones es que debemos cambiar los objetivos que estamos intentando conseguir cuando intervenimos en la naturaleza. Aquello que es bueno para los animales no humanos debe ser el fin central para tales actuaciones. En relación al caso en concreto que hemos examinado aquí, no he negado que la reintroducción de los lobos pueda ser útil para conseguir ciertos propósitos. Por el contrario, lo que he

defendido es que los objetivos que tendríamos que intentar conseguir cuando intervenimos en la naturaleza deben ser completamente diferentes a estos, incluso si esta conclusión parece, a primera vista, contraintuitiva. Hemos de considerar con precaución nuestras intuiciones iniciales acerca de esto, dado que hemos crecido en sociedades en las que los animales no humanos rara vez son tomados en serio.

La cuestión de los intereses de los animales viviendo en los distintos ecosistemas y de los desvalores presentes en la naturaleza no ha sido examinada adecuadamente hasta el momento (si bien ha comenzado a recibir una atención creciente, véase Sapontzis 1984; Olivier 1993; Ng 1995; Bonnardel 1996; Cowen 2003; Fink 2005; Hadley 2006; Morris y Thornhill 2006; Nussbaum, 2006; Torres Aldave 2011; Dorado 2012; Faria 2012; 2013; Cunha y Garmendia 2013; Horta 2010; 2013; Sözmen 2013; Faria y Páez 2015; Tomasik 2015). En relación a esto, me gustaría decir que incluso si los argumentos presentados aquí se encontrasen equivocados, al menos mostrarían que este es un tema muy serio que merece mucha más atención que la que hasta ahora ha recibido.

OSCAR HORTA

Profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Santiago de Compostela y miembro de Ética Animal (www.Etica-Animal.org). Sus publicaciones y cv pueden consultarse aquí:

www.usc-es.academia.edu/OscarHorta

www.MasAlladelaEspecie.com

Bibliografía

Aristóteles. 2004. *Política*, traducción de Manuela García Valdés, Madrid, Tecnos.

BBC News. 1999. "Call for return of Scottish wolves", *BBC*, 17 de septiembre.

Disponible en:

http://news.bbc.co.uk/2/hi/sci/tech/specials/sheffield_99/450318.stm, visitado el 29 de marzo de 2015.

——— 2002. "Call for wolves to be reintroduced", *BBC*, 25 de junio. Disponible en:

http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/scotland/2065794.stm, visitado el 29 de marzo de 2015.

——— 2008. "Call for serious debate on wolf". *BBC*, 2 de marzo. Disponible en:

http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/scotland/highlands_and_islands/7268765.stm, visitado el 29 de marzo de 2015.

Beyer, H. L.; Merrill, E. H.; Varley, N., y Boyce, M. S. 2007. "Willow on Yellowstone's northern range: evidence for a trophic cascade?", *Ecological Applications*, vol. 17, 1563-1571.

- Beschta, R. L. y Ripple, W. J. 2010. "Recovering riparian plant communities with wolves in northern Yellowstone, USA", *Restoration Ecology*, vol. 18, 380-389.
- Blanco, J. C. 2000. "Large carnivore damage in Spain", *Carnivore Damage Prevention News*, vol. 1, 5-6.
- 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. Disponible en : http://www.cahiers-antispécistes.org/article.php3?id_article=103, visitado el 29 de marzo de 2015.
- Callicott, J. B. 1989. *In defense of the land ethic: Essays in environmental philosophy*, Albany, State University of New York.
- 1990. "The case against moral pluralism", *Environmental Ethics*, vol. 12, 99-124.
- 2000. "The land ethic", en *A Companion to Environmental Philosophy*, 204-217, ed. D. Jamieson, Oxford, Blackwell.
- Carruthers, P. 1992. *The animal issue: moral theory in practice*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Christianson, D. y Creel, S. 2010. "A nutritionally mediated risk effect of wolves on elk", *Ecology*, vol. 91, 1184-1191.
- Clutton-Brock, T. H., Coulson, T. y Milner, J. M. 2004. "Red deer stocks in the Highlands of Scotland", *Nature*, vol. 429, 261-262.
- Colyvan, M. (2008) "Population Ecology", en Sarkar, Sahotra y Plutynski, Anya (eds.) *A Companion to the Philosophy of Biology*, Hoboken, Wiley-Blackwell, 301-320.
- Cowen, T. 2003. "Policing nature", *Environmental Ethics*, vol. 25, 169-182.
- Creel, S., Winnie, J. A. y Christianson, D. 2009. "Glucocorticoid stress hormones and the effect of predation risk on elk reproduction", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 106, 12388-12393.
- Cunha, L. C. y Garmendia, G. 2013. "Por que os danos naturais deveriam ser considerados de igual importância moral?", *Synesis*, vol. 5, 32-53. Disponible en: <http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=synesis&page=article&op=view&path%5B%5D=278&path%5B%5D=223>, visitado el 6 de julio de 2015.
- Descartes, R. 1930. *Discours de la méthode*, Paris, Vrin.
- Dorado, D. 2012. "Una aproximación bibliográfica al problema del mal en la naturaleza", *Revista de Bioética y Derecho*, vol. 26, 55-59. Disponible en:

- http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/rbyd26_animal.pdf, visitado el 6 de julio de 2015.
- Faria, C. 2012. "Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos", *Viento Sur*, vol. 125, 67-76. Disponible en: http://www.vientosur.info/IMG/pdf/VS125_C_Faria_Muerte_entre_flores.pdf, visitado el 8 de julio de 2015.
- 2013. "Differential obligations towards others in need", *Astrolabio*, vol. 15, 242-246. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/Astrolabio/article/viewFile/275058/363046>, visitado el 8 de julio de 2015.
- Faria, C., & Paez, E. (2015). "Animals in Need: the Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature". *Relations. Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, nº 1, 7-13. Disponible en: <http://www.jedonline.it/index.php/Relations/article/view/816/660>, visitado el 11 de julio de 2015.
- Fink, Ch. K. 2005. "The predation argument", *Between the Species*, vol. 5. Disponible en: <http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1041&context=bts>, visitado el 29 de marzo de 2015.
- Hadley, J. 2006. "The duty to aid nonhuman animals in dire need", *Journal of Applied Philosophy*, vol. 23, 445-451.
- Hargrove, E. 1992. "Foundations of wildlife protection attitudes", en *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate: The Environmental Perspective*, 151-83, ed. E. C. Hargrove, Albany, State University of New York.
- Hedrick, P. W. y Fredrickson, R. J. 2008. "Captive breeding and the reintroduction of Mexican and red wolves", *Molecular Ecology*, vol. 17, 344-350.
- Horta, O. 2010. "Debunking the idyllic view of natural processes: Population dynamics and suffering in the wild", *Télos*, vol. 17, 73-88.
- 2013. "Zoopolis, intervention, and the state or nature", *Law, Ethics and Philosophy*, vol. 1, 113-125. Disponible en: <http://www.raco.cat/index.php/LEAP/article/view/294784/383317>, visitado el 7 de julio de 2015.

- Kauffman, M. J.; Brodie, J. F. y Jules, E. S. 2010. "Are wolves saving Yellowstone's aspen? A landscape-level test of a behaviorally mediated trophic cascade", *Ecology*, vol. 91, 2742-2755.
- Laundre, J. W., Hernandez, L. y Ripple, W. J. 2010. "The landscape of fear: Ecological implications of being afraid", *The Open Ecology Journal*, vol. 3, 1-7.
- Leopold, A. 2000. *Una ética de la tierra*, Madrid, Los libros de la Catarata.
- Linkola, P. 2009. *Can life prevail?: A radical approach to the environmental crisis*, London, Integral Tradition Publishing.
- Manning, A. D., Gordon, I. J. y Ripple, W. J. 2009. "Restoring landscapes of fear with wolves in the Scottish Highlands", *Biological Conservation*, vol. 142, 2314-2321.
- Martínez Gutiérrez, P. G. 2007. *Detección de áreas potenciales para la reintroducción del lobo mexicano (Canis lupus baileyi) en México* (tesis de grado), Xalapa, Instituto de Ecología.
- Mech, L. D. 1995. "The challenge and opportunity of recovering wolf populations", *Conservation Biology*, vol. 9, 270-278.
- 2012. "Is science in danger of sanctifying the wolf?", *Biological Conservation*, vol. 150, 143-149.
- Morgan, J. 2007. "Crying wolf, now with added bite", *The Herald*, 1 de febrero. Disponible en: <http://www.heraldscotland.com/crying-wolf-now-with-added-bite-1.839418>, visitado el 30 de marzo de 2015.
- Morris, M. C. y Thornhill, R. H. 2006. "Animal liberationist responses to non-anthropogenic animal suffering", *Worldviews*, vol. 10, 355-379.
- Mosquera, J. 2015. "The Harm They Inflict When Values Conflict", *Relations: Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, nº 1, 65-77. Disponible en: <http://www.ledonline.it/index.php/Relations/article/view/822/664>, visitado el 11 de julio de 2015.
- Næss, A. 2005. *The selected works of Arne Næss. Deep ecology of wisdom*, vol. X, Dordrecht, Springer.
- Ng, Y.-K. 1995. "Towards welfare biology: Evolutionary economics of animal consciousness and suffering", *Biology and Philosophy*, vol. 10, 255-85.
- Nilsen, E. B., Milner-Gulland, E. J., Schofield, L., Myrsetrud, A., Stenseth, N. C. y Coulson, T. 2007. "Wolf reintroduction to Scotland: public attitudes and

- consequences for red deer management”, *Proceedings of the Royal Society: Series B, Biological Sciences*, vol. 274, 995–1002.
- Norton, B. G. 1987. *Why preserve natural variety?*, Princeton, Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. 2006. *Frontiers of Justice: Disability, nationality, species membership*, Cambridge, Harvard University Press.
- O’Connell, S. 2008. “Back from the dead: could wolves and wild boar roam Britain again?”, *The Independent*, 10 de abril. Disponible en : <http://www.independent.co.uk/environment/nature/back-from-the-dead-could-wolves-and-wild-boar-roam-britain-again-806900.html>, visitado el 30 de marzo de 2015.
- Olivier, D. 1993. “Pourquoi je ne suis pas écologiste”, *Les cahiers antispecistes*, vol. 14. Disponible en: <http://www.cahiers-antispecistes.org/spip.php?article52>, visitado el 30 de marzo de 2015.
- Pianka, E. R. 1970. “On *r* and *K* selection”, *American Naturalist*, vol. 104, 592–597.
- Preisser, E. L., Bolnick, D. I. y Benard, M. F. 2005. “Scared to death? The effects of intimidation and consumption in predator–prey interactions”, *Ecology*, vol. 86, 501–509.
- Prugh, L. R., Stoner, Ch. J., Epps, C. W., Bean, W. T., Ripple, W. J., Laliberte, A. S. y Brashares, J. S. 2009. “The rise of the mesopredator”, *Bioscience*, vol. 59, 779–791.
- Reichmann, J. 2000. *Evolution, animal ‘rights’ and the environment*, Washington, The Catholic University of America Press.
- Ripple, W. J. y Beschta, R. L. 2004. “Wolves and the ecology of fear: Can predation risk structure ecosystems?” *BioScience*, vol. 54, 123–138.
- Ripple, W. J. y Beschta, R. L. 2007. “Restoring Yellowstone’s aspen with wolves”, *Biological Conservation*, vol. 138, 514–519.
- Ripple, W. J. y Larsen, E. J. 2000. “Historic Aspen recruitment, elk, and wolves in Northern Yellowstone National Park, USA”, *Biological Conservation*, vol. 95, 361–370.
- Sagoff, M. 1984. “Animal liberation and environmental ethics: Bad marriage, quick divorce”, *Osgoode Hall Law Journal*, vol. 22, 297–307.

- Sapontzis, S. 1984. "Predation", *Ethics and Animals*, vol. 5, 27–38. Disponible en: <http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1220&context=ethicsandanimals>, visitado el 11 de julio de 2015.
- Scanlon, Th. M. 1998. *What we owe to each other*, Cambridge, Belknap.
- Scottish Government Rural and Environment Research and Analysis Directorate. 2010. *Agriculture facts and figures*, Edinburgh, Scottish Government Rural and Environment Research and Analysis Directorate, The Scottish Government. Disponible en: <http://www.scotland.gov.uk/Resource/Doc/314320/0099836.pdf>, visitado el 30 de marzo de 2015.
- Shelton, J.-A. 2004. "Killing animals that don't fit in: Moral dimensions of habitat restoration", *Between the Species*, vol. 13, n° 4, 1–21. Disponible en: <http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1048&context=bts>, visitado el 30 de marzo de 2015.
- Singer, F. J. 1996 (ed.) *Effects of grazing by wild ungulates in Yellowstone National Park*, Technical Report NPS/NRYELL/NRTR/96-01. USDI NPS, Natural Resource Program Center, Denver.
- Smith, D. W. 2005. "Ten years of Yellowstone wolves, 1995–2005", *Yellowstone Science*, vol. 13, 7–33.
- Smith, D. W., Stahler, D. R., Albers, E., Metz, M., Williamson, L., Ehlers, N., Cassidy, K., Irving, J., Raymond, R., Almberg, E. y McIntyre, R. 2009. *Yellowstone wolf project: Annual report, 2008*, Yellowstone National Park: Yellowstone Center for Resources, National Park Service.
- Smith, J. A. 1991. "A question of pain in invertebrates", *Institute for Laboratory Animal Research Journal*, vol. 33, 25–32. Disponible en: <http://ilarjournal.oxfordjournals.org/content/33/1-2/25.full>, visitado el 7 de julio de 2015.
- Sözmen, B. I. 2013. "Harm in the wild: Facing non-human suffering in nature", *Ethical Theory and Moral Practice*, vol. 16, 1075–1088.
- Stearns, S. C. 1992. *The evolution of life histories*, Oxford, Oxford University Press.
- Taylor, P. 1986. *Respect for nature*, Princeton, Princeton University Press.
- Tomasik, B. próxima publicación en 2015. "The Importance of Wild-Animal Suffering", *Relations: Beyond Anthropocentrism*, vol. 3, n° 2.

- Torres Aldave, M. 2011. "De lobos y ovejas: ¿les debemos algo a los animales salvajes?", *Ágora: Papeles de Filosofía*, vol. 30, 77–98. Disponible en: <https://dspace.usc.es/bitstream/10347/7397/3/79-100.pdf>, visitado el 8 de julio de 2015.
- Vanguardia, 2012. "Son envenenados lobos liberados en Sonora", *Vanguardia*, 21 de febrero. Disponible en: <http://www.vanguardia.com.mx/sonenvenenadoslobosliberadosensonora-1223385.html>, visitado el 30 de marzo de 2015.
- Varner, G. 2002. "Biocentric individualism", en *Environmental ethics: What really matters, what really works*, 108–120, ed. D. Schmidtz y E. Willot. Oxford, Oxford University Press.
- Wagner, F. H; con la colaboración de Hamilton, W. L. y Keigley, R. B. 2006. *Yellowstone's Destabilized Ecosystem: Elk Effects, Science, and Policy Conflict: Elk Effects, Science, and Policy Conflict*, New York, Oxford University Press.
- Watson Featherstone, A. 1997. "The wild heart of the Highlands", *Ecos*, vol. 18, 48–61.
- Whewell, W. 1852. *Lectures on the history of moral philosophy in England*, John Parker, London.
- White, P. J., Smith, D. W., Duffield, J. W., Jimenez, M., McEneaney, T. y Plumb, G. 2005. "Yellowstone after wolves: Environmental impact statement predictions and ten-year appraisals", *Yellowstone Science*, vol. 13, 34–41.
- Wilson, C. J. 2004. "Could we live with reintroduced large carnivores in the UK?", *Mammal Review*, vol. 34, 211–232.
- Zamora Bárcenas, D. F. 2011. *Análisis de viabilidad poblacional del lobo mexicano (Canis lupus baileyi) en Sierra Madre Occidental*, tesis de grado, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro.

¿DERECHOS DE LOS ANIMALES?¹

Paula Cristina Mira Bohórquez²

En el siguiente texto planteo posibles condiciones para replantear el concepto de derecho y justificar así los derechos de los animales. Con esto no pretendo desarrollar una teoría de los derechos, sino simplemente plantear un marco de revisión del concepto. Con este fin seguiré cuatro pasos: 1) Mención de algunos problemas actuales de los derechos. 2) Crítica a la jerarquización de las capacidades. 3) Crítica a la visión de los animales como propiedad. 4) Justificación de la necesidad de plantear los derechos de los animales a partir de una teoría diversa de los derechos.

Palabras clave: ética, animales, derechos, moral, razón.

No seguinte texto apresento condições possíveis para reconsiderar o conceito de direito e justificar, assim, os direitos dos animais. Com isto não pretendo desenvolver uma teoria dos direitos, mas simplesmente expor um quadro de revisão do conceito. Para tanto, seguirei quatro passos: 1) Menção de alguns problemas atuais dos direitos. 2) Crítica à hierarquização das capacidades. 3) Crítica à visão dos animais como propriedade. 4) Justificação da necessidade de considerar os direitos dos animais a partir de uma teoria diversa da dos direitos.

Palavras-chave: ética, animais, direitos, moral, razão.

¹ Este artículo hace parte del proyecto de investigación “Derechos de los animales. Una mirada crítica de la actual discusión”. Grupo de investigación Ética. Proyecto SUI. Universidad de Antioquia. Instituto de Filosofía. Fue realizado además en el marco de una beca de investigación del DAAD (Alemania). Agradezco a la profesora Dra. Ursula Wolf por su colaboración en esta investigación.

² Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. E-mail: paula.mira@udea.edu.co

In the following text I pose possible conditions to reconsider the concept of right and thus justify animal rights. With this I do not mean to develop a theory of rights, but simply to raise a framework of review of the concept. To this end I will follow four steps: 1) mention some current problems of rights. 2) criticism of the hierarchical classification of capabilities. 3) criticism of the vision of animals as property. 4) justification of the need to raise animal rights starting from a different theory of rights.

Keywords: ethics, animals, rights, moral, reason.

En granjas de explotación masiva, experimentos médicos, caza y pesca, como producto de las diferentes industrias del entretenimiento y de muchas otras actividades, mueren billones de animales cada año. Los argumentos para intentar proteger a los animales de la muerte y de una vida de sufrimiento, que en la mayoría de los casos antecede a esta muerte, se han multiplicado en los últimos años; buena parte de la defensa de los animales se basa en la lucha por los “derechos de los animales”. Dada la alta valoración que dan las sociedades occidentales a los derechos y la fuerza política que poseen, este parece un concepto especialmente apropiado para afirmar la lucha por liberar a los animales de los horrores de su explotación. El concepto es, sin embargo, polémico y de difícil comprensión y en muchas ocasiones complica en exceso la discusión, en lugar de aportar a la claridad del problema. El abuso del concepto, derivado del hecho de que tendemos a expresar toda exigencia, expectativa, obligación u deseo con la palabra “derecho”, puede haber hecho de este un concepto inflacionario que poco favor le hace a la ética animalista o a los movimientos de liberación animal ¿Por qué insistir en hablar de los “derechos de los animales”?

En el siguiente texto planteo posibles condiciones para replantear el concepto de derecho y justificar así los derechos de los animales³. Con esto no pretendo desarrollar una teoría de los derechos, sino simplemente plantear un marco de revisión del concepto. Con este fin seguiré cuatro pasos. Primero enumeraré cortamente algunos problemas actuales del concepto de derechos. Segundo, plantearé la necesidad de reevaluar la jerarquización de las capacidades, que define a los seres racionales como superiores y limita la protección de derechos a estos seres. Tercero, mostraré cómo la condición de propiedad de los animales es uno de los principales obstáculos para cualquier comprensión de los derechos de los animales. Cuarto y último, intentaré justificar la necesidad de plantear los derechos de los animales a partir de una teoría diversa de los derechos. En resumen, intentaré justificar que nuestra comprensión y relación con los animales debe ser revisada en algunos puntos básicos, y solo así será posible adjudicar derechos a los animales.

I. Algunos problemas contemporáneos sobre los derechos

³ Entiéndase “derechos morales”

Seyla Benhabib resalta el descrédito que han sufrido los derechos humanos en la filosofía y la asociación que se hace del pretendido carácter universal de estos, con los intentos de hegemonización del capitalismo occidental (2011, 59-60). En un mundo globalizado y en sociedades cada vez más plurales, el origen en la filosofía occidental de la teoría de los derechos se ha convertido en su lastre. No solo porque, como lo indica Behabib, la influencia de occidente sobre otras culturas se ha visto marcada por el capitalismo, sino además porque la distancia del objetivismo racional frente a otras formas de pensamiento, puede hacer de los derechos una teoría incomprensible para culturas que están bajo otras influencias. Para sortear este problema, tanto Benhabib como Rainer Forst (2007), han planteado teorías de derechos que pueden ser lo suficientemente comprensivas como para que todo ser humano se considere sujeto de derechos, pero también, como para que puedan ser determinadas por contenidos concretos de cada cultura. Benhabib habla del “derecho a tener derechos”⁴ y Forst del “derecho a la justificación”⁵.

⁴ Entendido como el reclamo de todo ser humano para ser reconocido como un ser moralmente valioso. Esto les otorga a todos una protección igual, que debe ser reconocida tanto por toda la

La discusión actual se orienta también al problema entre derechos legales y derechos morales, y la opinión muy común de que derechos solo son aquellos que se hacen valer por instituciones judiciales, contra individuos, grupos o instituciones, y no derechos abstractos que no se pueden demandar por medio de ninguna institución. Uno de los principales problemas en este caso es el de la transmisión de los derechos morales a los legales. Los derechos legales son demandables frente a alguien, pero los derechos morales, ni son demandables contra alguien en concreto (más bien son una demanda frente a cada uno), ni se pueden reivindicar de forma institucional (Kervégan, 2010, 56-57). Los derechos morales y los jurídicos son esencialmente distintos, tanto en la forma en como se validan, como en las formas de obligación que implican. Muchos derechos morales alcanzan su constatación legal y se constituyen como derechos jurídicos, como es el caso del derecho al voto (55-56); pero este no es el caso con todos los

comunidad moral, como por la política propia de cada cual (2011).

⁵ Acciones o normas tienen que poder ser justificadas de modo que no puedan ser rechazadas racionalmente. Deben ser justificadas frente a todas las personas que puedan ser afectadas por ellas y todas las personas deben poder vetarlas. Los seres humanos tienen un derecho fundamental de justificación y un deber irrestricto de justificar las acciones (2007).

derechos morales. Todas estas son cuestiones que pueden llevar a la conclusión de que el concepto más apropiado para la moral no sea el de derecho, sino el de deber (59).

Otra línea de discusión va dirigida contra la filosofía de los derechos en general. Bajo esta perspectiva se analiza el hecho de que, en los intentos de reivindicar los derechos de los animales, muchos teóricos están reivindicando también los presupuestos filosóficos que, precisamente, durante siglos han considerado a los animales como no merecedores de consideración moral alguna. Esta es la línea de argumentación de Josephine Donovan, que se sitúa en la crítica del feminismo a la moral racionalista. Donovan critica especialmente a Tom Regan y Peter Singer (esto es, una teoría de derechos de los animales y una del cálculo utilitarista), por su negación a considerar las emociones, así como sus preocupaciones por no ser considerados sentimentalistas. Estos autores, según Donovan, se decantan por la tendencia contemporánea en la teoría de los derechos animales, la tendencia hacia el racionalismo, mientras, paradójicamente, una gran justificación teórica del abuso animal ha venido del cartesianismo objetivista (1996, 35; 41-45).

Mary Midgley apunta a la crítica de la teoría ilustrada de los derechos desde otra perspectiva. La autora reconoce la teoría de los derechos humanos como el mayor logro de la ilustración, que hizo posibles grandes avances hacia la justicia social. Sin embargo, tiene en cuenta que en esta teoría, la atención la monopoliza el consenso entre dos partes egoístas e iguales en poder y que todo lo que queda por fuera de ese círculo es negado (1983, 51). Su crítica se dirige también al concepto de deber heredado de la ilustración. Este es un concepto estrecho, según la autora, que cubre solo a los participantes en el contrato; si se persiste en él, dice Midgley, serán necesarios otros conceptos que expresen los elementos obligatorios en nuestras relaciones, no solo con los animales, sino con todos los inarticulados y necesitados en general (52). Midgley resalta además, que el problema de la importancia moral de los animales va más allá del problema de si los animales tienen derechos o no. Sobre los derechos dice: “Esta es realmente una palabra desesperada. Como toda biografía de la teoría política mostrará, estaba en serios problemas mucho antes de que los animales se añadieran a sus preocupaciones” (61).

Esta breve reseña, que se enfoca en tan solo algunos de los problemas

contemporáneos del concepto “derecho”, muestra las dificultades de intentar integrar a los animales en un concepto cuya necesidad filosófica es tan discutida. Motivo por el cual se acentúa la pregunta sobre si no es posible mantener la argumentación a favor del trato moralmente correcto a los animales lejos de esta problemática, que podría no beneficiar en nada a los animales.

La justificación de los derechos de los animales tiene sentido si el concepto se transforma, se amplía y deja de entenderse como el único concepto moral posible. Esta reformulación del concepto se hace necesaria, no solo para incluir el respeto irrestricto a los animales en cuestiones esenciales para su vida y su bienestar, sino además, para que los seres humanos no adultos y no racionales puedan ser poseedores de derechos en todo el sentido de la palabra, y no solo en sentido potencial o a través de otros argumentos oscuros que dominan la filosofía moral en este aspecto. Con esto último me refiero al siguiente punto: si titulares de derechos son solo aquellos que son seres humanos adultos racionales, no solo los animales, sino muchos seres humanos quedan por fuera de esta titularidad. Muchos autores argumentan que, a pesar de esta restricción, los seres humanos que no cumplen con estas características sí

pueden ser titulares de derechos; o son titulares de alguna forma de consideración moral que no incluye a los animales, aunque no sea muy claro de cuál se trata, ni qué la justifica⁶. Mi punto es entonces que todas estas teorías cierran el círculo de la moral, como diría Midgley, dejando adentro solo a aquellos seres que poseen “razón”; “capacidades racionales”; “capacidades comunicativas”; “que tienen intereses a largo plazo”; entre otros; pero, ante la diversidad humana deben hacer excepciones, mostrando vías alternas para el ingreso a este círculo, como: “son uno de nosotros” o “deben ser cuidados”. La mayoría de estos autores niega toda justificación del maltrato animal, pero basan las consideraciones morales frente a estos en un tipo de deberes que siempre estarán en segundo lugar frente a los deberes con los seres humanos; o en la compasión; o en sentimientos de otro tipo; o en deberes asumidos de forma altruista. La pregunta es si esto es suficiente, no solo para la justificación de la protección de los animales sino para la justificación de la protección de los seres humanos que no se encuentran bajo el estricto esquema de ser “seres racionales”. ¿No hay una forma de comprender la moral que pueda incluir por razones

⁶ Ejemplo de estos autores: Rawls, (1999); Hoerster (1999); Tugendhat (1997); Cortina (2009).

directas, tanto a los seres humanos en su diversidad de capacidades, como a los animales?⁷ Es de preguntarse cómo es posible seguir sosteniendo filosóficamente la primacía de una moral, que justifique la inclusión en el círculo de la protección y el respeto solo a aquellos seres que se pueden defender por sí mismos. La vulnerabilidad, la diferencia, no han sido parte del círculo de las morales racionalistas, motivo por el cual solo una renovada visión de estas puede ayudarnos a pensar de nuevo las obligaciones morales, más allá de las barreras de la razón y la comunicación.

En este sentido mi propuesta será, como lo mostraré más adelante, repensar los derechos, pero no como un concepto que monopolice la moral, sino que un concepto perteneciente a una lista amplia y diversa. Esta concepción de derechos requiere también una concepción amplia de intereses, pues intereses existen de muchos tipos, no todos pueden ser expresados en lenguaje gramatical y no todos los que tienen intereses pueden expresarlos o saben que los tienen.

⁷En este punto es de resaltar el argumento de Rainer Forst, que incluye en su teoría la comprensión de la finitud y la vulnerabilidad humana (el sufrimiento corporal y psíquico); ampliando así la perspectiva exclusivamente racionalista de las teorías morales kantianas (2007, 67-72).

El primer paso de esta propuesta es la revisión del valor que puede tener ser un ser humano moralmente capacitado.

II. ¿Somos mejores porque entendemos la moral?

La visión frente a la investigación científica sobre animales ha cambiado en los últimos años⁸. Hemos llegado a un tiempo en el que, no solo conocemos mejor a los animales, sino en el que además estos son centro de conocimiento e investigación científica. Tomarnos el trabajo de conocer a los animales, entendiendo así sus capacidades y sus diferencias, ha contribuido también seriamente a las nuevas direcciones del pensamiento ético, pues nos indica los límites empíricos de este. La nueva información científica sobre los animales no solo nos dice mucho acerca de ellos (o nos constata lo que ya sabíamos), sino también de los humanos. Nos dice, por ejemplo, que la conciencia no viene en “paquete completo” que, o se tiene o no se tiene. Somos simplemente individuos de especies distintas con grados distintos de conciencia.

⁸Sobre la juicio hecho a la investigación científica sobre animales en el s. XX véase Midgley (2008, 26). Un ejemplo para los avances actuales: los resultados de la *Francis Crick Memorial Conference* del 2012.

A pesar de que muchos animales tienen conciencia, sienten placer, dolor, alegría o tristeza, poseen una perspectiva básica de futuro, extrañan a otros seres o se pueden reconocer en el espejo, hay una capacidad que estos no tienen, la de planear sus acciones evaluándolas y la de justificarlas frente a otros o frente a sí mismos. No poseen la capacidad de hacer cálculos sobre sus acciones, ni de orientarlas intencionalmente evaluando los intereses propios o los ajenos. Es cierto que los individuos de muchas especies son altruistas y pueden proteger a otros seres, pero esta no es lo misma que la capacidad de evaluar el actuar y decidirse por un actuar o una forma de vida altruista o egoísta, por ejemplo. La capacidad de hacer juicios sobre lo que debemos hacer y de guiarnos por esos juicios, que es en definitiva una capacidad esencial de la moral (aunque no la única), es solo humana (y no de todos los seres humanos) (Korsgaard, 2011).

¿Es posible realizar una suerte de jerarquía moral, basada en las capacidades y ponernos a la vez entonces en la cima de la pirámide? Esto parece ser lo que hacen muchas teorías morales que consideran que las capacidades morales son nuestra fuente de dignidad y nos ubican en un lugar privilegiado: solo los seres racionales serían objeto de protección moral, según

estas teorías, porque solo los seres racionales tienen la privilegiada capacidad de actuar moralmente. Esta concepción deja a muchos seres humanos (aunque muchos no lo admitan) y a todo el mundo animal no-humano en la categoría de seres limitados. Esto es, seres a los que les falta algo, son incompletos y por lo tanto inferiores. Esta imagen solo se puede justificar a partir de una valoración de las capacidades que es independiente del hecho mismo de tener determinadas capacidades. ¿Se divide el mundo entre seres superiores o inferiores?

Para sostener esto tendríamos que partir de una suerte de realismo moral, que plantee que la moral posee una realidad independiente, a la que podemos o no acceder, o que podemos o no entender. En este caso los animales no tendrían la posibilidad de acceder o de entender esa realidad, y en este sentido “les faltarían” esas capacidades. Esta idea del “animal limitado” es también posible si se tiene una comprensión constructivista de la moral. Si se entiende que la moral depende de nuestras capacidades comunicativas, por ejemplo, y entendemos estas capacidades como las que nos dan valor o de las cuales depende nuestra dignidad, entonces, el hecho de que los seres humanos seamos los únicos con capacidades comunicativas, por tanto

morales, lleva a la conclusión de que somos los únicos seres con valor; de que tenemos mayor valor o de que somos los únicos poseedores de dignidad.

Sin embargo, todo lo dicho no depende de las capacidades mismas, sino de la valoración que se hace de ellas. Valorar la capacidad moral como algo bueno depende de tener en cuenta algunos puntos. Primero, que tener capacidades morales y actuar moralmente bien no son lo mismo. Segundo, si podemos constatar que tenemos capacidades morales que los animales no poseen, ¿por qué los juzgamos por aquello que no tienen? Esto se podría entender de la siguiente forma: hay seres humanos con capacidades para jugar tenis, algunos otros tienen capacidades para juzgar fútbol, si juzgamos a los que juegan fútbol como inferiores por no saber jugar tenis ¿no les estamos aplicando un criterio de evaluación injusto? Lo que deberíamos hacer es juzgar a aquellos que juegan tenis según esas capacidades y aplicar el patrón interno a esta actividad, juzgando si juegan bien o mal. Si elegimos el criterio de la racionalidad para determinar el alcance de nuestra moral, los animales siempre estarán por fuera de ella, y si elegimos ese criterio como criterio de valor para juzgar a todo el mundo natural, todos los que no sean seres humanos

racionales serán siempre considerados como “limitados” o “inferiores”. El problema es que se trata de un criterio de evaluación injusto, por cuanto el resultado de la evaluación está determinado antes de su realización, pues juzgamos si somos mejores que los demás animales, por capacidades que solo nosotros poseemos. Si la moral es una construcción común y, precisamente, racional, y renuncia además por ello a determinaciones religiosas o metafísicas, entonces los criterios de racionalidad demandan juzgar justamente, esto es, juzgar a cada cual según sus capacidades. Sin embargo, entre los seres humanos racionales mismos, el criterio de evaluación sí puede ser determinado por las capacidades morales que tenemos en común. Así, dado que todos los seres racionales poseemos capacidades morales, entonces, podemos ser juzgados por si somos mejores o peores en el ejercicio de estas (por si actuamos de forma moralmente correcta o no). Korsgaard expresa que podemos: “[...]valorar nuestra naturaleza moral, sin necesariamente pensar que somos personas extraordinarias *sólo por poseerla*, así como un hombre puede otorgarle un valor muy alto a su papel como padre sin devaluar por ello a otros hombres que no lo son” (2011, 31). Tercero, las capacidades racionales arriba

mencionadas, si bien son decisivas para el actuar moral, también han de ser complementadas con otras capacidades que no necesariamente se entienden como racionales: las capacidades emocionales por ejemplo, la empatía y la simpatía, el amor, la capacidad para establecer y sostener lazos afectivos, la compasión o la lealtad, entre otros.

Si una teoría de los derechos considera a los animales como seres limitados, y estos no entran en el rango de protección especial que se le atribuye a los individuos humanos no racionales, entonces no habrá posibilidad de atribuirles derechos, pues serían solo seres a los que “les falta” algo decisivo para ser moralmente relevantes. Si se trata de una teoría de derechos que los considera como limitados, pero considera que también los seres limitados son dignos de alguna consideración moral, entonces se trataría de una teoría que les otorga derechos por sus “defectos”, por aquello que les falta y no por aquello que poseen. Los animales no son ni incompletos, ni limitados, ni tienen el “defecto” de no tener capacidades relevantes para el pensamiento moral. Son, en algunos aspectos, distintos de nosotros y distintos entre sí.

Una teoría de derechos que apunta a la jerarquización de capacidades es,

como lo afirman muchas feministas, más excluyente que incluyente, y trae consigo el problema de que, inevitablemente, jerarquiza a los seres humanos. Esto no quiere decir que toda teoría que entienda la moral como una construcción racional humana tenga estos problemas, solo aquellas que se sostienen en la división del mundo entre seres mejores y peores. Midgley resalta el mismo problema, que en parte sustenta además su escepticismo frente a los derechos. Para la autora, la exaltación de la razón de la ilustración tiene la siguiente consecuencia: “Si los animales son irracionales, y el valor y la dignidad dependen enteramente de la razón, los animales no pueden importar. La razón tiene aquí el mismo papel que el alma en el pensamiento cristiano” (1983, 11). Una teoría de derechos no puede más que renunciar a esta jerarquización, pues resulta un contrasentido hablar de derechos de los superiores y de los inferiores. Para argumentar a favor de derechos de los animales se deben tener en cuenta, como lo afirma Donovan, las diferencias y las similitudes, sin que ninguna de ellas lleve un valor comparativo intrínseco⁹.

Los seres humanos racionales tenemos capacidades que hacen parte de

⁹ Véase la propuesta de Donovan sobre el continuum (1996, 50).

nuestra esfera moral y son compartidas en distintos grados con otros seres, humanos o no humanos. Sin embargo, el elemento decisivo de la moral, la capacidad de juzgar sobre nuestro actuar sí es propia de los seres racionales¹⁰. Esto quiere decir que somos los únicos susceptibles de evaluación moral. Una teoría de los derechos de los animales será siempre una teoría respecto de los derechos que los animales tienen frente a aquellos capaces de evaluar y cambiar su comportamiento, esto es, no será una teoría sobre el comportamiento de los animales entre sí. La jerarquización de las capacidades es un obstáculo esencial para la teoría de derechos y está en estrecha relación con el siguiente punto, la condición de propiedad de los animales.

III. Los animales como propiedad

Gary Francione es el autor contemporáneo que más profundamente ha trabajado el problema de la consideración de los animales como propiedad. Su teoría presenta el derecho a no ser tratado como una propiedad como

la condición básica, sin la cual no es posible ningún otro derecho; es la precondition para la “posesión de intereses moralmente significativos” (2000, xxviii). Tratar algo como propiedad significa que este objeto está enteramente al arbitrio de alguien, y solo debe ser considerado por referencia al dueño y nunca por él mismo. Ser tratado como propiedad elimina toda posibilidad de ser considerado por los intereses propios, porque incluso significa la negación de los intereses propios. La propiedad nunca es un “alguien”, siempre es un “algo”, es una cosa, y las cosas no tienen intereses que proteger y siempre, indefectiblemente, son medios para el beneficio de alguien. Desde esta perspectiva tiene sentido la propuesta de Francione de entender el derecho a no ser tratado como propiedad como el derecho básico, a partir del cual se articulan todos los demás derechos, y que por tanto es la precondition moral esencial. Tratar a los animales como propiedad, afirma el autor, significa que lo que podemos hacer con ellos no tiene límites (80); precisamente los derechos nos hablan de los límites de nuestro actuar frente a los demás, pero si no hay límites, tampoco hay entonces posibilidad alguna de derechos.

La condición principal para ser miembro de una comunidad moral es no

¹⁰ Son capacidades que se desarrollan, son graduales y se pueden perder. No somos solo pura y absolutamente seres racionales, somos seres cambiantes, y las capacidades racionales son tan vulnerables a los vicisitudes externas como las demás.

ser tratado como cosa (95). La moral es posible entre seres que, o recíproca o unilateralmente reconocen intereses y la necesidad de respetar y cuidar de estos intereses; si la relación está establecida entre propiedad y propietario, el único reconocimiento que es posible es el de los intereses de los propietarios. El esfuerzo, propio de mucha de las llamadas éticas del bienestar animal, por reconocer a los animales alguna consideración moral, persistiendo en considerarlos como propiedad, plantea desigualdades insostenibles en un sistema moral. En el caso de conflictos en la moral humana, los intereses son considerados igualitariamente, para dar una solución que no termine dañando seriamente los intereses de ninguna de las partes. Si este conflicto se expresa en términos de derechos, entonces estos son el pilar que determina que, sea cual sea la conclusión de este conflicto, existen esferas de la vida de los seres humanos que no pueden ser dañadas, que siempre merecen protección irrestricta. Cuando el conflicto se da entre seres que son considerados como propiedad y seres de los cuales se consideran que tienen un valor inherente, no existen esferas de la vida de aquellos que son tratados como propiedad que tengan una protección irrestricta frente a aquellos que se supone son sus dueños. Si

se intenta justificar, además, la idea de que la buena vida de los propietarios depende de la explotación de aquellos que son considerados como propiedad, la sociedad se entiende en un eterno conflicto que solo se puede solucionar a favor de la vida del propietario. La era de la explotación animal en masa ha generado una relación con los animales que se expresa en términos de “nosotros o ellos”; pensamos siempre en los ejemplos fatalistas que fundamentan esta idea de competencia y que se expresan con ejemplos como; ¿qué pasaría si estás en una casa en llamas y tienes que decidir entre salvar a tu hijo o al perro? Intentar resolver con justicia este dilema, permaneciendo en el esquema propiedad-propietario, implica que indefectiblemente se resolverá a favor del propietario, pero, además, el dilema mismo muestra una falacia, que está precisamente al servicio de la hegemonía de nuestra imagen como propietarios del mundo animal. Francione nos aclara precisamente que, dado que tratamos a los animales como propiedad, tratamos todos los casos en los que los usamos como una situación análoga a la casa en llamas. Pero, en la mayoría de los casos, no hay un conflicto real. La mayoría de los “conflictos” son, según Francione, con

animales que nosotros *creamos*¹¹; los conflictos se generan porque creamos animales para satisfacer nuestros propósitos, y después nos inventamos conflictos con estos animales como los de la casa en llamas, para preguntarnos si debemos salvar al animal o al humano. Sin embargo, en la mayoría de los casos en los que analizamos nuestras obligaciones morales con los animales como situaciones de conflicto, estos conflictos no existen, ¿qué conflicto es para nosotros pensar si podemos comer una hamburguesa o comprar un abrigo de piel? (153). La visión de los animales como recursos y propiedad de aquel que los explota, justifica que estos conflictos se vuelvan como reales y que siempre sean resueltos a favor de comerse la hamburguesa y no a favor de la vida y el bienestar del animal¹². Esta relación de competición y de dilema “o nosotros o ellos” viene determinada en la mayoría de las veces por la condición de propiedad de los animales, y a la vez justifica que los sigamos considerando como tal. Si se presentara un conflicto, pero se entendiera la relación con el animal como

con otro ser sintiente con el que se comparte el mundo, los animales tendrían alguna posibilidad de ser considerados en sus intereses, e incluso de que estos se impongan sobre los del humano, si es necesario. En un conflicto con una propiedad, los intereses de la cosa-propiedad siempre son negados.

Algunos autores argumentan que es ventajoso para los animales ser una propiedad. El ser propiedad, les daría acceso a la atención veterinaria, comida, techo y abrigo (Epstein, 2004). Estos argumentos no consideran que nuestras relaciones con los animales con los que convivimos puedan ser de afecto, de lealtad y de compañerismo. Así como que estas relaciones estén determinadas por deberes especiales que nos hacen responsables para con ellos y que nos obligan (moralmente) a cuidarlos y darles los recursos que, según esta línea de argumentación, solo les damos porque son nuestra propiedad. Es dudoso, además, que los animales llamados “de uso”, aquellos que sufren la explotación masiva, obtengan algún beneficio de su condición de propiedad. El mayor problema de este argumento es que ignora que los animales que viven en condiciones de explotación son creados por los seres humanos, precisamente para ser explotados; criar animales para el uso

¹¹ Transcribo las comillas y la cursiva usadas por Francione en estas palabras.

¹² Donovan también critica los dilemas éticos del tipo y/o (1996, 51-52); al igual que Midgley, que además afirma que “todos estamos en el mismo bote” (1983, 20).

humano y luego decir que son beneficiados por el cuidado que se les da en esta crianza (que además se les da para hacer más eficiente el uso) parece ser una posición cuando menos contradictoria. No es una elección para ellos existir, su existencia se debe solo a las necesidades humanas. El argumento ignora también la situación de los animales salvajes o silvestres, quienes, cuando sus hábitats están en buenas condiciones, no necesitan de la ayuda humana para proveerse sus condiciones de vida. Sin embargo, cuando sus hábitats son alterados, especialmente por la mano humana, se vuelven vulnerables allí donde antes eran autónomos y empiezan a depender de la ayuda humana. Si convertirlos, en este caso, en propiedad de alguna persona o institución es la única forma de protegerlos del abuso, y de proveerles lo que han perdido, esto solo es la consecuencia de un abuso previo.

Es cierto que la protección de muchos animales hoy en día depende de que sean propiedad de alguien y que aquellos que no lo son quedan a su suerte. Pero esto no justifica la consideración de los animales como propiedad, sino que precisamente muestra el problema de que nuestra relación con ellos esté mediada por la idea de que ellos son nuestros recursos y de que, cuando no los

necesitamos, o no los usamos, no merecen entonces ninguna protección. El problema de la negación de los animales como propiedad es sin duda uno de los más difíciles, pues sus posibles consecuencias prácticas serían cambios económicos esenciales y cambios en la forma en como entendemos a los animales y a la naturaleza. Sin embargo, los animales no son cosas ni propiedades, son seres sintientes con diferentes tipos de capacidades y muchos de ellos tienen la capacidad de ser conscientes de la experiencia de dolor y de placer, esto es, son conscientes de su situación en el mundo y de su sufrimiento o bienestar, aunque no lo puedan explicar de esta forma. No hay una determinación natural de ellos como propiedad o recursos, ni reciben ellos mayor beneficio por ser considerados como propiedad. La consideración de los derechos de los animales no puede entonces dejar intacta nuestra relación con los animales, sino que la debe replantear en términos que justifiquen un cambio del tratamiento de los animales como propiedad.

Teniendo ya en cuenta dos puntos esenciales, pasaré finalmente a proponer algunas consideraciones, según las cuales considero es posible replantear el problema de los derechos de los animales.

IV. Presupuestos para los derechos de los animales.

Derechos, como lo he dicho antes, no es, ni el único concepto moral, ni el concepto central. Podemos atender moralmente a los animales a partir de otro tipo de valores o consideraciones morales, que responden también bien a sus demandas diversas y a las relaciones diversas que tenemos con ellos (Wolf, 2008). Así, la responsabilidad, la lealtad, la justicia, la gratitud o la compasión, pueden guiar nuestro trato hacia los animales, guiando nuestra dedicación y protección. Estos valores se fortalecerán todavía más, conforme se vaya cambiando la imagen del animal como recurso. Derecho es, sin embargo, el concepto moral por excelencia que expresa la exigencia de un individuo de algo, frente a una comunidad moral. Este concepto es central para expresar la diferencia entre aquello que un individuo puede esperar de los demás, a partir de lo que estos voluntaria o amablemente quieran hacer, y aquello que un individuo puede exigir a los demás, independiente de si estos desean o no tenerlo en cuenta. Con los derechos definimos una zona de protección que consideramos esencial para la vida y el bienestar de cada individuo, y de la cual pensamos, nadie

debe transgredir a no ser en una situación de urgencia justificada¹³. De ahí entonces que sea un concepto importante en las teorías morales, y que la protección irrestricta de los animales frente al sufrimiento sea expresada por muchos con este concepto. Tiene además, como ya lo indiqué, una fuerza política y retórica como pocos otros conceptos.

Para pensar en los derechos de los animales necesariamente tenemos que hacer una diferencia entre aquellos que justifican los derechos, entienden los derechos, reclaman con un lenguaje articulado los derechos y por tanto tienen la responsabilidad de respetarlos (dado además que solo ellos pueden irrespetarlos también), y aquellos seres que solo gozan de su protección. Esta es la famosa y para muchos molesta diferencia entre sujetos y objetos morales; basada en la diferencia entre aquellos que pueden reflexionar sobre su comportamiento y cambiarlo, y aquellos que pueden sentir el buen o mal comportamiento de estos primeros. Ambos serían objetos de derechos, pero la exigencia expresada en los derechos solo aplicaría para los primeros, porque para ser juzgado moralmente es necesario entender la

¹³Es el caso del derecho a la vida por ejemplo, que puede ser quebrantado por legítima defensa propia.

moral¹⁴. Si no se realiza esta división y se argumenta a favor de que, aquellos que pueden entender sus derechos y aquellos que pueden ser protegidos por derechos son uno y el mismo grupo, se plantea un requisito muy alto (Birnbacher, 2009, 49), que ni siquiera cumplen todos los seres humanos. La protección de los derechos queda así relegada a quienes se pueden defender entre ellos, y deja por fuera precisamente a quienes están en más alto grado de vulnerabilidad¹⁵.

Para pensar los derechos es necesario generar una asimetría del universo moral, como la llama Sezgin (2014,31), en la que, quienes tienen responsabilidades morales son muchos menos que los que tienen derechos. Porque aquellos que pueden entender y respetar los derechos son mucho menos que aquellos para quienes su protección se puede justificar. Los derechos deben proteger a todos aquellos que tiene conciencia de placer y dolor, que tienen

necesidades y son conscientes de ellas, al menos cuando no son satisfechas, que son capaces de diversos tipos de experiencias conscientes y de emociones; esta es la consciencia propia que se necesita para tener intereses, no la consciencia que puede realizar el pensamiento abstracto para determinar qué son intereses. Los derechos, como la moral en general, son un problema de los humanos racionales; aquello que los animales necesitan es no ser dañados y tener posibilidades de vida para experimentar placer¹⁶. La fuente de normatividad somos los humanos racionales, en el sentido de que somos capaces de plantear normas morales, y por lo tanto de actuar de forma moralmente correcta o incorrecta. En el proceso de justificación de las normas morales analizamos nuestras capacidades, las de los animales no humanos, así como también de los humanos no racionales y determinamos cuáles de ellas deben ser protegidas de modo irrestricto. Dado esto entonces, si un león caza a otro animal, esto no es fuente de ninguna reflexión

¹⁴Nussbaum analiza el mismo problema y afirma que, para los contractualistas la pregunta por: “[...] “¿quién hace las leyes y principios?” es tratada como si tuviera la misma respuesta a la pregunta “¿para quién están hechas las leyes y los principios?” (2004, 306).

¹⁵Pero esta vulnerabilidad no se da porque sean limitados, sino porque no tienen los medios para defenderse de aquellos que los explotan. También los seres humanos son vulnerables a la explotación, los niños y los ancianos quizá especialmente.

¹⁶El sufrimiento es múltiple, no solo viene del dolor físico, sino también de la afectación emocional. De igual forma el placer también es complejo y proviene de muchas fuentes. Nussbaum ofrece una alternativa a las teorías basadas solo en el dolor, con su teoría de las capacidades (2004).

moral, pero si un ser humano caza al león, esto sí es fuente de reflexión y de juicio moral (y se esperaría que también de censura moral). Para justificar los derechos, tanto de humanos como de animales, debemos determinar cuáles son los intereses que deben ser cubiertos por reglas morales y cuáles no. En este sentido, cuáles son las cualidades que tienen relevancia moral y cuáles no (Rippe, 2008, 275-276). Existen intereses basados en cualidades que son muy importantes para nosotros, científicas o artísticas por ejemplo, pero que solo en algunas ocasiones pueden poseer valor moral.

James Rachels adopta para la justificación de los derechos de los animales un sencillo principio de justicia. Este consiste en lo siguiente:

Primero, seleccionamos un derecho sobre el que estemos seguros que tienen los humanos. Luego, nos podemos preguntar si hay alguna diferencia relevante entre humanos y animales, que justifique el negarle este derecho a los animales mientras se lo garantizamos a los humanos. Si no, entonces el derecho lo poseen los animales tanto como las personas (1997, 82).

Este método compara igual con igual y parte de la idea de que, a lo igual se le trata como tal. Allí donde no hay

diferencias relevantes, deben darse los mismos derechos. Sin embargo, el autor reconoce una limitación del método, pues es posible que los animales posean derechos que no poseen los humanos (basados en cualidades que no poseen los humanos). Estos posibles derechos no pueden ser cubiertos por este método (1997, 82). En mi opinión, este método nos ayuda a identificar, al menos, la injusticia intrínseca en no atribuir derechos a los animales, cuando estos derechos deben proteger en ellos lo mismo que consideramos importantes para nosotros. Si tomamos la libertad por ejemplo, entendida como la libertad de movimiento, como el hecho de no estar en cautiverio (no como la libertad trascendental), y sabemos que cuidamos esta esfera de nuestra vida con un derecho, porque la consideramos especialmente importante para la vida humana; entonces, no es posible que, dado que para muchos animales la libertad también es importante para sus vidas, porque se ven afectados cuando la pierden y son conscientes de eso, sea un argumento justo negarles el mismo derecho a estos animales.

Una teoría de derechos ha de ser diferenciada, pero no solo con respecto a los animales, también a los seres humanos. Esto quiere decir que, si un ser

posee características relevantes para el reconocimiento de algún derecho, entonces no tenemos razones para negarlo (Sapontzis, 1987, 64); pero, si no posee cualidades relevantes para otro, entonces tenemos justificación para no incluirlos bajo la protección de ese derecho. Por supuesto que esta teoría diferenciada de los derechos ya hace parte de nuestra comprensión de los derechos humanos; así, por ejemplo, no pensamos que los niños tengan derecho al voto. En el marco de una teoría de los derechos, se debe poder argumentar a favor de un principio rector simple, pero los derechos han de ser concretados considerando las similitudes y las diversidades de todos los seres sintientes.

Precisamente este último punto es especialmente problemático, pues la diferencia entre todos los seres sintientes es enorme, porque los animales no son un grupo homogéneo, sino especies diversas con millones de individuos. Las teorías funcionan mejor cuando son simples y tienen el menor número de presupuestos posibles, pero, si nos excedemos en la simpleza, corremos el riesgo de plantear teorías excluyentes, injustamente excluyentes. Hay razones para ampliar el círculo de la protección moral, aun cuando esto complique mucho los razonamientos morales que debemos

hacer. La moral se trata de todas nuestras reflexiones y del marco normativo a partir del cual juzgamos y analizamos nuestro actuar y el ajeno, y cómo afectamos o beneficiamos a los demás con él. Sin embargo, se ha vuelto compleja y diversa, por cuanto nuestras acciones alcanzan a muchos seres, que están lejos de nuestro espectro vital, y esto tiene como consecuencia que nuestras reflexiones morales y nuestra comprensión sobre qué es la moral, también sea compleja y diversa.

Parte de la reflexión moral es precisamente entonces, la reflexión sobre las condiciones de sufrimiento que pueden afectar la vida de los seres sintientes, además de respecto de quiénes son capaces de sentir esta afectación, y, a partir de esto, justificar una gama de garantías de protección que todos debemos respetar y nunca debemos transgredir, incluso si irrespetar esa protección fuese de utilidad. Los animales no hacen parte de esta justificación, pero los seres humanos racionales estamos en condiciones de evaluar nuestro propio actuar también en consideración de los intereses ajenos, no solo de los nuestros.

La justificación, por sí sola, no constituye ninguna obligación intrínseca de respetar este marco de protecciones de los derechos. Y en este punto debo volver,

para terminar, con la idea ya mencionada en este texto, de que los derechos no son el único concepto relevante de la moral; pero, además, no es el único concepto de la moral que debe ser revisado. Las teorías morales racionalistas consideran que son los intereses propios y egoístas los que fundamentan la moral¹⁷. La obligación moral tendría a estos intereses como única fuente. Para la inclusión de los animales en el marco de protecciones de los derechos, habría poca posibilidad de justificación según estas teorías, porque el beneficio de individuos de otras especies suele estar lejos de nuestros intereses egoístas. Por esto, las fundamentaciones de la moral que entienden a los seres humanos racionales como seres exclusivamente egoístas, incapaces de actuar considerando el interés ajeno, también deben ser objeto de revisión. No es este el espacio para extenderme al respecto. Diré solo que las fuentes de la motivación moral son diversas, así como las formas de relacionarnos con los animales. Los seres humanos consideramos el trato respetuoso a los demás desde muy diversas perspectivas, y no todas estas deben ser tildadas como amorales e irracionales. Sin duda la

¹⁷ También la moral evolutiva, pero esta teoría no necesariamente excluye las obligaciones con los animales (Wuketits, 2006).

justificación de los derechos debe ser encontrada como racional por todos los seres capaces de entenderla y de respetar estos derechos, pero esto no quiere decir que haya una única fuente moral posible que nos lleve a respetar esos derechos. Ursula Wolf lo expresa así:

Entre las típicas motivaciones morales se hallan las sanciones sociales o también religiosas (reacciones de favor o enojo entre los hombres, conciencia, vergüenza y sentimientos de culpa, confirmación, o debilitación del propio valor, etc.), afectos altruistas como el amor, la compasión, la simpatía, el cuidado y afectos referidos al todo social, como el sentimiento de solidaridad o de comunidad, debiendo advertirse que estos afectos se solidifican como actitudes morales, como virtudes (2014, 109).

Precisamente, los derechos deben estar acompañados de virtudes, que son formadas en sociedades que cambian sus visiones de los animales, que no los consideran como inferiores ni los tratan como propiedad. Pero, además, los afectos se forman cuando el sufrimiento ajeno se patentiza. Las industrias de la explotación animal se encargan de ocultar al animal, para que de este solo veamos un producto, que no vamos a asociar con un ser

sintiente sufriendo los horrores de la explotación. De los animales solo vemos los productos que de ellos se derivan; los animales son carne empacada al vacío o puesta en el plato en restaurantes, prendas de cuero o de piel o fármacos que prueban su seguridad en ellos. Frente a los productos no se generan afectos y a los productos no se les pueden garantizar derechos. El animal que está detrás del producto debe ser a quien veamos realmente. Las virtudes se forman cuando cambiamos nuestra visión consumidor-producto, y establecemos relaciones entre seres sintientes. Así también, la garantía de respeto de los derechos puede tener su base en un cambio esencial de relaciones entre los humanos y los animales.

PAULA CRISTINA MIRA BOHÓRQUEZ

Doctora en Filosofía. Universidad de Mannheim (Alemania). Profesora Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia. Algunas publicaciones: "Freundschaft. Eine Analyse der Bestimmung der Freundschaft bei Aristoteles" En: Alemania 2009. ed:Mannheim University Press; "Amistad y comunidad en Aristóteles: anotaciones al problema de la amistad cívica" Boulé. *Ensayos En Filosofía Política Y Del Discurso En La Antigüedad*; "Animales y medio ambiente. Problemas de responsabilidad". En: Colombia, *Estudios De Filosofía* , Instituto De Filosofía, Universidad De Antioquia v. 50 fasc. p.9 – 30, 2014

Bibliografía

- Anscombe, Elizabeth, "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, vol. 33, No. 124, January 1958, pp.1-19:
- Benhabib, Seyla, *Dignity in adversity: Human rights in troubled times*, Cambridge, Polity Press, 2011.
- Cortina, Adela, *Las fronteras de la persona: El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid, Taurus, 2009.
- Korgaard, Christine, "Moral und das Besondere am menschlichen Handeln", en: Waal, F. B. M., Macedo, S., Brandau, B., Schickert, H., & Fritz, K. *Primaten und Philosophen: Wie die Evolution die Moral hervorbrachte*, München, Dt. Taschenbuch-Verl, 2011, pp. 116-137.
- Korsgaard, Christine, "Valorar nuestra humanidad", *Signos filosóficos*. Vol. XVIII, núm. 26, 2011, pp. 13-41.

- Donovan, Josephine, (1) "Animal Rights and Feminist Theory (1990)", en: Donovan, J., & Adams, C. J. (Eds.) *Beyond animal rights: A feminist caring ethic for the treatment of animals*, New York, Continuum, 1996.
- Donovan, Josephine, (2). "Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals (1994)", en: Donovan, J., & Adams, C. J. (Eds.) *Beyond animal rights: A feminist caring ethic for the treatment of animals*. New York, Continuum, 1996.
- Epstein, Richard, "Animals as objects, or subjects, of rights", en: Sunstein, C. R., & Nussbaum, M. C. *Animal rights: Current debates and new directions*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp.143-161.
- Forst, Rainer, *Das Rechtauf Rechtfertigung: Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- Francione, Gary, *Introduction to animal rights: Your child or the dog?*, Philadelphia, Temple University Press, 2000.
- Hoerster, Norbert, "Tierethik auf subjektivistischer Grundlage". En: K.P. Rippe (Ed.) *Angewandte Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg, Schweiz, Univ.-Verl., 1999, pp. 201-213.
- Kervegan, Jean Francois, „Gibt es moralische Rechte?“ en: Sandkuhler, H. J. (Ed.) *Recht und Moral*, Hamburg, Meiner, 2010, pp. 49-61.
- Midgley, Mary, *Animals and why they matter*, Athens, University of Georgia Press, 1984.
- Midgley, Mary, "Why Farm Animals Matter", en: Dawkins, S., & Bonney, R. (Eds.) *The Future of Animal Farming*, Malden/Oxford/Carlton, Blackwell Publishing, 2008, pp. 21-32.

- Mellor, Mary, "Mujer, naturaleza y construcción social del "hombre económico", en:
Velayos, C. C. (Ed.). *Feminismo ecológico: Estudios multidisciplinares de género*,
Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.
- Nussbaum, Martha, "Beyond Compassion and Humanity" Justice for Nonhuman
Animals, en: Sunstein, C. R., & Nussbaum, M. C. *Animal rights: Current debates
and new directions*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 229-320.
- Rachels, James, *Can ethics provide answers?: And other essays in moral philosophy*.
Lanham, Md, Rowman & Littlefield, 1997.
- Rawls, John, *A theory of justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard
University Press, 1999.
- Rippe, Klaus, *Ethik im auserhumanen Bereich*, Paderborn, Mentis, 2008 .
- Sezgin, Hilal, *Artgerechtigkeit nur die Freiheit: Eine Ethik für Tiere oder
Warum wir umdenken müssen*, München, Beck, 2014.
- Wolf, Ursula, "Die Mensch-Tier-Beziehung und Ihre Ethik", en: Wolf, U. (Ed.)
Das Tier in der Moral, Frankfurt am Main, Klostermann, 2008, pp. 170-192.
- Wolf, Ursula, *Ética de la relación entre humanos y animales*, Pozuelo de Alarcón,
Madrid, Plaza y Valdes, 2014.
- Wuketits, Franz, *Bioethik: Eine kritische Einführung*, München, C.H. Beck, 2006.

HUMANIDAD NO ANIMAL

Alcira Cuccia¹

La propuesta de este trabajo consiste en plantear la posibilidad de pensar una comunidad de lo viviente, como comunidad de la diferencia, a partir del planteo de Heidegger en la Segunda Parte, §39-§66, de *Conceptos fundamentales de metafísica* (2007). Para ello, recuperaremos la noción de transposición que Derrida (2008) omite en su lectura del texto de Heidegger, centrada exclusivamente en la diferencia ontológica. Sostendremos que la afirmación heideggeriana de la diferencia junto a la figura de la transposición no sólo abre el planteo de las relaciones entre el *Dasein*, el ámbito de la vida y de lo inerte, sino también ofrecería un suelo para desarrollar un pensamiento sobre la vida.

Palabras claves: diferencia ontológica, transponibilidad, comunidad sin parentesco.

A proposta deste trabalho consiste em expor a possibilidade de pensar uma comunidade do vivente como comunidade da diferença, a partir do projeto de Heidegger na Segunda Parte dos *Conceitos Fundamentais da Metafísica*. Para isso, recuperaremos a noção de *transposição* que Derrida omite em sua leitura do texto de Heidegger, exclusivamente centrada na diferença ontológica. Sustentamos que a afirmação heideggeriana da diferença junto à figura da transposição não somente abriria à proposta de relações entre o *Dasein* ao âmbito da vida e do inerte como também oferecería um campo para desenvolver um pensamento sobre a vida.

Palavras-chave: diferença ontológica, transponibilidade, comunidade sem parentesco.

¹ Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires (Argentina).
E-mail: alciracuccia@gmail.com.

The proposal of this work is to raise the possibility of thinking a community of living beings, as a community of difference, starting from from Heidegger's proposition in Part II, §39-§66, of *Fundamental Concepts of Metaphysics* (2007). To do this, we will recover the notion of transposition Derrida (2008) omits in his reading of Heidegger's text, focused exclusively on the ontological difference. We will argue that Heidegger's affirmation of difference together with the figure of transposition does not only open the proposition of relations between the Dasein, the field of life and lifelessness, but also provides a ground to develop a thought about life.

Keywords: ontological difference, transposability, community without kinship.

"En consecuencia, la naturaleza
lingüística de los hombres radica en su
nombrar de las cosas... él los nombra,
se comunica a *sí mismo* al nombrarlos
a ellos."

Walter Benjamin

La lectura de Derrida (2008) sobre la distinción que desarrolla Heidegger entre el hombre y el animal en *Conceptos fundamentales de metafísica* (2007) se centra en la diferencia ontológica, entendida como una continuación de la lógica de propios que instauraría una frontera única e indivisible entre lo humano y lo animal; siempre en pro de una identidad propia y excluyente de lo humano, en sí misma cuestionable (2006, 189), y en oposición al animal, al que Heidegger no vacila en considerar como un todo homogéneo (2006, 181). Heidegger, según Derrida, no habría logrado liberarse de la tradición metafísica que critica, ni habría abandonado el campo del humanismo, y en definitiva seguiría siendo profundamente cartesiano respecto del animal (2006, 174). Así mismo, estas limitaciones en el planteo de Heidegger imposibilitarían desarrollar la cuestión de la vida, en la que se incluyera al *Dasein* entre los seres vivos, como la cuestión de la animalidad del *Dasein* (Derrida, 2008, 182).

Si bien compartimos el planteo de Derrida, éste no agotaría el desarrollo

heideggeriano en torno a la diferencia, ni la temática de la relación entre la vida y el *Dasein*. Sostendremos que en *Conceptos Fundamentales de metafísica* (2007), Heidegger desarrolla el concepto de diferencia ontológica a partir del reconocimiento de una alteridad radical entre el hombre y los restantes seres vivos. Alteridad ligada, a su vez, a la transponibilidad como modo de darse de la diferencia, que Derrida omite en su análisis. Como se sabe, en este texto, Heidegger intenta una caracterización autónoma del hombre, del animal y de la piedra interponiendo entre ellos el concepto de mundo, y la vía para lograr dicha caracterización será la transponibilidad, *sich versetzen*. La diferencia ontológica ligada al concepto de mundo expresa el problema de la unidad en medio de la multiplicidad de lo viviente (Heidegger, 2007, 336). Y esta inquietud se manifiesta plenamente en el análisis de la transponibilidad como modo de ser propio de todo organismo vivo, como lo que rige la naturaleza en general, pero también para el hombre, cuya esencia consiste no sólo en ser con-con otros hombres, sino también en estar necesariamente transpuesto en el plexo de los anillos de lo viviente (Heidegger, 2007, 336).

I. La diferencia ontológica

La diferencia ontológica que arraiga en la tesis del animal pobre de mundo, en contraposición al hombre como configurador de mundo, vedando el acceso del animal a la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto* (Heidegger, 2007, 341), funciona como corte infranqueable y esencial, que conduce a los propios del hombre. En este sentido, la lectura de Derrida es elocuente, Heidegger no logra apartarse de la lógica de propios que obtiene por oposición y exclusión de lo animal, considerando a éste como un todo esencial y homogéneo. El animal concebido como pobre de mundo sólo obtiene su imagen a partir del hombre, configurador de mundo; y el hombre alcanza el ámbito del ser sólo por contraste con el animal, no humano, no mundano. Sólo el hombre tendrá acceso a la *manifestabilidad de lo ente en cuanto tal*, fundado, en definitiva, en el *logos* como propiedad humana y arrastrando toda la serie de oposiciones clásicas entre el hombre y los animales, la incapacidad de respuesta, la mera reacción frente al actuar humano, el estar exento de conciencia, y a los que se sumaría fundamentalmente el no morir propiamente. Sin embargo, la tesis del animal como pobre de mundo no refiere

exclusivamente al hombre. Las tres tesis son sobre el mundo, no sobre el animal, la piedra o el hombre, como dirá Derrida (2008, 179). Y es la tesis del animal la que permite un primer acercamiento al mundo: el mundo no es totalidad o suma de lo ente en sí, ni mera accesibilidad a lo ente, lo cual permitiría afirmar que el animal tiene mundo, acceso a algo en común, conocido por nosotros como ente. Y a pesar de que el mundo refiere exclusivamente al hombre, la negación de éste como algo dado y presente, impedirá toda jerarquía y cualquier comparación valorativa entre hombres y animales, así como entre los animales; e impedirá, fundamentalmente, sostener una postura continuista acerca de la vida, al afirmar de manera radical la heterogeneidad de lo ente, la existencia de tipos fundamentalmente distintos de entes respecto de los cuales deberíamos, a juicio de Heidegger, desarrollar una actitud fundamentalmente diferente:

“La comprensión de que hay modos fundamentales diversos del propio ser, y por consiguiente de lo ente, nos lo acaba de agudizar la interpretación de la animalidad.”
(Heidegger, 2007, 333).

La diferencia ontológica, entonces, no se limita a referir positivamente al

hombre, ni expresa una mera polaridad hombre-animal. La diferencia toca al mundo y derrumba su unidad, al introducirse como tal, como diferencia, en el modo de ser de los entes. De hecho, la diferencia ontológica caracterizaría estrictamente sólo al hombre, y no al animal. En el §66 Heidegger cuestiona su tesis sobre el animal como tesis impropia, surgida de la comparación con el hombre. El animal, dirá, sólo podría carecer de mundo, si supiera del mundo. Y nos advierte del error de pensar que el ser del animal es, en sí mismo, un carecer y un ser pobre. Así la caracterización positiva del hombre como configurador de mundo, si bien excluye al animal, lo hace sin haberlo incluido previamente. La oposición y exclusión tienen como fondo una referencia no soberana. El hombre no es un animal y además hombre, y los animales no son un menos que hombres: *“El mundo del animal no es un modo ni un grado del mundo del hombre.”* (Heidegger, 2007, 250).

La diferencia ontológica permite, entonces, obtener una imagen positiva del hombre, pero sólo del hombre, y a costa de desbaratar cualquier pretensión de homogeneidad en el campo del ser. O también, podríamos decir: la tesis impropia de la animalidad remite al hombre, y a la vez, permite resaltar los

modos fundamentalmente diversos del propio ser, los tipos fundamentalmente diversos de entes, delineando no sólo el campo propio de lo humano, sino también una imagen del mundo que es expresión de la más plena heterogeneidad de lo ente.

Y esta diferencia que remite a la diversidad del campo de la vida puede recorrerse gracias al movimiento de la transponibilidad. La transposición ofrece un acceso a la diferencia, sin eliminarla, sosteniéndola al expresar los modos diversos de vincularse con lo otro en la diferencia.

II. Transponibilidad

El tema de la transponibilidad surge al momento de preguntarse por la esencia de la animalidad del animal que debe alcanzarse desde la animalidad misma, y no a partir del hombre que no es un viviente animal. La mera posibilidad de alcanzar dicha caracterización autónoma, implica el poder acceder al modo de ser del animal desde su animalidad: la transponibilidad, el poder transponernos en el animal sería lo que posibilitaría la indagación, y a la vez, coincidiría con la temática de indagación. Heidegger dirá que la pregunta metódica, por el modo de acceso al objeto en cuestión, coincide, en este caso, con la pregunta específica, por el

modo de ser de aquello que se indaga. Pregunta específica y metódica derivan en el análisis de la transponibilidad.

Lo otro, sus modos de ser y su vía de acceso quedarían reunidos bajo el significado de transposición, pues la diferencia se ofrece en sus relaciones. Y el carácter de estar transpuesto del animal abriría un acceso a él, en el que él mismo se manifiesta en su distancia, como lo otro.

Entonces, según lo entendemos, transponibilidad designaría en principio, apertura, accesibilidad a lo otro, alteridad vinculada y determinación de los propios modo de ser. Si el verbo *versetzen* significa mover, correr, trasladar, cambiar; *sich versetzen* que suele traducirse por transponerse, marcaría un movimiento de alejamiento, de corrimiento de sí; un estar fuera, asequible y susceptible de afecciones, el propio poder ser conmovido por un otro diferente de sí. La transponibilidad como expresión de la alteridad se evidencia en el sentido equívoco bajo el que la utiliza Heidegger. La transposición aparece como fenómeno general que abarca y cubre lo que el mundo no cubre, una totalidad, al expresar un modo de ser constitutivo del ámbito de la vida y del hombre:

*“...el entrelazamiento de los anillos -
de los animales- en cada caso*

*manifiestos no sólo cae para nosotros
bajo lo ente que por lo demás es
manifiesto, sino que nos mantiene
apresadoós (gefangen hält) de un
modo totalmente específico. Por eso
decimos que el hombre existe de una
manera peculiar en medio de lo ente
(Der Mensch existiert in
eigentümlicher Weise inmitten des
Seienden). En medio de lo ente
significa que la naturaleza viviente
nos mantiene apresados (gefangen
halten) a nosotros mismos en tanto
que hombres de una manera
totalmente específica...a partir de
nuestra esencia (aus unserem
Wesen).” (Heidegger, 2007, 335)*

Los hombres están transpuestos entre sí, y éstos en los animales, que a su vez se encuentran entrelazados. Sin embargo, el fenómeno de la transposición no se deja apresar bajo un único y mismo significado en todos los casos.

Según Heidegger, la pregunta acerca de la posibilidad del hombre de transponerse en otros hombres resulta irrelevante y superficial, pues expresa un modo de ser esencial. El *ser-ahí* para el hombre significa siempre un estar transpuesto en otros hombres: “Pues *ser-ahí* significa: Ser -con con el otro, y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir” (Heidegger, 2007, 256). Este transponerse (*sich versetzen*) del

hombre en otro hombre nombra específicamente un acompañar (*mitgehen*), un ir con, seguir a, un estar volcado y ocupado por los otros, con los otros, fundado en un existir en común. La existencia acomuna y se expresa en ese estar transpuesto que no es un desplazar, ni un reemplazar. La diferencia se mantiene, pues la transposición expresaría el movimiento original de la diferencia que de ninguna manera opera entre egos constituidos y vinculados circunstancialmente. El *ser-ahí*, el *Dasein*, es *ser-con*. Aquí, la crítica va dirigida a la subjetividad, al ego como yo aislado, fundante y primero que se abriría en un segundo momento a un otro. La relación en la transposición no es entre un yo constituido y pleno que puede también, y eventualmente, involucrarse con un otro, no expresa un acto de voluntad. La transposición significa alteridad, opera en ella, y no admite confusión, ni reducción entre un yo y un otro. Mienta para el caso de los hombres un acompañar irrecusable.

De manera análoga y contra el darwinismo, Heidegger negará la existencia de un medio ambiente dado, homogéneo y común al que el animal debiera adaptarse. Si bien no hay mundo para el animal, éste está abierto a lo otro. Apertura que define su medio (*Umgebung*) de acuerdo a sus capacidades

y determina su conducta: “*El organismo no es algo en sí mismo que luego además se adapta, sino al contrario, el organismo adapta a sí en cada caso un medio circundante determinado*” (Heidegger, 2007, 319). Organismo y medio conforman un todo original. No hay yo y luego un otro, ni tampoco un organismo y luego un medio y un adaptarse. Tampoco habrá primero una serie de capacidades propias y luego como adosado un estar transpuesto en lo otro, en los anillos de los otros animales. Pues el modo de ser de todo animal depende de sus capacidades que determinan su accesibilidad a lo otro, su ambiente, y a la vez arrastra un estar transpuesto, entrelazado en el espacio del otro. El reino de la vida, sin acceso al *en cuanto tal*, sin mundo compartido, estaría poblado por multiplicidad de especies cada cual provista de su medio, de su anillo, incomparables entre sí, pero inevitablemente transpuestos:

“...sólo el rasgo fundamental de éste estar transpuesto constituye el específico carácter de reino del reino animal, es decir, el modo como éste rige en el conjunto de la naturaleza y de lo ente en general.” (Heidegger, 2007, 334)

Ahora bien, la transponibilidad del hombre en el animal tiene su fundamento

en la esencia del animal, en la pobreza de mundo. Sin mundo, el animal ofrece una esfera de la transponibilidad que no es, o ya no significa un acompañar. Heidegger dirá:

“la transponibilidad en el animal puede formar parte de la esencia del hombre, y no tiene que significar que nos traslademos a un mundo del animal ni que el animal tenga en general mundo” (2007, 261).

La transponibilidad no opera bajo un suelo común, ni lo requiere. Su análisis de los animales domésticos marca la diferencia de significado de este estar transpuesto -creemos que aquí Heidegger no está hablando de la diferencia ontológica, del acceso o no al *cuanto tal*, como parece interpretar Derrida (2008, 187). Los animales no coexisten con nosotros, viven; no actúan, sólo se conducen; no perciben, ni comen, devoran; ni saben de la muerte; nada saben estrictamente del mundo, no tienen mundo. Sin embargo, estamos en casa con ellos, y este estar no admite una equiparación con los hombres:

“El reino animal exige de nosotros un modo totalmente específico de estar transpuestos, y dentro del reino animal rige un modo peculiar como

los anillos perturbados están transpuestos unos en otros.”
(Heidegger, 2007, 334)

Heidegger parece sugerir que lo que hay, y se debería reconocer, es la diferencia, una diferencia no dispersa, sino reunida y operante bajo ese tendido de vínculos que es la transposición.

III. A modo de conclusión: humanidad no animal

La afirmación de una alteridad transpuesta como rasgo propio de todo lo vivo y del hombre, sugiere un posible desarrollo de una comunidad de la diferencia, como comunidad sin filiaciones, sin parentesco (Byung-Chul Han, 2012), una comunidad sin soberanías. La alteridad y la transposición convertirían en ilegítima la pretensión y el ejercicio de la soberanía humana sobre los animales, impidiendo su inclusión y su asimilación. Derrida estaría en lo cierto, aunque bajo otro sentido, al echar en falta un pensamiento sobre la animalidad del *Dasein* en Heidegger. La alteridad y los lazos, que en ella se expresan, frenarían todo intento de asimilación. El hombre no es un animal, significa también y a la vez, según creemos, los animales no son un menos que el hombre, no les falta humanidad. Por supuesto que la

diferencia ontológica entre el hombre y el animal, la pretensión de una frontera única e insalvable entre ambos, no deja de remitir a una tradición metafísico humanista, como bien lo ha remarcado con insistencia Derrida; sin embargo, a partir de lo expuesto, creemos poder encontrar en Heidegger, también, la sugerencia de una diversidad reunida. Según esta mira, diferencia y transposición en su ejercicio conjunto, abarcando lo humano y la vida en general, tendrían la fuerza de enrarecer esos límites pretendidamente claros y absolutos que Heidegger supo sostener. Pues si la diferencia se puede entrever aun en términos de especie, no así la transposición, en la que se asomaría el encuentro que desequilibra, lo inesperado surgido del acompañar, o de la pugna, que pareciera ser el significado del transponerse entre los animales (Heidegger, 2007, 334). Y deberían, también, tener la fuerza de cuestionar el propio concepto de esencia, como rasgo común y compartido por una agrupación de individuos.

Entonces, el título de humanidad no animal pretendería dar cuenta de la asunción de esta diferencia en relación a un ámbito no humano, el de los animales. Y como en definitiva, en Heidegger y aquí, lo que en última instancia está en juego es

el hombre -habría que preguntarse en este sentido por el lugar que ocupa el hombre como único habitante del mundo en el pensamiento de Heidegger-, implícita en la comunidad sin filiaciones hay una advertencia y la necesidad de límite en el ejercicio del actuar humano, del concebir, del relacionarse. Una comunidad sin parentesco, como se ha indicado, supondría deponer la soberanía humana, ya sea para la promoción de los otros y su reconocimiento positivo en la comunidad, ya sea para su sujeción y dominio. La idea es justamente renunciar a integrar, a asimilar. El camino de desmalezar los propios del hombre con la ayuda de la filosofía, la ética, la etología, la biología, la ecología, expresa el esfuerzo por el cambio de valor de aquello asimilado a la vieja figura del hombre. No es un intento de integración sino un ejercicio de justicia. Un cambio de valor que, sin embargo, no parece modificar su base. Singer (1999, 37-60), por ejemplo, intentando evitar el especismo cae en un antropocentrismo al introducir como criterio determinante del derecho a la vida el modelo de hombre normal y sano. Los animales han estado hasta hoy asimilados y dominados en nuestra esencia de animales racionales. Somos como ellos, dotados de movilidad, sentidos, instintos, voz, y hasta emociones, pero también con la capacidad de dominio

sobre ellos, positivo o negativo, gracias a la libertad, la conciencia, la razón, el *logos*. Tal vez, por ello resulta, en el ámbito del discurso sobre derechos de los animales, tan inmediata la comparación entre los animales, las mujeres, los negros o los niños. Mujeres, negros, niños y animales nunca han sido excluidos de la comunidad humana, siempre han estado integrados pero bajo el signo de la dominación, de la explotación, de la propiedad. Sin embargo, la diferencia, que resulta obvia, consiste en que los orangutanes como las hormigas podrían vivir perfectamente fuera de la comunidad humana, no así las mujeres, los negros o los niños. Tal vez aquí sea oportuno recordar la advertencia de Derrida (2003, 76-77) sobre el desacierto de extender a los animales unas categorías que surgen a partir de su exclusión y que hasta hoy legitiman su dominación.

Coetzee (2004) habla de encarnación (*embody*) como obra de la compasión, de una imaginación compasiva. La ficcionalización implica esta capacidad de ponerse en el lugar de otro, de encarnar lo otro. Pero no se trata meramente de una capacidad humana, ni de un recurso para la operación literaria. La encarnación responde a la condición de los individuos de estar incrustados (*embed*), que no expresa simplemente el ser un cuerpo, sino el formar parte, el estar

unido irremediablemente, vinculado, involucrado:

“El simio de Kafka está incrustado (embedded) en la vida. Lo que importa es la incrustación, no la vida en sí. Su simio está incrustado igual que nosotros, yo en tí y tú en mí.”
(Coetzee, 2004, 40).

La incrustación es toda la vulnerabilidad, la permeabilidad que se abisma en el encuentro con lo otro. En una imaginada comunidad sin filiaciones, lo único común sería el estar transpuestos. Sería la posibilidad de afirmar junto a Elizabeth Costello: *“Creo en lo que no se molesta en creer en mí”* (Coetzee, 2004, 225).

ALCIRA CUCCIA

Licenciada en Letras por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente docente de filosofía en el CBC de la Universidad de Buenos Aires y cursando el doctorado en filosofía en la Universidad de Lanús.

Bibliografía

- Benjamin, Walter, "Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos", en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, trad. Roberto Blatt, España, Taurus, 1991, pp.62
- Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, trad. Arantazu Saratxaga Arregi, Barcelona, Herder, 2012.
- Coetzee, J. M., (2003), *Elizabeth Costello*, trad. Javier Calvo, Barcelona, Mondadori, 2004.
- Derrida, Jacques y Roudinesco, Elisabeth, *¿Y mañana, qué...?*, trad. Víctor Goldstein, México, FCE, 2003.
- Derrida, Jacques, *El animal que estoy si(gui)endo*, trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008.
- Heidegger, Martín., *Los conceptos fundamentales de la Metafísica: mundo, finitud, soledad*, trad. Alberto Ciria, Madrid, Alianza, 2007.
- Singer, Peter, *Liberación animal*, Madrid, Editorial Trotta, 1999.

MONTARIA A CAVALO: UM CONVITE AO ESTUDO ANTROPOLÓGI- CO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE HUMANOS E ANIMAIS NA EQUOTERAPIA

Luna Castro Pavão¹

Sob perspectiva antropológica, a pesquisa busca compreender como se delineia a interação entre humanos e animais no interior da prática terapêutica contemporânea denominada equoterapia. O objetivo inicial do estudo consiste em definir o lugar que os cavalos ocupam neste espaço terapêutico, investigando-se o modo pelo qual estes animais em particular são avaliados e posicionados pelos outros atores envolvidos. Estariam estes animais presentes apenas como ajudantes, num viés utilitarista ou, mais do que isto, como substitutos ou complementares aos terapeutas humanos? Na equoterapia, os estatutos de cavalos variam nas diversas situações, sugerindo que a agência imputada a eles pode estar em discussão. Embora ainda em fase de análise, apresento neste artigo alguns tópicos que orientam a pesquisa em curso. Nas observações que se seguem, busco explorar detalhes das relações múltiplas que se desenham entre cavalos, terapeutas, auxiliares-guia, praticantes² e familiares de praticantes. Sugiro que as relações entre humanos e animais, conforme emergem no Centro Equestre onde realizei as visitas de campo, são modeladas por um conjunto de ações corporais que se articulam a modos de comunica-

¹ Mestranda do Programa de Pós Graduação em Antropologia Social (PPGAS), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar).

² Segundo relatos dos terapeutas interlocutores da pesquisa, na equoterapia prioriza-se o uso do termo “praticante” em detrimento de “paciente” para pessoas em tratamento (embora este último tenha sido utilizado por eles em algumas de suas falas). O termo “praticante” parece ser uma maneira de enfatizar o papel ativo daquele que se encontra em tratamento, em detrimento da ideia de paciente, que remeteria à condição de passividade apresentada por aqueles que apresentam deficiência.

ção verbal e não verbal. Sobretudo, pretende-se discutir tipos de experiência que tomam parte no Centro, em que o corpo é a condição de possibilidade de diferentes modos de comunicação, na modalidade verbal mas também aquelas que excedem o uso da linguagem, entre alteridades discursivas e não discursivas (Kohn, 2013). O intuito da pesquisa é explorar as possíveis composições de corpos, humanos e animais, que tomam parte nas sessões de montarias. A fim de que executem ações corporais pré-definidas, terapeutas e auxiliares-guia do Centro Equestre estabilizam cavalos dentro de certo regime de domesticação, o qual será discutido mais adiante³. A prerrogativa de manter corpos sob controle é também marcada por uma série de inferências sobre intenções e preferências que os cavalos manifestam durante as sessões, e que são lidos como necessidades fisiológicas (como urinar) ou, então, como um comportamento estratégico, em que cavalos “fingem” urgência fisiológica, quando, na verdade, estariam com “preguiça” de caminhar. É neste sentido que as ações de cavalos durante as montarias interessam, como indicadores de intenções ou necessidades, que os terapeutas analisam a partir dos movimentos por eles executados (Despret, 2004). Frente ao crescimento significativo de debates em torno da presença dos animais nos mais variados âmbitos do mundo social (Haraway, 2008; Helmreich & Kirksey, 2010; Ingold, 2000), o estudo de sua participação também em contextos ligados à saúde pode indicar a tônica do tratamento conferido aos cavalos ali presentes, e, eventualmente, contribuir para uma reflexão sobre certa reconfiguração política da categoria animal e, portanto, do próprio vínculo humano-animal.

Palavras chave: animalidade, humanidade, ações, corpo.

Desde una perspectiva antropológica, esta investigación busca comprender cómo se describe la interacción entre los seres humanos y los animales dentro de la terapia contemporánea conocida como la práctica de equinoterapia. El objetivo del estudio es definir el lugar que ocupan los caballos en este espacio terapéutico, que investiga la forma en que se evalúan y se posicionan por otros actores involucrados estos animales particulares. Estos animales ¿estarían presentes sólo como ayudantes, un sesgo utilitario, o más que eso, como sustitutos o complementos para los terapeutas humanos? En la equinoterapia, los estatutos de los caballos varían en diferentes situaciones, lo que sugiere que se

³ Menos do que preso a uma chave restritiva de relações de poder e dominação (ainda que estas estejam aqui inclusas), procuro, sobretudo, explorar o sentido que a domesticação assume para os atores presentes na equoterapia.

les puede atribuir agencia en la discusión. Aunque todavía en fase de análisis, se presenta en este artículo algunos de los temas que orientan la investigación en curso. En los comentarios a continuación, se busca explorar los detalles de las múltiples relaciones que se dibujan entre los caballos, terapeutas, asistentes de guía, practicantes y médicos de familia. Se sugiere que la relación entre los seres humanos y animales, como aparece en el Centro Ecuestre donde se realizaron visitas en terreno, están conformadas por un conjunto de acciones corporales que articulan los modos de comunicación verbal y no verbal. Por encima de todo, se pretende discutir los tipos de experiencia que participan en el centro, donde el cuerpo es la condición de posibilidad de diferentes modos de comunicación, no sólo la modalidad verbal, sino también aquellas que exceden el uso del lenguaje, entre alteridades discursivas y no discursivas (Kohn, 2013). El objetivo de la investigación es explorar las posibles composiciones de los cuerpos, los seres humanos y los animales, que participan en sesiones de montura. Con el fin de que realicen acciones corporales pre-definidas, terapeutas y auxiliares del Equestrian Center estabilizan a los caballos de guía dentro de un determinado sistema de domesticación, que será discutido en el trabajo. El derecho a mantener bajo control los cuerpos también está marcado por una serie de inferencias sobre las intenciones y preferencias que los caballos manifiestan durante las sesiones, que se leen como las necesidades fisiológicas (para orinar), o bien como un comportamiento estratégico, en el que los caballos “pretenden” tener una urgencia fisiológica cuando, de hecho, sería que son “perezosos” para caminar. Es en este sentido que las acciones de los caballos durante las monturas, como indicadores de la intención o necesidades, son analizadas por los terapeutas a partir de los movimientos realizados por ellos (Despret, 2004). Frente al crecimiento significativo de los debates en torno a la presencia de animales en diferentes ámbitos del mundo social (Haraway, 2008; Helmreich y Kirksey, 2010; Ingold, 2000), el estudio de su participación también en contextos relacionados con la salud puede indicar el tratamiento dado a los caballos en la actualidad, y, finalmente, contribuir a una reflexión sobre cierta reconfiguración política de la categoría de los animales y, por tanto, el propio vínculo humano-animal.

Palabras clave: animalidad, humanidad, acciones, cuerpo

Under anthropological perspective, the research seeks to understand how outlines the interaction between humans and animals within the contemporary therapy known as hippotherapy practice. The objective of the study is to define the place that horses occu-

py this therapeutic space, investigating the way in which these particular animals are evaluated and positioned by other actors involved. These animals would be present only as helpers, a utilitarian bias or more than that, as substitutes or complements for human therapists? In hippotherapy, the statutes of horses vary in different situations, suggesting that the agency may be imputed to them in discussion. Although still under analysis, I present in this article some topics that guide the ongoing research. In the comments below, I try to explore the details of multiple relationships that are drawn between horses, therapists, assistants guide, practitioners and family physicians. I suggest that the relationship between humans and animals, as emerged in the Equestrian Centre where I conducted field visits, are shaped by a set of bodily actions that articulate verbal modes of communication and non-verbal. Above all, we intend to discuss types of experience taking part in the Centre, where the body is the condition of possibility of different modes of communication, verbal mode but also those that exceed the use of language, between discursive alterities and not discursive (Kohn, 2013). The aim of the research is to explore the possible compositions of bodies, humans and animals, taking part in mounts sessions. In order to perform pre-defined bodily actions, therapists and the Equestrian Center auxiliary guide horses stabilize within a certain domestication system, which will be discussed later. The right to keep bodies under control is also marked by a series of inferences about intentions and preferences that horses manifest during the sessions, which are read as physiological needs (to urinate) or else as a strategic behavior, in which horses "pretend" physiological urgency when, in fact, would be to "lazy" to walk. It is in this sense that the actions of horses during steeds interest as indicators of intent or needs, therapists analyze from the movements performed by them (Despret, 2004). Front significant growth of debates around the presence of animals in various spheres of the social world (Haraway, 2008; Helmreich & Kirksey, 2010; Ingold, 2000), the study of their participation also in health-related contexts may indicate the tonic the treatment given to present their horses, and eventually contribute to a reflection on certain political reconfiguration of the animal category and therefore the own human-animal bond.

Keywords: animality, humanity, actions, body

I. As novas terapias urbanas com animais: o cavalo é terapeuta?

Desde a Antiguidade os animais desempenham papel na manutenção da saúde humana e em procedimentos de cura. São também inúmeras as ocorrências de usos de animais como remédios para o corpo humano, conforme se apresentam nas etnozooterapias. Nestas, são utilizadas partes do corpo de animais (ou seus produtos) como agentes terapêuticos e curativos na saúde humana, manipulados de diversas formas, como em amuletos, encantos, ingestões ou utilizados por via externa (Costa Neto e Alves, 2010).

Esta pesquisa se situa, porém, em outro contexto de apropriação de animais para finalidades terapêuticas. A partir da década de 90, espaços variados ligados à saúde humana, como hospitais, asilos e clínicas de fisioterapia e psicoterapia, dentre outros, passam a incluir animais em seus domínios como recurso terapêutico capaz de promover a saúde e bem-estar de pessoas com deficiência física e motora, autismo, síndrome de Down, esclerose múltipla, dentre outros (Oliva, 2010). Na proposta científica da equoterapia, diz-se que o cavalo está presente como mecanismo de estímulo e desenvolvimento de habilidades sociais, psíquicas e físico-motoras (Tannus de Mesquita, 2006).

Neste sentido, o cavalo inserido na equoterapia parece deter um estatuto distinto daquele outorgado a animais em etnozooterapias mencionadas acima. Embora sua presença ainda se oriente para benefícios exclusivamente humanos, o animal nas novas terapias urbanas parece alocado em termos dos ganhos que, quando vivo, é capaz de oferecer ao corpo, saúde e bem-estar humanos. Por outro lado, animais “terapeutas” parecem se diferenciar de “animais trabalhadores”⁴ ou “animais de serviço”, geralmente burros e bestas usados para transporte de carga e tração, cuja presença nas atividades humanas é dada fundamentalmente em termos de vantagens instrumentais e econômicas.

Nas zooterapias, portanto, a especificidade do vínculo com os animais parece estar marcada por uma somatória de atributos presentes tanto nos animais de etnozooterapia (o potencial de cura nas partes de seu corpo) quanto nos animais trabalhadores (a eficácia motora dos animais de carga, por exemplo, e a obrigato-

⁴ Ainda que, frequentemente, os cavalos da Hípica onde as visitas de campo foram feitas recebam o predicado de trabalhadores (e seja comum o uso de expressões como “Vagalhão se aposentou”, ou “Fantasia recebeu a licença-maternidade”, ou “Trovão foi mandado embora”), os cavalos presentes na equoterapia manifestam características múltiplas que dinamizam e ultrapassam o estatuto de animais trabalhadores, como tentarei apresentar mais adiante.

riedade do contato físico com o animal vivo), o que indicaria, sobretudo, que a capacidade agentiva imputada aos animais em cada um destes grupos assume ordem distinta.

As discussões preliminares que apresento a seguir estão baseadas no acompanhamento de cerca de sessenta sessões de montaria junto à Equipe “Crescendo a Cavalo”, nas dependências do Centro Hípico do Parque Eco-Esportivo Damha, na cidade de São Carlos (Estado de São Paulo, Brasil).

A maioria dos praticantes do Centro de Equoterapia observado é formada por crianças de 3 a 17 anos, das quais grande parte apresenta deficiência física e/ou mental. Trata-se, portando, de um quadro terapêutico em que praticantes apresentam condições corporais e/ou mentais diferenciadas de uma ideia mais tradicional de ser humano e corpo humano socialmente hegemônico. Na maior parte dos casos encontrados na Hípica, corpos, comportamentos, ações e reações de praticantes são outros que não aqueles geralmente esperados para o repertório de humanos “normais”, “regulares”, ou “completos”.

II. De gestos problemáticos ao “equilíbrio”

Durante a sessão com o cavalo Dominó e o praticante P., diagnosticado com paralisia cerebral e corpo hipotônico⁵, em tratamento há cinco anos, o terapeuta F. diz que o benefício da equoterapia para este praticante seria a estimulação neurológica, que evita o agravamento do quadro da doença, além de que o movimento do cavalo melhora o tônus muscular e a postura corporal do praticante, proporcionando maior “equilíbrio”. Somar-se-iam, ainda ganhos psicológicos e comportamentais, como a aquisição de centramento e calma, além de melhoras na interação social e na capacidade de fala do praticante.

Mas o que possibilita que a terapia com cavalos tenha efeitos sobre a saúde humana e, hipoteticamente, provoque mudanças na condição corporal, mental e psicológica do praticante, desde estimular a constituição neurológica e muscular, até oferecer estabilidade e calma ao comportamento do praticante? Equoterapeutas explicam os benefícios trazidos aos praticantes como decorrência dos movimentos feitos pelo corpo do cavalo⁶.

⁵ Profissionais da área da saúde utilizam este termo para se referir a casos em que praticantes possuem pouca rigidez na postura devido ao comprometimento do tônus muscular.

⁶ Vale indagar se também haveria algum ganho para os cavalos envolvidos na equoterapia, segundo a visão dos terapeutas interlocutores da pesquisa.

Noutra ocasião, durante a sessão com a praticante Ag. e o cavalo Dominó, a terapeuta R. afirma que a movimentação do cavalo ajuda a promover a circulação de ar no pulmão da praticante, além de melhorar funções cardíaca e intestinal. Considerando-se que o movimento mecânico do cavalo é elemento-chave que produz reações no corpo humano, qual seria, então, a capacidade agentiva que os cavalos manifestam no interior desta prática terapêutica, e da qual os terapeutas procuram se valer? Como se explica esta transmissão de movimentos, que parte do corpo do cavalo, e pode atingir o corpo do praticante?

III. Propriedades dos cavalos na equoterapia: força que “desperta”

A terapeuta R. reforça que, ao montar o cavalo, o praticante é influenciado pelo movimento tridimensional feito pelo animal, que *“desperta cerca de vinte mil contrações musculares involuntárias no corpo humano, em apenas trinta minutos de caminhada”*. A praticante Ag., em tratamento há três anos, é descrita pela terapeuta como “o segundo caso mais crítico”. Diagnosticada com aneurisma cerebral, a garota não dispõe de sustentação corporal própria para se manter ereta sobre o cavalo, seu pescoço tomba para trás frequentemente, daí a necessidade de realizar a

montaria dupla⁷, diz a terapeuta que, também montada no cavalo, por trás da praticante, fazia movimentos circulares com suas mãos sobre as costas da garota (que tossia frequentemente), de modo a liberar as secreções que, segundo a terapeuta, a garota não tinha condições de engolir.

Mas a valorização da força dos cavalos não se trata de força física apenas; para os interlocutores, estão em questão ainda outros elementos, tais como a ideia de certa magia e nobreza do cavalo, quando, por exemplo, o psicoterapeuta F. diz que *“O potencial bélico do cavalo se transmuta em terapêutico, daí a nobreza deste animal”*⁸, ou quando, no intervalo das sessões, converso com a mãe da praticante B., que diz sobre a interação de sua filha com o cavalo: *“É linda a relação, tem uma magia. Não sei o que é, mas ela desperta a minha filha. Não é o físico, é porque ela gosta mesmo, eu vejo que ela se sente bem”*.

⁷ A montaria dupla ocorre quando terapeuta e praticante montam, juntos, o cavalo. Mas esta prática é evitada, segundo a terapeuta R., por conta do sobrepeso provocado no cavalo e por questões de segurança.

⁸ É bastante claro que interlocutores parecem assumir a ideia de que o cavalo seria veículo de força e potência ao corpo do praticante, e a ele emprestaria suas capacidades, habilidades e movimentos. Por outro lado, vale notar se também os cavalos são modificados no encontro com humanos durante a montaria, e se, eventualmente, também eles ganhariam força nesta interação.

O benefício explicado em termos da influência do movimento tridimensional do cavalo sobre o corpo daquele que o monta (*desperta cerca de vinte mil contrações musculares involuntárias no corpo humano, em apenas trinta minutos de caminhada*)⁹ sugere que está em questão certa troca ou entrega (ou comunicação) de força física dos cavalos para os (músculos) humanos. Nestes termos, poderíamos pensar o movimento tridimensional sendo uma força que o cavalo comunica ao praticante⁹.

Novamente, é de se indagar qual é a natureza da ação que os cavalos são capazes de transportar para pessoas com síndrome de Down, ou aneurisma cerebral, por exemplo. Seria algo próprio ao cavalo, uma ação intencional, e/ou uma propriedade que se manifesta uma vez que (e somente se) os terapeutas a manipulam? Considerando que a força manifesta pelo cavalo é passível de ser transmitida para humanos (e por ela desperta reações inúmeras no corpo daquele que o monta), que tipo de força é essa?

Por vezes, terapeutas se referiram à noção de que, ao montar o cavalo, o praticante ganharia outra visão de mundo.

⁹ Esta comunicação corporal de certa força do cavalo para o praticante remete ao símbolo do cavalo como animal de poder, conquista e guerra, imagem inclusive veiculada pelo terapeuta F., quando comentava a potência e a nobreza dos cavalos.

Segundo as palavras do terapeuta F., o cavalo propicia atitudes de iniciativa ao praticante, modificando a condição de comodismo geralmente imputada às pessoas com deficiência. Somam-se noções como “potência de ação”, “velocidade”, “movimentação” e “força do cavalo”, que, conforme suas palavras, podem ampliar o horizonte do praticante, além de que “(...) o cavalo conduz e reaviva”. Neste caso, o movimento do cavalo (e sua capacidade agentiva) traz ao praticante uma nova capacidade perceptiva (“outra visão de mundo”, “ampliar o horizonte”), mas também agentiva, quando o praticante deixaria a condição de comodismo para trás, ao ser “reavivado” por ele.

Conforme aparece no comentário da terapeuta F. acima, o movimento do cavalo pode atuar a nível fisiológico, e assim modificar estados fisiológicos do praticante como a circulação de ar e a liberação de secreção. Ainda, como disse a mãe da praticante B., o cavalo tem algo de mágico, que “desperta” algo no corpo humano incognoscível, sugerido quando ela diz “Não sei o que é, mas ela [a relação] desperta a minha filha”. Neste caso, na relação entre cavalo, praticante, terapeuta e auxiliar-guia, o cavalo é mais do que uma ferramenta, recurso, ou mediador, mas o centro de atuação de onde provém a “força” (seja ela explicada em termos mecânicos, fisiológicos e/ou psico-

lógicos) que produz efeitos significativos no corpo daqueles que montam o cavalo. Mas estas questões se complicam se analisarmos mais detalhadamente a dinâmica de ações que cavalo, praticante, terapeuta e auxiliar-guia, juntos, executam (de modos distintos) durante as montarias.

IV. Circuito de comandos: ações e reações

Conforme exposto anteriormente, a terapia com cavalos consiste na interação física do *praticante* com o cavalo, promovida pelo conjunto da equipe, principalmente, no ato da montaria¹⁰. O grau e a natureza da interação que o praticante pode ter com o cavalo, porém, varia de acordo com

o diagnóstico do praticante, como me alertou a terapeuta R.

O diagnóstico dos praticantes, procedimento feito pelos mesmos terapeutas e que autorizam ou não o “candidato” a ser praticante, divide os praticantes entre aqueles que apresentam atitudes mais ativas ou passivas, de acordo com o maior ou menor grau de sua autonomia corporal enquanto estão sobre as costas do cavalo. Em alguns casos (minoria), a sessão é realizada de modo que o praticante tem seu corpo suportado ou abraçado pelo corpo do terapeuta. Nestas ocasiões, terapeutas utilizam de pouca comunicação verbal com praticantes, mas, por outro lado, exercem contato corporal mais diretamente, como foi descrito acima para a praticante Ag. No que se refere à interação do praticante com o cavalo, esta é dada em termos de estimulação motora e neurológica, e o contato físico de seus corpos resume-se a glúteos na sela sobre o cavalo, pernas e pés deslizados pelas laterais do cavalo.

Já quando se trata de praticantes com maior autonomia corporal, e que manifestam propriedades discursivas, o terapeuta, desta vez, dispõe de pouco contato corporal com o praticante (geralmente mais distanciado dele e, portanto, do cavalo), mas se vale de comandos verbais para orientar as ações que aquele deve executar sobre as costas do cavalo. Neste

¹⁰ É dito pelos profissionais que as doenças e transtornos humanos específicos de cada praticante determinam o modo como as sessões terapêuticas serão realizadas, bem como o cavalo que será escolhido para as montarias, em adequação ao diagnóstico apresentado pelo praticante. O que nos leva a pensar que terapeutas pretendem executar certo “encaixe” de corpos, humanos e animais. Atributos do cavalo, como a maior altura e ritmo mais acelerado, são encaixados a atributos de praticantes, como a aqueles que desempenham maior autonomia corporal em cima do cavalo. De outro modo, cavalos de menor porte e ritmo mais lento de sua caminhada são “encaixados” a praticantes com quadros mais severos de hipotonia e baixa sustentação corporal, que dependem significativamente do terapeuta para manter seu corpo ereto sobre o cavalo.

caso, a interação do praticante com o cavalo está baseada no toque entre diversas partes dos corpos.

Nestas circunstâncias, a dinâmica da montaria segue o seguinte padrão. O grupo (terapeuta, praticante, auxiliar-guia e cavalo) caminha juntamente por áreas específicas da Hípica, tais como a pista de areia, redondel, bosque, dentre outras. Durante a sessão de meia-hora, praticante, auxiliar-guia e cavalo executam movimentos específicos. Terapeutas enviam “comandos” para dirigir a ação e corpos de auxiliar-guia, praticante e cavalo. Comandos são instruções verbais ou toques corporais pelos quais os terapeutas pretendem fazer entender o movimento e ação que os outros membros do grupo devem realizar durante a montaria. No que se refere ao par terapeuta-praticante, o primeiro é aquele que conduz e direciona os movimentos do segundo, sugerindo-lhe uma série de movimentos corporais a serem feitos sobre o cavalo, enquanto este caminha. Glúteos apoiados sobre as costas do cavalo, as mãos seguram ou puxam a boca do animal por meio das rédeas, joelhos tocam propositadamente a barriga dos cavalos, e os pés se encaixam nos estribos pendurados nas laterais do cavalo¹¹.

¹¹ Estribos são apoios onde se encaixam os pés do praticante, pendurados na lateral do cavalo, e estão ligados à sela colocada sobre as costas do cavalo, onde o praticante, sentado, posiciona seus glúteos.

Ainda, terapeutas instruem exercícios de alongamento, flexão, torção, a serem feitos durante a caminhada, e reforçam atitudes no praticante como aprofundar a respiração, se concentrar, atentar para o equilíbrio e postura. Estas dinâmicas de movimentos, além de estender os braços, pernas, impulsionar o quadril, ficar em pé, se deitar ou sentar de costas sobre o cavalo, além da posição de “índio morto” (quando o praticante deita de barriga para baixo sobre as costas do cavalo), são algumas das posições que fazem parte do repertório corporal oferecido ao praticante durante a montaria.

Ao mesmo tempo em que continua a orientar as ações do praticante, também o terapeuta estabelece certo repertório corporal o auxiliar-guia. Por instrução verbal, o terapeuta pede ao auxiliar-guia que realize movimentos e variações no passo do cavalo. A velocidade (mais lenta ou mais rápida) e o tipo de “andadura” que o cavalo realiza (“ao passo”, trote e galope), portanto, são direcionados pelo auxiliar-guia.

A movimentação na corda, mais forte ou mais fraca, de um lado para o outro, são “comandos” que o auxiliar-guia, com uma de suas mãos, informa ao cavalo quais ações que deve executar. Embora siga as orientações do terapeuta em relação ao modo como deve conduzir o animal, é o auxiliar-guia quem está em contato direto e contínuo com o corpo do

cavalo (além do praticante) e que, através dos movimentos de sua mão no cabresto, mantém o corpo do cavalo alinhado aos objetivos do terapeuta em cada fração da sessão de montaria¹². Este último, posicionado à frente do grupo, está próximo à cabeça e boca do cavalo (e, de certa forma, desempenha certo grau de controle em frações deste circuito de comandos e ações).

Cavalos¹³, de sua parte, executam os movimentos linhas retas, semicírculos, círculos e zigzagues, seguindo a informação que lhes chega por meio da corda que está ligada ao cabresto posicionado em sua cabeça. Por sua vez, o auxiliar-guia puxa a corda com mais ou menos força, e assim gradua o contato com o cavalo a partir das informações verbais dadas pelo terapeuta. O cavalo, idealmente, executa seus passos de acordo com o sentido e a direção sugerida pela tração na corda nas mãos do auxiliar-guia¹⁴.

¹² Este, por sua vez, estaria em contato indireto com o cavalo, porém, em contato direto com o praticante.

¹³ A discussão em torno da presença, inclusão ou apropriação dos cavalos no interior da equoterapia, e sua posição no debate em termos de Direitos Animais permanece em aberto durante esta pesquisa. Deste modo, questões sobre se e como e estes cavalos estariam sendo explorados, oprimidos ou dominados persistem em exame.

¹⁴ As condições de possibilidade para a coordenação de movimentos entre terapeuta, praticante, auxiliar-guia e cavalo, bem como a distribuição de

A discussão a seguir pretende explorar mais detalhadamente o regime de ações a partir das possibilidades de comunicação estabelecidas ao longo da montaria. Nestas, cavalos, conforme recebem e produzem sinais de comunicação aos humanos, e assim ocupam lugares variados em regimes de atuação (Despret, 2004; Haraway, 2008; Kohn, 2013).

V. “Este cavalo me entende”. A comunicação e os movimentos

O uso de gestualidades e sinais corporais parece válido para entendermos as relações entre animais e humanos que aparecem na equoterapia. Terapeutas e praticantes valem-se da comunicação verbal, quando associam verbos ao nome do cavalo em questão, tal como “vamos, Dominó”, ou “anda, Chocolate”, de modo a iniciar a caminhada ou, então, “acelera aí”, para aumentar o ritmo do passo do cavalo. Estes comandos de voz, todavia, são intercalados com sons feitos com a boca, tais como os “beijinhos” (*Tchú tchú tchú*), que objetivam estimular os cavalos a continuar a caminhada, além do “*Rãp, rãp, rãp*”. É comum, também, que terapeutas ou praticantes deem “tapinhas” na

comandos por uns e sua execução por outros, serão discutidas adiante.

lateral do cavalo, para incitá-lo a iniciar ou continuar a caminhada¹⁵.

Produzir sons com a boca, tocar partes do corpo, bater com as mãos (no caso, da terapeuta) ou pés (do praticante) na barriga do cavalo, usar da tração da corda presa ao cabresto (auxiliar-guia), são procedimentos que, sobretudo, sugerem o uso de certa linguagem semiótica-corporal. Neste sentido, cavalos e humanos interagem a partir de gestos e toques que geram respostas das partes envolvidas e, portanto, se comunicam significativamente por meio de “convites corporais” (originalmente, *“corporeal invitation”*, Haraway, 2008, p.239).

Certa ocasião, logo após a montaria, quando voltávamos ao estábulo¹⁶, o praticante D., voltando-se à terapeuta, diz:

¹⁵ Em casos em que o cavalo permanece parado, em última instância, terapeutas pedem ao auxiliar-guia para que o faça andar, e este deve puxar a corda conectada à cabeça do cavalo com mais força.

¹⁶ O estábulo, além de abrigar as cerca de vinte baias dos cavalos da Hípica, é também o local onde os preparativos para as sessões são feitos. É ali que os familiares e praticantes se dirigem ao chegar na Hípica, onde geralmente os primeiros aguardam em bancos durante a sessão de montaria de seus filhos. Os praticantes, de sua parte, após vestirem o capacete de segurança, são conduzidos à plataforma, acompanhados pelos terapeutas. Uma vez ajustada a sela sobre as costas do cavalo (procedimento realizado pelo auxiliar-guia seguindo a orientação dos terapeutas) e a altura dos estribos onde os pés se encaixam, os praticantes sobem às costas do cavalo com a ajuda ou não das mãos do terapeuta.

“Este cavalo me entende”. A profissional pergunta: *“Mas seus comandos são dados em português, como a gente está conversando aqui?”*. O garoto responde negativamente, e explica que usou de suas mãos e corpo para indicar os movimentos desejados ao cavalo e este, tendo entendido os pedidos corporais do praticante, os teria realizado, atendendo ao solicitado. Neste caso, podemos pensar que o “chamado corporal” do praticante, além de ser recebido, foi compreendido e, sobretudo, aceito pelo cavalo. Outra indicação de que a comunicação com o cavalo requer de gestualidades aparece quando, durante a sessão com o cavalo Dominó, o terapeuta F. alerta ao garoto: *“Quando ele levanta a orelha, quer dizer que você está mandando nele, ele presta atenção em você (...). Ele não entende o que você fala [em português]. O contato tem que ser com perna e rédea”*.

A temática da comunicação, corporalidade e afetos (Despret, 2004) abre espaço para pensarmos expectativas e interesses dos atores que estão em jogo no contato corporal prefigurado nas montarias. Conforme exposto anteriormente, as relações com os animais se dão por sinais de comunicação verbal e não-verbal e respostas a eles. Nesta linha de pensamento, a distribuição de comandos (linguísticos e extralinguísticos) por parte de terapeuta, auxiliar-guia e praticante, e as su-

cessivas ações correspondentes, por parte do cavalo, produz certos mundos comunicativos entre humanos e cavalos. Segurar a alça da sela, atentar para a respiração, segurar ou soltar as rédeas, ajustar o corpo ao assento, alinhar a postura, são gestos executados no intuito de provocar, estimular, pausar ou impedir certos movimentos no cavalo, e sustentam as comunicações com o cavalo. Estes usos do corpo, todavia, podem falhar e receber respostas não solicitadas por parte dos cavalos¹⁷, quando estes deixam de executar as solicitações corporais enviadas por praticante, terapeuta e auxiliar-guia.

Em sessão realizada no redondel¹⁸ com o praticante L.F. e o cavalo Nini, a terapeuta R. sugere ao garoto, ao notar que o cavalo não realiza o movimento circular conforme o desejado por ela: “*Levanta a mão de dentro para o cavalo ir para fora [e preencher o círculo imaginado traçado em relação ao cercado da pista]*”. Mas o cavalo continua caminhando com certo afastamento em relação à cerca,

e então a terapeuta reforça: “*Tem também que fazer a “jogadinha” do quadril e o chicote para dentro [em direção ao centro do redondel] (...). O chicote é uma indicação de que não é para ele jogar a bunda para dentro. Com o chicote você está dizendo para ele colocar a garupa para fora*”. Neste caso, o recurso de equipamentos, como o chicote, parece reforçar a tentativa de comunicação entre humanos e cavalos, e indica que os cavalos podem recusar o pedido corporal recebido.

Noutros casos, ainda, além de deixarem de executar o comando, cavalos podem “disputar” com os terapeutas, por exemplo, quando galopam a alta velocidade com o praticante em suas costas, sem que recebam comando para tal. Nestas ocasiões, geralmente, terapeutas consideram que os cavalos, deliberadamente, desafiam as expectativas de ações e movimentos que se esperam deles. O que nos conduz a explorar o modo com que movimentos podem corresponder a estados internos dos cavalos da Hípica, partindo das considerações feitas pelos terapeutas.

Interrupções e mudanças no ritmo da caminhada são, muitas vezes, entendidos como a manifestação de intenções e impressões por parte do cavalo. Durante a montaria, corpos e movimentos são incitados e submetidos a certos modos de investigação por parte de terapeutas (em algumas ocasiões, também por parte

¹⁷ Diferentemente da análise que Haraway faz da interação com sua cachorra no esporte *agility* (2008), na montaria, porém, a comunicação entre humanos e cavalos tem um propósito bastante claro, qual seja, a obediência e a compreensão do cavalo, de modo que este execute os movimentos precisos que permitem um alcance terapêutico para o tratamento de humanos.

¹⁸ Pista circular de terra, com cerca de madeira, utilizada nos programas pré-esportivos e esportivos (também chamados de equitação terapêutica).

de praticantes). Terapeutas, praticantes e auxiliares parecem ler os movimentos dos cavalos, tomando-os como atos comunicativos que veiculam estados internos do *self* (Kohn, 2013).

VI. Intencionalidade dos cavalos na Hípica

Exemplos do modo com que terapeutas analisam os movimentos e estados dos cavalos podem ser discutidos como se segue. No decorrer de uma sessão, desta vez com a praticante I., montada no cavalo Vagalhão, e a terapeuta R., montada na égua Sol (novata que estava naquele momento em período de treino na Hípica), os cavalos Vagalhão e Sol aproximam-se, ao que a terapeuta diz à praticante: *“O [cavalo] Vaga está querendo paquerar a Sol, está indo para o lado dela. Mas a Sol está interessada nos pôneis [do outro lado do cercado]”*. Continuando o trajeto, a égua Sol caminha em direção ao Vagalhão, e a terapeuta diz à garota: *“Olha, a Sol quer conversar com o [cavalo] Vaga”*.

Quando a terapeuta se refere ao cavalo Vagalhão como querendo “paquerar”, ou que a égua Sol está “interessada” ou quer “conversar”, fica claro que o movimento dos cavalos entre si é interpretado como expressão de intenção (paquerar, interesse, conversar) de um para outro. Ainda na mesma caminhada, a égua Sol

diminui seu ritmo e vira seu corpo em minha direção. A terapeuta me diz: *“Ela está querendo te ver. Ah, já sei o que é. Ela acha que você tem ração para dar a ela. Da outra vez que caminhávamos, havia sempre alguém nos acompanhando com um pote de ração nas mãos”*. Mais uma vez, a noção de que a égua Sol “queria me ver” evidencia a volição do cavalo, neste caso associada com o interesse por comida “ela acha que você tem ração para dar a ela”. Além disto, conforme o comentário da terapeuta de que a égua estaria aguardando por ração, indica-se também a capacidade de previsão que estes cavalos podem manifestar.

Além de preverem ações humanas, cavalos têm certa percepção diante das circunstâncias, ideia exemplificada quando, referindo-se ao incidente de convulsão que ocorrera com o praticante L.F. durante a sessão com o cavalo Nini, a terapeuta R. disse que *“Nini ficou santamente parado”*. Ainda, há uma intencionalidade positiva manifestada pelo cavalo, quando a terapeuta reforça que o cavalo Nini teria notado e garantido, “santamente”, a segurança do praticante, ao ficar imóvel enquanto a terapeuta tomava as providências.

Outra ocasião em que a capacidade de percepção dos cavalos em relação a humanos apareceu foi quando o terapeuta F., explicando-me o tipo de intera-

ção com cavalos nas atividades de *Horse-manship*¹⁹, disse que “(...) *Haveria uma necessidade de o sujeito se apresentar adequadamente ao cavalo, de se mostrar emocionalmente equilibrado (...). Se a pessoa está irritada, o cavalo se irrita; se está com medo, ele [o cavalo] fica receoso. É um espelhamento*”. A fala do terapeuta parece indicar que, além do reconhecimento de emoções humanas por parte do cavalo, haveria uma troca espelhada de estados entre humanos e cavalos, trazendo a ideia estes estados circulem e se afetam entre estes atores²⁰.

Para os terapeutas da Hípica, os cavalos do Centro seriam capazes de perceber sinais no mundo, como identificar objetos (carro, trator e caminhão) e animais à distância (como avestruz, gavião, vaca, pavão, outros cavalos). Percebendo estes sinais, cavalos podem se alterar: diminuem ou aumentam a velocidade do passo, modificando o ritmo da caminhada. Podem parar sua caminhada se estão “curiosos” em relação a outro cavalo que,

eventualmente, o grupo se depara no caminho; podem talvez diminuir o ritmo do passo se estão “desconfiados” do gavião que pousa à frente, no término da pista, ou, então, o cavalo pode “disparar”, isto é, acelerar a velocidade do passo abruptamente, se estiver “assustado” ou “medroso” (o novato Simba teria medo de avestruzes, Dominó de gaviões e barulhos causados pela maquinaria da fábrica adjacente à Hípica)

Nestas ocasiões, em que os cavalos param sua caminhada quando deveriam manter o passo, terapeutas procuram atentar e adentrar a experiência do animal. Por exemplo, quando o animal se movimenta mais lentamente em relação ao ritmo que se espera, os terapeutas geralmente pedem ao auxiliar-guia para que interrompa a caminhada e, se dirigindo verbalmente ao cavalo em questão, fazem perguntas como “Você quer fazer xixi?”, “Está com dor?”, ou, ainda, “Está fingindo?”.

As inferências em relação ao comportamento dos cavalos demonstradas acima, além de caracterizarem intenções de cavalos e reconhecimento das mesmas por parte de humanos, ilustram também o modo como certas atitudes de controle e domesticação incidem sobre estes animais.

¹⁹ *Horsemanship* constitui uma modalidade de treino e interação com cavalos que se vale de um conjunto de técnicas de controle, domínio e conhecimento sobre as ações do animal, com ênfase no aprendizado das formas de comunicação entre humanos e animais. Para maiores detalhes, consultar Birke (2007).

²⁰ Esta troca reativa de estados pode ser pensada, ainda, em termos de indução recíproca entre cavalo e humanos (Haraway, 2008), conforme discutido adiante.

VII. Intenção, domesticação e adestramento

Cavalos podem ser “traíçoeiros”, “folgados” e “preguiçosos” em relação aquilo que terapeutas esperam deles na Hípica, mas vimos acima que cavalos também podem se assustar, sentir medo, ou “desconfiar” de outros animais (gavião, aves-truz, e também humanos). Quando o estado de “estar com medo” foi referido para explicar a mudança nos movimentos dos cavalos durante a montaria, frequentemente terapeutas repetiram que o cavalo se encontraria em “condição de presa na natureza”, por isto o medo dos outros animais em questão. Neste sentido, cavalos da Hípica são agentes múltiplos: eles pensam, preveem, calculam, percebem e fingem. Longe de serem tomados como recursos neutros, cavalos se impõem intencionalmente aos humanos. Cavalos têm interesses e expectativas e de acordo com estas reagem e mesmo desafiam as atitudes humanas. Isto se nota quando, durante as montarias, terapeutas evocam a noção de que o cavalo “não quer trabalhar”, ou tem predileção por certos movimentos, geralmente aqueles associados ao mínimo esforço corporal, e aversões a barulhos, pressão ou toque em certas partes de seu corpo.

Evitar as “manias”, “frescura”, “preguiça” e “fingimento” por parte dos

cavalos significa impor um ritmo e ordenamento do corpo específico ao cavalo. Em conversa com o terapeuta F., este dizia ainda que o cavalo na equoterapia deve ser mais contido, pois nesta atividade é necessário que se exerça um controle sobre ele. Outro exemplo desta modalidade de adestramento que ocorre na equoterapia apareceu quando, após evocar o potencial bélico e a nobreza deste animal, o terapeuta completou, *“Ele [o cavalo] se submete, e é estressante [para ele]. Fazer xixi, espantar as moscas, suportar as brincadeiras, ele é cerceado em sua possibilidade de expressar sua sensibilidade”*²¹.

É neste sentido que seus corpos comunicam intenções. Além disto, as considerações em relação às características dos cavalos (folgados, medrosos, antipáticos, cismados, desconfiados, imprevisíveis, presas na natureza, conquistáveis) se prendem o tempo todo à avaliação em termos da adequação do cavalo ao repertório esperado de condutas corporais e

²¹Em outra ocasião, a terapeuta R. comenta com o praticante M., *“O cavalo aqui na equoterapia nunca pode fazer o que ele quer. Por exemplo, tirar uma mosca de seu corpo, caminhar mais rápido ou mais devagar. Mas eu faço o possível pra atender as solicitações do cavalo”*. Em seguida, porém, a terapeuta reitera fazer o possível para não impedir o cavalo, e tentar atender ao máximo a ele. E acrescenta, dirigindo sua entonação ao praticante M.: *“Mas também em compensação ele [o cavalo] recebe a melhor comida, cenouras... Ele tem amigos [na Hípica], o cavalo é um animal que precisa viver em grupo”*.

comportamentos previstos²². Ao afirmar ainda que “quando saem da cocheira, eles [cavalos] querem correr, pular e saltar”, a terapeuta R. remete à natureza do cavalo que, não fossem as limitações impostas nos termos da equoterapia, desfrutaria de certa “liberdade corporal”. Condições estas que apresentam certa naturalização dos comportamentos dos cavalos por parte dos terapeutas que, posicionado num esquema ecológico presa-predador, é imediatamente associado com características de comportamento dela derivadas.

Acompanhei algumas sessões de treino com cavalos da Hípica, ocasiões em que o terapeuta monta frequentemente o cavalo que já é membro da equipe. Segundo a terapeuta R., neste tipo de adestramento, procura-se obter domínio e controle sobre as ações do cavalo, por meio de comandos corporais enviados a ele²³. No

caso de cavalos iniciantes na equoterapia, se requer um período de cerca de dois meses para avaliar se o seu comportamento é “adequado”, isto é, se não se “altera” durante a caminhada, e se responde aos movimentos sugeridos pelo toque do terapeuta. A terapeuta R. ressalta que, inicialmente, é importante que o cavalo em treino possa caminhar “do jeito que ele gosta”, para acostumá-lo ao ambiente e, depois, poderia impor um ritmo mais lento a ele. Explica também que a rédea é um dos canais de comunicação entre o cavaleiro e o cavalo. Alongar e encurtar as rédeas acelera ou freia o ritmo do cavalo, bem como permite a passagem de um tipo de movimento para outro, como do passo para o trote, e do trote ao galope, além de inclinações para os lados em caso de movimentos circulares. Para fazer a passagem do trote para o galope, a terapeuta R. diz que, “em casos de um cavalo bem treinado, o cavalo responde imediatamente. Ao encurtar a rédea o cavalo encurta sua cabeça e então o cavaleiro assume autoridade so-

²²Por outro lado, terapeutas consideram que na Hípica os cavalos são “estressados” e “sobrecarregados”. Diz a terapeuta R.: “(...) É muito desgastante para o cavalo trabalhar quatro horas seguidas. É menos cansativo para um cavalo que faz uma hora de exercício pesado e depois para, do que o que fazem os cavalos da equoterapia (...). Por isso que o Choco vai ter só mais um cliente hoje”. Tais considerações, porém, têm como pressuposto uma “natureza” própria ao animal, que estaria sendo constrangida em nome da equoterapia.

²³ Este tipo de treino realizado pela terapeuta coloca em questão a ocorrência de sofrimento ao cavalo. Aparentemente, é sugestivo que o cavalo seja, de variadas formas, controlado e limitado, conforme os próprios terapeutas afirmaram diversas vezes, quando consideravam que na Hípica os

cavalos são “estressados” e “sobrecarregados”. Diz a terapeuta R.: “(...) É muito desgastante para o cavalo trabalhar quatro horas seguidas. É menos cansativo para um cavalo que faz uma hora de exercício pesado e depois para, do que o que fazem os cavalos da equoterapia (...). Por isso que o Choco vai ter só mais um cliente hoje”. Tais considerações, porém, têm como pressuposto uma “natureza” própria ao animal, que estaria sendo constrangida em nome da equoterapia.

bre o cavalo. Aí o cavalo faz o que você quer”.

O treino incide, portanto, na relação rédea-movimento, e permite certo domínio, mando, e conquista sobre as ações e movimentos corporais dos cavalos. O regime de comunicação, verbal e não-verbal, que se estabelece para humanos e cavalos, portanto, remete imediatamente a certo controle e construção de corpos adequados²⁴. A exaltação ao cavalo Vagalhão, conferida diversas vezes em campo, reitera o ideal de cavalos dóceis buscados na equoterapia e o apreço dado a cavalos que não contrariam aos comandos: *“Vagalhão tem uma gentileza incondicional, não enrola, não engana, não se altera. Dá para fazer de tudo com ele”*²⁵.

²⁴ Em casos em que ações e comportamentos requeridos dos cavalos deixam de ser atendidos com certa frequência, o cavalo pode ser “mandado embora”. É o caso das dispensas da égua Sol e do cavalo Simba que, durante o período de treino, não “cooperaram” ou se assustavam facilmente com movimentações de pessoas e objetos ao redor. No limite, estes procedimentos evidenciam a recusa por aqueles cavalos que se comportam diferentemente do esperado. Neste caso, foi dito que estes cavalos “não serviam” para a equoterapia.

²⁵ Outro exemplo do ideal de comportamento assegurado aos cavalos se demonstra quando R. pergunta ao garoto: *“Lembra qual é o único cavalo que não tenta enganar a gente?”* ao que o garoto responde *“O Vagalhão”*. E ela continua: *“O Nini é o segundo. E o Choco é o campeão. O Domi também enrola, o Skate (...)”. O Vaga é um santo, também porque fez bastante aula de equitação, que dá disciplina para o cavalo. Também vai da índole do cavalo, da boa ou má vontade, do terapeuta. O Tic-*

Espera-se que o cavalo já treinado, sobretudo, socialize “bem” com os praticantes, e tolere as condições impostas a ele²⁶. A fala da terapeuta R., ao referir-se aos cavalos Tic-Tac e Nini, sugere a ideia de que a equoterapia faz certa transformação no comportamento dos cavalos que, de bravos e inconstantes, se tornariam cooperativos e estáveis: *“Tic-Tac era muito bravo, não queria andar, murchava suas orelhas... E aí fui treinando, treinando, e ele melhorou. Que nem o Nini. Hoje é um cavalo bem calmo, constante e submisso”*.

Medidas de controle, porém, não limitam a existência dos cavalos ao nível de toda a sua capacidade de ação. O terapeuta F. certa vez afirmou que *“O cavalo tem que ter seu respeito conquistado”*, pois, diferentemente do caso dos *pets*, que seriam submissos ao ser humano, o cavalo requer dos humanos que com ele se relaciona certa “autorização”. Neste caso, podemos notar certa atribuição de agência ao cavalo, ao considerar a necessidade de “conquistá-los”, sugerindo certa capacidade que os cavalos teriam em termos de domínio e controle sobre humanos.

Tac, depende. Ele engana bastante a G. [outra profissional que fazia parte da equipe]”.

²⁶ Indica-se, portanto, a ocorrência de um aparato de docilização ao qual o animal teria de se adaptar e submeter, ou então, caso resista a ele, será recusado como cavalo apto para ser inserido na terapêutica (Despret, 2004).

Ainda, comentários recorrentes durante as visitas a campo, tais como a noção de que o cavalo pode ser aversivo ao contato humano (“Dominó não gosta de gente”), e, de modo mais situado, durante as sessões, quando os cavalos “desafiam”, ou “tentam controlar” e “dominar o território”, parecem claramente assumir que há certa disputa entre cavalos e humanos neste cenário. Ali, os cavalos também dão o tom nas sessões; eles podem competir e contrariar os comandos dos terapeutas²⁷.

VIII. Trans-relacionamentos: humanidades e animalidades

Conforme vimos acima, os gestos nas montarias seguem certa prescrição e são coordenados por meio de negociações constantes, partindo inicialmente dos terapeutas, mas se espalham por todos os membros do grupo. Neste sentido, os atores estariam imersos em um regime cor-

poral de relações de diferença (Haraway, 2008), em que as ações de terapeutas, praticantes, auxiliar-guia e cavalos se dinamizam a partir de variações de dependência e autonomia.

Ao ordenamento dos movimentos, portanto, subjaz uma cadeia de distribuição de comandos corporais, que dá lugar a relações móveis entre os atores, quanto à condução, orientação e posição de corpos (diádicas, triádicas, e assim por diante). É nesta composição de comandos e contato que o toque apresenta-se como um dos sentidos mais requisitados, e estabelece as bases da interação entre cavalos, praticantes, terapeutas e auxiliares-guia.

Na linha de argumento dos terapeutas, o praticante, montado sobre as costas do cavalo, recebe a “potência” do cavalo e acederia a uma nova visão de mundo. De fato, se pensarmos em termos da morfologia do grupo e da posição que cada membro corporifica, o praticante se sobressai diante dos demais enquanto monta o cavalo, ocupando uma altura mais elevada. É neste sentido que a “ampliação do horizonte”, conforme se referiram os terapeutas, se consolidaria na constituição do praticante para além do término da sessão de montaria.

É como se a montaria propiciasse um momento e espaço em que os membros do grupo estão imersos em um processo de interação que reúne a todos (po-

²⁷ Daí que as relações de controle sobre os cavalos são instáveis, porque se reconhece a capacidade de agência do animal (subjetividade que é alvo de especulação por parte dos humanos envolvidos). Por isso a relação humano-animal na equoterapia não parece se resumir apenas a uma questão de superioridade, domínio e controle, sustentadas em um antropocentrismo mais clássico, ou a uma relação mecânica de exploração ou crueldade. Além disto, o reconhecimento da capacidade agentiva dos cavalos traz junto o grau de imprevisibilidade nas relações entre humanos e animais na Hípica.

rém distintamente). Neste processo, cada membro é constitutivo do outro, na medida em que suas ações são respostas às ações de outros e, por sua vez, geram respostas que, em sequência, desenham certo tipo de alinhamento ao longo da montaria (Kohn, 2013). Em uma duração temporal e deslizamento espacial precisos, a montaria posiciona os membros em um processo em que praticante, cavalo, terapeuta e auxiliar-guia emergem como membros mutuamente afetados e constituídos, como uma prática de “tornar-se com” (*becoming with*, originalmente, Haraway, 2008). Constituição mútua que se sustenta, sobretudo, a partir de formas de comunicação verbal e não-verbal estabelecida entre o conjunto dos atores, sendo a própria condição de possibilidade da equoterapia.

O cavalo, nestas situações, parece dotado de uma capacidade agentiva significativa. Exemplos seriam os diversos comentários de familiares e terapeutas, reportando que, após dado período de tratamento, o praticante, “com muitos problemas”, como a falta de concentração, agitação constante, má postura, passa a ser mais “calmo”, “centrado” e com melhor interação na escola, dentre outras características. O que nos leva a pensar que, neste contexto, há um processo de fabricação de pessoa, em que o cavalo seria capaz de reforçar ou potencializar características

que definem o que é humano. Curiosamente, o animal, alteridade outrora máxima e pólo oposto ao humano (Ingold, 1995), estaria neste caso a favor de uma tentativa de reforço à humanidade dos praticantes. No limite, a alteridade do cavalo parece ser tomada como fonte de humanidade.

Além de supostamente afetar a constituição do praticante para além da duração da montaria, a experiência física de praticantes e cavalos apresenta o modo como estes se constituem um ao outro em níveis físicos e níveis mais do que físicos, ao caminharem articulados em um processo relacional (Ingold, 2000). Se considerarmos, hipoteticamente, que na montaria praticante “recebe” força, potência e velocidade do cavalo, e assim se converte em algo a mais, por outro lado, o cavalo, ao ser montado (e se é certo que há certa influência entre os membros do grupo), parece também estar suscetível a transformações e, de certa forma, ser afetado para além da montaria.

Se num primeiro nível a justificativa para a presença dos cavalos em terapias humanas parece aproximá-los à função de terapeutas, ao considerarmos os sucessivos treinos e medidas de adestramento operados dentro da Hípica, podemos perceber que o uso da capacidade terapêutica do cavalo (movimento, ritmo, força, energia, potência) se faz por meio

do exercício constante de controle pelos terapeutas. Idealmente, o cavalo “imprevisível” seria convertido em um cavalo dócil, obediente e estável, que segue os comandos enviados (pelo terapeuta e, conseqüentemente, pelo auxiliar-guia) e não apresenta “riscos” para o praticante.

É preciso, portanto, treinar e controlar o animal de modo a estabelecer sua capacidade terapêutica. Tal controle das “capacidades terapêuticas” dos cavalos parece, assim, necessário, uma vez que suas intencionalidades são tomadas pelos terapeutas como dúbias (se o controle sobre o animal já não se faz presente, estaria implicado certo gradiente de risco aos humanos). A eficácia terapêutica, portanto, não estaria dada no cavalo *per se* (ou no movimento tridimensional em si mesmo, como uma agência sem intenção, ou involuntária), mas em sua manipulação cuidadosa pelos humanos (e no controle de sua ação corporal- ou intenção- para além dos comandos recebidos).

Alternativamente, se, de um lado, podemos compreender a equoterapia como uma prática de domesticação, cujo fim último é tornar os cavalos obedientes e dóceis àquilo que humanos esperam (valendo-se de um ideal de boa conduta para os cavalos), de outro, podemos pensar que humanos e animais neste contexto ocupariam um cenário produtor de novos modos de se relacionarem (que, entretanto,

inclui atitudes de controle e docilização, mas não se limita a estas), trazendo a eles outras possibilidades de existência por meio da associação entre seus corpos (Despret, 2004).

LUNA CASTRO PAVÃO

Maestranda en el Programa de Post-Graduación en Antropología en la Universidad Federal de São Carlos-UFSCar. Sus temas de investigación están vinculados a relaciones entre humanos y animales, naturaleza y cultura, humanidad y animalidad, animales de terapia, zooterapia.

Participó de diversos eventos, como la XIX Conferencia de la Asociación de Jóvenes Investigadores del Grupo Montevideo-AUGM 2011, el Coloquio "Animales en mente. Escuchar, entender y responder, en Michoacán, y el II Seminario de Antropología en UFSCar.

Bibliografía

Birke, Lynda. "Learning to Speak Horse": The Culture of "Natural Horsemanship". *Society and Animals*, vol. 15, 2007, pp. 217-239.

Costa-Neto, E.M. Healing with animals in Feira de Santana city, Brazil. *Journal of Ethnopharmacology*. 65, 1999, pp. 225-230.

Despret, Vinciane. 2004. The body we care for. Figures of anthropo-zoo-genesis. *Body and Society*. Vol. 10 (2-3): 111-134. Disponível em: <http://orbi.ulg.ac.be/bitstream/2268/135549/1/despret_2004_thebodywecarefor.pdf>. Acesso em Julho 2013.

Haraway, Donna. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

Ingold, Tim. "Humanidade e Animalidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* (São Paulo), n.28, 1995.

_____. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling, and skill*. New York: Routledge, 2000.

Kohn, Eduardo. "How Forests think", *Toward an anthropology beyond the human*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2013.

Oliva, V.N.L.S, "Terapia assistida por animais", *Zooterapia: os animais na medicina popular brasileira*. COSTA-NETO, E.M.; ALVES, R.R.N. Recife: NUPPEA, 2010.

OS PROBLEMAS DO USO DA METÁFORA ANIMAL NOS FILMES DE ANIMAÇÃO

Tânia Regina Vizachri¹

Crianças, no mundo industrializado, estão cercadas pelo imaginário animal: brinquedos, cartuns, figuras, decorações de toda sorte. Segundo Berger (2009), até o século XIX a representação de animais era parte regular da decoração da infância da classe média; mas, no século XX, com o advento da Disney, eles se tornaram parte de toda a infância, aparecendo sempre de forma antropomorfizada e fetichizada. E o problema surge quando os pesquisadores analisam essas imagens reduzindo-as a metáforas, pois esquecem-se de todo o trabalho que está por trás do metaforizar o animal. Deixando de refletir sobre o que é o símbolo animal, apenas generalizam-o. Sendo assim, este artigo visa compreender esse fenômeno da representação de animais não-humanos nos filmes de animação infantis com suas devidas ressonâncias éticas, socioculturais e político-filosóficas. Exploramos aqui as implicações éticas, políticas e culturais que correspondam às formas pelas quais as relações entre humanos e outras espécies de animais são inventadas, desconstruídas e reinventadas.

Palavras-chave: animais antropomorfizados, filmes de animação, metáfora, fetiche.

¹ Universidade de São Paulo. taniarv@usp.br

Los niños, en el mundo industrializado, están rodeados por la imaginaria animal: juguetes, dibujos animados, imágenes, decoraciones de todo tipo. De acuerdo con Berger (2009), hasta el siglo XIX, la representación de los animales era una parte regular de la decoración de la infancia de clase media; pero en el siglo XX, con la llegada de Disney, se convirtieron en parte de todo niño, siempre que aparece la forma antropomórfica y fetichista. El problema surge cuando los investigadores analizan estas imágenes reduciéndolas a metáforas porque se olvidan de todo el trabajo que está detrás de metaforizar al animal, dejando de reflexionar sobre lo que es el símbolo animal, apenas generalizándolo. Por lo tanto, este artículo tiene como objetivo comprender el fenómeno de la representación de animales no humanos en las películas de animación de los niños con su resonancia ética, socio-cultural, política y filosófica adecuada. Aquí exploramos las implicaciones que corresponden a las formas en que las relaciones entre los seres humanos y otras especies animales son construidas, deconstruidas y reinventadas.

Palabras clave: animales antropomórficos, películas de animación, metáfora, fetiche.

In the industrialized world children are surrounded by animal imagery: toys, cartoons, pictures, decorations of all kinds. According to Berger (2009), until the nineteenth century, the representation of animals was a regular part of the decoration of middle-class childhood; but in the twentieth century with the arrival of Disney, they became part of every child, as long as they appear in an anthropomorphic and fetishist form. The problem arises when researchers analyze these images reducing them to metaphors because they forget about all the work behind the metaphorizing of the animal, without considering what the animal symbol is, just generalizing it. Therefore, this article aims to understand the phenomenon of representation of non-human animals in animated movies for children with its adequate ethical, socio-cultural, political and philosophical resonance. Here we explore the ethical, political and cultural implications corresponding to the ways in which relationship between humans and other animal species are constructed, deconstructed and reinvented.

Keywords: anthropomorphic animals, animation films, metaphor, fetish.

I. Introducción

Son muchos los argumentos que se han Criaças, no mundo industrializado, estão cercadas pelo imaginário sobre animais não-humanos: brinquedos, cartuns, figuras, decorações de toda sorte. Nenhuma outra fonte no imaginário pode começar a competir com os outros animais. Certamente alguns dos primeiros brinquedos foram animais não-humanos. Igualmente, jogos infantis, tudo que há no mundo, inclui animais vivos, mortos ou imitados. Segundo Berger (2009, 31), até o século XIX a representação de animais não-humanos era parte regular da decoração da infância da classe média; mas, no século XX, com o advento da Disney, eles se tornaram parte de toda a infância. Atualmente, os filmes de animação infantil estadunidenses têm usado e abusado da figura de animais não-humanos em grande parte de suas animações, seja como personagens principais ou não. E essas figuras tem sido analisadas por diversos pesquisadores, todavia, são poucos os que tem pensado nas implicações éticas de tais análises. Sendo assim, o objetivo deste artigo é compreender esse fenômeno da representação das imagens de animais não-humanos nas mídias infantis pensando nas implicações éticas e

políticas, pensando sobre o que tais imagens dizem sobre a cultura das sociedades ocidentais no modo de relação que estabelecem com as outras espécies.

A escolha, deste artigo, por analisar essas representações nas mídias de massa estadunidenses ocorre devido à grande influência que esses filmes têm entre as crianças, uma vez que crianças de todas as classes têm acesso a eles, diferentemente de animações de outras nacionalidades, por exemplo. Embora esse seja um dado empírico, é possível constatá-lo ao observarmos a programação dos cinemas de massa, cujas animações exibidas são majoritariamente estadunidenses, assim como as vendas de DVD pirata no mercado ilegal (camelôs) que contam, em sua maioria, com filmes de animação estadunidenses de amplo alcance de audiência. A preocupação com esses filmes tem como fundamentação teórica os Estudos Culturais que reivindicam a importância do estudo dessas mídias de massa como locus das lutas concretas da sociedade. Afinal, segundo Kellner:

(...) a cultura veiculada pela mídia não pode ser simplesmente rejeitada considerada banal, um produto da cultura dominante, mas deve ser interpretada e contextualizada de modo diferente dentro da matriz dos discursos e das forças sociais

concorrentes que a constituem.
(Kellner, 2001, 27)

II. O problema da metáfora

A tese de Berger (2009) em seu texto *Why look at animals?* É de que o desenvolvimento industrial e a urbanização levaram ao desaparecimento dos animais não-humanos de nosso meio e ao isolamento de nossa espécie, o que fez com que deixássemos de olhar as outras espécies criando, assim, representações delas. Entretanto, para Wells (2009, 9) e Burt (2002, 29) essa teoria acerca do desaparecimento do animal não-humano na modernidade não apenas descreve um sentimento de perda como também reforça a própria perda do animal dentro da própria análise, uma vez que acentua a separação entre humanos e animais, mesmo que pretenda criticá-la. Tal teoria se baseia na separação do animal e do humano e na redução daquele a puro signo, o que reforça o esfacelamento do animal que é percebido como alguém que perdeu lugar na realidade.

Como carregadoras de sentido cultural, as narrativas filmicas precisaram ser decifradas e, para isso, muitos pesquisadores recorreram à análise das representações dos animais não-humanos como uma metáfora da sociedade humana. Com o fim de compreender os

significados culturais, o uso da metáfora foi introduzido como um mecanismo discursivo para categorizar e descrever os significados. Assim, o estudo da metáfora tem sido usado para interpretar narrativas culturais, especialmente aquelas que usam as figuras de animais não-humanos. Principalmente porque essas representações são sempre antropomorfizadas, isto é, com transferência de características humanas às outras espécies. O antropomorfismo muitas vezes é visto como uma “expressão da transferência metafórica” (Hirschman; Sanders, 1997, 56, tradução nossa), ou seja, é visto em si mesmo como uma metáfora.

James Serpell (1996) aponta pesquisas que dizem que as crianças mais velhas têm facilidade em identificar sentimentos reais ou imaginários em animais não-humanos quando surge a dificuldade de relatar ou compreender sentimentos em si ou em outras pessoas. Este fato é muito conhecido entre os autores da literatura infantil que antropomorfizam animais não-humanos como um meio de convencer jovens sobre os valores morais e as regras da sociedade (Serpell, 1996, 172). A antropomorfização, então, pode servir como uma forma metafórica de narrar problemas de nossa sociedade, assim como de ensinar valores

morais. Hirschman e Sanders (1997, 71) apontam que um dos problemas do uso da metáfora é que quando um comportamento humano é representado por animais antropomorfizados, as defesas do consumidor podem ser baixadas e as mensagens aceitas mais facilmente. Isso acontece porque o espectador pode compreender o seu comportamento como “natural” uma vez que está sendo representado por animais. A metáfora funciona como uma poderosa forma discursiva porque as características animais formam estruturas paralelas reiterando as formas sociais encontradas nas sociedades humanas (Hirschman; Sanders, 1997, 56). O uso da metáfora do animal para a representação de questões sociais pode servir como uma forma de naturalizar as relações sociais. Ao colocarmos as relações humanas em formas naturais (antropomorfizados), justificamos tais relações como algo ‘natural’ e, portanto, que não deveria ser questionado.

Dentre as interpretações sobre a representação dos animais não-humanos nos filmes de animação infantil, tal prática de olhar para a antropomorfização como metáfora de nossa sociedade tem sido muito comum entre os pesquisadores brasileiros. Eunice Kindel (2003), em sua tese de doutorado, analisa a representação da natureza nos desenhos animados,

debruçando-se sobre as questões de gênero, etnia, nacionalidade, classe social e sexualidade. Kindel chega a observar a antropomorfização dos animais, mas a vê como uma simples metáfora das sociedades humanas:

O recurso de antropomorfizar os personagens é bastante importante de ser destacado, uma vez que ele tem se constituído talvez na estratégia mais presente nos desenhos animados, de modo semelhante ao que se dá na literatura infantil. Nos filmes que examinei – Vida de inseto e FormiguinhaZ – as formigas são caracterizadas como seres humanos (assumem a posição bípede, têm um olhar humano, têm mãos e pés humanos, além disso mantêm relações típicas das sociedades humanas, tanto intra-especificamente quanto com outras espécies – no caso de Vida de inseto – os gafanhotos e os demais que participam do filme também são antropomorfizados). Enfim, é possível dizer que o que está representado não são as relações entre formigas e gafanhotos na natureza, mas sim as que ocorrem entre homens/mulheres, diferentes etnias, classes sociais em suas interações mais usuais e cotidianas. (Kindel, 2003, 146).

Com relação aos dois filmes escolhidos por Kindel – *Vida de inseto* e *FormiguinhaZ* – é perceptível que o filme retrata insetos vivenciando dramas humanos, entretanto, podemos questionar se tais imagens de insetos poderiam ser completamente substituídos por figuras humanas sem alteração alguma no roteiro da história. Eu creio que não, pois seria necessária uma mudança ao menos no cenário onde o filme se passa, assim como em algumas características que são próprias daqueles insetos as quais não se aplicam entre os humanos.

Olhando através de uma perspectiva similar a de Kindel, podemos observar a conclusão de um artigo de Oliveira (2007) que se propõe a identificar na animação *Madagascar* a presença de mensagens que propagam os valores de uma sociedade de consumo e refletir sobre a influência desta no processo de construção dos valores morais na criança. A educadora conclui:

O enredo deste filme transmite nas entrelinhas, a ideologia da sociedade de consumo tal qual como foi apresentada, revelando desta maneira, muito mais que uma simples história de animais que fogem de um zoológico e são enviados ao seu habitat natural por um grupo

de ambientalistas. (Oliveira; Mouro, 2007, 08).

Assim, segundo essas análises, os animais não-humanos ao serem antropomorfizados são também reduzidos a meras representações de sociedades humanas, e o seu papel como animais propriamente, em constante relação com a nossa espécie, raramente é discutido. Essa perspectiva não contempla as discussões referentes à ética animal, uma vez que a análise da relação entre as espécies e suas implicações éticas não importam nessa perspectiva, apenas a análise referente às sociedades humanas. Contudo, o olhar dos pesquisadores está mudando e os animais não-humanos estão começando a se tornar um motivo importante de estudo, principalmente para pensarmos nossa relação com eles, inclusive relações de ética e direito, como desenvolverei nos parágrafos seguintes. O artigo de Leandro Belinaso Guimarães e de Bruna Luiza da Silva (2009) mostra um início, ainda pequeno, dessa mudança de perspectiva. Ao analisar a animação *Madagascar* como possibilidade de educação científica, sua primeira perspectiva é ver os animais como metáforas de humanos. Eles escrevem:

Ao acionar essas características humanas, o filme passa, ao mesmo tempo, a produzi-las. A animação

Madagascar não aborda apenas a vida de animais do zoológico do Central Park (em Nova York, Estados Unidos) que andam em duas patas, falam e têm expressões faciais humanas. Nesse filme, os animais são caracteristicamente definidos como típicos nova-yorkinos pós-modernos, acostumados a uma série de tecnologias e manias que só a sociedade do século XXI pode oferecer, e isso se reflete, também, na presumível e sempre instável identidade social de cada sujeito (Guimarães; Silva, 2009, 39).

Apesar de inicialmente relacionar os outros animais a estereótipos humanos, os autores não anulam a possibilidade de discussão sobre a representação da relação entre humanos e outros animais nesse filme. Apresentam como possibilidade a ser trabalhada, questões sobre a representação dos animais no zoológico e os significados disso, sobre a relação entre natureza e cultura e entre bárbaros e civilizados, sobre cativeiro e liberdade e onde os animais estão inseridos nessas dualidades. E, dentre outras coisas, a relação dos animais não-humanos com seu espaço, seu habitat.

A ideia de que os animais não-humanos são metaforicamente indispensáveis para a humanidade é atraente, porque propõe uma relação entre

seres humanos e outras espécies que não é necessariamente de exploração e também nos ajuda a refletir sobre dramas humanos. Mas os animais não podem ter sempre sua imagem reduzida a uma simples metáfora, decifrável através de análise semiótica, como se fossem um signo fácil de ser decifrado como outros são. Porque a história que os animais carregam possui conotações específicas, particularmente ligadas a outras noções particulares como ética e bem-estar (Burt, 2002, 30). Portanto, devemos olhá-los como algo maior da expressão de nossa cultura e da relação desta com a natureza e com os outros animais.

A noção de que as narrativas que falam dos animais não são realmente sobre animais – que aquelas que valem a pena, ao menos, devem certamente ser sobre algo mais importante que meros animais – é bastante coerente com a ampla banalização cultural e marginalização do animal. O conteúdo animal literário, artístico e outras produções culturais é raramente considerado como sério ou um campo próprio de sérias investigações, e todos aqueles volumes da mesa de café sobre ‘Animais na arte’ é pouco para

*ontrariar tal visão. (Baker, 2001, 138,
tradução nossa)²*

Como Baker afirma acima, as análises filmicas, literárias ou de outras produções culturais que usam as figuras dos animais de outras espécies para representar suas histórias como simples metáforas de nossa sociedade sem questionar a respeito dos animais em si e de nossa relação com eles, servem para reforçar a marginalização do animal, como se o estudo sobre ele fosse um campo menor que não merecesse nosso debruçar. Mais ainda, o olhar metafórico para todos os animais serve a poderosos interesses. Pois ajuda a sustentar o mito de que animais não podem ser vistos como pessoas, mas apenas como seres metafóricos. O que reforça a ideia de que o animal não tem uma vida digna de valor e interesse, sendo permitido, então, seu uso de diversas formas:

² “The notion that talking-animal narratives are not really about animals – that the worthwhile ones, at least, must surely be about something more important than mere animals – is quite consistent with the far wider cultural trivialization and marginalization of the animal. The animal content of literary, artistic and other cultural productions is seldom regarded as a serious or proper field of inquiry, and all those coffee-table volumes on ‘Animal in Art’ do little to counter such a view.”

O distanciamento entre animais não-humanos e humanos... serve interesses poderosos, ao menos nas culturas ocidentais. Isto ajuda a sustentar o mito de que animais não-humanos não são pessoas ‘reais’, mas somente seres metafóricos. Como consequência, nós podemos usá-los de muitas maneiras sem sermos impedidos por sensibilidades morais; nós podemos experimentá-los, comê-los e usá-los para nosso entretenimento, e explorá-los de inúmeras outras maneiras que a economia industrial, sancionada pela ciência Cartesiana, tem concebido. (Kay Milton, 2005, 266 apud Candeia, 2010, 243, tradução nossa).³

Portanto, a redução do animal em metáfora serve a interesses ideológicos. Muitas vezes o olhar metafórico só olha com consideração para os humanos, ignorando as outras espécies, ignorando também as implicações éticas que a nossa

³ “a distancing of nonhuman from human animals . . . serves powerful interests, at least in western cultures. It helps to sustain the myth that nonhuman animals are not ‘real’ persons but only metaphoric ones. As a consequence, we can use them in many ways without being impeded by moral sensibilities; we can experiment on them, eat them and use them for our entertainment, and exploit them in countless other ways that industrial economies, sanctioned by Cartesian science, have devised”

representação de outras espécies têm. Esse olhar pode desconsiderar também que a imagem de um animal foi concebida por mãos e mentes humanas que já têm uma visão social pré-determinada sobre determinada espécie de animal (por exemplo, leão como rei, ou ainda sobre o que é considerável aceitável ou não na relação entre humano e animal). Todavia, essas representações foram concebidas por humanos e são frutos de uma determinada cultura, de uma História específica. Frutos de nosso tempo e nosso local. Produtos de mãos humanas que trabalham em uma indústria cultural que têm determinados fins. Assim, reduzindo apenas à metáforas, essas figuras também podem aparecer como fetiche. Curiosamente, Marx empresta a palavra fetiche das religiões que utilizavam animais ou objetos como se fossem dotados de poderes sobrenaturais, sagrados, religioso. Segundo Marx (2008, 92), a mercadoria também aparece como se fosse dotada de uma força sobrenatural, ocultando o seu real valor e as relações de trabalho. Podemos dizer que as figuras de animais antropomorfizados que aparecem nas animações infantis, também parecem como dotadas de poder mágico, sobrenatural, ocultando não apenas as relações de trabalho para produzi-la, como também toda a cultura que a produziu,

assim como toda as implicações éticas e políticas que a produziram e suas consequências. Ou seja, quando olhamos para a representação de um animal sem problematizarmos todo o processo de trabalho, de construção, a ideologia por trás dessa imagem, olhamos para ela como um fetiche. É como se a imagem simplesmente aparecesse na tela e tivesse vida própria, capaz de nos fazer projetar nela. Essas imagens ganham uma personificação do espectador, portanto, reduzimos ela a uma metáfora, a algo com que nos identificamos, que magicamente se parece com nós e que pode atender os nossos desejos. É na troca de mercadorias que o vínculo social entre os produtores é estabelecido, via produtos do trabalho humano. Podemos dizer que, também, o vínculo social entre humanos e outras espécies é estabelecido através da compra de mercadorias que remetam aos outros animais.

III. O simulacro e a função mítica do cinema

Para melhor pensarmos sobre essas representações dos animais não-humanos, podemos recorrer à teoria de Jean Baudrillard (1991) sobre o simulacro⁴ cujo

⁴ Conceito inspirado no texto *Do rigor à ciência* de Jorge Luís Borges (1999), com o qual Baudrillard

autor afirma ser a consolidação da simulação que se trata de fingir ter o que não se tem colocando em “causa a diferença do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’, do ‘real’ e do ‘imaginário’” (Baudrillard, 1991, 9). Enquanto “fingir ou dissimular deixam intacto o princípio da realidade (...) simulação põe em causa a diferença do ‘verdadeiro’ e do ‘falso’, do ‘real’ e do ‘imaginário’” (Baudrillard, 1991, 10). Assim, aquilo que chamamos neste artigo de representação dos animais não-humanos nas animações infantis, pode também ser chamado de simulacro, uma vez que é a consolidação da simulação de diversos tipos de animais.

Crianças, assim como adultos, crescem tendo contato com algumas espécies de animais não-humanos, embora não todos. Os simulacros de animais nas mídias infantis muitas vezes correspondem a animais de espécies as quais crianças não têm contato nem interação. Na ausência de contato e convivência, resta receber as imagens prontas e processá-las. Esses simulacros, então, colocam em cheque a oposição entre real e virtual. Assim, as imagens de

animais não-humanos nas animações se tornam os próprios animais como os conhecemos e nós caímos na armadilha da representação onde um signo supre e evoca a ausência do objeto real. Elas se tornam o hiper-real, melhor do que os próprios animais devido à hiperssemelhança:

(...) que faz com que no fundo não se assemelhem a nada senão à figura vazia da semelhança, à forma vazia de representação. É uma questão de vida ou de morte: esses objectos já não são vivos nem mortais. É por isso que são tão exactos, tão minuciosos, tão condensados, no estado em que os teria captado uma perda brutal do real. (Baudrillard, 1991, 62).

Ainda mais quando pensamos no cinema que “nas suas tentativas actuais aproxima-se cada vez mais, e com cada vez mais perfeição do real absoluto, na sua banalidade, na sua veracidade, na sua evidência nua, no seu aborrecimento e, ao mesmo tempo, na sua presunção, na sua pretensão de ser o real, o imediato, o insignificante (...)” (Baudrillard, 1991, 64). As imagens fictícias criadas nas animações pretendem se igualar cada vez mais com o real, tanto que os produtores das animações têm apostado cada vez mais no

inicia seu livro *Simulacros e Simulação* (publicado originalmente em 1981), para se referir a cópias que representam elementos que nunca existiram ou que não possuem mais o seu equivalente na realidade dizendo que hoje em dia o real já não possui origem nem realidade.

aprimoramento da técnica para conquistar a perfeição na representação. Afinal:

(...) fazer acontecer um mundo real é já produzi-lo, e o real jamais foi outra coisa senão uma forma de simulação. Podemos, certamente, pretender que exista um efeito de real, um efeito de verdade, um efeito de objetividade, mas o real em si não existe. O virtual não é, então, mais que uma hipótese dessa tendência a passar do simbólico para o real – que é o seu grau zero. Nesse sentido o virtual coincide com a noção de hiper-realidade. A realidade virtual, a que seria perfeitamente homogeneizada, colocada em números, operacionalizada, substitui a outra porque ela é perfeita, controlável e não-contraditória. (...) é o virtual que nos pensa: não há mais necessidade de um sujeito do pensamento, de um sujeito da ação, tudo se passa pelo viés de mediações tecnológicas. (...) (Baudrillard, 2001, 42)

Sendo assim, é essa realidade virtual, por ser perfeita e controlável que nos pensa, prescindindo então de um sujeito pensante. Podemos dizer, então, que essa realidade virtual tem uma função mítica, uma vez que, em seu sentido antropológico, o mito serve para pensar

contradições que estão latentes na sociedade.

Apesar de, como simulacros, as imagens de animais nas animações não terem relação com a realidade dos animais propriamente ditos, elas têm relação com a visão que temos deles. Hirschman e Sanders (1997) afirmam que podemos conhecer a cultura, os valores e crenças de uma sociedade analisando suas narrativas. Porque narrativas culturais são criadas e consumidas por aqueles que habitam um sistema comum de crenças (ideologia). Portanto, elas preservam e perpetuam o conhecimento de nós mesmos. Narrativas culturais codificam normas de consumo e crenças que podem servir como importantes agentes de inserção na cultura e socialização (Hirschman; Sanders, 1997, 53). Elas são portadoras de significados produzidos em diferentes locais e circulados através de diferentes processos ou práticas. Segundo Stuart Hall:

(...) significar é o que nos dá um sentido de nossa própria identidade, de quem nós somos e com quem nós pertencemos – então, isto está ligado a questões de como nossa cultura é usada para marcar e manter identidade e diferença entre grupos. (...) Significar é constantemente ser produzido e trocado em uma

interação muito social e pessoal na qual nós fizemos parte. (Hall, 2013, XIX, tradução nossa).⁵

Assim como as sociedades pré-letradas constroem mitos para explicar a origem das estruturas sociais e seu relacionamento com a natureza e forças sociais, as sociedades modernas constroem narrativas que servem para o mesmo propósito (Hirschman; Sanders, 1997, 54). Muitas narrativas servem para explicar o relacionamento entre humanos e o mundo natural especialmente dicotomias e continuidades entre animais humanos e não humanos. Narrativas culturais podem instruir membros das sociedades a respeito do que devem comer, vestir, temer e como verem a si mesmos, instruindo sobre como os diversos animais devem ser tratados. (Hirschman; Sanders, 1997, 59). Podemos dizer que os filmes de longa metragem possuem as mesmas funções que o mito. Em seu sentido antropológico, o mito serve como uma solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não

encontram caminhos para serem resolvidos no plano simbólico e muito menos no plano real. E as tensões, conflitos e contradições que há nas sociedades humanas com relação ao modo com que humanos tratam as outras espécies não são poucas. Para lidar com elas, a sociedade precisou criar mecanismos como, por exemplo, as animações para oferecer soluções imaginárias para aquilo que não compreendemos. Baudrillard diz que “num período de história violenta e actual (...), é o mito que invade o cinema como conteúdo imaginário. (...) O mito, expulso do real pela violência da história, encontra refúgio no cinema.” (1991, 59).

Roland Barthes (2009) diz que o mito é uma fala, um sistema de comunicação, uma linguagem. Segundo o autor, a mitologia “faz parte simultaneamente da semiologia, como ciência formal, e da ideologia, como ciência histórica: ela estuda ideias-em-forma.” (Barthes, 2009, 203). O mito, como uma linguagem que postula uma relação entre significante e significado, é criado pela História, não pela natureza das coisas “pois é a História que transforma o real em discurso” (Barthes, 2009, 200). Entretanto, o próprio do mito é transformar a história em natureza: “tudo se passa como se a imagem provocasse

⁵ Meaning is what gives us sense of our own identity, of who we are and with whom we ‘belong’ - so it is tied up with questions of how culture is used to mark out and maintain identity within and difference between groups (...). Meaning is constantly being produced and exchanged in very personal and social interaction in which we take part.

naturalmente o conceito e o significante criasse o significado” (Barthes, 2009, 221). O mito existe a partir do momento preciso em que as relações sociais, a história, adquire um estatuto natural. “(...) a função do mito é transformar uma intenção histórica em natureza, uma eventualidade em eternidade.” (Barthes, 2009, 234). Portanto, como afirmou Barthes, o mito é uma fala despolitizada, pois é naturalizada. Entretanto, o próprio autor se questiona se o mito sempre é uma fala despolitizada. Para responder, recorre a Marx dizendo que “o objeto mais natural contém, por mais fraco e mais dissipado que seja, um rastro político, a presença mais ou menos memorável do ato humano que o produziu, organizou, utilizou, submeteu ou rejeitou” (Barthes, 2009, 235). Aliás, a força da naturalização é parecer inocente e despolitizada e é justamente aí que esconde a sua força. É aí que aparece como verdade absoluta: “o mito é simultaneamente imperfectível e indiscutível; o tempo e o saber nada lhe podem acrescentar ou subtrair.” (Barthes, 2009, 222).

O cinema de animação, especialmente, abusa da naturalização quando utiliza simulacros de animais que muitas vezes são interpretados de maneira metafórica. Baudrillard (1991) define três categorias de simulacros a qual a dos

animais corresponde à primeira: “simulacros naturais, naturalistas, baseados na imagem, na imitação e no fingimento, harmoniosos, otimistas e que visam a restituição ou a instituição ideal de uma natureza à imagem de Deus” (Baudrillard, 1991, 151). Segundo o autor, essa categoria corresponde ao imaginário da utopia. Os filmes de animação tendem a trabalhar com a ideia utópica de que há uma ordem natural que deve reger as relações. Segundo Melanie Joy (2010), os mitos servem para legitimar o sistema, e a legitimação ocorre justamente pelo fato de ser visto como natural, normal e necessário, que é o que a autora chama de sistema dos Três N’s. A aceitação de que as coisas sejam naturais normais e necessárias serve para justificar os sistemas de exploração. “O objetivo prático dos mitos é a legitimação do sistema. Quando uma ideologia é legitimada, seus dogmas são sancionados por todas as instituições sociais e os três N’s são disseminados através de todos os canais sociais.”⁶ (Joy, 2010, 103, tradução nossa).

⁶ The practical goal of the myths is to legitimize the system. When an ideology is legitimized, its tenets are sanctioned by all social institutions and the Three Ns are disseminated through all social channels.

IV. Animais não são fetiches – considerações finais

Randy Malamud (2011) provoca nossa reflexão lembrando que mesmo os filmes que dizem não ter maltratado nenhum animal em suas filmagens, não impedem uma “retórica de violência”. Malamud (2011, 366) conclui que “ainda que possamos aprovar da boca para fora a independência e os direitos dos animais na cultura visual (...) tudo isso está ligado aos nossos desejos e emoções.”. Quando olhamos a representação dos outros animais nas telas do cinema, o que vemos com o olhar não deixa de ser nós mesmos. Tanto que muitas vezes nos recusamos a enxergar animais não-humanos e só vemos figuras metafóricas de humanos. A devoração do olhar do consumidor de cinema antecipa o olhar do consumidor de animais (Malamud, 2011, 367). Apesar de Malamud admitir que a mídia audiovisual possa nos ensinar sobre os animais, percebe que eles frequentemente “impõe uma narrativa humana, uma estética cultural humana sobre os animais.” (Malamud, 2011, 370). Afinal, são narrativas criadas por humanos que dizem respeito a uma determinada visão cultural.

*Milhões de pessoas assistiram a esses
filmes, que se tornaram grandes*

*sucessos. Isso atestaria o nosso
crescente interesse e preocupação em
relação aos outros animais ou
significaria que rebaixamos essas
criaturas ao nível do entretenimento
de massa, que é inerentemente
antiecológico e antianimal devido à
lógica hegemônica do consumo
cultural na sociedade mercantilizada
do Ocidente? (Malamud, 2011, 371)*

Uma constatação podemos fazer: Enquanto aumenta a representação dos animais na cultura visual, aumenta também a preocupação ética com relação a eles. Atualmente, a representação de um animal não-humano pode carregar mais notoriedade na cultura visual pelos consumidores da cultura visual do que os animais autênticos. A criatura real é deslocada por uma entidade objetiva caricaturada (Malamud, 2012, 73), que também se torna real, ou hiperreal, segundo Baudrillard. Todo o alarde da onipresente mídia suplanta um engajamento direto com as outras espécies. Elas mediam o contato entre pessoas e meio ambiente e nós entramos em transe, hipnotizamos (Malamud, 2012, 73). E é esse estado de transe, o objetivo do entretenimento, que tira nossa capacidade de reflexão e o peso de qualquer mensagem. É nesse estado de transe que o pensamento é dispensável,

uma vez que a mídia já pensa por nós mesmos.

A figura dos animais não-humanos faz com que eles se tornem alguma coisa, mas eles não estão se tornando eles mesmos. Estão se tornando apenas mais um objeto do olhar fetichista (Malamud, 2012, 48). Segundo Nicole Shukin (2009, 3), o símbolo animal é dotado de produtos históricos do trabalho social articulados com aparência de inatos, seres espontâneos e servem como substitutos ou objetos parciais preenchendo o objeto perdido ou de desejo. A fetichização é uma forma de representação ou antropomorfização da mercadoria (Shukin, 2009, 35). As animações, então, deixam de ser vistas como produtos do trabalho humano e passam a ser vistas pelo que representam, pelo que despertam, pelo que parecem. Parecendo muitas vezes com o próprio espectador. É daí que surge o seu poder de metaforizar a vida humana. E o grande problema é quando os pesquisadores tomam esse poder metaforizador como a verdade sobre a mensagem da animação. Esquecem-se de todo o trabalho que está por trás do metaforizar o animal, não refletem sobre o que é o símbolo animal, apenas generalizam-no como uma metáfora. Assim, vemos que olhar para o animal de forma metafórica, também pode

ser olhar de forma fetichista, é o olhar que acha que os outros animais são a “nossa cara”, é nos identificarmos com o objeto simulacro criado, ignorando todo o seu processo histórico.

O que faz da figura do animal não-humano um álibi do poder não é a ideologia que ele carrega, mas a forma universal e naturalizada que ele apresenta (Shukin, 2009, 5). Assim, qualquer relação social apresentada de forma animalizada, portanto naturalizada, é considerada verdadeira, pois a natureza é compreendida como o imutável, o inquestionável, é o que há de comum e universal entre todos nós. O que não se percebe é que todas essas representações, por mais que pareçam naturais são culturais. Aliás, podemos também nos questionar até que ponto a própria natureza não é fetichizada. Quem pode dizer que o animal na fotografia ou no ambiente natural não será uma nova forma de fetiche, como ocorre nos documentários? (Baker, 2001, 11). Contra a evocação do animal como um símbolo universal, uma linguagem única, transcendente do tempo e do espaço, Shukin (2009) mostra a importância de historicizar a lógica cultural e material específicas que tem produzido animais não-humanos como formas de capital (Shukin, 2009, 7). O significado do animal

varia de acordo com a cultura e a história. Todavia, Shukin afirma que não devemos reduzir o natural ao cultural e vice-versa. Atualmente, a tendência tem sido descobrir que o que pareceu ser natural é, de fato, cultural (Shukin, 2009, 26). Entretanto, é necessário respeitar o espaço de cada um.

TÂNIA REGINA VIZACHRI

É mestre em Estudos Culturais pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo. Tem se dedicado a pesquisar as representações de animais nas culturas populares e seu impacto na educação infantil. Sua dissertação de mestrado é intitulada *Animais humanos ou humanos animais?: um estudo sobre a representação dos animais antropomorfizados nos filmes de animação*. (2014).

Bibliografia

- Baker, Steve. *Picturing the beast: animals, identity and representation*. University of Illinois, 2001.
- Barthes, Roland. "O mito, hoje. Leitura e decifração do mito", en: *Mitologias*. Rio de Janeiro, DIFEL, 2009.
- Baudrillard, Jean. *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio d'Água, 1991.
- Baudrillard, Jean. *Senhas*, Rio de Janeiro, DIFEL, 2001.
- Berger, John. *Why look at animals?* London, Penguin Books, 2009.
- Borges, Jorge Luis. *Obras completas (1952-1972)*. São Paulo: Globo, 1999.
- Burt, Jonathan. *Animals in film*. London, Reaktion books, 2002.
- Candea, Matei. I fell in love with Carlos the meerkat, en: *American Ethnologist* _ Volume 37, Number 2 , May, 2010.
- Guimarães, Leandro Belinaso; Silva, Bruna Luíza da. Planejamentos de ensino: entremeando biologia e cultura. En: *Ensino em Re-Vista*. Uberlândia: editora da EDUFU, v. 16, n. 1, JAN./DEZ, 2009.
- Hall, Stuart. *Representation*. Cultural representations and signifying practices. Second edition, London, Sage/Open University, 2013.
- Hirschman, Elisabeth; Sanders, Clinton. Motion Pictures as a metaphoric consumption, en: *Semiotica* 115-1/2 (53-79pp.), 1997.

- Joy, Melanie. *Why we love dogs, eat pigs and wear cows: an introduction to carnism*. Conari press, 2010.
- Kellner, Douglas. *A cultura da mídia*. São Paulo, EDUSC, 2001.
- Kindel, Eunice Aita Isaia. *A natureza do desenho animado ensinando sobre o homem, mulher, raça, etnia e outras coisas mais...* Tese de doutorado, Faculdade de Educação, UFRGS, 2003.
- Malamud, Randy. *An introduction to animals and visual culture*. London, Palgrave Macmillan (Edição Kindle), 2012.
- Malamud, Randy. Animais no cinema: a ética do olhar humano. En: MACIEL, Maria Esther (org.) *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*, Editora UFSC, 2011.
- Marx, Karl. *O Capital: crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, livros I, 2008.
- Oliveira, Aurea Maria; Mouro, Dalila Lamontagna. *A criança como alvo das armadilhas da mídia: uma análise do enredo dos filmes infantis*. Edição XVI COLE, 2007, Campinas-SP, 2007. Disponível em: <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/sem05pdf/sm05ss04_06.pdf> 03 de setembro de 2013 às 16h45.
- Serpell, James. *In the company of animals. A study of human-animal relationships*. New York, Canto edition published by Cambridge University Press, 1996.
- Shukin, Nicole. *Animal capital: Rendering life in biopolitical times*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 2009.
- Wells, Paul. *The animated bestiary: animals, cartoons, and culture*. New Brunswick, New Jersey, London, Rutgers University Press, 2009.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES

TRADUCCIONES

AÑO II | VOLUMEN I
MAYO 2015
ISSN 2346-920X

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

LA PESCA EN LA FICCIÓN: UN ANÁLISIS DESDE LOS ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES SOBRE DOS EJEMPLOS DE LITERATURA POPULAR SOBRE PESCA¹

Donelle Gadenne²

Traducción: Tania Josefa Gómez Muñoz³

Revisado y corregido por María Marta Andreatta⁴

La pesca constituye un poderoso significante tanto social como psicológico en la sociedad moderna occidental. La literatura que trata sobre la pesca es un género que usualmente incorpora la representación de los peces y de la pesca en relación a la exploración de la condición humana, tocando temas como la religión, la masculinidad y

¹ Traducción del original: "Fishing in Fiction: A Critical Animal Studies Analysis of Fishing in Two Examples of Popular Fishing Literature", en *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 12, n° 4, 2014, pp. 54-78. Disponible en: <http://journalforcriticalanimalstudies.org/jcas-volume-12-issue-4-december-2014/>. Reproducido con el amable permiso de los editores.

² Universidad de Canterbury, Centro de Estudios Humano-Animales de Nueva Zelanda
E-mail: donellegadenne@gmail.com

³ Estudiante de Pedagogía en Inglés en la Universidad Alberto Hurtado.
E-mail: taniajosefaa@gmail.com

⁴ Doctora en Ciencias de la Salud. Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET y UNC). E-mail: maryandreat@gmail.com

la naturaleza como terapia. Este artículo indaga en las formas en las que estas relaciones niegan el reconocimiento del pez como un animal con capacidad de sentir dolor y sufrimiento.

Palabras clave: pesca con mosca, literatura sobre pesca, bienestar de los peces, representación de los animales en la literatura

A pesca constitui um poderoso significante tanto social como psicológico na sociedade moderna ocidental. A literatura que trata sobre a pesca é um gênero que usualmente incorpora a representação dos peixes e da pesca em relação à exploração da condição humana, tocando temas como a religião, a masculinidade e a natureza como terapia. Esse artigo indaga sobre as formas pelas quais essas relações negam o reconhecimento do peixe como um animal com capacidade de sentir dor e sofrimento.

Palavras Chave: pesca com mosca, literatura sobre pesca, bem estar dos peixes, representação dos animais na literatura.

Fishing is a powerful social and psychological signifier in modern Western society. Fishing literature is a popular genre that often incorporates depictions of fish and fishing in association with explorations of the human condition, including ideas about religion, masculinity and nature as therapy. This paper explores the ways that such associations often neglect to acknowledge the fish as representative of embodied animals with the capacity to feel pain and suffer.

Keywords: fly fishing, fishing literature, fish welfare, literary animal representations

Introducción

La pesca es un poderoso significante tanto social como psicológico en la sociedad moderna occidental. Los peces están asociados con los símbolos y la santidad, con ideas y mitos, con comida y festividades, con las mascotas y el ocio. Asimismo, los peces y la pesca aparecen representados con frecuencia en diversas publicaciones, impregnando los géneros de ficción, no ficción, autobiografías, literatura educativa y literatura deportiva. Muchos textos sobre la pesca, tanto autobiográficos como semi-autobiográficos, comparten características importantes, además de posicionar a los peces y su captura como un elemento primordial. Estos textos sugieren, usualmente en sus títulos, que la pesca está vinculada con la búsqueda del sentido de la vida. Los ejemplos incluyen: “*Sex, Death and Fly-Fishing*”, de John Gierach (1990), “*Fish, Fishing and the Meaning of Life*”, de Jeremy Paxton (1995), “*Angling Life: A Fisherman Reflects on Success, Failure and the Ultimate Catch*”, de Dan Keating (2011), y “*Fly-Fishing – The Sacred Art: Casting a Fly as a Spiritual Practice*”, escrito por el rabino Eric Eisenkramer y por el reverendo Michael Attas (2012). Estos relatos, junto con numerosos textos de ficción que han aparecido durante las

últimas décadas, pertenecen a un subgénero que podría denominarse “literatura sobre pesca”.

Ciertamente, la pesca es un pasatiempo que parece ofrecer algo más que una manera de obtener comida o, como lo expresa David James Duncan (1983), para “alimentar no sólo los cuerpos, sino las almas de los pescadores de mosca” (302). Para aquellos que no practican la pesca, esta literatura proporciona una forma de participar en este viaje existencial a través de otros. Sin embargo, esta literatura también pone en relieve el complejo conjunto de significados culturales asociados a la pesca: la forma en que esta práctica se relaciona con ideas acerca de la humanidad, la animalidad, la modernidad, la cultura y la naturaleza. Adrian Franklin (1998) explica que los discursos nacionales determinan por qué la pesca y la caza se practican en diferentes países, aunque hay temas comunes (359-63). Uno de estos temas es la pesca como una vía de escape de la vida moderna y una reconexión con la naturaleza; otro de los temas comprende la relación entre la pesca y la masculinidad.

Mientras que la pesca es una prolífica actividad que adquiere diversas formas en todo el mundo, mi foco es la pesca con mosca; es decir, la pesca

recreativa con sedal, anzuelo y cebo artificial en lugar de cebo vivo.⁵ La pesca con mosca es un estilo de pesca deportiva en la que la atención se centra en la habilidad, el placer y la recreación de la persona, a diferencia de la pesca que se realiza con propósitos comerciales o de subsistencia.⁶ Mientras que el término “literatura sobre pesca” abarca obras de no ficción y autobiográficas, he elegido analizar las representaciones sobre la pesca en dos aclamadas novelas pertenecientes al subgénero de la literatura sobre pesca: “*A river runs through it*”, de Norman Maclean (1976), y “*The river why*”, de David James Duncan (1983). Es importante estudiar las novelas ya que constituyen una forma popular de narrativa cultural y, por lo tanto, están relacionadas con la historia y la cultura. Como señala Philip Armstrong (2008), “los textos literarios dan testimonio de las

emociones compartidas, estados de ánimo y pensamientos de la gente en momentos históricos y lugares específicos, ya que están influenciados por –e influyen en– las fuerzas y los sistemas socio-culturales que les rodean” (4). Esto quiere decir que las representaciones de los animales en la ficción tienen el poder de afectar la forma en que una sociedad considera y trata a los animales en la realidad. Por lo tanto, después de exponer cómo estas novelas se basan en temas relacionados con el cristianismo, la terapia de la naturaleza, el escapismo, el atavismo, la fraternidad y la masculinidad, adopto la perspectiva de los estudios críticos animales para argumentar que los peces representados en estas narrativas están tan imbuidos de significados que estos últimos obstaculizan su consideración como animales.

La pesca y el cristianismo

“*A river runs through it*” es una novela semi-autobiográfica que sigue la vida de dos hermanos, Paul y Norman, criados en Montana, que pescan en el río Blackfoot. La mayor parte de la historia tiene lugar alrededor de 1937 cuando Norman y Paul están en la treintena. Mientras están creciendo, los niños son amigos y practican juntos el catecismo, la pesca con

⁵ Muchos pescadores deportivos practican la pesca de captura y liberación. Esta forma de pescar no se discute en este ensayo porque los pescadores de las novelas seleccionadas no se identifican con ella. Contrariamente a la creencia popular, la pesca de captura y liberación no deja de ser un problema en lo que se refiere al bienestar de los peces. Ver Braithwaite (2010, 169-171) y A. Dionys de Leeuw (1996).

⁶ La pesca de subsistencia implica que el pescado es una fuente esencial de comida. En este artículo, donde el pez es atrapado fundamentalmente como recreación y el consumo es una motivación secundaria, la pesca no se considera de subsistencia.

mosca y el boxeo. A medida que maduran se van separando y Paul lleva una doble existencia: es un periodista respetado, amado hijo, pescador dotado, y el hermano menor de Norman, pero también es un jugador compulsivo, bebedor y boxeador. Norman y su padre utilizan la pesca como una manera de conectarse con Paul y reunir a la familia a través de la devoción compartida por la pesca con mosca. Cuando Paul es asesinado en 1939, Norman reflexiona en sus viajes de pesca. Es perseguido por la insuficiencia de sus esfuerzos por ayudar a Paul y, sin embargo, encuentra consuelo en el recuerdo de la pesca en el río Blackfoot.

Maclean (1976) inicia su libro con la cita: “En nuestra familia, no había una clara línea divisoria entre la religión y la pesca con mosca” (1). Hijos de un ministro escocés, Norman y Paul pasaron un número semejante de horas aprendiendo acerca de la pesca y estudiando religión. La relación entre el cristianismo y la pesca es fuerte en esta novela, tal como lo es en la cultura occidental. De hecho, históricamente la pesca y el cristianismo han sido asociados la una con el otro (Kroupi, 2008, 107). De manera significativa, el símbolo asociado con la antigua palabra griega *ichthys* (pez) se ha utilizado largamente para

representar a Jesucristo. Las referencias bíblicas a la pesca han llevado a Peter Hathaway Capstick (1990) a conjeturar: “Está bastante claro que Dios tenía a los pescadores en alta estima o, tal vez, sólo a su paciencia. En cualquier caso, una gran cantidad de discípulos eran pescadores a tiempo completo” (144), y no se puede pasar por alto al “*fishbasher*”, un arma espantosa, que es también conocida como “*priest*” (sacerdote) en referencia al catolicismo y la extremaunción.

El vínculo entre la pesca y el cristianismo también se refuerza en “*The river why*” cuando el protagonista, Gus Orviston, declara: “la condena moral por matar peces no llega muy lejos antes de darse de frente con el mismo Jesús, quien alimentó con peces a las multitudes” (Duncan, 1983, 133). Situada en Portland, Oregon, la novela de Duncan sigue la vida de Gus, hijo de los fanáticos de la pesca Henning Hale-Orviston y Carolina Carper Henley. Gus se encuentra atrapado en medio del incesante parloteo competitivo entre su madre, devota de la pesca con cebo vivo, y su padre, devoto de la pesca con mosca. Cansado de las peleas, Gus deja su casa para vivir en una cabaña cerca de un río que él llama “Tamanawis”. Allí, pasa sus días en relativo aislamiento y pescando, mientras intenta entender el significado de la vida. La idílica existencia

de Gus pronto cambia al experimentar insomnio y depresión. Cuando descubre un cadáver en el río, empieza a cuestionar a Dios y se obsesiona con su propia mortalidad. Cada una de las personas que Gus se encuentra mientras pesca en el Tamanawis le enseñan algo sobre lo que significa ser humano, pero es sólo cuando encuentra el amor con Eddy, una talentosa pescadora, que se siente genuinamente realizado.

Además de reforzar el vínculo entre la pesca y el cristianismo, estos relatos aluden a la influencia de *"The compleat angler"*, el tratado escrito por Isaak Walton en 1653. El mismo comprende pasajes de instrucción de pesca, drama pastoral, versos, proverbios bíblicos y comentarios socio-políticos, y se le considera la publicación más influyente sobre la pesca con mosca. El texto de Walton fue el primero en presentar la pesca deportiva como "una ocupación tanto filosófica como física", lo que lo llevó a ser relacionado con "el desarrollo histórico de la pesca deportiva" en Inglaterra (MacGregor, 2012, 308). Marck Browning (1998) señala que el texto de Walton era un "mensaje codificado para los anglicanos, en el cual los pescadores funcionan como una metáfora no muy sutil de sus hermanos creyentes". Así como "los primeros cristianos usaban la

señal del... [pez] para camuflar sus actividades, lo mismo ocurre con Walton unos quince siglos después, utilizando a los peces para camuflar su espiritualidad anglicana" (25, 26). Esto construye a Walton como una especie de sacerdote piscatorio y a sus pescadores como miembros de un sacerdocio encubierto. En las propias palabras de Walton (1983), "Nunca creó Dios algo más calmo, silencioso e inocente que la pesca con caña", y privilegia a la pesca por sobre otras formas de caza, porque "el agua es la más antigua hija de la Creación, el elemento por sobre el cual el Espíritu de Dios hizo su primer movimiento" (262, 185). Las alusiones a la cristiandad y el texto *"The compleat angler"* apuntan a que el sentimiento que proporciona la pesca deportiva es un medio para curar las heridas y aliviar las tensiones causadas por la vida moderna en estos ejemplos de la literatura sobre pesca.

La adoración de la pesca y la naturaleza

Así como el cristianismo, hay otra forma de adoración presente en la novela de Duncan. La "religión de la naturaleza" supone un conjunto de normas o acuerdos más bien liberales y está asociada, en gran medida, con el movimiento trascendental del siglo XIX. El movimiento

trascendental, liderado por Ralph Waldo Emerson, fue en gran parte responsable de la idealización de la naturaleza como un lugar donde era más probable que ocurrieran experiencias trascendentales. Esta sacralización llevó a que muchas personas reemplazaran la iglesia por la naturaleza, como el escritor trascendentalista americano, Henry David Thoreau. “*Walden*”, la obra de Thoreau publicada en 1854, constituye uno de los tratados de carácter literario más célebres y desde entonces ha sido fuertemente asociado con los enfoques espirituales a la naturaleza. En “*Walden*”, Thoreau registra su experiencia de vida de dos años en una pequeña cabaña en el bosque, a una milla de su ciudad natal de Concord, Massachusetts. Thoreau (2008) presenta su estancia en la naturaleza como un experimento para ilustrar que los aspectos de la civilización son perjudiciales para la humanidad y muestra a la naturaleza como el mejor lugar para vivir una vida auténtica y experimentar la trascendencia. Del mismo modo, en “*The river why*”, Gus deja su casa para vivir solo en una cabaña junto a un río. Afirma que su objetivo es escapar de sus problemas urbanos y buscar en la naturaleza respuestas al sentido de la vida (Duncan, 1983, 55). Familiarizado con “*The compleat angler*”, se pregunta “Quién es este ‘Dios de la

naturaleza’” (37) que Isaak Walton construye en su tratado y quiere saber por qué en todo su tiempo pescando nunca se lo ha encontrado. Hay múltiples alusiones a “*Walden*” en “*The river why*”; por ejemplo, Duncan toma prestado el título del capítulo de Thoreau, “*Where I Lived, and What I Lived For*”. Esto indica que Duncan está comparando el sabático de Gus con el experimento en la naturaleza de Thoreau. Tanto Thoreau como Gus abandonan los entornos urbanos para ir a vivir solos en la naturaleza y esto construye a la inmersión en la naturaleza como un modo de evasión.

Los trascendentalistas creen que la naturaleza es el lugar para experimentar la trascendencia y Gus Orviston tiene, de hecho, una experiencia trascendental en la naturaleza. Después de algún tiempo pescando solo en el Tamanawis, Gus se encuentra con una pescadora llamada Eddy. Los dos tienen una relación romántica y cuando Eddy revela que ella debe dejar a Gus por un breve viaje a Portland, Gus se siente abatido. En el día de su partida, Eddy y Gus están pescando y atrapan un salmón. Eddy le dice a Gus que “luche” con el pez y luego lo deja al lado del río. Gus decide cumplir el deseo de despedida de Eddy y recuerda que Eddy dijo que “luche” con el pez pero no dijo que lo “atrape” (Duncan, 1983, 269).

Mantiene el pez enganchado pero no recoge el sedal por muchas horas y se transporta a cierta distancia del Tamanawis. A través de esta extensa conexión con el salmón a través de la línea de pesca, Gus se siente reconectado con la fuerza de la naturaleza, como si él y el pez fueran una sola entidad. Gus entra en el agua y se acerca al agotado pez “conmovido y avergonzado por la confianza en sí mismos de los animales [sic]” (275). Este es un pasaje significativo en la novela de Duncan porque demuestra cómo las representaciones de la pesca están vinculadas con la ideología cristiana. La ubicación aquí es muy simbólica. Samuel Snyder (2007) explica:

“El agua es una estructura física en la que el bautismo no sólo ofrece oportunidades para la purificación, sino también una conexión más encarnada con la realidad física de la divinidad ... Los pescadores con mosca elevan al agua como el símbolo más sagrado, junto con el pez, equiparando vadear los ríos con una forma de bautismo autoinducido” (905).

Gus se inclina para tocar el pescado y narra: “Mi cara entró en el río; sentí mis oídos llenarse; el agua se metió en el cuello de mi abrigo y corrió,

congelada, por mi pecho” (Duncan, 1983, 277). Profundamente conmovido por el encuentro, Gus camina a lo largo de una carretera desierta, regresando a casa a través de la niebla. Habiendo “renacido”, Gus experimenta la trascendencia. Siente un dolor agudo, que compara con un anzuelo colocado en su corazón, y visualiza un hilo que conecta su cuerpo a la tierra y el cielo. Cae de rodillas, mientras una mano descansa, “como la luz del sol”, sobre su cabeza (278). Gus se refiere a una “presencia sin nombre”, un “Anciano” y, aunque no está claro quién o qué es esta manifestación, para Gus es Divina. Este pasaje demuestra cómo la literatura sobre pesca frecuentemente sugiere que escaparse desde la civilización hacia la naturaleza e involucrarse en la pesca recreativa puede llevar a lograr un renacimiento espiritual y emocional.

La pesca como terapia

Ver a la naturaleza como un remedio ha sido considerado una reacción a la modernidad. Bull (2009) escribe que el “sentido de escape de la agitada existencia de la vida o de la modernidad hacia el calmo sosiego y la tranquilidad de la pesca deportiva es una faceta importante de esta experiencia” (456). Kimmel y Kaufman (1993) sugieren que, en respuesta a las

presiones de la civilización industrializada “cada vez más hombres buscan la frescura tonificante de las actividades al aire libre para compensar la rutina diaria de ‘trabajo cerebral’” (13).⁷ Más aún, Ortega y Gasset (1995) afirman que la caza ocasiona felicidad, ya que proporciona un infrecuente placer que los quehaceres diarios y las tareas mundanas –que son una “aniquilación de nuestra existencia real” (36)– nos hurtan con frecuencia.

“*A river runs through it*” se desarrolla a lo largo de treinta años, durante los cuales tuvieron lugar numerosos acontecimientos significativos, tales como el fin de la Primera Guerra Mundial, la era de la prohibición, la gran depresión, el aumento de la tecnología y la revolución industrial. En consecuencia, la primera mitad del siglo XX incluye períodos de desplazamiento, desempleo y dificultades económicas para muchas familias de la clase trabajadora. Norman considera al río Blackfoot como un refugio de la civilización. Él dice: “Me tomé mi tiempo caminando por el sendero, tratando de dejar el mundo atrás con cada paso” (Maclean, 1976, 37). En estos relatos, el río Blackfoot y el Tamanawis son la antítesis del mundo industrializado moderno. Norman y Gus buscan la paz y

la tranquilidad que ofrece la naturaleza y ven a la pesca en sus ríos como una forma de escapar de los conflictos asociados a sus complicadas vidas modernas.

La pesca con caña como una forma de curar los problemas psicológicos es un tema recurrente en “*A river runs through it*” (Maclean, 1976). Norman afirma que sus dos métodos para ayudar a alguien son ofrecerle dinero o llevarle de pesca. Cuando se habla de Neal, el cuñado de Norman, Paul pregunta: “¿Crees que deberías ayudarlo?”, a lo que Norman responde que le está ayudando “Al llevarlo a pescar” (47). Norman invita a pescar a Paul con la esperanza de que el pasar tiempo juntos facilitará una discusión acerca de los problemas de Paul con el juego y la bebida, dos cuestiones que Norman encuentra difícil de abordar dado que Paul es evasivo y está a la defensiva. Luego, en un pasaje en el que Norman busca a Paul en la estación de policía, después de que Paul es encarcelado por agredir a un tabernero, el sargento advierte a Norman que la adicción de su hermano le dará problemas y le dice que ayudó a su propio hermano con sus problemas llevándolo a pescar. Patrick Dooley (2005) observa que la intensidad de “*A river runs through it*” se deriva del hecho de que “en una familia que mezcló actividades deportivas con espirituales, la

⁷ Hoy en día muchas mujeres también practican la pesca deportiva (Crowder, 2002).

prescripción para ayudar a alguien – ‘llévalos a pescar’- fue trágicamente inadecuada” (165). A pesar de las expediciones de pesca “correctivas”, los problemas de Paul aumentan y resultan en su asesinato.

La pesca y la masculinidad

La relación entre la caza y la masculinidad es un aspecto bien documentado en la cultura y la sociología. Jacob Bull (2009) identifica la importancia del “éxito” como un tema masculino habitualmente asociado con la pesca y observa que en muchas historias de pesca con caña, las temáticas acerca de “duelos heroicos con la naturaleza, abundan” (450). Ciertamente, las acciones heroicas, las cruzadas y las historias de triunfo impregnan los relatos tanto reales como ficticios de los pescadores. A lo largo de siglos de literatura sobre pesca aparecen batallas épicas entre el hombre y las criaturas marinas. Pensemos en “*Moby Dick*” de Herman Melville, publicado en 1851, y el cuento de Ernest Hemingway, de 1952, “*El viejo y el mar*”. El campo de batalla moderno en “*A river runs through it*” es el río Blackfoot y el oponente del pescador es la trucha de arroyo. Los grandes ríos son los mejores y el poderoso Blackfoot es, sin duda, un río formidable.

En la novela, Norman se jacta de que “es el más poderoso y también lo son sus peces” (Maclean, 1976, 12). El río “ruge” y “no hay lugar para los peces pequeños o los pescadores pequeños” (15). Cuanto más grande es el río, más grande es el pez, lo que facilita el tipo de batalla épica que busca el pescador heroico con el fin de conquistar la naturaleza y reforzar la identidad masculina. La conquista de grandes peces como una forma de reforzar la identidad masculina es una idea que se encuentra presente en muchos ejemplos de la literatura sobre pesca. En “*A river runs through it*”, Norman y el reverendo Maclean observan a Paul lanzar el cebo. Norman narra: “Todo estaba puesto en un gran cebo para atrapar un último gran pez” (97). Poco después, Paul transporta un pez tan grande que “si los romanos lo hubieran visto habrían pensado que lo que llevaba tenía puesto un casco” (99-100).

En “*The river why*” el tamaño importa. Como afirma Gus Orviston: “Las estadísticas son una herramienta de la cual los pescadores dependen tan fuertemente que una historia de peces que carezca de números es sólo eso: una historia de peces” (Duncan, 1983, 15). De hecho, a lo largo de la novela de Duncan, los peces se describen en función de sus dimensiones. Se les llama “diez libras”, “siete libras, once onzas”, “una hermosura de 3½

libras” y “peces de diecisiete pulgadas” (17, 61, 84, 210). Los personajes de Maclean (1976) están obsesionados con las dimensiones de los peces. Esto es evidente en declaraciones tales como “de buen tamaño, pero no grande –catorce pulgadas o algo así” (61). Bull (2009) explica que esto se debe a que “el pescador está buscando un determinado pez, un pez con el cual se pueda medir su éxito y su masculinidad” (451). Este es ciertamente el caso en el cuento de Hemingway (2003), cuando Santiago fantasea: “Mi pez grande debe estar en alguna parte” (35) y, en lo que respecta a “*Moby Dick*”, uno difícilmente podría elegir un oponente más grande que una ballena inusualmente grande.

La importancia de la captura de peces grandes en las novelas de Maclean y de Duncan parece estar relacionada con las ideas de la virilidad primordial. Marti Kheel (1995) plantea que muchos cazadores afirman: “la característica primordial y animal de la caza se experimenta como un impulso instintivo que, al igual que el impulso sexual, no puede y no debe ser reprimido” (89). Por lo tanto, se percibe que la compulsión primitiva e intrínseca del hombre por la competencia y la agresión requiere de una válvula de escape. Michael S. Kimmel y Michael Kaufman (1993) discuten la

afirmación de que la caza es natural y necesaria para que los impulsos masculinos pueden ejercerse de una manera que no sea perjudicial para los seres humanos o para la sociedad. La idea de que la canalización de la energía agresiva hacia los peces –a través de la pesca– es una salida preferible para resolver las querellas masculinas, antes que la violencia entre hombres, se refleja en “*A river runs through it*” (Mclean, 1976) cuando Paul, que es un pescador magistral, recurre a su talento para la pesca con mosca en lugar de su destreza con el boxeo para dominar a otros machos. Cada vez que es confrontado o desafiado por un rival, la respuesta de Paul es: “Me gustaría llegar a ese bastardo al Blackfoot por un día, con la apuesta al lado” (6). Citando a Paul Shepard, ecologista estadounidense y autor de “*The tender carnivore and the sacred game*”, Kheel explica cómo a menudo los cazadores afirman que la caza está en su biología, que están, según Shepard, “genéticamente programados para perseguir, atacar y matar por comida, al punto que los hombres que no lo hacen, no son totalmente humanos” (Shepard, citado en Kheel, 1995, 90). Según el filósofo español José Ortega y Gasset, autor de “*Meditaciones sobre la caza*” (1972), la constitución de la caza no sólo

ha sido constante, sino que apenas ha cambiado con el tiempo: “La única diferencia está en el arma, que entonces era el arco y la flecha, mientras que ahora es el rifle” (58); o, en lo que respecta a la pesca, que se realizaba con un cordel y un anzuelo tallado en hueso, y ahora se hace con una “caña ultraligera de seis pies, atada sobre una *midge* #28 sin rebaba” (Duncan, 1983, 73).

Cuestionando este tipo de afirmaciones esencialistas, Kheel (1996) explica que “la caza deportiva recaptura de manera imaginaria una época en la que se consideraba que los hombres tenían que cazar por razones de supervivencia” (33). La idea de que los varones tienen que cazar para alimentar a su familia constituye un arraigado estereotipo que implica que, en consecuencia, las mujeres están genéticamente programadas para buscar hombres que sean buenos cazadores. Robin Shelton (2008), cuyo libro *“The incomplete angler”* explora sus experiencias personales como pescador, afirma que una vez que se embarca en una expedición de pesca, la integridad de su masculinidad ya no depende de su auto, su dinero o su aptitud sexual sino, más bien, de cuántos peces puede capturar. Cuando declara que un “abadejo de dos libras no iba a atraer a nadie a mi cueva” (90), está midiendo su éxito como hombre en

relación al tamaño de su presa. En *“A river runs through it”* (Maclean, 1976), Norman también hace referencia a este estereotipo cuando afirma que “para las mujeres, que no pescan, los hombres que vienen a casa sin alcanzar su límite son unos fracasados” (46). Los muchachos Maclean ven “con desprecio a los maridos cuyas esposas tienen que decir: ‘Nos gustan los más pequeños –son la mejor comida’” (12). En *“The river why”*, Henning Hale-Orviston, al regresar con las manos vacías de un viaje de pesca cancelado, se siente castrado por Carolina, que en tres horas se las arregla para transportar a casa “55 libras de carne de primera” y tirar sobre el plato de la cena una porción de salmón de tres libras, que él dice mirar “como si fuera excremento” (Duncan, 1983, 59). En cada uno de estos ejemplos, el éxito como hombre depende de la capacidad de pescar, preferentemente peces grandes, ya que esta es una medida de la propia masculinidad.

Kimmel y Kaufman (1993) discuten algunas razones por las que los hombres del siglo XX pueden haber utilizado pesca para reforzar la identidad masculina. Uno de los efectos de la revolución industrial fue que aumentó el tiempo que los hombres pasaban trabajando en entornos urbanos, y esto resultó problemático ya que comúnmente

se pensaba que la cultura moderna los feminizaba al “convertir el heroico guerrero en un *nerd* atado al escritorio” (12). El retorno a la naturaleza con el fin de volver a masculinizarse también es utilizado por los varones adultos del “movimiento de los hombres ‘mitopoéticos’”. Bull (2009) afirma que este término denota el creciente número de hombres que buscaban crear “un escenario tribal” en el que los machos urbanos intentaran dominar la naturaleza y conectarse “con un orden atemporal, animalístico” (448). La congregación masculina en el desierto, la realización de actividades lejos de las hembras y los espacios feminizados facilitan la validación de la identidad masculina, que deberá efectuarse necesariamente fuera del hogar, en presencia de otros machos porque, como Kimmel y Kaufman (1993) plantean, los hombres “deben ser validados por otros hombres; las mujeres no pueden validar la virilidad” (4-5).

La pesca con caña a menudo involucra no sólo grupos de hombres adultos, sino también a padres e hijos. Durante la revolución industrial, los jóvenes supuestamente estaban en riesgo porque mientras los padres estaban trabajando, los hijos quedaban peligrosamente expuestos a los dominios domésticos controlados por las mujeres.

Kheel (1995) escribe sobre la creencia de que los niños “con el fin de identificarse como varones...debían renegar de todo lo que era femenino dentro de sí mismos, así como de su participación en el mundo femenino” (105). Por lo tanto, como explica Bull (2009), en la doctrina masculina de la pesca es característico que el “varón adulto lleve al niño fuera del espacio feminizado del hogar para sumergirlo en la naturaleza y transmitirle sus conocimientos masculinos” (451). Para contrarrestar lo que Kimmel y Kaufman (1993) denominan “afeminamiento destructivo”, cuando los hombres de la revolución industrial estaban en casa sentían la necesidad de fortalecer la masculinidad de sus hijos llevándolos de pesca (14).

Las dos novelas discutidas aquí muestran, en todas estas formas, el funcionamiento de la pesca como una especie de hermandad que involucra tanto a varones adultos como a padres e hijos. Ciertamente, la idea de la pesca como una hermandad fue expuesta por Isaak Walton (1983), el creador del tratado más conocido sobre pesca recreativa. Al igual que el pez en la literatura sobre pesca, el tratado de Walton abunda en capas de significado. Además de ser un libro sobre pesca, Paula Loscocco (2011) explica: “el ‘Angler’ no sólo entretenía a los lectores

realistas que vivían en un exilio interno durante la década cromwelliana de 1650, sino que también transmitía a estos lectores lo que se entendía por tradición religiosa y cultural en Inglaterra” (501). Mientras que “*The compleat angler*” está plagado de palabras y frases con doble sentido, aquellos que desconocen o son indiferentes a los fundamentos sálmicos, o que no están leyendo el tratado como un texto polémico, podrían leerlo solo como un libro acerca de la importancia de la pesca y la hermandad para el bienestar físico y psicológico de los hombres. Cuando Walton (1983) hace declarar a Piscator: “Soy (Sir) un hermano del ‘Angle’” (175), la hermandad es, en primera instancia, una referencia a la Iglesia de Inglaterra (Loscocco, 2011, 503). Sin embargo, el uso que Walton hace del término hermandad también refuerza la idea de la fraternidad, que une a las personas con ciertas creencias compartidas y excluye a otras. Por ejemplo, la hermandad de Walton se une en su odio a las nutrias que roban el pescado que, de otro modo, sería capturado por el pescador. Walton (1983) también identifica a aquellos que se burlan del arte de la pesca con caña como extraños (*outsiders*); esas personas que Piscator dice que son “enemigos míos y de todos los que aman la virtud y la pesca”:

ellos son “una abominación para la humanidad” (176). En “*A river runs through it*” (Maclean, 1976), la fraternidad de pesca de la familia Maclean también tiene sus miembros y sus parias. Incluso el legendario Isaak Walton se encuentra fuera ella, al declararlo el reverendo Maclean como una farsa, un “episcopaliano y pescador con cebo vivo” (5) y, por lo tanto, también un traidor al cristianismo y a la pesca con mosca. Cuando Neal llega a la ciudad, Paul declara: “No voy a pescar con él. Él viene de la costa oeste y pesca con gusanos” (9). Neal existe fuera de la fraternidad de pesca con mosca y, por lo tanto, necesariamente deberá estar situado por fuera de la fraternidad de la familia Maclean porque en esta narrativa los dos son inseparables. Como estas formas tradicionales de fraternidad –la religión y la caza– son fácilmente reconocibles como los ámbitos donde los hombres se vinculan en torno a un interés compartido, los aspectos familiares a cada uno son fácilmente intercambiables con los aspectos del otro.

Leyendo literatura sobre pesca desde la perspectiva de los estudios críticos animales

Como se explicó anteriormente, existen numerosas asociaciones en la

literatura sobre pesca que conectan la pesca recreativa con caña con la experiencia espiritual y psicológica del ser humano. Sin embargo, si la pesca recreativa tiene o no propiedades terapéuticas, espirituales o sociales significativas, como afirma Harold F. Blaisdell (1969), “todo el romance sobre la pesca de la trucha existe en la mente del pescador y de ninguna manera es compartida por el pez” (53). Las narrativas examinadas aquí muestran claramente algunas de las formas en que los peces y la pesca se revisten de significados sociales, culturales y espirituales a través de asociaciones con la religión y con ideas acerca de la recuperación psicológica y el reforzamiento de la identidad de género. Sin embargo, la realidad de las prácticas de pesca recreativa se encuentra por debajo de estos significados. Mientras que los peces en las narrativas de ficción no son animales de la vida real, sino más bien representaciones de peces, estas novelas representan con precisión una actividad que es, en realidad, no menos brutal que otros métodos de caza que utilizan rifles, escopetas, lanzas, cuchillos o ballestas. De hecho, estas otras armas de caza tienen la capacidad de matar con relativa rapidez por lo que, en comparación, la pesca con sedal y anzuelo que, en mayor o menor medida, deviene deporte dependiendo de

la duración de la “lucha” con el pez, es posiblemente *más* brutal. Es con esto en mente que ahora procedo a examinar las narrativas de Maclean y Duncan, adoptando una perspectiva desde el punto de vista del animal.

Los autores de la literatura sobre pesca a menudo asignan páginas y páginas de texto a la descripción de la persecución del pez, en tanto que las referencias a su matanza son, a menudo, breves u omitidas. Esto se debe a la muerte del pez es secundaria a cuestiones como la persecución, la anticipación, la emoción, el ritual y la habilidad involucrados en la pesca y porque la muerte no es esencial para reforzar cómo este sangriento deporte supuestamente facilita la reconexión entre humanidad y naturaleza. Es escaso o inexistente el reconocimiento de la forma en que concluye la caza del pez, tal vez porque cuando aparecen representaciones realistas, éstas son violentas y desagradables. En “*A river runs through it*” (Maclean, 1976) las muertes de los peces generalmente se omiten; sin embargo, en una rara ocasión, Norman coloca un pez capturado en un banco de arena. Cuando comienza a agitarse él explica con indiferencia: “me las arreglé para sacar mi cuchillo de hoja grande que se deslizó repetidamente fuera de su cráneo antes de atravesarle el

cerebro” (19). A menudo, los peces capturados no mueren inmediatamente y se colocan en una cesta cuando aún están vivos. Esto es evidente por la mención que hace Norman de la cesta “golpeando contra las rocas y cayendo de lado” (88). Este relato desestima la experiencia negativa del pez al ser capturado y trata su matanza de manera superficial. No hay tensión moral discernible en lo que se refiere al bienestar de los peces al ser capturados por deporte, como terapia o para reforzar la identidad masculina.

En “*The river why*” la “lucha” con el pez, es decir, el período de tiempo que va desde que el pez es enganchado con el anzuelo hasta que se enrolla el sedal, es descrito a menudo en forma poética, graciosa o idealizada. Por ejemplo, Gus explica:

“...un gran pez de lomo azul voló a través del río en un noble pero inútil intento de escapar de su aprieto transformándose en pájaro: entró en el aire más de una docena de veces pero cada vuelo fue más corto, las aletas que ansiaba convertir en alas siguieron siendo aletas y, finalmente, lo arrastré hasta la orilla” (Duncan, 1983, 84).

Ciertamente, Gus es un personaje agradable pero este ejemplo ilustra cómo

la brutal naturaleza de la pesca es trivializada en la literatura sobre pesca. Al hacer la comparación con el agraciado vuelo de un pájaro, este pasaje se convierte en una desdeñosa representación de la lucha de un animal para su supervivencia, en tanto que la experiencia traumática del pez resulta menospreciada. En un ejemplo similar de “*A river runs through it*”, Maclean (1976) escribe: “El pez hizo tres largas carreras antes de que comenzara un nuevo acto. Aunque el acto involucraba a un gran hombre y a un gran pez, se parecían más a niños jugando” (98-9). Aquí, la “lucha” con el pez es comparada con el teatro y con una escena en un parque infantil. Luego está el pasaje en el que Norman recuerda acerca de la última vez que fue a pescar con Paul: “Este fue el último pez que veríamos capturar a Paul... nunca vimos el pez, sólo el arte del pescador” (100). En este ejemplo, Norman recuerda la “captura” final de Paul, pero no el pez o su indudablemente traumática experiencia y muerte. El pez es un objeto estético –es admirado y tratado como un objeto de arte. Es simplemente un testimonio de la habilidad y el dominio de Paul, con lo cual “el pez”, como tal, desaparece.

Aunque los peces no siempre están representados de manera considerada en “*The river why*”, ciertamente se otorga

mayor atención a sus experiencias que en de “*A river runs through it*”. Gus a menudo reconoce la naturaleza brutal de la pesca y hay múltiples ejemplos que revelan que él siente culpa por esta práctica. La noche antes de partir para el Tamanawis, Gus cena con su familia. Carolina le da lata con que cuente la historia de cuando capturó un róbalo gigantesco que batió récords. En un principio, él se niega pero luego cede y explica que el pez era bien conocido por los locales, que lo habían nombrado “*Garbage Gut*” (barriga de basura) porque a menudo se lo veía recogiendo basura humana flotando en el lago. Cuando *Garbage Gut* se atraganta con el anzuelo, Gus observa cómo el pescado parece darse por vencido: “como si no pudiera creer lo que había hecho con él, como si lo hubiera traicionado” (Duncan, 1983, 64). Gus dice: “lo arrastré como a un barco de juguete con una cuerda. Y vi lo indefenso y pequeño que era”. Luego, Gus explica que “el róbalo comenzó a sacudirse porque el anzuelo estaba desgarrándolo por dentro” (64). Una vez recogido el sedal, *Garbage Gut* es asesinado por un tercero que le dice palabrotas durante todo el tiempo que le lleva quitarle la vida. Cuando el pescado es eviscerado públicamente, se encuentra una gran cantidad de basura humana en su estómago, un hecho que la multitud

reunida encuentra hilarante. Gus dice que se sintió consternado por la forma en que las personas se burlaban del pez que los había estado ayudando mediante la limpieza del lago que ellos mismos habían contaminado. Mientras todos ellos se reían, Gus habría querido llorar. Cuando Henning sugiere que la muerte de *Garbage Gut* fue una bendición porque el pescado era una desgracia para el “juego” y que Gus hizo un favor a todos evitando que su presencia ensucie el lago, Gus se enfurece. Llama a su padre un “pescador fascista... una caña de pescar nazi”, y dice “¡Para usted, todos los peces, excepto la trucha o el salmón, y todo el mundo, excepto los pescadores, son negros, judíos y espaldas mojadas!” (66). La historia de Gus y su reacción a la manera deplorable en que fue tratado *Garbage Gut* demuestra que él es consciente de la brutalidad de las prácticas de la pesca, así como del valor inherente de la vida individual del animal no humano.

Hay instancias de la novela en las cuales Gus expresa sentimientos de culpa por la captura y la matanza de los peces. Por ejemplo, cuando atrapa a una trucha, dice: “Tan pronto como la tuve en mis garras, me encontré a mí mismo lamentándolo... Despreciándome, desobedeciéndome, tomé un trozo de madera y la maté” (Duncan, 1983, 84). Por

otra parte, cuando accidentalmente arroja en su acuario pellets con sangre de trucha en sus manos, “*Alfred the Great*” (Alfredo el grande) –una trucha cabeza de acero de tres pulgadas a quien Gus sacó del río y que es una presa natural de la trucha– hace un frenético intento de escapar y en el proceso se lesiona tan severamente que muere. Esto angustia a Gus y se emborracha. Dice: “Entonces, Alfred, *Garbage Gut*, todos los peces que alguna vez maté comenzaron a atormentarme” (86). A pesar de su remordimiento por la muerte de Alfred, Gus continúa pescando, que es lo que está haciendo cuando descubre flotando en el río el cuerpo de un hombre de la localidad, llamado Abe. Mientras arrastra el cadáver de Abe de vuelta a la civilización, Gus observa cómo el rostro del muerto comparte la “misma expresión de asombro” que él había “visto en las caras de un millón de peces exhaustos”, lo cual lo perturba (95). Contemplar la muerte de Abe fuerza a Gus a confrontar su propia moral y mortalidad. Él afirma: “De repente me di cuenta de lo muy patéticos que éramos los pescadores. Mentimos, perseguimos, nos burlamos, engañamos, atormentamos y, con frecuencia, matamos a los objetos de nuestro oscuro deseo; empeoramos nuestros crímenes al jactarnos de ellos”

(109). La lucidez de Gus es notable, y continúa diciendo algo similar:

“... déjame recordarme pescando, mutilando y asesinando truchas, como a los enemigos en tiempo de guerra, apaleándolas y quitándoles toda la dignidad en su muerte al rellenarlas, todavía golpeando en mi cesta, o haciendo recuento de ellas como de bolos derribados, antes de arrojarlas de nuevo al agua, perforadas y sangrando por los anzuelos, debilitadas, aturcidas por el aire demasiado enrarecido. Y nunca un pensamiento sobre el sufrimiento que soportaron por mi diversión” (Duncan, 1983, 132).

Entonces, Gus se siente obligado a liberar del acuario al pequeño pez de dos pulgadas que él llama “*Sigrid the Small*” (el pequeño Sigrid), también capturado en el medio silvestre. La historia de *Garbage Gut*, la muerte de *Alfred the Great* y la epifanía resultante de descubrir a Abe, cada una ilustra la ambigüedad moral de Gus sobre las prácticas de la pesca. Sin embargo, la tensión moral en “*The river why*” es transitoria ya que, a pesar de las muchas ocasiones que nos llevan a creer que Gus comienza a ver la pesca deportiva como una actividad moralmente reprochable, termina enseñando a pescar a

niños, fabricando equipos de pesca con mosca y casándose con una pescadora con la cual continúa atrapando peces.

El modo en que esta novela trata el reconocimiento que hace Gus de la brutalidad de las prácticas de la pesca con caña es mediante el establecimiento de una correlación entre los ciclos de vida humano y de los peces, y las realidades de la vida y de la muerte. Gus explica que la vida es un ciclo ritual continuo: "...al nacer, un niño humano es sometido a un ritual casi idéntico al infligido a la trucha en su muerte...el pez es golpeado en la cabeza, sacándolo así de su miseria; el bebé es golpeado en el trasero, iniciando de este modo su miseria" (Duncan, 1983, 15). La mortalidad es un tema relevante en esta novela; Gus experimenta una epifanía que lo hace dejar de preocuparse por su propia e inevitable muerte, así como por las muertes de los que ama y, en cambio, apreciar las maravillas de la vida y aceptar su mortalidad. Cuando la expresión facial de Abe le recuerda a todos los peces a los que ha causado la muerte, recuerda también el poco control que los seres humanos tienen sobre su mortalidad. Aceptar esto hace que sea más fácil para él racionalizar la matanza de los peces porque todos los seres vivos deben morir eventualmente y, mientras que los pescadores no pueden controlar las

circunstancias de su propia muerte, sí tienen el poder de decidir sobre la vida o la muerte de los peces. Sin embargo, para poder ejercer este control, el pescador no puede ser sentimental. Gus se regaña a sí mismo por poner nombre y cuidar a los peces de su acuario. Este rechazo al sentimentalismo puede explicar el pasaje más perturbador de la novela, donde Gus enseña a seis niños locales cómo atrapar peces. Al principio, los niños están llenos de inocente asombro y piden a Gus que les explique qué son los peces. Luego, cuando un muchacho, llamado con acierto "Hemingway", engancha un pez, Gus explica que el pescado debe ser "sacado de su miseria".⁸ Los niños se pelean por quién va a golpear al pez y Gus dice: "Viéndome a mí mismo como un sacerdote, se lo entregué a Hemingway y él, hábilmente, despachó su premio y luego lo acunó y arrulló y abrazó como si fuera un bebé en sus brazos" (206). El pasaje del sacerdote a los niños no iniciados ilustra un ritual de aprendizaje sobre la vida y la muerte. Como explica Kheel (1995), "La caza y la matanza de animales es un ritual de pasaje estándar que supone la salida del mundo de las mujeres y de la naturaleza para ingresar en el reino masculino" (106).

⁸ En este pasaje, "Hemingway" es una referencia al autor Ernest Hemingway, entusiasta defensor de la caza.

Ciertamente, la forma en que Hemingway cuida al pez después de matarlo violentamente muestra su ingenuidad y constituye una última mirada de inocencia antes de su iniciación en la “hombria” que pondrá fin a cualquier sentimentalismo en desarrollo.⁹

Literatura sobre pesca y estudios críticos animales

Los peces no atraen tanta atención como lo hacen las aves y los mamíferos cuando se trata de la cuestión del bienestar animal y hay varias explicaciones para esto. Para empezar, a la caza de peces no se le llama caza; se le llama “pesca” o “captura”; en consecuencia, perseguir y matar peces usualmente no es considerado como caza, a pesar de los rasgos compartidos entre las prácticas de pesca con caña y las prácticas en los cotos de caza. Esto significa que los sentimientos anti-caza no siempre se hacen extensivos a los peces y la pesca. Además, resulta más difícil

antropomorfizar a los peces que a los mamíferos, debido a su aspecto “alienígena”. Victoria Braithwaite (2010), autora de “*Do fish feel pain?*” dice que “ser parte de un mundo subacuático que podemos visitar sólo de forma temporal hace que sea difícil para nosotros relacionarnos con los peces” (137). Los peces que son mascotas viven en estanques, tanques y peceras y esto limita la intimidad en tanto los peces no pueden ofrecer a los seres humanos el mismo grado de afecto físico que los animales de sangre caliente, las mascotas terrestres. Como dice Gus Orviston, un pez no es “el tipo de mascota que uno puede llevar a pasear, poner en su regazo, vestir con un suéter, llevar a cazar faisanes o abrazar; tampoco es probable que pueda lamer tu cara” (Duncan, 1983, 74). Frans de Waal (2009) explica que es la identificación y la familiaridad lo que potencia la respuesta empática en los seres humanos; por lo tanto, si a éstos últimos les resulta difícil identificarse con los peces porque les parecen tan poco familiares, las respuestas empáticas hacia ellos serán poco probables.

Por otro lado, la empatía hacia los peces puede resultar problemática para muchas personas que sugieren que eso implica antropomorfizarlos. James D. Rose (2007) sostiene que cuando los seres

⁹ En “*What Animals Mean in the Fiction of Modernity*”, Philip Armstrong (2008) discute cómo “las relaciones cargadas de emoción entre humanos y animales” fueron crecientemente consideradas como “inmaduras e irreales” (134) por los modernistas durante la primera mitad del siglo XX. El sentimentalismo quedaba confinado a “las esferas socialmente desempoderadas de la domesticidad femenina, la maternidad y la crianza de los hijos” (134).

humanos antropomorfizan a los peces, confunden “la nocicepción inconsciente con el dolor consciente y las emociones inconscientes con los sentimientos conscientes” (152).¹⁰ En su opinión, los peces no son seres conscientes y, por lo tanto, no pueden experimentar dolor. Sin embargo, Rose sí cree que son vulnerables a los “indicadores tales como el estrés fisiológico, los trastornos de la reproducción o la conducta inadaptada” (152). No obstante, en lugar de descartar por completo la posibilidad de que los peces sufran dolor, afirma que es “*poco probable* que los peces puedan tener conciencia o capacidad para el dolor o el sufrimiento de una manera que se asemeje significativamente a la que nosotros conocemos” (148). A pesar de sus divergencias, Rose y Braithwaite están de acuerdo en que es posible que nunca podamos percatarnos plenamente del grado hasta el cual los peces son capaces de sentir dolor y sufrir. Aún así, me inclino a estar de acuerdo con Braithwaite (2010) cuando sugiere que sería insensato, a estas alturas, negar consideración a los peces simplemente porque no podemos saber lo que se siente ser uno de ellos o

porque nunca podremos experimentar directamente lo mismo que ellos.

Las representaciones de los peces y de la pesca en la literatura merecen un estudio riguroso y continuo por las mismas razones que muchos académicos de los estudios críticos animales exploran las representaciones de otras especies animales en la cultura occidental. Nik Taylor (2013) afirma que los estudios críticos animales apuntan a “mantener en la delantera a animales reales y encarnados” y para ello “es necesaria una acción política en su nombre” (158). Margo DeMello (2012) explica que una tarea de los académicos de los estudios animales es “*deconstruir* las construcciones [sociales]: remover las diferentes capas de significado que hemos impuesto a los cuerpos de los animales y tratar de ver al animal real que se encuentra debajo” (16). Los investigadores pertenecientes a los estudios críticos animales han identificado numerosos ejemplos en la cultura occidental en los cuales a ciertos grupos de animales les son otorgados significados culturalmente contruidos que, a menudo, nos impiden reconocer el maltrato animal. Carol J. Adams (2010), por ejemplo, sostiene que los denominados “animales de granja” son “referentes ausentes” en los discursos de los mataderos (303-4). Lynda Birke (2003)

¹⁰ Nocicepción es el término utilizado para describir la “detección o percepción” corporal inconsciente de estímulos nocivos (Braithwaite, 2010, 32).

analiza cómo las ratas y los ratones de laboratorio se hacen invisibles cuando se los presenta como “un poderoso símbolo de la investigación científica” en los discursos científicos (211). Del mismo modo, sostengo que los peces se convierten en referentes ausentes cuando las representaciones de la pesca recreativa sirven para reforzar las ideas sobre la vinculación de los seres humanos con la naturaleza o presentan la pesca como un medio para aliviar las preocupaciones y las tensiones causadas por la vida moderna. La única diferencia real es que el “ganado” de Adams y los “ratones de laboratorio” de Birke son animales reales, en tanto los peces en la literatura sobre pesca son representaciones de animales reales. No obstante, en cada caso, el animal no humano es efectivamente subsumido por el significado impuesto. Tanto si la situación involucra a las ovejas de los mataderos, los ratones de laboratorio o las representaciones de los peces capturados para el disfrute en la literatura sobre pesca, el animal está siendo utilizado como un medio para un fin antropocéntrico.

Agradecimientos

Transmito mi más profundo agradecimiento al Profesor Asociado Philip Armstrong por su pericia, asesoramiento y asistencia en la preparación de este trabajo. Y gracias a Annie Potts y Philip por su continuo apoyo.

DONELLE GADENNE

Graduada de la Edith Cowan University en Perth, Western Australia en 2011 con un Bachillerato de Artes en Escritura, Edición y Estudios Culturales Internacionales, recibida con Honores en Escritura en 2012. En 2013, se trasladó a Christchurch en Nueva Zelanda para realizar un Master en Artes en Inglés en el New Zealand Centre of Human-Animal Studies en la University of Canterbury. Habiendo retornado recientemente a Australia, ha presentado investigaciones y escritos independientes como estudiante de Estudios Críticos Animales. Es coautora con Annie Potts de *Animals in Emergencies: Learning from the Christchurch Earthquakes* (CUP 2014) y autora de *A Canine-Centric Critique of Selected Dog Narratives* (tesis MA no publicada, University of Canterbury 2015).

Bibliografía

- Adams, Carol J. "Why Feminist-Vegan Now?", *Feminism & Psychology*, vol. 20, n° 3, 2010, pp. 302-17.
- Armstrong, Philip. *What Animals Mean in the Fiction of Modernity*, New York, Routledge, 2008.
- Birke, Lynda. "Who-Or what-are the Rats (and Mice) in the Laboratory", *Society and Animals*, vol. 11, n° 3, 2003, pp. 207-24.
- Blaisdell, Harold F. *The Philosophical Fisherman*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1969.
- Braithwaite, Victoria. *Do Fish Feel Pain?*, New York, Oxford UP, 2010.
- Browning, Mark. *Haunted by Waters: Fly Fishing in North American Literature*, Ohio, Ohio UP, 1998.

- Bull, Jacob. "Watery Masculinities: Fly-Fishing and the Angling Male in South-West of England", *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, vol. 16, n° 4, 2009, pp. 445-65.
- Crowder, Rachael. "Check Your Fly: Tales of a Woman Fly Fisher", *Canadian Woman Studies*, vol. 21, n°3, 2002, p. 162.
- de Leeuw, A. Dionys. "Contemplating the Interests of Fish: The Angler's Challenge", *Environmental Ethics*, vol. 18, n°4, 1996, pp. 373-90.
- DeMello, Margo. *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York, Columbia UP, 2012.
- de Waal, Frans. B. M. *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, New York, Harmony Books, 2009.
- Dooley, Patrick K. "The Prodigal Son Parable and Maclean's A River Runs Through It", *Renascence*, vol. 58, n° 2, 2005, pp. 165-76..
- Duncan, David James. *The River Why*, San Francisco, Sierra Club Books, 1983.
- Franklin, Adrian. "Naturalizing Sports: Hunting and Angling in Modern Environments", *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 33, n°4, 1998, pp. 355-66.
- Hathaway Capstick, Peter. *Death in a Lonely Land: More Hunting, Fishing, and Shooting on Five Continents*, New York, St. Martin's Press, 1990.
- Hemingway, Ernest. *The Old Man and the Sea*, 1952, New York, Scribner, 2003.
- Kheel, Marti. "License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse", en *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Ed. Carol J. Adams and Josephine Donovan, Durham, Duke UP, 1995, pp. 85-125.
- Kheel, Marti. "The Killing Game: An Ecofeminist Critique of Hunting", *Journal of the Philosophy of Sport*, vol. 23, 1996, pp. 30-44.
- Kimmel, Michael S., and Michael Kaufman. "The New Men's Movement: Retreat and Regression with America's Weekend Warriors", *Feminist Issues*, vol. 13, n° 2, 1993, pp. 3-21.
- Kroupi, Agori. "The Religious Implications of Fishing and Bullfighting in Hemingway's Work", *The Hemingway Review*, vol. 28, n° 1, 2008, pp. 107-21.
- Loscocco, Paula. "Royalist Reclamation of Psalmic Song in 1650s England." *Renaissance Quarterly*, vol. 64, n° 2, 2011, pp. 500-43.
- MacGregor, Arthur. *Animal Encounters: Human and Animal Interaction in Britain from the Norman Conquest to World War One*, London, Reaktion Books, 2012.

- Maclean, Norman. *A River Runs Through It*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- Ortega y Gasset, José. *Meditations on Hunting*, 1972, Trans. Howard B Wescott. Belgrade, Wilderness Adventures Press Inc, 1995.
- Rose, James D. "Anthropomorphism and 'Mental Welfare' of Fishes." *Diseases of Aquatic Organisms*, vol. 75, n° 2, 2007, pp. 139-54.
- Shelton, Robin. *The Incomplete Angler*, London, Sidgwick & Jackson, 2008.
- Snyder, Samuel. "New Streams of Religion: Fly Fishing as a Lived, Religion of Nature", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 75, n° 4, 2007, pp. 896-922.
- Taylor, Nik. *Humans, Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York, Lantern Books, 2013.
- Thoreau, Henry David. *Walden*, New York, Oxford UP, 2008.
- Walton, Isaak. *The Compleat Angler*, 1653, Edited by Jonquil Bevan, Oxford, Clarendon Press, 1983.

LA PESCA EN LA FICCIÓN: UN ANÁLISIS DESDE LOS ESTUDIOS CRÍTICOS ANIMALES SOBRE DOS EJEMPLOS DE LITERATURA POPULAR SOBRE PESCA¹

Donelle Gadenne²

Traducción: Tania Josefa Gómez Muñoz³

Revisado y corregido por María Marta Andreatta⁴

La pesca constituye un poderoso significante tanto social como psicológico en la sociedad moderna occidental. La literatura que trata sobre la pesca es un género que usualmente incorpora la representación de los peces y de la pesca en relación a la exploración de la condición humana, tocando temas como la religión, la masculinidad y

¹ Traducción del original: "Fishing in Fiction: A Critical Animal Studies Analysis of Fishing in Two Examples of Popular Fishing Literature", en *Journal for Critical Animal Studies*, vol. 12, n° 4, 2014, pp. 54-78. Disponible en: <http://journalforcriticalanimalstudies.org/jcas-volume-12-issue-4-december-2014/>. Reproducido con el amable permiso de los editores.

² Universidad de Canterbury, Centro de Estudios Humano-Animales de Nueva Zelanda
E-mail: donellegadenne@gmail.com

³ Estudiante de Pedagogía en Inglés en la Universidad Alberto Hurtado.
E-mail: taniajosefaa@gmail.com

⁴ Doctora en Ciencias de la Salud. Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET y UNC). E-mail: maryandreat@gmail.com

la naturaleza como terapia. Este artículo indaga en las formas en las que estas relaciones niegan el reconocimiento del pez como un animal con capacidad de sentir dolor y sufrimiento.

Palabras clave: pesca con mosca, literatura sobre pesca, bienestar de los peces, representación de los animales en la literatura

A pesca constitui um poderoso significante tanto social como psicológico na sociedade moderna ocidental. A literatura que trata sobre a pesca é um gênero que usualmente incorpora a representação dos peixes e da pesca em relação à exploração da condição humana, tocando temas como a religião, a masculinidade e a natureza como terapia. Esse artigo indaga sobre as formas pelas quais essas relações negam o reconhecimento do peixe como um animal com capacidade de sentir dor e sofrimento.

Palavras Chave: pesca com mosca, literatura sobre pesca, bem estar dos peixes, representação dos animais na literatura.

Fishing is a powerful social and psychological signifier in modern Western society. Fishing literature is a popular genre that often incorporates depictions of fish and fishing in association with explorations of the human condition, including ideas about religion, masculinity and nature as therapy. This paper explores the ways that such associations often neglect to acknowledge the fish as representative of embodied animals with the capacity to feel pain and suffer.

Keywords: fly fishing, fishing literature, fish welfare, literary animal representations

Introducción

La pesca es un poderoso significante tanto social como psicológico en la sociedad moderna occidental. Los peces están asociados con los símbolos y la santidad, con ideas y mitos, con comida y festividades, con las mascotas y el ocio. Asimismo, los peces y la pesca aparecen representados con frecuencia en diversas publicaciones, impregnando los géneros de ficción, no ficción, autobiografías, literatura educativa y literatura deportiva. Muchos textos sobre la pesca, tanto autobiográficos como semi-autobiográficos, comparten características importantes, además de posicionar a los peces y su captura como un elemento primordial. Estos textos sugieren, usualmente en sus títulos, que la pesca está vinculada con la búsqueda del sentido de la vida. Los ejemplos incluyen: *Sex, Death and Fly-Fishing*, de John Gierach (1990), *Fish, Fishing and the Meaning of Life*, de Jeremy Paxton (1995), *Angling Life: A Fisherman Reflects on Success, Failure and the Ultimate Catch*, de Dan Keating (2011), y *Fly-Fishing – The Sacred Art: Casting a Fly as a Spiritual Practice*, escrito por el rabino Eric Eisenkramer y por el reverendo Michael Attas (2012). Estos relatos, junto con numerosos textos de ficción que han aparecido durante las

últimas décadas, pertenecen a un subgénero que podría denominarse “literatura sobre pesca”.

Ciertamente, la pesca es un pasatiempo que parece ofrecer algo más que una manera de obtener comida o, como lo expresa David James Duncan (1983), para “alimentar no sólo los cuerpos, sino las almas de los pescadores de mosca” (302). Para aquellos que no practican la pesca, esta literatura proporciona una forma de participar en este viaje existencial a través de otros. Sin embargo, esta literatura también pone en relieve el complejo conjunto de significados culturales asociados a la pesca: la forma en que esta práctica se relaciona con ideas acerca de la humanidad, la animalidad, la modernidad, la cultura y la naturaleza. Adrian Franklin (1998) explica que los discursos nacionales determinan por qué la pesca y la caza se practican en diferentes países, aunque hay temas comunes (359-63). Uno de estos temas es la pesca como una vía de escape de la vida moderna y una reconexión con la naturaleza; otro de los temas comprende la relación entre la pesca y la masculinidad.

Mientras que la pesca es una prolífica actividad que adquiere diversas formas en todo el mundo, mi foco es la pesca con mosca; es decir, la pesca

recreativa con sedal, anzuelo y cebo artificial en lugar de cebo vivo.⁵ La pesca con mosca es un estilo de pesca deportiva en la que la atención se centra en la habilidad, el placer y la recreación de la persona, a diferencia de la pesca que se realiza con propósitos comerciales o de subsistencia.⁶ Mientras que el término “literatura sobre pesca” abarca obras de no ficción y autobiográficas, he elegido analizar las representaciones sobre la pesca en dos aclamadas novelas pertenecientes al subgénero de la literatura sobre pesca: “*A river runs through it*”, de Norman Maclean (1976), y “*The river why*”, de David James Duncan (1983). Es importante estudiar las novelas ya que constituyen una forma popular de narrativa cultural y, por lo tanto, están relacionadas con la historia y la cultura. Como señala Philip Armstrong (2008), “los textos literarios dan testimonio de las

emociones compartidas, estados de ánimo y pensamientos de la gente en momentos históricos y lugares específicos, ya que están influenciados por –e influyen en– las fuerzas y los sistemas socio-culturales que les rodean” (4). Esto quiere decir que las representaciones de los animales en la ficción tienen el poder de afectar la forma en que una sociedad considera y trata a los animales en la realidad. Por lo tanto, después de exponer cómo estas novelas se basan en temas relacionados con el cristianismo, la terapia de la naturaleza, el escapismo, el atavismo, la fraternidad y la masculinidad, adopto la perspectiva de los estudios críticos animales para argumentar que los peces representados en estas narrativas están tan imbuidos de significados que estos últimos obstaculizan su consideración como animales.

La pesca y el cristianismo

“*A river runs through it*” es una novela semi-autobiográfica que sigue la vida de dos hermanos, Paul y Norman, criados en Montana, que pescan en el río Blackfoot. La mayor parte de la historia tiene lugar alrededor de 1937 cuando Norman y Paul están en la treintena. Mientras están creciendo, los niños son amigos y practican juntos el catecismo, la pesca con

⁵ Muchos pescadores deportivos practican la pesca de captura y liberación. Esta forma de pescar no se discute en este ensayo porque los pescadores de las novelas seleccionadas no se identifican con ella. Contrariamente a la creencia popular, la pesca de captura y liberación no deja de ser un problema en lo que se refiere al bienestar de los peces. Ver Braithwaite (2010, 169-171) y A. Dionys de Leeuw (1996).

⁶ La pesca de subsistencia implica que el pescado es una fuente esencial de comida. En este artículo, donde el pez es atrapado fundamentalmente como recreación y el consumo es una motivación secundaria, la pesca no se considera de subsistencia.

mosca y el boxeo. A medida que maduran se van separando y Paul lleva una doble existencia: es un periodista respetado, amado hijo, pescador dotado, y el hermano menor de Norman, pero también es un jugador compulsivo, bebedor y boxeador. Norman y su padre utilizan la pesca como una manera de conectarse con Paul y reunir a la familia a través de la devoción compartida por la pesca con mosca. Cuando Paul es asesinado en 1939, Norman reflexiona en sus viajes de pesca. Es perseguido por la insuficiencia de sus esfuerzos por ayudar a Paul y, sin embargo, encuentra consuelo en el recuerdo de la pesca en el río Blackfoot.

Macleane (1976) inicia su libro con la cita: “En nuestra familia, no había una clara línea divisoria entre la religión y la pesca con mosca” (1). Hijos de un ministro escocés, Norman y Paul pasaron un número semejante de horas aprendiendo acerca de la pesca y estudiando religión. La relación entre el cristianismo y la pesca es fuerte en esta novela, tal como lo es en la cultura occidental. De hecho, históricamente la pesca y el cristianismo han sido asociados la una con el otro (Kroupi, 2008, 107). De manera significativa, el símbolo asociado con la antigua palabra griega *ichthys* (pez) se ha utilizado largamente para

representar a Jesucristo. Las referencias bíblicas a la pesca han llevado a Peter Hathaway Capstick (1990) a conjeturar: “Está bastante claro que Dios tenía a los pescadores en alta estima o, tal vez, sólo a su paciencia. En cualquier caso, una gran cantidad de discípulos eran pescadores a tiempo completo” (144), y no se puede pasar por alto al “*fishbasher*”, un arma espantosa, que es también conocida como “*priest*” (sacerdote) en referencia al catolicismo y la extremaunción.

El vínculo entre la pesca y el cristianismo también se refuerza en “*The river why*” cuando el protagonista, Gus Orviston, declara: “la condena moral por matar peces no llega muy lejos antes de darse de frente con el mismo Jesús, quien alimentó con peces a las multitudes” (Duncan, 1983, 133). Situada en Portland, Oregon, la novela de Duncan sigue la vida de Gus, hijo de los fanáticos de la pesca Henning Hale-Orviston y Carolina Carper Henley. Gus se encuentra atrapado en medio del incesante parloteo competitivo entre su madre, devota de la pesca con cebo vivo, y su padre, devoto de la pesca con mosca. Cansado de las peleas, Gus deja su casa para vivir en una cabaña cerca de un río que él llama “Tamanawis”. Allí, pasa sus días en relativo aislamiento y pescando, mientras intenta entender el significado de la vida. La idílica existencia

de Gus pronto cambia al experimentar insomnio y depresión. Cuando descubre un cadáver en el río, empieza a cuestionar a Dios y se obsesiona con su propia mortalidad. Cada una de las personas que Gus se encuentra mientras pesca en el Tamanawis le enseñan algo sobre lo que significa ser humano, pero es sólo cuando encuentra el amor con Eddy, una talentosa pescadora, que se siente genuinamente realizado.

Además de reforzar el vínculo entre la pesca y el cristianismo, estos relatos aluden a la influencia de *"The compleat angler"*, el tratado escrito por Isaak Walton en 1653. El mismo comprende pasajes de instrucción de pesca, drama pastoral, versos, proverbios bíblicos y comentarios socio-políticos, y se le considera la publicación más influyente sobre la pesca con mosca. El texto de Walton fue el primero en presentar la pesca deportiva como "una ocupación tanto filosófica como física", lo que lo llevó a ser relacionado con "el desarrollo histórico de la pesca deportiva" en Inglaterra (MacGregor, 2012, 308). Marck Browning (1998) señala que el texto de Walton era un "mensaje codificado para los anglicanos, en el cual los pescadores funcionan como una metáfora no muy sutil de sus hermanos creyentes". Así como "los primeros cristianos usaban la

señal del... [pez] para camuflar sus actividades, lo mismo ocurre con Walton unos quince siglos después, utilizando a los peces para camuflar su espiritualidad anglicana" (25, 26). Esto construye a Walton como una especie de sacerdote piscatorio y a sus pescadores como miembros de un sacerdocio encubierto. En las propias palabras de Walton (1983), "Nunca creó Dios algo más calmo, silencioso e inocente que la pesca con caña", y privilegia a la pesca por sobre otras formas de caza, porque "el agua es la más antigua hija de la Creación, el elemento por sobre el cual el Espíritu de Dios hizo su primer movimiento" (262, 185). Las alusiones a la cristiandad y el texto *"The compleat angler"* apuntan a que el sentimiento que proporciona la pesca deportiva es un medio para curar las heridas y aliviar las tensiones causadas por la vida moderna en estos ejemplos de la literatura sobre pesca.

La adoración de la pesca y la naturaleza

Así como el cristianismo, hay otra forma de adoración presente en la novela de Duncan. La "religión de la naturaleza" supone un conjunto de normas o acuerdos más bien liberales y está asociada, en gran medida, con el movimiento trascendental del siglo XIX. El movimiento

trascendental, liderado por Ralph Waldo Emerson, fue en gran parte responsable de la idealización de la naturaleza como un lugar donde era más probable que ocurrieran experiencias trascendentales. Esta sacralización llevó a que muchas personas reemplazaran la iglesia por la naturaleza, como el escritor trascendentalista americano, Henry David Thoreau. “*Walden*”, la obra de Thoreau publicada en 1854, constituye uno de los tratados de carácter literario más célebres y desde entonces ha sido fuertemente asociado con los enfoques espirituales a la naturaleza. En “*Walden*”, Thoreau registra su experiencia de vida de dos años en una pequeña cabaña en el bosque, a una milla de su ciudad natal de Concord, Massachusetts. Thoreau (2008) presenta su estancia en la naturaleza como un experimento para ilustrar que los aspectos de la civilización son perjudiciales para la humanidad y muestra a la naturaleza como el mejor lugar para vivir una vida auténtica y experimentar la trascendencia. Del mismo modo, en “*The river why*”, Gus deja su casa para vivir solo en una cabaña junto a un río. Afirma que su objetivo es escapar de sus problemas urbanos y buscar en la naturaleza respuestas al sentido de la vida (Duncan, 1983, 55). Familiarizado con “*The compleat angler*”, se pregunta “¿Quién es este ‘Dios de la

naturaleza’” (37) que Isaak Walton construye en su tratado y quiere saber por qué en todo su tiempo pescando nunca se lo ha encontrado. Hay múltiples alusiones a “*Walden*” en “*The river why*”; por ejemplo, Duncan toma prestado el título del capítulo de Thoreau, “*Where I Lived, and What I Lived For*”. Esto indica que Duncan está comparando el sabático de Gus con el experimento en la naturaleza de Thoreau. Tanto Thoreau como Gus abandonan los entornos urbanos para ir a vivir solos en la naturaleza y esto construye a la inmersión en la naturaleza como un modo de evasión.

Los trascendentalistas creen que la naturaleza es el lugar para experimentar la trascendencia y Gus Orviston tiene, de hecho, una experiencia trascendental en la naturaleza. Después de algún tiempo pescando solo en el Tamanawis, Gus se encuentra con una pescadora llamada Eddy. Los dos tienen una relación romántica y cuando Eddy revela que ella debe dejar a Gus por un breve viaje a Portland, Gus se siente abatido. En el día de su partida, Eddy y Gus están pescando y atrapan un salmón. Eddy le dice a Gus que “luche” con el pez y luego lo deja al lado del río. Gus decide cumplir el deseo de despedida de Eddy y recuerda que Eddy dijo que “luche” con el pez pero no dijo que lo “atrape” (Duncan, 1983, 269).

Mantiene el pez enganchado pero no recoge el sedal por muchas horas y se transporta a cierta distancia del Tamanawis. A través de esta extensa conexión con el salmón a través de la línea de pesca, Gus se siente reconectado con la fuerza de la naturaleza, como si él y el pez fueran una sola entidad. Gus entra en el agua y se acerca al agotado pez “conmovido y avergonzado por la confianza en sí mismos de los animales [sic]” (275). Este es un pasaje significativo en la novela de Duncan porque demuestra cómo las representaciones de la pesca están vinculadas con la ideología cristiana. La ubicación aquí es muy simbólica. Samuel Snyder (2007) explica:

“El agua es una estructura física en la que el bautismo no sólo ofrece oportunidades para la purificación, sino también una conexión más encarnada con la realidad física de la divinidad ... Los pescadores con mosca elevan al agua como el símbolo más sagrado, junto con el pez, equiparando vadear los ríos con una forma de bautismo autoinducido” (905).

Gus se inclina para tocar el pescado y narra: “Mi cara entró en el río; sentí mis oídos llenarse; el agua se metió en el cuello de mi abrigo y corrió,

congelada, por mi pecho” (Duncan, 1983, 277). Profundamente conmovido por el encuentro, Gus camina a lo largo de una carretera desierta, regresando a casa a través de la niebla. Habiendo “renacido”, Gus experimenta la trascendencia. Siente un dolor agudo, que compara con un anzuelo colocado en su corazón, y visualiza un hilo que conecta su cuerpo a la tierra y el cielo. Cae de rodillas, mientras una mano descansa, “como la luz del sol”, sobre su cabeza (278). Gus se refiere a una “presencia sin nombre”, un “Anciano” y, aunque no está claro quién o qué es esta manifestación, para Gus es Divina. Este pasaje demuestra cómo la literatura sobre pesca frecuentemente sugiere que escaparse desde la civilización hacia la naturaleza e involucrarse en la pesca recreativa puede llevar a lograr un renacimiento espiritual y emocional.

La pesca como terapia

Ver a la naturaleza como un remedio ha sido considerado una reacción a la modernidad. Bull (2009) escribe que el “sentido de escape de la agitada existencia de la vida o de la modernidad hacia el calmo sosiego y la tranquilidad de la pesca deportiva es una faceta importante de esta experiencia” (456). Kimmel y Kaufman (1993) sugieren que, en respuesta a las

presiones de la civilización industrializada “cada vez más hombres buscan la frescura tonificante de las actividades al aire libre para compensar la rutina diaria de ‘trabajo cerebral’” (13).⁷ Más aún, Ortega y Gasset (1995) afirman que la caza ocasiona felicidad, ya que proporciona un infrecuente placer que los quehaceres diarios y las tareas mundanas –que son una “aniquilación de nuestra existencia real” (36)– nos hurtan con frecuencia.

“*A river runs through it*” se desarrolla a lo largo de treinta años, durante los cuales tuvieron lugar numerosos acontecimientos significativos, tales como el fin de la Primera Guerra Mundial, la era de la prohibición, la gran depresión, el aumento de la tecnología y la revolución industrial. En consecuencia, la primera mitad del siglo XX incluye períodos de desplazamiento, desempleo y dificultades económicas para muchas familias de la clase trabajadora. Norman considera al río Blackfoot como un refugio de la civilización. Él dice: “Me tomé mi tiempo caminando por el sendero, tratando de dejar el mundo atrás con cada paso” (Maclean, 1976, 37). En estos relatos, el río Blackfoot y el Tamanawis son la antítesis del mundo industrializado moderno. Norman y Gus buscan la paz y

la tranquilidad que ofrece la naturaleza y ven a la pesca en sus ríos como una forma de escapar de los conflictos asociados a sus complicadas vidas modernas.

La pesca con caña como una forma de curar los problemas psicológicos es un tema recurrente en “*A river runs through it*” (Maclean, 1976). Norman afirma que sus dos métodos para ayudar a alguien son ofrecerle dinero o llevarle de pesca. Cuando se habla de Neal, el cuñado de Norman, Paul pregunta: “¿Crees que deberías ayudarlo?”, a lo que Norman responde que le está ayudando “Al llevarlo a pescar” (47). Norman invita a pescar a Paul con la esperanza de que el pasar tiempo juntos facilitará una discusión acerca de los problemas de Paul con el juego y la bebida, dos cuestiones que Norman encuentra difícil de abordar dado que Paul es evasivo y está a la defensiva. Luego, en un pasaje en el que Norman busca a Paul en la estación de policía, después de que Paul es encarcelado por agredir a un tabernero, el sargento advierte a Norman que la adicción de su hermano le dará problemas y le dice que ayudó a su propio hermano con sus problemas llevándolo a pescar. Patrick Dooley (2005) observa que la intensidad de “*A river runs through it*” se deriva del hecho de que “en una familia que mezcló actividades deportivas con espirituales, la

⁷ Hoy en día muchas mujeres también practican la pesca deportiva (Crowder, 2002).

prescripción para ayudar a alguien – ‘llévalos a pescar’- fue trágicamente inadecuada” (165). A pesar de las expediciones de pesca “correctivas”, los problemas de Paul aumentan y resultan en su asesinato.

La pesca y la masculinidad

La relación entre la caza y la masculinidad es un aspecto bien documentado en la cultura y la sociología. Jacob Bull (2009) identifica la importancia del “éxito” como un tema masculino habitualmente asociado con la pesca y observa que en muchas historias de pesca con caña, las temáticas acerca de “duelos heroicos con la naturaleza, abundan” (450). Ciertamente, las acciones heroicas, las cruzadas y las historias de triunfo impregnan los relatos tanto reales como ficticios de los pescadores. A lo largo de siglos de literatura sobre pesca aparecen batallas épicas entre el hombre y las criaturas marinas. Pensemos en “*Moby Dick*” de Herman Melville, publicado en 1851, y el cuento de Ernest Hemingway, de 1952, “*El viejo y el mar*”. El campo de batalla moderno en “*A river runs through it*” es el río Blackfoot y el oponente del pescador es la trucha de arroyo. Los grandes ríos son los mejores y el poderoso Blackfoot es, sin duda, un río formidable.

En la novela, Norman se jacta de que “es el más poderoso y también lo son sus peces” (Maclean, 1976, 12). El río “ruge” y “no hay lugar para los peces pequeños o los pescadores pequeños” (15). Cuanto más grande es el río, más grande es el pez, lo que facilita el tipo de batalla épica que busca el pescador heroico con el fin de conquistar la naturaleza y reforzar la identidad masculina. La conquista de grandes peces como una forma de reforzar la identidad masculina es una idea que se encuentra presente en muchos ejemplos de la literatura sobre pesca. En “*A river runs through it*”, Norman y el reverendo Maclean observan a Paul lanzar el cebo. Norman narra: “Todo estaba puesto en un gran cebo para atrapar un último gran pez” (97). Poco después, Paul transporta un pez tan grande que “si los romanos lo hubieran visto habrían pensado que lo que llevaba tenía puesto un casco” (99-100).

En “*The river why*” el tamaño importa. Como afirma Gus Orviston: “Las estadísticas son una herramienta de la cual los pescadores dependen tan fuertemente que una historia de peces que carezca de números es sólo eso: una historia de peces” (Duncan, 1983, 15). De hecho, a lo largo de la novela de Duncan, los peces se describen en función de sus dimensiones. Se les llama “diez libras”, “siete libras, once onzas”, “una hermosura de 3½

libras” y “peces de diecisiete pulgadas” (17, 61, 84, 210). Los personajes de Maclean (1976) están obsesionados con las dimensiones de los peces. Esto es evidente en declaraciones tales como “de buen tamaño, pero no grande –catorce pulgadas o algo así” (61). Bull (2009) explica que esto se debe a que “el pescador está buscando un determinado pez, un pez con el cual se pueda medir su éxito y su masculinidad” (451). Este es ciertamente el caso en el cuento de Hemingway (2003), cuando Santiago fantasea: “Mi pez grande debe estar en alguna parte” (35) y, en lo que respecta a “*Moby Dick*”, uno difícilmente podría elegir un oponente más grande que una ballena inusualmente grande.

La importancia de la captura de peces grandes en las novelas de Maclean y de Duncan parece estar relacionada con las ideas de la virilidad primordial. Marti Kheel (1995) plantea que muchos cazadores afirman: “la característica primordial y animal de la caza se experimenta como un impulso instintivo que, al igual que el impulso sexual, no puede y no debe ser reprimido” (89). Por lo tanto, se percibe que la compulsión primitiva e intrínseca del hombre por la competencia y la agresión requiere de una válvula de escape. Michael S. Kimmel y Michael Kaufman (1993) discuten la

afirmación de que la caza es natural y necesaria para que los impulsos masculinos pueden ejercerse de una manera que no sea perjudicial para los seres humanos o para la sociedad. La idea de que la canalización de la energía agresiva hacia los peces –a través de la pesca– es una salida preferible para resolver las querellas masculinas, antes que la violencia entre hombres, se refleja en “*A river runs through it*” (Mclean, 1976) cuando Paul, que es un pescador magistral, recurre a su talento para la pesca con mosca en lugar de su destreza con el boxeo para dominar a otros machos. Cada vez que es confrontado o desafiado por un rival, la respuesta de Paul es: “Me gustaría llegar a ese bastardo al Blackfoot por un día, con la apuesta al lado” (6). Citando a Paul Shepard, ecologista estadounidense y autor de “*The tender carnivore and the sacred game*”, Kheel explica cómo a menudo los cazadores afirman que la caza está en su biología, que están, según Shepard, “genéticamente programados para perseguir, atacar y matar por comida, al punto que los hombres que no lo hacen, no son totalmente humanos” (Shepard, citado en Kheel, 1995, 90). Según el filósofo español José Ortega y Gasset, autor de “*Meditaciones sobre la caza*” (1972), la constitución de la caza no sólo

ha sido constante, sino que apenas ha cambiado con el tiempo: “La única diferencia está en el arma, que entonces era el arco y la flecha, mientras que ahora es el rifle” (58); o, en lo que respecta a la pesca, que se realizaba con un cordel y un anzuelo tallado en hueso, y ahora se hace con una “caña ultraligera de seis pies, atada sobre una *midge* #28 sin rebaba” (Duncan, 1983, 73).

Cuestionando este tipo de afirmaciones esencialistas, Kheel (1996) explica que “la caza deportiva recaptura de manera imaginaria una época en la que se consideraba que los hombres tenían que cazar por razones de supervivencia” (33). La idea de que los varones tienen que cazar para alimentar a su familia constituye un arraigado estereotipo que implica que, en consecuencia, las mujeres están genéticamente programadas para buscar hombres que sean buenos cazadores. Robin Shelton (2008), cuyo libro *“The incomplete angler”* explora sus experiencias personales como pescador, afirma que una vez que se embarca en una expedición de pesca, la integridad de su masculinidad ya no depende de su auto, su dinero o su aptitud sexual sino, más bien, de cuántos peces puede capturar. Cuando declara que un “abadejo de dos libras no iba a atraer a nadie a mi cueva” (90), está midiendo su éxito como hombre en

relación al tamaño de su presa. En *“A river runs through it”* (Maclean, 1976), Norman también hace referencia a este estereotipo cuando afirma que “para las mujeres, que no pescan, los hombres que vienen a casa sin alcanzar su límite son unos fracasados” (46). Los muchachos Maclean ven “con desprecio a los maridos cuyas esposas tienen que decir: ‘Nos gustan los más pequeños –son la mejor comida’” (12). En *“The river why”*, Henning Hale-Orviston, al regresar con las manos vacías de un viaje de pesca cancelado, se siente castrado por Carolina, que en tres horas se las arregla para transportar a casa “55 libras de carne de primera” y tirar sobre el plato de la cena una porción de salmón de tres libras, que él dice mirar “como si fuera excremento” (Duncan, 1983, 59). En cada uno de estos ejemplos, el éxito como hombre depende de la capacidad de pescar, preferentemente peces grandes, ya que esta es una medida de la propia masculinidad.

Kimmel y Kaufman (1993) discuten algunas razones por las que los hombres del siglo XX pueden haber utilizado pesca para reforzar la identidad masculina. Uno de los efectos de la revolución industrial fue que aumentó el tiempo que los hombres pasaban trabajando en entornos urbanos, y esto resultó problemático ya que comúnmente

se pensaba que la cultura moderna los feminizaba al “convertir el heroico guerrero en un *nerd* atado al escritorio” (12). El retorno a la naturaleza con el fin de volver a masculinizarse también es utilizado por los varones adultos del “movimiento de los hombres ‘mitopoéticos’”. Bull (2009) afirma que este término denota el creciente número de hombres que buscaban crear “un escenario tribal” en el que los machos urbanos intentaran dominar la naturaleza y conectarse “con un orden atemporal, animalístico” (448). La congregación masculina en el desierto, la realización de actividades lejos de las hembras y los espacios feminizados facilitan la validación de la identidad masculina, que deberá efectuarse necesariamente fuera del hogar, en presencia de otros machos porque, como Kimmel y Kaufman (1993) plantean, los hombres “deben ser validados por otros hombres; las mujeres no pueden validar la virilidad” (4-5).

La pesca con caña a menudo involucra no sólo grupos de hombres adultos, sino también a padres e hijos. Durante la revolución industrial, los jóvenes supuestamente estaban en riesgo porque mientras los padres estaban trabajando, los hijos quedaban peligrosamente expuestos a los dominios domésticos controlados por las mujeres.

Kheel (1995) escribe sobre la creencia de que los niños “con el fin de identificarse como varones...debían renegar de todo lo que era femenino dentro de sí mismos, así como de su participación en el mundo femenino” (105). Por lo tanto, como explica Bull (2009), en la doctrina masculina de la pesca es característico que el “varón adulto lleve al niño fuera del espacio feminizado del hogar para sumergirlo en la naturaleza y transmitirle sus conocimientos masculinos” (451). Para contrarrestar lo que Kimmel y Kaufman (1993) denominan “afeminamiento destructivo”, cuando los hombres de la revolución industrial estaban en casa sentían la necesidad de fortalecer la masculinidad de sus hijos llevándolos de pesca (14).

Las dos novelas discutidas aquí muestran, en todas estas formas, el funcionamiento de la pesca como una especie de hermandad que involucra tanto a varones adultos como a padres e hijos. Ciertamente, la idea de la pesca como una hermandad fue expuesta por Isaak Walton (1983), el creador del tratado más conocido sobre pesca recreativa. Al igual que el pez en la literatura sobre pesca, el tratado de Walton abunda en capas de significado. Además de ser un libro sobre pesca, Paula Loscocco (2011) explica: “el ‘Angler’ no sólo entretenía a los lectores

realistas que vivían en un exilio interno durante la década cromwelliana de 1650, sino que también transmitía a estos lectores lo que se entendía por tradición religiosa y cultural en Inglaterra” (501). Mientras que “*The compleat angler*” está plagado de palabras y frases con doble sentido, aquellos que desconocen o son indiferentes a los fundamentos sálmicos, o que no están leyendo el tratado como un texto polémico, podrían leerlo solo como un libro acerca de la importancia de la pesca y la hermandad para el bienestar físico y psicológico de los hombres. Cuando Walton (1983) hace declarar a Piscator: “Soy (Sir) un hermano del ‘Angle’” (175), la hermandad es, en primera instancia, una referencia a la Iglesia de Inglaterra (Loscocco, 2011, 503). Sin embargo, el uso que Walton hace del término hermandad también refuerza la idea de la fraternidad, que une a las personas con ciertas creencias compartidas y excluye a otras. Por ejemplo, la hermandad de Walton se une en su odio a las nutrias que roban el pescado que, de otro modo, sería capturado por el pescador. Walton (1983) también identifica a aquellos que se burlan del arte de la pesca con caña como extraños (*outsiders*); esas personas que Piscator dice que son “enemigos míos y de todos los que aman la virtud y la pesca”:

ellos son “una abominación para la humanidad” (176). En “*A river runs through it*” (Maclean, 1976), la fraternidad de pesca de la familia Maclean también tiene sus miembros y sus parias. Incluso el legendario Isaak Walton se encuentra fuera ella, al declararlo el reverendo Maclean como una farsa, un “episcopaliano y pescador con cebo vivo” (5) y, por lo tanto, también un traidor al cristianismo y a la pesca con mosca. Cuando Neal llega a la ciudad, Paul declara: “No voy a pescar con él. Él viene de la costa oeste y pesca con gusanos” (9). Neal existe fuera de la fraternidad de pesca con mosca y, por lo tanto, necesariamente deberá estar situado por fuera de la fraternidad de la familia Maclean porque en esta narrativa los dos son inseparables. Como estas formas tradicionales de fraternidad –la religión y la caza– son fácilmente reconocibles como los ámbitos donde los hombres se vinculan en torno a un interés compartido, los aspectos familiares a cada uno son fácilmente intercambiables con los aspectos del otro.

Leyendo literatura sobre pesca desde la perspectiva de los estudios críticos animales

Como se explicó anteriormente, existen numerosas asociaciones en la

literatura sobre pesca que conectan la pesca recreativa con caña con la experiencia espiritual y psicológica del ser humano. Sin embargo, si la pesca recreativa tiene o no propiedades terapéuticas, espirituales o sociales significativas, como afirma Harold F. Blaisdell (1969), “todo el romance sobre la pesca de la trucha existe en la mente del pescador y de ninguna manera es compartida por el pez” (53). Las narrativas examinadas aquí muestran claramente algunas de las formas en que los peces y la pesca se revisten de significados sociales, culturales y espirituales a través de asociaciones con la religión y con ideas acerca de la recuperación psicológica y el reforzamiento de la identidad de género. Sin embargo, la realidad de las prácticas de pesca recreativa se encuentra por debajo de estos significados. Mientras que los peces en las narrativas de ficción no son animales de la vida real, sino más bien representaciones de peces, estas novelas representan con precisión una actividad que es, en realidad, no menos brutal que otros métodos de caza que utilizan rifles, escopetas, lanzas, cuchillos o ballestas. De hecho, estas otras armas de caza tienen la capacidad de matar con relativa rapidez por lo que, en comparación, la pesca con sedal y anzuelo que, en mayor o menor medida, deviene deporte dependiendo de

la duración de la “lucha” con el pez, es posiblemente *más* brutal. Es con esto en mente que ahora procedo a examinar las narrativas de Maclean y Duncan, adoptando una perspectiva desde el punto de vista del animal.

Los autores de la literatura sobre pesca a menudo asignan páginas y páginas de texto a la descripción de la persecución del pez, en tanto que las referencias a su matanza son, a menudo, breves u omitidas. Esto se debe a la muerte del pez es secundaria a cuestiones como la persecución, la anticipación, la emoción, el ritual y la habilidad involucrados en la pesca y porque la muerte no es esencial para reforzar cómo este sangriento deporte supuestamente facilita la reconexión entre humanidad y naturaleza. Es escaso o inexistente el reconocimiento de la forma en que concluye la caza del pez, tal vez porque cuando aparecen representaciones realistas, éstas son violentas y desagradables. En “*A river runs through it*” (Maclean, 1976) las muertes de los peces generalmente se omiten; sin embargo, en una rara ocasión, Norman coloca un pez capturado en un banco de arena. Cuando comienza a agitarse él explica con indiferencia: “me las arreglé para sacar mi cuchillo de hoja grande que se deslizó repetidamente fuera de su cráneo antes de atravesarle el

cerebro” (19). A menudo, los peces capturados no mueren inmediatamente y se colocan en una cesta cuando aún están vivos. Esto es evidente por la mención que hace Norman de la cesta “golpeando contra las rocas y cayendo de lado” (88). Este relato desestima la experiencia negativa del pez al ser capturado y trata su matanza de manera superficial. No hay tensión moral discernible en lo que se refiere al bienestar de los peces al ser capturados por deporte, como terapia o para reforzar la identidad masculina.

En “*The river why*” la “lucha” con el pez, es decir, el período de tiempo que va desde que el pez es enganchado con el anzuelo hasta que se enrolla el sedal, es descrito a menudo en forma poética, graciosa o idealizada. Por ejemplo, Gus explica:

“...un gran pez de lomo azul voló a través del río en un noble pero inútil intento de escapar de su aprieto transformándose en pájaro: entró en el aire más de una docena de veces pero cada vuelo fue más corto, las aletas que ansiaba convertir en alas siguieron siendo aletas y, finalmente, lo arrastré hasta la orilla” (Duncan, 1983, 84).

Ciertamente, Gus es un personaje agradable pero este ejemplo ilustra cómo

la brutal naturaleza de la pesca es trivializada en la literatura sobre pesca. Al hacer la comparación con el agraciado vuelo de un pájaro, este pasaje se convierte en una desdeñosa representación de la lucha de un animal para su supervivencia, en tanto que la experiencia traumática del pez resulta menospreciada. En un ejemplo similar de “*A river runs through it*”, Maclean (1976) escribe: “El pez hizo tres largas carreras antes de que comenzara un nuevo acto. Aunque el acto involucraba a un gran hombre y a un gran pez, se parecían más a niños jugando” (98-9). Aquí, la “lucha” con el pez es comparada con el teatro y con una escena en un parque infantil. Luego está el pasaje en el que Norman recuerda acerca de la última vez que fue a pescar con Paul: “Este fue el último pez que veríamos capturar a Paul... nunca vimos el pez, sólo el arte del pescador” (100). En este ejemplo, Norman recuerda la “captura” final de Paul, pero no el pez o su indudablemente traumática experiencia y muerte. El pez es un objeto estético –es admirado y tratado como un objeto de arte. Es simplemente un testimonio de la habilidad y el dominio de Paul, con lo cual “el pez”, como tal, desaparece.

Aunque los peces no siempre están representados de manera considerada en “*The river why*”, ciertamente se otorga

mayor atención a sus experiencias que en de “*A river runs through it*”. Gus a menudo reconoce la naturaleza brutal de la pesca y hay múltiples ejemplos que revelan que él siente culpa por esta práctica. La noche antes de partir para el Tamanawis, Gus cena con su familia. Carolina le da lata con que cuente la historia de cuando capturó un róbalo gigantesco que batió récords. En un principio, él se niega pero luego cede y explica que el pez era bien conocido por los locales, que lo habían nombrado “*Garbage Gut*” (barriga de basura) porque a menudo se lo veía recogiendo basura humana flotando en el lago. Cuando *Garbage Gut* se atraganta con el anzuelo, Gus observa cómo el pescado parece darse por vencido: “como si no pudiera creer lo que había hecho con él, como si lo hubiera traicionado” (Duncan, 1983, 64). Gus dice: “lo arrastré como a un barco de juguete con una cuerda. Y vi lo indefenso y pequeño que era”. Luego, Gus explica que “el róbalo comenzó a sacudirse porque el anzuelo estaba desgarrándolo por dentro” (64). Una vez recogido el sedal, *Garbage Gut* es asesinado por un tercero que le dice palabrotas durante todo el tiempo que le lleva quitarle la vida. Cuando el pescado es eviscerado públicamente, se encuentra una gran cantidad de basura humana en su estómago, un hecho que la multitud

reunida encuentra hilarante. Gus dice que se sintió consternado por la forma en que las personas se burlaban del pez que los había estado ayudando mediante la limpieza del lago que ellos mismos habían contaminado. Mientras todos ellos se reían, Gus habría querido llorar. Cuando Henning sugiere que la muerte de *Garbage Gut* fue una bendición porque el pescado era una desgracia para el “juego” y que Gus hizo un favor a todos evitando que su presencia ensucie el lago, Gus se enfurece. Llama a su padre un “pescador fascista... una caña de pescar nazi”, y dice “¡Para usted, todos los peces, excepto la trucha o el salmón, y todo el mundo, excepto los pescadores, son negros, judíos y espaldas mojadas!” (66). La historia de Gus y su reacción a la manera deplorable en que fue tratado *Garbage Gut* demuestra que él es consciente de la brutalidad de las prácticas de la pesca, así como del valor inherente de la vida individual del animal no humano.

Hay instancias de la novela en las cuales Gus expresa sentimientos de culpa por la captura y la matanza de los peces. Por ejemplo, cuando atrapa a una trucha, dice: “Tan pronto como la tuve en mis garras, me encontré a mí mismo lamentándolo... Despreciándome, desobedeciéndome, tomé un trozo de madera y la maté” (Duncan, 1983, 84). Por

otra parte, cuando accidentalmente arroja en su acuario pellets con sangre de trucha en sus manos, “*Alfred the Great*” (Alfredo el grande) –una trucha cabeza de acero de tres pulgadas a quien Gus sacó del río y que es una presa natural de la trucha– hace un frenético intento de escapar y en el proceso se lesiona tan severamente que muere. Esto angustia a Gus y se emborracha. Dice: “Entonces, Alfred, *Garbage Gut*, todos los peces que alguna vez maté comenzaron a atormentarme” (86). A pesar de su remordimiento por la muerte de Alfred, Gus continúa pescando, que es lo que está haciendo cuando descubre flotando en el río el cuerpo de un hombre de la localidad, llamado Abe. Mientras arrastra el cadáver de Abe de vuelta a la civilización, Gus observa cómo el rostro del muerto comparte la “misma expresión de asombro” que él había “visto en las caras de un millón de peces exhaustos”, lo cual lo perturba (95). Contemplar la muerte de Abe fuerza a Gus a confrontar su propia moral y mortalidad. Él afirma: “De repente me di cuenta de lo muy patéticos que éramos los pescadores. Mentimos, perseguimos, nos burlamos, engañamos, atormentamos y, con frecuencia, matamos a los objetos de nuestro oscuro deseo; empeoramos nuestros crímenes al jactarnos de ellos”

(109). La lucidez de Gus es notable, y continúa diciendo algo similar:

“... déjame recordarme pescando, mutilando y asesinando truchas, como a los enemigos en tiempo de guerra, apaleándolas y quitándoles toda la dignidad en su muerte al rellenarlas, todavía golpeando en mi cesta, o haciendo recuento de ellas como de bolos derribados, antes de arrojarlas de nuevo al agua, perforadas y sangrando por los anzuelos, debilitadas, aturcidas por el aire demasiado enrarecido. Y nunca un pensamiento sobre el sufrimiento que soportaron por mi diversión” (Duncan, 1983, 132).

Entonces, Gus se siente obligado a liberar del acuario al pequeño pez de dos pulgadas que él llama “*Sigrid the Small*” (el pequeño Sigrid), también capturado en el medio silvestre. La historia de *Garbage Gut*, la muerte de *Alfred the Great* y la epifanía resultante de descubrir a Abe, cada una ilustra la ambigüedad moral de Gus sobre las prácticas de la pesca. Sin embargo, la tensión moral en “*The river why*” es transitoria ya que, a pesar de las muchas ocasiones que nos llevan a creer que Gus comienza a ver la pesca deportiva como una actividad moralmente reprochable, termina enseñando a pescar a

niños, fabricando equipos de pesca con mosca y casándose con una pescadora con la cual continúa atrapando peces.

El modo en que esta novela trata el reconocimiento que hace Gus de la brutalidad de las prácticas de la pesca con caña es mediante el establecimiento de una correlación entre los ciclos de vida humano y de los peces, y las realidades de la vida y de la muerte. Gus explica que la vida es un ciclo ritual continuo: "...al nacer, un niño humano es sometido a un ritual casi idéntico al infligido a la trucha en su muerte...el pez es golpeado en la cabeza, sacándolo así de su miseria; el bebé es golpeado en el trasero, iniciando de este modo su miseria" (Duncan, 1983, 15). La mortalidad es un tema relevante en esta novela; Gus experimenta una epifanía que lo hace dejar de preocuparse por su propia e inevitable muerte, así como por las muertes de los que ama y, en cambio, apreciar las maravillas de la vida y aceptar su mortalidad. Cuando la expresión facial de Abe le recuerda a todos los peces a los que ha causado la muerte, recuerda también el poco control que los seres humanos tienen sobre su mortalidad. Aceptar esto hace que sea más fácil para él racionalizar la matanza de los peces porque todos los seres vivos deben morir eventualmente y, mientras que los pescadores no pueden controlar las

circunstancias de su propia muerte, sí tienen el poder de decidir sobre la vida o la muerte de los peces. Sin embargo, para poder ejercer este control, el pescador no puede ser sentimental. Gus se regaña a sí mismo por poner nombre y cuidar a los peces de su acuario. Este rechazo al sentimentalismo puede explicar el pasaje más perturbador de la novela, donde Gus enseña a seis niños locales cómo atrapar peces. Al principio, los niños están llenos de inocente asombro y piden a Gus que les explique qué son los peces. Luego, cuando un muchacho, llamado con acierto "Hemingway", engancha un pez, Gus explica que el pescado debe ser "sacado de su miseria".⁸ Los niños se pelean por quién va a golpear al pez y Gus dice: "Viéndome a mí mismo como un sacerdote, se lo entregué a Hemingway y él, hábilmente, despachó su premio y luego lo acunó y arrulló y abrazó como si fuera un bebé en sus brazos" (206). El pasaje del sacerdote a los niños no iniciados ilustra un ritual de aprendizaje sobre la vida y la muerte. Como explica Kheel (1995), "La caza y la matanza de animales es un ritual de pasaje estándar que supone la salida del mundo de las mujeres y de la naturaleza para ingresar en el reino masculino" (106).

⁸ En este pasaje, "Hemingway" es una referencia al autor Ernest Hemingway, entusiasta defensor de la caza.

Ciertamente, la forma en que Hemingway cuida al pez después de matarlo violentamente muestra su ingenuidad y constituye una última mirada de inocencia antes de su iniciación en la “hombria” que pondrá fin a cualquier sentimentalismo en desarrollo.⁹

Literatura sobre pesca y estudios críticos animales

Los peces no atraen tanta atención como lo hacen las aves y los mamíferos cuando se trata de la cuestión del bienestar animal y hay varias explicaciones para esto. Para empezar, a la caza de peces no se le llama caza; se le llama “pesca” o “captura”; en consecuencia, perseguir y matar peces usualmente no es considerado como caza, a pesar de los rasgos compartidos entre las prácticas de pesca con caña y las prácticas en los cotos de caza. Esto significa que los sentimientos anti-caza no siempre se hacen extensivos a los peces y la pesca. Además, resulta más difícil

antropomorfizar a los peces que a los mamíferos, debido a su aspecto “alienígena”. Victoria Braithwaite (2010), autora de “*Do fish feel pain?*” dice que “ser parte de un mundo subacuático que podemos visitar sólo de forma temporal hace que sea difícil para nosotros relacionarnos con los peces” (137). Los peces que son mascotas viven en estanques, tanques y peceras y esto limita la intimidad en tanto los peces no pueden ofrecer a los seres humanos el mismo grado de afecto físico que los animales de sangre caliente, las mascotas terrestres. Como dice Gus Orviston, un pez no es “el tipo de mascota que uno puede llevar a pasear, poner en su regazo, vestir con un suéter, llevar a cazar faisanes o abrazar; tampoco es probable que pueda lamer tu cara” (Duncan, 1983, 74). Frans de Waal (2009) explica que es la identificación y la familiaridad lo que potencia la respuesta empática en los seres humanos; por lo tanto, si a éstos últimos les resulta difícil identificarse con los peces porque les parecen tan poco familiares, las respuestas empáticas hacia ellos serán poco probables.

Por otro lado, la empatía hacia los peces puede resultar problemática para muchas personas que sugieren que eso implica antropomorfizarlos. James D. Rose (2007) sostiene que cuando los seres

⁹ En “*What Animals Mean in the Fiction of Modernity*”, Philip Armstrong (2008) discute cómo “las relaciones cargadas de emoción entre humanos y animales” fueron crecientemente consideradas como “inmaduras e irreales” (134) por los modernistas durante la primera mitad del siglo XX. El sentimentalismo quedaba confinado a “las esferas socialmente desempoderadas de la domesticidad femenina, la maternidad y la crianza de los hijos” (134).

humanos antropomorfizan a los peces, confunden “la nocicepción inconsciente con el dolor consciente y las emociones inconscientes con los sentimientos conscientes” (152).¹⁰ En su opinión, los peces no son seres conscientes y, por lo tanto, no pueden experimentar dolor. Sin embargo, Rose sí cree que son vulnerables a los “indicadores tales como el estrés fisiológico, los trastornos de la reproducción o la conducta inadaptada” (152). No obstante, en lugar de descartar por completo la posibilidad de que los peces sufran dolor, afirma que es “*poco probable* que los peces puedan tener conciencia o capacidad para el dolor o el sufrimiento de una manera que se asemeje significativamente a la que nosotros conocemos” (148). A pesar de sus divergencias, Rose y Braithwaite están de acuerdo en que es posible que nunca podamos percatarnos plenamente del grado hasta el cual los peces son capaces de sentir dolor y sufrir. Aún así, me inclino a estar de acuerdo con Braithwaite (2010) cuando sugiere que sería insensato, a estas alturas, negar consideración a los peces simplemente porque no podemos saber lo que se siente ser uno de ellos o

porque nunca podremos experimentar directamente lo mismo que ellos.

Las representaciones de los peces y de la pesca en la literatura merecen un estudio riguroso y continuo por las mismas razones que muchos académicos de los estudios críticos animales exploran las representaciones de otras especies animales en la cultura occidental. Nik Taylor (2013) afirma que los estudios críticos animales apuntan a “mantener en la delantera a animales reales y encarnados” y para ello “es necesaria una acción política en su nombre” (158). Margo DeMello (2012) explica que una tarea de los académicos de los estudios animales es “*deconstruir* las construcciones [sociales]: remover las diferentes capas de significado que hemos impuesto a los cuerpos de los animales y tratar de ver al animal real que se encuentra debajo” (16). Los investigadores pertenecientes a los estudios críticos animales han identificado numerosos ejemplos en la cultura occidental en los cuales a ciertos grupos de animales les son otorgados significados culturalmente contruidos que, a menudo, nos impiden reconocer el maltrato animal. Carol J. Adams (2010), por ejemplo, sostiene que los denominados “animales de granja” son “referentes ausentes” en los discursos de los mataderos (303-4). Lynda Birke (2003)

¹⁰ Nocicepción es el término utilizado para describir la “detección o percepción” corporal inconsciente de estímulos nocivos (Braithwaite, 2010, 32).

analiza cómo las ratas y los ratones de laboratorio se hacen invisibles cuando se los presenta como “un poderoso símbolo de la investigación científica” en los discursos científicos (211). Del mismo modo, sostengo que los peces se convierten en referentes ausentes cuando las representaciones de la pesca recreativa sirven para reforzar las ideas sobre la vinculación de los seres humanos con la naturaleza o presentan la pesca como un medio para aliviar las preocupaciones y las tensiones causadas por la vida moderna. La única diferencia real es que el “ganado” de Adams y los “ratones de laboratorio” de Birke son animales reales, en tanto los peces en la literatura sobre pesca son representaciones de animales reales. No obstante, en cada caso, el animal no humano es efectivamente subsumido por el significado impuesto. Tanto si la situación involucra a las ovejas de los mataderos, los ratones de laboratorio o las representaciones de los peces capturados para el disfrute en la literatura sobre pesca, el animal está siendo utilizado como un medio para un fin antropocéntrico.

Agradecimientos

Transmito mi más profundo agradecimiento al Profesor Asociado Philip Armstrong por su pericia, asesoramiento y asistencia en la preparación de este trabajo. Y gracias a Annie Potts y Philip por su continuo apoyo.

DONELLE GADENNE

Graduada de la Edith Cowan University en Perth, Western Australia en 2011 con un Bachillerato de Artes en Escritura, Edición y Estudios Culturales Internacionales, recibida con Honores en Escritura en 2012. En 2013, se trasladó a Christchurch en Nueva Zelanda para realizar un Master en Artes en Inglés en el New Zealand Centre of Human-Animal Studies en la University of Canterbury. Habiendo retornado recientemente a Australia, ha presentado investigaciones y escritos independientes como estudiante de Estudios Críticos Animales. Es coautora con Annie Potts de *Animals in Emergencies: Learning from the Christchurch Earthquakes* (CUP 2014) y autora de *A Canine-Centric Critique of Selected Dog Narratives* (tesis MA no publicada, University of Canterbury 2015).

Bibliografía

- Adams, Carol J. "Why Feminist-Vegan Now?", *Feminism & Psychology*, vol. 20, n° 3, 2010, pp. 302-17.
- Armstrong, Philip. *What Animals Mean in the Fiction of Modernity*, New York, Routledge, 2008.
- Birke, Lynda. "Who-Or what-are the Rats (and Mice) in the Laboratory", *Society and Animals*, vol. 11, n° 3, 2003, pp. 207-24.
- Blaisdell, Harold F. *The Philosophical Fisherman*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1969.
- Braithwaite, Victoria. *Do Fish Feel Pain?*, New York, Oxford UP, 2010.
- Browning, Mark. *Haunted by Waters: Fly Fishing in North American Literature*, Ohio, Ohio UP, 1998.

- Bull, Jacob. "Watery Masculinities: Fly-Fishing and the Angling Male in South-West of England", *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, vol. 16, n° 4, 2009, pp. 445-65.
- Crowder, Rachael. "Check Your Fly: Tales of a Woman Fly Fisher", *Canadian Woman Studies*, vol. 21, n°3, 2002, p. 162.
- de Leeuw, A. Dionys. "Contemplating the Interests of Fish: The Angler's Challenge", *Environmental Ethics*, vol. 18, n°4, 1996, pp. 373-90.
- DeMello, Margo. *Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York, Columbia UP, 2012.
- de Waal, Frans. B. M. *The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society*, New York, Harmony Books, 2009.
- Dooley, Patrick K. "The Prodigal Son Parable and Maclean's A River Runs Through It", *Renascence*, vol. 58, n° 2, 2005, pp. 165-76..
- Duncan, David James. *The River Why*, San Francisco, Sierra Club Books, 1983.
- Franklin, Adrian. "Naturalizing Sports: Hunting and Angling in Modern Environments", *International Review for the Sociology of Sport*, vol. 33, n°4, 1998, pp. 355-66.
- Hathaway Capstick, Peter. *Death in a Lonely Land: More Hunting, Fishing, and Shooting on Five Continents*, New York, St. Martin's Press, 1990.
- Hemingway, Ernest. *The Old Man and the Sea*, 1952, New York, Scribner, 2003.
- Kheel, Marti. "License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunters' Discourse", en *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Ed. Carol J. Adams and Josephine Donovan, Durham, Duke UP, 1995, pp. 85-125.
- Kheel, Marti. "The Killing Game: An Ecofeminist Critique of Hunting", *Journal of the Philosophy of Sport*, vol. 23, 1996, pp. 30-44.
- Kimmel, Michael S., and Michael Kaufman. "The New Men's Movement: Retreat and Regression with America's Weekend Warriors", *Feminist Issues*, vol. 13, n° 2, 1993, pp. 3-21.
- Kroupi, Agori. "The Religious Implications of Fishing and Bullfighting in Hemingway's Work", *The Hemingway Review*, vol. 28, n° 1, 2008, pp. 107-21.
- Loscocco, Paula. "Royalist Reclamation of Psalmic Song in 1650s England." *Renaissance Quarterly*, vol. 64, n° 2, 2011, pp. 500-43.
- MacGregor, Arthur. *Animal Encounters: Human and Animal Interaction in Britain from the Norman Conquest to World War One*, London, Reaktion Books, 2012.

- Maclean, Norman. *A River Runs Through It*, Chicago, The University of Chicago Press, 1976.
- Ortega y Gasset, José. *Meditations on Hunting*, 1972, Trans. Howard B Wescott. Belgrade, Wilderness Adventures Press Inc, 1995.
- Rose, James D. "Anthropomorphism and 'Mental Welfare' of Fishes." *Diseases of Aquatic Organisms*, vol. 75, n° 2, 2007, pp. 139-54.
- Shelton, Robin. *The Incomplete Angler*, London, Sidgwick & Jackson, 2008.
- Snyder, Samuel. "New Streams of Religion: Fly Fishing as a Lived, Religion of Nature", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 75, n° 4, 2007, pp. 896-922.
- Taylor, Nik. *Humans, Animals and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*, New York, Lantern Books, 2013.
- Thoreau, Henry David. *Walden*, New York, Oxford UP, 2008.
- Walton, Isaak. *The Compleat Angler*, 1653, Edited by Jonquil Bevan, Oxford, Clarendon Press, 1983.