



AÑO VIII VOL II
ISSN 2346-920X

REVISTA LATINOAMERICANA DE **Estudios Críticos Animales**

COORDINAN:

Jésica Ortiz Genoud
Débora Gil Pantaleão
Manuel Cárdenas



DOSSIER / DOSSIÊ

LOS FEMINISMOS ATRAVÉS DE ESPEJO: ANIMALIDAD, GÉNERO Y VIDAS PRECARIZADAS / OS FEMINISMOS ATRAVÉS DO ESPELHO:
ANIMALIDADE, GÊNERO E VIDAS PRECARIZADAS



Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

revistaleca@gmail.com

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Ringuete - La Plata

Buenos Aires - Argentina

Esta obra está licenciada bajo Creative Commons Atribución -No Comercial-

Sin derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:

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

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

2

AÑO VIII | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2021

ISSN 2346-920X

www.revistaleca.org



Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VIII – Vol. II

Diciembre de 2021



3

AÑO VIII | VOLUMEN II
DICIEMBRE 2021

ISSN 2346-920X

www.revistaleca.org

Directoras

Anahí Gabriela González
Alexandra Navarro

Codirectora

Cassiana Lopes Stephan

Comité editorial

Angela Lamas Rodrigues
Nicolás Jiménez Iguarán
Manuel Ángel González Berruga
Micaela Mariel Anzoátegui
Juliana Granados Mora
Juan José Ponce
Josué Imanol López Barrios
Oscar H. Franco Suárez
Carlos Andrés Moreno Urá
Eduardo Rincón Higuera
Silvina Pezzetta
Andrés Leonardo Padilla Ramírez
Kênia Mara Gaedtke
Manuel Cárdenas Castro
Luciana Carrera Aizpitarte

Comité de redacción

Martina Davidson
Márcio Alexandre Buchholz de Barros
Marisol Serrano Pinto
Jesica Ortiz Genoud
Ariadna Beiroz
Agustina Belén Marín
María Belén Ballardó
Julieta Andrea Campos
Leticia Mirielle Gonçalves

Diseño editorial

Surama Lázaro Terol

Comunicaciones, redes y prensa

María Sol D'aurizio

Comité de traducciones

Alejandra Fazzito
Julieta Andrea Campos
María Ruiz Carreras
Juliana Horstmann Amorim
Iara Altkorn

Consejo asesor

Iván Darío Ávila Gaitán
Paula Cristina Mira Bohórquez
María Marta Andreatta
Fernando Bagiotto Botton
Carol Adams
Beatriz Podestá
Mónica B. Cagnolini
Maria Esther Maciel
Gabriela Balcarce
Matthew Calarco
Gabriel Giorgi
Paula Fleisner
Vanessa Lemm
Julieta Yelin
Sebastián Chun
Ana Cristina Ramírez Barreto
María Luisa Pfeiffer
Álvaro Fernandez-Bravo
Emmanuel Biset
Hernán Neira
Kimberly Ann Socha
Fabiola Leyton
Richard Twine
Richard Iveson
Renzo Llorente
Alejandro Kaufman
Oscar Horta
Marcelo Raffin

TRANSCENDÊNCIA

Fecho meus olhos para acordar do outro lado –

acordar do outro lado do espelho

Fecho meus olhos na expectativa de que os sonhos me transportem para este outro mundo –

este mundo do outro lado do espelho,
mundo em que monstros se expressam com suas mons-
truosidades distintivas da forma mais bela e mais plena

Fecho meus olhos para que o meu imaginário se modifique radicalmente –

modifique-se a ponto de transvalorar-me em relação a
meus próprios valores,
valores que insistem em se enraizar em meu âmago na for-
ma disforme da angústia que me consome

Fecho meus olhos para que, no ínterim das minhas viagens extra-humanas, os desejos
mais profundos venham à tona –

sem medo e nem pudor,
sem vergonha e nem má-consciência.

O sonho transcende a culpa e acende em mim o reflexo translúcido da vontade de mu-
dança –

já não estou mais aqui,
já estou lá:
animalismos.

Cassiana Stephan

TRASCENDENCIA

Cierro los ojos para despertar del otro lado -

despertar del otro lado del espejo

Cierro los ojos con la expectativa de que los sueños me transporten a este otro mundo -

este mundo al otro lado del espejo,
mundo en el que los monstruos se expresan con sus
monstruosidades distintivas de la manera más hermosa y
plena

Cierro los ojos para que mi imaginación cambie radicalmente -

cambie hasta el punto de transvalorarme en relación a mis
propios valores,
valores que insisten en echar raíces en mi corazón en la
forma informe de la angustia que me consume

Cierro los ojos para que, en el ínterin de mis viajes extrahumanos, afloren los deseos más profundos -

sin miedo ni pudor,
sin vergüenza y sin mala conciencia.

El sueño trasciende la culpa e ilumina en mí el reflejo translúcido de la voluntad de cambiar -

Ya no estoy aquí,
Ya estoy allí:
animalismos.

Cassiana Stephan

Agradecimientos

Agradecemos a Gabi González y Alex Navarro, directoras de la Revista de Estudios Críticos Animales, por la invitación a formar parte de este espacio de encuentros.

Agradecemos también y destacamos el acompañamiento recibido por todo el Equipo de RLECA en el arduo proceso de elaboración de este número.

Asimismo queremos dar las gracias a Clau Vilela Luco por compartir con nosotrxs la imagen de la portada y a Cassiana Stephan por sus palabras tan movilizantes.

Portada:

“*Drenaje*”

Pintura

Año: 2017

Artista: Claudia Vilela Luco

Correo: laclauvilelaluco@gmail.com

Claudia Vilela Luco es nihilista pero dialéctica, ecléctica y dragón de tierra (¿?) contradictoria. Prof. de Artes Visuales, actualmente continua (o cree hacerlo) con sus estudios cursando el último año de la Licenciatura en Artes en la Universidad Nacional de San Juan. Ha participado de diversos proyectos culturales generalmente de acción colectiva, interessade en la deconstrucción (destrucción) de las normativas hegemónicas que atraviesan las nociones de cuerpo, clase, género, especie, y que se representan y crean a través de la imagen.

Claudia Vilela Luco é niilista mas dialética, elétrica e um dragão da terra (?!?) contraditória. Prof. de Artes Visuais, atualmente continua (ou crê que continua) com seus estudos, cursando o último ano de Licenciatura em Artes na Universidade Nacional de San Juan.

Participou de diversos projetos culturais, geralmente de ação coletiva, interessade na desconstrução (destruição) das normas hegemônicas que atravessam as noções de corpo, classe, gênero, espécie e que são representadas e criadas através da imagem.

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VIII – Volumen II

Editorial 11

Jésica Ortiz Genoud/Débora Gil Pantaleão/Manuel Cárdenas

TABLA DE CONTENIDOS

DOSSIER

La mujer negra y el animal: los bozales en “Bastidores” de Rosana Paulino 20
Juana Eslava-Bejarano

Antropocentrismo tardomedieval: el discurso poético cortesano, la caza, el amor y las mujeres 34
Claudia Inés Raposo

Redes de cuidado y parentescos interespecie en dos cuentos contemporáneos de autoras ecuatorianas 56
Jenniffer Zambrano Valarezo

Manifesto vegano queer 66
Rasmus Rahbek Simonsen

Multifacetas de la opresión: ecofeminismo y la condición animal en Brasil 89
Suane Felippe Soares

La cosificación de los cuerpos de las mujeres y de los animales en la comunicación publicitaria. Vender carne a costa de la vida de las mujeres y de los animales 105
Sharoon Antonella Calle Avilés

A modernidade colonial e o constructo especista-racista 122
Priscila Teixeira de Carvalho

- Os outros significativos: o cuidado que pensa-com e as performances interespécies 136
Florence Fitzgerald-Allsopp

ARTÍCULOS

- Un análisis de la biología de la conservación desde el biopoder hasta el eco-nacionalismo en Aotearoa Nueva Zelanda 149

Agustina Domínguez

- Especismo estructural: los animales no humanos como un grupo oprimido 180
Fabio A G Oliveira

- La lechera y el lobby: análisis del discurso de los grupos de presión de la industria láctea europea 194

María Ruiz Carreras

- Vivir del horror. Los animales no humanos en el mundo administrado 239
Hilda Nely Lucano Ramírez

- O animal que resiste: série de pinturas “resistência” 261
Alice Maria Vasconcelos Lara e Hugo Fernando Salinas Fortes Junior

CARTOGRAFÍAS

- El rastreo filosófico de Baptiste Morizot como reconstrucción de nuestras relaciones con la animalidad 277

German E. Di Iorio

RESEÑAS

- La filosofía, la literatura y las vidas de los animales 289
Hazel Rocío Hernández Guerrero

- Reseña de *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos de Jason Hribal* 294
Gustavo Medina Pose

Leer, sumar y liberar: Una alternativa pedagógica antiespecista 299
Daniel Merling

Reseña de *Seguir con el problema* de Donna Haraway 302
María del Campo Márquez

Marsupialización de un Bocio 308
Diego Terre

ARTE

No me importa tu virus. Me importan los cerdos: acción gráfica viral callejera 314
Fer Guaglianone

Devir-Animal: o audiovisual na fronteira de uma alteridade subjetiva 326
Cláudio Tarouco de Azevedo

Una poética sensible-pensante. Luz amarilla/Luz Amarela 329
Matilde Belén Escobar Negri

EDITORIAL¹

LOS FEMINISMOS A TRAVÉS DEL ESPEJO: ANIMALIDAD, GÉNERO Y VIDAS PRECARIZADAS

En los últimos dos atípicos años de la pandemia de COVID se hizo más evidente qué vidas son precarizadas y cuáles no lo son, o sea, qué vidas son posibles de luto y cuáles son invisibilizadas e inclusive tratadas como despreciables, no merecedoras de duelo. La **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales** lanza este número con el objetivo de abordar un núcleo de temáticas que nos permiten reflexionar sobre los diferentes aspectos que asolan el tiempo presente – este tiempo que es nuestro, este tiempo pandémico. En esta edición, problematizamos la cuestión de la animalidad, del género y de qué modo ambos se vinculan con la noción de vidas precarizadas a partir de la metáfora del espejo, bajo la clave de una multiplicidad de perspectivas feministas.

Para pensar el espejo, recordamos a la poeta argentina Alejandra Pizarnik que nos dice lo siguiente: “Miedo de ser dos/ camino del espejo:/ alguien en mí dormido/ me come y me bebe”. En muestra mirada, el espejo manifiesta aquello que se diferencia de las normatividades literarias, filosóficas, culturales y sociales. El espejo manifiesta el desvío, o sea, el otro del otro: “¿Qué animal? El otro”, afirma Jacques Derrida. Aquí, en nuestro espejo, reconocemos nuestra propia animalidad y la del otro. En este sentido, buscamos desvincularnos de aquello que Diana Taylor denomina percepticidio², a saber, buscamos desarticularnos de una especie de suicidio de la percepción en la tentativa de no volvemos incapaces de ver y, principalmente, de enfrentar las cruidades y las diversas formas de violencia de la sociedad contemporánea.

Así, a través del espejo también percibimos en nosotrxs y en lxs otrxs la precariedad como eslabón que nos une en la diferencia. Cuando Cassiana Stephan afirma en las primeras páginas de este volumen, en el texto titulado Trascendencia, “ya no estoy aquí, / ya estoy allí: / animalismos”, nos parece que justamente se trata de ese espejo – ese espejo armadura por medio del cual nos modificamos en vistas de un mundo mejor para todas las vidas que son compulsivamente invisibilizadas. A través de ese, nuestro espejo, evocamos, entonces, los feminismos y los animalismos.

*

Atravesamos así el espejo y en ese acto nos arrojamos a la vulnerabilidad. Con ella asoman sus matices, pues no solo nos aproxima a situaciones de riesgos y daños inducidos por políticas que hacen de la precarización un instrumento de gobierno, sino que nos hace parte de un común desde el cual nos es posible pensar y llevar a cabo acciones colectivas

1 Agradecemos la colaboración de Ángela Lamas Rodrigues en el tramo inicial de la escritura editorial.

2 “The self-blinding of the general population” (Taylor, D, 1997, p. 123).



que contrarrestan la precarización inducida. Desde esta zona gris nos atrevemos a nombrar los feminismos en alianzas con otras formas de vidas precarias.

Pensamos entonces en feminismos que ven sus reflejos y con ellos, sus debilidades y desafíos; feminismos que, en última instancia, cuestionan su propia mirada, pues no conformes con aquellos reflejos que en muchos casos devuelven una imagen distorsionada por el cristal, se atreven a traspasar el umbral. Al atravesar el espejo, las imágenes con las que se encuentran perturban y desestabilizan aquellos reflejos, a la vez que resplandecen su costado sombrío. Detrás del cristal asoman las imágenes de la vulnerabilidad como de la precarización compartida: trabajadorxs sexuales sin derechos laborales, mapuches resistiendo los desalojos a manos del Estado, montañas estalladas por la mega minería, incendios forestales, vida marítima destrozada por explotación petrolera, cuerpos saturados de agrotóxicos, mega granjas de cerdos... y junto a tales imágenes, la inminente e inaplazable oportunidad para una política de la vulnerabilidad, un activismo de lxs precarixs.

Muy lejos de las retóricas y políticas paternalistas, los feminismos que aquí pensamos no vienen a salvar ni a proteger a nadie, tampoco son voceros de quienes “no tienen voz”; en su lugar, hacen alianzas desde la precariedad común, pero sin negar las singularidades de la opresión y las subjetividades de los seres que la viven. Saberse parte de esa fragilidad compartida es clave para franquear aquellos límites -de género, especie, etnia, clase, entre otros- que estratifican las vidas y las separan impidiendo el hacer en común. Sin embargo reconocerse en este común no borra las marcas de las violencias diferenciales que soportan y duramente resisten otras vidas; vidas que no están sujetas al duelo, vidas que no valen o valen menos que las de los hombres blancos, dueños de las instituciones y de los medios de producción.

Así, el conjunto de los trabajos que presentamos en este número transitan estas y otras problemáticas en clave de alianzas; muchos de ellos desde la perspectiva de los Estudios de género; otros desde los Estudios Críticos Animales, pero en todos los casos se deja en claro que ante la precariedad de los cuerpos colisionados por políticas de precarización, la vulnerabilidad se vuelve un reto necesario para enfrentar a esas condiciones impuestas.

*

Invitamos a todas, todos y todes a la lectura de los ensayos que componen las cuatro partes de nuestro número: Dossier, Artículos, Cartografías, Reseñas y Arte.

La primera sección dedicada específicamente a la temática del presente dossier, contiene el trabajo de **Juana Eslava-Bejarano** sobre la opresión animal presente en la raíz del sexism a partir de una perspectiva feminista en la obra “Bastidores” (1997), de la artista plástica brasileña Rosana Paulino. Por su parte, la autora **Claudia Inés Raposo** tiene como objetivo investigar la identificación entre mujeres y animales por medio de la caza en la poesía castellana de Cancionero del siglo XV e inicios del siglo XVI. Además,

también en nuestro dossier, **Jenniffer Zambrano Valarezo** reflexiona sobre las relaciones que surgen entre mujeres y animales en contextos hostiles.

Nuestra sección también cuenta con la traducción al portugués de **Daniel Rossmann Jacobsen** del texto “A Queer Vegan Manifesto”, de **Rasmus Rahbek Simonsen** que cuestiona qué significa declararse vegano para el mundo. Además, **Suane Felipe Soares** reflexiona sobre el complejo concepto de Carol Adams del referente ausente, aplicado a la problematización de las interlocuciones entre violencia letal contra las mujeres y violencia letal contra hembras de otras especies. **Sharoon Antonella Calle Avilés** realiza un análisis a partir de la objetivación de los cuerpos de las mujeres y de los animales no humanos en la comunicación publicitaria. **Priscila Teixeira de Carvalho** muestra las relaciones entre especismos y sus bases coloniales a través de las filósofas María Lugones y Hannah Arendt y de los filósofos Ludwig Feuerbach y Karl Marx. El cierre de la sección la realiza **Hugo Vedovato** con la traducción al portugués del texto “Significant others: thinking-with care in interspecies performance”, de **Florence Fitzgerald-Allsopp** que propone una investigación feminista, en diálogo con una multiplicidad de voces feministas multiespecie, con la intención de discutir alteridad y animalidad.

Además de los artículos incluidos en el dossier, en este número podemos encontrar otros textos que nos abren a la reflexión sobre una serie de temas de enorme interés, tales como la relación entre el sufrimiento animal y el modelo capitalista de producción y consumo. Se trata de textos que nos presentan una lectura del padecimiento de los animales no humanos como inscrita en el corazón del modelo capitalista y legitimado mediante discursos que jerarquizan las especies e instalan a unas y otras en el sitio de lo conservable o de lo sacrificable, develando el carácter ideológico de los mismos. Del mismo modo, el número incluye trabajos que reflexionan sobre las posibilidades de resistencia de los animales no humanos a las precarias condiciones de vida impuestas por los humanos. Esta resistencia serviría como un modelo de lucha política para otros animales humanos puestos en situación de subordinación. La crítica a las jerarquías sociales instituidas por ciertos grupos humanos, así como de los privilegios que esta sostiene y legitima, permite intuir a lxs autorxs las posibilidades políticas de la deconstrucción de las categorías humano-animal. La preocupación central de este grupo de trabajos sería develar cómo las jerarquías sociales y las categorías socialmente relevantes para segmentar nuestras sociedades tienden a encubrir un tipo de relaciones basadas en el dominio de unos grupos sobre otros y justificadas desde retóricas destinadas a perpetuar dicho dominio.

En la sección de reseñas sobre libros nos encontramos con interesantes trabajos que cuestionan el concepto de naturaleza y la idea de que la animalidad constituiría parte de lo no-humano, explorando la posibilidad de cohabitación basada en la admiración que produce la presencia de otros seres. Como expresa uno de los autores, se trataría de la construcción de una cosmología más sensible a la alteridad. Del mismo modo, se discute la posibilidad de agencia de los animales y se documenta el hecho que los animales son

capaces de una pluralidad de conductas que no son exclusivas de los animales humanos. En este número de la Revista de Estudios Críticos Animales, también se incorporan tres textos que dan cuenta del trabajo de arte audiovisual, de acción gráfica callejera y de un libro de poemas, los cuales en conjunto amplían la discusión de este número pero desde soportes artísticos que nos llevan a reflexionar desde una conexión más sensible con el mundo que nos rodea.

Jésica Ortiz Genoud, Débora Gil Pantaleão, Manuel Cárdenas Castro

Bibliografía

- Butler, J. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Butler, J. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Butler, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires, Paidós, 2017.
- Gilson, E. “Vulnerability and Victimization: Rethinking Key Concepts in Feminist Discourses on Sexual Violence”. En *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 2016, vol. 42, no. 1. pp. 71-98.
- Lorey, I. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- Pizarnik, A. 14. Recuperado de: <http://escrevo/etc.br/para-ler-escritoras-13/>
- Taylor, D. *Disappearing acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham and London: Duke University, 1997.

EDITORIAL¹

FEMINISMOS ATRAVÉS DO ESPELHO: ANIMALIDADE, GÊNERO E VIDAS PRECARIZADAS

Nos dois últimos anos atípicos da pandemia da COVID-19 ficou ainda mais evidente quais vidas são precarizadas e quais não são, ou seja, quais vidas são passíveis de luto e quais são invisibilizadas ou até mesmo tratadas como desprezíveis, não passíveis de luto. A **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales** lança o presente número no intuito de abordar um núcleo de temáticas que nos permite refletir sobre os diferentes aspectos que assolam o tempo presente – esse tempo que é nosso, esse tempo pandêmico. Nesta edição, problematizamos a questão da animalidade, do gênero e de que modo ambos se vinculam à noção de vidas precarizadas a partir da metáfora do espelho, tal que abordada sob a chave de uma multiplicidade de perspectivas feministas.

Para pensarmos o espelho, lembramos a poeta argentina Alejandra Pizarnik que nos diz o seguinte: “Medo de ser duas/ a caminho do espelho:/ alguém em mim adormecido/ me come e me bebe”. Em nossa mirada, o espelho manifesta aquilo que se difere das normatividades literárias, filosóficas, culturais e sociais. O espelho manifesta o desvio, isto é, o outro do outro: “Que animal? O outro”, afirma Derrida. Aqui, em nosso espelho, reconhecemos a nossa própria animalidade e a do outro. Nesse sentido, buscamos nos desvincular daquilo que Diana Taylor afirma ser o percepticídio², a saber, buscamos nos desarticular de uma espécie de suicídio da percepção na tentativa de não nos tornarmos incapazes de enxergar e, sobretudo, de enfrentar as crueldades e as diversas formas de violência da sociedade contemporânea.

Assim sendo, através do espelho, também percebemos em nós e nos outros a precariedade como o elo que nos une na diferença. Quando Cassiana Stephan afirma nas primeiras páginas deste volume, no texto intitulado Transcendência, “já não estou mais aqui,/ já estou lá: /animalismos”, parece-nos que é justamente desse espelho de que se trata – desse espelho armadura por meio do qual nos modificamos em vistas de um mundo melhor para todas as vidas que são compulsoriamente invisibilizadas. Através desse nosso espelho, evocamos, pois, os feminismos e os animalismos.

*

Atravessamos assim o espelho e nesse ato nos lançamos na vulnerabilidade. Com ela, aparecem suas nuances, pois não apenas nos aproxima de situações de risco e danos induzidos por políticas que fazem da precariedade um instrumento de governo, mas também nos torna parte de uma comunidade a partir da qual é possível pensar e realizar ações coletivas que neutralizam a precariedade induzida. A partir dessa área cinzenta

1 Agradecemos a colaboração de Ángela Lamas Rodrigues na seção inicial deste editorial.

2 “The self-blinding of the general population” (1997, p. 123).

ousamos nomear feminismos em aliança com outras formas de vida precária.

Pensamos então nos feminismos que veem seus reflexos e com eles, suas fragilidades e desafios; feminismos que, em última análise, questionam o próprio olhar, porque não satisfeitos com aqueles reflexos que em muitos casos devolvem uma imagem distorcida pelo vidro, ousam cruzar o limiar. Ao passar pelo espelho, as imagens que encontram perturbam e desestabilizam esses reflexos, ao mesmo tempo que iluminam seu lado sombrio. Atrás do vidro aparecem imagens de vulnerabilidade e precariedade compartilhada: profissionais do sexo sem direitos trabalhistas, mapuches resistindo aos despejos do Estado, montanhas explodidas por megamineração, incêndios florestais, vida marítima destruída pela exploração de petróleo, corpos saturados de agrotóxicos, mega granjas de porcos... e junto com tais imagens, a oportunidade iminente e urgente para uma política de vulnerabilidade, um ativismo do precário.

Muito longe da retórica e das políticas paternalistas, os feminismos que aqui pensamos não vêm para salvar ou proteger ninguém, nem são porta-vozes daqueles que “não têm voz”; em vez disso, fazem alianças a partir da precariedade comum, mas sem negar as singularidades da opressão e as subjetividades dos seres que a vivem. Conhecer parte dessa fragilidade compartilhada é a chave para superar esses limites – gênero, espécie, etnia, classe, entre outros – que estratificam vidas e as separam, impedindo-as de fazer coisas em comum. No entanto, reconhecer-se nesse comum não apaga as marcas da violência diferencial que outras vidas suportam e resistem; vidas que não estão sujeitas ao luto, vidas que não valem ou valem menos que as dos homens brancos, donos das instituições e dos meios de produção.

Assim, o conjunto de trabalhos que apresentamos neste número passa por esses e outros problemas em termos de alianças; muitos deles na perspectiva dos estudos de gênero; outros dos Estudos Animais Críticos, mas em todos os casos fica claro que diante da precariedade dos corpos colididos por políticas precárias, a vulnerabilidade torna-se um desafio necessário para enfrentar essas condições impostas.

*

Então, convidamos a todas, todos e todes para a leitura dos ensaios que compõem as quatro partes de nosso número, o qual se divide em Dossier, Artículos, Cartografias, Resenhas e Arte.

A primeira seção, dedicada especificamente à temática do presente dossiê, traz o trabalho de **Juana Eslava-Bejarano** sobre a opressão animal presente na raiz do sexismoa partir de uma perspectiva feminista na obra “Bastidores” (1997), da artista plástica brasileira Rosana Paulino. Já a autora **Claudia Inés Raposo** tem como objetivo investigar a identificação entre mulheres e animais por meio da metáfora da caça na poesia castelhana de Cancionero do século XV e início do século XVI. Além disso, ainda em nosso dossiê, **Jenniffer Zambrano Valarezo** reflete sobre as relações que surgem entre mulheres e

animais em contextos hostis.

Nossa seção também conta com a tradução para o português de **Daniel Rossmann Jacobsen** do texto “A Queer Vegan Manifesto”, de **Rasmus Rahbek Simonsen** que coloca em questão o que significa declarar-se vegano para o mundo. Ademais, **Suane Felippe Soares** reflete sobre o complexo conceito de Carol Adams a respeito do referente ausente, aplicado à problematização das interlocuções entre violência letal contra mulheres e violência letal contra fêmeas de outras espécies. **Sharoon Antonella Calle Avilés** realiza uma análise a partir da objetivação dos corpos das mulheres e dos animais não-humanos na comunicação publicitária. **Priscila Teixeira de Carvalho** mostra as relações entre especismos e suas bases coloniais através das filósofas María Lugones e Hannah Arendt e dos filósofos Ludwig Feuerbach e Karl Marx. O fechamento da seção fica por conta da tradução para o português de **Hugo Vedovato** do texto “Significant others: thinking-with care in interspecies performance”, de **Florence Fitzgerald-Allsopp** que propõe uma investigação feminista, em diálogo com uma multiplicidade de vozes feministas multiespécie, na intenção de discutir alteridade e animalidade.

Além dos artigos incluídos no dossiê, neste número podemos encontrar outros textos que nos abrem à reflexão sobre uma série de temas de grande interesse, como a relação entre o sofrimento animal e o modelo capitalista de produção e consumo. São textos que nos apresentam uma leitura do sofrimento dos animais não humanos inscrito no seio do modelo capitalista e legitimado por meio de discursos que hierarquizam as espécies e instalam uma e outra no lugar do que pode ser preservado ou do que pode ser sacrificado, revelando seu caráter ideológico. Da mesma forma, o número inclui trabalhos que refletem sobre as possibilidades de resistência dos animais não humanos às precárias condições de vida impostas pelos humanos. Essa resistência serviria de modelo de luta política para outros animais humanos colocados em situação de subordinação. A crítica às hierarquias sociais instituídas por determinados grupos humanos, bem como aos privilégios que ela sustenta e legitima, permite aos autores intuir as possibilidades políticas da desconstrução das categorias humano-animal. A preocupação central deste conjunto de trabalhos seria revelar como hierarquias sociais e categorias socialmente relevantes para segmentar nossas sociedades tendem a encobrir um tipo de relação baseada na dominação de alguns grupos sobre outros e justificada a partir de retóricas destinadas a perpetuar tal dominação.

Na seção de resenhas encontramos trabalhos interessantes que questionam o conceito de natureza e a ideia de que a animalidade faria parte do não-humano, explorando a possibilidade de coabitAÇÃO a partir da admiração produzida pela presença de outros seres. Conforme expresso por um dos autores, tratar-se-ia da construção de uma cosmologia mais sensível à alteridade. Da mesma forma, discute-se a possibilidade de agência animal e documenta-se o fato de que os animais são capazes de uma pluralidade de comportamentos que não são exclusivos dos animais humanos. Neste número da Revista de Estudos Críticos Animais também estão incluídos três textos que dão conta da obra de arte audiovisual,

ação gráfica de rua e um livro de poemas, que juntos ampliam a discussão deste número mas a partir de suportes artísticos. refletir a partir de uma conexão mais sensível com o mundo ao nosso redor.

Jésica Ortiz Genoud, Débora Gil Pantaleão, Manuel Cárdenas Castro

Bibliografía

- Butler, J. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós, 2009.
- Butler, J. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- Butler, J. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires, Paidós, 2017.
- Gilson, E. "Vulnerability and Victimization: Rethinking Key Concepts in Feminist Discourses on Sexual Violence". En *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 2016, vol. 42, no. 1. pp. 71-98.
- Lorey, I. *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.
- Pizarnik, A. Recuperado de: <http://escrevo/etc.br/para-ler-escritoras-13/>
- Taylor, D. *Disappearing acts: Spectacles of Gender and Nationalism in Argentina's "Dirty War"*. Durham and London: Duke University, 1997.

DOSSIER

La mujer negra y el animal: los bozales en “Bastidores” de Rosana Paulino

A mulher negra e o animal: as focinheiras em “Bastidores” de Rosana Paulino

The Black Woman and the Animal: the Muzzles in “Bastidores” by Rosana Paulino

Enviado: 05/12/2021

Aceptado: 14/12/2021

Juana Eslava-Bejarano

Literata e Historiadora del Arte. Facultad de Artes y Humanidades de la Universidad los Andes (Colombia).
Ohio University.
Email: je152720@ohio.edu

El presente artículo analiza la obra “Bastidores” (1997) de la artista plástica brasileña Rosana Paulino desde una perspectiva feminista que expone la opresión animal en las raíces del sexismoy la supremacía blanca. Desvelar esta opresión explicará por qué Paulino decide usar metáforas animales para hablar sobre la opresión de las mujeres negras en Brasil. Para este fin, se analiza el grabado “Castigo de Escravos” (1893), de Jacques Étienne Arago, en el que se basa la obra de Paulino. A partir de este análisis, se propone que en “Bastidores” se representan dos formas de opresión: la domesticación y la criminalización. Las personas negras, y especialmente las mujeres, han sido criminalizadas y destinadas al espacio doméstico donde han sido violentadas desde la colonia debido a la larga historia de animalización y victimización.

Palabras claves: Rosana Paulino, “Bastidores”, domesticación, criminalización.

Este artigo analisa a obra “Bastidores” (1997) da artista plástica brasileira Rosana Paulino a partir de uma perspectiva feminista que expõe a opressão animal nas raízes do sexismoe da supremacia branca. Desvelar esta opressão explicará porque Paulino decide usar metáforas animais para falar sobre a opressão das mulheres negras no Brasil. Para tanto, analisa-se a gravura “Castigo de Escravos” (1893), de Jacques Étienne Arago, na qual se baseia a obra de Paulino. Com base nessa análise, propõe-se que em “Bastidores” se representam duas formas de opressão: a domesticação e a criminalização. As pessoas negras, especialmente as mulheres, foram criminalizadas e destinadas ao espaço doméstico onde foram violentadas desde os tempos coloniais devido a uma longa história de animalização e vitimização.

Palavras-chave: Rosana Paulino, “Bastidores”, domesticação, criminalização.

This article analyzes the work “Bastidores” (1997) by the Brazilian plastic artist Rosana Paulino from a feminist perspective, exposing and outlining animal oppression at the roots of sexism and white supremacy. Uncovering this oppression will explain why Paulino decides to use animal metaphors to talk about the oppression of Black women in Brazil. For this purpose, this article analyzes “Punishment of Slaves” (1893) by Jacques Étienne Arago, on which Paulino based her work. From this analysis, the article proposes that two forms of oppression are represented in “Bastidores”: domestication and criminalization. Black people, especially women, have been criminalized and destined for violent domestic spaces since colonial times due to a long history of animalization and victimization.

Keywords: Rosana Paulino, “Bastidores,” domestication, criminalization.

1. La metáfora animal

La conexión entre mujeres negras marginalizadas y animales no-humanos¹ en la escultura “Bastidores” (1997) de la artista brasileña Rosana Paulino no es sorprendente. Durante décadas, las personas marginadas han sido comparadas con animales no-humanos para resaltar su alteridad y justificar su colonización, “consumo” y matanza. Históricamente, la animalización ha sido una estrategia retórica para justificar la explotación y opresión de los seres humanos. En este contexto, afirmar la propia humanidad ha sido crucial para quienes han sufrido las terribles consecuencias de la deshumanización. En la lucha contra la opresión estratégica, no es fácil identificar y aceptar que los humanos también somos animales. Sin embargo, presenciar el sufrimiento de otros animales y comprender las fuentes de la retórica deshumanizadora puede permitir que la animalización de los humanos revele los lugares donde se encuentran las diferentes formas de opresión.

Resignificar y abrazar la propia animalidad puede ser una forma de resistir diferentes formas de opresión, como se puede ver en la obra de Paulino. Syl Ko propone en *Aphroism* (2017) que “humanizar” tiene una carga racial porque “humano”, como explica Ko, “significa una cierta forma de ser”, que sería la forma blanca europea (Ko, 2017, p. 23). Por tanto, “la estrategia de afirmar la propia humanidad –humanización– se parece mucho a la animalización” (Ko, 2017, p. 21). Este ensayo tiene como objetivo ahondar en la opresión histórica que las mujeres negras han vivido en Brasil para comprender las raíces comunes que han llevado al uso de metáforas animales en la obra “Bastidores” de Paulino.

La crítica citada en este artículo que ha estudiado la obra de Paulino ha obviado al animal y su experiencia, aunque están patentes en el grabado “Castigo de escravos” [“Castigo de esclavos”] en el que se basó la artista. En la crítica que ha analizado “Bastidores”, el animal ha sido un referente ausente. Atender a las raíces comunes entre la supremacía blanca² y el especismo permitirá comprender el comentario político y la denuncia de la obra; desatender esta historia, por el contrario, le resta potencia crítica y puede ser una forma de instrumentalización estética del animal³. Luego se hablará de dos tipos de violencia comunes: la domesticación, relacionada con el silenciamiento patente en el uso del bozal, y la violencia doméstica y la criminalización, relacionadas con la

1 Este artículo utilizará los términos “otros animales”, “animales no-humanos” y simplemente “animales” según el contexto porque, como afirma Lori Gruen (2011), el término “animal” se utiliza a menudo para excluir a los humanos, incluso si los humanos también son animales. Como Gruen, este artículo utilizará los términos “otros animales” y “animales no-humanos” porque reconoce la animalidad humana.

2 Este artículo utilizará el término “supremacía blanca” sobre “racismo” porque, como afirma la activista feminista y escritora bell hooks (1997): “el racismo en sí mismo no permitió realmente un discurso de colonización y descolonización, el reconocimiento del racismo interiorizado por la gente de color fue siempre, en cierto sentido, el de mantener las cosas en el nivel en el que la blancura y la gente blanca permanecían en el centro de la discusión. (...) Cuando usamos el término supremacía blanca, no solo evocamos a los blancos, evocamos un mundo político en el que todos podemos enmarcarnos a nosotros en relación con el mismo” (hooks, 1997, p.7., traducción propia).

3 El concepto de “instrumentalización estética” fue acuñado por Marta Tafalla, quien lo define de la siguiente forma: “disociamos la apariencia de los animales de su identidad; usamos su apariencia para convertirla en metáfora de lo que nos conviene y acabamos olvidando cómo son realmente los animales” (Tafalla, 2019, p.198).

cosificación y numeración violentas de cuerpos.

2. El referente ausente

El matadero es una de las metáforas que han sido usadas para hablar de la opresión que sufren ciertos grupos sociales por parte de otros. En más de una ocasión, mujeres que han sido víctimas de violencia sexual afirman haberse sentido “como un pedazo de carne” luego de ser abusadas o acosadas⁴. En este caso, el encuentro con el otro animal está truncado, pues nuestra relación está mediada por la instrumentalización de sus experiencias con el fin de explicar las experiencias humanas. La instrumentalización estética del animal ignora que detrás del pedazo de carne hay un animal que una vez estuvo vivo, como afirma Carol J. Adams en *The Sexual Politics of Meat [La política sexual de la carne]* (1990, p. 40).

En ejemplos como el anterior, el animal como tal, es decir, el referente original, termina siendo desplazado y olvidado tras la fragmentación material o simbólica. Es lo que Adams denomina “el referente ausente” (1990, p. 40). El encubrimiento del referente es el proceso de desmembración material y simbólico que encubre al animal real, por lo que quien consume al animal literalmente o a través de metáforas olvida que el fragmento del animal fue una vez un ser vivo. El consumo del animal tiene lugar al final de una cadena de cosificación, como explica Adams. Esa cosificación es el resultado de no reconocer al animal como un sujeto. Esto a su vez permite la fragmentación del animal, que se vuelve un simple objeto disponible para el consumo. De acuerdo con Adams, los animales se convierten en referentes ausentes de tres formas: literalmente, definicionalmente y metafóricamente. Literalmente, cuando son fragmentados y asesinados para el consumo humano; definicionalmente, cuando utilizamos otros términos para referirnos a ellos a la hora de consumirlos (por ejemplo, carne, *pork*, *beef*); y metafóricamente, cuando son usados como imágenes retóricas de experiencias y atributos humanos.

Debido al uso retórico de metáforas animales, la experiencia animal que se oculta detrás de “Bastidores” ha quedado relegada a un segundo plano como un mero dato curioso de modo que el animal puede ser considerado un referente ausente en la obra. Como afirma Marjorie Spiegel en *The Dreaded Comparison [La temida comparación]*, la sociedad ha llegado a la conclusión de que es incorrecto tratar a las personas negras “como animales”. Esta idea, castiga y desnormaliza el trato opresivo y la cosificación contra unos, pero justifica y acepta el mismo trato al que son sometidos los otros animales (Spiegel, 1988, p. 17). Por ejemplo, los críticos que han analizado la obra de Paulino han ignorado las metáforas animales que la artista usa. Cabe aclarar que ni Spiegel, ni este artículo pretenden comparar los sufrimientos de las mujeres negras y animales no-humanos, ni

4 En diciembre de 2017, Jessica Leeds, Samantha Holvey y Rachel Crooks acusaron a Donald Trump de haberlas acosado de diferentes formas. Holvey comentó que en 2006, cuando Trump dirigía Miss Estados Unidos, el ahora presidente las “alineó” frente a él. Holvey afirmó que Trump lo hizo “solo para mirarnos por encima como si fuéramos un pedazo de carne, me hizo sentir muy asqueada”. (“Las tres mujeres que exigen que el Congreso de Estados Unidos investigue al presidente Donald Trump por acoso sexual” en BBC, 2017. Online. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-42317868>

cuantificarlos o afirmar que son idénticos. Por el contrario, la intención es argüir que ambas opresiones comparten el mismo opresor que esclavizó, racializó y animalizó a las comunidades negras y opprime a los demás animales, debido a que el sistema patriarcal de la supremacía blanca usa mecanismos y técnicas de opresión análogos. Entender la animalización a la que han sido expuestas las minorías podrá echar luz sobre cómo el sistema patriarcal de la supremacía blanca ha violentado especialmente a las mujeres negras y a los animales y cómo es posible ver esta doble opresión en “Bastidores”.

3. Los bastidores

“Bastidores” es una serie en la que Paulino imprime imágenes de mujeres negras de su familia sobre trozos de tela sostenidos en bastidores o tambores de bordado. En las fotografías, que escoge porque le recuerdan a las fotografías de prontuario, borda parches sobre partes específicas de las caras de las mujeres: la frente, los ojos, la boca, la garganta. Esta obra complementa otra obra de Paulino llamada “Ama de Leite”, una serie de bustos terracota de mujeres sin cabeza que tienen ubres en el pecho, de los que salen cintas de colores atadas a pequeños muñecos de plástico que representan bebés blancos. La complementariedad de ambas obras sugiere que los rostros de “Bastidores” son los que les faltan a las mujeres de “Ama de Leite”⁵.

El proyecto de Paulino nació por las historias de violencia doméstica que su hermana, como trabajadora social, escuchaba en su trabajo (Cleveland, 2013, p. 131). Según Paulino, estas historias revelan cómo los objetos más banales pueden ser instrumentos de tortura en el espacio doméstico (Cleveland, 2013, p. 131). Históricamente y, aún hoy, Brasil ha sido uno de los países de América Latina más inseguros para las mujeres. Según el informe provisto por el Anuario Brasileiro de Segurança Pública, en 2020 se registró una violación cada ocho minutos en Brasil, más del 58% de las víctimas eran niñas menores de 13 años, el 84% de los violadores era una persona del espacio doméstico de la víctima. Del total de feminicidios, el 66% de las víctimas eran mujeres negras y aproximadamente el 90% de las víctimas fueron asesinadas por su pareja o expareja. A pesar de lo aterradoras que son las cifras, esto no sorprende, pues como afirmó el juez federal de Brasil Ben-Hur Viza en el documental “Feminicídio- A realidade brasileira”, la violencia doméstica está normalizada en Brasil dado que sucede dentro del hogar, aparentemente “lejos” de los ojos de los demás.

Para “Bastidores”, Paulino escoge fotos de familiares y reafirma así que las historias que sabe por su hermana son un calco de las historias de su familia, pues su madre también sufrió violencia doméstica a causa de su género, color de piel y condición económica. La violencia que sufre una mujer por su género y color de piel no está nunca aislada de otras violencias. Por una parte, es la misma violencia que sufren cientos de miles de mujeres y, por otra, tiene raíces en un sistema injusto que violenta a individuos pertenecientes

5 Sobre un análisis crítico animal de “Ama de Leite” ver Alvear, L.; Díaz, R.; Eslava, J. y Eslava, S. (2021). “El animal detrás del animal: encuentros y omisiones de los animales en una selección de obras literarias y artísticas de América Latina.” Mundos y vidas, cosmopolíticamente. UNAM. (En prensa).

a otros grupos y minorías. Al bordar sobre las imágenes, Paulino tapa sus bocas, ojos, frentes o gargantas. Estos parches demuestran cómo la violencia doméstica bloquea, en palabras de Paulino, los llantos que piden ayuda o les impide ver su situación en el mundo o simplemente expresarse (Cleveland, 2013, p. 132). La obra de Paulino recuerda que es en el propio espacio doméstico donde más ocurren los abusos, donde las mujeres encuentran más impedimentos para actuar o simplemente para reconocer su situación familiar como violenta. Debido a la falta de oportunidades, muchas mujeres no pueden dejar la situación doméstica en la que viven. Los abusos, la negación de la expresión y del movimiento han permitido la “domesticación” de comunidades vulnerables y la normalización de relaciones de poder violentas y abusivas.

De acuerdo con las críticas Tatiana Lee y Rafael Schultz, Paulino no sólo evidencia la violencia física contra las mujeres, sino que también muestra que estas mujeres son cuerpos domesticados envueltos en relaciones de poder veladas (Lee y Schultz, 2015, p. 97). Ahora bien, ¿qué puede implicar el concepto de “cuerpo domesticado” y en qué sentido las autoras utilizan el término “domesticar”? “Domesticar” viene del latín *domesticus* (“de la casa”), una palabra que comparte su raíz semántica con los términos *dominus* (“señor”) y *domus* (“casa”). El cuerpo domesticado es aquel cuyo movimiento está limitado a las paredes del *domus* por parte del *dominus*. Limitar el movimiento es una de las formas en las que los seres humanos han establecido jerarquías y han afirmado su poder. Esta estrategia es patente en las vallas, fronteras y muros diseñados tanto para mantener a otros afuera como para tener bajo control a quienes se encuentran dentro. De este modo, la restricción del movimiento ha servido en el proceso de domesticación de otros animales, pues para domesticar es esencial mantener el movimiento de los otros bajo control. Domesticar es cercar y aislar al otro, como un *criminal*. Esta estrategia no solo es visible en las cercas de púas y en los corrales, sino también en las maneras en las que se ha buscado limitar el movimiento de las mujeres (por ejemplo, el corsé, los tacones, etc.) o hacerlo más difícil de habitar (por ejemplo, los estándares de belleza blancos que empujan a las comunidades racializadas a “blanquear” su piel y cultura).

Al igual que el cuerpo de los animales, el cuerpo de las mujeres ha sido un territorio que se ha intentado domesticar. Ambas violencias tienen su raíz en el *dominus* que ha pretendido domarlos y que ejerce mecanismos de violencia paralelos, como ha sido la limitación del movimiento y el silenciamiento no solo simbólico, pues las comunidades esclavizadas literalmente fueron amordazadas con bozales (Lee y Schultz, 2015, p. 101). Otros mecanismos son los usados en las granjas factorías para evitar que los becerros tomen la leche de sus madres o para que los perros no ladren o muerdan. Lee y Schultz traen a colación este hecho histórico debido a que Paulino usa como referente el grabado “Castigo de Escravos” hecho por Jacques Étienne Arago, un científico francés que se embarcó con rumbo a Brasil en un viaje de exploración científica en 1893.

En “Castigo”, Étienne retrata a una mujer esclavizada con un bozal y una cadena atada

al cuello. Esta mujer, también llamada en la cultura de Brasil como la “escrava Anastácia” [“la esclava Anastasia”], ha sido parte de la iconografía popular brasileña y es venerada por miembros de la religión Umbanda, una religión sincrética afro-brasileña que nació luego de la abolición de la esclavitud en Brasil a finales del siglo XIX. En el imaginario popular, Anastasia fue una mujer esclavizada traída de África que poseía poderes sanadores. Anastasia “adquirió” un rostro en la cultura popular cuando el grabado de Étienne entró a ser parte del *Museu do Negro* en Río de Janeiro en 1968 en conmemoración del octogésimo aniversario de la abolición de la esclavitud.⁶

La función del bozal era evitar que las personas esclavizadas se suicidaran comiendo tierra. Como cuentan Lilia M. Schwarcz y Heloisa M. Starling en *Brasil: Una biografía*, el discurso proferido por la Iglesia y los propietarios entendía ese trabajo arduo como una actividad disciplinadora y civilizadora. Según el padre Jorge Benci, quien estuvo en Brasil a fines de 1600, la razón de someter a las personas esclavizadas era, en sus palabras, “para que no se vuelvan insolentes y no busquen trazas y modos de librarse de la sujeción de su señor, haciendo rebeldes e indómitos” (Schwarcz y Starling, 2015, p. 130). Darle un motivo “civilizador” a la violencia le permitió a los esclavistas justificar como necesario el sometimiento y, por ello, todo aquel que intentara combatir la esclavitud era un enemigo de lo considerado “civilización”, o un “enfermo”. No en vano el volumen VI de la Biblioteca del Heraldo médico de mediados del siglo XIX culpaba a las personas esclavizadas que intentaban suicidarse de ser enfermos e inmorales:

Los esclavos nostálgicos rehúsan trabajar, son atacados de una especie que pica, que les conduce á [sic] comer tierra ú [sic] otras sustancias repugnantes, y sucumben en el más horrible marasmo. La mala educación, la falta de principios religiosos y morales, la lectura de libros que alaban el suicidio, las costumbres, las creencias y las doctrinas de la época, son otras tantas causas que favorecen en los enajenados la tendencia al suicidio (Velasco y Vega, 1854, p. 256).

La empresa civilizadora fue el eufemismo de una violencia cosificadora cuyo fin era “enseñorearse” con la vida de otros, por lo que las poblaciones esclavizadas en Brasil hacían parte del inventario bajo la clasificación de “bienes semovientes” (bienes que pueden moverse por sí mismos) y no personas.⁷ Al ponerles el bozal a las personas esclavizadas, no solo las callaban, sino que también, de una forma dolorosa, les daban a entender que no eran propietarios de sus vidas, sino que eran de sus “amos”.

Paulino cita explícitamente el grabado de Étienne en los bordados en los que cubre

6 Puede encontrarse más información al respecto en Wood, M. (2011).

7 Actualmente, en ningún código los animales son considerados personas ante la ley. En el caso de Brasil, el Código Civil establece apenas dos categorías legales: personas y cosas. Los animales, en tanto que no son considerados personas, son bienes para el código civil y su bienestar está supeditado al bienestar humano como establece el artículo 225.1º.7 de la Constitución de Brasil: “incumbe al poder público: proteger la fauna y la flora, prohibiéndose, en la forma de la ley, las prácticas que pongan en riesgo su fusión ecológica, provoquen la extinción de especies o sometan a los animales a la crueldad”.

solo la boca, o la boca y la garganta. La historiadora del arte Ana Paula Simioni (2010) caracteriza la forma violenta en que los hilos cubren partes de las caras como un recuerdo del pasado irresuelto de la esclavitud en Brasil en el que las mujeres podían simplemente ser amordazadas (Simioni, 2010, p. 13). Esta es una “experiencia no resuelta”, como dice Simioni, porque el silenciamiento de las mujeres esclavizadas no fue resuelto con la abolición de la esclavitud en Brasil en 1888. Con su obra, Paulino denuncia que la posición que ocupan socialmente las mujeres negras en la actualidad es la consecuencia directa de la posición social que ocuparon las mujeres esclavizadas.

Además, los trabajos de cuidado que ocupan no fueron ni son entendidos como significativos, como denuncia bell hooks: “los blancos no percibían que las mujeres negras ocupadas en trabajos de servicio llevaran a cabo un trabajo significativo que mereciera una recompensa económica adecuada. Veían los trabajos de servicio doméstico realizados por mujeres negras como una mera extensión del papel femenino ‘natural’ y consideraban que tales trabajos no tenían valor” (hooks, 1982, p. 91., traducción propia). Tal subestimación se ha generalizado en la sociedad brasileña desde la época colonial. Por tanto, “Bastidores” se ha leído como una denuncia de la violencia doméstica y el empobrecimiento de las mujeres negras.

En efecto, el bozal que cubre la boca de Anastasia es el correlato de la idea de que el lenguaje es una facultad que solo tiene un grupo selecto de seres humanos. En este contexto, ponerle un bozal a una persona esclavizada no era problemático porque se pensaba que no tenía realmente nada que decir. Algo semejante sucedería con los animales, cuyas formas de expresión son limitadas debido a que no se comprenden como una instancia del lenguaje.⁸ Desde una perspectiva colonial, el lenguaje tiene una relación intrínseca con el pensamiento humano (entendido como la expresión de una forma particular de racionalidad occidental). De acuerdo con esto, no todos los “humanos” eran considerados humanos, como Syl Ko explica:

El dominio de lo “humano” o la “humanidad” no se trata solo de si uno pertenece o no a la especie homo sapiens. Más bien, “humano” significa una cierta forma de ser, especialmente ejemplificada por cómo uno se ve o se comporta, qué prácticas están asociadas con la propia comunidad, etc. Entonces, lo “humano” o lo que es la “humanidad” es una forma conceptual de marcar la provincia de la blancura europea como la forma ideal de ser homo sapiens. Esto significa que las concepciones de “humanidad / humano” y “animalidad / animal” se

⁸ En When Animals Speak [Cuando los animales hablan], Eva Meijer hace un recuento de experimentos en los que se intentaba enseñar a hablar a primates. Como Meijer resalta, en estos experimentos, “lenguaje” significa lenguaje humano, pues estudios recientes han demostrado que otros animales no-humanos tienen sus propios sistemas complejos de comunicación entre miembros de su misma especie y otras especies. Meijer resalta que estos estudios nos obligan a repensar lo que entendemos como lenguaje. Para no caer en la trampa antropocéntrica que da una definición universal del lenguaje, Meijer propone retomar la propuesta de Wittgenstein, quien propone ver las diferentes formas de comunicación de los animales como “juegos del lenguaje” en los que los otros animales co-crean significados con los suyos y con miembros de otras especies. (Meijer, 2019, pp. 36-39)

han construido siguiendo líneas raciales (Ko, 2017, p. 23, traducción propia).

Consecuentemente, “humano” significa un hombre blanco y lenguaje significa la capacidad de un sujeto de articular ideas específicas en una lengua europea. Todo lo que esté por fuera de esos dos significados formaría parte del grupo heterogeneizado de lo *otro*, de lo no-humano. Esto está patente actualmente en los estereotipos que consideran que las comunidades negras o indígenas no hablan apropiadamente. A los animales se les ha negado esta característica de tajo porque sus formas de expresión no han sido entendidas como lenguaje.

4. El criminal

Paulino escogió para “Bastidores” las fotos familiares que recordaban las antiguas imágenes de prontuarios (Cleveland, 2013, p. 133). En estas imágenes de color sepia que apenas muestran del busto a la cabeza, las mujeres en posición rígida y de frente miran directamente a la cámara sin demostrar expresión alguna. Se suma que en sus pechos está presente una serie de números que recuerda a las placas de los criminales que los envilecen, en tanto que dejan de ser llamados por sus nombres para ser denominados mediante números, *como el ganado*. La elección de Paulino no es gratuita en tanto que las imágenes de personas racializadas criminalizadas fueron entre finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX una herramienta para justificar la esclavitud. En esta época se llevaron a cabo los primeros estudios científicos que pretendían darle una base teórica a la jerarquía racial a través de la craneometría⁹. Los antiabolicionistas sostenían que el fin de la esclavitud colapsaría la economía (Spiegel, 1988, p. 78), por lo que un grupo de científicos sostuvo la inferioridad de las comunidades negras para justificar su opresión. Dos de los exponentes de la craneometría fueron los científicos esclavistas estadounidenses Josiah Clark Nott y George Gliddon, quienes escribieron *Types of Mankind [Tipos de humanidad]* (1854) en defensa de la esclavitud.

Sus estudios indicaban que las “innegables” similitudes entre las personas negras y los simios era un argumento suficiente para demostrar su inferioridad (Gould, 1981, p. 16). Como muestra Gould en *La falsa medida del hombre* (1981), Nott y Gliddon manipularon burdamente los datos que tenían sobre los cráneos humanos para mostrar similitudes visiblemente “innegables” entre los cráneos de los simios y los cráneos de personas esclavizadas que, según ellos, se distanciaban abismalmente de la forma y tamaño de los cráneos de las personas “blancas”. Incluso exageraron las representaciones de las mandíbulas de las personas negras para hacerlas parecer más grandes que las de los simios. Estos intentos científicos cuantificaban la inteligencia en función del color de piel y el sexo, y además marcaban parentescos entre ciertos humanos y animales.

Cabe aclarar que la craneometría estuvo precedida por la taxonomía propuesta por

⁹ Para más información sobre este tema, ver Alvear, L.; Díaz, R.; Eslava, J. y Eslava, S. (2021). “El animal detrás del animal: encuentros y omisiones de los animales en una selección de obras literarias y artísticas de América Latina”. *Mundos y vidas, cosmopolíticamente*. UNAM (En prensa).

Carl Linnaeus en *Systema Naturae* (1758). Si bien la taxonomía de Linnaeus agrupó por primera vez a humanos y primates en una clasificación biológica bajo el mismo “orden” que llamó *Antropomorpha* (“de forma humana”), su taxonomía dio bases a la jerarquización de razas. En la tabla de Linnaeus, la razón diferencia a los humanos de los animales, pues si bien los primates y los humanos estábamos cobijados bajo la categoría *Antropomorpha*, los humanos estaban clasificados en la subcategoría *Homo Sapiens* (“el hombre que piensa”). Sin embargo, en su tabla, la razón no diferencia a todos los humanos de los animales, solo a algunos: los hombres blancos.

Afirma Linnaeus que el hombre blanco está “gobernado” por la costumbre (Gould, 1981, p. 20), en referencia a las costumbres de una cultura: la eurocéntrica, masculina, “racional” que se cree capaz de mermar las pasiones y controlar los comportamientos instintivos. La ciencia antropocéntrica clasifica como “instinto” los comportamientos animales que no comprende o que simplemente considera mecánicos y faltos de conciencia. La “naturaleza instintiva” se la atribuye a las minorías, por lo que Linnaeus dice de los hombres negros están gobernados por el “capricho”, es decir la incapacidad de controlar los deseos “racionalmente”, como –supuestamente– los otros animales. Sobre las mujeres negras afirmó que eran “mujeres sin pudor” y relacionó la falta de este a la cantidad de leche que producían sus senos, es decir, a algo puramente físico como lo es el alimento que produce una madre para su hija.¹⁰

De acuerdo con la jerarquía de Linnaeus, antes del “orden” de los primates, los humanos pertenecemos a la “clase” *Mammalia*; es decir, animales que beben la leche de su madre cuando son crías. Como muestra Sunaura Taylor en *Beasts of Burden* (2017), Linnaeus no solo devolvió al ser humano al reino animal, sino que lo relacionó con otros animales por una característica puramente femenina: dar de mamar (Taylor, 2017, p. 92). Según esta clasificación, dice Taylor, lo femenino une a los humanos con los demás animales (en el primer nivel de la taxonomía de Linnaeus) y lo masculino, la razón, los distancia (último nivel de la taxonomía, la especie). Por lo tanto, las mujeres y aquellos humanos que no son gobernados por la “razón” no son considerados enteramente humanos. En este sentido, las comunidades minoritarias han sido “animalizadas” de forma tal que el binarismo que heredó la colonia no es entre humanos y animales sino humanos y comunidades animalizadas.

Las mujeres racializadas son quienes tocan la base de la “jerarquía humana” por sus capacidades reproductivas y alimentarias y por tanto son las más “cercañas” a los

10 Giorgio Agamben comenta que Linnaeus en un texto posterior titulado *Menniskans Cousiner* explica el arduo trabajo que es identificar la diferencia específica entre los monos antropomorfos y el ser humano. Sin embargo, por su contexto empapado de parámetros religiosos, Linnaeus afirma en ese mismo texto que, sin embargo, el ser humano es el animal que Dios encontró digno de tener lo que él llama una mente maravillosa. A pesar de todas las similitudes que Linnaeus encuentra entre los seres humanos y otros simios no atribuye estas semejanzas a ningún deber moral con los simios. Este no es el caso de filósofos como Peter Singer en *Liberación animal* (1975) o Tom Regan en *En defensa de los derechos de los animales* (1983), quienes consideran que, por las semejanzas con los otros animales, los seres humanos tienen responsabilidades morales con ellos.

animales. Robert Bennet Bean fue otro médico que a principios del siglo XX continuaba dándole aliento a la craneometría y quien no olvidó a las mujeres, pues llegó a afirmar que en cada “raza” las mujeres tenían un *genu* –el cuerpo calloso del cerebro que comunica ambos hemisferios del cráneo– más pequeño (como se citó en Gould, 1981, p. 67). Una afirmación que dejaba a la mujer negra en una notoria desventaja. Por su parte, Louis Agassiz, uno de los opositores de la teoría de la evolución de las especies de Darwin, atribuyó en 1863 el mestizaje a la “receptividad sexual” de las criadas:

Tan pronto como el deseo sexual empieza a despertar en los jóvenes sureños, les resulta fácil satisfacerlo dada la prontitud con que se les brindan las criadas de color (mestizas)... Esto estropea sus mejores instintos torciéndolos en esa dirección y los conduce gradualmente a buscar parejas más sabrosas, como he oído decir a ciertos jóvenes disolutos para referirse a las mujeres totalmente negras (como se citó en Gould, 1981, p. 34).

Cuando Agassiz culpa a la criada negra y mestiza de “brindarse” a los jóvenes blancos del sur de Estados Unidos niega cualquier relación de poder y culpa a la mujer violada en lugar de al violador. Es ella quien “tuerce” el camino del hombre blanco hacia el “mal” (relacionado con lo femenino y lo animal, categorías a las que ella pertenece). Además, utiliza un calificativo gastronómico para hablar de las mujeres negras: “sabrosas”. En la jerarquía racial, la mujer negra es la más cercana al animal, no solo por su “bajo nivel intelectual”, sino por sus posibilidades físicas, como la posibilidad de alimentar a otros por medio de su cuerpo. Ser cercana al animal y poder ser alimento es lo que la hace más “consumible” para la supremacía blanca.

Teniendo esto en cuenta, también durante el siglo XIX, vieron la luz las primeras teorías que afirmaban que, debido a su fisonomía, los criminales estaban predispuestos a delinquir. En 1876, el criminólogo Cesar Lombroso publicó *El hombre delincuente [L'uomo delinquente]*, una teoría en la que afirmaba que era posible encontrar rasgos animales en los criminales:

un ser atávico cuya persona reproduce los instintos feroces de la humanidad primitiva y de los animales inferiores. Así se explicaban anatómicamente las enormes mandíbulas, los pómulos pronunciados, los arcos superciliares prominentes, las líneas de las manos separadas, el tamaño de las órbitas y las orejas en forma de asa que se observan en los criminales, los salvajes y los monos. (como se citó en Gould, 1981, p. 119).

Según Lombroso, los delitos que cometía una persona iban de la mano de su animalidad física y, por tanto, todos aquellos que manifestaran algún tipo de carácter “animal” eran posibles criminales.

La costura en “Bastidores” representa una forma de opresión que han sufrido las comunidades negras. Lo que muestra la historia de la craneometría y la criminología

es que también el tipo de foto sobre el que se borda ha sido una forma de opresión en sí mismo: representar a comunidades negras como criminales es una forma de opresión que está basada, además, en la animalización y racialización de su apariencia. Además, esta criminalización no solo se ve en las pseudociencias ya mencionadas, sino que ha sido una forma común de estigmatización de las trabajadoras racializadas en los espacios domésticos que Paulino denuncia. El tipo de fotografía (de prontuario) es alusivo a una forma de violencia que remite a la animalización como estrategia de opresión.

5. Conclusión

Las personas negras, y especialmente las mujeres, por la larga historia de animalización y victimización, han sido criminalizadas y violentadas en el espacio doméstico. Las formas de opresión actuales tienen sus raíces en las relaciones de poder coloniales y es preciso atender a la animalización durante la colonia para no instrumentalizar la experiencia animal patente en la obra “Bastidores” de la artista Rosana Paulino. Además, entender la historia de nuestra relación con otros animales como una historia de violencia permite comprender cómo Paulino consigue transmitir una crítica política en “Bastidores”. Una lectura que no considere la relación de este tipo de explotación con la opresión animal termina instrumentalizando a los animales no-humanos (sobre todo cuando se relaciona esta obra con “Castigo de Escravos”) y no comprendiendo la animalización de las mujeres negras.

No obstante, el llamado no es leer esta obra como un intento de “humanización”, pues el concepto de “humano” ha sido trazado por lineamientos raciales y, como propone Syl Ko, “humanizar” es reafirmar el parecido con los “humanos” que son en realidad las personas blancas (Ko, 2017, p.26), lo cual puede ser incluso más problemático. La animalización en la obra de Paulino puede ser leída como un llamado de resistencia, pues reconocer la propia animalidad y las raíces comunes entre distintas opresiones puede permitir la decolonización de los cuerpos históricamente consumidos y explotados. Como concluye Ko, “La comprensión de lo humano y el animal en este sentido más matizado debería generar un compromiso en nuestra comunidad para comprender que los binarios blanco / negro y humano / animal no solo se relacionan entre sí, sino que están profundamente entrelazados, con todos cuatro términos que funcionan para defender la superioridad de la blancura”. (Ko, 2017, p. 27)

Bibliografía

- Adams, C. J. (1990). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Nueva York, Estados Unidos: The Continuum International Publishing Group.
- Agamben, G. (2016). *Lo abierto*. Buenos Aires, Argentina: Adriana Hidalgo Editora.
- Alvear, L.; Díaz, R.; Eslava, J. y Eslava, S. (2021). “El animal detrás del animal: encuentros y omisiones de los animales en una selección de obras literarias y artísticas de América Latina”. En *Mundos y vidas, cosmopolíticamente*. UNAM. (En prensa).
- hooks, bell. (1982). *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. Londres, Inglaterra:

Pluto Press.

- hooks, bell. (1997). *Cultural Criticism and Transformation*. Recuperado de: <https://www.mediaed.org/transcripts/Bell-Hooks-Transcript.pdf>
- Cleveland, K. (2013). “Rosana Paulino”. En *Black Art in Brazil: Expressions of identity*. Florida, Estados Unidos: University Press of Florida.
- Equipe Brasiliiana Iconográfica. (2018). “Mãe preta: o aleitamento no período escravista”. Recuperado de:
<https://www.brasiliianaiconografica.art.br/artigos/20196/mae-preta-o-aleitamento-no-periodo-escravista>
- Gould, S. (1981). *La Falsa Medida Del Hombre*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- Fórum Brasileiro de Segurança Pública. (2020). Anuario Brasileiro de Segurança Pública. Recuperado de: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2021/02/anuario-2020-final-100221.pdf>
- Gruen, Lori. (2011). *Ethics and Animals*. Nueva York, Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Ko, A. y Ko. S. (2017). “By ‘Human’ Everybody Just Means ‘White’” y “We Can Avoid the Debate About Comparing Human and Animal Oppressions, if We Simply Make the Right Connections”. En *Aphro-ism: Essays on Pop Culture, Feminism and Black Veganism from Two Sisters*. Nueva York, Estados Unidos: Lantern Books.
- Lee, T. y Schultz, R. (2016). “Identidade tecida: Rosana Paulino costurando os sentidos da mulher negra”. En *Revista Estúdio, Artistas sobre outras obras*, 7 (13), 95-103.
- Meijer, E. (2019). *When Animals Speak: Toward an Interspecies Democracy*. Nueva York, Estados Unidos: New York University Press.
- Schwarcz, L. y Starling, H. (2016). *Brasil: Una biografía*. España: Debate.
- Simioni, A. (2010). “Bordando e transgressão: questões de gênero na arte de Rosana Paulino e Rosana Palazyan”. En *Proa – Revista de Antropología e Arte*, 1(2), 1-20.
- Spiegel, M. (1988). *The Dreaded Comparision: Human and Animal Slavery*. Viborg, Dinamarca: Heretic Book and New Society Publishers.
- Tafalla, M. (2019). *Ecoanimal: Una estética plurisensorial, ecologista y animalista*. Madrid, España: Plaza y Valdés.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*. Nueva York, Estados Unidos: The New Press.
- Velasco, A. y Gutiérrez de la Vega, J. (1854). “Enfermedades del encéfalo, mentales y nerviosas, ó, Resúmen general de todas las obras, monografías, memorias antiguas y modernas”. En *Biblioteca del Heraldo médico*. Madrid, España: Biblioteca del Médico Práctico.
- Wood, M. (2011). “The museu do Negro in Rio and the Cult of Anastácia as a New Model

for the Memory of Slavery”. En *Representations* 1(113), 111-49.

Obras de arte referenciadas

- Arago, J. E. (1839). “Castigo de Escravos”. Litografía acuarelada sobre papel. Sao Pablo, Brasil: Museo Afro Brasil.
- Paulino, R. (1997). “Bastidores” (Parte de la serie). Imagen transferida sobre tela, bastidor e hilos de costura.
- Paulino, R. (2005). “Ama de Leite I”. Terracota, plástico y listones de satín.

JUANA ESLAVA-BEJARANO

Literata e Historiadora del Arte de la Universidad de Los Andes. Co-fundadora y coordinadora de la editorial colombiana independiente de estudios animales y colectiva activista por los derechos de los animales, *La Quinta Pata* (2019).

Antropocentrismo tardomedieval: el discurso poético cortesano, la caza, el amor y las mujeres

**Antropocentrismo da idade média tardia: discur-
so poético cortês, caça, amor e mulheres**

**Late medieval anthropocentrism: courtly po-
etic discourse, hunting, love and women**

Enviado: 31/09/2021

Aceptado: 09/11/2021

Claudia Inés Raposo

Médica veterinaria (UBA). Profesora de enseñanza media y superior en Letras (UBA). Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (Argentina). Email: claudiaraposo61@gmail.com.

Este artículo tiene como objetivo estudiar la identificación entre mujeres y animales a través de la metáfora de la caza en la poesía castellana del Cancionero del siglo XV y principios del XVI, y proponer que esta homología está en relación con la posición hegemónica del hombre, entendido no solamente en términos de especie sino de género, raza, religión, posición social y pertenencia política. Para esto, luego de plantear el contexto sociocultural de la escritura de los textos, esbozar un breve resumen de la historia de la caza y discutir el concepto de amor cortés, se analiza un corpus de composiciones del Cancionero en las cuales se desarrolla el símil entre el cortejo de la mujer y la cacería. A partir de este análisis, se extrae una serie de conclusiones sobre la identificación entre mujer y presa, el rol del varón en dicho cortejo, el uso de las imágenes animales dentro de la metáfora cinegética, y su relación con la dicotomía Naturaleza-Cultura.

Palabras clave: poesía cancioneril, antropocentrismo, caza, metáfora animal, roles de género.

Este artigo tem como objetivo estudar a identificação entre mulheres e animais por meio da metáfora da caça na poesia castelhana de Cancionero do século XV e início do século XVI, e propor que essa homologia se relaciona com a posição hegemonic do homem, entendido não apenas em termos de espécie, mas de gênero, raça, religião, posição social e filiação política. Para isso, após levantar o contexto sociocultural da escrita dos textos, traçar um breve resumo da história da caça e discutir o conceito de amor cortês, analisa-se um corpus de composições de Cancionero no qual se desenvolve a semelhança entre o cortejo de mulheres e a caça. A partir destas análises, uma série de conclusões são tiradas sobre a identificação entre mulher e presa, o papel do homem no referido cortejo, o uso de imagens de animais na metáfora da caça e sua relação com a dicotomia Natureza-Cultura.

Palavras-chave: Poesia cancioneril, antropocentrismo, caça, metáfora animal, papéis de gênero.

This article aims to study the identification between women and animals through the metaphor of hunting in Castilian Cancionero poetry of the 15th and early 16th centuries, and to propose that this homology is in relation to the hegemonic position of man, understood not only in terms of species but of gender, race, religion, social position and political membership. For this, after raising the sociocultural context of the writing of the texts, outlining a brief summary of the history of the hunt and discussing the concept of courtly love, a corpus of Cancionero compositions is analyzed, in which the simile is developed between the courtship of women and the hunt. From this analysis, a series of conclusions are drawn on the identification between woman and prey, the role of man and the use of animal images within the hunting metaphor, and their relationship with the Nature-Culture dichotomy.

Keywords: Cancionero, anthropocentrism, hunting, animal metaphor, gender roles.

1. Introducción

La intención de estas líneas es poner de manifiesto la no tan sutil identificación de las mujeres y los animales en la lirica cancioneril castellana del siglo XV y principios del XVI, específicamente en la metáfora de la “caza de amores”, y proponer que esta homología está en relación con la posición hegemónica del hombre, entendido no solamente en términos de especie sino de género, raza, religión, posición social y pertenencia política. El individuo que consideraremos aquí es masculino, blanco, cristiano (opuesto en raza y religión a moro y judío), noble, letrado o perteneciente a la incipiente burguesía citadina, en todos los casos vinculado a las cortes de los reyes o los grandes señores, y súbdito de las monarquías de la península ibérica. Lleva la voz preponderante en el quehacer poético cortesano, ya que son escasas las autoras femeninas en este medio; una excepción la constituye Florencia Pinar, cuya obra citaremos más adelante.

Para esto, en primer lugar estableceremos el marco histórico-cultural de los autores y obras analizadas y lo enriqueceremos con los aportes críticos de la filosofía poshumanista, que incorporaremos a nuestro análisis. Luego esbozaremos una breve historia de la caza en cuya significación en relación con el estrato social y al género haremos hincapié. Proseguiremos discutiendo el concepto de amor cortés e intentaremos demostrar que, a diferencia de lo que ha propuesto tradicionalmente una parte de la crítica literaria, no es una mera abstracción espiritual descarnalizada sino que tuvo su expresión en la materialidad de los cuerpos. Después emprenderemos el estudio del discurso de los poetas a partir de sus textos y examinaremos qué imágenes de la mujer presentan y qué roles genéricos se asignan a través del uso de la metáfora cinegética. A continuación, sumaremos al estudio de la metáfora el enfoque cognitivo para abarcar, además de los aspectos semánticos, la dimensión pragmática, los saberes y las vivencias de las y los que escuchaban o leían los poemas y los sitios donde estos se difundieron. Con estas herramientas, trataremos de establecer qué papel se asigna el varón en su discurso, qué posición con respecto a la mujer y los animales, y qué idea de la relación amorosa se desprende del uso del símil de la caza. Finalmente, exploraremos qué relación guarda esta autoconstrucción masculina con el binomio Naturaleza-Cultura; y por último, retomaremos para concluir las observaciones poshumanistas al concepto de Hombre que aplicaremos a nuestro Hombre prerrenacentista castellano.

2. Contexto histórico

El período histórico considerado podría inscribirse en categorías de análisis discutidas como el Prerrenacimiento, o Prehumanismo, incluso Renacimiento, cuya aplicación al ámbito castellano no está exenta de dificultades. El proceso de recuperación de los textos y el pensamiento grecorromano ocurrido en el Quattrocento italiano, que se dio en llamar Renacimiento, y el Humanismo como movimiento intelectual producto y consecuencia de este desarrollo tuvieron una serie de rasgos que se han propuesto como modélicos pero que cuando se extendieron a otras áreas geográficas, asumieron características propias,

dependiendo del ámbito cultural de recepción y también, en gran medida, de la posibilidad de acceso a la obra de los autores clásicos. En la Castilla del siglo XV, según el hispanista inglés Peter Russell, si bien hubo una influencia directa del humanismo italiano, existieron elementos de antiintelectualismo que dificultaban el pleno florecimiento de sus ideas, como la opinión de que no era adecuado que los caballeros se comprometieran seriamente con el estudio de las letras, aunque no se objetara que escribieran poesía como diversión (1978, p. 207). El humanismo español del siglo XV no fue un “humanismo clásico”, en el sentido italiano de tratar de entender las letras y el mundo clásicos como los antiguos mismos lo concibieran, con la firme voluntad de superar la visión medieval acerca de ellos, sino un “humanismo clasicizante”, que intentaba ensanchar y revitalizar la parte de la cultura medieval que descendía de la tradición clásica (p. 229).

No obstante, a pesar de esta pervivencia de la Edad Media, y sin emular la centralidad del Hombre en el renacimiento italiano, comienza a haber indicios de un incipiente antropocentrismo, una conciencia de sí que despunta en los individuos ilustrados, que se manifiesta, por ejemplo, en una vocación de autoría creciente, en contraste con el anonimato de los primeros autores medievales. Este humanismo embrionario permite, con las precauciones del caso, aplicar a nuestro análisis algunas de las consideraciones que realiza la filósofa poshumanista Rosi Braidotti a propósito de su crítica al humanismo. Resumiendo, la autora afirma que el modelo humanista presenta como sujeto representativo al Hombre, dotado de una razón con poderes autorreguladores e intrínsecamente morales, asociada a la noción de progreso, permitido por su propio y pleno ejercicio, orientado a un fin. Pero este fin queda asociado al ideal civilizatorio europeo, ya que es Europa el lugar de origen de esta razón, que se postula como universal. Este paradigma eurocentrífico se asienta sobre la lógica binaria de la identidad y la alteridad, del Yo dotado de conciencia, razón y comportamiento ético autodisciplinante y un Otro que es su contrapartida negativa y especular (Braidotti, 2015, p. 27). Me interesa resaltar justamente esto que denuncia Braidotti, que el Hombre que exalta el humanismo bajo la pretensión de un ideal esconde una serie de supuestos y exclusiones. Los supuestos son que ese Hombre es blanco, varón y europeo, lo cual implica que hay excluidos de ese ideal, que son los “otros” sexualizados (las mujeres), racializados (no blanco europeo, no cristiano) y naturalizados (los animales). Esta noción de diferencia, entendida en sentido peyorativo, es central dentro del paradigma humanista (p. 27). A partir de esto, podemos concluir que el humanismo renacentista organizó su propio discurso sobre la dignidad del hombre (para citar a su ilustre representante, Pico della Mirandola) a través de la identificación con lo que se vislumbraba como un luminoso pasado clásico y diferenciándose de lo que se percibía como oscuro escolasticismo medieval, que este discurso enaltecedor del hombre iba de la mano con una creciente autopercepción como individuo, proceso por supuesto ligado en principio a las élites ilustradas, y que esa afirmación del Yo se daba en el contexto de la diferencia con los “otros” que mencionáramos anteriormente. Luego este discurso

se proyectó con pretensiones de validez universal al resto del continente, y más allá, en el momento en que las fronteras del mundo conocido (para Europa) se expandían a otros territorios conquistados o explorados.

Retornando a la Castilla de 1400-1500, los autores cortesanos, si bien consideraron la producción literaria como un pasatiempo, no por eso renunciaron a dejar constancia de su vínculo con las obras que creaban, de lo que es testimonio, por ejemplo, el Cancionero de Juan Alfonso de Baena, en el que las composiciones se agrupan bajo el nombre del autor, o los cancioneros de autor, como el Cancionero de Juan del Encina, compilación que realiza el propio poeta . Esta vocación de autoría, como indicáramos más arriba, anuncia un emergente y aún confuso reconocimiento de la cualidad de Sujeto, en tanto sujeto creador, aunque todavía “sujeto” a los mandatos sociales de su grupo de pertenencia. Dentro del estrato de los caballeros, uno de los mandatos era que la literatura fuera una actividad menor, que debía llevar las de perder, salvo excepciones , en la vieja querella de las armas contra las letras. Tomar las armas era la verdadera obligación del noble, y en ausencia de conflicto militar, una forma de entrenamiento eficaz, que requería habilidades físicas y de estrategias similares, era la caza.

3. La caza

La caza y su significación en la evolución humana son objeto de un arduo debate que no podemos resumir aquí. Sí es importante destacar que se ha postulado que, desde sus orígenes, muy probablemente haya sido una actividad predominantemente masculina. Si ha sido realmente de esa manera, si también las mujeres participaban en el acoso a las presas grandes, o si solo se dedicaban a la caza menor o eran recolectoras, no es algo fácil de establecer. De ser así, es decir, si una temprana división de tareas según el género ocurrió en la prehistoria entre hombres cazadores y mujeres recolectoras (lo cual está en discusión, especialmente desde la óptica de las antropólogas feministas), se sentaron las bases para la construcción de un relato en el que el macho dominante es el que aporta la carne al grupo familiar, y la hembra queda en una posición subordinada . Si seguimos la trayectoria histórica de la caza, vemos que esto se continúa en la configuración de la cinegética como una actividad exclusivamente masculina (Howell, 2019, p. 449). En la Antigua Grecia la caza no era una forma de procurarse el sustento sino una actividad masculina y aristocrática, un entrenamiento para la guerra y una forma de iniciación para los jóvenes con vistas a que fueran capacitándose para tal fin (Barringer, 2001, pp. 11-12) . La guerra, asimismo, era considerada como una forma de caza (p. 12). Pero no solo la guerra, también el amor. La relación pederasta entre un adulto, erastés, y un adolescente, eromeno, se consideraba, según la evidencia escrita y pictórica, como una forma de cacería, e incluso el obsequio de presas obtenidas en la caza “real” era parte del cortejo. Sin embargo, la asignación de roles no era fija, el cazador, el erastés y el cazado, el erómeno, sino que se intercambiaban roles, pero con limitaciones. Un hombre podía perseguir a un hombre, una mujer a una mujer, un hombre a una mujer pero nunca una

mujer a un hombre (p. 9). Como podemos ver, la intrincada asociación simbólica entre caza, guerra y amor es de larga data. Un ejemplo adicional es el doble significado del sustantivo venary, documentado por lo menos desde el siglo XV, sin equivalencia en el español: refiere por un lado, a la actividad venatoria, el arte de la caza como también los animales que son objeto de ella, y por otro, la persecución o la indulgencia en los placeres sexuales, en decir, en ambas acepciones se juega la ambivalencia entre el cazador y el cazado, el que persigue y el (o la) que se entrega (Howell, 2019, p. 452). La caza, en todas sus significaciones, ya sean reales o metafóricas, se propone como una actividad masculina y de élite. La cinegética en la Edad Media fue reservada a reyes y nobles. No significa esto que el campesinado no cazara, sino que lo hacía fundamentalmente para su sustento, aunque disfrutara haciéndolo. En cambio, para la nobleza, además de un entrenamiento para la guerra, como ya mencionamos, era una marca de estatus y una forma de destacar su pertenencia a un grupo en condiciones económicas de solventar los elevados costos de mantenimiento de monteros, ojeadores, ballesteros, halconeros, caballos, perros y aves cetreras. También los animales perseguidos diferían según el estamento del cazador, y esa diferencia estaba dada, principalmente, por el grado de dificultad de su captura. Las presas máspreciadas para los caballeros eran, para la montería, el oso, el ciervo y el jabalí; y para la cetrería, principalmente la garza, la grulla, el ánade, la cerceta, es decir la caza de altanería, pero también la caza de medio y bajo vuelo, como las perdices. Para campesinos y villanos (y también para los monjes) que cazaban por necesidad, para comer o vender en el mercado, el valor de las presas estaba en directa relación con su valor alimentario: conejos, liebres, perdices, codornices, que se capturaban con pocos recursos, lazos y redes, quizás sus mismos instrumentos de labranza y unos pocos perros, tal vez hurones, en los campos y bosques del señor feudal, muchas veces en forma clandestina.

Para resumir, en palabras de Philip Howell:

We cannot define hunting merely by such utilitarian concerns as how much meat actually made it to the dining table: hunting has long been about power and authority, and even when a hunted animal is placed ‘on the table’, in virtually all societies it has typically been divided and distributed to different people according to complex criteria of desert and distinction (p. 452).

Esto en cuanto a la caza entendida literalmente. Pero entendida metafóricamente, la caza de amores también constituía una cuestión de distinción social, poder y autoridad.

4. El amor

El amor, como la caza, es una actividad estamental. Lo que se ha dado en llamar “amor cortés” es propio de los caballeros, un sentimiento elevado que ennoblece a quien lo vive. Desde la óptica aristocrática, los campesinos, el estrato más bajo de la sociedad feudal, son incapaces de alcanzar esas alturas espirituales, únicamente accesibles al estamento superior, y solo buscan la satisfacción de sus apetitos carnales. Sin embargo, dentro

del amor cortés se vuelve a reproducir esta polaridad carne y espíritu, bajo y alto, esta vez en relación con el cuerpo: los pensamientos, fantasías y sentimientos amorosos son manifestaciones de lo más alto del cuerpo, la mente y el corazón, pero el deseo de gozar de la amada y conseguir el preciado galardón tiene que ver con los bajos instintos, con el territorio corporal que se extiende por debajo de la cintura, con el deleite de la carne, más que con la necesidad del espíritu. Por cierto, la inmensa mayoría de la producción lírica cancioneril es masculina, y si aparece una voz femenina en alguna composición, es la que le inventa el poeta. Muchas veces son diálogos con una interlocutora sin derecho a réplica, a la cual se le ruega o se le exige que responda afirmativamente a los requerimientos del amante, so pena de ser considerada cruel e impiadosa. Debe remediarle de su mal, darle vida, pero si lo hace, si es piadosa y en su piedad pierde el honor, corre el riesgo de ser descartada. De una manera u otra, es culpable, de hacer o de no hacer. La única agencia que se le reconoce es la de mantenerse en un limbo entre entregarse o sustraerse. Pero estas construcciones discursivas ¿expresan las materialidades de los sujetos y sus formas de vincularse? ¿O sólo es una convención literaria? Intentaremos responder a estos interrogantes.

Efectivamente, la castidad dentro del matrimonio y la virginidad eran valores sostenidos tanto desde lo religioso como desde lo social: en el primer caso, porque de ellos dependía la salvación del alma femenina y sobre todo del alma masculina a la que se libraba de la tentación; y en el segundo, porque la virginidad que aseguraba la posesión inicial para el marido y la subsecuente fidelidad resguardaban el patrimonio del peligro de un heredero no legítimo por adulterio de la esposa. No obstante, su inobservancia fue condenada más estrictamente en la naciente burguesía y en el artesanado que en la nobleza. Hay escasos registros provenientes de fuentes judiciales o de crónicas de adúlteras nobles, ya sea porque la falta se encubría, había una mayor vigilancia o eran más discretas (Córdoba De La Llave, 1994, p. 160). Por lo contrario, el adulterio masculino estaba ampliamente extendido y reconocido, hasta el punto que no se hablaba de tal, sino de mancebía (p. 172).

Por otra parte, la vida erótica en las cortes parece haber sido bastante activa, como permite intuir cierta evidencia documental como la Información legal de 1509 de un escándalo sexual ocurrido en Loja. En él se registra el caso del licenciado Pedro de Morales, quien requiere de amores a una mujer casada; poder acceder a ella propone a su marido, en primera instancia, un intercambio de esposas y luego una relación homosexual: “que yo os dava mi muger porque me diesedes Ia vuestra y asy mismo... que yo os dava mi persona para que me hodiesede” (Mackay, 1989, p. 90). Ambas ofertas son declinadas. El argumento para convencer al renuente esposo es que “en la corte entre los grandes no se usava otra cosa” y que “aquello [es decir, su rechazo] no era sino de onbres de poco esfuerço, que entre los onbres nobles pasavan mas estas casas que no entre los onbres brutos” (p. 84). El documento incluye testimonios acerca de otras personas de la ciudad,

dueñas y nobles, involucrados en relaciones adulteras, homosexuales, incestuosas, etc . Si bien la conclusión de las autoridades intervintentes fue que dichas historias eran un invento del fracasado swinger medieval, el hecho de que hayan sido creídas nos da la pauta de que era factible que ocurrieran, y si esto sucedía en la nobleza de una pequeña ciudad, cuánto más cabría esperar en las grandes cortes, cosa que era bien sabida, como afirmaba el licenciado.

Dentro de nuestro corpus, si bien es cierto que la mayoría de los poemas son reclamos a la dama por sus favores o lamentos por su rechazo, hay alguna evidencia explícita de cuando la unión se consumaba. Por ejemplo, la esparza de Guevara dedicada a su amiga, “estando con ella en la cama” después de una “noche tan mal dormida” (Apéndice, texto 1). Otro ejemplo es una composición de autor desconocido, un gentilhombre que le promete matrimonio a la dama si la halla virgen, y una vez que goza de ella reniega de su promesa arguyendo que es otro el que la desvirgó (Apéndice, texto 2). Pedro Manuel de Urrea compone un poema a una dama, al parecer soltera según el texto, a la que requiere de amores y que lo rechaza porque es casado, en el que argumenta que lo importante es el querer, no el estado civil . Por último, encontramos también un decir de Álvaro de Villasandino a manera de difamación, hecho por encargo de un caballero despechado, para la dama que lo rechazó. Villasandino, como alter ego del caballero, muy explícitamente le expresa a la dama, en las antípodas de la cortesía, su deseo de penetrarla con su carajo o su pixa tanto por la crica o el coño, como por el culo (sic), además de alardear de las “nueve o diez pulgadas” que mide su “mango grueso y yerto” (Dutton, ID1244, PN1-104). En suma, entre los documentos provenientes de los archivos y los textos literarios podemos concluir que la versión descarnalizada del “amor cortés” no coincidiría con la realidad de los hechos, y también que la voz que se expresa predominantemente es la masculina, tanto en la formulación de las normas religiosas, sociales y legales como en la creación literaria. La mujer carga sobre sí la exigencia de acatar las reglas, dictadas por el varón, que le imponen salvaguardar su virginidad; pero también por fuera de ellas la de satisfacer su deseo, aunque podemos sospechar que siempre había un resquicio por el que pudiera jugarse el suyo propio. Esta doble moral impuesta a la conducta femenina, que insta a resistir y a ceder a la demanda del hombre, habilita que se apliquen a la mujer las antiguas metáforas de la guerra y de la caza: se la debe asediar y conquistar como una ciudad, o perseguir y cazar como una presa, y se espera de ella que finalmente se venza o se entregue. A continuación nos centraremos en la expresión de estos modelos de comportamiento femeninos y su contrapartida masculina mediante la metáfora de la caza en los textos líricos castellanos del siglo XV.

5. El discurso poético cortesano y las mujeres: los textos.

Gabriel de Mena, en “A la caça sus a caça” dice:

Con vn buelo de dulçor

*bolareis altaneria
y caçareis al amor
con tristeza y alegría
Ea todos a porfia
con halcones con açores
vamos a caça de amores
(Dutton, ID4059, MP4)*

¿Qué animales que se cazan con halcones y azores se convertirán en la metáfora de estos amores? La garza y la perdiz.

La garza, como dijimos más arriba, era una de las presas preferidas dentro de la cetrería, no por su valor gastronómico, claramente, sino por su belleza, la altura de su vuelo, su resistencia y bravura, y por lo atractivo del lance. En la caza de altanería se requiere fuerza, habilidad y astucia de parte del halcón, la rapaz comúnmente utilizada, para alcanzar al ave, golpearla y quebrarle el ala, y derribarla. Tenemos así en el lance cetrero todos los elementos para constituir una metáfora compleja del lance amoroso. Un ave bella, blanca, de cuello esbelto y largo y ojos claros, esquiva, la dama; un pájaro agresivo y fuerte que la persigue y la rinde, el caballero; y la altura espacial que representa la altura metafórica de la primera, en nobleza, dones e inaccesibilidad, y por consiguiente, la altura a la que es capaz de elevarse el segundo por su propia valía. La altura de una implica recíprocamente la del otro. Ejemplos de esto encontramos en “Montesina era la garza”, de Juan del Encina, (Apéndice, texto 3), probablemente glosa de un cantar popular. En este villancico la garza es la mujer esquiva y zahareña, a la que por momentos el texto se refiere como un ave de alto volar, “ave de tal crianza”, y en otros como una mujer de gran hermosura, noble y virtuosa. La misma ambigüedad sostiene el yo poético para sí mismo: se presenta, sin explicitarlo, a través de sus acciones, como un halcón, que también aquí se identifica con el pensamiento, que la persigue hasta su guarida, o como el caballero que la sirve y que se contenta como pago con que lo deje llamarse suyo. El alto volar de la garza tiene su correlato en los altos valores de la dama y las fatigas de la caza en las fatigas del servicio. En la glosa de Crespí de Valdaura al mismo cantar, “Tan subida era la garça” (Apéndice, texto 4), se menciona al ave solo en el estribillo, pero se sobrentiende la correspondencia mujer-garza en el resto de la composición. En la última estrofa de “A la caça, sus a caça”, de Gabriel de Mena, que introducimos en este apartado, se nombra a la garza y no a la mujer ya que, evidentemente, para el o la oyente la metáfora era conocida:

*y si garça se hallare
buele luego el çufrimiento
y si este no alcançare
lançareis el pensamiento
su gracia y merecimiento*

*seran los rremontadores
todos a caña de amores*

Sufrimiento y pensamiento, estados ligados al corazón y a la mente, son representados implícitamente por el halcón (buele luego... lançareis...) en la figuración de un lance de cetrería a brazo tornado, indicado por la mención a los remontadores, que son halcones que hacen que la presa levante vuelo y remonte altura para que otro halcón, que el cazador libera de su puño cuando está bien alta, la atrape. Aquí representan las virtudes de la dama, “su gracia y merecimiento”. Esta metáfora es un tanto compleja, ya que son en este caso los propios méritos de la dama los que la elevan y la ponen en la mira del amante-halcón. Existen otros testimonios del uso metafórico de la garza, en un sentido semejante al que estamos viendo, no los discutiremos aquí, pero quisiera llamar la atención sobre un cantar registrado por Covarrubias en su Tesoro de la lengua castellana, en la entrada de Garça, que aporta otro matiz:

*Si tantos monteros
la garza combaten
¡Por Dios que la maten! (p. 429)*

Otros testimonios mencionan halcones o azores en vez de monteros (Frenk, 2003, p. 367). Covarrubias aclara que “en sentido moral, previene a las damas que se recaten de los servicios extraordinarios de los galanes”. Pero si vemos el derrotero histórico de este estribillo, que devino también refrán, y como tal lo recoge Correa en su Vocabulario de refranes y frases proverbiales (Correa, 1906, p. 259), descubrimos que más bien apunta a la descripción de una mujer que no se recata, sino que se deja servir por muchos. En Los embustes de Fabia, obra de Lope de Vega publicada en 1647, se lo menciona a propósito de Fabia, noble matrona un tanto infiel. Entre Vitelio, ex-amante de Fabia, y su amigo Lelio, también enamorado de ella, se suscita el siguiente diálogo:

Vitelio
*Es Fabia, Lelio, una garza
que siguen muchos halcones,
y en doradas ocasiones
muy de ordinario se enzarza*
Lelio
¡Cómo! ¿Tantos la combaten?
Vitelio
Cuántos, no sabré decir.
Lelio
Pues si deja servir...
Vitelio

Lelio, por Dios, que la maten

“Que la maten” puede sugerir tanto a quitarle la vida como castigo de su vivienda, como aludir a la “pequeña muerte”, el orgasmo, es decir, “que la sirvan sexualmente”, como se desprendería de “Pues si deja servir... que la maten”.

Castillejo, poeta renacentista, también glosa este estribillo de esta manera:

*Si tantos monteros la garza combaten,
por altos oteros los perros le llaten
neblís muy ligeros contra ella se abaten,
no es mucho la maten.*

*Si la dama es servida de los escuderos
y mucho seguida de los caballeros,
de grandes señores con sus mensajeros,
que sea vencida
siendo hermosa
en esta partida,
no digo cosa,
mas si es virtuosa.*

Aquí, el acento de la virtud está puesto en ceder, finalmente y tras resistir, al asedio masculino, más que en el recato que preconizaba Covarrubias.

La garza entonces resume dos modelos femeninos: la dama esquiva del villancico de Encina y la mujer casquivana del estribillo popular, significados que seguramente se actualizarían simultáneamente en el receptor en la lectura o la escucha, aunque en la enunciación predominara uno de ellos. Como vemos, son dos registros de la mujer en cuanto a la sexualidad y la moral: alto, tanto como vuela la garza y bajo, tanto como cae abatida por los muchos halcones o monteros. Es decir, el doble mandato de no ceder y ceder al requerimiento sexual del varón al que aludíamos más arriba lo vemos aquí plasmado en las dos garzas .

La perdiz también era un trofeo codiciado en la caza de alto y bajo vuelo, tanto por lo espectacular de la persecución como por su valor culinario. En el Cancionero de Baena, en una pregunta y respuesta de autores desconocidos, al contestar sobre el amor y los sufrimientos y galardones de los amadores, el poeta cita el refrán “a perdiz bolante aman los acores” [ID8680 Refrán] . La perdiz puede volar mucho trecho sin cansarse y el azor era el más idóneo por su velocidad, resistencia y vuelo raso para darle alcance en el monte. Si bien los azores se criaban en toda Europa, los mejores ejemplares provenían de Noruega, por lo tanto no abundaban en España y eran muy apreciados (Gayangos, 1869, p. 187). Por otra parte, la perdiz, además de ser un platillo delicioso, era un ave a la que en la Edad Media se consideraba ejemplo de lujuria, entre otras cosas porque las hembras

podían preñarse “onde viene el viento onde es el maslo” (Baldwin, 1989, p. 81). Aquí se asocia la perdiz, apetecible y lujuriosa, con la mujer, y el azor, valioso y persistente, con el hombre. En este caso, a diferencia de la garza, no es la altura del vuelo el factor espacial involucrado sino la longitud de la carrera: el que más aguanta obtiene el galardón.

Otra forma de capturar perdices es la caza con reclamo, a la que alude Florencia Pinar en su poema “De estas aves su nación” la cual, como ya dijimos, es una de las escasas voces femeninas del siglo XV de las que nos han llegado noticias. Como sabemos solamente por el epígrafe, ya que en ningún momento se las menciona, está dedicado “a unas perdices que le embiaron bivas”:

*Destas aves su nacion
es cantar con alegría
y de vellas en prisión
siento yo grave pasión
sin sentir nadie la mia
Ellas lloran que se vieron
sin temor de ser cativas
y a quien eran mas esquivas
esos mismos las prendieron
Sus nombres mi vida son
que va perdiendo alegría
y de vellas en prisión
siento yo grave pasión
sin sentir nadie la mia
(Dutton, ID6241, 11CG)*

Evidentemente, si las aves están vivas, han debido ser atrapadas por medio del reclamo, que en una de sus variantes consiste en traer a las hembras con el sonido del macho de su especie. En la época de apareamiento, el reclamo (es decir, la perdiz macho) se coloca en una jaula en un lugar estratégico del monte, y cuando a su canto acuden sus congéneres, se las capturen con redes o lazos. Las perdices de Florencia han sido apresadas por quien más evitaban, el cazador, gracias a que fueron atraídas por la voz del que sí buscaban para aparearse, el macho, y han trocado la alegría, su natural condición, por el llanto al verse engañadas. De manera similar, el yo poético ha caído en las redes de una pasión no correspondida (“sin sentir nadie la mía”), y perdió su alegría, como las aves en las que se proyecta. Vemos que cuando la voz es femenina, también se identifica con el lugar pasivo de la víctima, tanto que el acento está puesto en el efecto del engaño, la tristeza, más que en condenar al engañador, papel que en el texto se puede adjudicar tanto al macho de su especie como al cazador, y que conviene en cualquiera de los dos

casos al amante desdeñoso que, a juzgar por la canción, también es traidor. Deyermond ha añadido un ingrediente más a la hermenéutica de esta obra, en razón de la lascivia que se le adjudicaba a la perdiz: la poetisa no sólo asociaría su desengaño amoroso al de las aves, sino también su deseo erótico insatisfecho (2007, p. 264). Vemos que la perdiz, en forma semejante a la garza, resume también dos aspectos de lo femenino, la resistencia al varón, representada por la huida en largo vuelo raso ante el azor, y la entrega sexual, asociada con su simbolismo erótico preexistente y la alusión a la caza por reclamo.

6. Conclusión

Como vemos, la metáfora de la caza tiene mucho que decírnos acerca de la percepción de la subjetividad genérica del hombre medieval (y no solamente del medieval) y su conceptualización del mundo de las relaciones amorosas. Pero, para interpretar adecuadamente estos poemas no debemos solamente concentrarnos en los aspectos semántico-pragmáticos de las metáforas que ellos expresan. Desde el enfoque cognitivo, como lo indica Margaret Freeman, el significado asignado a una obra no puede separarse en semántico y pragmático, sino que es más bien enciclopédico, surge de la asociación de experiencia, conceptualización, contexto y cultura (2007, p. 442). Por ejemplo, consideremos la metáfora de la perdiz. La vivencia del lance cetrero con un azor evoca en el cazador la persecución amorosa a una dama, y esta evocación se plasma en la imagen poética. Desde el punto de vista conceptual, el signo perdiz concentra diferentes significados: los de la cetrería, los del saber enciclopédico, los del saber popular, los del quehacer culinario y otros que la distancia temporal nos impide conocer. Entonces, la mujer-perdiz es una presa, es lujuriosa, es apetecible (despierta el apetito, el hambre o el carnal y aquí entramos en otro orden de semejanzas). Para una cabal comprensión de estos símiles, hay otros elementos imprescindibles: el contexto sociocultural dentro del cual las obras circularon, en este caso, las cortes reales y nobiliarias, los conocimientos y las experiencias que sabemos o suponemos presentes en quienes escuchan o leen en ese momento histórico. Pero esta división no deja de ser artificiosa, ya que la metáfora se actualiza simultáneamente en todos estos niveles, de acuerdo a las habilidades del receptor o receptora.

Establecido este marco teórico, podemos entender que esta hermenéutica confluye en afirmar la preeminencia del varón por sobre el animal y la mujer, y la correlación tácita entre estos últimos. Además de este aspecto básico, la identificación entre hombre y predador lleva implícita la legitimación de la persecución y la apropiación de la mujer, aún por la violencia, como el halcón al golpear a la garza para derribarla. La identificación de la mujer y la presa conlleva a afirmarla como un ente pasivo, que no toma la iniciativa, que tan solo puede huir o rendirse, e incluso a responsabilizarla del acoso masculino por su belleza y sus méritos. La analogía entre caza y seducción supone asumir y avalar esta como una actividad planificada, con tácticas y estrategias, como lo son la cetrería y la montería, e inclusive con engaños, como los reclamos, que coloca del lado del hombre la lógica y el cálculo, y el comportamiento instintivo y espontáneo del lado de la mujer.

Este último punto nos lleva a considerar la antigua dicotomía Naturaleza-Cultura, tan de cara a la tradición occidental. Por supuesto que no la vamos a encontrar expresada de esta manera en los escritos medievales, pero está subyacente en su pensamiento. Baste poner como ejemplo, extraído de uno de sus textos fundamentales, la Biblia, el episodio del libro del Génesis, en el que Adán da nombre a los animales y se separa de la naturaleza, y más relevante aún, aquel en el que, tras dejar de estar en estado de armonía con lo creado después de la Caída, el mandato divino “ganarás el pan con el sudor de tu frente” inaugura la “cultura”. En nuestro corpus, observamos que el hombre reserva para sí el ámbito de la cultura, en varios aspectos, por comenzar, es el productor de los textos, y además el que tiene las capacidades para disponer de todo lo necesario para la caza, desde la crianza y entrenamiento de perros y aves, hasta el diseño de las prácticas para tal fin. En suma, lo que lo distingue es el uso de la razón, aunque los versos hablen de sentimientos: no olvidemos que lo que subyace a la expresión sentimental es la consecución de un objetivo, acceder al lecho de la dama. Desde Aristóteles, la racionalidad distingue al hombre (que no es aquí sinónimo de humano como término equivalente a la especie, como bien han señalado los críticos del humanismo) del resto de los seres vivos, incluyendo a la mujer. Debemos tener en cuenta que en el medioevo existía un solo sexo, el masculino, del cual el femenino era una versión imperfecta por tener insuficiente calor natural, noción deudora del Estagirita y de Galeno; esta posición inferior acerca la mujer al animal, y deja a ambos del lado de la naturaleza. En las obras que hemos examinado, esto se expresa claramente en la comparación entre la mujer y las aves salvajes como la garza o la perdiz, tanto indirecta, como hemos visto en los estribillos populares o el villancico de Gabriel, como directa, como lo expresa Florencia Pinar en sus versos. A la mujer, como al animal, se le circumscribe a la esfera del instinto, por ejemplo el maternal, cuando se le exige “dar vida” al amante que la requiere, y relacionado con el sentido erótico de esta expresión, el sexual, expresado aquí en el símil con la casquivana garza que se deja servir (en todos los sentidos) por muchos; o la lujuriosa perdiz, cuyo afán de responder al llamado del macho la precipita en la trampa del cazador. Podría objetarse que el poeta también se representa a sí mismo por medio de animales. Pero el halcón y el azor, fueron domesticados, criados, seleccionados y entrenados por el hombre; podríamos decir que están intervenidos por él, y quedan así definitivamente del lado de la cultura, como lo prueba la resolución de la UNESCO de noviembre de 2016 que declaró la cetrería Patrimonio cultural inmaterial de la humanidad.

Por último, pero no por eso menos importante, el animal. La poesía que acude a la imaginería animalística de la cinegética nos permite acceder a un pantallazo de la explotación real de los animales, tanto los que cazan como los que son cazados, y de la explotación simbólica y metafórica de larguísima tradición en el lenguaje tanto literario como coloquial. Braidotti explica que la metaforización de los animales ha servido a los seres humanos para articular una gramática social de valores y normas, y marcar los

límites de las categorías del ser (Braidotti, 2015, p. 67). Espero que este análisis que hemos llevado a cabo ejemplifique la aplicación de esta gramática por parte del poeta cortesano para delimitar ontológicamente ese Otro sexualizado que es la mujer y que deje sentados los difusos límites entre los Otros de ese Uno varón, blanco, cristiano, noble. Así como ocurre la imbricación significativa entre la mujer y el animal, sucede lo mismo con el Otro racializado, de lo que da cuenta las expresiones peyorativas “perro moro”, “perro judío”, que también se recogen en algunas composiciones poéticas del período.

Para concluir, estas palabras de Paula Fleisner, que son un adecuado corolario para el título de este trabajo:

Especismo y patriarcado van de la mano en el humanismo andrógico: la disponibilidad de los cuerpos de las mujeres permite no sólo la producción simbólica de la masculinidad (Segato, 2016) sino también su reproducción material. A su vez, de modo análogo, la disponibilidad de los cuerpos animales sostiene la supervivencia física y psíquica del varón: los “salvajes” afianzan la virilidad violenta del cazador, los “domésticos” soportan la ley del amo y los de “granja” le sirven de alimento (2018, p. 40)

Mujeres y animales comparten el destino de servir como espejo a partir de cuyo reflejo el hombre construye su propia imagen, de lo cual da cuenta el lenguaje en sus múltiples expresiones, incluso el poético que analizan. Parafraseando a Fleisner, obtener mujeres / cazar animales forma parte de esta construcción al afirmar la virilidad del varón, y este fin compartido ocasiona que los campos expresivos de la seducción y la cinegética se imbriquen . Ambas actividades implican, además de planificación, la satisfacción del deseo, la muerte real de la presa, la figurada del orgasmo. Aunque hoy la caza sea ajena a la vida diaria de la mayor parte de la comunidad masculina, su metáfora sigue tan vigente como hace cinco siglos atrás, y esta persistencia debe hacernos pensar que muchas cuestiones vinculares entre hombres y mujeres todavía no han sido resueltas, y que ciertas matrices de pensamiento acerca de qué hablamos cuando decimos “hombre” aún esperan ser revisadas .

Nota: todas las citas de los textos poéticos provienen de An Electronic Corpus of 15th Century Castilian Cancionero Manuscripts, [en línea] <http://cancionerovirtual.liv.ac.uk>, salvo que se indique lo contrario.

Apéndice

Texto 1

Guevara

Esparsa a su amiga estando con ella en la cama.

Que noche tan mal dormida

que sueño tan desvelado
que dama vos tan polida
que ombre yo tan penado
5 Que gesto el vuestro de dios
que mal el mio con vicio
que ley que tengo con vos
que fe con vuestro seruicio
(Dutton, ID6168,11CG-220)

Texto 2

Desconocido

Cancion que hizo un gentil ombre a una dama que le prometio si la hallasse virgen de casarse con ella y el despues de averla a su plazer gelo nego segun muestra la cancion.

El que mas dama gano
de lo que me prometistes
aunque negarlo quesistes
antes fue que fuese y
5 saluo si no se os cayo

Yo soy vuestro prisionero
por la fe de grande amor
y otro es mas vuestro debdor
que gozo de lo primero
10 El qual pues dama llevo
lo mas de lo que nos distes
haga lo que me pedistes
casi lo fiziera yo
ganando lo que gano
(Dutton, ID6253,11CG-360)

Texto 3

Encina, Juan de
Uillancico.

Montesina era la garça
y de muy alto bolar
no ay quien la pueda tomar.

Mi cuydoso pensamiento
5 ha seguido su guarida
mas quanto mas es seguida
tiene mas defendimiento:
de seguirla soy contento
soy contento ser penado
por de su vista gozar
10 no ay quien la pueda tomar.

Otros muchos la han seguido
pensando poder tomalla
y a quien mas cerca se halla
tiene mas puesto en olvido:
15 harto paga lo servido
en solo querer mirar
no ay quien la pueda tomar.

Nunca vi tanta lindeza
ni ave de tal criança
20 mas a quien tiene esperança
muestra le mucha esquiveza:
puede bien con su belleza
todo el mundo cativar
no ay quien la pueda tomar.

25 Tiene tan gran hermosura
y es tan noble y virtuosa
que en presencia nadie osa
descubrir le su tristura:
es de dichosa ventura

30 el que sirve en tal lugar
no ay quien la pueda tomar.

El que mas sigue su buelo
le parece muy mas bella
por solo gozar de vella
35 el trabajo le es consuelo:
su mirar pone recelo
porque calle el desear
no ay quien la pueda tomar.

Si la sigo por halago
40 no me cree mi deseo
si por mal perdidos veo
los servicios que le hago:
quiero le pedir en pago
me dexe suyo llamar
45 no ay quien la pueda tomar.

Y pues de tan alta suerte
la hizo dios en estremo
de ningun peligro temo
si es contenta con mi muerte:
50 puede con su fuerça fuerte
ligera mente matar
no ay quien la pueda tomar.

No quiero sino fatiga
soy contento ser penado
55 pues que quiere mi cuidado
que sin descanso la siga:
y que pene y no lo diga
pues es vitoria penar
no ay quien la pueda tomar.

Fin

60 Así que por muy dichoso
me siento por la servir
aunque sienta mi bivir
trabajo muy trabajoso:
quiero vida sin reposo
65 por huir de la enojar
no ay quien la pueda tomar.
(Dutton, ID6475,96JE-148)

Texto 4

Crespi de Valdaura (hijo)

Tan subida va la garça
y tan alta en desamar
quien la pudiese olvidar

Por ser su merescimiento
5 de belleza tan complida
bien conosco ser nascida
por solo mi perdimiento
Y el sofrir tal sufrimiento
es penar por mas penar
10 quien la pudiese olvidar

De mis males ya vencido
en desdichosa batalla
do piedad jamas se halla
mi memoria del servido
15 Sera causa su olvido
de la vida ya dexar
quien la pudiese olvidar
En tener por gentileza
tan en si la confiança
20 desespera la esperança

y rebiua la crueza
Sera mi fe en firmeza
sin dar fin al desear
quien la pudiese olvidar

Fin

25 Con buen saber y mesura
y la gracia tan graciosa
da la vida peligrosa
a quien amar sauentura
pues que sigue tal altura
30 con el su alto bolar
quien la pudiee olvidar
(Dutton, ID6474 V 6475, 11CG-684)

Bibliografía

- Alzieu, P., Jammes, R., Lissorgues, Y. (2000). *Poesía erótica del Siglo de Oro*. Barcelona: Crítica.
- Baldwin, S. (ed.) (1989). Latini, Brunetto, *Libro del Tesoro*. Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Ltd.
- Barringer, J. (2001). *The Hunt in Ancient Greek*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Cabezuelo Pliego, J.V. (2019). “Placer, pecado, delito. Sexualidad y violencia sexual en la frontera meridional valenciana a fines de la Edad Media. Algunos ejemplos”. *Mirabilia / MedTrans* 10 (2019/2), pp. 233-264. Disponible en <https://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/medtrans/pdfs/14.cabezuelo.pdf>
- Córdoba De La Llave, R. (1994). “Adulterio, sexo y violencia en la Castilla medieval”, Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna, t. 7, pp. 153-184.
- Correa, G. (1906). *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés.
- Covarrubias, S. de (1611). Tesoro de la lengua castellana o española, Madrid: Luis Sánchez. Disponible en Nuevo Tesoro Lexicográfico de la Lengua Española, <http://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-anteriores-1726-1992/nuevo-tesoro-lexicografico>.
- Del Pino, J. (1996). “Caza y cazadores en la Castilla bajomedieval”. En *Meridies*, núm. 3, pp. 89-118.

- Deyermond, A. (2007). "El gusano y la perdiz: reflexiones sobre la poesía de Florencia Pinar". En Beltrán, R., Canet, J. L. y Haro, M. (eds.), *Poesía de cancionero del siglo XV*, pp. 259-265. Valencia: Universitat de València (Col·lecció Honoris Causa, 24).
- Fleisner, P. (2018). "Comunidades posthumanistas: dos ejemplos de vínculos no especistas entre canes y animales humanos en la literatura y en el cine latinoamericanos". En *Alea: Estudios Neolatinos*, vol. 20, núm. 2, pp. 36-52.
- Freeman, M.H. (2007). "Poetic Iconicity". En Chłopicki, W., Pawelec A. y Pokojska A. (eds), *Cognition in Language: Volume in Honor of Professor Elzbieta Tabakowska*, pp. 472-501. Cracovia: Tertium. Disponible en: <https://ssrn.com/abstract=1399120>.
- Frenk, M. (2003). *Nuevo corpus de la antigua lírica popular hispánica, siglos XV a XVII*. México: UNAM.
- Gayangos, P. de (ed.) (1869). Pedro López de Ayala, Beltrán de la Cueva Albuquerque (duque de), Emilio Lafuente y Alcántara, *El libro de las aves de caça* [en línea]. Madrid: Sociedad de bibliófilos. Disponible en http://books.google.com.ar/books?id=8PoCAAAAYAAJ&hl=es&source=gbs_navlinks_s
- Gernert, F. y Josep, J. (eds.) (2013). Francisco Delicado, *La Lozana Andaluza*. Madrid: Real Academia Española.
- Gómez Moreno, Á. (2000). "La perdiz en la literatura, el folklore y el arte: a propósito de una charla sobre Brunetto Latini". En *Cuadernos de Filología Italiana*, número extraordinario, pp. 85-98. Madrid: Universidad Complutense. Disponible en <http://revistas.ucm.es/index.php/CFIT/article/viewFile/CFIT0000230085A/17709>
- Howell, P. (2019). "Hunting and Animal-Human History". En Kean, H., y Howell, P. (eds.), *The Routledge Companion to Animal-Human History*, pp. 446-473. Nueva York: Routledge.
- Kheel, M. (1995). "License to Kill: An Ecofeminist Critique of Hunter's Discourse". En Adams, C. and Donovan, J. (Eds.), *Animals and women: Feminist theoretical explanation*, pp. 85-125. Durham: Duke University Press,
- Laqueur,T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Luke, B. (1998). "Violent love: Hunting, heterosexuality, and the erotics of men's predation", *Feminist Studies*, 24 (3), pp. 627-655.
- Mackay, A. (1989). "Courtly Love and Lust in Loja". En Alan Deyermond y Ian Macpherson (eds.) *The Age of the Catholic Monarchs: Literary Studies in Memory of Keith Whinnom*, pp. 83-94. Liverpool: Liverpool University Press.
- Raposo, C. I. (2014). "Tradición animalística en la representación de la mujer: algunos ejemplos en la poesía amatoria del medioevo castellano". En De Llano, Aymará Cora

et al (comp.), *Actas del V Congreso CELEHIS de Literatura*, pp. 1890-1898. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata.

Raposo, C. I. (2016). “Productividad metafórica de la cinegética en la poesía cancioneril del Siglo XV”. En *Funes, L. (coord.) Hispanismos del mundo. Diálogos y debates en (y desde) el sur, sección digital, anexo 1*, pp. 169-181. Buenos Aires: Miño y Dávila.

Rosser, S. V. (1997). “Possible Implications of Feminist Theories for the Study of Evolution. Feminism and Evolutionary Biology”. En *Gowaty P.A. (ed.) Feminism and Evolutionary Biology*, pp. 21-41. Nueva York: Chapman.

Russell, P. (1978). “Las armas contra las letras: para una definición del humanismo español del siglo XV”, en *Russell, P. Temas de “La Celestina” y otros estudios*, pp. 209-239. Barcelona: Ariel.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Buenos Aires: Tinta Limón / Traficantes de sueños.

Whinnom, K. (1981). *La poesía amatoria de la época de los Reyes Católicos*. Durham: University of Durham, Volumen 2 de Durham modern languages series, HM.

CLAUDIA INÉS RAPOSO

Médica veterinaria (UBA, 1984) y profesora de enseñanza media y superior en Letras (UBA, 2008). Investigadora de proyecto UBACYT desde 2012. Línea de investigación: presencia animal en la literatura, especialmente en la poesía de la primera mitad del siglo XIII y en la lírica del siglo XV y principios del XVI. Actualmente doctoranda en Letras en la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, bajo la dirección del Dr. Leonardo Funes y la codirección de la Dra. Gimena Del Río Riande, tema “Imaginario animalístico en las letras castellanas del siglo XV y principios del XVI”. Ejerce como veterinaria en su consultorio en Ituzaingó, provincia de Buenos Aires desde 1986.

Redes de cuidado y parentescos interespecie en dos cuentos contemporáneos de autoras ecuatorianas

**Redes de cuidado e parentesco interespécies em duas
histórias contemporâneas de autoras equatorianas**

**Networks of care and interspecies kinship in two
contemporary stories by Ecuadorian authors**

Enviado: 31/09/2021

Aceptado: 04/11/2021

Jenniffer Zambrano Valarezo

Licenciada en Literatura por la Universidad de las Artes del Ecuador.

Email: jennifferdzv@hotmail.com.

El presente trabajo intenta reflexionar sobre las relaciones que surgen entre las mujeres y los animales en contextos hostiles, y cómo, por medio de la creación de redes de cuidado, aseguran su supervivencia. Esto a partir de la lectura de dos cuentos contemporáneos de escritoras ecuatorianas: «Matadora», de Solange Rodríguez Pappe y «Subasta», de María Fernanda Ampuero. Además, se señalarán brevemente algunos conceptos importantes que dialogarán con los temas tratados y nos ayudarán a continuar profundizando la reflexión sobre los espacios, el devenir, la animalidad, la violencia que recae sobre ciertos cuerpos y los parentescos dentro de estas narrativas ficcionales.

Palabras clave: Animales, narrativa, parentescos, cuidados.

O presente trabalho busca refletir sobre as relações que surgem entre mulheres e animais em contextos hostis, e como, por meio da criação de redes de cuidado, garantem sua sobrevivência. Baseia-se na leitura de dois contos contemporâneos de escritoras equatorianas: «Matadora», de Solange Rodríguez Pappe e «Subasta», de María Fernanda Ampuero. Além disso, serão apontados brevemente alguns conceitos importantes que dialogarão com os temas discutidos e nos ajudarão a continuar aprofundando a reflexão sobre os espaços, o devenir, a animalidade, a violência que incide sobre determinados corpos e os parentescos dentro dessas narrativas ficcionais.

Palavras-chave: Animais, narrativa, parentescos, cuidados.

This paper tries to reflect on the relationships that arise between women and animals in hostile contexts, and how, through the creation of care networks, they ensure their survival. This is based on the reading of two contemporary stories by Ecuadorian writers: “Matadora”, by Solange Rodríguez Pappe and “Subasta”, by María Fernanda Ampuero. In addition, some important concepts will be briefly pointed out that will dialogue with the topics discussed and will help us continue deepening our reflection on spaces, becoming, animality, violence that falls on certain bodies and relationships within these fictional narratives.

Keywords: Animals, narrative, kinship, care.

1. Redes de cuidado

«Todo el día surgió humo de la casa; pero, no vino nadie; sólo al atardecer empezaron a acudir animalejos e increíbles parientes, de las más profundas chacras; muchos de los cuales sólo conocíamos de nombre; pero, que habían oído la señal; algunos con todo el cuerpo cubierto de vello, no necesitaron vestirse, y, caminaban a trechos en cuatro patas».

Marosa Di Giorgio

En Seguir con el problema, el último libro de Donna Haraway, ella nos alienta a que formemos relaciones de parentesco en lugar de tener bebés (Haraway, Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno, 2019). Como lo piensa ella, estos parentescos se pueden dar no solo entre nosotros (los humanos), sino también -y eso es justamente de lo que se trata- con los animales no humanos. En realidad, ella va un poco más lejos. De la manera en que lo plantea, estas relaciones deberían construirse con todos los habitantes del planeta, con la naturaleza e incluso con los seres inertes que también existen en este mismo espacio.

Aquella frase de Haraway es esclarecedora. Hay que formar redes de cuidado. Horizontales y recíprocas, que trasciendan la especie, que permitan la supervivencia o, al menos, la coexistencia armoniosa de todos. En otras palabras: crear comunidad. Esas redes, nos lo afirma ella, se pueden construir y fortalecer y es un futuro hacia donde deberíamos mirar con detenimiento, tal como ella lo hace en «Las historias de Camille».¹

Por eso, la propuesta de este texto es pensar de qué manera se dan esas relaciones, pero, específicamente, pensarlas entre las mujeres y los animales no humanos, y en qué contextos o bajo qué condiciones ocurren estos acercamientos dentro de estos mundos literarios. Para ello, hemos elegido dos cuentos: «Pelea de gallos», de María Fernanda Ampuero (2018) y «Matadora», de Solange Rodríguez Pappe (2018). Ambas escritoras guayaquileñas, cuya narrativa se ve atravesada por la crítica hacia diversas problemáticas sociales, pero también por la fantasía y, sobre todo, por la violencia. Así, se plantea una lectura que propicie el diálogo entre ambos textos. De esta forma se espera profundizar en los modos que tiene la violencia para arremeter contra determinados sujetos, en este caso las mujeres y los animales no humanos, y cómo se da el acercamiento hacia lo animal.

1.1. El espacio: la casa, la gallera

«Matadora» aparece en el libro La primera vez que vi un fantasma (Candaya, 2018). En resumen, el texto nos cuenta la historia de una madre y su hija que, al mudarse a un nuevo edificio, encuentran una gata que llora tanto que los vecinos del lugar se quejan cada vez más, hasta el punto de amenazar con desalojarlas si no consiguen callar al animal. En

¹ Afirmo esto a pesar de que en esta ficción corta de Haraway las relaciones entre los seres y las configuraciones de ellos mismos (las diferencias por géneros que no existen en este mundo, por ejemplo) funcionan de modos un tanto distintos. Recomiendo la lectura de esta ficción incluida en su último libro, al que ya he mencionado.

principio, la madre se muestra en contra de aceptar a la gata en su hogar, no ve la necesidad de hacerlo y dice para sí misma: «¿Qué es un gato más en esta ciudad de gatos y de perros muertos de hambre que revuelven la basura? [...] Animales que a nadie importan» (p. 88). Mira con desconfianza a la gata, que se pasea por la casa, berreando sin que nada pueda calmarla. En este punto me parece importante detenernos para indagar en lo que significa que la casa sea el escenario de la mayoría de las acciones del cuento, por lo que es también un espacio que propicia que estas redes y parentescos puedan surgir.

Debemos hacer una diferenciación importante respecto a la casa como edificación y como espacio íntimo que configura relaciones entre los sujetos. Para Luis Guillermo Sañudo Vélez (2013), la casa es el «lugar de la existencia, de la construcción del sujeto, del sentir propio de la experiencia humana» (p.3) y lo contrapone a la vivienda, que se entiende meramente como el hecho arquitectónico. Así, la casa es el espacio ajeno a lo externo, que protege del peligro (o al menos eso se pretende), y es el espacio que se comparte con otros sujetos con los que se mantiene algún tipo de familiaridad. En el primer encuentro, la madre no estaba segura de dejar entrar a su casa a este ser tan ajeno de quienes ella podría considerar familia, pero esta desconfianza también se debía a que la madre quería cuidar su espacio, su territorio relacionado directamente con ‘lo propio’, que estaba siendo invadido.

Esta casa, además, tiene otro punto resaltante: afuera de ella hay muerte. Por un lado, los habitantes del sector colocan veneno para que los animales en situación de calle mueran, y por otro, hay una creciente ola de feminicidios, de los que la madre se entera a menudo a causa de las noticias. En este sentido, esta casa que ellas dos habitan constituye una fortaleza que las aleja de la hostilidad del exterior. Es un lugar en el que se acompañan y cuidan entre ellas, por lo tanto, es un espacio que deben proteger para protegerse a ellas mismas.

Gracias a la niña, la hija de nuestro personaje-narrador del cuento, la gata puede quedarse en casa. Al menos un tiempo y librarse así de los peligros a los que estaría expuesta a la intemperie. La afinidad que se logra entre la niña y la gata ocurre desde el inicio. La niña reconoce la vulnerabilidad del animal, quiere ayudarla, no le importa que la gata le muestre los dientes, que parezca estar en guardia todo el tiempo, que se arrastre en lugar de caminar.

Cuando comienzan a convivir las tres juntas, a medida que se empieza a crear una comunidad entre ellas, incrementan los problemas con los vecinos: «No nos quieren en este piso, hijita, es culpa de la gata» (p. 92), «Este edificio era tranquilo hasta que llegaron ustedes» (p. 93). Sañudo (2013) realiza una reflexión en la que señala las intersecciones entre los espacios públicos y los íntimos:

Tanto la vivienda como el entorno aluden a un conjunto de alteraciones resultantes de la economía: la distribución del capital, las formas de poder, la administración de lo público y los aspectos culturales de la sociedad, que determinan la relación espacial entre lo íntimo y lo público. (P. 6)

En tal sentido, el lugar en el que viven estos personajes, aquel edificio con piscina, parece ser también un espacio que responde a determinada clase social. Una clase media que aspira a subir en la escala social y por eso debe mantener las ‘buenas formas’ de comportarse. Por eso el quejido de la gata incomodaba tanto, por eso querían deshacerse de los animales que ‘afeaban’ ese paisaje tan bien ordenado, y luego de ellas mismas, que no se ajustaban a ese paradigma: «Buenas noches, saludamos despeinadas, sucias y con la gata maloliente. Al día siguiente nos contestan con la notificación de que esta es la primera advertencia por escándalo y desorden» (p. 97).

Para continuar con la reflexión de los espacios, voy a introducir el cuento de María Fernanda Ampuero: «Subasta», que fue publicado en su libro Pelea de gallos (Páginas de Espuma, 2018). El texto nos cuenta la historia de una mujer que es secuestrada y trasladada a un lugar para ser subastada junto con otras personas en las mismas circunstancias que ella. Al entrar a este lugar, con los ojos vendados, reconoce, por el olor, que ha llegado a un sitio similar a la gallera que ella visitaba durante su infancia. En aquel lugar ayudaba a su padre y era testigo de las peleas de gallos que se llevaban a cabo.

A través de esos recuerdos de cuando era pequeña, la protagonista devela los problemas a los que estuvo expuesta. Uno de los principales es el lugar: la gallera. Contrario a lo que sucede en «Matadora», donde casi todas las acciones se dan dentro de la casa, lo que facilita que se forjen estas redes de cuidados mutuos, Ampuero nos sitúa en un lugar donde la violencia es la cotidianidad. Además, es un espacio totalmente ‘masculinizado’, en el que nuestra protagonista es la única mujer.

Ambos lugares coinciden en que la violencia es ejercida sobre determinados sujetos: las mujeres y los animales. En «Matadora» los feminicidios, los vecinos que envenenan animales para conservar su buena imagen, mientras que en «Subasta» aparecen los gallos que son obligados a pelear, a sacarse las entrañas entre ellos y la niña es también obligada a observarlos, a limpiar el desastre, a botar en la basura el cuerpo inerte del gallo perdedor, y, por si eso no fuese suficiente que soportar, los galleros intentan tocarla o besarla. En los dos cuentos las protagonistas comparten el lugar de vulnerabilidad con los animales. Son violentados ambos cuerpos, de diversas maneras, pero es esa violencia la que los hace reconocerse en el otro, posibilitando crear una simpatía² entre ellos.

1.2. Lo monstruoso, lo animal

Los galleros de «Subasta» le repetían constantemente a la protagonista que era una «mujercita» y una «monstrua». Se lo recordaban cada vez que se impresionaba por las muertes violentas de los gallos o cuando, decidida a que los galleros no le hicieran nada mientras dormía, se bañaba en caca, sangre y vísceras de los gallos muertos o también utilizaba sus cabezas decapitadas para protegerse: «[...] me metía la cabeza de un gallo en

2 Empleo este término basado en su etimología, que viene del prefijo griego ‘sym-’ y de la raíz ‘pathos’ y que significa «experimentar o sufrir juntos» o una «comunidad de sentimientos», esto último según la RAE. URL: <https://dle.rae.es/simpatic%C3%A1> última vez revisado el 28/08/2021.

medio de las piernas. Una o muchas. Un cinturón de cabezas de gallitos» (p.12), convirtiendo así su cuerpo en un cuerpo no deseado para estos hombres. Un cuerpo desagradable, abyecto (Kristeva, 2004), que se asemeja más a ese cuerpo animal que tampoco les agrada cuando está con sus vísceras a la vista.

Cuando nuestro personaje es adulto y está viviendo el terrible secuestro, el único modo de salvarse que encuentra es recurriendo a aquella animalidad que detestaban los galleros y que podría también espantar al secuestrador: «Cuando me toca a mí, pienso en los gallos. [...] Me baño las piernas, los pies, el suelo» (p.17), y continúa: «[...] me revienta la boca de un manazo, me parto la lengua de un mordisco. La sangre empieza a caer por mi pecho, a bajar por mi estómago, a mezclarse con la mierda y la orina» (p.18). Esta animalidad a la que hago referencia ha sido, de hecho, la misma que ha legitimado la violencia sobre ciertos cuerpos que son alejados del concepto de lo humano. Anahí Gabriela González (2019) menciona que «existe una escala jerárquica de valoración de las vidas, que va de lo ideal hegemónicamente (el varón cisgénero heterosexual, blanco y adulto) al cuerpo del animal» (p. 4). En otras palabras, los cuerpos animales están en el último peldaño de consideración y, así mismo, todos los cuerpos que se acerquen a esa animalidad ocuparán un lugar bastante parecido. No obstante, en el caso específico de este cuento, el recurrir a esta animalidad es lo que ayuda al personaje a subvertir, un poco, ciertas lógicas del poder (en las que su cuerpo existe solo de ciertas formas) y, así, salir con vida.

Por otro lado, como he mencionado en párrafos anteriores, en «Matadora», cuanto más cercanas se vuelven las dos mujeres con la gata, más parecidas a ella se tornan y la molestia de los vecinos aumenta: «Locas, brujas, vulgares, cholitas alzadas. [...] No hay paz, desde que llegaron las dos no tenemos paz. [...] Fuera, fuera esta misma noche, las dos» (p.100). La incomodidad es, sobre todo, a causa de que son mujeres que están alejándose de lo que se esperaba de ellas y de sus cuerpos, por lo que a los vecinos les cuesta reconocerlas como parte de ellos, de los valores que quieren preservar o, en general, reconocerlas como algo distinto a una fiera.

En ambos cuentos es posible encontrar estos puntos de fuga en los que lo femenino se construye desde un lugar distinto al esperado, convirtiéndose así en malas víctimas (Despentes, 2007), en lo que no se debería ser: «mujer siempre excesiva, demasiado agresiva, demasiado ruidosa, demasiado gorda, demasiado brutal, demasiado hirsuta, demasiado viril» (p. 9). Esto es, en otros términos, mujeres que exceden el significado de esa palabra y que, a pesar de que la «empresa política ancestral, implacable, enseña a las mujeres a no defenderse. [...] Sufrir y no poder hacer nada más» (p. 40), rechazan ese lugar y, en cambio, responden con violencia, con el cuerpo femenino transfigurado.

2. Devenires, redes y parentescos

El devenir es un cambio continuo, una transformación que nunca se da porque no puede

llegar a tomar la forma de lo que se deviene. Es decir, el devenir es un proceso que nunca termina. No es un destino, algo que se alcanza, sino un estado de cercanía o simpatía hacia un Otro (Deleuze, 1996). Así, en ambos textos podemos observar cómo se dan esas cercanías entre las mujeres y los animales. Ambos sujetos comparten el sufrimiento, el miedo, ciertos espacios, y, también, formas en que intentan enfrentarse al poder que los violenta y que en estos cuentos son personificados, casi por completo, por figuras masculinas: los galleros en el relato de Ampuero y el femicida (o los vecinos del edificio) en el de Rodríguez Pappe.

Para enfrentarse a ese poder, el personaje de «Subasta» se va alejando de ‘lo humano’. Busca en lo más profundo de ella cómo acercarse a lo elemental: su animalidad, aquello que necesitamos sacrificar para poder convivir en sociedad. Al final del texto, nuestra protagonista se convierte en una especie de gallo: su propia especie, porque no es una imitación, no quiere ser aquellos gallos a los que conoce y con los que ha compartido horas de su infancia, y, sin embargo, se acerca a ellos, a los recuerdos que aún posee de ellos en su propósito (o desesperación) por sobrevivir.

En «Matadora» ocurre algo similar. La hija de la protagonista pasa tanto tiempo con la gata, que parece imposible que entable lazos con otras personas. Cuando al fin pasa, para alegría de la madre, la muchacha regresa a casa, luego de una cita, para contar lo siguiente: «Entonces Jeffo se me antojó como a veces se me antoja comer. Y lo muerdo, mamá, le muerdo la boca y él primero me empuja [...] y lo vuelvo a morder en el brazo. Él grita de dolor» (p.100). De nuevo, este personaje cambia lo que se esperaría de ella. Muerde al que es su interés amoroso porque, en algún punto, tanto sus deseos amorosos/eróticos como sus instintos se materializan, indistintamente, en un mismo tipo de acciones. Estos instintos son los que sobresalen, los que la acercan más a aquella gata que también los utiliza cuando necesita sobrevivir.

Además de esto, otro momento sustancial en «Matadora» es aquel en que la gata, que se escapa de casa sin que nadie sepa cómo y luego regresa sin que nadie le hubiese abierto la puerta de entrada, un día trae consigo un pulgar humano. Más adelante nos enteraremos de una noticia extraña:

Se trata de un borrachín del Cerro, que dormía su parranda en la banca de un parque. Ha entrado a emergencias sin nariz, sin dedos en las manos, medio devorado por un animal salvaje. Un lobo urbano, un lagarto de ciudad, un puma de parque. Justicia divina, dicen las vecinas al enterarse. Se rumorea que toqueteaba a su propia hija. (p. 99).

Tal como podemos leer en este fragmento, la noticia que la madre ve es de este hombre atacado por una ‘bestia’, pero que, en boca de estas otras mujeres, resuena como justicia por lo que se rumoreaba de él. Este hecho coincide con la gata trayendo el dedo desgarrado, lo que nos puede hacer pensar que la justicia viene de parte de ella, para defender a las demás.

Cuando Haraway habla de los parientes que tenemos que formar, se refiere a una recomposición de esa palabra (Haraway, 2016), como podremos corroborar en el siguiente fragmento:

Parentesco es una palabra que trae en sí un ensamblaje. Todos los seres comparten una “carne” común, paralelamente, semióticamente y genealógicamente. Los antepasados se nos presentan como extraños muy interesantes; los parientes son desconocidos (más allá de lo que pensábamos que era una familia o los genes), extraños, asombrosos, activos. (p. 8)

Los parientes, entonces, pueden ser cualquiera. Las mujeres de estos cuentos crean parentescos con estos animales, estos Otros, en los que se reconocen porque comparten las mismas circunstancias que atraviesan sus vidas. Con este concepto de Haraway se pueden construir también redes de afecto y cuidados mutuos. Esto es evidente en «Matadora», donde la gata recibe los cuidados que necesita, la protección de esa casa y de las dos mujeres que la acompañan, incluso cuando va a parir. Pero este no es el único momento en que esto se evidencia.

En las páginas finales, cuando se nos insinúa que la gata sale por las noches para, tal vez, cobrar venganza y matar a los femicidas, entendemos que podría haber una relación de cuidado mutuo. Ella, la gata, que puede dejar sueltos sus instintos, su furia, puede entrar y salir de la casa y brindar, a sus otras dos compañeras, algún tipo de protección. Por eso, en el relato se dice: «Hasta nuestro departamento llegan los ayes y las lamentaciones de los hombres que no han sido precavidos, pero nos distraemos con las cosas interesantes que siempre hay en la televisión. Cada vez hay menos noticias de mujeres muertas» (p. 101). Así, hay un tipo de intercambio entre ambas. Tiene que ver con los cuidados que cada una puede brindar a la otra: las mujeres ofrecen casa, comida, seguridad dentro de la intimidad a la que ahora también pertenece la gata, y ella, en cambio, sale de caza, a limpiar las calles donde el peligro es latente. Esta relación de hospitalidad funciona porque, como afirma Mónica Cragnolini (2011), las dos partes saben que deben «conservar su extrañeza, respetar su ser otro y su diferencia. Reconocen esa singularidad y esa cercanía» (p. 4). En este punto, es claro que la niña, la madre y la gata encarnan una familia multiespecie, que, como otras familias, se define «en gran medida por relaciones de parentesco y en donde habita el cuidado, la compañía y el intercambio de afectos» (Acero Aguilar, 2019, p. 14), como ya lo hemos hecho notar.

Por último, yendo al párrafo final del cuento de Rodríguez Pappe, es notorio que incluso la madre, que al principio no quería aceptar a la gata, se reconoce en ella: en su experiencia de maternidad en un inicio, y luego como parte de una misma manada que intenta defenderse, ajustar cuentas y sobrevivir, ayudándose entre ellas. La frase con la que termina el texto es esclarecedora: «Nuestras crías ya comen por sí mismas» (p. 101). El ‘nosotros’ que las vuelve cercanas, partes de un mismo grupo, forjando comunidad. O parentescos.

3. Consideraciones finales

Las mujeres y los animales han ocupado el lugar del Otro en la historia. Sobre ellos y sus cuerpos se ha ejercido violencia sistemática y estructural. Las mujeres y los animales han sido pensados en contraposición a quienes han ocupado puestos de poder a lo largo de la historia, es decir, el hombre (blanco, heterosexual, etc.). Por eso, no es extraño detectar aquellas similitudes entre sus vidas atravesadas por la violencia o la precarización.

En los textos que he propuesto y pensado de manera breve en este trabajo, he encontrado estos puntos en los que se interceptan las vidas de estos seres, que, sobre todo, se da por la necesidad de supervivencia frente a un poder que los vulnera y que pone en peligro sus vidas. En el cuento de Ampuero, la violencia lo rodea todo: los hombres, los cuerpos muertos de gallos, los hombres tocando el cuerpo de la niña, etc. En el de Rodríguez Pappe, aquella violencia se evidencia en el/los femicidas de afuera y en el intento por envenenar y desaparecer a los animales en situación de calle. Los cuentos dejan en claro que estos sujetos comparten destinos similares y se percatan de sus semejanzas, por eso caen en cuenta de que la única forma de salir vivos es construyendo redes entre ellos.

Sin embargo, lo interesante no es solamente que expone la violencia en distintos niveles, sino que los personajes protagonistas de estas ficciones generan relaciones complejas con los demás animales. Relaciones de cuidado que se fundamentan en intercambios que aseguran la protección y supervivencia de ambos. Los espacios de estos acercamientos son igual de importantes para pensar en los motivos por los que ocurren, y, en ambos casos, son distintos, al menos en principio, porque luego podemos corroborar las similitudes que comparten.

Por otra parte, es sugerente la particularidad de que los dos cuentos coincidan en la experiencia de la infancia/juventud, ya que esto es justamente uno de los motivos que influye en las aproximaciones y en las similitudes que se dan entre ellas y los animales. Es llamativo este punto porque nos lleva a pensar la infancia (o juventud) como este momento que se contrapone a lo adulto, es decir, como un estado previo a la ‘razón’ que se alcanza en la adultez. Por lo tanto, pareciera que se propician los acercamientos de formas más orgánica, más inmediata desde estos personajes jóvenes, a causa de su no pertenencia a dicha ‘razón’ antropocéntrica, que aleja a los sujetos a partir de las propias categorías y definiciones que les otorga.

Si bien es cierto que los textos no están pensando directamente la situación de los otros animales, me parece que, como mínimo, es interesante para reflexionar sobre cómo en la actualidad se piensan las relaciones con el Otro desde una mirada que lo complejiza en lugar de reducirlo. Una mirada que reconoce su familiaridad con el extraño.

Bibliografía

- Aguilar, M. A. (2019). “Esa relación tan especial con los perros y con los gatos: la familia multiespecie y sus metáforas”. *Tabula Rasa*, 157-179.
- Ampuero, M. F. (2018). *Pelea de gallos*. Madrid: Páginas de Espuma.
- Cragnolini, M. B. (2011). “Hospitalidad (con el) animal”. *Escritura e imagen*, 313-324.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Despentes, V. (2007). *Teoría King Kong*. Editorial Melusina.
- González, A. G. (2019). “Animales inapropiados/bles. Notas sobre las relaciones entre transfeminismos y antiespecismos”. *Questión*, 1-12.
- Haraway, D. (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno. *Revista de Estudios Críticos Animales*.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- Kristeva, J. (2004). *Los poderes de la perversión*. Ciudad de México: Siglo XXI editores.
- Pappe, S. R. (2018). *La primera vez que vi un fantasma*. Barcelona: Candaya.
- Sañudo Vélez, L. G. (2013). “La casa como territorio. Una nueva epistemología sobre el hábitat humano y su lugar doméstico”. *Iconofacto*, 214-231.

JENNIFER ZAMBRANO VALAREZO

Licenciada en Literatura por la Universidad de las Artes del Ecuador. Narradora y mediadora de lectura. Sus textos han sido publicados en revistas y antologías nacionales e internacionales, entre las que destacan: Pie de página, Revista Visor, Revista Elipsis, Despertar de la Hydra: Antología del nuevo cuento ecuatoriano (La caída, 2017) y La última hora (UArtes Ediciones, 2018). Sus temas recurrentes de creación e investigación se relacionan con los cuerpos, lo límites entre lo humano-animal y lo femenino.

Manifesto vegano queer¹

Manifesto vegano queer

A Queer Vegan Manifesto

Enviado: 20/04/21 Aceptado: 22/12/21

Rasmus Rahbek Simonsen

Doutor em Língua e Literaturas de Língua Inglesa. Western University (Londres). Professor Associado do KEA - Københavns Erhvervsakademi (Dinamarca).

E-mail: rasi@kea.dk.

Tradução de Daniel Rossmann Jacobsen

Graduando em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo na Universidade Federal do Espírito Santo, em Vitória, Espírito Santo, Brasil.

E-mail: danieljacobsen.ufes@gmail.com.

1 Nota do tradutor: Este ensaio foi publicado originalmente em inglês em 2012 sob o título *A queer vegan manifesto*, no *Journal for Critical Animal Studies*, 10(3), p. 51-81. A presente tradução para a língua portuguesa, realizada por Daniel Rossmann Jacobsen, foi autorizada pelo autor, Rasmus Rahbek Simonsen. Para fins de esclarecimento, algumas observações precisam ser postas: a) as notas do autor estão no fim texto, conforme o original, e estão marcadas no corpo do texto através de algarismos romanos; b) as referências ao fim do ensaio são as originais do autor; c) os títulos de obras citadas são mantidas no idioma original para não haver divergência com a seção de referências; d) as citações postas pelo autor estão traduzidas como parte do artigo, e não correspondem a eventuais publicações desses textos já em língua portuguesa; e) todas as supressões e acréscimos indicados entre colchetes no corpo do texto são marcações do autor no original, e não inserções do tradutor, bem como todos os destaques com o uso de itálico.

O que significa para uma pessoa declarar seu veganismo ao mundo? Como a transição de uma dieta para outra afeta o senso de identidade de alguém? O veganismo desafia o caráter fundamental de como nós “representamos” a nós mesmos –sobretudo no contexto da sexualidade e gênero. No meu artigo, estou interessado no potencial do veganismo para romper o vínculo “natural” entre as formações de gênero e o consumo de produtos animais, no que se refere às genealogias sociais e culturais. Consequentemente, vou explorar uma forma queer de veganismo que afirma o impacto radical do que Sara Ahmed chama de “desvio compartilhado”.

Palavras-chave: veganismo, teoria queer, gênero, sexualidade, ética do comer, comida e normalização.

¿Qué significa para una persona declarar su veganismo al mundo? ¿Cómo afecta al sentido de identidad la transición de una dieta a otra? El veganismo desafía el carácter fundamental de cómo nos “representamos” a nosotros mismos –sobre todo en el contexto de la sexualidad y el género. En mi artículo, me intereso en el potencial del veganismo para romper el vínculo “natural” entre las formaciones de género y el consumo de productos animales, en términos de genealogías sociales y culturales. En consecuencia, exploraré una forma queer de veganismo que afirma el impacto radical de lo que Sara Ahmed llama “desviación compartida”.

Palabras clave: veganismo, teoría queer, género, sexualidad, ética alimentaria, alimentación y normalización.

What does it mean for a person to declare her or his veganism to the world? How does the transition from one diet to another impact one's sense of self? Veganism challenges the foundational character of how we “act out” our selves—not least of all in the context of sexuality and gender. In my paper, I am thus interested in the potential of veganism to disrupt the “natural” bond between gender formations and the consumption of animal products, as this relates to social and cultural genealogies. Consequently, I will explore a queer form of veganism that affirms the radical impact of what Sara Ahmed calls “shared deviation.”

Keywords: veganism, queer theory, gender, sexuality, ethics of eating, food and normalization.

1. Manifesto vegano queer

[A escolha do objeto sexual] é mais vegetarianismo do que homossexualidade.

David Halperin

Em seu artigo “History of Male Homosexuality”, David Halperin propõe que a simples escolha dos objetos sexuais – o que ele vê como um “exercício de conhecimento erótico” (2000: 98) – no final da antiguidade e nos contextos medievais não correspondia a uma expressão da sexualidade como tal, pelo menos não da maneira como a entendemos hoje; de fato, “era mais vegetarianismo do que homossexualidade” (98). Nesta circunstância, podemos deduzir que, a título de comparação, o vegetarianismo pode ter origem ética ou estética, mas não “necessariamente funciona... como um marcador de diferença” (98). O foco imediato de Halperin não é o vegetarianismo, e eu não desejo alistá-lo como uma falha para o meu argumento; em vez disso, meu objetivo é promover o vegetarianismo como um tópico viável de investigação para os Estudos Queer. Uma vez que, historicamente, o desvio de comer carne foi cuidadosamente vinculado à produção discursiva da masculinidade – e não simplesmente em termos de aberração ou preferência momentânea por um determinado objeto alimentar, o vegetarianismo (e mais propriamente em meu ensaio, o veganismo) passa a constituir um conjunto de atos de gênero que se atrelam à totalidade do que significa masculino (e feminino), o que certamente inclui a sexualidade. Em outras palavras, o vegetarianismo e o veganismo são muito mais complexos do que indicam os exemplos casuais de Halperin.

Neste ensaio, perguntarei o seguinte: O que significa para uma pessoa declarar seu veganismo ao mundo? Como a transição de uma dieta para outra afeta o senso de si mesmo? Embora seja verdade que, como escreve Lorna Piatti-Farnell, “a comida é dinâmica, maleável e sujeita à interpretação” (2011: 1), existem certas tradições e convenções estabelecidas há muito tempo que regem *como e o que comemos*. Nesse sentido, o veganismo põe em questão noções preconcebidas sobre o que é uma dieta “adequada” e, portanto, como a vida é adequadamente vivida nas sociedades liberais ocidentais contemporâneas. Além disso, o veganismo desafia o caráter fundacional de como “nos representamos” – sobretudo no contexto da sexualidade e do gênero – quando consideramos o aspecto performativo envolvido na ingestão de diferentes alimentos. Não se pode negar que, repetidamente, os princípios do veganismo se tornam suspeitos em relação à sexualidade e à reprodução.

No famoso ensaio *The Sexual Politics of Meat* ([1990] 2010), Carol Adams traça como diferentes maneiras de comer têm sido empregadas para manter claros os limites de gênero no mundo ocidental e em outros lugares.² Erika Cudworth afirma este fato em um artigo

2 Ao olhar para a Grã-Bretanha no século XIX, por exemplo, Adams cita “o primeiro levantamento alimentar nacional de... hábitos dietéticos [conduzido] em 1863, que revelou que a principal diferença na dieta de homens e mulheres na mesma família era a quantidade de carne consumida” (2010: 51). Além disso, com base no trabalho de Peggy Sanday, Adams afirma que há “uma correlação entre economias baseadas em plantas e poder das mulheres e economias baseadas em animais e poder masculino” (59).

recente, ““The Recipe for Love”? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat”, onde ela identifica uma “hierarquia alimentar na qual as carnes vermelhas têm sido associadas à masculinidade e as carnes brancas, peixes e laticínios associados à feminilidade” (2010: 81). Como consequência, o consumo de carne tornou-se uma maneira poderosa de afirmar ou performar a masculinidade. Até mesmo o modo pelo qual a carne é preparada segue padrões de gênero. Cudworth destaca como assar na brasa, para os homens, tornou-se a maneira favorita de cozinhar carne, pois deixa a carne com uma aparência crua e sangrenta que se baseia em “mitologias de que força e virilidade masculinas derivam do sangue animal” (2010: 89); por outro lado, carne “cozida em água” é “associada à frugalidade”, ao passo que a carne “ensopada” é considerada “mundana” e, portanto, doméstica, feminina (81). Isso parece estar de acordo com a conclusão de Adams de que, em essência, “recusar carne significa que um homem é afeminado” (2010: 63); a efeminação, no entanto, não pode ser inequivocamente agrupada à homossexualidade, como Halperin nos lembra.³ Entretanto, os veganos – e, mais notadamente, os homens veganos – são estigmatizados pela sociedade em geral, na medida em que, tomando emprestado as palavras de Lee Edelman, eles deixam de “cumprir os mandatos heteronormativos” (2004: 17) de comer, o que corresponde, na realidade, como Carmen Dell’Aversano coloca em sua avaliação radical da dieta ocidental “normal”, a “aprender a comer [de uma maneira que] implica ser doutrinado em uma atitude de insensibilidade diante da tortura física e psicológica, da dor, do medo e, por fim, do assassinato” de animais não-humanos (2010: 82). Apesar disso, a sociedade dominante, consumidora de carne, considera o veganismo estranho ou, até mesmo, queer. Tornar-se vegano é, portanto, uma resposta direta aos mecanismos discursivos da sociedade “antroponormativa” e, dessa maneira, o veganismo compartilha um vínculo com os desenvolvimentos recentes (ou reconfigurações) da teoria queer.

Tomar o veganismo como queer implica, nas palavras de Noreen Giffney e Myra Hird, pensá-lo em termos do “contínuo desequilíbrio das certezas e o sistemático distúrbio daquilo que é familiar” (2008: 4). Do ponto de vista etimológico, “queer”, como Eve Sedgwick apontou, “significa *o outro lado*” e o termo em si gerou “dimensões que não podem ser incluídas apenas no aspecto de gênero e sexualidade” (1993: xii, 9). Em consonância com isso, podemos dizer que o “envolvimento afetivo” (Parisi, 2008: 290) do veganismo com outras espécies além da humana expressa diretamente o desejo de transversalizar, para não dizer romper, as fronteiras que sustentam e policiam as categorias que separam o humano do não-humano. Em minha abordagem do veganismo, irei me apropriar da visão de Dell’Aversano de que “queer” é um “empreendimento subversivo” que visa à “desnaturalização” (2010: 74)⁴ em geral, e não apenas, em sentido estrito, de questões relacionadas à

3 De acordo com Halperin, a efeminação deve ser tratada como uma categoria em si mesma, já que a designação “suave” ou “não masculino”, em várias e diferentes tradições culturais europeias, pode significar ou “feminina, ou transgênero” ou, por outro lado, um mulherengo (2000: 93).

4 É uma pena que o “radical” esforço queer de Dell’Aversano – tão fortemente influenciado pelo trabalho de Lee Edelman – seja prejudicado por sua insistência em “direitos”, entendido como um termo viável em relação à “questão animal”. Se entendêssemos o direito à integridade corporal a animais não-humanos, teríamos que construir um con-

sexualidade. Desta forma, o veganismo, devido às conotações que se vinculam a diferentes hábitos alimentares, envolve uma consideração crítica da atribuição de padrões de gênero aos alimentos e de como as identidades são moldadas em torno do que comemos. Como resultado, minha preocupação neste texto não é tanto “tornar queer a barreira homem-animal” (Dell’Aversano, 2010: 100), e sim examinar o aspecto sociocultural do veganismo como um marcador de identidade e o cabo-de-guerra discursivo que se segue. Por essa razão, não me demorarei em questões de exploração animal e afetividade interespécie, às quais outros estudiosos se dedicaram com proficiência.⁵

Interessa-me o potencial do veganismo de romper a visão firmemente enraizada de que o consumo de carne e a masculinidade estão naturalmente ligados – mesmo em um sentido genealógico. Como afirma Adams, “a carne representa a comida dos ancestrais [masculinos] e proporciona uma sensação de continuidade” (2010: 200); além disso, como o gosto está ligado à memória e ao afeto positivo ou negativo, geralmente temos uma tendência a procurar aquilo que, segundo Elsepeth Probyn, “tem sabor de memórias e ativa a aspiração, a gratidão, o desejo ou o reconhecimento” (2000, p. 147). Nesse contexto, torna-se aparente a inscrição do consumo de alimentos em certo senso de teleologia: “A percepção sensorial da comida”, escreve Piatti-Farnell, serve como “um ponto de partida para percepções futuras, em que passado e presente são incorporados ao consumo” (Piatti-Farnell, 2011: 8-9). Podemos dizer, então, que o ato de comer se apegue a um certo desejo ou expectativa para o futuro – a promoção de laços familiares, por exemplo. Mas o tipo de carne consumida hoje não pertence à mesma categoria que a de antigamente e nem os animais do sistema agrícola moderno são tratados de maneira semelhante. A cultura do consumo de carne simplesmente pressupõe “a normatividade e centralidade de sua atividade” (Adams, 2010: 201). Podemos esperar, portanto, que, como minoria, (especialmente os homens) veganos se tornem desviantes da sociedade normativa. Em resposta à ordenação da sociedade de acordo com uma perspectiva masculina, Adams, em sua pesquisa histórica, sugere que o vegetarianismo se tornou uma maneira de as mulheres marginalizadas se oporem silenciosamente à opressão que sofrem (2010: 213). No entanto, argumento que recusar carne não envolve apenas assumir uma posição contra a cultura junto de direitos legais para administrar esse direito moral. Já submetemos outros animais a práticas disciplinares (na fazenda industrial de hoje, através de treinamentos em animais de estimação, em circos etc.), e é minha preocupação que nós, em nossos esforços para tratar os animais de forma justa, acabemos perpetrando novos atos de “violência” contra eles, insistindo que eles sejam incorporados a estruturas demasiado humanas. Como os não-humanos não podem se envolver adequadamente no discurso humano, sua inclusão em um sistema de direitos sempre teria que ser decidida por nós. Simplificando, nunca será possível para um animal tomar uma posição sobre a questão dos direitos e a abordagem dos direitos é, por essa razão, insuficiente quando se trata de determinar como guiar nossas interações com outros animais. Dell’Aversano implicitamente reconhece isso quando enfatiza a “incognoscibilidade radical dos animais” (2010: 102) e, portanto, afirma como os animais são impedidos de se tornar sujeitos em qualquer sentido “real” (tanto em termos estruturais quanto psicanalíticos).

5 Sobre a questão do afeto, ver o artigo acima mencionado, “The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond” por Carmen Dell’Aversano, assim como os textos de Alice A. Kuzniar, Melancholia’s Dog: Reflections on our Animal Kinship, Jeffrey Moussaieff Masson, When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals, e Marc Bekoff, Animal Manifesto. Sobre a exploração de animais não-humanos, ver, por exemplo, Nicole Shukin, Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times e, é claro, o trabalho de Peter Singer e Tom Regan.

patriarcal, como sugere Adams; ela é também, especificamente, uma forma de resistir à heteronormatividade, uma vez que o consumo de carne para os homens e, talvez em menor grau, para as mulheres, está ligado à reprodução retórica e real das normas e práticas heterossexuais. Poderíamos, então, nos apropriar da questão central de Sara Ahmed em sua discussão do “potencial afetivo do queer” como uma categoria de ser antinformativo: “Os momentos queer acontecem quando essa falha em reproduzir normas como formas de vida é abraçada ou afirmada como uma alternativa política e ética?” (2004: 146).

Como se sabe, de acordo com Judith Butler, diferentes “atos, gestos, decretos,” específicos para cada gênero, combinam-se para produzir “uma falsa estabilização de gênero nos interesses da construção heterossexual e na regulação da sexualidade dentro do domínio reprodutivo” ([1990] 1999: 173, 172). Enquanto homem, portanto, recusar-se a participar do consumo proscrito de carne significa romper com o discurso sobre sexualidade e gênero masculinos. No modo como diferentes itens alimentícios carregam conotações específicas de gênero (por exemplo, carne: masculina), vemos como os homens veganos tornam-se um problema dentro do discurso heterossexual. Não estamos muito longe de ver o “vegano” como uma subespécie do “pervertido” (leia-se: homossexual) na análise de Michel Foucault no primeiro volume de sua *History of Sexuality* ([1976] 1998; ver especialmente 42-3 sobre esse ponto). Dessa forma, declarar o veganismo para o mundo pode ser comparado ao ato de sair do armário para os indivíduos queer. Por exemplo, quando disse aos meus pais que estava adotando a dieta vegana, minha mãe começou a chorar com as palavras “como poderei cozinhar para você?”. A interrupção não intencional que meu veganismo causou em minha casa na infância fez com que eu me sentisse muito estranho, para dizer o mínimo: o papel de nutriz de minha mãe estava em risco –na opinião dela– e cada refeição que eu, a partir de agora, compartilharia com minha família tinha o potencial de servir como um desafio aos hábitos alimentares antropocêntricos; mais precisamente, eu me tornaria um “desmancha-prazeres” na mesa da família –como aquele “que fica no caminho da solidariedade orgânica” centrada em torno da alimentação (Ahmed, 2010: 213)– por implicitamente negar não apenas os alimentos de origem animal, mas, sobretudo, a forma de união que o tradicional jantar familiar representa. A função da mesa de jantar como aquilo a que Ahmed se refere como um “objeto de familiaridade” (46) –o local da coerência familiar– corria o risco de ser minado pela minha decisão de me tornar vegano; o sentimento de companheirismo como uma força afetiva não podia mais passar sem impedimentos entre eu e os outros membros da minha família. Desta maneira, ao des-afirmar a morte de outras espécies, os veganos podem, na verdade e ironicamente, vir a “matar” a “alegria da família” (49). Não há mais refeições “felizes”. E não apenas isso, a ordem heterocentrista do espaço familiar foi posta em questão, pois como implicação, minha mãe não poderia continuar no mesmo nível de “serviço” feminino (Cudworth, 2010: 82) que, no passado, ela estava acostumada a apresentar para mim e para o resto da minha família. Considerando tudo isso, devemos ter cuidado para não equacionar o

estigma do veganismo com o da homossexualidade, uma vez que todos sabemos quem figura com mais frequência como vítimas de crimes de ódio (embora, para ser justo, pelo que sei, não existam estatísticas sobre a violência contra os veganos - e, certamente, para veganos queer). No entanto, compartilhando as preocupações levantadas pelos teóricos queer, é precisamente por insistir em suas qualidades disruptivas e –embora não seja meu foco imediato aqui– na preocupação “imprópria” por outras espécies que entendo o veganismo como queer.

Não quero esconder o fato de que a visão sobre o veganismo que apresentarei a seguir é tudo menos polêmica. É por isso que optei por incluir “manifesto” no título do meu ensaio. Como a maioria dos outros autores que escrevem na tradição do estilo de manifesto, desejo “manifestar” uma certa queixa em relação à sociedade em geral. No entanto, decididamente, minha contribuição para esse gênero textual em particular não está mergulhada na linguagem do progresso, o que parece ter sido o ingrediente central dos manifestos anteriores (ver Latour, 2010: 3); nem corro para apoiar a afirmação de José Esteban Muñoz de que um manifesto deve necessariamente ser “um chamado para um fazer no e para o futuro” (2009: 26).⁶ E meu texto talvez não devesse ser chamado de “manifesto” propriamente dito. Em vez de definir um programa para ação futura, meu manifesto (em aspas implícitas) procura chamar atenção para o ato problemático de enquadrar o futuro de acordo com os descontentamentos do presente, por mais radical que isto possa aparecer aqui. O veganismo que apresento a seguir não se preocupa em imaginar um futuro utópico sem carne –onde o próprio veganismo se tornaria um conceito discutível. Em vez disso, estou interessado em pensar sobre o veganismo como uma forma do que Ahmed chama de “desvio compartilhado” (2010: 196). O que é tão radicalmente desconfortável em relação ao veganismo queer é a disposição de “causar infelicidade ao revelar as causas da infelicidade” (196). Ao dizer não aos produtos de origem animal, tornamos mais difícil para as outras pessoas desconsiderar em que se baseia seu contentamento culinário: a brutalidade da indústria de produtos animais e sua própria cumplicidade com a morte de milhões. É certamente difícil sustentar a felicidade diante do sofrimento avassalador. Tornar-se vegano é aprender –em todos os lugares e sempre– a desafiar e negar a norma herdada do antropocentrismo. O veganismo queer afirma o desvio; o veganismo queer instaura uma lacuna no vínculo comum inerente à partilha e ao banquete da carne de animais não-humanos. O lema do veganismo queer poderia então ser: compartilhar negatividade! Compartilhar o tornar-se a causa desviante de infelicidade em um sistema de exploração animal. Desviante, em outras palavras, é o eixo do *manifesto* do meu texto – é aquilo que garante o *entrelaçamento* de “queer” e “veganismo”.

6 Como ficará claro, sou simpático à ênfase que Muñoz dá ao “ainda não consciente” e ao potencial futuro de “ser” e “fazer” coisas opostas à “reprodução majoritária da heterossexualidade” (2009: 22), mas não vejo como ou por que um “romance” de esperança e otimismo, em vez de negatividade (1), estaria melhor equipado para nos mostrar o caminho para um futuro que seria, no final das contas, bastante estranho para Muñoz e para o resto de nós (22); Além disso, se ainda não o sabemos, como finalmente reconheceremos a verdadeira experiência queer quando a virmos?

O veganismo ainda é considerado um assunto desonesto para muitos estudiosos nas ciências humanas e sociais⁷ e não presumo que a tendência queer da minha abordagem irá mudar isso. Recorrendo a vários exemplos de meios de comunicação de massa e de dentro das categorias de veganismo/direitos dos animais, mostrarei como o veganismo é invariavelmente filtrado através de uma lente normativa. O que se segue é minha intervenção queer no debate sobre o veganismo. Ao mesmo tempo, por razões que se tornarão aparentes, não defendo o que equivaleria a uma mudança de paradigma no discurso sobre o consumo ocidental de comida. Mesmo que, em um nível fundamental, eu concorde com Marc Bekoff quando pontua que o *status quo* do que “compramos, de onde vivemos, de quem comemos, de quem vestimos e mesmo do nosso planejamento familiar” –o último sendo de particular interesse para mim–“causou a destruição dos animais e da Terra” (2010: 2), vou me abster de expressar o meu argumento na linguagem da revolução.⁸ A história nos mostrou que o ideal romântico de revolução está mal equipado para aceitar ou lidar adequadamente com as surpresas e ocorrências inesperadas do que o acadêmico pós-colonial David Scott chamou de “vida mundana”, ou seja, uma vida que reconhece “que não podemos nos tornar totalmente imunes aos caprichos do infortúnio, ou melhor, às calamidades e nem mesmo à perda ou ao desejo corporal” (2004: 182). Essa visão especificamente “trágica” da história encaixa-se bem ao veganismo queer, pois aqui é reconhecido que a ênfase na libertação e revolução no estabelecimento da identidade vegana nos coloca numa ladeira escorregadia em direção ao totalitarismo –mesmo que isso raramente seja aceito pelo “movimento”. Empregando a fraseologia edelmaniana, o veganismo queer deveria ser pensado não em termos de identidade, mas sim como uma força radicalmente inassimilável, que sempre se oporá à insistência oposicionista da ordem social; em vez de desmentir o “comedor de carne” como constituindo uma certa identidade –embora eu reconheça a importância de fazê-lo até certo ponto– parece muito mais crucial, e ouso dizer *produtivo*, criticar a própria estruturação e mobilização de subjetividades *como tais*, uma vez que é a mesma binarização –ou “outrificação”– o ímpeto por trás dessa operação que é, em última análise, responsável pela construção da divisão entre humanos e animais. Dell’Aversano resume bem o foco principal da crítica queer da identidade:

O Queer não visa consolidar ou estabilizar qualquer identidade, muito menos a sua própria, mas tem como finalidade última uma crítica à identidade, crítica

7 Muitas vezes, em conversas com outros acadêmicos, tive que lidar com a acusação de que o veganismo é apenas outro “estilo de vida” que foi elevado a um tema acadêmico e que os estudiosos veganos são semelhantes aos “outros” que fizeram do seu próprio status de minoria um objeto de estudo. Este é, naturalmente, um argumento extremamente ofensivo, já que os princípios do veganismo e de várias outras identificações “desviantes” não podem ser confortavelmente incluídos no título “estilo de vida”, pois isso ignoraria as consequências políticas das suas posições.

8 Neste contexto, acho inestimável ter em mente as palavras de advertência de David Scott em seu livro *Conscripts of Modernity*: “Em um mundo político-moral em que todos os outros valores existem apenas para serem superados ou subordinados a um único princípio abrangente, enquanto nós podemos ganhar muito com a visão e a certeza, nós também empobrecemos nossa prontidão para acomodação, para recepção, para abertura, para ceder” (2004: 206).

que não deve levar à hegemonia de uma identidade nova ou alternativa, mas ao fim da categoria de identidade como tal, tornando consciente e questionando a performance que faz de nós e dos outros o que “somos”. (2010: 103)

A polêmica queer do livro *No Future*, de Lee Edelman, será adotada como uma maneira de ler o veganismo como resistência figurativa e literal à ordem social dominante. Tal ordem baseia-se em uma formação discursiva que enfatiza a superioridade da vida humana e legitima os meios pelos quais fazemos uso de outras espécies para nos sustentar. Ao mesmo tempo, as normas sexuais e expectativas de papéis de gênero misturam-se ao impulso antropocêntrico do discurso ocidental sobre a vida; em outras palavras, certas posições do sujeito devem ser produzidas repetidas vezes a fim de manter a imagem do corpo político como um todo coerente. Isso afeta não apenas a sexualidade masculina, é claro. Não deveríamos nos surpreender ao saber que a subjetividade feminina, por exemplo, foi influenciada pelo consumo de produtos animais específicos, como ovos e laticínios que, segundo Cudworth, são considerados “alimentos efeminados”, não apenas porque são associados ao consumo feminino, mas porque são subprodutos dos sistemas reprodutivos de fêmeas animais” (2010: 79). Na seção seguinte, examinarei uma série de diferentes maneiras pelas quais os corpos veganos masculinos e femininos entram em contato com processos heterocentrados e normalizantes.

2. Veganismo, patologia e “normificação”

O vegetarianismo é melhor visto como um método para complicar a normalização da alimentação.

Simon M. Gilbody, et al.

A forma que a “vida” assume nas sociedades ocidentais é a questão controversa que vou enfrentar aqui. Um certo modo de vida tornou-se a norma no Ocidente e este modo de vida é, de acordo com Michel Foucault, “o resultado histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” ([1976] 1998: 144). Em seus estudos, Foucault traça a formação de “uma biopolítica da população”, uma série de “controles regulatórios” que enquadram o corpo de acordo com “a mecânica da vida”, para que sirva “como base dos processos biológicos: propagação, nascimentos e mortalidade, o nível de saúde, expectativa de vida e longevidade” (139). Na normalização da sociedade, o corpo está no centro das atenções e, como vimos com Butler, o corpo “certo” deve estar de acordo com performances muito específicas que estão intimamente ligadas ao gênero.⁹ Em relação ao veganismo, uma notícia sobre “maus” veganos surgirá vez por outra referindo-se a veganos que –por falta de conhecimento alimentar suficiente– causaram a morte de seus filhos por não alimentá-los adequadamente.¹⁰

9 Os processos biopolíticos básicos descritos aqui também são encontrados na indústria agrícola. Como assinala Cudworth, “a sexualidade e a capacidade reprodutiva dos animais são apropriadas para assegurar a continuidade, eficiência e consistência na produção de leite e carne” (2008: 42).

10 Lembre-se, por exemplo, de como um casal de Atlanta foi condenado por homicídio por não ter conseguido satisfazer as necessidades alimentares de seu bebê, alimentando-o principalmente com suco e leite de soja. Com base

Parece, portanto, que a própria premissa do veganismo se torna falha por associação, no sentido de que –como um marcador generalizado de um certo modo de viver– os hábitos e comportamentos de todos os veganos podem ser explicados em referência à sua escolha particular de alimento. Essencialmente, o vegano chega a figurar como nada menos que a antítese da sociedade: os veganos subvertem a possibilidade de um futuro ao, literalmente, matarem “nossos” filhos, tendo em vista que qualquer criança nascida na sociedade se torna parte do potencial coletivo de reproduzir a fundação dessa communalidade que é, no entanto, imaginária. O artigo de opinião de Nina Planck de 2007 para o New York Times, com o sinistro título “Morte pelo Veganismo”, deixa claro como o veganismo não é apenas nutricionalmente inadequado, mas também falha no nível da comunidade. Ela afirma: “Não há sociedades veganas por uma razão simples: uma dieta vegana não é adequada a longo prazo”. Como consequência, o veganismo é visto como uma dieta “perigosa” que necessita urgentemente de suplementação. Uma contra-resposta recente a essa atitude é a “vegansexualidade” e mostrarei mais adiante como o “desgosto” figura como um meio importante pelo qual um esquema especificamente vegano de comunidade e reprodução é produzido em oposição à identidade onívora de acordo com a mesma dinâmica “expulsão-repulsão” que enquadra o vegano como “outro” no discurso antroponormativo.

Corpos veganos regularmente passam a incluir locais de nutrição contestados social e culturalmente. Acredita-se que a dieta vegana seja intrinsecamente inferior e, não importa o grau em que seja suplementada, nunca cumprirá completamente o valor nutricional dos produtos à base de animais. Esta noção é principalmente devida à constante desinformação pelos principais meios de comunicação. Por exemplo, em uma notícia do The Sunday Times detalhando a hospitalização de uma menina escocesa de doze anos com uma forma severa de raquitismo, o veganismo é rapidamente identificado como o culpado (Macaskill, 2008). O raquitismo –que pode levar à deformidade óssea permanente– afeta principalmente a coluna e é causado pela deficiência de vitamina D. O repórter continua a listar as principais fontes de vitamina D: “fígado, óleo de peixe e produtos lácteos”. No entanto, o artigo não especifica que a principal fonte de vitamina D é a luz direta do sol.¹¹ Na verdade, esta vitamina essencial é produzida fotoquímicamente na pele. Se, neste caso, considera-se que o veganismo provoca uma certa deficiência nutricional, uma vez que tal deficiência é identificada, a jovem vegana se torna suscetível à estigmatização com base em sua dieta “prejudicial”. Com referência ao estudo clássico de Erving Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, podemos então dizer que o veganismo se torna um “traço que pode se intrometer na atenção” ([1963] 1986: 5); tem o potencial de desacreditar o indivíduo vegano, dependendo do

nisso e em alguns casos semelhantes, um artigo de Nina Planck (2007) no New York Times argumenta que “uma dieta vegana não é adequada a longo prazo”.

¹¹ Naturalmente, por uma razão ou outra (por exemplo, durante os meses do ano em que a luz do sol é escassa) pode ser necessário suplementar a dieta com outras fontes de vitamina D, que, faz-se importante acrescentar, não precisam ser derivadas de animais.

contexto social específico. O estigma do veganismo, portanto, vai além de meras deficiências alimentares: a dieta pode romper os laços sociais (5).

Os potenciais perigos de dietas vegetarianas ou veganas são ainda mais enfatizados em um artigo divulgado pela ABC News em 2009 intitulado “Vegetarian Teens May Face Higher Eating Disorder Risk.” O jornalista, ao parafrasear o Dr. Neal Barnard do Comitê de Médicos para uma Medicina Responsável, diz que “é provável que alguns adolescentes simplesmente usem o vegetarianismo como uma justificativa para os seus hábitos alimentares pouco saudáveis”. Já no início do artigo, o próprio título instiga no leitor um preconceito contra dietas vegetarianas. No final do artigo, os pais de adolescentes vegetarianos são encorajados a exercer maior controle sobre seus filhos. Somos levados a acreditar que a decisão de se abster de comer produtos animais é, em alguns casos, provavelmente derivada da própria patologia pessoal do adolescente; e, assim, o raciocínio é que os jovens vegetarianos se beneficiariam de um maior nível de vigilância dos pais. Como adverte o Dr. Barnard, “os pais devem fazer um esforço para passar o tempo com seus filhos na hora das refeições a fim de garantir que estejam comendo uma dieta saudável”. Sob essa luz, o vegetarianismo pode ser visto como um sintoma da compulsão obsessiva da criança “doente” pela perda de peso.

Transtornos alimentares são tipicamente –senão equivocadamente– associados a mulheres jovens, e, como tal, o vegetarianismo está mais uma vez ligado às especificidades do gênero. De fato, a questão do gênero parece sempre permanecer próxima a qualquer discussão sobre vegetarianismo ou veganismo. A anorexia é um exemplo disso e alguns estudos sugerem que o vegetarianismo pode funcionar como um véu para esconder o distúrbio subjacente de uma pessoa, aumentando assim a “mística” da constituição feminina.¹² O ritualismo é visto como o elo de ligação entre o vegetarianismo e o chamado comer desordenado, mas o que constitui um comportamento ritualístico neste caso e por que o ato de comer carne geralmente não se qualifica? Talvez seja porque o consumo de carne é um elemento fundamental na teleologia da sociedade e na ideologia da reprodução? Segundo Probyn, a anorexia produz um corpo “estético e controlado” (2000: 7), cuja imagem, devemos lembrar, tem fortes laços com a tradição da “histerização do corpo das mulheres” (Foucault, [1976] 1998: 104). Como mostrou Foucault, a patologização dos corpos das mulheres serviu, tradicionalmente, a uma função social muito específica. A anorexia feminina, na tradição da burguesia que Foucault descreve, torna-se classificada sob a rubrica da “mulher ociosa” (121) e, portanto, a jovem que recusa o alimento “normal” se desvia radicalmente do caminho que conduz para o surgimento adequado da idade

12 Por exemplo, veja Sheree A. Klopp e Heather S. Smith “Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating” (em que apenas 33% dos “vegetarianos” estudados não comem nenhuma forma de carne!) e Simon M. Gilbody, et al., “Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?”, no qual encontramos a seguinte afirmação: “adotar uma dieta vegetariana pode... oferecer ao indivíduo com transtorno alimentar um meio legítimo de restringir sua ingestão e uma arma aparentemente perfeita para resistir à reabilitação nutricional [ênfase minha] ”(88).

adulta. Seu “destino encarregado das obrigações conjugais e parentais” (121) é violentamente prejudicado por sua maneira inadequada de comer. Além disso, como demonstrou Adams, no século XIX o vegetarianismo feminino estava associado à “clorose”, uma condição médica intimamente relacionada à anemia (2010: 210). Uma vez que a anemia interrompe o fluxo menstrual, o fato de não comer carne, como profissionais médicos e leigos acreditavam, afetava negativamente a sexualidade feminina.

Preocupações sobre o consumo feminino têm uma história substancial no Ocidente. Mesmo hoje, o vegetarianismo das crianças do sexo feminino deveria, portanto, ser cuidadosamente examinado –se não totalmente condenado– pelo pai responsável, a fim de garantir o crescimento adequado da criança que, por sua vez, cumprirá seu dever filial como um cidadão produtivo, fértil e, portanto, “feliz”. Consequentemente, a ABC News propósitalmente propaga a visão de que o vegetarianismo pode, de alguma forma, ser associado a uma relação fóbica com a comida, se não uma desordem psicológica. Isso corresponde à afirmação de Adams de que a sociedade dominante “distorce a crítica cultural radical do vegetarianismo” (2010: 197) ao obscurecer os danos que a agropecuária inflige ao mundo natural. Além disso, essa distorção espalha-se e influencia a autocompreensão do vegano, que é ainda mais prejudicada pela forma como os onívoros reagem à questão do veganismo e da sexualidade. Como demonstram Annie Potts e Jovian Parry em sua pesquisa sobre o fenômeno da chamada vegansexualidade: “Veganos... são [frequentemente] retratados como negadores do prazer, muitos dos quais secretamente anseiam saciar seus apetites carnais indulgindo-se em comer carne e fazer sexo com consumidores de carne” (2010: 60). A conexão com a noção de Ahmed sobre o queer “estraga-prazeres” é óbvia aqui. A acusação de austerdade ou puritanismo faz com que os próprios veganos tentem normalizar ou simplificar as exigências de um estilo de vida vegano, contornando assim a acusação de ascetismo ou auto-abnegação que é tão prevalente no discurso popular sobre o veganismo.

Como os sociólogos Petra Sneijder e Hedwig te Molder mostram em sua análise de um fórum de discussão on-line dedicado ao tema do veganismo, os veganos usam certos dispositivos discursivos “para construir práticas veganas simples e comuns, rebatendo assim a alternativa retórica do veganismo como um complicado estilo de vida” (2009: 626). Os membros do fórum examinado por Sneijder e Molder tendem a recorrer a uma série de atos de fala performativos em relação à sua dieta; estes atos são rotulados pelos sociólogos de “fazer ser comum” (627). A “ordinariedade” é normativamente invocada aqui como a alternativa retórica para ‘complicação’, de tal modo que ‘uma pessoa vegana que é, ainda, uma pessoa comum’ não pode ser reprovada” (627). Isto corresponde ao (estranho) termo “normificação” de Erving Goffman, ou seja, “o esforço por parte de um indivíduo estigmatizado de se apresentar [sic] como uma pessoa comum, embora não necessariamente fazendo sigilo de sua [assim chamada] falha” ([1963] 1986: 31). Desta maneira, os veganos (pelo menos até onde podemos generalizar as descobertas de Sneijder e Molder) esforçam-se, em grau acentuado, em apresentar seu modo de viver conforme as expectativas

das normas sociais.¹³ Tais tendências de normalização não estão restritas às narrativas, bastante “localizadas”, dos fóruns de Internet veganos. Apesar de sua estrutura ostensivamente radical e sua devoção para reduzir o nível de distorção através do qual o veganismo é filtrado, organizações populares veganas e de direitos dos animais não estão isoladas do ímpeto que impulsiona a produção da norma na sociedade em geral. *Cruelty Doesn't Fly*, vídeo com Pamela Anderson produzido pela PETA, servirá como um caso em questão aqui. Neste vídeo, a estrela de TV e modelo transformou-se em porta-voz dos direitos dos animais –uma oficial da alfândega em um aeroporto. Em vez dos regulamentos habituais sobre líquidos, objetos pontiagudos, etc., aquele aeroporto em particular não permite que os passageiros usem qualquer tipo de roupa derivada de animais, como couro e peles, em seus voos. A primeira pessoa a se aproximar da verificação de segurança é um jovem sem camisa, que Anderson manipula; em seguida, ela se agacha sugestivamente na frente de sua roupa minúscula, arrancando o cinto de couro de suas calças. Apenas um casal heterosexual nu pode passar sem despertar as suspeitas de Anderson. Em outras palavras, eles são capazes de “passar” por “bons” veganos; nus como eles vieram, este proto-casal Adão e Eva é bem-vindo no paraíso normativo da PETA. Sem nenhuma atenção crítica aos valores que eles reproduzem, a PETA apresenta ao espectador uma imagem clara do corpo vegano desejável hoje: fisicamente apto, cuidadosamente genderizado e, talvez, o mais problemático de todos, branco; assim, otimizado para propagação, não há dúvida sobre quem irá povoar a nação vegana utópica da PETA. O veganismo tem se tornado tão sexy quanto qualquer outro produto que a América corporativa queira que compremos (um arquivo completo de anúncios impressos “sensuais” preenche o site da PETA). De sua posição de “alteridade”, o corpo vegano é trazido para os holofotes da espetacular heterossexualidade; A PETA conseguiu normalizar o veganismo. É claro que, no processo, eles conseguiram se livrar da suposição historicamente construída de que o veganismo para os machos significa efeminação ou “inversão” de gênero. Devemos nos perguntar, no entanto: a que custo? O programa da PETA é desejável no final? Como poderemos nos opor aos mecanismos opressivos da sociedade se reproduzirmos cegamente a própria lógica contra a qual nós, veganos, supostamente deveríamos lutar?

Em vez de insistir em uma “norma” do veganismo, quero enfatizar o queer do veganismo, como aquilo que, para empregar uma frase de Edelman, “se irrita contra a ‘nor-

13 Se quisermos acreditar em um artigo recente sobre “estilo de vida” no *Boston Globe*, “hegano” são a mais nova espécie de veganos que surge em nossa cultura (Pierce, 2010). Este grupo engloba homens de meia-idade que parecem ter se voltado para o veganismo como um meio de combater a obesidade ou outros problemas relacionados à saúde. Não por acaso, o termo compartilha um prefixo com “he-man”, significando masculinidade quintessencial e vigorosa. Começou, então, referindo-se principalmente à frase tautologicamente flexionada “um homem de verdade”; e, no entanto, achamos incluído na lista de hegano Thom Yorke, do Radiohead, e o ator Tobey Maguire que – é justo dizer – não estão usualmente ligados às imagens de masculinidade robusta. Portanto, não fica muito claro como o homem deve ser para ser qualificado como um bom hegano; o termo é fundamentalmente mal definido. No entanto, o veterano bombeiro e triatleta Rip Esselstyn obviamente representa o tipo de hegano que o repórter tinha em mente. Esselstyn procura ansiosamente combater o estereótipo de que o veganismo é para “fracotes desnutridos que abraçam árvores” e ele prossegue insistindo com fervor que “homens de verdade comem plantas”.

malização” (2004: 6). Isso é feito a fim de problematizar o “privilégio da heteronormatividade” –que é, ao mesmo tempo, privilégio da antropoformatividade– como “princípio organizador das relações comunitárias” (2). Tornar-se vegano, portanto, é, também, tornar-se queer em toda a sua “diferença desprezada” (26), para citar de novo Edelman. Se quisermos contestar com eficácia e força o sistema por trás da exploração animal, torna-se crucial examinar e expor todos os vários discursos que compõem esse sistema. Ao mesmo tempo, isso significa abandonar a ideia de que o veganismo pode existir no mainstream sem ser “aclamado” pelo projeto de normalização. Não devemos nos referir ao veganismo como um estilo de vida. O veganismo compartilha a ética queer “sem esperança” de Edelman, já que ambas as posições subscrevem a recusa em continuar ou reproduzir a ordem social da antropoformatividade/heteronormatividade. A assimilação não é uma opção.

Tomando como base alguns exemplos pontuais, meu foco neste texto tem sido, até agora, fornecer uma base que permita começar a abordar o tema de uma ética vegana queer, baseada no potencial envolvido em abraçar o desvio. É negando a ideia de identidade como teleologia que podemos aprender a compartilhar nossos “si mesmos” através das fronteiras das espécies. Efetivamente, a única maneira de pensar a comunhão com os não-humanos é simplesmente reconhecer que nós, como espécie, não somos separados “deles” como tais: para invocar Luciana Parisi, nossa “experiência vivida se estende para fora da vida em direção a toda a natureza - incluindo as menores partes, átomos, elétrons e assim por diante” (2008: 302). A relação é o devir. Com certeza, como Cary Wolfe aponta, “o único caminho para o ‘lá’ em que os animais residem é encontrá-los ‘aqui’, em nós e como partes de nós” (2003: 207). Em outras palavras, o abjeto é localizável dentro do próprio corpo humano. Em grande parte, no entanto, no mundo ocidental, o corpo vegano é visto como deficiente e sua própria presença perturba a ordem social. Mas o corpo humano está sempre em um estado de falta –nunca é estável, nem sempre perfeitamente saudável ou “em repouso”. Ao abraçarmos a posição queer da alteridade radical –que se traduz na “recusa de ser otimista sobre ‘as coisas certas’ do jeito certo” (Ahmed, 2010: 162)– somos, ao mesmo tempo, capazes de pensar relações que não são marcadas por uma especificidade humana. A condição humana em si está constantemente exposta à “contaminação” do lado de fora. O veganismo meramente enfatiza esse fato. Podemos gostar de fingir que a vida biológica está sob o domínio do humano –na verdade, a maioria de nós continua a comer como se fosse esse o caso– mas, inequivocamente, isso não é uma verdade. No fim das contas, não é contraditório –na visão antropoformativa– incluir, no significado da vida, a morte de outros animais. É esse sentido de vida que os veganos –descaradamente queer ou não– devem recusar.

3. Uma questão de vida e/ou morte?

Talvez o veganismo seja desprezado ou, no mínimo, considerado suspeito pela cultura dominante consumidora de carne porque não se esquia do fato da morte. Seja na forma de imagens reais de violência na indústria da pecuária ou em provas textuais e orais, o

veganismo como discurso é permeado pelos princípios da morte e do sofrimento; alguns podem até chamar a linguagem do ativismo animal de mórbida. Isso é irônico quando consideramos que o veganismo, como mostrei, é frequentemente considerado uma dieta irresponsável ou mesmo uma fonte de dano mortal. Levanto essa questão porque acho importante pensar em como invocamos o binômio vida/morte quando teorizamos o veganismo ou defendemos os direitos dos animais.

Como forma de abordar minha conclusão, gostaria de retornar à análise de Adams sobre a política sexual da carne. Adams, obviamente, pretende reverter os vários estereótipos negativos de vegetarianos e veganos, de modo que prossegue apontando para uma série de estatísticas que indicam que aderir a uma dieta à base de vegetais é significativamente mais saudável do que comer carne. Não há nada de errado em fazer essa afirmação (os diferentes benefícios para a saúde de uma dieta vegana parecem difíceis de negar); dado o contexto é mesmo admirável. No entanto, preocupa-me sua afirmação de que “[os vegetarianos como um todo coletivo] veem a carne como causa da morte devido aos efeitos das dietas ricas em gordura na suscetibilidade ao câncer e doenças cardíacas” e que, portanto, o consumo de carne “não é consonante com o corpo humano” ([1990] 2010: 196, 204). Recorrendo a diferentes fontes antropológicas e médicas, Adams afirma ainda que o corpo humano é essencialmente vegetariano (194-195). Essa visão parece insustentável (os seres humanos são amplamente considerados onívoros e é por isso que podemos escolher não consumir outros animais) e, na minha opinião, dificilmente ajuda a questão simplesmente inverter o binômio vida/morte (consumo de carne/veganismo → veganismo/consumo de carne). Da mesma forma, o fato de os seres humanos prepararem carne de maneira radicalmente distinta de outros animais (“o uso de implementos para matar e abater o animal, cozinhar e temperar carne” [197-198]) não é, de antemão, uma boa objeção ao ato de comer carne, uma vez que os seres humanos se distinguem de outros animais em uma infinidade de coisas: nenhum outro animal participa de trabalho assalariado ou de práticas e de estruturas religiosas e políticas, para citar apenas alguns exemplos. Além disso, o fato de os humanos usarem ferramentas para processar e preparar o animal morto para consumo não prova que comer carne é basicamente antinatural em um contexto humano (muitas espécies diferentes certamente comem de muitas maneiras diferentes e, no entanto, nós não as consideramos como não natural). O texto de Adams, na verdade, sofre muito com sua escolha de lógica neste ponto: se A (humano) faz X diferentemente de B (animal não-humano), ela entende que a prática de X separa absolutamente A de C (natureza), o domínio de B. Na verdade, colocando a questão: “Se comer carne é natural, por que não fazemos naturalmente, como os animais? [minha ênfase]” (198). É certo que Adams, sem dúvida alguma, vem reiterar uma das principais justificativas filosóficas para a exploração de animais. Estou aqui me referindo ao chamado “argumento da ferramenta” –a habilidade dos humanos de utilizar o que está “presente à mão”, na linguagem heideggeriana. Ela está sugerindo que, ao usarmos ferramentas para preparar carne ou outros

ingredientes animais para consumo, teremos demonstrado uma relação “não natural” com o que nos cerca. Esse argumento parece obviamente problemático e intrinsecamente defeituoso quando consideramos que, como Peter H. Steeves aponta, “alguns macacos usam pedras para quebrar nozes e sementes” (2002: 234) e que outras espécies não-humanas têm demonstrado claramente uma propensão para o uso de ferramentas.

O trecho acima pode ser lido como uma crítica mesquinha de um excerto que tem sido inquestionavelmente muito influente e importante para acadêmicos e ativistas (inclusive para mim); Adams claramente quer mostrar que comer carne é, em grande parte, uma construção social e cultural e que as origens do vegetarianismo foram subvertidas por uma tradição recente de comer carne. Concordo com Adams neste aspecto –e respeito sua contribuição geral para o campo (de fato, não seria inconveniente argumentar que ela inventou, até certo ponto, a área de estudos à qual me dedico)– mas alguns elementos de seu argumento me incomodam. Ela sugere que a essência inerente da natureza humana foi silenciada pelo ímpeto “carno-falogocêntrico” (termo emprestado de Jacques Derrida) da moderna sociedade ocidental, já que, de fato, “a palavra que o corpo humano fala é vegetariana” (197). Esta é uma afirmação obviamente hiperbólica a ser feita, mas, além da audácia de sua declaração, acho que o impulso essencializante de sua linguagem é ainda mais impressionante. Para todos os efeitos, o veganismo, para Adams, não é mais simplesmente uma escolha ética; corresponde a um fato biológico do corpo humano. No discurso de Adams, o consumo humano de carne torna-se, assim, não apenas imoral, mas também não natural, enquanto o corpo vegano assemelha-se a algo como o espírito encarnado da humanidade primordial e adequada. Mas quando é que o corpo vegano é vegano o bastante? É sempre possível purificar-se dos poluentes espirituais que teriam se formado na “alma” moderna antes de se tornar vegano? De fato, como a própria Adams aponta, o problema não é que a essência do ser humano seja separada de sua realidade atual por um campo de distorção produzido pela cultura dominante. O problema é que é virtual e fisicamente impossível tornar-se 100% vegano. Além disso, a exploração animal não apenas está firmemente inserida na cultura ocidental, como o simples fato de estarmos no mundo já nos conecta à violência: a vida não-humana deve necessariamente ser sacrificada para que a existência humana surja e prospere. Não importa o quão ético tentemos ser ou nos tornar, não podemos evitar o fato de que a vida das plantas e dos insetos, no mínimo, perecerá na esteira de cada nascimento humano. Ao contrário da crença vegana popular, nenhum de nós está além da morte e, independentemente de quantos designs de camisetas evocativas escolhermos comprar, nunca devemos nos iludir em pensar de outra forma.¹⁴

Na verdade, enquanto tropo, o além da morte, parece ser crucial para o veganismo como uma formação de identidade. Após um estudo de 2006 na Nova Zelândia sobre as experiências de vegetarianos e veganos realizado pelo Centre for Human-Animal Studies, dois novos termos entraram no vocabulário: vegansexualidade e vegansexual –a difusão

¹⁴ <https://store.veganessentials.com/deathless-unisex-v-neck-by-herbivore-clothing-p3131.aspx>

e disseminação das duas palavras surgiram, surpreendentemente, devido às respostas da mídia sensacionalista, mas foram rapidamente incorporadas por comunidades veganas online em todo o mundo (Potts e Parry, 2010: 56). A vegansexualidade refere-se à preferência de alguns veganos por terem apenas relações sexuais e/ou românticas com outros veganos. No artigo de Annie Potts e Jovian Parry, “Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-free Sex”, eles citam um número de veganos que participaram do estudo e o consenso parece ser de que corpos sustentados por carne e outros produtos animais são, na melhor das hipóteses, considerados desinteressantes para os vegansexuais, se não francamente repugnantes. Como uma mulher de 49 anos diz: “Eu não conseguia pensar em beijar os lábios que deixam pedaços de animais mortos entre eles” e ainda uma outra pessoa: “Acredito que somos o que consumimos, então realmente me importo com fluidos corporais, especialmente do ponto de vista sexual” (Potts e Parry, 2010: 54). Essa atitude organicamente motivada não é novidade para o mundo vegano, como Potts e Parry também deixam claro (56). Acredito que esta forma de reação é causada por duas coisas: a crença nostálgica de que –semelhante ao que Adams descreve em seu texto– através de uma dieta vegana é possível reverter o impacto (danoso) do advento da produção industrializada de alimentos sobre o corpo humano; e, em segundo lugar, a operação do que o pai da teoria do afeto, Silvan Tomkins, chamou de “contra-desprezo” (1995: 138).

De fato, o estudo da Nova Zelândia relata uma crise nas relações comunais entre veganos e onívoros. Com efeito, a noção de comunidade será necessariamente levada a um ponto de crise se reagirmos com repugnância em relação ao que o outro habitualmente consome. Não apenas um objeto alimentar específico é rejeitado –como na descrição de Tomkins de como a reação de alguém ao desgosto, ou desprezo (o autor combina os termos), “pretende maximizar a distância entre a face e o objeto que enoja a si mesmo” (1995: 135)– mas o outro realmente se torna idêntico ao objeto inicial de nojo, à carne neste caso. Evidentemente, qualquer demonstração de desgosto/desprezo muito provavelmente funcionará como um “impedimento à intimidade e à comunhão”, como pontua Tomkins. (139). A vegansexualidade pode muito bem ser a resposta adiada ou mesmo deslocada ao desprezo que a cultura de comer carne tem dirigido contra os veganos. Certamente, como observa Tomkins, “não é difícil para alguém que é tratado com desprezo reagir com raiva” (158), ou, neste caso, contra-desprezo, que seria a maneira vegana de desafiar ou rejeitar o ímpeto socializante de internalizar reivindicações de inferioridade dirigidas à pessoa vegana. A vegansexualidade, no entanto, vem perpetuar os mesmos processos de “alteridade” por meio dos quais o “vegano” como uma categoria fundada discursivamente foi permeada: a rejeição de “corpos de carne” –sexualmente e ideologicamente– apenas fortalece e solidifica ainda mais a binariedade vegano/consumidor de carne. Além disso, como qualquer bom foucaultiano poderia prever, como termo classificatório, a vegansexualidade inevitavelmente e quase imediatamente se tornou um outro meio de categorizar aqueles que não reproduzem a norma heterossexual e, subsequentemente, o vegansexual.

desenvolveu um local de inscrição etiológica (Potts e Parry, 2010: 55-56).

Tais questões são permeadas por uma ironia fundamental. Corpos de animais mortos diariamente passam por “lábios” veganos –entendidos como uma figura para o limiar do eu– pois é internalizando a perda de vidas animais que um componente crucial da ética e identidade vegana é estabelecido. Os veganos habitualmente devoram e, por sua vez, regurgitam o restante espectral das carcaças de animais, já que a perda diária e constante de vidas não-humanas, perda pela qual a indústria da carne é responsável, deve ser continuamente lembrada e rearticulada para manter a motivação por ser e permanecer vegano; a perda não pode (ou não deve) ser adequadamente trabalhada. E talvez seja justamente essa preocupação “mórbida” e “teimosa” em relação à morte de outros não-humanos que torna o veganismo tão marcadamente queer. A ansiosa negação da própria morte por alguns veganos parece, em minha opinião, provar esse ponto. Então, nós, fundamental e continuamente, corremos o risco de fetichizar a perda do não-humano? O próprio veganismo se baseia no sacrifício de animais para se sustentar como um projeto definidor de identidade, uma vez que o objetivo do veganismo –desmantelar a indústria da pecuária-tornaria redundante o veganismo como consequência.¹⁵

4. Uma esperança para o futuro? Ou, rumo a uma ética da imprevisibilidade

É isso que torna intolerável o ser queer, mesmo para aqueles que se consideram queer: uma negatividade não teleológica que recusa a fermentação da piedade e, com ela, a dose de doçura proporcionada pela esperança messiânica.

Lee Edelman em Dinshaw et al. (2007)

Não pode haver futuro vegano sem consumo de carne e, portanto, o veganismo, paradoxalmente, implica o próprio sofrimento ao qual se opõe. Em outras palavras, o conceito “veganismo” apoia e preserva o consumo de carne em um sistema discursivo de diferença. Por mais difícil ou contra-intuitivo que possa parecer, para que o veganismo seja eficaz –e isso nos remete ao ímpeto queer do meu argumento– no próprio ponto de sua articulação, ele deve se opor ao lugar de oposição de sua estruturação social e linguística. Na medida em que o veganismo antecipa um futuro sem carne e outros

15 O romance intencionalmente bobo *The Vegan Revolution... With Zombies* (em uma homenagem óbvia ao clássico filme e de terror de George Romero, *Dawn of the Dead*, o slogan do livro diz: “Quando não haver mais carne no inferno, os veganos vão andar na Terra...”), de David Agranoff, termina com uma nota pungente quando o autor considera como o mundo ficaria depois que a revolução vegana tiver terminado. No livro de Agranoff, a revolução só acontece como resultado de um apocalipse zumbi regular, induzido pelo consumo humano de uma nova droga usada na indústria da carne que tornaria os animais imunes ao sofrimento – criando assim o que no romance se torna conhecido como “comida livre de estresse”. Veganos são os únicos não afetados por esta nova droga e eles são deixados para afastar as hordas de mortos-vivos que agora estão em busca de consumir mais do que carne animal. No final do livro, a protagonista idosa, Dani – a última pessoa viva a ter sobrevivido efetivamente ao desmantelamento da civilização como a conhecemos – pergunta a um grupo de crianças da escola se elas “conhecem a palavra vegano” (2010: 153). Como eles nunca viveram em um mundo de exploração animal ou de pecuária industrial, consequentemente, o veganismo é um termo obscuro para elas: “Elas [as crianças] se entreolham confusas. Dani sorri. ‘Eu supus que vocês não conheciam essa palavra’. Dani fechou os olhos e respirou fundo. ‘Bom para vocês.’” (154).

produtos animais, ele traz consigo a promessa de uma “descoberta de significado que [no entanto] sutura” (Edelman, 2004: 24) a identidade vegana ao fechar a lacuna entre o que sabemos ser a “verdade” de “nossa constituição anatômica” (Adams, [1990] 2010: 195) e a representação falha –para não dizer prejudicial– do veganismo como engendrada pela sociedade. Na opinião de Adams, isso significaria filtrar as ondas disruptivas de distorção discursiva que a cultura normativa projeta no eu vegano. Apesar da importante análise cultural de seu trabalho, o feminismo vegano de Adams oferece à cultura dominante nada mais do que uma “representação simetricamente reconfortante, embora invertida, de sua própria identidade aparentemente coerente” (Edelman, 2004: 24). Mais uma vez, apropiome da retórica de Edelman para afirmar que o veganismo, em sua conformação atual (e estou falando, é claro, de modo muito geral), ao insistir que a abstenção do consumo do animal não-humano de qualquer espécie pode nos conectar a uma relação mais autêntica com nosso passado presumivelmente vegetariano, é agressivamente nostálgico. Ansiando por uma ligação perdida com nós mesmos –com a natureza e com os outros animais– o veganismo produz um desejo de comunidade que, nas palavras de Jean-Luc Nancy, apenas corresponde a uma “invenção tardia que tenta responder à dura realidade da experiência moderna” (1991: 10). Mas, para além disto, não importa quanto dinâmica ou inclusiva possamos acreditar que uma certa teoria da comunidade vegana seja, ela sempre terá que se definir em relação a um exterior (a sociedade consumidora de carne, neste caso), que será internalizada ou, então, devorada. E, como tal, o veganismo pode muito bem acabar se tornando tão estático e reacionário quanto as estruturas normativas da sociedade às quais nos opomos.

Em resposta a isso, proponho fortemente que abordemos o veganismo como algo que pode estar sempre, apenas, “por vir”, no sentido de que não representa um telos, mas sim uma posição ética entre muitas. Veganismo não é um termo guarda-chuva para o comportamento ético em geral e não corresponde a uma moralidade abrangente (a posição Moral por excelência –com a qual todas as outras moralidades podem ser comparadas). Parece-me inestimável ter em mente que chegar ao veganismo, ou tornar-se vegano, acontece como uma resposta ao universalismo em geral e, portanto, é apropriado que o “veganismo” como um conceito puro seja sempre impossível de sustentar ou mesmo alcançar. Por um lado, posso articular o desejo de me tornar um vegano mais compassivo, mas, por outro, nunca serei capaz de viver de acordo com qualquer conceito ideal de compaixão assim expresso, pois, seguindo Derrida: “não posso responder ao chamado, ao pedido, à obrigação ou mesmo ao amor do outro, sem sacrificar o outro, os outros” (1995: 68). Mesmo assim, a responsabilidade no sentido derridiano denota “um respeito pela alteridade” e, como afirma Derek Attridge em sua introdução aos *Acts of Literature* de Derrida: “esta responsabilidade para com o outro também é uma responsabilidade para com o futuro, pois envolve a luta para criar aberturas dentro das quais o outro pode aparecer além de qualquer um dos nossos programas e previsões” (1993: 5).

Devemos distinguir nitidamente entre futuridade, como aparece na óptica de Derrida, e aquilo que Edelman chama de “futuro reprodutivo” –o aprofundamento do corpo político através da rearticulação dos valores conservadores pertencentes a uma ordenação heterocentrista das relações sociais. A responsabilidade em relação ao futuro –que Derrida descreve como “a experiência de uma promessa engajada, que é sempre uma promessa sem fim” (1993: 38)– desvirtua-se da ingenuidade da política liberal. Consequentemente, se é possível dizer que o veganismo traz em si ou alude a uma promessa futura, ele pode ser melhor descrito em termos do que, em referência a Derrida, Marius Timmann Mjaaland chama de a estrutura da “imprevisibilidade”, que “contém a possibilidade de uma confirmação, uma abertura na direção de uma confirmação que supera todas as expectativas, objetivos e cálculos” (2008: 77); isso implicaria a confirmação de um veganismo que –ao se deparar com seu próprio senso de futuro– depende “sempre [de] conter algo diferente do que se esperava” (77). Devemos ouvir aqui um eco do “historicismo trágico” de Scott e sua abertura aos caprichos da vida que encontramos anteriormente. Tal ética certamente envolve risco e um nível de audácia. E o que seria o veganismo sem desvios –as relações e resultados imprevisíveis que poderiam advir da recusa em participar da opressão e do consumo de outros não-humanos? Em vez de fugir do potencial radical do veganismo através do comportamento de busca de normas, como de acordo com os princípios de “fazer-ser-comum”, devemos reconhecer que ousar ser desviante é estimulante por causa dos elementos inesperados envolvidos– mesmo que isso possa causar um certo grau de “infelicidade” ao nosso redor. É por esse motivo que a imprevisibilidade denota afirmação e não ansiedade –e sem a cláusula sufocante do futuro reprodutivo; é também por esse motivo que, longe de ser sem alegria ou totalmente ascético, o veganismo é uma abordagem bastante excitante da vida.

O liberalismo vê o futuro como a realização de uma esperança que, no entanto, está firmemente enraizada em uma estrutura de nostalgia sem esperança. O veganismo é claramente (de forma queer) desconcertante para o futurismo liberal –“intolerável”, até mesmo no jargão edelmaniano (2007: 195)– por desarticular a estrutura sobre a qual o neoliberalismo se baseia: a sobrevivência da ordem social que é –metafórica e fisicamente– nutrida com a morte de outros não-humanos. Embora não seja improvável que Edelman possa querer agrupar o veganismo com o utopismo “piedoso” e ingênuo, acredito que consegui apresentar o veganismo em termos que poderiam ser agradáveis até para os mais “negativos” dos teóricos queer. De fato, a promessa de se tornar vegano –o que ainda não foi realizado da maneira que imagino neste texto– é desafiar, ou tornar queer, sempre e em toda parte, as exigências normativas que são colocadas em nossos gêneros, sexualidades e dietas; das suposições persistentes sobre masculinidade e consumo de carne às imagens hetero-gráficas das campanhas ativistas da PETA, o veganismo deve aparecer como o “problematizador” fundamental da sociedade dominante (Sedgwick, 1993). Incomodando sim! e sobretudo por causa do seu impacto imprevisível.

Bibliografia

- Adams, C. ([1990] 2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum.
- Agranoff, D. (2010). *The Vegan Revolution...With Zombies*. Portland, OR: Deadite Press.
- Ahmed, S. (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh UP.
- Attridge, D. (1992). "Introduction: Derrida and the Questioning of Literature". Em *Acts of Literature*. New York: Routledge.
- Bekoff, M. (2010). *The Animal Manifesto*. Novato, CA: New World Library.
- Butler, J. ([1990] 1999). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.
- Childs, D. (2009). "Vegetarian Teens May Face Higher Eating Disorder Risk." Em *ABC News*, <http://abcnews.go.com/Health/MindMoodNews/story?id=7223591&page=1>. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Cudworth, E. (2010). "The Recipe for Love? Continuities and Changes in the Sexual Politics of Meat". Em *The Journal for Critical Animal Studies* (Pp.78-99), Vol. 8.4.
- Cudworth, E. (2008). "Most farmers prefer Blondes: The Dynamics of Anthroparchy in Animals' Becoming Meat". Em *Journal for Critical Animals Studies* (Pp.32-45), Vol. 6.1.
- Dell'Aversano, C. (2010). "The Love Whose Name Cannot be Spoken: Queering the Human-Animal Bond". Em *Journal for Critical Animal Studies* (Pp.73-125), Vol. VIII. 1.
- Derrida, J. (1992). *Acts of Literature*. New York: Routledge.
- Derrida, J. (1995). *The Gift of Death*. Chicago: Chicago UP.
- Dinshaw, C. et al. (2007). "Theorizing Queer Temporalities: A Roundtable Discussion". Em *GLQ* (Pp.177-195), Vol. 13.2-3.
- Edelman, L. (2004). *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham: Duke UP.
- Foucault, M. ([1976] 1998). *The Will to Knowledge*. London: Penguin Books.
- Giffney, N., J. Hird, M. (2008). *Queering the Non/Human*. Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited.
- Gilbody, S. et al. (1999). "Vegetarianism in Young Women: Another Means of Weight Control?" Em *International Journal of Eating Disorders* (Pp.87-90), Vol. 26.1.
- Goffman, E. (1986). *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New York: Simon & Schuster Inc.
- Halperin, D. (2000). "How to Do the History of Male Homosexuality". Em *GLQ* (Pp.87-124), Vol. 6:1.
- Klopp, S. et al. (2003). "Self-reported Vegetarianism May Be a Marker for College Women at Risk for Disordered Eating". Em *Journal of the American Dietetic Association* (Pp.745), Vol. 103.6.

- Kuzniar, A. (2006). *Melancholia's Dog: Reflections on our Animal Kinship*. Chicago: Chicago UP.
- Latour, B. (2010). "An Attempt at Writing a Compositionist Manifesto". Em *New Literary History* (Pp.471-490), Vol. 41.
- Macaskill, M. (2008). "Vegan Girl, 12, 'Has Spine of 80-Year-Old'". Em *Sunday Times*, <http://www.timesonline.co.uk/tol/news/uk/scotland/article4087977.ece>. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Masson, J. M. (1995). *When Elephants Weep: The Emotional Lives of Animals*. New York: Delacorte Press.
- Mjaaland, M.T. (2008). *Autopsia*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Muñoz, J. (2009). *Cruising Utopia: The Then and There of Queer Futurity*. New York: New York UP.
- Nancy, J-L. (1991). *The Inoperative Community*. Minneapolis: Minnesota UP.
- Nancy, J-L. (2008). "The Nanoengineering of Desire". Em *Queering the Non/Human*. Hampshire, UK: Ashgate Publishing Limited.
- PETA. Cruelty Doesn't Fly: <http://www.peta.org/crueltydoesntfly/>. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Piatti-Farnell, L. (2011). *Food and Culture in Contemporary American Fiction*. New York: Routledge.
- Pierce, K. (2010). "Men Leave Their Mark on Veganism". Em *Boston Globe*, http://www.boston.com/lifestyle/food/articles/2010/03/24/men_leave_their_own_mark_on_veganism/. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Planck, N. (2007). "Death by Veganism". Em *New York Times*. May 21, <http://www.nytimes.com/2007/05/21/opinion/21planck.html>. Acessado em 27 de maio de 2011.
- Potts, A., and Parry, J. (2010). "Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-free Sex". Em *Feminism and Psychology* (Pp.53-72), Vol. 20.1.
- Probyn, E. (2000). *Carnal Appetites: Food, Sex, Identities*. London: Routledge.
- Scott, D. (2004). *Conscripts of Modernity*. Durham: Duke UP.
- Sedgwick, E. (1993). *Tendencies*. Durham: Duke UP.
- Shukin, N. (2009). *Animal Capital*. Minneapolis: Minnesota UP.
- Sneijder, P. and Molder, H. (2009). "Normalizing Ideological Food Choice and Eating Practices. Identity work in online discussions on veganism". Em *Appetite* (Pp.621-630), Vol. 52.
- Steeves, P. (2002). "The Familiar Other and Feral Selves: Life at the Human/Animal Boundary". Em Creager, A. N. H., Jordan, W. C. (Eds.). *The Animal/Human Boundary*. Rochester, NY: University of Rochester Press.
- Tomkins, S. (1995). *Shame and its Sisters*. Durham: Duke UP.

Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*. Chicago: Chicago UP.

RASMUS RAHBEK SIMONSEN

Autor

Mestre em Língua e Literaturas de Língua Inglesa/Letras pela Københavns Universitet (2008), em Copenhague, Dinamarca. Ph.D. em Língua e Literaturas de Língua Inglesa/Letras pela Western University (2013), em London, Canadá. Atualmente é Professor Associado do KEA - Københavns Erhvervsakademi, em Copenhague, Dinamarca.

DANIEL ROSSMANN JACOBSEN

Tradutor

Graduando em Comunicação Social com habilitação em Jornalismo na Universidade Federal do Espírito Santo, em Vitória, Espírito Santo, Brasil.



Multifacetas de la opresión: ecofeminismo y la condición animal en Brasil

**Opressões multifacetadas:
ecofeminismo e a condição animal no Brasil**

**Multifacet oppressions: ecofeminism
and the animal condition in Brazil**

Enviado: 31/08/2021 Aceptado: 9/11/2021

Suane Felipe Soares

Doctora en el programa de posgrado en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva PPGBIOS-UFRJ (Brasil).
Email: suanefs@gmail.com

En este artículo presento algunas reflexiones sobre el concepto complejo de Carol Adams, el referente ausente, aplicado al cuestionamiento de las interlocuciones entre la violencia letal contra las mujeres y la violencia letal contra las hembras de otras especies, especialmente en Brasil. Además, traigo a algunas teóricas lesbianas a cuestionar las opresiones que se suman y consustancian en el proceso contemporáneo de opresiones orquestadas entre capitalismo, racismo, patriarcado y especismo. Finalmente, a lo largo de todo mi pensamiento busco criticar la cristalización de la forma de pensar de buena parte del movimiento animalista utilizando la condición femenina –en cualquier especie– como punto de partida del análisis.

Palabras clave: ecofeminismo, especismo, feminicidio, lesbocidio.

Nesse artigo apresento algumas reflexões sobre o complexo conceito de Carol Adams, o referente ausente, aplicado ao questionamento das interlocuções entre violência letal contra mulheres e violência letal contra fêmeas de outras espécies, especialmente no Brasil. Além disso, trago algumas teóricas lésbicas para questionar as opressões que se somam e se consubstancializam no processo contemporâneo de opressões orquestradas entre capitalismo, racismo, patriarcado e especismo. Por fim, ao longo de todo o pensamento busco criticar a cristalização da forma de pensar de boa parte do movimento animalista utilizando a condição feminina – em qualquer espécie – como ponto de partida da análise.

Palavras-chave: ecofeminismo, especismo, feminicídio, lesbocídio.

In this article I present some reflections on the complex concept of Carol Adams, the absent referent, applied to the questioning of the interlocutions between lethal violence against women and lethal violence against females of other species, especially in Brazil. Furthermore, I bring some lesbian theorists to question the oppressions that add up and substantiate in the contemporary process of oppressions orchestrated between capitalism, racism, patriarchy and speciesism. Finally, throughout my entire thought I seek to criticize the crystallization of the way of thinking of a good part of the animalist movement using the female condition – in any species – as a starting point for the analysis.

Keywords: ecofeminism, speciesism, femicide, lesbocide.

Las condiciones específicas que rodean las luchas por resistencias de las categorías subalternas, como las personas pobres, las personas de razas/etnias que sufren las consecuencias del racismo, personas LGBTI+ y los animales de todas las demás especies, son incontables. Es central que reflexionemos sobre las posibilidades de conexión entre las luchas subalternas y de valoración de *otras* voces y de *otras* expresiones comunicacionales que mueren y son explotadas cada día, cada vez más intensamente y en mayor número.

Hoy, en la segunda década del siglo XXI, el pensamiento ecofeminista asume proporciones y digresiones casi incommensurables. El término hace referencia a iniciativas académicas y no académicas que se expresan de muchas formas y en muchos aspectos, por lo cual la propuesta no podría ser solo abordar el ecofeminismo, sino tomar algunas bases comunes o recurrentes como foco de reflexión. Baso este artículo en autores que están preocupados por discutir, con cierto sesgo materialista, y en su mayoría lesbianas, el tema del especismo como un sistema de opresión y que piensan en el ecofeminismo como una respuesta construida por las mujeres a los efectos entrelazados entre el patriarcado y el especismo. La contribución de las teóricas lesbianas en la interpretación del patriarcado es muy rica y muy útil para los estudios animalistas y ecofeministas. Enfatizo que la conexión entre el tema lésbico y el especismo no será el foco del análisis ya que este es un tema que requiere mayor investigación.

De hecho, parece especialmente importante discutir la vinculación entre especismo-patriarcado - racismo - capitalismo/liberalismo, aunque en este texto la discusión se centrará solo en los dos primeros. Por tanto, no se pretende dar cuenta de la amplitud de autores –reconocidos o no– que abordan el tema, ni existe aquí una necesidad urgente de construir un mapeo de la discusión sobre el pensamiento ecofeminista y sus diversas vertientes. Propongo, por consiguiente, presentar reflexiones puntuales sobre aspectos del ecofeminismo y del pensamiento animalista que me parecen importantes para que los autores con los que dialogo debatan, y con el caso brasileño.

En este texto serán cuestionados paradigmas vinculados con la interpretación de las explotaciones, de sus consustancialidades (Falquet, 2008) y la percepción de algunas funciones que poseen las explotaciones. Además, se trazarán algunas líneas argumentativas que buscan reflexionar sobre el lugar específico de la explotación de muchas especies en la sociedad brasileña especista, racista, machista y misógina, que alberga una de las mayores redes de industrias de productos con ingredientes de origen animal y *de productos con ingredientes que contienen animales* en el mundo o *productos que tienen animales enteros o sus partes como ingredientes*.

El caso brasileño es especialmente interesante tanto por ser un país que tiene una economía y cultura fuertemente ligadas con la explotación animal de hembras como vacas, gallinas y cerdas, como también por la inmensa resistencia del ambiente intelectual en general cuando se presenta a dialogar sobre la explotación de animales de otras especies. Hay un vacío en Brasil entre los movimientos sociales, ambientalistas o no, y el tema del

veganismo, es decir, la liberación animal. Y, por otro lado, la protección animal tiende a aparecer mucho más ligada al bienestar o a una selectividad para proteger especies que tradicionalmente se denominan “mascotas”, especialmente perros y gatos (Ribeiro, Corcão, 2013; Londero, 2019; Neri, 2019).

A los efectos de comprender lo anterior, a lo largo del texto tanto mujeres como animales, razas, especies y otras categorías subalternas se expresarán en plural ya que son bastante diversas y esta diversidad es fundamental para entender las condiciones de las subalternidades. Se evitirá el uso del término “animal no humano” ya que no parece tener sentido definir una categoría oprimida en función de su categoría opresora. Así, somos todas y todos animales de muchas especies. No hay nada de inferior en no ser un animal humano. Por el contrario, ciertamente es una premisa moral, aunque no de poder y no necesita estar incluida como parte de la especie más destructiva que jamás haya existido, es decir, la nuestra. Para pensar la subalternidad de las demás especies parece ser moralmente más aceptable y lógico animalizar nuestras existencias que humanizar las suyas.

En el contexto del debate sobre términos y formas, es relevante pensar que los humanos son biológicamente más cercanos a algunas especies que a otras, aunque esto no quiere decir que se parezcan a nosotros más de lo que imaginamos o de lo que aceptamos; a pesar de que nosotros, todos los seres que formamos parte del reino animal, poseemos características comunes universales y somos miembros de una misma categoría: la categoría animal. Y esta sí es una conclusión evidente, en el sentido biológico del término. La lógica más plausible es que, por ser animales, todos somos semejantes en diversos aspectos. En este sentido, retiramos la especie humana del centro de referencia y comparamos los seres animales estrictamente por sus composiciones genéticas. Por tanto, resulta injustificable el uso del término “animal no humano”, así como otros asociados, que no toman a cada ser como el centro de su propia existencia.

Del mismo modo, la antropomorfización de otras especies animales es una forma de especismo. Todas las especies animales poseen similitudes y diferencias con las demás y la humana es solo una más dentro de las muchas especies del planeta Tierra. Intentar igualar, equiparar o comparar teniendo a la especie humana como medida de todas las cosas y, mediante este proceso, humanizar a demás animales, aun con intenciones de protegerlos, es especista, pues busca ampliar la categoría humana en lugar de simplemente aceptar que no somos los únicos animales que merecen protección. Siendo así, aunque haya una función política en el uso del concepto de “persona” para los animales, este también es un proceso especista. No somos dueños, ni tutores, no somos nada. Nosotros, animales de todas las especies, cuando llegamos a la adultez somos autosuficientes y no necesitamos dueños o tutores en condiciones ideales del medioambiente (salvo determinadas ayudas en casos de seres con discapacidad y otras cuestiones de esta naturaleza).

En un intento de interpretación antiespecista, podemos afirmar que nosotros, las personas que cuidamos de animales llamados domésticos, por ejemplo, solo debemos

entendernos como animales de una determinada especie que asumen el compromiso moral y contrahegemónico de refugiar animales de otras especies en medio de un vigoroso, bien ordenado y exitoso proceso de colonización predatoria, exterminadora y “animalicida” entre especies en un mundo dominado por sociedades humanas especistas y antropocéntricas. Ellas y ellos son refugiados y refugiadas de guerra.

El punto de partida para pensar la consustancialidad de opresiones que afectan a las mujeres, hembras y machos de todas las especies, pero en especial a aquellos cuerpos que son materia prima para el sustento de megacorporaciones como el agronegocio y la industria farmacopornográfica (Preciado, 2008, p. 126) es el concepto presentado en *La política sexual de la carne* (1990 [2012]).

La escritora Carol Adams, basada en Margaret Homans, aportó la idea de *referente ausente* para explicar la relación entre dos de estas explotaciones: la explotación de las mujeres y de las hembras de otras especies animales. También se presentan las relaciones entre la explotación racista dentro del sistema de referente ausente. En palabras de Adams:

El “referente ausente” es lo que separa el carnívoro del animal y el animal del producto final. La función del referente ausente es mantener nuestra carne separada de cualquier idea de que ella o él ya fue un animal [...] evitar que algo sea visto como habiendo sido un ser. Una vez que la existencia de la carne está desconectada de la existencia de un animal que fue matado para convertirse en carne, la misma se separa de su referente original [...], convirtiéndose, en lugar de eso, en una imagen que no está conectada con nada. [...] Los animales son el referente ausente en el acto de comer carne, se convierten también en el referente ausente en las imágenes de mujeres subyugadas, fragmentadas o consumibles. (Adams, 2012, p. 24) (traducción libre de la versión brasileña).

Partiendo de este concepto, Adams nos recuerda que

[...] la política sexual de la carne significa que quien nos comemos está determinado por la política patriarcal de nuestra cultura y que entre los significados atribuidos al consumo de carne están los significados agrupados en torno a la virilidad. [...] No se trata meramente de una cuestión de privilegio [del acceso o no a la carne]; es una cuestión de simbolismo. En parte, la masculinidad está construida en nuestra cultura por el acceso al consumo de la carne por el control de otros cuerpos. (Adams, 2012, p. 26) (traducción libre de la versión brasileña).

La conclusión de la autora es que el referente ausente es una condición que define la forma en que los grupos dominantes lidian con los grupos dominados. La cosificación de las mujeres es un proceso que funciona mejor gracias a la capacidad de fragmentación discursiva (Navarro-Swain, 2001; Lessa, Toso, 2017, p. 34) del sentido total de la dominación y también debido a la asociación entre la subyugación y la atribución de un valor inferior

constitutivo a los animales de otras especies y a las mujeres, pero no solo a estos y estas, sino también a cada parcela del mundo que se encuentra en alguna categoría de subalternidad. Así, todas las etnias/razas, especies animales o vegetales y ecosistemas quedan niveladas como inferiores y ocupan –de acuerdo con los contextos– diferentes lugares dentro de las escalas valorativas creadas a partir de criterios antropocéntricos/especistas, racistas, elitistas y patriarcales.

Cuando la opresión recae sobre las mujeres y el referente ausente las conecta con los animales animalizándolas, lo que está subentendido es que –en última instancia– ellas puedan ser asesinadas, tal como todas las otras especies. Por otro lado, la muerte de las mujeres es el referente ausente para los animales de otras especies en la medida en que queda evidenciado que cada vida tiene un sentido dentro del mundo y que el incumplimiento con este sentido es letal. El mismo estándar sirve para todos los otros usos que poseen similitudes entre las categorías mujeres y las demás hembras, así podemos citar la violación sexual y todas las formas de disposición de los cuerpos feminizados y animalizados.

Las reflexiones sobre el asesinato de mujeres como un crimen patriarcal de odio hacia las mujeres o, más bien, la comprensión de que el asesinato de mujeres, niñas y bebés del sexo femenino de la especie humana a veces está motivado por la misoginia comenzó a popularizarse en la década de 1970. Veremos a continuación cómo el concepto de feminicidio es importante para orientarnos en este debate:

*En 1976, Diana Elizabeth Hamilton Russell acuñó el término *femicide*, en inglés, como “el asesinato intencional “female” (mujeres o niñas) por ser mujeres [...]. Tras reformulaciones, y hasta su muerte, el 28 de julio de 2020, la autora utilizó la definición: “el asesinato de una o más “female” por uno o más hombres por ser mujeres” (Russell, 2012, s / p) [...]. El uso del término “female” en lugar de mujer es importante para enfatizar que la definición incluye bebés y niñas (Russell, 2011, s / p). (Días; Soares, 2020, p. 2) (libre traducción de la versión brasileña).*

Lo que escapa a esta primera comprensión acerca de la vinculación entre las opresiones es que el referente ausente, al menos como lo analizó Adams, no representa la totalidad de la relación entre la opresión de las mujeres y la de los animales de las demás especies. La mayoría de las percepciones sobre lo que son las mujeres, presentes en trabajos consagrados, desde Beauvoir o anteriores, están combatiendo la idea de que no somos nuestra naturaleza y de que “las mujeres” no es un concepto natural, inmanente del cuerpo de las hembras humanas, sino que está construido socialmente. Es necesario avanzar en este razonamiento y entender que todos los valores en cuestión están socialmente construidos. Los conceptos de hombres, animales, mujeres, naturaleza y culturas están construidos en torno a procesos más o menos marcados por la lógica dicotómica en la que un significado restringe y define a otro muchas veces en función y como resultado de culturas racistas, especistas, patriarcales, explotadoras y capitalistas.

En contrapartida, los movimientos sociales subalternos, feminismos y animalismos, han surgido como formas de oposición contra las cosificaciones tanto de otras especies animales como de las mujeres, que no suceden exclusivamente con el uso fragmentado de ellas o con asignarles significados a ellas, sino incluso con la consolidación de sus funciones sociales. Aunque el patriarcado esté basado en la idea de que las mujeres poseen cuerpos violables y, en su mayoría, reproductivos, y aunque los especismos se basen en la noción de instrumentalización de todo aquello que no obedeza a un determinado patrón de racionalidad antropocéntrica, estas no son premisas suficientes para comprender cómo operan estos valores. El antropocentrismo es una forma de pensamiento fundada en ideales iluministas y humanistas que institucionalizan al hombre y a la racionalidad como medida de todas las cosas (Hombre de Vitruvio). En consecuencia, el antropocentrismo determina ciertos contornos de la explotación tanto de otras especies animales, especialmente de las hembras de estas especies, como de las mujeres en su pluralidad, al definir a estos seres siempre por fuera de una expectativa de existencia. Y este proceso, que invalida diversas manifestaciones subalternas, las ubica como incomprensibles, irracionales, ilógicas, etc.

La justificación que se utiliza, por ejemplo, en teorías de la justicia de renombre como la de John Rawls, de que la racionalidad debe ser sinónimo de agencia y preocupación moral, es aterradora. Un principio que parece basarse en una percepción ética muy discriminatoria y que evidentemente está orientado en favor de los grupos que ya están en el poder, es decir, en mantener las estructuras de dominación (Dias, 2015). En respuesta a estas limitaciones, aparecen perspectivas más amplias de justicia en el contexto decolonial del Sur Global, como la Perspectiva de los Funcionamientos (*perspectiva dos funcionamentos*), que cito aquí como una cuestión de curiosidad y visibilidad.

En el proceso de consolidación de estas premisas morales excluyentes, son diversas las incoherencias propias de las morales especistas, la más absurda de ellas tal vez sea la capacidad de omitir verdades incontestables sobre otras especies, como, por ejemplo, los rasgos de personalidad y de comportamiento. El proceso de bloqueo interpretativo hacia las capacidades de otros animales y otras hembras, que son tenidas como estrictamente humanas, es una forma de intentar, a costo de una extraña falacia argumentativa, hacer prevalecer el referente ausente. Aquel ser es un pedazo de carne, creciendo o hinchándose aleatoriamente, no es alguien con existencia propia que merece tanto respeto como cualquier ser humano. El argumento de Sonia Felipe en el pasaje siguiente ilustra este tema:

Nuestro error no se resume apenas en considerar que las vacas se encuentren destituidas de afectos, conciencia y capacidad de interacción consciente, emociones, sensibilidad, sino también en desconsiderar las habilidades mentales y emocionales de los animales de cualquier otra especie [inclusive de la especie humana, si pensamos en los diversos niveles de racismo y misoginia que traspasan las relaciones]. Nosotros los excluimos del ámbito de los deberes morales [...]. (Felipe, 2012, p. 108) (el agregado es mío) (traducción libre de la versión brasileña).

Si partimos del principio de que la cosificación humana, en especial la de las mujeres, sucede por medio de la misoginia, del clasismo y del racismo y que la cosificación de los animales de otras especies se produce a través del especismo, es importante pensar de qué manera esas categorías discriminatorias se fusionan, formando una opresión que tiene especificidades, pero que es universal para ambos casos. En realidad, nos referimos a una propiedad específica de la opresión, la capacidad de aglomerar funciones dentro de un mismo prejuicio, de un mismo modo discriminatorio de lidiar con el entorno.

En la lógica binaria del especismo, deshumanizar a una humana es animalizarla y humanizar a un animal o a una hembra de otra especie es desanimalizarla, ambos caminos son prejuiciosos aunque presentan características diferentes. El primero lo es porque los animales son considerados seres inferiores y el segundo porque el proceso de humanización de los animales de otras especies está marcado por la negación de las características intrínsecas de su propia especie y por la utilización de un determinado estándar interpretativo humano como universal.

Lo que Lorde afirma en la famosa frase “Yo simplemente no creo que un aspecto de mí misma pueda lucrar con la opresión de cualquier otra parte de mi identidad” (Lorde *apud* Byrd; Cole; Guy-Sheftall, 2009, p. 219) representa algo todavía más complejo que el referente ausente.

Partiendo de lo que Falquet (Alvaro, 2014, p. 142) llama consustancialidad, a pesar de que se avance, se percibe una forma de amalgamar (mezclar, fusionar, combinar) opresiones que, además de retroalimentar los prejuicios y fortalecer la discriminación, también redefinen dos o más opresiones en una tercera, es decir, se crea una nueva opresión uniendo las anteriores.

Se crean sistemas extremadamente similares, complejos y caros alrededor de la explotación de los cuerpos heterosexualizados de las hembras empleadas en la producción de la leche, huevos y nuevas generaciones de animales para ser consumidos por las industrias especistas. La condición heterosexual no es universal. Muchas hembras de diversas especies son homosexuales o bisexuales. El proceso industrial de explotación sexual es siempre más penoso y más recurrente para las hembras, independiente de la especie, y está basado en esta heterosexualización forzada con violaciones consecutivas que caracterizan ciclos de violencias complejas y hegemónicamente letales para las hembras de las demás especies. Los machos también son explotados cruelmente, no busco jerarquizar qué explotación es más dañina, pero enfatizo que la explotación sexual contra las hembras se da no solo por tener úteros que generan nuevos seres, sino también por una expresión de misoginia que impregna a la especie.

Según Falquet (2017), la mayoría de las mujeres heterosexualizadas se convierten en cuerpos-máquinas-productores-de-fuerza-de-trabajo y, ampliando esta definición, los cuerpos de las hembras heterosexualizadas por la industria humana en las demás especies

se convierten en cuerpos-máquinas-productores-de-fuerza-de-trabajo-*consumibles*. Si la violencia misógina que afecta a las mujeres puede llevar al lesbocidio (Peres, Soares, Dias, 2018) y al feminicidio, solamente por citar algunas modalidades, el caso de la misoginia perpetrada contra las hembras de otras especies suele tener un carácter esencialmente explotador y misógino volcado al *femicide* (Russell, 2011). Podemos decir que el especismo es una discriminación letal, animalicida. La muerte de las hembras por parte de las industrias de los productos con ingredientes que contienen animales es una expresión feminicida en la medida en que el feminicidio es la capacidad de aniquilar una mujer (o una hembra) en función del desprecio de su existencia marcada por la condición femenina.

Las violaciones de las vacas, por ejemplo, denominadas inseminación artificial en bovinos, la Inseminación Artificial en Tiempo Fijo (IATF), las cometen hegemonicamente ganaderos, veterinarios, zootécnicos (y toros bastante explotados por el especismo), es decir, humanos considerados profesionales y habilitados con diploma de inseminadores en procesos de sometimiento de las vacas. Además de controlar todas las formas de alimentación e interacción de las hembras, la IATF también controla aspectos hormonales del ciclo de fertilidad y de gestación de las vacas. Otras violaciones siguen a su vez la misma línea con mayor o menor grado de complejidad, de acuerdo con la ganancia o el simbolismo implicado en la explotación sexual de las hembras de la especie en cuestión, incluyendo la especie humana.

Aunque hay una parcela de la población humana femenina que escoge la prostitución como profesión, y esta debe ser respetada, no toda prostitución es una elección. Infelizmente. Por desgracia, una parte significativa de ella se produce en detrimento del deseo de la persona que ejerce la prostitución. Muchas mujeres y niñas que viven la explotación sexual son traficadas, ilusionadas, vendidas y compradas por los grandes carteles internacionales y regionales de prostitución, de pornografía, de pedofilia y sus cuerpos se usan de forma obligatoria o forzada con fines de explotación sexual.

Las hembras de las más diversas especies son prostituidas, compradas, vendidas, intercambiadas y, sí, también ilusionadas (porque las humanas no son las únicas pasibles de ilusionarse) en procesos cílicos de explotación en la generación de lucros para las grandes industrias de los llamados “productos con ingredientes de origen animal”. Este concepto, sin embargo, es poco preciso. Camufla el hecho de que todos los productos de una industria están producidos a costas de la explotación de los cuerpos-máquinas-productores-de-fuerza-de-trabajo y/o de los cuerpos- máquinas-productores-de-fuerza-de-trabajo-*consumibles*.

El capitalismo es una ideología masiva de la explotación animal y por eso tenemos siempre “productos con ingredientes de origen animal” o “productos de origen animal”, pues cada ítem está hecho con la explotación animal, incluso los compuestos apenas por materias primas vegetales y/o minerales. El empleo del término para denominar productos con ingredientes que contienen animales es bastante útil políticamente, pero poco preciso

de acuerdo con su semántica. La explotación y la apropiación de la capacidad reproductiva en el útero, en el sistema reproductor, en el cuerpo y en la genitalia de las hembras de nuestra especie y de muchas otras especies, así como la fetichización y transposición de los patrones universales de feminización para todas las especies, son fundamentales para garantizar la prosperidad de dicho sistema. La misoginia es fundamental para el capitalismo y el patriarcado, pues recorre la especie y se ubica en los cuerpos feminizados.

La explotación de una vaca por medio de una violación para que de ella se produzcan productos con ingredientes que contienen animales está marcada por la concepción antropocéntrica de que las vacas pueden ser violadas porque han sido feminizadas. Una “vaca lechera” (este nombre es extremadamente prejuicioso) es asesinada, cuando no sirve más como cuerpo-máquina-productor-de-fuerza-de-trabajo-*consumible* exactamente por haber sido feminizada. La violación es un sistema coercitivo y misógino que funciona fundamentado en una ideología patriarcal y especista. Las vacas son violadas, así como todas las otras hembras de la industria de productos con ingredientes que contienen animales por medio de sistemas tecnológicos respaldados en la ideología de la misoginia especista. Al igual que para la explotación de las mujeres, existe la necesidad de justificación ideológica de la dominación de otras especies para orientar la producción industrial y añadir un sentido fundamental más al sistema capitalista.

Manteniendo cierto paralelismo con el *femicide*, el proceso que incluye las violaciones sistemáticas y culmina con el asesinato como ápice de toda opresión no comienza con las violaciones. Las violaciones se encuentran contenidas en mayores y violentos ciclos de explotación que abarcan el robo de cualquier tipo de dignidad, de cualquier tipo de sociabilidad y de autonomía que las hembras pudieran tener, no solo sobre sus cuerpos, sino también sobre sus funciones biológicas, alimentarias, sociales y existenciales. La explotación sexual de sus cuerpos condena sus vidas y las coloca en posiciones subalternas. Son empujadas a una cosificación por medio de una compleja red de referentes ausentes y consustancializaciones que sustenta y propaga la falta de empatía o sororidad entre todas las hembras y las categorías subalternizadas que padecen la explotación sexual. La premisa de “dividir para dominar” es fundamental para la dominación de la clase interespecie de hembras sistemáticamente violadas. El concepto de referente ausente es fundamental para este proceso que abarca tanto la división de los cuerpos en partes, como el uso de los cuerpos feminizados en categorías aceptables o no moralmente. La división es más que física, pero también tiene aspectos psicológicos que generan en todas las mujeres un miedo constante y, entre ellas, la imposibilidad de identificar el denominador común de esta opresión, a saber, la misoginia. El especismo impide que las mujeres creen las conexiones necesarias con otras hembras de otras especies, a pesar de que sabemos que hay muchas más mujeres activistas por los derechos de los animales que hombres, lo que me parece, hasta cierto punto, un reflejo de esta conciencia de clase y especie, entre otros factores mucho mejor trabajados por otros autores, por ejemplo, como Adams. El ecofeminismo aparece como

una respuesta a este proceso exploratorio que percibe la unión entre hembras, la unión interespecie, como una herramienta de resistencia.

Las humanas, en algunas situaciones específicas, consiguen romper este ciclo de explotación. La cuestión es que la heterosexualidad no es siempre una elección (Rich, 2010) y, en general, forma parte de un condicionamiento social que coloca a las mujeres en una posición psicológica de dependencia de la clase sexual masculina (Firestone, 1976, p. 12). Llamo aquí estado de libertad a la condición de vida social contemplada por las condiciones mínimas de florecimiento y vida digna (Dias, 2015, p. 51). No todas las mujeres que viven en libertad están heterosexualizadas, las alternativas son muchas, entre ellas la existencia lesbica. Las lesbianas, como nos recuerda Wittig (2010), se escapan de una compleja red de condicionamientos físicos y mentales que encarcelan a las mujeres heterosexuales. Algunas lesbianas son capaces de crear afectividades y funcionalidades vitales basadas en otros principios que no son patriarcales, sino principios lesbocentrados referidos al aprecio sexual y existencial primordial por otras mujeres de nuestra especie. En otras especies, algunas hembras homosexuales y bisexuales desarrollan afecto y deseo entre ellas, sin embargo, el conocimiento de este tipo de información suele estar invisibilizado (Barash, Lipton, 2007; Menezes, Brito, 2007).

La explotación de las mujeres no se restringe a las tipologías de violaciones tales como las presentes en la Ley Maria da Penha: la violación correctiva, la violación marital, la violación doméstica/familiar o la violación por un desconocido, o la violación perpetrada por el pedófilo contra las niñas, etc. (Brasil, 2014, cap. I, art. 5º). Existen también formas de explotación sexual, es decir, que suceden en función de la diferencia sexual, pero que no son específicamente violaciones, sino subjetivas. Entre las mismas podemos mencionar las relaciones patriarcales en general: las dobles, triples o cuádruples jornadas de trabajo; cuidados, estudios etc.; las diferencias salariales para trabajos iguales entre hombres y mujeres, principalmente para las mujeres negras e indígenas, en el caso brasileño; el refuerzo del mito del amor materno (Badinter, 1985) y las explotaciones resultantes del mismo; la hipersexualización y demás racismos cometidos contra las mujeres negras, indígenas, latinas, lesbianas entre otras; las divisiones entre las mujeres a través de categorías de explotación como la dinámica de la puta *versus* la santa; las discriminación contra las lesbianas y contra todos los tipo de feminidades que no se encuadren en los estándares demandados por un mundo heteronormativo, como las mujeres transexuales, las intersexuales etc.

El acto de clasificar el dolor es un acto especista y en muchos casos también machista y racista. Se trata de una forma de demandar parámetros de un lugar de la palabra para todo un universo de seres. Además, también habla de atribuir veredictos a ciertos seres en ausencia de sus propias expresiones, sentimientos y anunciaciões:

El especista selectivo clasifica el valor del dolor y del sufrimiento animal a partir de la especie a la cual el animal pertenece. Ignoramos que el dolor es una

experiencia igualmente mala para todo ser sintiente, sin importar su apariencia externa, especie, sexo, edad o etnia, lo que hacemos es reproducir un prejuicio especista selectivo: proteger una especie, para sentirnos con más derecho de maltratar a otras (Felipe, 2021, p. 244). (traducción libre de la versión brasileña)

El dolor es un hecho bastante plausible de ser universal. Lo que es importante de cuestionar es si verdaderamente “olvidamos” o “ignoramos” ese hecho o, por el contrario, si se trata de un elemento empleado por medio de la remoción de determinados referentes, creando un espectáculo enmascarado, pero cubierto de intencionalidad, de maldad y de un ímpetu explotador y masificador. No somos personas que ignoran el dolor que causamos, ni cómo y cuándo lo causamos. Somos una especie especista que se considera superior a las demás y que emplea todos los medios de manipulaciones posibles para desensibilizarnos unos a otros delante del dolor de quienes son diferentes, en diversos sentidos y, específicamente, de las demás especies como *outsiders* (Elias; Scotson, 2000) del dolor y del disfrute de los privilegios de la condición de la especie humana.

El universo vegano emplea recurrentemente la frase “¿por qué amas a algunos y comes a otros?” y reflexionar sobre esta frase nos ayuda a encontrar más respuestas sobre el funcionamiento del especismo. Tal vez podamos responderla de esta forma: hay una tendencia dentro de la cultura humana patriarcal a desarrollar la empatía en modelos binarios que oponen a aquellas y a aquellos que sirven vivas y vivos a aquellas y a aquellos que sirven muertas y muertos. Hay cierto tenor de sadismo y felicidad en causar una muerte dolorosa como forma de perpetuación de las jerarquías de poder.

Cuando asumimos que hay una intencionalidad en la opresión y que los grupos dominantes se regocijan con el éxito y la comodidad resultantes de la dominación, es decir, cuando asumimos la conciencia de que la dominación es intencional y con propósitos determinados de extraer más plusvalía en favor de las felicidades moralmente sustentadas por la diferencia de poderes resultantes de la dominación, es posible dialogar con Joy (2014) justamente para adoptar su relevante concepto de carnismo.

Sin embargo, de forma menos condescendiente que la autora, podemos pensar el carnismo también fundamentado en la cuestión del placer. Tal vez el carnismo se encuentre motivado no solo por una cuestión de derecho autoasignado, sino también por una cuestión de placer, es decir, del ejercicio de formas de sometimiento que generan placer por medio de la ratificación de la dominación. Es necesario reconocer que la explotación del otro genera placer y satisfacción al grupo explotador. Generar la muerte y la destrucción de especies animales y vegetales enteras es algo que satisface el ego antropocéntrico de estratos de la población humana que consideran que el mundo es de los humanos y que el hecho de que otras especies se extingan no es más que la prueba de su inferioridad biológica, un pensamiento basado en la falaz e infundada “ley del más fuerte”.

En este sentido, el trabajo “Lesbocidio: Las historias que nadie cuenta”, de Milena

Peres (Soares; Peres, 2017) nos muestra refinamientos de la crueldad en los asesinatos de lesbianas fundamentados en los prejuicios. Si los actos contra las mujeres son conscientes, ¿por qué son inconscientes los actos de toda la humanidad contra las demás especies animales y la propia naturaleza? Lo que hace que el especismo sea interpretado recurrentemente, lleno de subterfugios y justificaciones para que se produzca “sin que sea perceptible para nosotros” es el hecho de que el lenguaje de los animales de otras especies es más fácilmente despreciable que el de las mujeres feministas. Forma parte de las posturas especistas de los defensores de los animales que buscan justificaciones menos ideológicas y menos activas para lo que nombran ignorancia selectiva. Las opresiones pueden incluso ser *reproducidas*, en algunos pocos casos, como fruto de cierta ignorancia, pero son fundamentadas y apalancadas al concretarse una moral permisiva que defiende la superioridad de unos y la inferioridad de otras.

No podemos ser tan permisivas con nuestra propia especie o incurriremos en el error de colocarnos en el mismo conjunto de seres que consideran la existencia de rasgos identificativos distintos como un factor justificable para la explotación. La diferencia es la principal justificación de la subyugación en la medida en que subyugar es marcar esta diferencia, destacar y delimitar espacios. Así como las mujeres solamente existen en función de la diferenciación sexual (Firestone, 1976), los animales de otras especies también solo existen en función de la diferenciación especista.

La atribución de un valor inferior a un determinado conjunto de seres requiere elementos clasificatorios que determinen la inferioridad y, por tanto, se demanda la creación de un sistema de valores. Se desvaloriza a los animales de otras especies para que puedan ser justificadas sus explotaciones. No solo se desvaloriza el dolor de otras especies, ni sus existencias, sino principalmente los elementos que son sistemáticamente forjados para colocarlo en un lugar distante de nuestro dolor.

En la medida en que se denuncie que la explotación de hembras guarda similitudes entre las especies y que la subyugación es una estrategia activa y consciente y no un fenómeno amorfó creado por propagandas intrincadas, comerciales y una incansable búsqueda por lucros, entenderemos que el problema no es apenas una mala distribución de recursos derivada de múltiples y dispersas causas, sino una distribución intencional de diferencia de valores a partir de una doctrina de la explotación y la diferencia que sustenta clases animales, sexuales, económicas, raciales, etc. En este caso, caracterizamos el especismo como un sistema estructurado.

Entonces hay un enfrentamiento contra la doctrina que justifica la dominación y no solamente contra los efectos de esta doctrina. Aunque sea alarmante y urgente la lucha contra la precarización de las condiciones de las vidas explotadas y completamente justificables los incansables intentos de preservación de las mismas, no es posible ignorar que este proceso solo será realmente incisivo si primordialmente hay una función concienciadora y educativa en vías de diseminar entre humanos otros paradigmas más

armónicos para pensar las relaciones entre los seres.

Introduce el tema lésbico en el debate para mostrar que las lesbianas están al margen de ciertas exploraciones patriarcales, a pesar de que sufren, como parte de la clase femenina, las consecuencias de la exploración patriarcal. Y, por otro lado, busqué reflexionar sobre la apropiación de los cuerpos de hembras de otras especies por parte de la humanidad, especialmente las industrias, planteando interrogantes sobre el peso de la condición femenina en la existencia de estas hembras y sus consecuencias. Pensar en el femicidio y el lesbocidio como formas de disciplinar a las mujeres también nos permite pensar en cualquier asesinato de una mujer impregnado de cuestiones misóginas como un proceso disciplinario y coercitivo.

Bibliografía

- Adams, C. J. (2012). *A política sexual da carne – a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina*. São Paulo, Brasil: Alaúde Editorial.
- Badinter, E. (1985). *Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno*. Río de Janeiro: Nova Fronteira.
- Barash, D. P.; Lipton, J. E. (2007). *O mito da Monogamia: fidelidade e infidelidade entre pessoas e animais*. Río de Janeiro: Record.
- Beauvoir, S. (1960). *O segundo sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- Beauvoir, S. (1960). *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- BRASIL. Ley n° 11340, del 7 de agosto de 2006. *Lei Maria da Penha*. Brasilia, DF, agosto de 2006.
- Byrd, R. P.; Cole, J. B.; Guy-Sheftall, B. (Orgs.) (2009). *I Am Your Sister – Collected And Unpublished Writings Of Audre Lorde*. New York: Oxford University Press.
- CISNE, M. (2014). “Relações sociais de sexo, ‘raça’/etnia e classe: uma análise feminista-materialista”. *Temporalis*, v. 2, p. 133-149.
- Curiel; O.; Falquet, J. (2005). *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu*. Buenos Aires: Brecha Lésbica.
- Dias, M. C. (2015). *A perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Pirilampo.
- Dias, M. C. M.; Soares, S. F. (2020). “Femicídio ou feminicídio”. *Ciência em Revista*, v. 7, p. 1-10.
- Elias, N.; Scotson, J. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- Falquet, J. (2008). “Repensar as relações sociais de sexo, classe e “raça” na globalização neoliberal”. *Mediações*. v. 13, n.1-2, p. 121-142.

- Falquet, J. (2011). "Pour une anatomie des classes de sexe: Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimé-e-s". *Cahiers du Genre*. 1 (nº 50), p. 193-217.
- Falquet, J. (2017). "La combinatoria straight. raza, clase, sexo y economía política: análisis feministas materialistas y decoloniales". *Descentralada*. Vol. 1, N° 1, E005, Marzo. Disponible en: <<http://www.descentralada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe005/7970>>. Último acceso 14 ago. 2021.
- Felipe, S. (2012). "Galactolatria: mau deleite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino". São José: Ed. da autora.
- Firestone, S. (1976). "A dialética do sexo – um estudo da revolução feminista". Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil.
- Joy, M. (2014). "Porque amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas? uma introdução ao carnismo: o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não". São Paulo: Cultrix.
- Lessa, P.; Toso, S. M. (2017). "Narrativas visuais em campanhas de cerveja: sexismo, especismo e racismo". En: Lessa, P.; Galindo, D. (orgs.) (2017) *Relações multiespécies em rede: feminismos, animalismos e veganismo*. pp. 21-37. Maringá: Eduem.
- Mathieu, N. C. (2004). "Matriarcat" ou résistance? Mythes et réalités. Espace lesbien, n° 4.
- Mathieu, N. C. (ed.) (2007). "Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre em sociétés matrilineares et/ou uxorilocales". Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme.
- Menezes, A. B. C.; Brito, R. C. S. (2007). "Reflexão sobre a homossexualidade como subproduto da evolução do prazer". En: *Psicol. estud.* [online]. 2007, vol.12, n.1, pp.133-139. Disponible en: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v12n1/v12n1a15.pdf>. Último acceso el 19 de diciembre de 2021.
- Muraro, R. M. (1991). "Breve introdução histórica". En: Kramer, H.; Sprenger, J. (eds.) *Malleus Maleficarum – o Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos. pp. 5-17.
- Navarro-Swain, T. (2001). "Feminismo e representações sociais: a invenção das mulheres nas revistas femininas". *História: Questões & Debates*, [S.I.], v. 34, nº1, doi:<http://dx.doi.org/10.5380/his.v34i0.2657>. Disponible en: <<http://revistas.ufpr.br/historia/article/view/2657>>. Último acceso: 21 enero de 2021.
- Palmero, M. J. G. (2015). "Ecofeminismos materialistas. Política de la vida y política del tiempo en Mary Mellor". En: Puleo, A. H. (ed.). *Ecología y género en diálogo interdisciplinar*. Madrid: Plaza y Valdés Editores. pp. 375-386.
- Paredes J.; Guzmán A. (2014). *El tejido de la rebeldía ¿Que es el feminismo comunitario?* La Paz: Moreno Artes Gráficas.
- Peres, M. C. C.; Soares, S. F.; Dias, M. C. (2017). "Assassinatos de lésbicas: por uma abordagem bioética". En: *Anais do XII Congresso Brasileiro de Bioética*, 12, Recife, PE.

- Anais (online). Recife: Sociedade Brasileira de Bioética. Disponible: <<http://www.cbbioetica.com.br/arqAnais/anaisISBN.pdf>>. Último acceso el 21 de enero de 2021.
- Preciado, P. B. (2008). *Testo Yonqui*. Madrid: Espana Calpe Sa.
- Rich, A. (2010). “Heterossexualidade compulsória e existência lésbica”. *Bagoas*. N° 05, p. 17-44.
- Russell, D. E. H. (2012). “Defining femicide: introductory speech presented to the United Nations Symposium on Femicide”. Recuperado el 20 de julio de 2020 de http://www.dianarussell.com/f/Defining_Femicide_-_United_Nations_Speech_by_Diana_E._H._Russell_Ph.D.pdf
- Soares, S. F.; Peres, M. C. C. (2017). “Lesbocício: As histórias que ninguém conta”. En: *Anais do Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades*, V. 1, Salvador, BA. Anais (online). Salvador: Editora Realize. <http://www.editorarealize.com.br/revistas/enlacando/resumo.php?idtrabalho=740>> [actualmente no disponible].
- Wittig, M. (2010). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial Egales SL.

SUANE FELIPPE SOARES

Posee un Post-Doctorado en Filosofía por PPGF-UFRJ; tiene un doctorado y una maestría del Programa de la Asociación Amplia de Postgrados en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva - PPGBIOS - UFRJ / UFF / UERJ / FIOCRUZ; especialista en Género y Sexualidad por el Instituto de Medicina Social - IMS-UERJ; Licenciatura en Historia - UFF. Actualmente es estudiante de doctorado en el Programa de Posgrado en Historia Social - PPGHIS-UFRJ.

La cosificación de los cuerpos de las mujeres y de los animales en la comunicación publicitaria: vender carne a costa de la vida de las mujeres y de los animales¹

A objetivação do corpo das mulheres e dos animais na comunicação publicitária: vender carne às custas da vida das mulheres e dos animais

The objectification of women's and animals' bodies in advertising communication: selling meat at the cost of women's and animals' lives

Enviado: 30/09/2020 Aceptado: 13/12/2021

Sharoon Antonella Calle Avilés

Comunicadora Social, Universidad central del Ecuador. Estudiante de la Maestría de Comunicación y Opinión Pública en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Ecuador).
Email: kawsayta@gmail.com

¹ Este artículo es producto del trabajo de investigación para la obtención del título de Comunicadora Social con énfasis en periodismo por la Universidad Central del Ecuador.

El presente trabajo hace un análisis de la cosificación de los cuerpos de las mujeres y de los animales no humanos en la comunicación publicitaria, con énfasis en dos vallas publicitarias colocadas en el año 2016 y 2017 en el Ecuador, en donde, de diferentes formas y con distintas intenciones, se establece una relación entre los animales y las mujeres. Para este análisis se trabaja con las categorías de patriarcado y especismo, como dos sistemas ideológicos de opresión. Además, se mira a la comunicación publicitaria como una herramienta de transmisión ideológica, que ayuda a perpetuar estos dos sistemas y reproduce una pedagogía de la残酷.

Palabras clave: especismo, patriarcado, publicidad.

Este documento analisa a objetivação dos corpos das mulheres e dos animais não humanos na comunicação publicitária, com ênfase em dois outdoors colocados em 2016 e 2017 no Equador, onde, de diferentes maneiras e com diferentes intenções, é estabelecida uma relação entre os animais e as mulheres. Para esta análise trabalhamos com as categorias de patriarcalismo e especismo, como dois sistemas ideológicos de opressão. Além disso, consideramos a comunicação publicitária como uma ferramenta de transmissão ideológica, que ajuda a perpetuar estes dois sistemas e reproduz uma pedagogia de残酷.

Palavras-chave: especismo, patriarcalismo, publicidade.

This paper analyzes the objectification of women's bodies and non-human animals in advertising communication, with emphasis on two advertising signs placed in 2016 and 2017 in Ecuador, where, in many ways and with different intentions, a relationship between animals and women is established. For this analysis we work with the categories of patriarchy and speciesism, as two ideological systems of oppression. In addition, we look at advertising communication as a tool for ideological transmission, which helps to perpetuate these two systems and reproduces a pedagogy of cruelty.

Keywords: speciesism, patriarchy, advertising.

1. Introducción

La cosificación de los sujetos, en este caso de los cuerpos de las mujeres y de los animales no humanos, ha sido una de las formas que ha utilizado la publicidad para vender productos o ideas. Los cuerpos de las mujeres se han usado para vender desde carros, licores, electrodomésticos, productos de limpieza, hasta productos elaborados con animales muertos (carne, embutidos, pieles, accesorios). En el caso de los animales no humanos, por lo general, se ha utilizado su cuerpo para vender productos provenientes de sus cadáveres. Por ejemplo, el anuncio frecuente de una gallina feliz en un criadero que invita a comprar carne de pollo, o el anuncio de “carne asada” junto a unos chorizos, que invita a comer una parrillada.

En este sentido, el presente trabajo plantea hacer un análisis de la cosificación de los cuerpos feminizados y de los animales no humanos en la publicidad, a partir de dos casos de campañas publicitarias. El primer caso, es sobre una publicidad en contra de la violencia hacia las mujeres, en donde se establece una relación de comparación entre una mujer y un animal no humano. El segundo, es sobre la promoción de una tienda de carnes en donde hay una mujer viva y un animal no humano convertido en un trozo de carne.

En consecuencia, para el respectivo análisis, se usará una metodología de corte cualitativo. Para esto se empleará el Análisis Crítico del Discurso (ACD), desde el lenguaje visual. El ACD “estudia, principalmente, la forma en la que el abuso de poder y la desigualdad social se representan, reproducen, legitiman y resisten en el texto y el habla en contextos sociales y políticos.” (Van Dijk, 2016, p. 204). Así, desde una mirada crítica, Teun Van Dijk, anota que el ACD tiene apertura para que en el análisis se usen otros métodos discursivos o de las ciencias sociales que sean relevantes.

Se entenderá la cosificación como la forma de tratar como cosas, por tanto, como objetos sin energía vital, a seres vivos que pueden ser animales humanos o no humanos que, debido a un determinado sistema de ideas, se les coloca en situación de inferioridad. Esta cosificación de los sujetos responde a determinadas ideologías que transforman a los sujetos en cosas.

Para este análisis se abordaran las nociones de patriarcado y especismo, como dos sistemas de opresión hacia las mujeres o cuerpos feminizados y animales no humanos, a quienes se ha colocado históricamente en situaciones de inferioridad basándose en las supuestas diferencias biológicas entre hombres y mujeres cis-género; seres humanos y animales no humanos, y llevando estas diferencias al campo de lo social.

En este sentido, se aborda tanto al patriarcado como al especismo como sistemas ideológicos. Estas ideologías se encuentran en las instituciones tradicionales como la familia, la iglesia, la escuela, el ejército y el Estado; donde se producen y reproducen a diario. Sin embargo, con el nacimiento de la comunicación de masas y sus herramientas logran una difusión masiva. Una de estas herramientas es la comunicación publicitaria. En este trabajo se mira a la publicidad no solo como una herramienta de difusión para

vender productos o ideas, sino también como un dispositivo de producción ideológica, que transmite sistemas de creencias impulsados por determinados grupos sociales.

La configuración especista o patriarcal con la que generan contenidos los medios de comunicación, las redes o la publicidad, ha creado una pedagogía de la crueldad hacia los cuerpos de las mujeres, los cuerpos feminizados y los cuerpos de los animales no humanos. La pedagogía de la crueldad se considera a “todos los actos y prácticas que enseñan, habitúan y programan a los sujetos a transmutar lo vivo y su vitalidad en cosas” (Segato, 2019a, p. 27). Esto refuerza la idea de ver a las mujeres y animales como cosas, pero además posibilita que se naturalice esta visión y trato hacia estos cuerpos.

Esta pedagogía de la crueldad, que cosifica a los cuerpos desde el especismo y el patriarcado, se refleja en los dos casos que se analizan en este trabajo. En el primero, como un intento de denunciar la violencia hacia los animales y las mujeres cis-género que termina revictimizándolas y jerarquizando la violencia. Y en el segundo, colocando a la mujer y al animal no humano como dos cosas que se encuentran para el consumo de las masculinidades hegemónicas.

2. Patriarcado y especismo: dos sistemas ideológicos de opresión

Para Victoria Sau (1981), el patriarcado consiste en la “toma de poder histórica por parte de los hombres sobre las mujeres cuyo agente ocasional fue el orden biológico, si bien elevado éste a la categoría política y económica” (p. 204). El patriarcado parte de las diferencias biológicas entre el género femenino y masculino y las lleva al campo de lo social en donde se permite justificar relaciones de poder, opresión, desigualdad y violencia contra las mujeres cis y los cuerpos feminizados.

En una línea similar, Alda Facio y Lorena Fries (2005), señalan que el patriarcado “se trata de un sistema que justifica la dominación sobre la base de una supuesta inferioridad biológica de las mujeres. Tienen su origen histórico en la familia, cuya jefatura ejerce el padre y se proyecta a todo el orden social” (p. 280). Si en esta definición de patriarcado cambiamos la palabra “mujeres” por “animales”, tranquilamente se podría describir al sistema especista. La justificación de las diferencias biológicas se ha usado históricamente tanto con las mujeres como con los animales no humanos y es lo que ha permitido legitimar relaciones de opresión y explotación.

Con el fin de entender en profundidad los postulados del sistema patriarcal, Facio y Fries (2005), señalan cuatro características fundamentales de éste. La primera, es que es un sistema histórico, por tanto “tiene un inicio en la historia y no es natural” y, por tanto, puede ser cambiado. La segunda, que se fundamenta en el dominio del hombre, que es “ejercido a través de la violencia sexual contra la mujer”, de esta manera se ejerce un control de los cuerpos femeninos para mantener sus privilegios. La tercera característica, se refiere a que, pese a que también existen hombres en relaciones de opresión, “las mujeres de cada uno de estos grupos oprimidos mantienen una relación de subordinación frente al varón”.

La última característica se plantea que, en este sistema, lo que se utiliza para justificar la “inferioridad” de las mujeres, son “las diferencias biológicas entre los sexos”. Este argumento ha sido legitimado desde las religiones y la ciencia (Facio & Fries, 2005, pp. 280-281).

Como se puede ver, el patriarcado, a pesar que utiliza un discurso que parte desde lo biológico, lo supuestamente natural, es una construcción social. Lo mismo sucede con los animales no humanos, en este caso no se resaltan las diferencias biológicas entre los sexos, pero se señalan las diferencias biológicas en la capacidad cognitiva. Así, Carol Adams (2003), expone que:

Afirmar que lo natural es comer carne porque lo necesitamos para sobrevivir supone olvidar que también comer es una construcción social y que, a lo largo de la historia, se han transmitido mensajes muy diferentes sobre el tema de la alimentación. De este modo, cuando se sostiene que los humanos son depredadores naturales, se falsifica la realidad, invisibilizando que también el acto de alimentarse está determinado culturalmente. (parafraseada en Velasco Sesma, 2017, p. 199)

Tanto a las mujeres como a los animales se les señala sus diferencias biológicas para violentarlos en el campo de lo social. En el primero a partir de un sistema de creencias llamado patriarcado, y en el segundo a partir de un sistema de creencias llamado especismo.

Para entender qué implica el especismo hay que partir del planteamiento de que los animales no humanos “tanto los que están bajo explotación humana como los que viven en el medio salvaje, son individuos sintientes. Como tales, y al igual que los humanos, poseen intereses básicos en no sufrir, no morir y en disfrutar de sus vidas” (Faria, 2016, p.24). En consecuencia, el hecho de que tengan otro nivel cognitivo no implica que no puedan experimentar sensaciones vitales como es el dolor o la alegría.

Catia Faria (2016), plantea que el especismo consiste en:

Considerar o tratar de forma desventajosa a unos individuos frente a otros, a pesar de que tienen intereses similares, basándose en criterios moralmente arbitrarios. A la hora de considerar los intereses de los individuos, la especie a la que pertenece es un criterio tan irrelevante como lo es el género. Ninguno de ellos condiciona la capacidad de los individuos para sufrir y disfrutar, y para así poder ser dañados o beneficiados por lo que les ocurre. (p. 26)

Así mismo, al especismo se lo puede definir como una ideología “cuyas bases estructurales perpetúan la dominación de los demás animales. Aquello implica concebir al especismo en sus manifestaciones simbólicas y estructurales” (Ponce, J., 2019, p. 206). De la misma manera podemos leer la categoría de patriarcado, como una ideología que perpetúa la opresión hacia las mujeres o cuerpos feminizados.

Estos dos sistemas de creencias (especismo y patriarcado) han sido constituyentes o fundantes de la producción de sentidos. De estos se derivan ideas, las cuales configuran

ideologías, de esta forma Teun Van Dijk (2005), plantea que “cualesquiera sean las ideologías, son principalmente algún tipo de ‘ideas’, es decir, son sistemas de creencias” (p. 10). En este caso esas “ideas” pasan por considerar que los animales y las mujeres son “inferiores” con base en miradas biologicistas de la realidad. Pero estas ideas no son individuales o aisladas, sino que forman parte de un sistema de creencias más amplio, de un sistema ideológico. Esta mirada es importante ya que plantea que la violencia especista o patriarcal no es resultado de la “idea” o pensamiento de individualidades, sino que responde a sistemas ideológicos que están institucionalizados en nuestra sociedad: en la familia, la escuela, la iglesia, el Estado y otras instituciones, por tanto también pueden considerarse como elementos constitutivos.

Van Dijk, partiendo de que las ideologías vienen de discursos que son fundantes, plantea que:

Las ideologías no son cualquier tipo de creencias socialmente compartidas, como el conocimiento sociocultural o las actitudes sociales, sino que son más fundamentales o axiomáticas. Ellas controlan y organizan otras creencias socialmente compartidas. Así, una ideología racista puede controlar las actitudes sobre la inmigración, una ideología feminista puede controlar las actitudes sobre aborto o techos de vidrio en el lugar de trabajo o conocimiento sobre la desigualdad del género en la sociedad, y una ideología social puede favorecer un papel más importante del Estado en los asuntos públicos. (2005, p. 10)

Este señalamiento que hace Van Dijk coloca a las ideologías como creencias que son fundamentales por ser las que controlan al resto de creencias y, por tanto, a las acciones de los individuos o colectivos.

La ideologías y sus discursos, en muchos casos, como en los medios de comunicación, y más específicamente en la comunicación publicitaria, se hacen presentes desde la violencia simbólica, que se encuentra como “fuerza simbólica [y] es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física; pero esta magia solo opera apoyándose en unas disposiciones registradas, a la manera de unos resortes, en lo más profundo de los cuerpos” (Bourdieu, 2000, p. 55). Así, la violencia simbólica, si bien no tiene un impacto físico directo como la violencia sobre los cuerpos, está conectada directamente con ellos. Esto hace que no sea fácil de identificar o que, a su vez, sea minimizada por no ser una violencia explícita y concreta.

3. Herramienta de transmisión ideológica

La idea de que la comunicación o los medios de comunicación son o deben ser “imparciales”, como lo señala el manual de la Corporación Británica de Radiodifusión (BBC, 2007), uno de los medios más reconocidos en el mundo, es caduca, y más aún en el ámbito de la comunicación publicitaria. La comunicación la hacen seres humanos, no máquinas; personas que están inmersas en una sociedad, que tienen ideas, formas concretas de ver

y actuar en el mundo. Es así que es importante alejarse de los discursos que señalan que la comunicación publicitaria solo es para vender productos, porque a la vez que se vende un producto también se transmiten ideas, ideologías en concreto, que muchas veces perpetúan la violencia hacia otros seres.

Walzer & Lomas (2005) señalan que:

La publicidad no sólo es una herramienta comunicativa al servicio del estímulo de las actitudes de compra y del fomento de hábitos de consumo. Es, además, y sobre todo, una eficacísima herramienta de transmisión ideológica. En efecto, casi nadie niega ya que los anuncios tienen una influencia determinante en la transmisión cultural de valores y de actitudes, en la educación ética y estética de la ciudadanía y en la globalización de los estilos de vida y de las formas de percibir el mundo en nuestras sociedades. En los anuncios no sólo se venden objetos sino que también se construye la identidad sociocultural de los sujetos y se estimulan maneras concretas de entender y de hacer el mundo, se fomentan o silencian ideologías (...). (2005, p. 1)

Es así como, por ejemplo, un anuncio en donde se muestra a una mujer para vender un objeto o se utiliza a un animal convertido en pedazo de carne, no es una simple publicidad ya que ese anuncio se vuelve un canal para dictar una manera de ver el mundo y de tratar, en este caso, a los animales y mujeres. Esa valla publicitaria está dando lineamientos de cómo deberían ser tratados estos individuos en la sociedad. Es así como las formas publicitarias más sutiles encierran hoy una concepción del mundo (Lefévre, 1908), en este caso concepciones o ideologías especistas y patriarcales.

4. Pedagogía de la crueldad

El patriarcado y el especismo históricamente han propiciado que las mujeres y los animales vivan en un permanente estado de excepción, entendido como “la forma legal de aquello que no puede tener forma legal” (Agamben, 2004, p. 28). Es así que, por más que en algunos países existan leyes que condenan el feminicidio, asesinar a mujeres sigue siendo “legal” aunque no lo sea en las leyes. En el caso de los animales es peor porque no existe ningún país que prohíba su asesinato, aunque en algunos haya leyes de bienestar animal. Además, el estado de excepción en el que viven permite que su asesinato sea regularizado, por ejemplo, en camales.

El estado de excepción deja la puerta abierta para que se den todo tipo de violencias contra los animales y las mujeres. En ese ámbito se ha permitido que se desarrolle una pedagogía de la crueldad. La antropóloga feminista Rita Segato (2016) plantea que, la existencia de cuerpos o vidas sacrificables que se encuentran más allá de la ley, es lo que permite que se construya una pedagogía de la crueldad.

La pedagogía de la crueldad incluye “todas aquellas prácticas que se vuelven habituales y que nos condicionan para aprender a ver la vida como cosa, el cuerpo como cosa, la vida

humana, la naturaleza de una forma totalmente instrumental” (Segato, 2019b). Es decir que esta pedagogía naturaliza la visión de que a algunos sujetos se les puede convertir en objetos, por tanto “instrumentaliza la vida” (Segato, 2019b). Esta instrumentalización de la vida genera diversas opresiones.

Las opresiones que generan la instrumentalización de la vida se pueden observar en la destrucción de la naturaleza, en la violencia contra las mujeres o en los cuerpos de los animales no humanos. Por ejemplo, a la naturaleza se la ha despojado de su categoría de sujeto y se la ha transformado en un recurso natural, en una cosa, que puede ser explotada para fines económicos. Así también, a los cuerpos de las mujeres o feminizados, se les ha convertido, por ejemplo, en objetos sexuales, hechos para satisfacer los deseos de un hombre. Mientras que, a los animales no humanos se les ha convertido en carne, pieles, complementos, objetos decorativos, trofeos de caza y pesca, objetos de experimentación, medios de transporte o mercancías, entre otras.

Es necesario recalcar que en el caso de los animales no humanos la situación de instrumentalización se encuentra más naturalizada. A la naturaleza y a las mujeres, en varios países, ya se les ha reconocido algunos derechos. Esto, aunque todavía falta mucho, ha permitido que se les reconozca como sujetos de derechos, por tanto, han dejado de ser objetos en el ámbito de lo legal. Mientras que a los animales no humanos se les sigue considerando objetos de consumo, ya sea en comida, ropa o espectáculos. Los únicos que se han salvado, y no del todo, porque se les sigue regalando o vendiendo como si fueran cosas, son los animales no humanos de “compañía” como perros o gatos.

En consecuencia, el rol de los distintos medios de comunicación en esta problemática es crucial, ya que, con sus formas de transmitir un mensaje, como lo señala Segato (2014), se incita o promociona la violencia hacia las mujeres. De esta forma, la pedagogía de la残酷 contra las mujeres y los animales no humanos, se normaliza, se perpetúa y se refuerza a través de la impunidad.

5. Mujeres y animales en la comunicación publicitaria

A lo largo de la historia de la publicidad hemos visto cómo se ha usado a los cuerpos de las mujeres como objetos sexuales con el fin de vender diversos productos, y a los animales no humanos se les ha transformado en carne para venderlos como comida, entre otros usos. Esta cosificación en los anuncios, transmite una ideología patriarcal y especista y, en muchos casos, termina reproduciendo una pedagogía de la残酷 que hace que se siga legitimando y naturalizando la violencia hacia animales y mujeres.

Actualmente, en la mayoría de casos, la pedagogía de la残酷 que es explícita contra las mujeres suele ser rechazada de una manera masiva por la sociedad, sin embargo, el rechazo hacia la que se da en contra de los animales es casi nula, pese a que en algunas ocasiones pueden estar juntas.

Ecuador fue el primer país del mundo en reconocer los Derechos de la Naturaleza. En

su Constitución, en el Art. 71 dice que “La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.” (Constitución del Ecuador, 2008). Sin embargo, estos derechos, si se los promulga, solo se suele hacer para hablar de los animales silvestres y ecosistemas, pero no se abordan cuando se habla de los animales explotados y violentados en las grandes industrias.

Así mismo, en el país existe una ley por la prevención y erradicación de la violencia de género contra las mujeres, en donde se dice que la “Ley tiene por objeto prevenir y erradicar la violencia de género contra las mujeres, producida en el ámbito público y privado, durante su ciclo de vida y en toda su diversidad, en especial, cuando se encuentran en situaciones de vulnerabilidad” (ANE, 2018).

Como es común, muchas veces las leyes no se hacen efectivas, y la realidad es muy distinta. En el día a día, a las mujeres y a los animales, todavía se les sigue cosificando y matando, y rematando varias veces al día en los medios de comunicación. En el espectro de la comunicación y sus diversas herramientas, podríamos encontrar diversos ejemplos, pero en este artículo se quiere poner en análisis dos ejemplos que se encuentran en el ámbito de la comunicación publicitaria.

6. Violencias que “importan”

En el 2016, la Prefectura del Guayas (la provincia más poblada del Ecuador), inició una campaña en donde exponía que la violencia de género y hacia los animales estaba interconectada. Como parte de la campaña se colocaron vallas publicitarias en algunas partes de la ciudad.



Gráfico 1. Violencia es violencia. Fuente: ERAH Ecuador (2016)

La valla publicitaria exponía el rostro de una mujer maltratada y el rostro de un perro, junto a la frase “Violencia es violencia, no importa quién sea la víctima”. Este anuncio publicitario causó una inmediata reacción por parte del Consejo Nacional para la Igualdad de Género (CNIG), un organismo estatal que trabaja “por la igualdad y no discriminación de las mujeres y personas LGBTI”.

El Consejo Nacional para la Igualdad de Género instó a la Prefectura del Guayas a que se quitara el anuncio publicitario señalando en un informe que “tanto mujeres como animales son equiparados en el mismo nivel de vulnerabilidad y victimización, por lo que la publicidad no fomenta la igualdad, ni el cambio de patrones culturales, sino que por el contrario revictimiza a mujeres y niñas, niños y adolescentes” (CNIG, 2016). Este párrafo del informe se centra en dos temas relevantes para ser analizados desde una mirada antipatriarcal y antiespecista.

En primer lugar, como ya lo señala el CNIG, existe una revictimización por la forma en la que se le presenta a la mujer que aparece en la valla (con un moretón en la cara). Esta representación, al mostrar una y otra vez la foto de una mujer maltratada ¿ayuda a cambiar la realidad de las mujeres que viven violencia de género? Al contrario, puede estar naturalizando una manera de verlas, ya que termina reproduciendo una pedagogía de la残酷.

Por otra parte, el argumento del CNIG (2016), que señala: “tanto mujeres como animales son equiparados en el mismo nivel de vulnerabilidad”, parte de una mirada especista, ya que se está infiriendo que los animales se encuentran menos vulnerables, jerarquizando de esta manera la violencia que viven las mujeres frente a la violencia que viven los animales. Pero ¿a los animales no se les cosifica, explota o mata, partiendo del mismo principio biologicista? El mismo principio biologicista que ha permitido que durante décadas se subyugue a las mujeres, en este caso, se usa para decir, de alguna manera, que la vida de las mujeres es más importante que la de los animales. Así, se saca a las mujeres del estado de excepción pero se mantiene en él a los animales.

Así mismo, cuando el CNIG usa la palabra “equiparados”, si bien las violencias que atraviesan los cuerpos de las mujeres, los cuerpos feminizados y los cuerpos de los animales no humanos son distintas (porque son sujetos diferentes), lo hace más desde una mirada jerarquizada de la vida, como se expuso antes. Caso contrario se hubiera mencionado con el mismo interés a los animales no humanos. De esta forma, la palabra “equiparados” parece más bien que pretende alejar a las mujeres de la noción de lo “animal”. Esto es entendible, ya que históricamente se ha querido arrojarlas a ese espacio para, al igual que a los animales no humanos, tratarlas como objetos. Silvia Federici retrata bien este tipo de hechos y cuenta cómo en la transición del sistema feudal al capitalista, a las mujeres que causaban “problemas”, “se les ponía bozales como a los perros y eran paseadas por las calles” (2016, p. 155). Sin embargo, seguir enunciándose desde esa falsa dicotomía humano-animal (falsa porque los seres humanos también son animales), y buscando que a

ese otro/otra/otre (mujer o cuerpo feminizado en este caso) no se lo relacione con la noción de lo animal, legítima el discurso hegemónico racionalista colonial y, a la vez, hace que se siga naturalizando la condición de subordinación que tienen los animales no humanos.

El argumento del CNGI usado para que se quite la valla es un ejemplo de cómo, desde el movimiento feminista u otros, se puede rechazar una violencia solo si se ejerce contra ciertos sujetos. Pero si el sujeto agredido es otro, en este caso un animal no humano, esa misma violencia puede ser aceptada y normalizada, y en algunos casos justificada.

Partiendo de que el sistema de creencias patriarcal y especista se fundamenta bajo el mismo argumento para violentar a otros cuerpos, cuando se rechaza la violencia hacia las mujeres o los cuerpos feminizados pero se justifica la violencia hacia los otros animales no humanos, no hay armonía en el discurso ni en el actuar. Por tanto, se puede empezar a ver con sospecha esta postura, ya que termina legitimando el mismo relato patriarcal que señala que unas vidas valen más que otras. Estas posturas solo cierran puertas que no permiten tener una mirada interseccional, mirada que advierte “cómo las distintas formas de discriminación interactúan y se constituyen mutuamente una a otra” (La Barbera, 2016, p. 113). Sin esta visión interseccional se corre el riesgo de quedarse con una mirada reducida de la opresión, la misma que dicta, a conveniencia, las violencias que sí “importan”.

7. Objetos para el consumo masculino

En el 2017, en la provincia de Loja (Ecuador), la empresa de carnes Würstchen colocó una valla publicitaria que tenía como fin promocionar la venta de carne en sus locales. La valla contenía la fotografía de una mujer manchada de sangre que sostenía en sus manos un trozo de animal muerto convertido en carne cruda. A esta imagen le acompañaba, en el lado inferior derecho, el logo de la marca Würstchen junto a la frase “tienda de carnes”. En la parte superior derecha, con letras grandes y negras, que ocupaban casi un tercio del espacio de la valla se había colocado la frase “tenemos el mismo sabor”.



Fuente: El Universo (2017)

Esta valla causó un rechazo masivo en la red social twitter y el hashtag #WurstchenEsViolencia, rápidamente se convirtió en tendencia. Algunas personas, como los dueños de la tienda, minimizaron el contenido de la valla publicitaria y las reacciones que hubo frente a ésta. En una entrevista dada a diario El Universo el día 12 de septiembre del 2017, Alejandra Benítez Mora, una de las propietarias de Würstchen indicó que su objetivo solo era darse a conocer, pero además señaló que tenían “todos los permisos, solo que ahí buscaron lo más mínimo para poderla quitar [la valla].” (El Universo entrevista a Benítez, A., 2017). Hablar de la violencia hacia las mujeres como algo “mínimo”, es desconocer los niveles de violencia y feminicidios que existen en el país, pues no son “mínimos”.

En Ecuador, según una encuesta realizada por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, 65 de cada 100 mujeres han vivido algún tipo de violencia de género en algún momento de su vida (INEC, 2019, p. 17). Estas mujeres han vivido violencia psicológica, física, sexual y patrimonial. Para el 24 de octubre del 2017, año en el que fue colocada la valla publicitaria de la empresa Würstchen, se reportaron 132 casos de feminicidio, según datos de la Comisión Ecuménica de Derechos Humanos (CEDHU). Estas cifras demuestran claramente que la violencia no es algo “mínimo” en la vida de las mujeres.

Otro aspecto a señalar es que, pese a que la valla publicitaria también llevaba un contenido especista, no hubo quejas o rechazo desde el movimiento animalista. El anuncio

muestra un pedazo de animal muerto y a una mujer, como dos objetos destinados para el consumo, como si ese fuera su rol natural en la sociedad. Así, al igual que se naturaliza la violencia de género, también se naturaliza el supuesto rol de inferioridad de los animales.

Las dos violencias (hacia las mujeres y hacia los animales) que reflejan la valla publicitaria, tienen la misma importancia, ya que las dos perpetúan y naturalizan una condición, sin embargo, solo la violencia hacia las mujeres fue denunciada, tanto por la sociedad como por las autoridades competentes. Esto es explicable, ya que si bien, en el ámbito de la violencia hacia las mujeres todavía queda mucho por hacer, ya existen algunas leyes y hay una expansión importante del feminismo. En cambio, en el tema de los animales, si bien cada vez el movimiento antiespecista o animalista va creciendo, y de a poco se hacen leyes por los animales, todavía no tiene tanto eco en la sociedad.

Frente a las reacciones en redes sociales contra la publicidad, y apegándose solo a lo que dicen las leyes sobre la violencia contra las mujeres, la Superintendencia de la Información y Comunicación (Supercom) y el Municipio de Loja, ordenaron retirar inmediatamente las vallas colocadas por la marca de carnes y derivados Würstchen. La Supercom hizo un análisis exhaustivo sobre el contenido de la valla y señaló que:

persuade al observador de la vinculación entre la mujer, la carne y la sangre, reduciéndola a un objeto capaz de ser adquirido al mismo nivel de aquel que se publicita. La gráfica del cuerpo de la mujer con manchas de sangre la presenta como una cosa dispuesta al consumo; y la frase, antedicha, incita a comprarla y saborearla como una pieza de carne cruda, lo que la cosifica e incurre en una práctica innegablemente sexista". (Supercom, 2017)

Esta conclusión que hace la Supercom es muy clara frente a la objetivización que existe en la valla hacia las mujeres, sin embargo, no se menciona la violencia implícita y explícita que se muestra hacia los animales, y con la frase “reduciéndola a un objeto capaz de ser adquirido al mismo nivel de aquel que se publicita”, se naturaliza la objetivación hacia los animales. Al igual que el cuerpo de la mujer, el del animal esta convertido en un objeto de consumo, con la diferencia que esta visión todavía esta aceptada como “normal” por una gran parte de la población que vive bajo una visión especista hacia los demás animales.

Pero, en el fondo, ¿qué se está diciendo con este anuncio publicitario? Lo que se está diciendo en la valla publicitaria, de una manera figurativa, es que se puede “comer” a una mujer. El “comer”, sugiere, desde un lenguaje en donde se objetiva a los cuerpos femeninos o feminizados, que un hombre puede usar el cuerpo de una mujer para fines sexuales u otros que a él le plazca, dejando en suspenso el derecho de decidir sobre su cuerpo y su vida a las mujeres. Así, este derecho, pasa a un estado de excepción, que permite que los cuerpos de las mujeres puedan estar a disposición de los hombres que actúan bajo lógicas patriarciales.

De esta manera, el poder soberano, el que “decide sobre el valor o disvalor de la vida” (Agamben, 2004, p. 180), encarnado en este caso en el patriarcado o el especismo, dicta

que la vida de las mujeres puede ser sacrificada sin cometer sacrilegio, ya que pasan a ser nuda vida, “una vida a la que se le puede dar muerte impunemente” (Agamben, 2004, p. 180). Lo mismo ocurre con el animal no humano que ha sido convertido en trozo de carne. Así el estado de excepción permite y legitima su sacrificio.

La valla publicitaria, al sugerir que los animales y las mujeres existen para “comer”, está eliminando su condición de sujetos, convirtiéndolos en objetos, y transmitiendo el mensaje de que sus vidas son sacrificables. Esto hace que, a través de la construcción de un discurso, en donde pone a estos dos sujetos como objetos, reproduce y crea una pedagogía de la残酷, ya que naturaliza esta visión que supone tratar a los animales y mujeres como cosas o mercancías, perpetuando así su subordinación.

En el caso del patriarcado, pone a la mujer como si fuera un producto de consumo que se encuentra a disposición de quien desee comprarlo. Se convierte en una mujer/mercancía, Monárez (2006), señala que las mujeres tienen un valor de uso y de cambio, así acuña el término mujer/mercancía, que tiene las “cualidades” de una mujer y, a su vez, las de una mercancía que no tiene derecho a quejarse de nada, ya que sólo está para satisfacer los deseos de quien la ha comprado como mercancía.

En el caso del animal muerto se da un trato similar a través del referente ausente. Carol Adams (2016) acuña esta categoría y señala que:

A través de la matanza, los animales se han convertido en referentes ausentes. Los animales, tanto su nombre como su cuerpo, son convertidos en ausentes como animales para existir como carne. Las vidas de los animales preceden y posibilitan la existencia de la carne. Si los animales están vivos no pueden ser carne. Así, un cuerpo muerto reemplaza al animal vivo. Sin los animales no habría consumo de carne y, sin embargo, están ausentes del acto de comer carne porque han sido transformados en comida. Se convierte a los animales en ausentes a través del lenguaje que renombra los cuerpos muertos antes de que los consumidores participen en comérselos. (pp. 123-124)

Como el animal no humano ya ha sido despojado de las características que le identificaba como un sujeto (ojos, nariz, boca, orejas, extremidades, expresiones corporales, lenguaje no verbal y movimiento), es más difícil verle como un animal y más fácil verlo como una mercancía que esta para satisfacer el paladar de los animales humanos.

Este trato podría explicar por qué cuando salió la valla publicitaria las denuncias eran enfocadas al trato violento que se daba al cuerpo de la mujer mientras que del animal muerto no se dijo nada, pues todas esas “cualidades” que le hacen a un ser sintiente están totalmente ausentes en la publicidad, de esta manera es más difícil que las personas se identifiquen con la violencia que hay hacia el animal, porque la valla publicitaria está pensada para que el animal solo este a través del referente ausente, es decir que solo este como un “trozo de carne”.

Por otro lado, el trato que se da a los sujetos es el de objetos que están a la venta. En el caso de la mujer y del animal convertido en un trozo de carne, se les transforma en mercancías. Esta mercancía está para satisfacer las necesidades de sus consumidores, en este caso es el público masculino quienes están atravesados por el sistema patriarcal, o los seres humanos que están atravesados por el sistema especista. Esta mercantilización de los cuerpos y de la vida, parte desde la concepción de que hay vidas que pueden ser sacrificadas. Para esto, a la vida de las mujeres y de los animales, se les arroja a vivir en un estado de excepción permanente, en donde no existe ningún tipo de ley.

De esta manera, a los dos sujetos, mujer y animal, se les atribuye el rol de cosas para satisfacer deseos, en el primer caso el deseo sexual de los hombres y en el segundo caso para satisfacer el deseo de comer un animal muerto de los humanos. Sin embargo, estos deseos, no son “naturales” como se pretende hacerlos pasar, para legitimar la violencia contra los animales y las mujeres, sino que provienen de construcciones sociales que responden a sistemas de creencias, como el especismo o el patriarcado.

De tal manera, la valla expuesta en la ciudad no solo obedece a un propósito de consumo, sino que, además, infiere en una visión que responde a un sistema de creencias de una colectividad. Esto puede venir tanto de los que están detrás de la creación del anuncio o del público al que está dirigido.

8. A modo de conclusión

La forma en la que se presenta a las mujeres y a los animales no humanos en los anuncios publicitarios no responde necesariamente a una idea o manera de concebir el mundo de la persona que los hizo, sino que obedece a un sistema de creencias que se encuentra en la sociedad. La valla publicitaria de la marca Würstchen, responde a un sistema patriarcal y especista. Tanto en el caso de la mujer como en el del animal no humano, convertido en un trozo de carne, se parte del prejuicio de superioridad, que considera que el hombre está por encima de la mujer y el animal humano por encima de los animales no humanos. Compartir esta visión del mundo en una publicidad, genera que se siga perpetuando la violencia hacia las mujeres y los animales, ya que se naturaliza una forma de relacionarse con estos sujetos.

Es así que la valla, más allá de que se diga que su objetivo es promocionar algo para vender, también está construyendo el mundo desde el discurso. Con este tipo de anuncios, machistas y/o especistas, que podrían ser también clasistas y/o racistas, se está dictando una manera de relacionarse con él/la otra. Los discursos, como ya lo ha señalado Foucault (1992), no son inofensivos, ya que están atravesados por diversos intereses suscritos al poder.

En las dos vallas publicitarias, de distintas maneras, se reproduce una pedagogía de la crueldad en diferentes niveles. En la primera, por la forma en la que se revictimiza a las mujeres y los argumentos especistas que incidieron para que se retirara la valla. En la segunda, por la frase expuesta junto a la mujer llena de sangre y el animal convertido en un

trozo de carne. Estas representaciones legitiman la violencia hacia las mujeres y los animales no humanos. Mercantilizando sus cuerpos y cosificándolos, se da paso a que sean puestos en un estado de excepción, que permite que sean asesinados y asesinadas a diario.

Bibliografía

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne*. Madrid: Ochodoscuatro Ediciones.
- Agamben, G . (2004). *Homo Sacer II. Estado de excepción*. Valencia: Pre-Textos.
- ANE. (2018). Ley orgánica integral para la prevención y erradicación de la violencia de género contra las mujeres.
- BBC. (2007). “Valores y Criterios de la BBC”. Recuperado de: <https://bit.ly/3GH2dcB>
- El Universo. (2017). *Valla publicitaria en Loja desata críticas contra tienda de carnes* Recuperado de: <https://bit.ly/2GisfJ8>
- Erah Ecuador. (28 de marzo de 2016). Violencia es violencia, no importa quien sea la víctima. La violencia es un círculo que nos atrapa a todos. En Guayaquil empezamos a socializar estos mensajes en vía pública [imagen adjunta] [publicación de estado]. Facebook. <https://m.facebook.com/erahecuador/photos/a.775404769230190/798726550231345/?type=3>
- Facio, A., & Fries, L. (2005). “Feminismo, género y patriarcado”. *Revista sobre enseñanza del derecho de Buenos Aires*. 259-294.
- Faria, C. (2016). “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Vol II. 18-38.
- Federici, S. (2016). “Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria” Quito: Ediciones Abya Yala.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso [1970]*. Buenos Aires: Tusquets Editores.
- CNIG. (2016). CNIG consigue retiro de valla publicitaria discriminatoria contra las mujeres. Recuperado de: <https://www.igualdadgenero.gob.ec/cnig-consigue-retiro-de-valla-publicitaria-discriminatoria-contra-las-mujeres/>
- INEC. (2019). Encuesta Nacional sobre Relaciones Familiares y Violencia de Género contra las Mujeres - ENVIGMU. Recuperado de: <https://bit.ly/3EGoFSg>
- La Barbera, M. (2016). “Interseccionalidad, un “concepto viajero”: orígenes, desarrollo e implementación en la Unión Europea”. *Revista INTERdisiplina*. Vol.4, N.8. 105-122.
- Monárrez, J. (2006). “Las víctimas del feminicidio juarense: mercancías sexualmente fetichizadas”. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 16 (46), 429-445.
- Van Dijk, Teun. (2016). “Análisis Crítico del Discurso”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. 30: 203-222.
- Velasco, A. (2018). *La ética animal ¿una cuestión feminista?*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- Velasco, A. (2017). "Violencias contra las mujeres y contra los animales: ¿coincidencias causales o vínculo profundo?" *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Vol II. 136-162.
- Ponce, J. (2019). "Estado especista: proletarización animal o sustracción de la vida. Reflexiones marxistas sobre la cuestión animal". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. Año VI- Vol II. 200-234.
- Sau, V. (1981). "Un diccionario ideológico feminista". Barcelona: Icaria
- Segato, R. (2019a). "Pedagogías de la残酷. El mandato de la masculinidad (fragmentos)". *Revista de la Universidad de México-feminismos*. 27-31. Recuperado de: <https://bit.ly/33e8kqg>
- Segato R. (2019b). Rita Segato: "Los femicidios se repiten porque se muestran como un espectáculo". Recuperado de: <https://bit.ly/2mjsZDL>.
- Segato R. (2016). "La guerra contra las mujeres". Madrid: Traficantes de sueños.
- Supercom. (2017). Suspensión de publicidad difundida en canales alternativos. Recuperado de: <https://bit.ly/3ii5lPt>
- Van Dijk, T. A. (2005). "Ideología y análisis del discurso". *Utopía y praxis latinoamericana*, 10 (29), 9-36.
- Bourdieu, P. (1996). "La dominación masculina". *Revista de Estudios de Género La Ventana*, (3), 1-95.
- Walzer, A., & Lomas, C. (2005). "Mujeres y publicidad: del consumo de objetos a objetos del consumo". *Mujeres en Red*. El periódico feminista, 694.

SHAROON ANTONELLA CALLE AVILÉS

Comunicadora Social por la Universidad Central del Ecuador (UCE). Estudiante de la Maestría de Comunicación y Opinión Pública en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, sede Ecuador. Autora del artículo ¿Caza de brujas en nuestros espacios organizativos? Cuando el inquisidor es compañero de militancia, en el libro Brujas Salvajes y Rebeldes (2021). Co-editora y autora del libro Reflexiones Animalistas desde el Sur (2020) (Editorial Abya Yala). Integrante del colectivo ecologista YASunidos.

A Modernidade Colonial e o constructo especista-racista

La modernidad Colonial y el constructo especista-racista

Colonial Modernity and the racial-specist construct

Enviado: 29/09/2021

Aceptado: 19/12/2021

Priscila Teixeira de Carvalho

Dr^a em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ-Brasil)

Email: ptcarvalho1712@gmail.com

O presente trabalho pretende mostrar que o especismo, objeto de análise de teorias etistas, implica também uma dimensão alienante para o ser humano, bem como constitui parte da base de sustentação de valores a partir dos quais se fornece o sentido a uma lógica racista colonial. Para tanto recorro a elementos analíticos das filósofas María Lugones e Hannah Arendt e dos filósofos Ludwig Feuerbach e Karl Marx. Procuro esboçar aspectos de uma antropologia filosófica que identifica o funcionamento de um constructo especista colonial na base do racismo colonial, bem como uma convocação ambígua da natureza e da identidade humana. Ainda que as/os referidas/os filósofas/os não se debrucem sobre o especismo ou sobre a ética animalista, fornecem parte dos subsídios analíticos para a análise e a hipótese que apresento.

Palavras-chave: Modernidade Colonial, Especismo, Alienação.

El presente trabajo pretende mostrar que el especismo, objeto de análisis de las teorías éticas, implica también una dimensión alienante para el ser humano, además de ser parte de la base de sustentación de valores a partir de los cuales se aportan la lógica y el sentido racista colonial. Para eso, recurro a elementos analíticos de las filósofas María Lugones y Hannah Arendt y de los filósofos Ludwig Feuerbach y Karl Marx. Busco esbozar aspectos de una antropología filosófica que identifica en la falacia especista colonial la base de una condición racista-especista egocéntrica que ha estado moldeando y distorsionando a la humanidad. Aunque los filósofos antes mencionados no abordan el especismo o la ética animal, brindan parte del sustento analítico para el análisis y la hipótesis que presento.

Palabras claves: Modernidad Colonial, especismo, alienación.

The present work intends to show that speciesism, object of analysis of ethical theories, also implies an alienating dimension for the human being, as well as being part of the support base of values from which the colonial racist logic and meaning are provided. For that, I resort to analytical elements from the philosophers María Lugones and Hannah Arendt and from the philosophers Ludwig Feuerbach and Karl Marx. I seek to outline aspects of a philosophical anthropology that identifies the functioning of a colonial speciesist construct on the basis of colonial racism, as well as an ambiguous call to nature and human identity. Even though the aforementioned philosophers do not address speciesism or animal ethics, they provide part of the analytical support for the analysis and hypothesis that I present.

Keywords: Colonial Modernity, Speciesism, alienation.

1. A Modernidade Colonial e o constructo especista-racista

Eu comprehendo a hierarquia dicotómica entre o humano e o não humano como a dicotomia central da modernidade colonial.
(Lugones, 2014, p. 936)

Início a reflexão que ora se apresenta fazendo menção a uma experiência que vivi há poucos meses quando eu contornava o Passeio Público do Rio de Janeiro. Naquele momento notei a presença de cavalos da chamada “guarda montada” no interior da Praça do Passeio. Não pude evitar observá-los. Enquanto passava os olhos em todos me deparei com um deles, que já me olhava fixamente. Aproximei-me para retribuir um pouco o olhar com/para ele. Uma experiência intensa cujos minutos pareciam longas horas. Aquele olhar só com muito esforço objetificador não me levaria aos questionamentos dos dias seguintes: afinal por que me parece que esses seres nos percebem mais do que nós a eles? E onde situar a tal da consciência de si que julgamos ter? Quem somos nós humanos e por que nos distanciamos desses outros? O que nos aproxima e o que nos distancia deles? A ausência de códigos linguísticos comuns? Se for assim, por que estabelecemos longínqua e sólida relação de afeto com vários desses animais não-humanos? Nossa racionalidade e nossa comunicação falada não são obstáculos às relações com vários animais, mas muitas vezes são para as relações entre humanos. Portanto, se a falta de compartilhamento de códigos linguísticos fosse o problema da incomunicabilidade, como explicar os conflitos de comunicação entre seres humanos? Por que cadelas, gatas, pássaros, macacos, pequenos répteis, entre outros, são protegidas, cuidadas e adotadas como família, mas os demais são servidos como alimento ou tratados como trabalhadores? Por que em todo canto teórico a visão evolucionista sobre as mudanças no desenvolvimento da vida assume um viés hierárquico a serviço de algum arranjo social, político e econômico? Será que o tratamento vigente da comunidade humana com os demais animais diz mais respeito à falta de amadurecimento ético e crítico acerca da própria humanidade? Mais que sobre o “atraso” evolutivo dos demais animais? Mesmo percorrendo longos caminhos filosóficos, científicos e religiosos para falar de si e se diferenciar dos demais, o ser humano ainda não foi capaz de se livrar do condicionamento e alienação que parece caracterizar seu modo de estar no mundo. Suponho que falar de “nós” abre caminho para nos conectar com “eles”.

Ninguém põe em questão pressupostos consensuais da tese evolucionista. Inclusive porque entender as diferenças poderia ajudar a prover respeito e respeito à vida de todos. Distante disso, a explicação evolucionista é invocada culturalmente como justificativa para hierarquização e dominação da natureza e exaltação do ser humano, posicionando-o no cume evolutivo das espécies. Por ser desprovido de habilidades físicas de excelência frente a muitos dos outros animais, algumas habilidades humanas são destacadas como essência da espécie: a capacidade racional, de consciência e autodeterminação, representariam assim nossa senha de acesso ao topo da pirâmide evolutiva. É, portanto, com base na tese evolucionista, e em sua posição na pirâmide evolutiva, que o animal

humano se autorizou a dispor dos demais, e de outras formas de vida. A autorreferência e a distância epistemológica e política entre diferenciar e hierarquizar não tem sido tratada como questão ética relevante para a autocentrada humanidade. Chamo essa autorreferência de *cultura especista autocentrada* e procuro mostrar que tal postura consiste em uma *ideologia dominante* que é tanto fruto de um processo alienante pela forma como é utilizada abusivamente para fins de dominação e exploração dos animais não humanos. Além de integrar a base de sustentação do racismo colonial configurando o que chamo de *constructo especista colonial*. A fim de desenvolver essa reflexão recorro a alguns elementos de análise de Karl Marx, Ludwig Feuerbach, Hannah Arendt e María Lugones. Embora nenhum/a desses/as filósofos/os tenha se debruçado sobre o especismo, ainda assim fornecem recursos importantes que mobilizo para o desenvolvimento dessas hipóteses sustentadas neste trabalho, que serão tratadas nas duas próximas seções.

1.1.A convocação ambígua da natureza: primórdios de uma cultura especista

Nesta seção pretendo mostrar que embora seja consensual o fato da humanidade ser uma comunidade de seres tanto natural como cultural, a forma como ela lida com a natureza resulta em danos tanto para si como para os demais animais e outras formas de vida na Terra. Ao falar em dano para si podemos imediatamente pensar nas mudanças naturais presumidamente dramáticas que se avizinham devido ao excesso de exploração devastadora e predatória da ação humana no planeta, porém o que pretendo mostrar nesta, e na próxima seção, diz respeito a outro tipo de dano: sugiro que, com exceção dos povos indígenas, as demais culturas humanas recorrem à natureza de forma alienante, convocando a condição natural do ser humano de forma ambígua.

À primeira vista podemos identificar fatores positivos nessa convocação, como é o caso dos direitos compartilhados da exaltação científica, filosófica, religiosa, e até do senso comum, em relação às capacidades humanas que decorreram do desenvolvimento do sistema nervoso: comunicação verbal e inteligência são de longe nossos principais diferenciais. E por serem comuns à comunidade tais características passaram a configurar parte do fundamento para o reconhecimento da necessidade de compartilhamento de um conjunto de direitos básicos, chamados direitos humanos. A concepção mais requisitada para esse respeito universal a todos os seres da comunidade humana encontra-se na Filosofia de Immanuel Kant, sobretudo na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, contribuição teórica que articula e conecta dever ético, racionalidade, natureza humana, dignidade e capacidade de autodeterminação. A relação entre o uso prático da razão e o universo da moralidade é central na análise de Kant:

A natureza racional existe como um fim em si. É assim que o homem se representa necessariamente a sua própria existência; e neste sentido é um princípio subjetivo das ações humanas. [...] é, portanto, simultaneamente um princípio objetivo [...] A autonomia é, pois o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional (Kant, 2007, p. 69; 79).

O filósofo relaciona dignidade com racionalidade e liberdade e faz da capacidade de autodeterminação e autonomia racional da vontade humana a sustentação para o valor imperativo das ações morais, sua validade universal é um princípio que prescreve o respeito universal. Como argumenta Kant:

[...] *todo o ser racional, como fim em si mesmo, terá de poder considerar-se, com respeito a todas as leis a que se possa estar submetido, ao mesmo tempo como legislador universal; porque exatamente esta aptidão das suas máximas a constituir a legislação universal é que o distingue como fim em si mesmo.* (Kant, 2007, p. 82)

A inteligência/racionalidade é concebida como uma capacidade naturalmente universal. As habilidades culturalmente desenvolvidas, tais como a consciência de si, da vida e da morte e a capacidade de autodeterminação, isto é, a capacidade livre de deliberação e de constituição ética da humanidade, são concebidas em decorrência da capacidade naturalmente racional. A ação humana é igualmente livre porque é regida pela autonomia da razão. Juntas razão e autodeterminação formam os pré-requisitos para capacidade de legislação moral e resultam na dignidade humana e em sua condição de *fim em si mesmo*. Com essa caracterização o ser humano não poderia, portanto, ser usado como meio para o que quer que seja. Por isso, essas características passam a constituir a dignidade como característica humana, que justifica, por sua vez, a condição inalienável dos direitos naturais. Ocorre que, em dado momento fez-se necessário complexificar esse arranjo que relaciona racionalidade, capacidade de autodeterminação e dignidade, introduzindo as condições sociais e econômicas que constituem *a fortiori ratione* a condição *sine qua non* para o exercício pleno dessas habilidades. Compreendendo as diferenças socioeconômicas como resultado da violação de direito de acesso ao trabalho, às oportunidades e à riqueza produzida por todos – que deveria ser universal – inúmeras reivindicações e embates institucionais deram lugar à segunda geração de direitos humanos. No Brasil, por exemplo, os direitos de segunda geração estão previstos no Artigo 6º de sua Constituição. A inclusão dos direitos sociais como direitos humanos é um dos exemplos de como a natureza é convocada de maneira ambígua. O reconhecimento e a garantia de tais direitos se tornaram polêmicos e encontram adversários na notória defesa liberal dos direitos humanos apenas como direitos naturais, sob o argumento que todos têm “as mesmas capacidades” (argumento evolucionista), o que justifica que as “condições socioeconômicas devem estar acordo com ‘esforços’ de cada pessoa”. A ironia e incoerência deste apelo não pode, contudo, escapar da própria lógica evolucionista que o argumento aciona: segundo o paradigma evolucionista, que embasa a noção de natureza humana e de capacidades naturais compartilhadas pela espécie, vários fatores, tais como tipo de clima, solo, oferta de alimentos, dentre outros, forçaram necessidades de adaptação, que por sua vez, geraram o desenvolvimento de certas características e a própria evolução das espécies. Dessa maneira, as capacidades naturais que a “espécie” adquiriu dependeram

e dependem da oferta das mesmas condições para todos. Esse fato parece incontornável e faz do argumento liberal contra os direitos sociais uma espécie de falácia política cujo apelo à condição natural de igualdade das capacidades revela um interesse econômico, nesse caso: negar as condições de igualdade social. Talvez seja considerável a importância dessa constatação sobre a convocação da natureza não por seu funcionamento em si, já conhecido, mas porque ela perpassa toda a lógica da organização social, atribuição de direitos e deveres, constituição das relações sociais da instituição familiar, normatização de padrão sexo-gênero e alcança as relações entre a comunidade humana e a comunidade dos demais animais e as relações entre os seres humanos. Sem procurar identificar o ponto específico de contato entre o argumento liberal/capitalista e o argumento evolucionista, pretendo apenas mostrar que ambos não se sustentariam se não houvesse uma forte cultura alienante. Nesse primeiro momento, a natureza nos parece bem convocada se nos serve de referendum para nossa posição de mais desenvolvidos em relação às demais espécies. Por que então a cultura a convoca de forma tão seletiva e ambígua?

1.2. Alienação, ideologia e condição humana: um ponto de convergência

A alienação é um fenômeno que pode se apresentar em âmbitos diversos da vida humana. Para os presentes propósitos procuro partir de sua caracterização nos âmbitos social e religioso conforme aparecem em Karl Marx e Ludwig Feuerbach. A partir disso, relaciono-a com a condição da mundanidade e com a cultura especista.

Feuerbach estudou a forma como o ser humano se relaciona com suas narrativas religiosas. Ele argumenta que apesar dessas narrativas serem criadas pelo próprio humano a situação se inverte e o ser humano passa a se conceber como criatura de sua criação: é o que se passaria com a ideia de Deus. Para Feuerbach ao tentar explicar a existência dos seres, planetas e fenômenos que não foram criados pela humanidade, o ser humano chega à ideia de Deus, convertendo-o em seu criador. Para caracterizá-lo, o ser humano projeta suas próprias qualidades no Criador, sofisticando-as e elevando-as ao nível suficiente para concebê-lo como um Ser Superior. Ao fazer isso, a humanidade se distancia e se diferencia dessa entidade Divina, passando a temê-la e a lhe servir. Feuerbach nomeia esse processo de *Alienação*. Ocorre que a alienação assume uma função nas relações de poder estabelecidas entre os grupos sociais, o que vai despertar interesse investigativo no filósofo Karl Marx, que aplica o conceito de alienação ao modo como funciona na vida social. Ao não perceber que a dinâmica e as mudanças na estrutura material e econômica que dão origem às divisões sociais e às instituições é a História, o ser humano não percebe também que na medida em que segue o fluxo dos acontecimentos ele mesmo faz a História e pode, portanto, alterá-la. Ao não se ver como sujeito histórico os seres humanos tampouco identificam o papel que os modos de produção exercem na organização e nas relações sociais, mas, incoerentemente, se concebem como livres para pensar e agir, no que consiste uma alienação social e intelectual de si e do mundo que ele mesmo cria. Segundo Marx e Engels:

A produção de idéias, de representações e da consciência está em primeiro

lugar direta e intimamente ligada à atividade material e ‘ao comércio material dos homens’; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens surge aqui como emanação direta do seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual quando esta se apresenta na linguagem das leis, política, moral, religião, metafísica, etc., de um povo. São os homens que produzem as suas representações, as suas idéias, etc., mas os homens reais, atuantes e tais como foram condicionados por um determinado desenvolvimento das suas forças produtivas e do modo de relações que lhe corresponde [...]. (Marx; Engels, 2002, p.18-19)

Não há novidade quanto a isso. Qualquer leitor/a de Marx sabe da explicação sobre a vigência dessas formas de alienação que se faz possível devido a manutenção de uma *ideologia dominante*, isto é, um conjunto de ideias sempre estratégicas para manutenção da organização social que atende aos interesses e privilégios da chamada classe dominante que detém o poder sobre os modos de produção, sobre o trabalho e sobre a dinâmica social das sociedades. Interessa para os presentes propósitos que Marx destaca que a ideologia dominante faz parecer que as diferenças e divisões sociais entre as pessoas e grupos de pessoas seriam algo natural. Eis seu funcionamento: deslocar as ideias que são frutos das convenções e criações humanas para o universo dos acontecimentos sobre os quais não temos comando. Assim, aquela visão liberal que naturaliza as disparidades sociais é endossada pela ampla maioria das pessoas que se prejudica por ela. Dessa ótica, a ideologia funciona como uma “mágica” que dá legitimidade à certas ideias e explicações e as tornam inquestionáveis: elas não são tratadas como um ponto de vista que são, mas, como algo irrefutável, natural. E o que é natural? Algo que segue um fluxo necessário, sobre o qual não temos ingerência direta e ao qual não cabe questionamento da ordem dos valores, já que são como são. Nesse sentido, assim como as capacidades humanas naturais compartilhadas por todos, os fatos sociais também seguiriam uma lógica que não há como ter ingerência direta, ainda que em seu comando estejam aqueles que são naturalmente poderosos. Porém, uma vez naturalizado, o processo que levou a isso não é posto em questionamento. Logo, o mundo do *nomos* – das normas, convenções e deliberações políticas – é visto como resultado do mundo da *physis*, cuja dinâmica se impõe independente da vontade humana. Essa constatação nos leva a um impasse: ou bem somos livres em nossas deliberações ou devemos ser conduzidos por algum ritmo ou lógica que nos dita as normas sociais. A natureza é inferior quando se trata de dominá-la, mas se tornou uma ferramenta de operação de discurso para referendar *status quo* e demais dinâmicas sociais. Afinal quem é ser humano? Um ser integrado à natureza a qual pertence? Um ser apartado? Um ser co-originariamente cultural e natural que se harmoniza com as duas esferas de pertencimento? O que qualquer desses arranjos deve implicar na forma como nos vemos e tratamos os demais animais e à nossa própria comunidade humana?

Se Feuerbach está certo sobre o processo de autoalienação criado pelos seres humanos

e Marx está certo sobre o funcionamento e a influência da ideologia sobre a vida social, será que essas influências se restringem a uma esfera ou aspecto da vida social? Qual a relação que podemos estabelecer entre esses processos e a condição humana propriamente dita? Da perspectiva evolucionista o ser humano se caracteriza primordialmente por suas capacidades decorrentes do processo evolutivo da espécie, mas a maneira que ele constrói o mundo no planeta que o acolhe pode revelar muito mais que apenas capacidades ou habilidades desenvolvidas. Se procuramos as concepções sobre Ser Humano encontramos majoritariamente aquela exaltação à suposta superioridade humana e à sua essência ou natureza, mas ao perscrutar a dinâmica social e a relação dos seres humanos com a natureza é inevitável descobrir que o Ser Humano dela se aparta. Vê-se um hiato incoerente que separa as visões naturalistas/essencialistas sobre si de condição de pertencimento à natureza.

No próprio Marx encontram-se divergências em relação às concepções naturalistas do ser humano justamente porque tais concepções pressupõem um estado de coisas imodificável e resultariam em alienação social sobre os fatores materiais que ditam as dinâmicas no mundo humano. É impossível negar que compartilhamos uma fisiologia, biologia, anatomia, entre outras características comuns entre nós. Considerando isso Marx fala em uma “natureza em geral” e uma “natureza modificada”, que explica as mudanças históricas nas relações e formas de organização social que incidem sobre o que somos e pensamos. A alienação e ideologia atuariam historicamente nos modificando.

Os/as filósofos/as existencialistas e fenomenólogos/as também olham para existência e para o mundo para pensarem o ser humano, negando qualquer característica essencial que defina e limite o ser humano. Porém, haveria algo no próprio ser humano que permitiria o sucesso do empreendimento ideológico alienador? E se houver, seria algo do âmbito natural, da “natureza em geral” da humanidade ou uma constituição culturalmente desenvolvida? A fim de relacionar e colocar em perspectiva a autocompreensão humana e a alienação experimentada na vida concreta recorro às pistas encontradas na filósofa Hannah Arendt ([1958],1991), para quem a postura do ser humano no mundo “em nosso tempo” reflete sua irreflexão e temores.

Como Marx e como os/as existencialistas, Arendt nega a existência de uma natureza humana no sentido essencialista. A filósofa concebe a diferença da existência humana em relação aos demais modos de vida por meio do que chama de condição humana, constituída a partir do modo como a vida humana se dá na Terra. Com a expressão *Vita Activa* a filósofa designa as atividades centrais do ser humano: o Labor, o Trabalho/Obra e a Ação, às quais correspondem respectivas condições humanas, a saber: a própria vida, a mundanidade e a pluralidade. O que interessa para nossos propósitos é que por meio do *labor* Arendt evidencia um caráter comum, embora peculiar, entre ser humano e as outras formas de vida, mas faz do *Trabalho/Obra* e da *Ação* as duas atividades de criação e autocriação propriamente humanas, ao mesmo tempo em que argumenta que as criações humanas exercem influência sobre a humanidade.

Assim, enquanto o *Labor* consiste na dinâmica metabólica e orgânica da vida em si, como um “trabalho” interno, corporal, orgânico. O *Trabalho* ou *Obra* é a atividade de criação humana. Se a vida humana é uma criação natural e seu *labor* é a condição da própria vida, e nesse sentido é algo que a humanidade compartilha com as demais espécies e vidas na Terra, sua forma de estar no planeta é a constante criação e recriação do seu mundo por meio de artefatos e artifícios. O mundo humano resulta desse universo composto pelos artefatos artificiais – porque não naturais – criados pelo ser humano, que se somam à criação natural. Além disso, os seres humanos se relacionam diretamente uns com os outros por meio da *Ação*, atividade propriamente política porque não se refere à espécie somente, mas a cada ser humano posto em relação com os outros. Della decorreria a condição da *Pluralidade*, constituída pelos diversos modos de ser de cada qual. Para Arendt, essa seria a *conditio per quam* da vida política, dimensão na qual as relações se dão. A *Ação* faz a História e cria a memória. Se Arendt afirma que a condição humana da *Mundanidade* e da *Pluralidade* emprestariam sentido ao seu tempo de vida na Terra, podemos dizer que essas fazem do humano um ser cuja condição, em certo sentido, também é criada por si. No entanto – e aqui está o que nos serve para pensar a condição alienante do ser humano seguindo o caminho que nos propomos –, Arendt comprehende que apesar das coisas do mundo serem criação humana, o Ser Humano se condicionaria por tudo que cria, o que faz de suas criações uma condição não vital, mas igualmente constitutiva de sua existência. Como argumenta Arendt:

Os homens são seres condicionados: tudo aquilo com o qual eles entram em contato torna-se imediatamente uma condição de sua existência. O mundo no qual transcorre a vita activa consiste em coisas produzidas pelas atividades humanas; mas, constantemente, as coisas que devem sua existência exclusivamente aos homens também condicionam os seus autores humanos. Além das condições nas quais a vida é dada ao homem na Terra, e até certo ponto, a partir delas, os homens constantemente criam suas próprias condições que, a despeito de sua variabilidade e sua origem humana, possuem a mesma força condicionante das coisas naturais [...] O impacto da realidade do mundo sobre a existência humana é sentido e recebido como força condicionante. A objetividade do mundo – o seu caráter de coisa ou objeto – e a condição humana complementam-se uma à outra. (Arendt, [1958], 1991, p. 17)

Arendt explica que nenhuma das três atividades humanas, seja a *pluralidade*, a *mundanidade* tampouco a *natalidade-mortalidade*, é suficiente para definir quem é o ser humano ou, ainda, condicioná-lo em absoluto. Não obstante, há uma dinâmica de autocondicionamento que funciona como condição existencial ativada pelo ser humano. Sugiro que tal condição converge com a estrutura de funcionamento do fenômeno da alienação religiosa que Feuerbach desenvolveu.

Visto como uma condição existencial é possível pensar que o condicionamento re-

sulta em alguma dimensão de alienação e suas múltiplas apresentações – na vida social, na vida psíquica, na vida espiritual – faz do ser humano um ser que está sujeito constantemente à alienação. O que procuro mostrar é que a alienação de sua condição natural é a mais estrutural de todas porque adoece ao ser humano e aos demais animais e perpassa os discursos que referendam o *modus operandi* político e econômico. Uma vez que não se tem percepção desse processo, ele se mantém não somente como uma cegueira existencial, mas como um operador de discurso ideológico, tal qual acontece com a falta de percepção histórica e política que Marx sinaliza ao falar do papel dos modos de produção na manutenção das ideologias dominantes. Poderíamos dizer que encontramos na análise de Arendt uma antropologia filosófica que considera tanto a dimensão da liberdade como a da condicionalidade. E por essa via de contribuição – embora Arendt nomeie como animais apenas os não humanos, mantendo a ideologia de desconexão alienante que temos sobre nós – podemos recolher da autora a noção de condicionamento existencial para explicarmos uma dimensão humana que repercute a autoalienação como terreno fértil para a alienação social e política e para ideologias dominantes.

Posto isso sustento que no cerne da ligação entre esse condicionamento, os processos de alienação e a vigência de ideologias que os conduzem está uma explicação evolucionista tanto da espécie como da História. Como no caso do sexism androcêntrico global que causa danos a todos e todas, mas faz das mulheres – sobretudo as mulheres indígenas, pretas e miscigenadas – o segmento subalternizado e mais intensamente danificado, o paradigma do senso comum cultural evolucionista funciona como meio de submissão dos animais não humanos e do restante da natureza a todo tipo de situação, mas afeta também a própria comunidade humana de duas maneiras: (a) com exceção das culturas indígenas, forja a condição de alienação humana, que como vimos, também se revela capitalista e (b) constitui uma categoria que resulta de uma dicotomia colonial e, ainda hoje, serve de reforço ao racismo entre humanos: o especismo, que também se revela capitalista. Podemos identificar, com a ajuda da filósofa María Lugones, que não pensou o especismo, mas identificou o racismo colonial, que procuro mostrar, se sustenta graças a uma *falácia especista colonial*, alimentada pela justificativa evolucionista que, também, gera e mantém nosso *autocentramento especista alienante*. Indo muito além do isolamento desses conceitos, a filósofa María Lugones nos fornece a ferramenta para relacionarmos o racismo estrutural mobilizado desde a modernidade colonial com essa falácia especista, mesmo que não o nomeie assim.

2. Especismo: categoria que resulta da dicotomia central da modernidade colonial e constitui a base do racismo e da Colonialidade de gênero

Desde as primeiras problematizações éticas animalistas de Humphrey Primatt (1776) até os tempos hodiernos, tivemos muitas contribuições analíticas sobre a precária eticidade humana incursa na instrumentalização dos demais animais. Como todo sistema de dominação e exploração essa instrumentalização precisava ser diagnosticada e nomeada.

Com o termo especismo, Richard Ryder (1998) batiza o que ele e muitas/os outros teóricos contribuíram para diagnosticar: a hierarquização entre espécies a partir da qual o ser humano se autoriza a todo tipo de ação, considerando os demais animais como meios para seus fins, ignorando os sofrimentos causados e os direitos dos demais animais estarem no planeta de acordo com suas próprias necessidades e modos de vida.

O conceito de especismo converge com parte do mapeamento desenvolvido pelas teóricas ecofeministas, que mostram como a subordinação das mulheres pela cultura androcêntrica se vale dos preconceitos que já nutriam contra a natureza e os demais animais. Assim, a partir do par conceitual natureza-cultura, a cultura humana masculinista e androcêntrica identificou e situou apenas os homens com a dimensão cultural na qual prevalecem, dentre outras, as capacidades de discernimento, de abstração, de autonomia. Ao mesmo tempo, situou e identificou as mulheres com a dimensão natural, na qual prevaleceu o corpo, as emoções, os instintos, a imanência. A cultura androcêntrica, portanto, se alimenta desse tipo de sistema de valores e padrão conceitual que primeiro toma a natureza como fonte de inferioridade, desprezo, desrespeito, que passou a ser nomeado de especismo. A fonte de desqualificação inicial é a própria natureza, mostraram as ecofeministas. Tornados sujeitos de sua vida e autônomos, os homens, varões, se autorizam historicamente a subalternizar as mulheres, já que seriam seres menos culturais e mais naturais. O conceito de especismo tem, portanto, importância teórica analítica para o entendimento das ferramentas ideológicas do sistema político-cultural sexista e patriarcal. Por isso, para as ecofeministas a erradicação desse sistema de valores contribui tanto para a libertação das mulheres como para a libertação dos demais animais. Elas mostram que a antagonização entre natureza-cultura serve para essa dupla opressão.

O que, no entanto, é mais recente é a análise da filósofa María Lugones que mostra que a desqualificação dos povos colonizados da África e da América Latina e Caribe passa por essa mesma desqualificação. Lugones opera uma ruptura com o pensamento unicategorial ao conectar raça e gênero no exame da modernidade colonial, sofisticando as análises de Aníbal Quijano, que concebera tais categorias de forma separada como impactadas pelo Padrão Mundial de Poder colonial, mas não estruturantes do mesmo. De acordo com Lugones, o Sistema *Colonial de Gênero* se estruturou conceitualmente por meio daquela que seria a principal dicotomia da modernidade colonial, qual seja, humano e não-humano. Ao investigar o pensamento e as estruturas coloniais Lugones demonstra que o pensamento categorial e dicotômico que caracteriza o eurocentrismo, permitiu à modernidade colonial organizar ontologicamente e materialmente o mundo, as relações sociais e de trabalho por meio da racialização do gênero e gendramento da raça desde essa aproximação entre povos colonizados e natureza. Ela explica que o sexism patriarcal não operou de forma igual na Europa, na África e na América Latina. A modernidade eurocêntrica colonial exerceu opressão e subalternização sobre as mulheres brancas europeias a partir de mecanismos diferentes aos exercidos sobre as mulheres de cor das

Américas. Enquanto as mulheres europeias foram submetidas ao sexism cultural, se destinando a perpetuar a “raça” branca e as riquezas da família (raça e capital) através de sua “pureza sexual”, as mulheres colonizadas foram desqualificadas como seres naturais, selvagens, abjetos. Nas palavras de Lugones:

Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/ agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão. A mulher europeia burguesa não era entendida como seu complemento, mas como alguém que reproduzia raça e capital por meio de sua pureza sexual, sua passividade, e por estar atada ao lar a serviço do homem branco europeu burguês (Lugones, 2014, p.936)

O conceito de gênero, portanto, não se aplicava a essas porque sendo esse um passaporte, eu diria, para a humanidade, não cabia às pessoas, sobretudo às mulheres, racializadas. Logo, mulheres europeias não teriam sua humanidade negada apesar de terem sido subordinadas por sua condição de mulher. Conforme Lugones: “A consequência semântica da colonialidade do gênero é que “mulher colonizada” é uma categoria vazia: nenhuma mulher é colonizada; nenhuma fêmea colonizada é mulher” (Lugones, 2014, p.939). No entanto, o conceito de gênero não se aplicava porque o de espécie e raça resultava em negação do gênero para as colonizadas, o que não impedia sua subalternização, mas a tornava mais perversa do que já era entre as mulheres europeias. De fato, ainda assim Lugones não nomeia o especismo como sistema de opressão nem o conecta direta ou expressamente em seu mapeamento sobre a Colonialidade de gênero, mas ao identificar o par conceitual humano-não-humano como categoria central da modernidade colonial e manter a raça como categoria associada à Colonialidade e conectada ao gênero, a filósofa nos brinda com a análise que nos permite mostrar que o especismo está totalmente associado ao racismo, não somente ao gênero, o que resulta em uma necessidade de ampliação do escopo ecofeminista, mas também do seu próprio escopo decolonial.

A racialização colonial e, mais especificamente, das mulheres colonizadas, fornece o exemplo paradigmático da conexão entre raça e gênero, conforme mostra María Lugones, mas também, sustento, entre raça e espécie ou, ainda, raça, espécie e gênero. Desde esse mapeamento é possível e urgente falar do especismo como um dos sistemas de dominação, opressão e exploração articulado para fins de dominação da natureza, dos seres humanos e dos demais animais. Se o racismo colonial resulta na geopolítica do conhecimento através de uma normatização epistemológica racista que nega aos povos colonizados sua autonomia para produzir conhecimento legitimamente, assim como deslegitima suas autênticas experiências existenciais por uma suposta incapacidade de atribuir sentido às suas vivências, argumento que em igual medida, o racismo colonial potencializa um *constructo*

ideológico especista. Parte da força do constructo raça emana do especismo. Nesse sentido, as análises e denúncias ecofeministas que em algum momento incomodou parte do movimento feminista em geral, por esse não perceber a conexão entre gênero e espécie, pode igualmente incomodar às mulheres latinas e negras, se a conexão entre espécie e raça não for devidamente demonstrada. Talvez, devido à cultura indígena se caracterizar por maior experiência de aproximação com o restante da natureza – o que explica que os demais animais lhes sirvam de referência para atribuição de qualidades e poderes, mais que de desqualificação – arrisco a afirmar que seu grau de empatia é maior que seu grau de especismo. Sugiro que essa equação pode resultar em maior senso de compromisso ético das mulheres indígenas e menos incômodo sobre a associação ecofeminista entre raça e espécie. De todo modo, para que uma nova cultura humana possa se erguer em lugar do especismo racista (quiçá patriarcal) talvez seja necessário a ruptura com todos os sistemas de opressão que em alguma medida se relacionam e fortalecem. É preciso dizer, a propósito, que a lógica racista colonial se atribui também aos homens colonizados que, no entanto, tentavam compensar sua condição de explorados subalternizando as mulheres, como mostra Lugones.

Pode-se objetar a relação entre especismo e racismo, argumentando que a humanidade vem passando por um momento de conscientização e, por isso, é capaz de lançar promessas e metas para diminuir a dominação e exploração devastadora da natureza enquanto o racismo segue vitimando milhões de morte, porém, analisando mais a fundo vê-se que essas promessas ambientais não incluem diretamente os demais animais que dela fazem parte. A única motivação da incursão na recente preocupação ambiental se deve aos impactos dos incontornáveis fenômenos naturais, incluindo perdas financeiras. É somente em nome dessas duas razões que a humanidade vem sendo forçada a adaptar, não repensar, seu *modus operandi*. Ainda assim, o que vem sendo concebido como preservação da vida tem como cerne a preocupação com a humanidade, o que nos leva a constatar que em momento algum a narrativa especista está sendo posta em questão. Não por acaso, a agenda e o debate públicos se esquivam de qualquer consideração ética acerca da postura abusiva e predatória no trato com os demais animais, como também se esquia de reconsiderar a relação entre cultura e natureza de qualquer ótica que não seja reiteradora do especismo. Talvez a ampla maioria da humanidade sequer tenha consciência de que pratica e endossa tal prática abusiva. Além disso, nos insultos e injúrias racistas permanecem a associação entre pessoa e demais animais, o que só representa ofensa porque o especismo é a ideologia dominante, indissociável do racismo. Se ser não humano é ser meio, ser coisa, desumanizar é o primeiro passo para coisificar, processo que de maneira diferente, mas igualmente perverso atua sobre a categoria raça e a categoria gênero.

A ambiguidade da convocação da natureza se apresenta novamente no especismo-racializador. Romper com essa falta de pertencimento ou ofensa pelo pertencimento, como se o mesmo diminuisse a dimensão cultural do ser humano ou se justificasse as

perversidades que ainda estão em funcionamento talvez só seja possível se uma reflexão profunda a extensão da condição de fim em si mesmo for atribuída também aos demais seres. Se a superficial reflexão e autocritica ética da humanidade der lugar a tal autonomia racional, associada pela inteligência empática, a capacidade de autodeterminação, de criação de artefatos e de criação do mundo poderão ser exercidas sem qualquer desdobramento especista. Desse lugar a condição alienante na qual o ser humano se encontra sobre seu pertencimento à natureza também terá sido superada.

Bibliografía

- Arendt, H. (1991[1958]). *A condição humana*. 5^a ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Carvalho, P. T. (2019). “A perspectiva dos Funcionamentos aplicada a uma concepção ecofeminista não essencialista e antiespecista”. In: Dias M. C. (Org.). *Perspectiva dos Funcionamentos. Fundamentos teóricos e aplicações*. 2^aed.Rio de Janeiro, Rio de Janeiro: Ape’Ku Editora e Produtora Ltda., v. 1, p. 257-281.
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do cristianismo*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes.
- Feuerbach, L. (2009). *Preleções sobre a essência das religiões*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.
- Kant, I. (2007). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- Lugones, M. (2017) “Rumo a um feminismo descolonial”. *Estudos Feministas*, Florianópolis, 22(3): 935-952, setembro-dezembro/2014.
- Marx, K.; Engels, F. (2002). *A Ideologia Alemã*. São Paulo-SP: Martins Fontes.
- Quijano, A. (1991). “Colonialidad, modernidad/racialidad”. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991.
- Ryder, R. D. (1998). *The political animal*. London: McFarland.

PRÍSCILA TEIXEIRA DE CARVALHO

É professora substituta no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (IFCH/UERJ); pesquisadora do Laboratório Antígona de Filosofia e Gênero da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); pesquisadora do Núcleo de Ética Aplicada (NEA) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisadora do Laboratório de Ética Animal e Ambiental (LEA) da Universidade Federal Fluminense (UFF).

Os outros significativos: o cuidado que pensa- com e as performances interespécies

**Los otros significativos:
el cuidado que piensa-con y las
performances interespecies**

**Significant others: thinking-with care
in interspecies performance**

Enviado: 31/08/2021

Aceptado: 30/10/2021

Florence Fitzgerald-Allsopp

Doutoranda em Arte Contemporânea e Performance. Universidade de Surrey (Inglaterra).
Email: florence.fitzgerald.allsopp@gmail.com

Tradução de Hugo Vedovato

Doutorando em Filosofia. Universidade Federal de São Paulo (Brasil).
Email: hugovedovato@gmail.com

Este artigo atua como um trabalho de investigação feminista em diálogo com uma multiplicidade de vozes feministas multiespécies. Fundamentado em epistemologias feministas, ele coloca em primeiro plano uma política do feminismo interseccional radicalmente inclusivo com e além das mulheres em direção a outros grupos que sofrem opressões semelhantes sob sistemas entrelaçados de dominação, incluindo animais não-humanos. Como este artigo discute temas de “alteridade” e animalização, é importante que eu reconheça minha própria posição como uma mulher cis branca europeia que inherentemente se beneficia de sistemas racistas de supremacia branca; portanto, reconheço que estou consequentemente discutindo os temas deste artigo a partir de uma posição de privilégio branco. Estou ciente de que minha experiência de vida dessas questões como uma mulher branca difere drasticamente de outros grupos raciais, étnicos e minoritários, e tento abordar isso incorporando diversas vozes e experiências em minha pesquisa: vozes de diferentes teóricos, artistas e animais não-humanos com os quais penso.

Palavras-chave: feminismo interseccional, alteridade, animalização.

Este artículo actúa como trabajo de investigación feminista en diálogo con una multiplicidad de voces feministas multiespecies. Se basa en epistemologías feministas y pone en primer plano una política radicalmente inclusiva de feminismo interseccional con y más allá de las mujeres hacia otros grupos que sufren opresiones similares en sistemas entrelazados de dominación, incluidos los animales no-humanos. Como este artículo discute temas de “alteridad” y animalización, es importante que reconozca mi propia posición como una mujer cis blanca europea que se beneficia inherentemente de los sistemas racistas de supremacía blanca. Por lo tanto, reconozco que estoy discutiendo los temas de este artículo desde una posición de privilegio blanco. Soy consciente de que mi experiencia de vida en estos temas como mujer blanca difiere drásticamente de otros grupos raciales, étnicos y minoritarios, y trato de abordar esto incorporando diversas voces y experiencias en mi investigación: voces de diferentes teóricos, artistas y animales no-humanos con quienes pienso.

Palabras clave: feminismo interseccional, alteridad, animalización.

This paper acts as a work of feminist inquiry in dialogue with a multiplicity of multispecies feminist voices. Grounded in feminist epistemologies, it foregrounds a politics of radically inclusive intersectional feminism with and beyond women towards other groups suffering similar oppressions under interlocking systems of domination, including non-human animals. As this paper discusses themes of “Otherness” and animalization, it is important that I acknowledge my own position as a cis white European woman who inherently benefits from racist systems of white supremacy, and therefore I recognise that I am consequently discussing the themes of this paper from a position of white privilege. I

am aware that my lived experience of these issues as a white woman differs dramatically from other racial, ethnic and minority groups, and I try to approach this by incorporating diverse voices and experiences into my research in terms of the theorists, artists and non-human animals I think along with.

Keywords: intersectional feminism, otherness, animalization.

1. O Animal

“O animal, que palavra!” exclama Derrida (1997, p. 23). De fato, é uma palavra bestialmente grande, uma que nos confronta em toda a sua vastidão, complexidade, incognoscibilidade, familiaridade, dor, culpa, desejo. Uma palavra tão emaranhada que se torna amorfa, indecifrável, deixando-nos perplexos: *o gato comeu nossa língua*.

O Animal: um conceito, uma construção humana, uma ideologia, que ao mesmo tempo homogeneiza as milhares de diversas espécies de animais não-humanos que habitam este planeta. Aquele que serve como uma negação abrangente do que é humano. Aquele que é usado como justificativa para opressão, exploração e violência. Isso apaga, reduz e rebaixa.

Animais!, gritam os humanos quando as pessoas se comportam de maneiras que não se enquadram na concepção patriarcal do ser humano como um ser espiritual superior e racional. *Nós estamos/Eles estão sendo tratados como animais!*, um protesto que desnuda as desconfortáveis interconexões entre dominação humana e animal, ao mesmo passo em que paradoxalmente nega a animais o mesmo tratamento e respeito dispensado a humanos (Chen, 2020).

Muitos humanos se tornaram desligados e dessensibilizados das realidades da vida e morte animal; habitats têm sido devastados e exauridos e corpos animais têm sido consumidos em uma escala tal que nós nos encontramos nos estertores de uma sexta extinção em massa. Em todo o mundo, populações animais diminuem rapidamente. Os jornais de hoje nos dizem: “Três quartos das espécies de tubarões e arraias que vagam pelos oceanos estão ameaçadas de extinção porque a pesca excessiva reduziu os números em mais de dois terços em 50 anos” (Webster, 2011). Um declínio de 71% de tubarões e arraias oceânicas, desde 1971, informação jornalística relegada ao pequeno canto inferior da página 13, ofuscada por uma fotografia da ex-mulher de um famoso músico, que está leiloando seus preciosos pertences como parte de uma separação supostamente amarga. De forma nada surpreendente, a imprensa priorizou a difamação de uma mulher negra na mídia retratando-a como um *tubarão* ao invés de denunciar a devastadora perda das vidas de tubarões de verdade. Por que histórias como essa podem ser ignoradas tão facilmente e por que elas não nos abalam profundamente? Por que nos tornamos tão indiferentes àqueles e àquelas que percebemos como diferentes? O que é necessário para sentirmos empatia pelos outros em seus diferentes graus de diferença? Como podemos nos reconectar

com nossos coabitantes não-humanos antes que seja tarde demais?

Deborah Bird Rose, ao pensar através de James Hatley sobre a extinção e o fim da vida das espécies humanas e não-humanas, conclui que “se importar com os outros agora e aqui é fundamental para que reparemos as ruínas desta terra” (2017, 153), com base nisso, vale levantar a questão: quem ou o que entendemos por “outros”? Que capacidades temos para cuidar dos outros e como essa prática do cuidado pode ser assumida?

2. Os outros significativos

Em uma sociedade neoliberal ocidental que valoriza o individualismo, somos encorajadas a cuidar principalmente de nós mesmas, de nossos estilos de vida, nossos corpos, de nossas famílias. Maria Puig de la Bellacasa, pensando a partir de Donna Haraway, perturba essa definição bastante estreita de cuidado, iluminando sua ambivalência e lançando a rede para revelar seus emaranhados de longo alcance, que pegam e atam os muitos mundos além de nós, além de nossa espécie; mundos ecológicos de agência nas relações de cuidado que sustentam e perpetuam a vida.

Ela propõe “o cuidado que pensa-com” como uma prática relacional ativa que presta muita atenção às inúmeras ações terrenas multiespécies e a *mundeamentos [worldlings]* interdependentes e, assim, ela inscreve o pensamento coletivo e o conhecimento situado para criar relações de “alteridades significativas” (2017).

“Outro significativo”, gosto deste termo. Ele evoca relacionamentos e relações, proximidades e intimidades, e simultaneamente reconhece a diferença discursiva. Para resumir este conceito, ser “significativo” é ser digno de atenção, de significado e de importância. Emprestando de Esther Pereen e Silke Horstkotte, “alteridade” é “uma distinção ou separação que pode acarretar semelhança bem como diferença” (2007, p. 10). Portanto, estar em um relacionamento de “alteridade significativa” é atentar para as semelhanças de uns para com os outros, a fim de criar novos significados e mundos na medida em que se respeita a diferença um em relação ao outro. Como Haraway explica, deste modo somos capazes de participar de conexões parciais situadas, nas quais as partes não se somam a um único todo (2003, p. 8).

Pereen e Horstkotte dizem que é esse “choque do outro” – essa interrupção da identidade pela alteridade, por meio da qual ontologias e distinções estáveis são rompidas e substituídas por uma multiplicidade de mundos possíveis que vazam uns para dentro dos outros – que torna cada sujeito sempre já “outro” para si (2007). Portanto, referir-se à “alteridade”, seja em termos de nação, raça, gênero, classe, etnia, sexualidade ou espécie, é simultaneamente reconhecer nossas interconexões e interdependências. Essas ontologias relacionais trabalham contra os processos colonialistas brancos ocidentais de alteridade sistemática, que marginaliza e exclui grupos com base na diferença percebida, afirmando grupos dominantes enquanto rebaixa outros. De acordo com essa lógica antropocêntrica, os animais ficam na extremidade oposta do espectro da diferença como um antônimo

de “humano” e grupos minoritários são frequentemente comparados com animais como meio de subjugação. Como parte de uma ética feminista de pensamento multiespécies de “cuidado que-pensa-com”, é urgente que continuemos a cultivar animais não-humanos como outros significativos ou, para usar uma definição de dicionário, como “pessoas importantes para o bem-estar de alguém” (Merriam-Webster’s Dictionary, 2021), o que nos remete à noção de cuidado.

Se, como observa Filipa Ramos, “a arte pensa e nos convida a pensar o outro, e o faz de maneiras que são outras” (2016, p. 14), então, gostaria de conceber a performance como uma prática corporificada de “cuidado que pensa-com”, que é capaz de cultivar relações de alteridade significativa. Como Puig de la Bellacasa nos lembra, existem três dimensões do cuidado: os *fazeres* do cuidado, os afetos ou afetividade do cuidado e a natureza ético-política do cuidado (2017). A performance pode ser entendida da mesma forma, por meio de seus atos, afetos e dimensões ético-políticas. A atuação em relação a animais não-humanos pode significar inúmeras coisas: o animal estando no palco, práticas poderosas de imitação, emulação e imaginação animal, metamorfoses xamânicas, práticas colaborativas cogeradas por meio de parcerias entre humanos e animais, exibições ritualísticas nos reinos dos animais não-humanos, e assim por diante. Seja qual for a forma como se a aborda, a performance oferece uma oportunidade sensualista de explorar e experimentar as fronteiras porosas entre humanos e animais. Mas, a fim de moldar esses *fazeres* em práticas de cuidado, em práticas de “cuidado que pensa-com”, devemos também considerar os afetos e as dimensões ético-políticas de tais performances interespécies.

Cuidar pensando-com é reconhecer a ontologia relacional entre todas as espécies. Segundo Haraway (2008), é reconhecer que as espécies não existem antes de suas relações e que estamos sempre nos tornando-com muitas outras espécies. A performance interespécie cria zonas de contato entre mundos humanos e não-humanos, o que nos convida a prestar muita atenção a esses encontros de co-formação. Para Traci Warkentin, “[o] tipo de atenção com que estamos preocupados aqui envolve todo o comportamento corporal e um reconhecimento de que a incorporação acontece sempre em relação àqueles que são, socialmente, outros, tanto animais como humanos” (2010, p. 102). O artista Māori Shannon Te Ao coloca este tipo de atenção em seu trabalho performativo em vídeo *Two Shoots That Stretch Far Out* (2013-2014). Neste trabalho, Te Ao recita uma *waiata* (uma canção ou canto) Māori pré-colonial para vários animais, incluindo um burro, um cisne, um *wallaby*, gansos, galinhas e coelhos. Descentrando-se do enquadramento, Te Ao permite que a presença do animal presida, enquanto ele se senta com eles ou se move pelo espaço, proferindo gentilmente uma *waiata* na qual uma mulher lamenta a poligamia do marido. Mas, nas palavras de Te Ao, “o que vemos não é tudo o que existe” (Braddock 2019, p. 77). Na cultura Māori, na qual há uma forte tradição oral, o “*korero*” (que significa “falar”) é um canal empático para manter as interconexões entre todos os seres; a voz humana ativa um processo de comunhão, juntamente com movimento, toque, presença. Como

Christopher Braddock (2019) explica, trata-se menos de uma linguagem comunicativa e mais de um transporte cósmico criado por um modo particular de atenção, que cultiva um significado que é compartilhado. Ao adentrar estas “redes invisíveis” a partir de um nível cósmico, um significado compartilhado é criado, e, embora esse significado possa talvez não ser imediatamente conhecido, Te Ao descreve um sentimento de esperança que há neste gesto, uma esperança de que alguma forma de compreensão que está para além da razão lógica seja desenvolvida. É por meio dessa forma particular de atenção, emergindo de uma canção de amor que lamenta uma relação abalada, que Te Ao adentra a relação imperfeita de “longa distância” entre humanos e animais – ou, para usar o provérbio Māori, a relação destes “dois brotos que se esticaram para longe”.



Figura 1. Shannon Te Ao, *Two shoots that stretch far out* (2013-2014). Vídeo de canal único, cor e som, 13:22 min.

Cinematografia de Iain Frengley. Imagem cedida pelo próprio artista para publicação neste artigo.

3. Saber e Desconhecer

Como Puig De La Bellacasa explica, “pensar-com pertence à comunidade e a cria, na medida em que inscreve o pensamento e o conhecimento naqueles mundos com os quais uma pessoa se importa.” (2017, p. 79). Conceber a performance como uma prática de cuidar pensando-com não é apenas reconhecê-la como um processo de produção de conhecimento, ou como uma *tecnologia semiótica* (o que significa dar atenção aos seus afetos moldadores de mundo, que lhe são inerentes), mas é também reconhecê-lo como uma *tecnologia* pensante que contribui para as relações de cuidado. Ao pensar sobre como se relacionar com as diferenças entre as espécies, e isto através da performance, a pessoa tem a responsabilidade ética de apoiar tais espécies, uma vez que há efeitos muito reais que as práticas de criação de significado podem ter sobre a vida de uma espécie. Como produtores

culturais e contadores de histórias, é importante reconhecermos que os significados que impomos às espécies animais estão inevitavelmente moldando a vida dos animais reais, para melhor ou para pior. Ao mesmo tempo que estas práticas relacionais sempre virão com seus riscos, erros e falhas, ao cuidar pensando-com na performance interespécies, novos padrões são criados e novas formas de conhecimento relacional são embutidas, as quais têm o potencial para romper visões de mundo individualistas e antropocêntricas. Isto pode ser entendido como uma forma de *fazer* como parte de uma ética feminista comprometida com o cultivo da alteridade significativa e da justiça multiespécies.

A performance interespécies explora novos tipos de conhecimentos, produzidos através do corpo e em relação a outros corpos. Vinciane Despret concebe o corpo como uma ferramenta de conhecimento, uma ferramenta de questionamento e um meio de produzir conhecimento interespécies com outros corpos (2004, p. 129). Ela descreve o experimentador – ou, neste contexto, o artista/a artista que envolve seu corpo, seu conhecimento, sua responsabilidade e seu futuro em seu trabalho – e nos diz que “a prática de saber se tornou uma prática de cuidar” (*ibid*, p. 130). Isso pode ser entendido como uma forma de epistemologia feminista, que envolve formas corporificadas de conhecimento, tais como a emoção; e isto também pode ser entendido como um ato de resistência aos paradigmas de conhecimento ocidentais masculinizados/masculinizadores dominantes que valorizam a razão desprendida de do corpo e das emoções (Warkentin, 2010).

Entretanto, vale dizer que neste contexto o cuidar pensando-com também envolve o abandono do conhecimento, permanecer atento ao desconhecido como um gesto produtivo de anti-antropocentrismo. Um estado de desconhecimento fornece uma base produtiva para cuidar e, assim, relacionar-se com animais não-humanos. Para citar Una Chaudhuri:

A conexão que precisamos sentir a fim de nos importarmos o suficiente para proteger os animais e seus habitats tem que deixar espaço para que não-humanos tenham necessidades e desejos que não podemos conhecer, sem permitir que começemos a imaginar erroneamente que podemos gerenciar sua ecologia complexa com nosso conhecimento insignificante (2015).

Aqui, Chaudhuri faz um apelo pela e por a alteridade radical dos animais não-humanos. Para abraçarmos verdadeiramente uma ética feminista do cuidado, devemos aceitar humildemente que nunca poderemos realmente conhecer uns aos outros. Mas, ao nos rendermos ao desconhecido, quebramos nossas barreiras, tornando nossos limites mais porosos, criando espaço para aquilo que outros corpos possam disponibilizar na troca entre os mundos das espécies, pois como Haraway nos lembra “nada vem sem seu mundo” (Haraway 1994, p. 70). Por meio da atenção e da curiosidade, novos padrões são criados, permitindo encontros co-transformativos que têm resultados inesperados. Essa atitude nos permite também começar a desconhecer o humano, extrapolar e examinar as fibras que nos enredam em uma teia de preconcepções, preconceitos e tendenciosidades inconscientes do dia a dia, tornando-nos mais abertas/abertos às diversidades daqueles

com os quais compartilhamos o planeta, sejam eles humanos ou outros, “significantemente outro, um para o outro, em diferença específica.” (Haraway 2003, p. 3).

Falar de conhecimento também deve ser reconhecer os saberes situados daqueles sujeitos que estão envolvidos nas práticas de relacionamento. Puig De La Bellacasa, novamente pensando através de Haraway, descreve um “compromisso de buscar aquilo que outros mundos possam ser, na formação por meio do cuidado, ao mesmo tempo em que enfrentamos o problema de nossas próprias cumplicidades e implicações” (2017, p. 204). Para mim, a questão subjetiva de quem está incluído quando falamos de “nós” e “nossa mundo” emerge aqui, porque falar de “outros” e “alteridade” sempre envolve nosso próprio conhecimento e experiência situados. Para testar as bordas do “nós”, é preciso também aceitar a posição que se traz herdada. Portanto, um “nós” feminista radicalmente inclusivo deve prestar atenção às relações e interseções de diferenças, conflitos e histórias conturbadas, incluindo uma história na qual o feminismo se alinhou predominantemente com a perspectiva das brancas. Para ecoar Puig De La Bellacasa, “pensar com cuidado nasce da consciência dos esforços necessários para cultivar o relacionamento na diversidade” (*ibid*, 79).

Entretanto, cuidado demais pode ser asfixiante, tanto para quem cuida quanto para quem é cuidado, e pode “sufocar as sutilezas da atenção às diferentes necessidades de um ‘outro’, necessárias para uma relationalidade cuidadosa” (Puig De La Bellacasa, *ibid*, p. 85). Portanto, para promover uma ética de cuidado em relação aos outros de uma forma que não os objetifique, há que se reconhecer, como diz Haraway, “agências não-harmoniosas e modos de vida que são responsáveis tanto por suas díspares histórias herdadas quanto pelos seus futuros conjuntos, que quase nem chegam a ser possíveis, mas que são absolutamente necessários” (2003, p. 7). Isso cria relacionamentos que não são de uma semelhança coesa, mas de solidariedade e aliança, mesclando histórias imperfeitas e mundos situados para criar futuros transformados. Ao cuidar dos animais não-humanos pensando-com, e isto por meio da performance, com toda a sua bagunça, absurdo e risco, podemos começar a desvendar a história difusa do animal, que foi enraizada na ideologia masculina colonial branca ocidental por milhares de anos. O cuidar pensando-com pode dar espaço para um novo relato de uma posição feminista multiespécie, radicalmente inclusiva, que não fala em nome dos animais, mas empodera os animais por meio de uma política de aliança e uma relação de alteridade significativa, tornando visível a teia de agências multifárias de cuidado neste mundo multiespécies. Como Haraway lembra a nós, feministas, “nada deste trabalho tem a ver com encontrar doces e agradáveis (...) mundos e conhecimentos livres da devastação e das produtividades do poder. Em vez disso, a investigação feminista trata de compreender como as coisas funcionam, quem está na ação, o que haveria de ser possível, e como os atores mundanos podem de alguma forma prestar contas e amar uns aos outros com menos violência” (2003, p. 7).

4. Golfinhos que pensam-com

O *Dolphin Dance Project* (2009), também discutido por Una Chaudhuri, é um projeto

que trabalha para abraçar as diferentes dimensões do pensar com cuidado através da performance. Usando vestidos de seda clara e nadadeiras longas, as dançarinas humanas primeiro se movem juntas na água oceânica, os braços ao lado do corpo, girando e se retorcendo, bolhas de ar fazendo cócegas em sua pele. Das profundezas do mar azul emergem seus colaboradores e professores de longa data, um grupo selvagem de golfinhos-pintados-do-atlântico, que se sincronizam com seus corpos familiares, trazendo com eles um coro de cliques, chilreios e assovios. As dançarinas, humanas e não-humanas, realizam juntas uma forma de improvisação de contato que resiste ao toque físico, mas que se mantém em harmonia háptica através da água salgada que os conecta, fluindo entre corpos que se movem e guiam uns aos outros. Através do contato visual, cultiva-se um olhar interespécies de confiança reforçada pelo estado mental calmo e aberto no qual as humanas precisam entrar para preservar o oxigênio. Juntas e juntas abraçam o desconhecido, dançando sua diferença e sua semelhança, dançando sua respiração, dançando sua alteridade tão radical quanto, não obstante, significativa.

Chisa Hidaka iniciou o projeto em 2009, junto com uma pequena companhia de dançarinas com formação em improvisação de contato, todas também mergulhadoras habilidosas. Seus colegas, artistas e colaboradores são um grupo selvagem de golfinhos-pintados-do-atlântico: Brower, England, Lucky, Pristine, Notcho, Jalapeno, Half Pec, Demi, Tipless, Eclipse, Scar e Scratchy. Com base em uma ética de cuidado e respeito, o projeto gera filmes de dança interespécies por meio de práticas coreográficas colaborativas entre humanas e golfinhos selvagens. A obra é produzida no território e nas condições dos golfinhos e o projeto é moldado por um código de conduta rígido – por exemplo, os golfinhos não são treinados, nem alimentados, nem coagidos de qualquer forma; as dançarinas não tocam nos golfinhos; as localizações dos filmes produzidos não são tornadas públicas; o projeto é informado ativamente pelas pesquisas científicas mais recentes. Esta abordagem tenciona dar espaço para a agência dos golfinhos, permitindo que uma prática de colaboração interespécies emerja. Uma abordagem que funciona especificamente contra uma história vergonhosa de exibição exploradora de mamíferos marinhos, particularmente porque o golfinho-pintado-do-atlântico foi uma das espécies mais cobiçadas pelos captores de mamíferos marinhos, devido a sua velocidade e agilidade acrobática, que ainda assim conseguiu escapar da escravidão (Gumbs, 2020).

Una Chaudhuri descreve o projeto como aquele que “busca atuar sobre e para o oceano”, “equilibrando o conhecido com o desconhecido” e “aceitando o desconhecido, na mesma medida em que cultiva a abertura e o estado de alerta”. Paradoxalmente, ela diz, “esta aceitação do desconhecido torna o oceano menos vazio e expõe os humanos e as humanas como menos excepcionais do que talvez acreditemos que eles e elas o sejam” (2015). São práticas como o *The Dolphin Dance Project* que oferecem um vislumbre promissor daquilo que a criação de relações de alteridade significativa, através da diferença, discursiva pode querer dizer; projetos como esses ensinam a nós, humanas, como cuidar

sendo-com, tornando-nos-com e pensando-com os animais e seus habitats.

A feminista negra *queer* multiespécies Alexis Pauline Gumbs aprendeu muito com golfinhos e outros mamíferos marinhos, abrindo-se para a orientação ferrenha deles. Pensando-com uma manada de golfinhos listrados, Gumbs medita sobre a questão do trabalho não sustentado e não remunerado que é o cuidado. Ao invés das pequenas unidades familiares isoladas, incentivadas por uma sociedade capitalista a relutar em cuidar, ela pergunta: “E se a manada fosse a escala em que pudéssemos cuidar uns dos outros e caminhar juntos/juntas?” (2020, p. 56). Ela nos conta que manadas de golfinhos listrados nadam bem longe da plataforma continental, comem peixes com órgãos luminosos e apenas uma pequena parte de toda a manada é visível na superfície da água. Para Gumbs isto provoca uma meditação na qual ela se pergunta “se poderíamos trocar a imagem de ‘família’ pela prática da manada, uma unidade de cuidado onde estamos aprendendo e reaprendendo como honrar uns aos outros, como ir a fundo, como nos revezar, como encontrar luz nutritiva de novo e de novo” (*ibid*). Ela acredita que, neste momento da história, são essas lições de cuidado ensinadas pelos mamíferos marinhos que são as mais urgentes e, ecoando suas palavras diante das notícias de hoje sobre tubarões em risco de extinção: “quando até tubarões te falam para dar uma chance à paz, você sabe que algo tem que mudar” (2020, p. 26).

Bibliografia

Livros & Artigos

- Adams, C.J. (2018). *Neither man nor beast: feminism and the defense of animals*. London: Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc.
- Adams, C.J. (2015). *The Sexual Politics of Meat*. London: Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc.
- Bird Rose, D. (2017). “Reflexões sobre a Zona do Incompleto” em *Cryopolitics: frozen life in a melting world* (Pp.145-155). Cambridge: The MIT Press, Cambridge.
- Boisseron, B. (2018). *Afro-Dog: Blackness and the Animal Question*. New York: Columbia University Press.
- Braddock, C. 2019, “Entangled Animisms” em *Performance Research* (Pp.69-78), vol. 24, nº. 6.
- Chaudhuri, U. (2015). “Discretion and Diplomacy in Interspecies Performance” em *Animal Publics: Emotions, Empathy, Activism*, July 12-15th 2015.
- Chen, Mel Y. (2020). “The Gate and The Unreachable” em *Arrival of the Animals* (Pp.93-103). London: L. M. Saeed, Yale University Press, New Haven and London.
- Hill Collins, P. (2000). *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Derrida, J. (2008). *The Animal That For I Am*. New York: Fordham University Press.

- Despret, V. (2016). "The Body We Care for: Figures of Anthropo-zoo-genesis" em *Body & Society* (Pp.11-134), vol. 10, nº2-3.
- Gosset, C. (2015). "Blackness, Animality, and the Unsovereign" Disponível em: <https://www.versobooks.com/blogs/2228-che-gossett-blackness-animality-and-the-unsovereign>
- Gumbs, A.P. (2020). *Undrowned: Black Feminist Lessons from Marine Mammals*. Stirling: AK Press.
- Haraway, D.J. (1994). "A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies" em *Configurations* (Pp.59-11), vol. 2, nº 1.
- Haraway, D.J. (2003). *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D.J. (2008). *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Horstkotte, S. & Peeren, E. (2015). *The Shock of the Other: Situating Alterities*. London: Brill Rodopi.
- Puig de la Bellacasa, M. (2017). *Matters of Care*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ramos, F. (2016). *Animals*, London/Cambridge: Whitechapel Gallery & The MIT Press.
- Taylor, S. (2011). "Beasts of Burden: Disability Studies and Animal Rights" em *Qui Parle* (Pp.191-222), vol. 19, nº2.
- Warkentin, T. (2010). "Interspecies Etiquette: An Ethics of Paying Attention to Animals" em *Ethics and the Environment* (Pp.101-121), vol. 15, nº 1.
- Webster, B. (2021). "Tubarões e raias oceânicas em risco de extinção" em *The Times* (P.13), 28 de janeiro de 2021.

Obras de arte

- Shannon Te Ao. (2013-2014). *Two Roots That Stretch Far Out* (Vídeo de canal único, cor + som) visto em privado, cortesia do artista.
- Chisa Hidaka & Benjamin Harley (2009). *The Dolphin Dance Project*: <http://dolphin-dance.org>

Entradas de dicionário

- "Significant Other". (2021). *Merriam-Webster's Dictionary*, Merriam-Webster. Disponível em: <https://www.merriam-webster.com/dictionary/significant%20other>

FLORENCE FITZGERALD-ALLSOPP

Autora

Dedica-se ao campo da Arte Contemporânea e da Performance. Trabalhando criativamente com artistas e organizações artísticas, produziu uma ampla gama de projetos colaborativos de alta qualidade em torno e a partir da performance, das artes visuais e do vídeo. É mestre em Teatro Contemporâneo pela Universidade de Utrecht (Holanda) e atualmente é doutoranda bolsista pela Universidade de Surrey (Inglaterra), onde pesquisa a prática da performance feminista em aliança radical com animais não-humanos a partir de Deleuze & Guattari, Donna Haraway, Carol J. Adams e Vinciane Despret.

HUGO VEDOVATO

Tradutor

É graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Brasil), com período sanduíche (BEPE-FAPESP) na Technische Universität Berlin. Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Brasil) e doutorando bolsista em Filosofia pela mesma instituição. É autor do livro *Precipitações precipícias* (Editora Phi, 2018). Atualmente, coordenada com Cassiana Stephan (UFPR/Brasil) e Nailane Koloski (UFSC/Brasil) o projeto Cosmopolíticas.

ARTÍCULOS

Un análisis de la biología de la conservación desde el biopoder hasta el eco-nacionalismo en Aotearoa Nueva Zelanda

**Análise sobre a biologia da conservação do biopoder
ao eco nacionalismo em Aotearoa Nova Zelândia**

**An analysis of conservation biology from biopower
to eco-nationalism in Aotearoa New Zealand**

Enviado: 15/08/2021

Aceptado: 14/12/2021

Agustina Domínguez

Licenciada en Biología orientación Zoología, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata (Argentina).

E-mail: agustinadomz@gmail.com

El presente trabajo consiste en el análisis de la biología de la conservación a partir de la idea de que existen vidas sacrificables y vidas reconocidas como valiosas. El abordaje desde el marco teórico del biopoder de Michel Foucault permite observar que dicha ciencia no protege la vida, sino que actúa bajo lógicas que la jerarquizan, otorgando cuidados a ciertas poblaciones o especies mientras se promueve la muerte de otras a través del dispositivo del racismo. Examinar los discursos y las prácticas conservacionistas bajo este lente deja entrever cómo se construyen políticas de exterminio ligadas a estructuras, subjetividades y valores específicos como lo nativo y lo invasor. El análisis de Aotearoa Nueva Zelanda resulta un caso interesante al intersectar conservación, colonialismo y eco-nacionalismo. Finalmente se sugiere la posibilidad de replantear las relaciones entre los seres existentes al considerarlas producto de complejas interacciones a través del tiempo.

Palabras clave: Conservación, Biopoder, Nativo, Invasor

O presente trabalho consiste em uma análise sobre a Biologia da Conservação baseada na ideia de que existem vidas sacrificadas e vidas reconhecidas como valiosas. A abordagem estrutural de biopoder de Michel Foucault nos permite observar que a ciencia não protege a vida, porém atua sob lógicas que a hierarquizam, outorgando cuidados a determinadas populações ou espécies enquanto promove a morte de outras através do emprego do racismo. Examinar os discursos e práticas conservacionistas sob essa lente deixa entrever como se constroem políticas de extermínio ligadas à estruturas, subjetividades e valores específicos como o do nativo e do invasor. A análise de Aotearoa Nova Zelândia resulta em um caso interessante ao interseccional conservação, colonialismo e eco nacionalismo. Finalmente, sugere-se a possibilidade de repensar as relações entre os seres existentes ao considerá-las produtos de complexas interações através do tempo.

Palavras-chave: Conservação, Biopoder, Nativo, Invasor

This paper consists of an analysis of conservation biology based on the idea that there are lives that are sacrificed and lives that are recognized as valuable. The approach from the theoretical framework of Michel Foucault's biopower allows us to observe that this science does not protect life, but acts under logics that hierarchize it, granting care to certain populations or species while promoting the death of others through the device of racism. Examining conservationist discourses and practices through this lens reveals how policies of extermination are constructed and linked to specific structures, subjectivities and values such as the native and the invader. The analysis of Aotearoa New Zealand is an interesting case as it intersects conservation, colonialism and eco-nationalism. Finally, the possibility of rethinking the relationships between existing beings by considering them as the product of complex interactions through time is suggested.

Keywords: Conservation, Biopower, Native, Invasive

1. Introducción a la problemática

Judith Butler (2010, p. 34, 43) plantea que, para los seres humanos, lo que caracteriza biológicamente la vida es su *precariedad*, y que existe una repartición geopolítica diferencial del valor de la vida de distintas poblaciones. Para dicha autora, una *vida vivible* es aquella digna de ser llorada si se pierde, es decir, digna de duelo, lo que implica la inclusión de la misma en marcos de reconocimiento hegemónicos mediante mecanismos de poder que hagan a la comprensión de por qué esa vida es importante. Estar vivo, entonces, no depende solamente del impulso vital, sino de condiciones sociales y políticas en disputa que contribuyen a sostener la vida o a generar condiciones para suprimirla.

Como ejemplo de lo expuesto se puede mencionar, en el mundo antiguo del Mediterráneo, al varón blanco como sujeto privilegiado, o a los diversos pueblos originarios que fueron esclavizados y diezmados por el colonialismo. En la actualidad, distintas poblaciones consideradas como “minorías” (mujeres, indígenas, LGBTQQPIANU+, racializadas y muchas más) todavía luchan por su inclusión en marcos de reconocimiento que permitan su igualdad moral y legal, es decir, que sus vidas no sean consideradas como sacrificables. Eslóganes como *Black Lives Matter* y *Ni Una Menos* en manifestaciones multitudinarias dan cuenta de esto.

En trabajos recientes (Carrera *et al.*, 2021; González, 2019) el análisis de las vidas precarias de Butler se ha utilizado para considerar a la especie como otra categoría que permite ubicar ciertas vidas como sacrificables. Carrera *et al.* (2021), por ejemplo, analizan las intersecciones entre feminismo y antiespecismo al preguntarse si existe un paralelismo entre la dominación heteropatriarcal sobre las mujeres y la dominación de los animales humanos sobre los no humanos:

*¿qué sucede respecto de la categoría de especie? ¿se trata también aquí de una distinción que implica un orden económico, político e ideológico, utilizada con el fin de legitimar un sistema de dominación, poniendo a la naturaleza como su causa? (Carrera *et al.*, 2021).*

En un sentido similar, González considera que:

el «discurso de la especie» quizás pueda ser concebido como un «marco de reconocimiento» que re/produce la inferiorización sistemática de los vivientes no-humanos. En dicha reiteración (performativa) se produce de manera permanente la división entre las vidas a preservar –aquellas que responden a «las normas de lo humano»– y aquellas vidas que pueden ser sacrificadas, siendo, muchas veces, un recurso disponible o mercancía a intercambiar (2019, p. 154).

Este tipo de cuestionamientos e ideas resultan un punto de partida interesante para indagar las relaciones de dominación que los humanos ejercen sobre lo no humano en el campo de la biología de la conservación. La especie a la que los individuos pertenecen suele ser una característica fundamental para la valorización de sus vidas, aunque, como se verá

más adelante, este criterio no se aplica universalmente, sino que es contexto-dependiente.

Para profundizar mi análisis, usaré el concepto de Michel Foucault de *biopoder* (2000, pp. 217-237), que permite ahondar en cómo el poder, de forma no-coercitiva, conduce y controla las sociedades contemporáneas, tanto en las relaciones humanas como humanas/no-humanas. Si bien es cierto que Foucault no analizó estas últimas, me parece fructífero abordar el análisis de políticas y paradigmas de la biología de la conservación desde este marco teórico, tal como vienen haciendo diversos autores (Biermann y Anderson, 2017; Biermann y Mansfield, 2014; Dutkiewicz, 2015; López Barrios, 2019; Youatt, 2008), quienes sostienen que esta ciencia constituye de hecho un verdadero ejercicio biopolítico que decide qué vida es la que hay que hacer vivir y cuál se deja morir, regularizando así la existencia de poblaciones en su conjunto (Biermann y Mansfield, 2014; López Barrios, 2019). Tras esto procederé a presentar las categorías de especie nativa e introducida/invasora y casos puntuales que dejan en evidencia cómo la conservación resulta no ser una empresa neutra, objetiva y apolítica, sino que opera dentro de un haz de relaciones de poder. Por último, las particularidades de la conservación de la biodiversidad como política de estado en un pequeño país del océano Pacífico permitirá mostrar cómo llegan a converger la lógica preservacionista occidental, el colonialismo y el capitalismo en moldear la percepción de identidad nacional de una comunidad.

2. Biopoder: el poder de hacer vivir y dejar morir (más allá de lo humano)

Para Foucault, un fenómeno fundamental del siglo XIX es “la consideración de la vida por parte del poder; por decirlo de algún modo, un ejercicio del poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, una especie de estatización de lo biológico” (2000, p. 217). En contraposición al antiguo derecho soberano de dejar vivir y hacer morir, Foucault plantea el término *biopoder* para analizar cómo en los estados modernos el poder se encarga de “hacer vivir y dejar morir” a través de la regularización de la vida de las poblaciones (2000, p. 223). Esto sucede, en primera instancia, gestionando y fomentando la vida a partir de dos tecnologías de poder.

Por un lado, la primera, denominada *anatomopolítica*, se centra en el cuerpo individual a través de procedimientos que buscan moldear individuos dóciles. A partir del siglo XVII y principios del siglo XVIII la vigilancia y el adiestramiento se gestionan en instituciones tales como la escuela, la fábrica, la milicia, etc. Esta disciplina sobre los cuerpos no actúa a través de la imposición, sino que surge a partir de redes complejas de instituciones, discursos y prácticas, de las cuales el individuo es una parte clave (Foucault, 2000, pp. 220, 226).

Por otro lado, a partir de fines del siglo XVIII, emerge una nueva tecnología de poder: la *biopolítica*. Se constituye a partir de la creación de un nuevo cuerpo, no ya individual, sino colectivo, la *población*. A diferencia de la *anatomopolítica*, no es disciplinaria sino reguladora, y resulta complementaria a ésta, no opuesta. En palabras de Foucault:

tras un primer ejercicio del poder sobre el cuerpo que se produce en el modo de la individualización, tenemos un segundo ejercicio que no es individualizador sino masificador, por decirlo así, que no se dirige al hombre/cuerpo sino al hombre-especie (2000, p. 220).

Y más adelante agrega: “esos dos conjuntos de mecanismos, uno disciplinario y el otro regularizador, no son del mismo nivel. Lo cual les permite, precisamente, no excluirse y poder articularse uno sobre el otro” (2000, p. 226).

La biopolítica constituye así

una tecnología que no se centra en el cuerpo sino en la vida; una tecnología que reagrupa los efectos de masas propios de una población, que procura controlar la serie de acontecimientos riesgosos que pueden producirse en una masa viviente; una tecnología que procura controlar (y eventualmente modificar) su probabilidad o, en todo caso, compensar sus efectos (Foucault, 2000, p. 225).

Los fenómenos demográficos que entonces la biopolítica toma en cuenta y se encarga de regular son aquellos que cobran significancia en términos económicos y políticos:

Será preciso modificar y bajar la morbilidad; habrá que alargar la vida; habrá que estimular la natalidad. Y se trata, sobre todo, de establecer mecanismos reguladores que, en esa población global con su campo aleatorio, puedan fijar un equilibrio, mantener un promedio, establecer una especie de homeostasis, asegurar compensaciones; en síntesis, de instalar mecanismos de seguridad alrededor de ese carácter aleatorio que es inherente a una población de seres vivos; optimizar, si ustedes quieren, un estado de vida [...] (Foucault, 2000, p. 223).

La biopolítica es, entonces, el manejo no disciplinar de poblaciones enteras, razas o naciones, siendo el Estado el que conduce estos procesos con el fin de establecer lo normativo y someter los fenómenos biológicos al ámbito del derecho.

En segunda instancia, y a pesar de que el biopoder busca promover y gestionar la vida, no todas las vidas son promovidas y defendidas de igual forma. Foucault plantea que es el uso del dispositivo del racismo lo que permite ejercer el derecho a dar muerte (no necesariamente a través del asesinato directo sino también a partir de incrementar, por ejemplo, los riesgos de muerte):

¿qué es el racismo? En primer lugar, el medio de introducir por fin un corte en el ámbito de la vida que el poder tomó a su cargo: el corte entre lo que debe vivir y lo que debe morir. En el continuum biológico de la especie humana, la aparición de las razas, su distinción, su jerarquía, la calificación de algunas como buenas y otras, al contrario, como inferiores, todo esto va a ser una manera de fragmentar el campo de lo biológico que el poder tomó a su cargo; una manera de desfasar, dentro de la población, a unos grupos con respecto a otros [...]. Ésa es la primera función del racismo, fragmentar, hacer cesuras dentro de ese continuum biológico

que aborda el biopoder (Foucault, 2000, p. 230).

Así, se realiza una división entre lo que merece vivir y lo que es necesario abandonar hacia la muerte o eliminar activamente ya que constituye un peligro biológico. Asimismo, el racismo establece una relación en la cual, mientras más mueran algunos (los inferiores, los indeseables, los que se aparten de la norma) más podrán vivir otros (los normales, los sanos, los que merecen reconocimiento):

“cuanto más tiendan a desaparecer las especies inferiores, mayor cantidad de individuos anormales serán eliminados, menos degenerados habrá con respecto a la especie y yo —no como individuo sino como especie— más viviré, más fuerte y vigoroso seré y más podrá proliferar”. La muerte del otro, la muerte de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura (Foucault, 2000, p. 231).

Vale la pena mencionar también, tal y como afirma Foucault, que el racismo encontró una base de justificación en determinadas interpretaciones sociales de la Teoría de la Evolución de Charles Darwin, transcribiendo términos biológicos en términos políticos, que permitieron justificar procesos como la colonización y el genocidio bajo un halo pretendidamente científico:

El racismo va a desarrollarse, en primer lugar, con la colonización, es decir, con el genocidio colonizador. Cuando haya que matar gente, matar poblaciones, matar civilizaciones, ¿cómo será posible hacerlo en caso de funcionar en la modalidad del biopoder? A través de los temas del evolucionismo, gracias a un racismo (Foucault 2000, p. 232).

En un régimen biopolítico, la muerte no es eliminada, sino que es gestionada a nivel poblacional como un índice de mortalidad sujeto a ser intervenido. En la actualidad, las vidas humanas que son reconocidas dentro de los marcos hegemónicos como vidas dignas de duelo son principalmente aquellas vidas de las poblaciones occidentales/occidentalizadas, blancas, heteronormadas, cisnormadas. Las vidas precarizadas, cuya representatividad en los índices de mortalidad es mayor, resultan ser las de las poblaciones categorizadas como minorías; vidas que se enfrentan a desigualdades socioeconómicas producto de políticas colonialistas y patriarcales.

Es relevante mencionar, como analiza Foucault en *Historia de la Sexualidad* (1998, p. 84), que el biopoder fue indispensable para el desarrollo del capitalismo. La acumulación de capital produjo a su vez efectos de segregación y jerarquización en las poblaciones, con las consecuentes relaciones de dominación y efectos de hegemonía.

En ese sentido, la relación entre capitalismo y segregación étnica/cultural/sexual/género profundizó los patrones de dominación, especialmente en sociedades donde la colonialidad del poder (Quijano, 2000) propone un ordenamiento social que no sólo

está asociado a la clase sino a la etnicidad y, en debates posteriores, al género. Por lo tanto, lo que antes considerábamos “minoría”, gracias al nuevo lenguaje de la legalidad y la legitimidad, pasa a convertirse en “victima” manteniendo – e incluso incrementando – aquellas características que la separan de lo estándar.

3. Ensayando una Biopolítica de la Conservación

Autores como Biermann y Anderson (2017), Biermann y Mansfield (2014), Dutkiewicz (2015), López Barrios (2019) y Youatt (2008) retoman la discusión sobre el biopoder iniciada por Foucault para analizar cómo se manifiesta en las relaciones entre sociedades humanas, animales no humanos y la naturaleza en su conjunto. Estos trabajos advierten que de hecho “el biopoder incluye lo no humano de forma diversa y dinámica, constituyendo un conjunto de relaciones a través de las cuales la naturaleza y la sociedad se coproducen la una a la otra” (Biermann y Mansfield, 2014, p. 259).

Respecto a la conservación como ciencia, sugieren que “está moldeada por una lógica biopolítica que enfatiza distinciones entre tipos biológicos y desarrolla intervenciones basadas en estas distinciones – una lógica que también informa distinciones raciales y biológicas entre humanos” (Biermann y Mansfield, 2014, p. 258).

Biermann y Anderson (2017, p. 3) acuñan el concepto de *la(s) biopolítica(s) de la conservación*, el cual abarca las lógicas, prácticas espaciales y políticas económicas a través de las cuales se trazan las distinciones que llevan al “hacer vivir” de ciertas especies y al “dejar morir” de otras. Cuestionar la biología de la conservación y el manejo de la naturaleza desde la dimensión del biopoder nos permite plantear interrogantes sobre la lógica preservacionista (la naturaleza entendida como algo con valor intrínseco, externa y antecedente a la sociedad, que debe ser protegida por los humanos de los humanos - y de determinadas especies según el contexto -) y la lógica capitalista (la naturaleza como un conjunto de mercancías con valores de cambio determinados por el libre mercado), las cuales no son sólo fuerzas opuestas, sino que están conectadas a través de redes en las que circula el poder (Biermann y Mansfield, 2014, p. 260).

En este punto resulta importante contextualizar la aparición de la biología de la conservación a mediados de la década de 1980 en respuesta a la denominada crisis ambiental, generada por el aumento en las emisiones de carbono, la sobreexplotación de recursos naturales, la introducción de especies exóticas en nuevos ambientes, entre otras cuestiones. Estas transformaciones, ocurridas a gran escala en los diferentes ecosistemas en los últimos siglos, tuvieron su raíz principal, pero no únicamente, en el avance del capitalismo y el colonialismo.

En *What Is Conservation Biology? A new synthetic discipline addresses the dynamics and problems of perturbed species, communities, and ecosystems* (Soulé, 1985), publicación considerada como uno de los documentos fundacionales de la disciplina, se establecen los postulados normativos para la biología de la conservación, declaraciones de valor que

conforman la base de las actitudes éticas hacia otras formas de vida: la diversidad de organismos es buena, la complejidad ecológica es buena, la evolución es buena. No son los individuos ni su bienestar importantes, lo son en tanto contribuyan a poblaciones relevantes para esta disciplina:

la conservación está comprometida con la protección de la integridad y la continuidad de los procesos naturales [...]. A nivel poblacional, los procesos importantes son, en última instancia, genéticos y evolutivos, porque mantienen el potencial para la continuidad de la existencia (Soulé, 1985, p. 731).

La biología de la conservación no resulta, sin embargo, una antítesis a la dominación de la naturaleza. Por el contrario, a través del conocimiento de la misma pretende gobernarla para explotar sus recursos de manera sustentable en el presente, asegurando así una administración que permita continuar haciéndolo en el futuro. En concordancia con esto es que Biermann y Anderson sugieren que el “impulso de la conservación para proteger la naturaleza es el resultado histórico del cambio en las relaciones naturaleza-sociedad, pasando del dominio soberano sobre ésta al manejo y cuidado biopolítico de la misma” (2017, p. 3).

La biología de la conservación es entonces un mecanismo de poder-saber, que actúa ordenando, jerarquizando, asegurando y regulando la vida de distintas especies (Biermann y Anderson, 2017; Biermann y Mansfield, 2014). Los conceptos de biopoder y de biopolítica permiten ahondar en los modos de justificación, a través de discursos y técnicas producidos por el conocimiento científico.

Dentro de los conceptos teóricos que articulan este campo, tenemos el de *especie*. Clasificar los seres existentes en especies es una tarea que parece no tener fin y la misma definición de especie no es única, ya que ha variado con el tiempo según la biología ha ido dividiéndose en disciplinas: como entidad dentro de este campo, el estatuto ontológico de la especie no es claro (Folguera y Marcos, 2013, p. 20).

Al no poder categorizar la diversidad biológica universalmente bajo una definición única, se suelen emplear características morfológicas, genéticas o la capacidad de los individuos de reproducirse y generar descendencia fértil, para delimitar la constitución de una especie. Bajo la Teoría Sintética de la Evolución (el paradigma dominante en la biología en la actualidad) el concepto biológico de especie entiende a la misma como el conjunto de poblaciones aisladas reproductivamente, es decir, con un genoma distintivo y la capacidad de producir descendencia fértil. Este concepto es ampliamente usado en muchas ramas de la biología y produce el entendimiento de las especies como unidades discretas y funcionales. Sin embargo, la evidencia actual indica que ciertos fenómenos considerados antiguamente como excepcionales, son frecuentes y constituyen mecanismos comunes en la historia evolutiva. La hibridación (la cruce entre individuos genéticamente distintos que produce descendencia fértil), la introgresión (la transferencia de genes de una

especie a otra mediante hibridación) o la transmisión horizontal de genes (la transmisión de genes sin que medie reproducción sexual) se encuentran presentes tanto en animales como en plantas y ponen así en jaque la supuesta “pureza” y “realidad” de las especies como tales (Mallet, 2005).

Esto último es particularmente relevante para la conservación ya que en gran medida se busca proteger ciertas especies o mantener su pureza en base a su genoma. Según López Barrios:

El concepto de especie reposiciona al cuidado y la protección lejos de los seres individuales, hacia el desarrollo evolutivo de cierta población, aglomerada bajo un conjunto de características fenotípicas y genotípicas más o menos estables. Sin embargo, las especies no son categorías estáticas y atemporales. Es común que ocurran reordenamientos taxonómicos, que surjan nuevas especies, que una especie se divida en diferentes subespecies o que distintas especies queden conglomeradas en una misma (López Barrios, 2019, p. 91).

La categoría de especie articula a las poblaciones de forma jerárquica, organizando los esfuerzos de conservación y asignando valor diferencial a la vida, que será contexto-dependiente: “podríamos preguntarnos si todas las poblaciones de una especie dada tienen el mismo valor. Yo creo que no. El valor de una población depende de su singularidad genética, su posición ecológica y el número de poblaciones existentes” (Soulé, 1985, p. 731).

¿Cómo se determina qué especies hay que conservar (hacer vivir) y cuáles no necesitan ser protegidas o incluso deben ser eliminadas (dejar morir)? Las tecnologías biopolíticas producen una jerarquización de las especies mediante clasificaciones taxonómicas, censos de biodiversidad, modelos demográficos, evaluaciones de riesgo, etc., (Biermann y Anderson, 2017, p. 14). Ciertas especies serán entonces clasificadas como vulnerables o en peligro, según ciertos valores (abundancia, origen - nativa vs. exótica -, rol ecológico - fundamental vs. funcionalmente redundante -, importancia económica, tamaño del hábitat, etc.) y prevenir su extinción tendrá que ver con intervenirlas de distintas formas (captura y marcado de individuos, programas de cría ex situ, creación de áreas protegidas, provisión de recursos, etc.). En este sentido, otras especies que sean percibidas como amenazas directas (predación) o indirectas (competencia por los recursos), deberán ser eliminadas. El concepto de racismo en sentido foucaultiano es evidente ya que para promover la vida de ciertas poblaciones otras “tienen” que morir. La construcción de raza aquí se basa en una definición más amplia de anormalidad biológica: es aquello que es aberrante en el continuum de la especie y es la amenaza a la norma (lo que amenaza a las poblaciones/ecosistemas como los conocemos) (Biermann y Mansfield, 2014, p. 261).

Otro concepto fundamental para organizar la jerarquización de la vida es el de *biodiversidad*, que es entendido en tres niveles: ecosistemas, especies y genes. La diversidad de la vida debe ser protegida no sólo porque tiene valor intrínseco más allá de la utilidad para la

sociedad, sino también porque puede llegar a ser valiosa para los seres humanos en términos de lo que se puede extraer de ella. En este sentido: “Partes previamente no capitalizadas de la naturaleza -incluidos los genes de especies vivientes- se vuelven inminentes fuentes de valor comercial, esperando sólo a que el poder de la ciencia y la tecnología liberen su potencial para hacer ganancias” (Bamford, 2002, p. 40). Por lo tanto, no es suficiente con conocer la naturaleza, sino que ese conocimiento debe ser usado para manejarla para su aprovechamiento de distintas formas (Biermann y Mansfield, 2014, p. 263).

Sin embargo, como plantea Foucault “esto no significa que la vida haya sido exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar” (1998, p. 85). Al respecto, Biermann y Mansfield opinan que “la vida - tanto humana como no humana - constantemente escapa de control, y promover y proteger la vida significa reconocer el dinamismo e imprevisibilidad inherente a los procesos biológicos” (Biermann y Mansfield, 2014, p. 263). Lo no humano efectúa su fuga del biopoder simplemente al vivir su vida como lo que es.

La necesidad de intervención y manejo de la naturaleza se basa en la amenaza de la crisis ambiental y de la biodiversidad. Al ser la biología de la conservación una disciplina de crisis, a veces debe actuar sin conocer todos los hechos (Soulé, 1985, p. 727) y de esta manera:

es prescriptiva y explícitamente orientada hacia el futuro: busca generar como posibles ciertos futuros ecológicos e impedir futuros menos diversos. La biopolítica también se enfoca en las posibilidades del futuro –tanto bueno como malo– para prevenir los escenarios negativos [...], es clave que en ninguno de los casos el reconocimiento de que el futuro es abierto, impredecible y potencialmente peligroso desanima la intervención; por el contrario, es esta apertura la que en realidad necesita de la predicción, la medición y el control (Biermann y Mansfield, 2014, p. 264).

Podemos ver cómo mediante distintas técnicas, la vida pasa a ser calculable y por lo tanto gobernable, tal como ocurre con las sociedades humanas, permitiendo entonces el surgimiento de marcos regulatorios y sistemas legales para su administración. El enfoque desde la biopolítica nos permite ver cómo los paradigmas y acciones que se asumen como neutrales, naturales y obvios son creados a partir de un sistema imperfecto y socialmente derivado de ordenar a vida:

la conservación es reforzada como una búsqueda técnica en la cual las decisiones sobre la vida y muerte no-humana son hechas por expertos altamente entrenados. El recuento, modelado, listado y jerarquización de las especies se basan y consolidan en el poder del conocimiento [...] presentando estos procesos como ‘rigurosos y científicos’ pero a menudo eludiendo que también son ‘pragmáticos, cargados de valores y de las implicaciones profundas que conllevan’ (Biermann y Anderson, 2017, p. 4).

Me interesa continuar el análisis de la biopolítica de la conservación a partir de los conceptos especie nativa y especie exótica, categorías que sirven para jerarquizar la vida y que a su vez forman parte de valores con los que una población humana puede identificarse. Estas categorías, que emanan del discurso científico como naturales, articulan una parte importante de los esfuerzos de conservación y generan un sentido para diferenciar cuáles vidas son dignas de duelo y cuáles no.

4. La valorización de lo nativo y lo exótico

El concepto de especie nativa surge en 1835 cuando el botánico inglés John Henslow lo usa para diferenciar las plantas originarias del territorio británico de las introducidas artificialmente (Davis *et al.*, 2011, p. 153), pero dicho concepto no implicaba considerar a las introducidas como impurezas merecedoras de erradicación (Chew, 2011, p. 140). Vale la pena mencionar que:

los historiadores de la ciencia han demostrado cómo la naturaleza estuvo implicada en los proyectos ideológicos de la creación del conocimiento científico y el imperialismo. Los estudios sobre la botánica colonialista han mostrado que lo que contaba como ‘especie’ era no tanto el reconocimiento de una esencia preexistente sino más bien una compleja negociación que involucraba una cadena entera de procesos, desde el naturalista ‘en el campo’, pasando por tecnologías de captura, almacenamiento y transporte, hasta su codificación en centros de cálculo, como jardines botánicos (Ginn, 2008, p. 341).

Sobre la relación entre lo nativo y el colonialismo volveré más adelante.

La distinción entre nativo y exótico o invasivo (este último término hace referencia a que la especie en cuestión consigue asentarse con éxito, y conlleva una carga peyorativa mayor) es un binarismo que jerarquiza las especies en un territorio dado y constituye un ejemplo del pensamiento dicotómico característico de la cosmovisión occidental, la cual tiende a entender la realidad en términos opuestos: humano/ animal, hombre/ mujer, civilización/barbarie, cuerpo/mente, etc., asignando un valor positivo a uno y negativo a otro.

Asimismo, se concibe la idea de lo nativo como lo natural a un ambiente prístino antecedente a la llegada de los seres humanos, mientras que lo invasor es aquello que irrumpre en el ecosistema (por medio de los seres humanos), poniéndolo en peligro:

[por un lado] las especies ‘nativas’ representan una pureza biopolítica que es necesario preservar para conservar la integridad de un ecosistema, y, por otro lado, las especies ‘invasoras’ son un peligro biológico que pone en riesgo la viabilidad de un ecosistema en el futuro (López Barrios, 2019, p. 94).

Incluso a nivel de población, no todos los individuos reciben la misma valorización: muchas veces, para mantener la pureza de una población, es necesario eliminar los ejemplares que no cumplen con ciertos estándares (Biermann y Anderson, 2017, p. 6;

López Barrios, 2019, p. 109).

Es menester en este punto aclarar que no estoy poniendo en duda que existe un consenso amplio acerca de que las especies introducidas pueden generar cambios importantes con implicancias negativas para la biota e intereses humanos (Boltovskoy *et al.*, 2018, p. 11195), ni negando que muchas intervenciones en conservación se deriven de informes científicos y técnicos veraces. Más bien, lo que intento poner en evidencia es, por un lado, que existe un debate acerca de que *no necesariamente* las especies introducidas son dañinas, ya que como indican Davis *et al.*:

muchas de las afirmaciones que orientan la percepción de la gente sobre el peligro apocalíptico que sobre la biodiversidad suponen las especies introducidas no están respaldadas por datos, [...] los efectos de las especies no-nativas pueden variar en el tiempo, y especies que no estén causando daño en el presente pueden hacerlo en el futuro. Pero esto también es verdadero para especies nativas, especialmente en ambientes cambiantes (2011, p. 153).

Por otro lado, intento señalar que se trata de proyectos con una alta carga de valores, siendo muchas veces éstos los que orienten las decisiones. En defensa de la preservación de la biodiversidad y la restauración ecológica es común el uso de lenguaje bélico, metáforas militares (Dutkiewicz, 2015; Potts, 2009) y declaraciones exageradas sobre los daños inminentes para ayudar a transmitir el mensaje de que las especies introducidas son los enemigos del ser humano y la naturaleza (Davis *et al.*, 2011, p. 153). El pensamiento dualista contribuye a la jerarquización de la vida: nativo/bueno (digno de protección) vs. exótico/malo (debe ser exterminado). El dispositivo del racismo actúa en este sentido de forma análoga a como opera en las poblaciones humanas, al jerarquizar *ciudadano* vs. *extranjero o migrante*. Según Davis *et al.*:

Clasificar la biota de acuerdo a su pertenencia a estándares culturales de pertenencia, ciudadanía, juego limpio y moralidad, no nos hace avanzar en nuestro entendimiento de la ecología. En las últimas décadas, esta perspectiva ha llevado a muchos esfuerzos de conservación y restauración por caminos que tienen poco sentido económico o ecológico (2011, p. 153).

Para exemplificar lo previamente expuesto, analizaré algunos casos que involucran tanto a plantas como a animales no humanos.¹

4.1. La introducción de una planta (no) es negativa para todos

El primer caso data de mediados de la década de 1970, cuando en la bahía de San Francisco, California (Estados Unidos), se introdujo adrede la especie *Spartina alterniflora*, una planta herbácea proveniente de la costa este, con el fin de ayudar en la restauración del ecosistema estabilizando la ribera. *S. alterniflora* rápidamente generó un híbrido con *Spartina foliosa*,

¹ Todas las especies tienen un nombre científico en latín y suelen tener más de un nombre común con el que se las conoce en general. He listado todas las especies con nombre científico. Algunas especies no tienen un nombre común en español por lo que me he limitado a dejar sólo el nombre en latín o agregar el de otro idioma.

la especie nativa, y se expandió por más de 300.00 hectáreas, generando modificaciones en el ecosistema con repercusiones negativas sobre la biota local. Sin embargo, resultó ser positiva para un ave acuática endémica en peligro de extinción (*Rallus obsoletus*) que encontró en esta planta una fuente de protección durante la marea alta y un sitio de nidificación apropiado. Los intentos posteriores de erradicar a *S. alterniflora* entre 2005 y 2011 demostraron ser perjudiciales para esta ave, cuya población disminuyó en un 50%. Las estrategias de erradicación de *S. alterniflora* y del híbrido *S. alterniflora x S. foliosa*, que fueron propuestas a partir de ese hecho, tienen en cuenta dejar un remanente de estas especies hasta tanto haya una recuperación suficiente de la especie nativa (Lampert *et al.*, 2014, p. 1028). Como se puede inferir, las relaciones en la naturaleza distan de ser sencillas: son más bien redes complejas donde la incorporación de un nuevo elemento llevará a que algunas poblaciones se beneficien mientras que otras se perjudiquen. Y aún a pesar del saber generado y las técnicas empleadas para gobernar la vida, esta escapa del control: la aparición de un híbrido, es decir, la generación de una nueva especie, fue un resultado no previsto.

4.2. Lo exótico no necesariamente es perjudicial

En el trabajo realizado por Suárez-Jiménez *et al.* (2017) se buscó comprender cómo afectan las algas marinas invasoras a los ecosistemas sublitorales poco profundos. Para esto se analizó la densidad, diversidad y composición de la epifauna (la fauna que vive sobre el sedimento en el medio acuático, en particular para este caso, pequeños invertebrados marinos móviles) asociada a distintas especies nativas de algas pardas marinas, incluyendo la exótica *Undaria pinnatifida*, la cual ha colonizado exitosamente regiones costeras en muchas partes del mundo. Las conclusiones del trabajo muestran que el ensamblaje epifaunal se relaciona con la morfología del alga hospedadora y no con el origen de la misma, siendo más abundante entre más compleja es la morfología de la hospedadora. Tanto *U. pinnatifida* como las algas nativas tienen una morfología simple que hospeda ensambles epifaunísticos también simples; otras algas de morfología compleja hospedan ensambles más complejos. Sin embargo, se advierte que *U. pinnatifida* podría poner en riesgo al ecosistema si se expande desplazando algas de morfología compleja, disminuyendo así la abundancia de la epifauna. No se advierte, no obstante, que sucedería lo mismo si fuese un alga nativa de morfología simple la que se extendiera desplazado a la compleja. Según Boltovskoy *et al.*:

Este tipo de comentarios, legítimos, pero igualmente desviados, difícilmente son sorpresivos, ya que es improbable que las publicaciones académicas, grandes presentaciones, reportes de conferencias, artículos en diarios y revistas, dissertaciones de tesis y páginas web lleguen a afirmar que una especie no nativa, o un problema relacionado a una especie no nativa con el que lidian o planean lidiar, es de poca importancia para el ambiente o a la sociedad, por lo que se reafirma la dicotomía ‘nativo-bueno/extranjero-malo’ (2018, p. 11192).

4.3. El ave emblema de la meseta

El Proyecto Macá Tobiano concentra, desde 2008, los esfuerzos por salvar a una especie endémica, críticamente amenazada de extinción, que habita ciertas lagunas de Santa Cruz (Argentina). El macá tobiano (*Podiceps gallardoi*) ha visto reducidas sus poblaciones, se estima que en un 80% en los últimos 25 años, a raíz de varios factores (Roesler *et al.*, 2018, p. 17). Por un lado, se ha reducido su hábitat reproductivo al secarse las lagunas donde anidan, y, además, el cambio climático afecta el ciclo de vida de la planta que utilizan para construir sus nidos, la vinagrilla (*Myriophyllum quitense*). En varias temporadas no ha habido éxito reproductivo (Roesler *et al.*, 2019). Por otro lado, las poblaciones se ven afectadas negativamente tanto por el aumento de las poblaciones de gaviota cocinera (*Larus dominicanus*), como por causas antrópicas y por la introducción de especies exóticas que predan sobre los individuos o compiten por los recursos (Roesler *et al.*, 2018, pp. 17, 18). A pesar de que los investigadores reconocen que a largo plazo los impactos del calentamiento global son la principal amenaza para la especie y que esto escapa de su control (por ejemplo, menores nevadas, insuficientes para llenar las lagunas, a la vez que vientos más fuertes que terminan de secarlas) (Roesler *et al.*, 2018, p. 17), aún así se enfocan los esfuerzos de conservación en dar muerte a las especies exóticas y en controlar las poblaciones de la especie nativa (la gaviota cocinera), dado que las poblaciones remanentes de macá tobiano son las únicas en el mundo. Si bien estas acciones han logrado estabilizar la población, con un leve aumento de entre un 1% y un 3%, no redundan en un aumento de los nacimientos de pichones. En un intento por aumentar el número de individuos, se ha optado por recolectar los huevos “ecológicamente perdidos” (el 95% de las parejas de macaes que pone dos huevos abandona uno), incubarlos y criarlos artificialmente, pero hasta el momento no ha habido éxito (Roesler *et al.*, 2018, p. 19; Roesler *et al.*, 2019).

Este proyecto ejemplifica claramente cómo la conservación es un ejercicio biopolítico: se otorga mayor valor a las poblaciones del macá tobiano por ser escasas y únicas y por lo tanto se promoverá la vida de las mismas. Y para que éstas poblaciones puedan proliferar se realizan acciones en contra de otras: las poblaciones de otras especies nativas como la gaviota cocinera (cuya expansión se considera problemática) son intervenidas al interrumpir la totalidad de la eclosión de sus pichones, mientras que otras aves acuáticas que compiten por los recursos de nidificación deben ser alejadas, y especies exóticas, como el visón americano (*Neovison vison*), deben ser eliminadas (Roesler *et al.*, 2019). Además, se puede ver cómo, en pos del bienestar de la población – algo que no se traduce necesariamente en el bienestar de los seres individuales –, es posible realizar acciones que resulten dañinas para los individuos (López Barrios, 2019, p. 111), como hacer eclosionar huevos para experimentar con la crianza de los pichones. En este caso, según los autores, “los resultados no han sido los mejores” (Roesler *et al.*, 2018, p. 19). Todas estas acciones son promovidas en pos de la conservación, aun cuando no redunden efectivamente en un aumento poblacional, ya que como se ha mencionado previamente, el cambio climático es

el principal factor detrás del fracaso reproductivo de la especie. Al respecto de este tipo de situaciones, Lindenmayer y Hunter consideran que “las acciones de conservación a veces tratan los síntomas [...] en vez de abordar las causas subyacentes. Esto puede llevar a que los esfuerzos de conservación sean ineficientes, ineffectivos o completos fracasos” (2010, p. 1463). Ya que resulta poco realista intentar abordar causas subyacentes como el cambio climático desde proyectos de conservación, quizás sea hora de reconocer que los sistemas naturales están cambiando permanentemente debido a éste y a otros factores de origen antrópico, que dudosamente se vean en retroceso.

4.4. Cuando ser nativo ya no significa ser protegido

Como el caso de la gaviota cocinera en Santa Cruz, existen otros casos donde el valor de la vida tampoco es ya dado por la pertenencia considerada natural a un territorio, es decir, por ser nativo, sino por el valor asignado a *una* especie nativa en particular. López Barrios (2019) menciona cómo el Programa Nacional de Conservación de Tortugas Marinas (PNCTM) en México, al aumentar las anidaciones de tortugas golfinas (*Lepidochelys olivacea*) en la costa del Pacífico, obtuvo como uno de sus resultados (por fuera de los cálculos) el aumento poblacional de otra especie nativa que preda sobre los huevos y las tortugas neonatas, el escarabajo *Omorgus suberosus*, a los que se optó por exterminar.

Como podemos ver, la conservación aparece como una disciplina de crisis y como tal, actúa sin saber necesariamente todos los hechos o los resultados de las acciones que se llevan a cabo (Soulé, 1985, p. 727). Su accionar implica investir de valor ciertas poblaciones en detrimento de otras, generando mecanismos de cuidado, protección y conservación de la vida y la biodiversidad, al mismo tiempo que establece mecanismos de exclusión (López Barrios, 2019).

Por último, me interesa mencionar el caso del búho moteado del norte (*Strix occidentalis caurina*) listado como amenazado en el Acta de Especies Amenazadas de Estados Unidos en 1990. En 2014, el U.S. Fish and Wildlife Service (Servicio de Pesca y Vida Silvestre de los Estados Unidos) empezó a llevar adelante la matanza de otro búho nativo, el búho barrado (*Strix varia*), cuya población se encuentra en expansión y afecta negativamente a la otra especie. Es pertinente mencionar que lo que ocasionó originalmente la disminución poblacional del búho moteado del norte fue la pérdida del hábitat debido a la industria maderera, ya que este ave depende de bosques compuestos por árboles añejos para anidar, alimentarse y refugiarse (Jonathan y Forsman, 1992, p. 96; U.S. Fish and Wildlife Service, 2011). A pesar de esto, en enero de 2021, bajo el gobierno de Donald Trump, se reguló retirar la protección legal a más de un millón de hectáreas de ambiente protegido crítico para la especie (más de un tercio del hábitat total), algo que no llegó a implementarse y finalmente la administración de Joe Biden decidió no llevar a cabo (Partlow, 2021).

En los ejemplos analizados es evidente cómo ciertas especies son investidas de

valor y protegidas mientras que otras son necesariamente sacrificables, llevándose a cabo acciones a nivel poblacional para promover unas mediante el exterminio de las otras. Las vidas valiosas como la del macá tobiano o la del búho moteado del norte son vidas *dignas de duelo* al decir de Butler, en el sentido de que el valor que tienen hace que la pérdida de éstas sea relevante y lamentable, en sentido opuesto a la muerte de una gaviota cocinera o de un búho barrado.

Un par de cuestiones más son relevantes de remarcar. Por un lado, es evidente que el ejercicio de la conservación no es tarea sencilla. No se pueden anticipar todos los resultados y muchas veces los proyectos se ven superados por cuestiones políticas e intereses económicos, como la desprotección del hábitat crítico del búho moteado del norte, o la instalación de una represa hidroeléctrica que afecte los cursos de agua, contribuyendo consecuentemente a la extinción del macá tobiano (Fundación Ambiente y Recursos Naturales, 2020; Télam Digital, 2021).

Por otro lado, al administrar y regular la vida de distintas especies, la conservación es también especista en el sentido de que, más allá de un trato o una creencia, constituye un sistema de dominación integrado a otros sistemas como lo son el capitalismo y el colonialismo (Carsolio, 2020, p. 382). Y en este sentido, capitalismo, colonialismo y conservación pueden articularse para explotar recursos naturales en países del llamado “tercer mundo” a través de empresas u organizaciones no gubernamentales que llevan adelante inversiones para investigación y conservación a cambio de obtener rédito económico, derechos exclusivos y/o patentes, sin necesariamente beneficiar a la población humana local (Bamford, 2002, pp. 38, 40; Joyce, 1992, p. 403).

Finalmente, a través de, y junto con la naturaleza que es considerada como *propia*, se refuerzan estructuras, subjetividades y valores sociales específicos (Biermann y Anderson, 2017, p. 6). Esto sirve, por ejemplo, para legitimar políticas de corte nacionalista que definen quién es ciudadano y quién no, quien merece derechos y protección y quién no, y esto aplica tanto para la biota como para los animales humanos.

5. Aotearoa Nueva Zelanda: colonialismo devenido en eco-nacionalismo

En esta última sección me interesa analizar los proyectos y discursos conservacionistas en una nación en particular, ya que me parece un caso paradigmático en el cual intersectan varios de los aspectos tratados anteriormente. Para esto es necesario hacer una pequeña introducción de la historia de este lugar.

5.1. La última gran masa de tierra habitable a la que llegaron los humanos

Aotearoa Nueva Zelanda es una isla ubicada en el Océano Pacífico cuya formación se remonta a su separación del supercontinente Gondwana hace 85 millones de años. El aislamiento geográfico de cualquier isla conlleva fenómenos particulares de especiación, extinción y colonización que redundan en un alto grado de especies endémicas, es decir, que sólo se encuentran en ese lugar. En Aotearoa en particular, todas las ranas, reptiles,

más del 90% de los insectos, un 80% de las plantas vasculares y un 25% de las aves son endémicas (Department of Conservation & Ministry for the Environment, 2000, p. 2). Al haber evolucionado aisladas, estas especies son particularmente vulnerables a la introducción de otras especies, especialmente predadores y generalistas (Pyšek *et al.*, 2017).

Los primeros humanos, de ascendencia polinésica y en la actualidad llamados *Māori*, arribaron hace aproximadamente 1200 años. Con esta primera colonización humana llegaron también las primeras modificaciones del ambiente, como fue la introducción del roedor *kiore* (*Rattus exulans*), la extinción de las nueve especies de moas (aves no voladoras del orden Dinornithiformes) y la reducción de los bosques. A partir de 1830 empezaron a llegar los primeros colonos británicos y en 1840 se firmó *Te Tiriti O Waitangi* (Tratado de Waitangi), con la intención de anexar oficialmente las tierras al imperio británico, ordenar la compra-venta de las mismas y proteger los intereses de *tangata whenua* (gente de la tierra/pobladores originarios). Por motivos que exceden los objetivos de este trabajo no puedo detenerme a ahondar en los detalles de ese tratado,² pero es importante remarcar que el proceso colonial determinó una reducción de la población originaria, de la posesión sobre sus tierras y una pérdida de la lengua (*Te Reo Māori*), siendo *tamariki* (niños) castigados físicamente en las escuelas por hablar su idioma.³

Tras el establecimiento de los inmigrantes europeos, más transformaciones siguieron ocurriendo en el paisaje. La idea era hacer una “Gran Bretaña del Sur” a través de la creación de granjas a partir de la naturaleza “vacía”, carente de valor, al tiempo que se introducían especies no domésticas de plantas y animales. El reemplazo del ecosistema original por un paisaje más familiar dio a su vez un sentimiento de unidad a los *pākēha* (palabra que designa a los descendientes de europeos). Aves nativas como el *kiwi* (*Apteryx spp.*) y el extinto *huia* (*Heteralocha acutirostris*) fueron apropiadas simbólicamente, mientras que artefactos y costumbres *Māori* eran exhibidos como parte del singular pasado de la nueva nación blanca, Nueva Zelanda (Ginn, 2008, p. 338). Tanto la población originaria como la naturaleza fueron consideradas sacrificables, frente a lo proveniente de Europa, que fue investido de valor.

5.2. La coexistencia de dos culturas y la naturaleza como identidad nacional

Actualmente, Aotearoa Nueva Zelanda se presenta como un estado bicultural pero, dado que el proceso colonial fue extremadamente traumático para una buena parte de la población, la naturaleza única del lugar surge como terreno neutral en el cual fundar el sentimiento de nacionalidad-comunidad; en las propias palabras del gobierno: “la biodiversidad es vital para sostener la vida y nos ofrece una base única para nuestra cultura y sentimiento de identidad nacional” (Department of Conservation & Ministry

2 El tratado fue escrito tanto *Te Reo Māori* como en inglés y tiene tres artículos que tienen un significado diferente, con consecuencias visibles hoy en día en lo que refiere a la soberanía y autodeterminación sobre las tierras y recursos.

3 *Te Reo Māori* es uno de los idiomas oficiales del país junto al inglés y a la lengua de señas. En vista de los daños ocasionados a la población indígena y de la reivindicación actual del idioma, me parece importante usarlo para nombrar especies y conceptos.

for the Environment, 2000).

Es pertinente mencionar que no todos los ecosistemas se valoran simbólicamente de igual forma. También aquí hay una jerarquía en relación a lo que otorga identidad a los kiwis (palabra Māori apropiada para designar a toda persona nacida en el país – con ciertas condiciones de ciudadanía o residencia de los progenitores –) dado por el grado de modificación del ambiente, el carácter autóctono y el atractivo visual, como son las montañas y los bosques perennifolios, en contraste a los manglares y los muy degradados humedales. Los ambientes más apreciados son, entonces, los que se consideran más prístinos (Ginn, 2008, p. 338). En palabras de Simberloff: “Nueva Zelanda es comercializada y percibida globalmente, si no como un paraíso prístico, al menos como una nación con maravillosas características naturales y un compromiso nacional de preservarlas” (2019, p. 259).

El *Department of Conservation (DOC)* (Departamento de Conservación) dependiente del gobierno, de vanguardia en lo que respecta al compromiso ambiental y a la intervención del Estado en el mismo, posee diversas técnicas para cuantificar, gestionar y arreglar los fenómenos de la naturaleza (*Geographic Information System–GIS*–Sistemas de información geográfica, bases de datos genéticas, anillado de aves, controles de bioseguridad para prevenir el ingreso de especies exóticas, etc.). Volvemos a ver tecnologías para definir el mundo no-humano, clasificarlo, ordenarlo y hacerlo cognoscible (Ginn, 2008, p. 339).

Según el informe *Estrategia de Biodiversidad de Nueva Zelanda 2000* se han extinguido en los últimos 700-800 años un 32% de especies de aves terrestres y de ambientes de agua dulce, un 18% de especies de aves marinas, al menos 12 % de invertebrados y 11 % de plantas, entre otros organismos (Department of Conservation & Ministry for the Environment, 2000, p. 4). Asimismo, se estima el valor anual de la biodiversidad en \$230 billones de dólares en base a usos directos, usos indirectos de servicios ecosistémicos y valores pasivos (Department of Conservation & Ministry for the Environment, 2000, p. 3).⁴ Con base en lo anterior es que es política de estado preservar la biodiversidad y los ambientes.

El proyecto eco-nacionalista de este país puede entenderse como un intento de poner orden sobre el turbulento dominio de lo no-humano desde una visión occidental, ya que ésta entiende a la naturaleza como algo externo y anterior a la sociedad, y de ahí la aspiración a recuperar la naturaleza prística previa a la llegada de los humanos (Ginn, 2008, p. 339). En este sentido, la visión conservacionista eurocéntrica, basada en la agencia humana y enfocada en datos biofísicos, choca con la cosmología Māori, que entiende la historia en relación a *whakapapa* (genealogía): la conexión entre los espacios, las personas, los animales, las plantas, las estrellas y los dioses desde el principio de la creación. En efecto, los valores de esta cultura están basados en una dimensión física y espiritual (Irwin, 2021, p. 310; McAllister *et al.*, 2020, p. 5)

⁴ Los usos directos se refieren a recursos que se extraen como alimentos, madera o materiales sin procesar. Los usos indirectos tienen que ver con la regulación del clima, el control de la erosión de los suelos, el ciclado de nutrientes, etc., Los valores pasivos tienen que ver con la posibilidad de darle uso en un futuro, el valor intrínseco y el valor para las futuras generaciones.

En el pasado, la oposición entre naturaleza y civilización fue racializada, proveyendo la lógica bajo la cual el colonialismo europeo pudo gobernar sobre gente más “primitiva” y sobre su “prístina” naturaleza (Ginn, 2008, p. 340). Hoy en día las tensiones entre las culturas anglosajonas y Māori se expresan, por ejemplo, en legislaciones que prohíben el manejo de especies nativas por la población originaria, contradiciendo *Te Tiriti O Waitangi*. Bajo la necesidad de conservación se ha prohibido el uso de ciertas especies, y aunque dicha prohibición debería tratar las aspiraciones y deseos de la comunidad Māori y no-Māori por igual (Wright *et al.*, 1995, p. 83), en la práctica no resulta ser siempre así.

5.3. La taxonomía de la diferencia

Es interesante observar que los peces de agua dulce no están bajo la protección que otros grupos taxonómicos gozan bajo el Acta de Vida Silvestre de 1953 (Wildlife Act 1953, s.f.), aun cuando un 70% está en riesgo o amenazado de extinción (Department of Conservation & Ministry for the Environment, 2020, p. 3). De hecho, según el apartado *Interpretación* (2) ni siquiera son considerados como animales sino como “vida acuática”. Wright *et al.* (1995) comentan que las poblaciones de algunas especies de peces marinos y de agua dulce (*tamure* - *Pagrus auratus* -, *whitebait* - juveniles de la familia Galaxiidae -) han sido manejadas como recursos, siendo pescadas comercialmente o por deporte, con poca consideración respecto a prácticas sustentables (cuatro de las seis especies de *whitebait* están en riesgo o amenazadas de extinción (Department of Conservation & Ministry for the Environment, 2020, p. 5)). Por el contrario, la mayoría de las aves gozan de absoluta protección en nombre de la conservación de especies. No es casual: las aves generan más empatía que los peces al ser menor la distancia evolutiva que nos separa de ellas; las personas pueden tenerlas como mascotas formando lazos afectivos, y existe más investigación y divulgación sobre su mundo que sobre el de los peces. Mientras que la observación de aves se vende como una práctica ecoturística para la cual no se requieren conocimientos previos ni equipamiento especial (los binoculares no son esenciales), acceder al mundo de los peces de una forma similar es más difícil: para hacer buceo o snorkel se necesita saber nadar, ir a lugares específicos y tener entrenamiento y equipamiento apropiado. La escasa empatía que suelen despertar los peces normalmente al ser pescados los ubica claramente como vidas que no merecen ser lloradas: en la pesca industrial ni siquiera se los cuenta por número de individuos sino por peso en toneladas.

Siguiendo con las aves, me parece relevante mencionar que, si bien la mayoría goza de protección absoluta, la mencionada Acta de Vida Silvestre de 1953, en su Anexo 1, permite la caza deportiva de cuatro especies nativas de aves acuáticas: kuruwhengi (*Anas rhyncotis*), párera (*Anas superciliosa*), pūtangitangi (*Tadorna variegata*) y pūkeko (*Porphyrio porphyrio melanotus*). Mientras que las comunidades Māori han sabido hacer un uso sustentable de especies como párera y kererū (*Hemiphaga novaeseelandiae*) durante un milenio, la legislación actual permite la caza de la primera (en peligro crítico) al mismo tiempo que prohíbe la de la última (no amenazada) desde 1921 (Wright *et al.*, 1995, p. 84).

¿Por qué esta diferencia? Por un lado, se podría objetar que kererū tiene una importancia a nivel ecológico, al ser la única especie de ave en la actualidad capaz de alimentarse de frutas de gran porte y así distribuir las semillas a través de grandes extensiones de bosque, contribuyendo con su mantenimiento y desarrollo (Department of Conservation Te Papa Atawhai, s.f.-a), mientras que las especies de la familia anseriforme (patos) no tendrían una función clave en el ecosistema. Pero, por otro lado, la caza de patos se relaciona con la herencia de caza europea: se considera aceptable y apropiado dar muerte a estas aves ya que esta actividad forma parte de esas tradiciones de alimentación y entretenimiento (Wright et al., 1995, p. 84). Los autores se preguntan si la distinción está dada en efecto por una diferencia en la capacidad de las especies de soportar las presiones de caza, o si se trata de un sesgo hacia la cultura Māori. Al no evidenciarse el mismo nivel de amenaza para la supervivencia de las especies, se ven forzados a rechazar la primera hipótesis y aceptar la segunda: aunque kererū es altamente valorada culturalmente y como recurso alimenticio por los Māori, no se les otorga kaitiakitanga (la responsabilidad de proteger el recurso para las futuras generaciones) o la tutela de la especie, mientras que la organización no gubernamental Fish & Game New Zealand (Pesca y Caza Nueva Zelanda) sí puede tener el derecho de manejar las poblaciones de patos que la ley permite cazar (Wright et al., 1995, p. 84). Por último, los autores analizan cómo también existe una gran variedad de especies exóticas (introducidas en el pasado con fines de caza) que, a pesar del costo que puedan generar sobre la integridad y el funcionamiento de los ecosistemas, siguen presentes en los mismos. En otras palabras, la fracción dominante de la población estaría dispuesta a aceptar la regulación diferencial de especies nativas e introducidas más allá del costo que pueda haber en términos de conservación, para tener acceso a una gran variedad de animales que satisfagan un uso de sus tradiciones culturales.

5.4. Saquen a esos intrusos de nuestras tierras

Un proyecto que busca recuperar el estado prístico de Aotearoa New Zealand previo a la llegada de los humanos es Predator Free 2050 (Libre-De-Predadores 2050), el cual empezó en 2016 y es, según se encuentra definido en la página web de DOC: “un ambicioso objetivo de liberar a Nueva Zelanda de los predadores introducidos más dañinos que amenazan las taonga [tesoros] naturales de nuestra nación, nuestra economía y el sector primario” (Department of Conservation Te Papa Atawhai, s.f.-b). Dadas las consecuencias negativas que, como hemos mencionado, tiene la introducción de predadores en una isla, se realizan diversas acciones coordinadas a nivel nacional con el fin último de llegar a erradicar mamíferos predadores introducidos, específicamente: dos especies de ratas traídas por los colonos británicos (*Rattus rattus* y *Rattus norvegicus*), la especie que vino junto a los primeros habitantes polinésicos, kiore, mustélidos, específicamente hurones (*Mustela furo*), comadrejas (*Mustela nivalis vulgaris*) y armiños (*Mustela erminea*), así como zarigüeyas australianas (*Trichosurus vulpecula*). El proyecto es unificador de la sociedad en tanto no sólo involucra al gobierno, científicos y técnicos, sino que busca

incluir a las comunidades pākēha y Māori, organizaciones no gubernamentales, empresas, granjeros, etc., llegando incluso a mencionar que “Aotearoa Nueva Zelanda, libre de estos predadores, sería una tierra abundante en fauna y flora, donde la conexión de las personas con la naturaleza y con los demás mejoraría” (Department of Conservation Te Papa Atawhai, 2021, p. 13, énfasis agregado).

Hay varias cuestiones a tratar sobre este proyecto. Primero, a pesar de que los análisis indiquen que, de 9000 especies terrestres, 3000 se encuentran amenazadas o en peligro de extinción (Department of Conservation Te Papa Atawhai, 2021, p. 6), es menester recordar que las especies exóticas no son la única causa de la reducción poblacional de las especies. La amenaza más importante resultan ser los cambios en el uso del suelo y el mar - incluida la pérdida y degradación del hábitat -, seguida por la sobreexplotación de las especies (directa mediante la caza, pesca o recolección intencional, o indirecta cuando se mata individuos que no eran el objetivo, como por ejemplo captura accidental en la pesca) (WWF, 2020, p. 20). Segundo, y uno de los puntos más criticados del proyecto, no se incluye en éste ninguna acción para controlar la influencia de una especie también introducida y muy abundante: el gato (*Felis catus*). Predadores de mamíferos, aves, peces, reptiles y pequeños invertebrados, los gatos son considerados globalmente como una especie con un alto impacto sobre la biodiversidad (Trouwborst et al., 2020). En Aotearoa han sido parte de las causas que llevaron a la extinción de algunas especies de aves y a la reducción de ciertas poblaciones de reptiles (Heidy Kikillus et al., 2017, p. 16; Rouco et al., 2017), y son causantes también de un elevado ingreso de aves en centros de rescate y rehabilitación (cuando la interacción con el gato no termina inmediatamente con sus vidas). Es pertinente mencionar que, como toda especie introducida, el impacto en las redes ecológicas es complejo: así como puede provocar la disminución poblacional de especies consideradas valiosas, también preda sobre especies consideradas plaga, como las ratas.

Según New Zealand Companion Animal Council Inc. (Consejo de Animales de Compañía de Nueva Zelanda), el gato es el animal de compañía más popular en este país, presente en el 44% de los hogares (New Zealand Companion Animal Council Inc., 2016, p. 19); además, existen gatos callejeros y asilvestrados. Si bien la percepción que tiene el público sobre estos animales no es uniforme (son vistos como animales de compañía valiosos pero también como plagas introducidas) (Heidy Kikillus et al., 2017, p. 16), al no existir una regulación uniforme respecto a la tenencia, deambulan sin restricciones.⁵ ¿Qué diferencia existe entre los gatos y las demás especies introducidas en este país para que los primeros no hayan sido considerados dentro de los objetivos de Libre-De-Predadores 2050? Una especie es reconocida como ciudadana y es protegida, a pesar de tener efectos similares sobre la fauna autóctona; las otras son plagas, especies extranjeras que ponen en peligro las especies nativas. Las especies plaga no amenazan sólo la fauna nativa, sino

5 En otros países existen regulaciones enfocadas en la tenencia responsable para evitar las interacciones negativas con la fauna silvestre.

también la identidad nacional y los gatos forman parte de ésta. El proceso colonial europeo no fue hecho sólo por animales humanos, sino que fue multiespecie, en el sentido de que deliberadamente llevó consigo animales como el gato y el mirlo (*Turdus merula*) y plantas como el espinillo (*Ulex europaeus*) y distintas especies de roble (de la familia Fagaceae) que daban la familiaridad del paisaje dejado atrás.

Respecto de las especies objetivo del proyecto, hay dos de las que me interesa hacer mención. La rata kiore es a la vez considerada plaga por el proyecto, pero valorada por la cultura Māori como *taonga tuku iho* (tesoros pasados de generación en generación): forma parte del ambiente según su cosmovisión, tiene valor simbólico y práctico ya que ha sido utilizada como recurso. El haber llegado con los primeros habitantes les confiere un valor más allá de que hayan afectado y afecten a otras especies consideradas valiosas para la lógica preservacionista. Las poblaciones de kiore, entonces, no sufren una erradicación total, sino parcial, preservándolas por ejemplo en santuarios en ciertas islas (Ricardo *et al.*, 2020).

En el otro extremo de esta valorización de las especies *peste* está la zarigüeya australiana. Se trata de un marsupial que fue introducido en sucesivas ocasiones entre 1895 y 1920 por los colonos europeos y con apoyo de diferentes gobiernos y sociedades de aclimataamiento (asociaciones voluntarias que promovían la introducción de especies no nativas) para explotarlas como recurso peletero. Potts (2009, p. 2) analiza la cuestión de la percepción sobre las zarigüeyas, las cuales pasaron de estar protegidas por ley hasta 1947, a ser vistas como una amenaza a la biodiversidad y al sector primario (las zarigüeyas podrían ser transmisoras de tuberculosis al ganado bovino).⁶ Esta autora señala cómo, desde 1960, se extendió una fuerte retórica anti-zarigüeya:

Es antipatriótico cuestionar, menos aún resistir, la demonización de las zarigüeyas australianas en este país. Hay un dicho en Nueva Zelanda: ‘La única zarigüeya buena es la zarigüeya muerta’ [...]. En la narrativa de la ‘amenaza extranjera’, la zarigüeya se propaga, infecta, invade, ataca y mata. Un discurso relacionado condena a la zarigüeya por haber causado aparentemente de forma deliberada semejante devastación; la retórica asociada a esta perspectiva favorece la venganza y el castigo (Potts, 2009, pp. 1, 3)

La guerra contra esta especie es abiertamente declarada y las metáforas bélicas, como ha sido mencionado anteriormente, tampoco faltan:

“Conoce a tu enemigo”, el eterno mandato de Sun Tzu en el Arte de la Guerra se aplica tanto a los neozelandeses que se enfrentan a la zarigüeya australiana como lo hizo para los chinos que se enfrentaban a las hordas invasoras en el siglo VI a.C. La zarigüeya ha sido un enemigo espectacularmente astuto y exitoso (Montague, 2000, p. 9).

⁶ La producción de carne y lácteos es una actividad productiva muy importante y también parte de la identidad nacional de la población de ascendencia europea.

El alcance de estos discursos lleva a ver a un animal como un enemigo público de la identidad nacional (la naturaleza y el sector primario) y los mismos se materializan en distintas prácticas: desde considerar legítimo el atropellarlas intencionalmente al manejar vehículos (Ginn, 2008, p. 348; Potts, 2009, p. 19) hasta promover actividades escolares de “purga” de zarigüeyas (Major, 2021). En este sentido, Potts considera que para generar en el público una aversión por las zarigüeyas, que de otra forma no sería espontánea, los niños deben ser adoctrinados desde una edad temprana: constante y frecuentemente se repite el mensaje de que son infecciosas y una amenaza para la singularidad y economía del país (2009, p. 15). Las vidas de estos animales son, para la gran mayoría de la población, despreciables al punto de no merecer ningún tipo de compasión y definitivamente no son dignas de duelo.

5.5.Protect Pūtiki, Honour Te Tiriti

A mediados de 2021 comenzó la ocupación pacífica de Bahía Pūtiki en la isla Waiheke por parte del movimiento conocido como *Protect Pūtiki*, con el fin de impedir el proyecto Puerto de Kennedy Point, un emprendimiento náutico que promete la construcción, entre otras cosas, de 180 amarraderos para embarcaciones (150 ya han sido vendidos, los más baratos a 180.000 NZ\$ - más de 126.000 US\$ -) y un estacionamiento flotante para autos. Este movimiento ha sido encabezado por el Consejo de Administración *Ngāti Pāoa* y cuenta con el apoyo de miembros de *iwi* (grupos Māori relacionados por *whakapapa*), residentes de la isla y grupos ambientalistas (Acheson, 2021).

La ocupación busca lograr proteger a *moana* (mar), *mātauranga* (conexiones intelectuales) y *whakapapa* (conexiones genealógicas). Como mencionamos anteriormente, el concepto de *whakapapa* es fundamental para la cosmovisión Māori: se entiende como la interconexión e interdependencia de las relaciones de parentesco que entrelazan a las personas con todos los demás elementos de la naturaleza (Irwin, 2021, p. 310). Relacionado con esto está el concepto de *kaitiakitanga* (custodia/tutela) sobre la tierra y el mar que amenaza este emprendimiento náutico. Una de las especies clave del ecosistema y sobre la cual también tienen *kaitiakitanga* es *kororā* o pequeño pingüino azul (*Eudyptula minor*). Los desarrolladores del proyecto aducen que no habrá daño a la especie y que hay un plan de manejo ideado por un ecologista independiente; sin embargo, grupos ambientalistas locales como *Forest & Birds* (Bosque y Aves) y *Native Bird Rescue* (Rescate de Aves Nativas) se muestran preocupados. El *iwi* local *Ngāti Pāoa* ha señalado, por su parte, que la ciencia detrás de este plan no ha incluido *mātauranga* Māori (conocimiento Māori), a pesar de que estos pingüinos representan *taonga* para este *iwi* (Acheson, 2021). Según *DOC*, las poblaciones de esta especie se han visto reducidas, en parte, por los desarrollos costeros que llevan a la destrucción y modificación de su hábitat (Department of Conservation Te Papa Atawhai, s.f.-c).

En este caso en particular, vemos precisamente cómo la amenaza a la biodiversidad no viene dada necesariamente por las especies introducidas, sino por la acción humana a través

de la modificación del hábitat. La construcción de amarraderos para embarcaciones de la clase dominante es considerada como un desarrollo legítimo, a pesar de que el número de estos emprendimientos haya ido en aumento en los últimos años, y del reconocimiento del impacto negativo que generan (Hauraki Gulf Forum, 2020). También cabe mencionar que estos emprendimientos privatizan un espacio público importante para Ngāti Pāoa, ya que es el punto al cual arribaron en canoas sus tipuna (antepasados) y con el cual tienen whakapapa. Esta disputa está directamente relacionada con la interpretación de Te Tiriti O Waitangi y el reconocimiento de los grupos Māori en los procesos de desarrollo y administración de recursos, pero también con la concepción ontológica sobre lo que es el ambiente. Cuando la policía notificó “legalmente” a las personas que realizaban la ocupación pacífica de la Bahía, que estaban invadiendo propiedad privada, con justa razón respondieron: ¿cómo pueden notificarnos de que estamos invadiendo propiedad privada por acceder a nuestro propio moana? (Acheson, 2021). De todas maneras, estas notificaciones, que los desarrolladores del emprendimiento habrían autorizado a la policía para entregar, fueron declaradas ilegales, y, por lo tanto, inválidas y canceladas (Franks, 2021).

6. Conclusiones

El objetivo de este trabajo ha sido analizar determinados aspectos de la biología de la conservación desde el marco teórico de la biopolítica. Este punto de partida permitió replantear las prácticas que se llevan a cabo bajo la lógica preservacionista y entrever cuáles son los valores que ésta sostiene. Se ha visto que demonizar a las especies introducidas y manejar su exterminio no necesariamente lleva a la recuperación poblacional de las especies consideradas valiosas y que otras veces, defender ciertas especies tiene que ver con cuestiones identitarias. Sostener estas apreciaciones no implica empero negar que la introducción de determinadas especies pueda ser negativa en un ambiente en particular ni dar a entender que los proyectos de conservación sean empresas en vano.

Es necesario recordar que no existe una esencia previa para las entidades que denominamos *especie*. El concepto *per se* organiza la multiplicidad de formas de vida en conjuntos delimitados por parámetros humanos, en base a lo que el discurso científico considera normal o aberrante, como los híbridos. Si entonces resulta ser que la especie, como lo es el género o la raza en las poblaciones humanas, es el producto de dispositivos de normalización (González, 2019, p. 150), no podemos fundamentar en base a ésta un orden binario y jerárquico (nativo/introducido) que legitime el dominio y manejo de las poblaciones no-humanas. El especismo, como sistema de dominación, se funda en la idea de esencia y superioridad, y la especie deviene en “un eje de precarización de las formas de vida, [que] permanece en gran medida sin ser problematizada” (González, 2019, p. 151).

En Aotearoa Nueva Zelanda, el biopoder se manifiesta al considerarse como valiosas aquellas vidas que ayudan a reforzar y sostener la identidad nacional y/o sirven a los propósitos económicos del país, como son las especies nativas de aves (excepto las que se cazan como entretenimiento) y ciertas especies introducidas como el ganado bovino,

ovino, cultivos de ostras del pacífico (*Magallana gigas*) y de kiwis (frutos de plantas del género *Actinidia*, relanzados al mercado internacional con ese nombre a mediados del siglo pasado) (Ginn, 2008, p. 348; Research and Publishing Group of the New Zealand Ministry for Culture and Heritage, 2020). Otras especies nativas pertenecientes a otros taxones, como los peces, carecen de protección mientras que muchas especies introducidas se consideran plaga y el dispositivo del racismo habilita políticas públicas de exterminio. Aun cuando ciertas especies introducidas no sean necesariamente catalogadas como plagas, el hecho de que no sean nativas facilita en la mayoría de la población un sentimiento de rechazo que hace de la pérdida de esas vidas algo irrelevante o bien una acción que ayuda a mantener la pureza de las especies locales.

Todo esto ocurre en un contexto post-colonial, en el cual justamente fomentar la “naturaleza primigenia” como base de la identidad nacional es una táctica que desvía el foco de las relaciones existentes entre las poblaciones humanas actuales, producto justamente del colonialismo. Si bien, como se mencionó anteriormente, Aotearoa Nueva Zelanda es un Estado que se reconoce bicultural y que fomenta políticas públicas en favor de esto, el racismo estructural se evidencia en las diferencias existentes entre poblaciones māoríes y pasifika,⁷ por un lado, y pākēha, por otro, en aspectos como la diferencia en la expectativa de vida, la población carcelaria, o el acceso a la vivienda propia. Puede que no haya políticas de exterminio explícitas para la eliminación de la población no-blanca, pero diversas condiciones hacen que sus vidas no se puedan inscribir en los mismos marcos de reconocimiento hegemónicos que los descendientes de los colonos europeos y, por lo tanto, sean más precarias.

Los espacios existentes no pueden jamás ser llevados a un estado prístino previo a la llegada de los humanos: la modificación de los ecosistemas por parte de nuestra especie data por lo menos desde el cuaternario tardío, cuando la expansión hacia ambientes como América o Australia llevó a la extinción de mega fauna, en lugares donde ésta había evolucionado sin coexistir con homínidos (Sandom *et al.*, 2014). A través de la historia de la humanidad, las poblaciones se han movilizado y han llevado consigo (voluntaria o involuntariamente) otros animales y plantas, pero la participación de estos últimos en la extensión del paisaje colonial sólo se avala en tanto sea redituable económicamente, se enmarca dentro de lo que se concibe como identidad nacional o se considere que no afecta negativamente el ideal prístino pre-colonial. Bajo el paradigma preservacionista, los únicos autorizados a intervenir los ecosistemas y las relaciones entre los seres vivos son los animales humanos, no se reconoce la agencia ni el derecho a existir de los demás seres. Habitamos comunidades compuestas por residentes de antaño y recién llegados, y así como ciertos humanos poseen distintos derechos según sean migrantes, refugiados, residentes permanentes o ciudadanos, animales y plantas gozan de distintos derechos

7 Diversas poblaciones de naciones del océano Pacífico (como Cook Islands, Samoa, Tonga, etc.) constituyen una minoría étnica en Aotearoa Nueva Zelanda, que además comparten similitudes culturales e históricas con la población Māori.

dependiendo de si se los cataloga de formas análogas.

Mi enfoque también viene dado por la necesidad de pensar si podemos entender el mundo del que somos parte más allá del binomio naturaleza/sociedad, uno de los tantos binomios que organizan y jerarquizan el pensamiento en Occidente; si podemos ver a la humanidad no como algo separado, sino como parte de la compleja red de interacciones que ha evolucionado durante miles de años hasta llegar a las relaciones que componen la biosfera actualmente, las cuales no son ni estables ni atemporales. Dar el espacio que merecen otras cosmovisiones, como la Māori, puede acercarnos a esto, a la vez que permite la autodeterminación de las comunidades.

La metáfora del “tejido” de la vida nos acerca a pensar la misma como un flujo de relaciones; la vida no es algo dado, sino que está en construcción constante, resultado de interacciones e interrelaciones entre fenómenos bióticos y abióticos a lo largo del tiempo (Carsolio, 2020, p. 383), “una red multiestratificada de interdependencia” (González, 2019, p. 156). Quizás se pueda dejar de buscar jerarquizar la vida y se pueda intentar interpelar al biopoder en sus intentos de controlar y regular las poblaciones no-humanas, buscando formas más respetuosas de compartir la existencia; ir más allá de la apreciación de la complejidad y

aprender a “ser educados” en las relaciones asimétricas de vivir y morir, alimentar y matar. Ser “educado” incluye el deber de ser curioso sobre lo no humano, y el deber de responder de forma justa y profundizar en nuestra responsabilidad hacia los demás. Esto exige juicios normativos que se deriven de las relaciones, más que de principios universales abstractos (Ginn, 2008, p. 337).

Cabe preguntarse entonces cómo podemos moldear nuestras relaciones con el resto de los seres vivos en un mundo que cambia tan aceleradamente por nuestra influencia.

7. Agradecimientos

A mi amiga Micaela Anzoátegui por la inspiración de su obra, su persona y por impulsarme en el proceso de escritura, a mi amigo Fernando Velásquez Villalba por la revisión del manuscrito preliminar y final, a los revisores anónimos por sus acertadas observaciones y sugerencias para hacer de éste un trabajo mejor y a mi socio Alen Lihue Maldonado por su apoyo incondicional.

Bibliografía

- Acheson. (25 de agosto de 2021). Debate Over Protect Pūtiki Exposes Systematic Injustices Against Māori In New Zealand. Recuperado de: <https://theowp.org/reports/debate-over-protect-putiki-exposes-systematic-injustices-against-maori-in-new-zealand/>
- Bamford, S. (2002). “On being ‘natural’ on the rainforest marketplace”. *Social Analysis*, 46 (1), 35-50. doi: <https://doi.org/10.3167/sa.2002.460106>
- Biermann, C. y Anderson, R. M. (2017). “Conservation, biopolitics, and the governance

- of life and death". *Geography Compass*, 11 (e12329). doi: <https://doi.org/10.1111/gec3.12329>
- Biermann, C. y Mansfield, B. (2014). "Biodiversity, purity, and death: conservation biology as biopolitics". *Environment and Planning D: Society and Space*, 32, 257-273. doi: <https://doi.org/10.1068/d13047p>
- Boltovskoy, D., Sylvester, F., y Paolucci, E. (2018). "Invasive species denialism: Sorting out facts, beliefs, and definitions". *Ecology and Evolution*, 8, 11190–11198. doi: <https://doi.org/10.1002/ece3.4588>
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona, España: Paidós.
- Carrera, L., Anzoátegui, M., y Domínguez, A. (3 de agosto de 2021). "Inserte "Animal" donde dice "Mujer" y viceversa: analogías entre la dominación sobre las mujeres y la dominación sobre los animales en el sistema capitalista heteropatriarcal. Recuperado de: <http://paroledequer.blogspot.com/2021/08/inserte-animal-donde-dice-mujer.html>
- Carsolio, V. (2020). "Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año VII, I, 380-398. Recuperado de: <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/194>
- Chew, M. K. (2011). Aneiketaxonomy: Botany, Place and Belonging. En I.D. Rotherham & R.A. Lambert (Eds), *Invasive & Introduced Animals & Plants. Human perceptions, Attitudes and Approaches to Management* (137-152). London, UK: Earthscan.
- Davis, M. A., Chew, M. K., Hobbs, R. J., Lugo, A.E, Ewel, J. J., Vermeij, G. J., Brown, J. H., Rosenzweig, M. L ... Brigs, J. C. (2011). "Don't judge species on their origin". *Nature*, 474, 153-154. doi: <https://doi.org/10.1038/474153a>
- Department of Conservation Te Papa Atawhai. (s.f.-a). *New Zealand pigeon / kererū / kūkū / kūkupa*. Recuperado de: <https://www.doc.govt.nz/nature/native-animals/birds/birds-a-z/nz-pigeon-kereru/>
- Department of Conservation Te Papa Atawhai. (s.f.-b). *Predator Free 2050*. Recuperado de: <https://www.doc.govt.nz/nature/pests-and-threats/predator-free-2050/>
- Department of Conservation Te Papa Atawhai. (s.f.-c). *Little penguin/kororā*. Recuperado de: <https://www.doc.govt.nz/nature/native-animals/birds/birds-a-z/penguins/little-penguin-korora/>
- Department of Conservation Te Papa Atawhai. (2021). *Predator Free 2050*. Recuperado de: <https://www.doc.govt.nz/globalassets/documents/conservation/threats-and-impacts/pf2050/pf2050-5-year-progress-report.pdf>
- Department of Conservation & Ministry for the Environment. (2000). *The New Zealand Biodiversity Strategy*. Recuperado de: <https://www.doc.govt.nz/globalassets/documents/conservation/new-zealand-biodiversity-strategy-2000.pdf>
- Department of Conservation & Ministry for the Environment. (2020). Improving white-bait management | Te whakapai ake i te whakahaere īnanga. Recuperado de: <https://www.doc.govt.nz/>

- www.doc.govt.nz/globalassets/documents/getting-involved/consultations/2019/whitebait-consultation/whitebait-discussion-document-2020.pdf
- Dutkiewicz, J. (2015). "Important Cows and Possum Pests. New Zealand's Biodiversity Strategy and (Bio)Political Taxonomies of Introduced Species". *Society & Animals* 23, 379-399. doi: <https://doi.org/10.1163/15685306-12341371>
- Folguera, G., y Marcos, A. (2013). "El concepto de especie y los cambios teóricos de la biología". *Ludus Vitalis*. XXI, 39, 1-25. Recuperado de: <http://www.ludusvitalis.org/ojs/index.php/ludus/article/view/66/66>
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad I, La voluntad de saber*. Madrid, España: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Franks, J. (19 de septiembre de 2021). Waiheke marina: Trespass notices given by police at Kennedy Point weren't legal. Recuperado de: https://www.stuff.co.nz/national/126400845/waiheke-marina-trespass-notices-given-by-police-at-kennedy-point-werent-legal?fbclid=IwAR1lCtJf8NGYLAu0gcKblkXGOQWWoVYE31eHkJzow_hTvaHEi5AiogEZj0c
- Fundación Ambiente y Recursos Naturales. (25 de junio de 2020). Caso Represas en el Río Santa Cruz.. Recuperado de: <https://farn.org.ar/proyecto/caso-represas-en-el-rio-santa-cruz/>
- Ginn, F. (2008). "Extension, subversion, containment: eco-nationalism and (post)colonial nature in Aotearoa New Zealand". *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, 33 (3), 335-353. Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/30131222>
- González, A. (2019). "Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano". *Tabula Rasa*, 31, 139-159. doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>
- Heidy Kikillus, K., Chambers, G., Farnworth, M., y Hare, K. (2017). "Research challenges and conservation implications for urban cat management in New Zealand." *Pacific Conservation Biology*, 23, 15-25. Recuperado de: <https://www.publish.csiro.au/pc/pdf/PC16022>
- Hauraki Gulf Forum. (2020). *State of our Gulf 2020*. Recuperado de: <https://www.aucklandcouncil.govt.nz/about-auckland-council/how-auckland-council-works/harbour-forums/docsstateofgulf/state-gulf-full-report.pdf>
- Irwin, R. (2021). Rewilding policy futures: Maori whakapapa and the ecology of the subject. *Policy Futures in Education*, 19 (3), 307-323. doi: <https://doi.org/10.1177/1478210320980580>
- Jonathan, B. y Forsman, E. (1992). "Dependence of northern spotted owls Strix occidentalis caurina on old-growth forests in the western USA". *Biological Conservation*, 62

- (2), 95-100. doi: [https://doi.org/10.1016/0006-3207\(92\)90930-L](https://doi.org/10.1016/0006-3207(92)90930-L)
- Joyce, C. (1992). Western Medicine Men Return to the Field. *BioScience*, 42 (6), 399-403. doi: <https://doi.org/10.2307/1311858>
- Lampert, A., Hastings, A., Grosholz, E., Jardine, S., y Sanchirico, J. (2014). "Optimal approaches for balancing invasive species eradication and endangered species management". *Science*, 344 (6187), 1028-1031. doi: <https://doi.org/10.1126/science.1250763>
- Lindenmayer, D. y Hunter, M. (2010). "Some Guiding Concepts for Conservation Biology". *Conservation Biology*, 24 (6), 1459-1468. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1523-1739.2010.01544.x>
- López Barrios, J. I. (2019). "Gubernamentalidad de la conservación: biopoder y tortugas marinas en México". *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año VI, II, 81-119. Recuperado de: <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/239/180>.
- Major, Emily. (16 de septiembre de 2021). 'Possum Purge': To Cleanse and Purify. Recuperado de: <https://framingspeciesism.com/2021/09/16/possum-purge-to-cleanse-and-purify/>
- Mallet, J. (2005). "Hybridization as an invasion of the genome". *Trends in Ecology and Evolution*, 20 (5), 229-237. doi: <https://doi.org/10.1016/j.tree.2005.02.010>
- McAllister, T., Beggs, J., Ogilvie, S., Kirikiri, R., Black, A., y Wehi, P. (2020). "Kua takoto te mānuka: mātauranga Māori in New Zealand ecology". *New Zealand Journal of Ecology*, 43 (3), 1-7. doi: <https://dx.doi.org/10.20417/nzjecol.43.41>
- Montague, T. L. (Ed.). (2000). *The brushtail possum: Biology, impact and management of an introduced marsupial*. Lincoln, New Zealand: Manaaki Whenua Press.
- New Zealand Companion Animal Council Inc. (2016). *Companion Animals in New Zealand 2016*. Recuperado de: https://www.nzvna.org.nz/site/nzvna/files/Documents/Companion%20Animals_in_New_Zealand_2016_Report_web.pdf
- Partlow, J. (19 de Julio de 2021). "Biden proposes restoring 3.4 million acres of northern spotted owl habitat, reversing Trump rule". *The Washington Post*. Recuperado de: <https://www.washingtonpost.com/climate-environment/2021/07/19/biden-northern-spotted-owl-trump/>
- Potts, A. (2009). "Kiwis Against Possums: A Critical Analysis of Anti-Poosum Rhetoric in Aotearoa New Zealand". *Society and Animals*, 17, 1-20. doi: <https://doi.org/10.1163/156853009X393738>
- Pyšek, P., Blackburn, T. M., García-Berthou, E., Perglová, I., y Rabitsch, W. (2017). "Displacement and local extinction of native and endemic species". En M. Vilà & P. Hulme (Eds), *Impact of Biological Invasions on Ecosystem Services* (157-176). Gwerbestrasse, Switzerland: Springer.
- Quijano, A. (2000). *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Research and Publishing Group of the New Zealand Ministry for Culture and Heritage, Manatū Taonga. (9 de Junio de 2020). *Chinese gooseberry becomes kiwifruit*. Recuperado de: <https://nzhistory.govt.nz/the-chinese-gooseberry-becomes-the-kiwifruit>

Ricardo, H., Wilson, D., y Wehi, P. (2020). “Kiore (*Rattus exulans*) distribution and relative abundance on a small highly modified island”. *New Zealand Journal of Zoology*, 47 (4), 350-359. doi: <https://doi.org/10.1080/03014223.2020.1785515>

Roesler, I., Fasola, L., & Buchanan, P. (2018). “Sympathy for the grebes: Hooded Grebe conservation programme update (2011–2017)”. *Neotropical Birding*, 23, 14-23. Recuperado de: <http://www.avesargentinas.org.ar/sites/default/files/NB23-GTB1-Roesler.pdf>

Roesler, K., Fasola, L., Cácares, R., & Martín, L. (2019). *Proyecto Macá Tobiano: Informe final 2018 - 2019*. Recuperado de: https://www.avesargentinas.org.ar/sites/default/files/informe_PMT_2019_0.pdf#overlay-context=noticia/proyecto-mac%25C3%25A1-tobiano-informe-final-2018-2019

Rouco, C., de Torre-Cejas, R., Martín-Collado, D., y Byrom, A. (2017). “New Zealand Shouldn’t Ignore Feral Cats”. *BioScience*, 67 (8), 686. doi: <https://doi.org/10.1093/biosci/bix068>

Sandom, C., Faurby, S., Sandel, B., y Svenning, J.-C. (2014). “Global late Quaternary megafauna extinctions linked to humans, not climate change”. *Proceedings of the Royal Society B* 281: 20133254. doi: <https://doi.org/10.1098/rspb.2013.3254>

Simberloff, D. (2019). “New Zealand as a leader in conservation practice and invasion management”. *Journal of the Royal Society of New Zealand*, 49 (3), 259-280. doi: <https://doi.org/10.1080/03036758.2019.1652193>

Soulé, M. (1985). “What is conservation biology? A new synthetic discipline addresses the dynamics and problems of perturbed species, communities, and ecosystems”. *BioScience*, 35 (11), 727-734. doi: <https://doi.org/10.2307/1310054>

Suárez-Jiménez, R., Hepburn, C., Hyndes, G., McLeod, R., y Taylor, R. &. (2017). “The invasive kelp *Undaria pinnatifida* hosts an epifaunal assemblage similar to native seaweeds with comparable morphologies”. *Marine Ecology Progress Series*, 582, 45-55. doi: <https://doi.org/10.3354/meps12321>

Télam Digital. (30 de marzo de 2021). “Santa Cruz: proyectan que en 2023 se pondría en marcha la primera turbina de las represas”. *Télam Digital*. Recuperado de: <https://www.telam.com.ar/notas/202103/549165-energia-represa-santa-cruz.html>

Trouwborst, A., McCormack, P., y Camacho, E. (2020). “Domestic cats and their impacts on biodiversity: A blind spot in the application of nature conservation law”. *People and Nature*, 2, 235–250. doi: <https://doi.org/10.1002/pan3.10073>

U.S. Fish and Wildlife Service. (2011). *Revised Recovery Plan for the Northern Spotted*

- Owl (*Strix occidentalis caurina*). Recuperado de: <https://www.fws.gov/wafwo/pdf/NSO%20Revised%20Recovery%20Plan%202011.pdf>
- Wildlife Act 1953. (s.f.). Recuperado de: <https://www.legislation.govt.nz/act/public/1953/0031/latest/whole.html>
- Wright, S., Nugent, G., y Parata, H. (1995). "Customary Management of Indigenous Species: A Maori Perspective. *New Zealand Journal of Ecology*, 19 (1), 83-86. Recuperado de: <https://newzealandecology.org/nzje/1968.pdf>
- WWF. (2020). *Living Planet Report 2020 - Bending The Curve of Biodiversity Lost.* Recuperado de: <https://f.hubspotusercontent20.net/hubfs/4783129/LPR/PDFs/ENGLISH-FULL.pdf>
- Youatt, R. (2008). "Counting Species: Biopower and the Global Biodiversity Census". *Environmental Values*, 17 (3), 393-417. doi: <https://doi.org/10.3197/096327108X343149>

AGUSTINA DOMÍNGUEZ

Licenciada en Biología orientación Zoología (Universidad Nacional de La Plata). Como integrante de un grupo de estudio interdisciplinario con filósofas, presentó trabajos en congresos sobre antropocentrismo, especismo y feminismos. Es autora de una publicación sobre biología teórica referida a la ampliación de conceptos tales como herencia, adaptación y evolución. Ha trabajado y es voluntaria en distintos proyectos de conservación y rehabilitación de fauna silvestre. Actualmente reside en Aotearoa Nueva Zelanda.

Especismo estructural¹: Los animales no humanos² como un grupo oprimido

**Especismo estructural:
os animais não humanos como um grupo oprimido**

**Structural speciesism:
Non-human animals as an oppressed group**

Enviado: 10/09/2021

Aceptado: 14/12/2021

Fabio A G Oliveira

Doutor em Filosofia. Professor de Filosofia da Educação da Universidade Federal Fluminense (Brasil). Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS-UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGEN-UFF).

Email: fagoliveira@id.uff.br

1 Una versión de este artículo se publicó en lengua portuguesa en el libro titulado *Animalidades: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos*, organizado por Adna Parente, Fernando Danner y Maria Alice da Silva. El libro fue contemplado por Edital de la Fundación de Apoyo al Desarrollo de Acciones Científicas, Tecnológicas e Investigaciones del Gobierno del Estado de Rondônia - FAPERO en 2021.

2 A lo largo de este texto utilizaré la terminología “animales no humanos” aunque reconozca la existencia de la problemática referente a la centralización dada a los humanos mientras se atribuye a los demás individuos un sentido de negación de lo humano. Sin embargo, para mantenerme fiel a la literatura animalista, utilizaré ese recurso.

La propuesta de este artículo es (1) intentar establecer una definición de especismo; y (2) ubicar el especismo como uno de los ismos de dominación que sostienen las desigualdades sociales estructurales. Para ello, inicialmente vamos a recorrer y acompañar la definición de especismo propuesta por el pensador Oscar Horta en el artículo titulado “¿Qué es el especismo?”; a continuación, presentaremos el concepto de opresión defendido por la filósofa Iris Marion Young en la obra “Five faces of oppression”. A partir de ambos autores pretendo defender, junto a la pensadora Lori Gruen, que los animales no humanos forman lo que podemos llamar un grupo social oprimido. Posteriormente, presentaré la contribución del autor Billy Ray Belcourt con respecto a la íntima y necesaria asociación entre especismo y colonialismo. Y para concluir, señalaré la necesidad de reconocer el aspecto estructural del especismo, ofreciendo elementos que se traducen en lo que llamo “especismo estructural”.

Palabras clave: especismo estructural, opresión, colonialismo

A proposta deste artigo é (1) tentar estabelecer uma definição de especismo; e (2) situar o especismo como um dos ismos de dominação que sustentam as desigualdades sociais estruturais. Para isso, inicialmente vamos percorrer e acompanhar a definição de especismo proposta pelo pensador Oscar Horta no artigo intitulado “O que é especismo?”; a seguir, apresentaremos o conceito de opressão defendido pela filósofa Iris Marion Young no texto “Cinco faces da opressão”. Com base nos dois autores, pretendo defender, junto com a pensadora Lori Gruen, que os animais não humanos formam o que podemos chamar de um grupo social oprimido. Posteriormente, apresentarei a contribuição do autor Billy Ray Belcourt a respeito da íntima e necessária associação entre especismo e colonialismo. E, para concluir, apontarei a necessidade de reconhecer o aspecto estrutural do especismo, oferecendo elementos que se traduzem no que chamo de “especismo estrutural”.

Palavras-chave: especismo estrutural, opressão, colonialismo.

The proposal of this paper is (1) to try to establish a definition of speciesism; and (2) to locate speciesism as one of the isms of domination that sustain structural social inequalities. To do this, initially I will present and follow the paths of the definition of speciesism proposed by Oscar Horta in the article entitled “What is speciesism?”. Then, I will present the concept of oppression defended by Iris Marion Young in the paper “Five faces of oppression”. Based on both authors, I intend to defend, accompanied by Lori Gruen, that non-human animals form what we can call an oppressed social group. Later, I will present the contribution of the author Billy Ray Belcourt regarding the intimate and necessary association between speciesism and colonialism. And to conclude, I will point out the need to recognize the structural aspect of speciesism, offering elements that can be translated into what I call “structural speciesism”.

Keywords: speciesism, oppression, colonialism.

1. Introducción

En artículos anteriores destaqué la facilidad de encontrar narrativas que subordinan y, de cierta forma, intentan justificar la dominación de los animales no humanos y de la naturaleza frente a los intereses únicos y exclusivos de los seres humanos a lo largo de la historia de la filosofía, especialmente en el campo de la ética (Oliveira, 2018; 2019; 2020). En el campo político, sin embargo, esta afirmación no es tan simple. Por eso, ahora reformularía esa constatación incorporando la necesidad de pensar también a qué humanos nos referimos cuando enfatizamos, en términos generales, que la humanidad ocupa un lugar de superioridad en la escala moral. Son innumerables los episodios en la historia que confirman que la pertenencia a la llamada especie humana no siempre confirió un lugar privilegiado a determinados grupos políticamente minoritarios, situación que se mantiene en la actualidad. Creo que este tema informa a la ética animal sobre la necesidad de revisar sus pilares y fundamentaciones para que podamos ampliar de manera efectiva nuestro alcance de la consideración moral sin ignorar las otras jerarquías y violencias que conforman el juego político de las relaciones multiespecies. En mi opinión, esto significa que pensar en la ética animal implica necesariamente reflexionar sobre los elementos que constituyen las relaciones sociales como un todo y, en particular, nos invita a pensar en el especismo como uno de los ismos que constituyen el tejido social.

Dicho esto, pretendo presentar el concepto de especismo para adecuarlo a la reflexión que busca ubicar la opresión animal dentro del campo de las injusticias sociales. Para ello, acompañaré el desarrollo argumentativo del filósofo Oscar Horta, entendiendo que se trata de un estudio minucioso sobre la categoría analítica del especismo. A partir de ese estudio, pretendo defender que el especismo, entendido como opresión, nos permite reconocer tanto las dinámicas específicas como los elementos comunes que hacen de la opresión contra los animales no humanos un fenómeno multifactorial e interdependiente de los demás *ismos* de dominación³.

2. El especismo como una forma de discriminación

En el artículo *¿Qué es el especismo?*, el filósofo Oscar Horta presenta diferentes intentos de definir el especismo a lo largo de la historia de la ética animal. Su propósito es encontrar una concepción consistente y adecuada que nos permita identificar qué es el especismo. Para ello, Horta presenta un marco conceptual (Horta, 2020, p. 163) que establece un cuadro comparativo de definiciones y, en consecuencia, nos conduce a una base sólida acerca del especismo.

3 Si bien este no es el foco de este artículo, cabe señalar que al situar el especismo en el campo de la opresión, sugiero que el concepto de especie y, en consecuencia, de animal está marcado por una metafísica colonial contra la cual cualquier debate animalista debe reconocer y confrontar. Así, el especismo también debe pensarse como una forma de pacto con los ismos de dominación, entre los que podemos mencionar el capitalismo, el colonialismo y el racismo. Así entiendo que el especismo estructural, como defiendo en este artículo, entendido no como discriminación, sino como opresión, garantiza una crítica más refinada al enfrentamiento de la estructura política colonial aún vigente que sostiene la opresión especista.

Entiendo que el esfuerzo analítico de Horta (2020) es especialmente importante para el campo de los estudios yivismos animalistas contemporáneos. Al igual que el autor, entiendo y defiendo que el marco conceptual que nos permite examinar el tema en cuestión está en la forma como definimos el especismo (Horta, 2020, p. 165). Además, creo que una definición de qué es el especismo nos ayuda a determinar cómo y cuándo se materializa (se presenta) el especismo, así como a encontrar formas de enfrentarlo. En el artículo citado anteriormente, Horta (2020) divide su argumento en tres partes. Las dos primeras están dedicadas a explicar qué es el especismo y a exponer “las diferentes maneras en que se defiende el especismo, y señala las diferencias entre el especismo y las posiciones especistas combinadas” (Horta, 2020, p. 165), respectivamente. En la tercera parte, el autor se dedica a presentar el concepto de antropocentrismo. Me centraré en los dos primeros momentos del trabajo de Horta (2020) para luego defender una concepción de especismo que se sitúa en las estructuras de la trama opresiva, a la que llamaré especismo estructural.

Horta (2020) sugiere dejar de lado la discusión sobre taxonomía y presenta al menos tres formas diferentes de definir el especismo. Para el filósofo (Horta, 2020), el especismo puede definirse como “(E_1) la consideración o trato desfavorable injustificado de quienes no pertenecen a una cierta especie; o (E_2) la consideración o trato desfavorable injustificado de quienes no pertenecen a una cierta especie por razones que no tienen que ver con las capacidades individuales que tienen; o (E_3) la consideración o trato desfavorable injustificado de quienes no pertenecen a una cierta especie sobre la única base de su no pertenencia a esta”.

Al definir E_1 y E_2 , Horta (2020) recurre al pensador Richard Ryder (1998) quien, a su vez, se inspira en Humphry Primatt (1776). Aunque no propuso el concepto de especismo, Primatt señaló la necesidad de pensar en las actitudes contra los animales como una forma de discriminación. Escribió “Disertación sobre el deber de compasión y el pecado de crueldad contra los animales brutos” en 1776, años antes de que Jeremy Bentham publicara la obra “Introducción a los principios de la moral y la legislación”, en 1789. Primatt y Bentham no buscan incorporar o establecer un discurso sobre el derecho animal⁴ ni defender la necesidad de establecer derechos negativos o positivos hacia los animales (Silva, 2018, p. 106); en cambio, hablan de un deber ético de compasión hacia todos los seres en condiciones vulnerables al dolor y el sufrimiento. Es Ryder (2000) quien busca definir el concepto de especismo por primera vez.

Sin embargo, Horta (2020) observa y destaca dos formulaciones distintas establecidas a partir del pensamiento de Ryder: E_1 y E_2 , siendo esta última la que Ryder denomina “especismo estricto” (Horta, 2020, p. 166). Para Horta (2020), la preferencia y defensa de E_2 sobre E_1 tiene que ver con el hecho de que “tratar a alguien peor porque no tiene ciertas capacidades individuales es algo diferente de hacerlo porque pertenece a cierta especie”

⁴ El término derecho animal sólo aparecerá a fines del siglo XIX en la obra de Henry Salt, cuyo título es, precisamente, Derecho animal.

(Horta, 2020, p. 166). En este sentido, la adopción de E_2 nos llevaría a abandonar E_1 , ya que la primera nos ofrecería una definición más apropiada de especismo.

Sin embargo, Horta (2020) identifica una objeción a E_2 . Para el autor, “las capacidades individuales o la pertenencia a una especie no son los únicos criterios en los que se puede basar una consideración o trato desfavorable de quienes no pertenecen a una cierta especie” (Horta, 2020, p. 167). Los deberes asociativos derivados de relaciones especiales de cualquier otra naturaleza podrían, según el autor, ser motivo para un trato desfavorable. Si esta objeción tiene sentido, entonces E_3 parece ofrecer una definición más apropiada. Es decir, una actitud podría definirse como especista cuando una consideración o trato desfavorable injustificable se destina a quienes no pertenecen a una determinada especie sobre la única base de su pertenencia a dicha especie.

A pesar de reconocer que E_3 tiene un atractivo interesante para definir en qué consiste el especismo, Horta (2020) señalará una objeción central que indicaría el abandono de E_3 y la vuelta a la definición establecida en E_1 . Para Horta, una actitud discriminatoria X contra un grupo específico Y no debe basarse en tan solo una motivación Z. Según dicho autor, una actitud discriminatoria contra Y no deja de calificarse como X solo y exclusivamente por no haber partido de la motivación Z.

De esta forma, para defender su objeción a E_3 , Horta (2020) establece un abordaje conceptual entre especismo, racismo y sexismo, a través del cual presenta lo que sucedería si otro ismo se definiere en los mismos moldes que E_3 . Este abordaje daría lugar a una definición que podríamos denominar contraintuitiva desde el punto de vista moral enumerado por Horta (2020). ¿Por qué razón?

Para el filósofo, restringir el especismo a un tipo de actitud discriminatoria basada únicamente en la pertenencia a un grupo –en este caso, la pertenencia a la especie– lo alejaría de las definiciones de los demás ismos equivalentes, como las actitudes contra animales humanos, como el sexismo y el racismo. Así, Horta (2020) afirma que una actitud se considera racista o sexista no por razones que se limitan a la motivación que genera una determinada actitud, sino por el trato o la consideración desfavorable dirigida a un grupo específico.

Por lo tanto, Horta (2020) acaba volviendo a la definición establecida por E_1 con una pequeña y significativa alteración. En este caso, el especismo E_1' es la consideración o el trato desfavorable injustificado contra quienes se clasifican como pertenecientes a una determinada especie⁵.

Horta (2020) sostiene que tal definición no nos conduce a una teoría normativa específica, ni nos compromete con una única teoría moral. Por el contrario, su enfoque

5 Para el autor, E_1' “sería una descripción más neutra con respecto a la clasificación de los diferentes individuos de acuerdo con una determinada taxonomía biológica, y daría cuenta también del hecho de que alguien puede ser víctima del especismo con base en confusiones en lo que respecta a su identificación dentro de una especie u otra. En cualquier caso, para simplificar, podemos asumir que (E_1) caracteriza adecuadamente el especismo, incluso si (E_1') lo hace con más rigor” (Horta, 2020, p. 169).

analítico permite incorporarlo desde diferentes perspectivas que pautan la discusión animalista. Horta reconoce, sin embargo, que la definición de E_1' puede entenderse como demasiado amplia (Horta, 2020). Es decir, manteniendo su compromiso con la definición expuesta en E_1' , el autor propone incorporarle el término discriminación.

Para ello, Horta (2020) presenta una descripción equivalente con respecto al concepto de discriminación: “ x sufre una discriminación con respecto a $y = df x$ recibe una consideración o trato injustamente desfavorable con respecto a y ”. (Horta, 2020, p. 170). En este sentido, sería posible mantener la definición expuesta en E_1' , incluyendo en su caracterización el término “discriminación”.

En ese caso, el especismo E' es la discriminación de quien no pertenece a cierta especie.

Sin embargo, Horta (2020) reconoce otras formas de entender el término discriminación y menciona la definición de la filósofa Iris Marion Young. Para Young (2000), la discriminación es “la exclusión o preferencia explícita de algunas personas en la distribución de beneficios, el tratamiento que reciben, o la posición que ocupan, en razón de su pertenencia a un grupo social” (Horta, 2020, p. 170 Apud Young, 2000, p. 329).

Según Horta (2020), la definición expuesta por Young (2000) impidió la descripción de los fenómenos de racismo y sexismo a partir de la definición de discriminación. El autor destaca que Iris Young habría preferido identificar tales fenómenos a partir de los conceptos de opresión y dominación. Aquí considero que la interpretación de Horta es parcialmente correcta. De hecho, Iris Young entiende que los conceptos de opresión y dominación describen más precisamente algunos fenómenos relacionados con las injusticias sociales que afectan a determinados grupos. Young comprende que se trata de procesos sistémicos que involucran al menos cinco caras, a las que denomina “las caras de la opresión” (Young, 1988).

De cualquier manera, Horta (2020) sostiene que la comprensión de Iris Young no excluye una noción más amplia de discriminación. Por eso, afirma que seguirá utilizando el término discriminación, entendiendo que ofrece los fundamentos necesarios para “dar cuenta de la consideración desigual injustificada, algo que necesitamos poder hacer cuando queremos explicar qué sucede en muchos casos en los que está en juego la satisfacción de los intereses de diferentes individuos” (Horta, 2020, p. 171).

Destaco aquí, sin embargo, la necesidad de revisar con más detalle la definición del concepto de discriminación ofrecido por Iris Young y la razón por la que optaré por utilizar el término “opresión”, en lugar de discriminación, para referirme a la definición de especismo. No se trata únicamente una opción terminológica. Como presentaré a continuación, se trata de una (1) definición más adecuada que, en consecuencia, nos permite (2) establecer relaciones de interdependencia entre el especismo y otros ismos de dominación en el campo conceptual y también práctico. El resultado de incorporar el concepto de opresión en la definición de especismo nos lleva a entender el especismo como

parte constitutiva de las injusticias sociales, fenómeno al que denominaré “especismo estructural”.

3. El especismo como una forma de opresión

En el artículo titulado “Five faces of oppression”, la pensadora Iris Marion Young presenta razones por las que es necesario utilizar el término “opresión” como categoría central para establecer un discurso ético-político que refute el predominio del lenguaje individualista que domina el discurso político (Young, 1988 p. 270). Según Young, el uso del término “opresión” expone las diferentes estructuras y situaciones en las que se expresan la explotación, la marginación, la impotencia, el imperialismo cultural y la violencia. Así, según la pensadora (Young, 1988, p. 271-272), el uso del término opresión expone el aspecto estructural que sustenta la reproducción sistemática de diferentes formas institucionales – económica, política y cultural– de las desigualdades e injusticias. En este caso, para Young, opresión es el término utilizado para descifrar la ontología social que establece un lugar para determinar los grupos sociales (Young, 1988, p. 272).

Para fundamentar su defensa del uso del término opresión, Young (1988) presenta las razones por las cuales prevaleció el uso del término discriminación, especialmente en el campo de la filosofía comprometida con el tema de la justicia. Para esta pensadora, los filósofos legitiman este discurso cuando intentan ofrecer, sobre todo, una precisión técnica para el uso del término, incluso cuando se trata de describir una situación radical que, para la autora, sería más adecuado describir como una situación de opresión (Young, 1988, p. 272).

Dado este escenario sobre la mejor definición y uso del término, Young definirá la discriminación de la siguiente manera:

Por ‘discriminación’ me refiero a las acciones y políticas conscientes por las cuales miembros(as) de un grupo son excluidos(as) de las instituciones o confinados(as) a posiciones inferiores. La discriminación es a menudo un instrumento de opresión y las prácticas discriminatorias ciertamente forman parte de alguna opresión, pero el concepto de opresión no es coincidente ni puede reducirse a la discriminación. (Young, 1988, p. 272, traducción propia)

En este sentido, Young afirmará que la discriminación es un concepto que se refiere a una metodología individualista y sostendrá que “la diferencia entre el concepto de discriminación y el concepto de opresión surge más claramente con la percepción de que la opresión a menudo existe en la ausencia de la discriminación explícita” (Young, 1988, p. 272, traducción propia). De esta manera, si bien la discriminación contra un grupo puede no ser directa o perceptible, no se puede deducir de ese hecho que no exista la opresión. En tal sentido, la opresión sería un término más amplio que nos permite identificar las relaciones materiales y simbólicas sobre las que ocurren las injusticias y se refuerzan mutuamente. Por lo tanto, la defensa del uso del término “opresión” es para Young una herramienta que permite analizar el fenómeno estructural y sistémico que inmoviliza a un grupo.

Iris Young sostiene, por lo tanto, que la opresión es una forma de inhibir a un grupo a través de una vasta red de “prácticas, actitudes, supuestos, comportamientos y reglas institucionales” (Young, 1988, p. 275). Para la filósofa, la opresión es estructural o sistémica, y diferencia a una de la otra de la siguiente manera:

El carácter sistémico de la opresión implica que un grupo oprimido no necesita tener un grupo opresor correlacionado. Si bien la opresión estructural en nuestra sociedad implica relaciones entre grupos, estas relaciones generalmente no se encuadran en el paradigma de un grupo que mantiene oprimido a otro de manera consciente e intencional. (Young, 1988, p. 275, traducción propia)

Young busca así refutar la idea de que la opresión solo puede existir en situaciones en las que está presente un tirano. En cambio, afirma que

Al negar que la opresión estructural sea perpetrada por un agente de opresión identificable, no pretendo sugerir que, dentro de ese sistema de opresión, los individuos no hagan intencionalmente cosas para perjudicar a otros en grupos oprimidos. La mujer violada, el joven negro golpeado, el trabajador explotado y el homosexual ofendido en la calle son víctimas de la conducta intencional de agentes identificables. Tampoco pretendo sugerir que grupos específicos no sean beneficiarios de la opresión de otros grupos y, por lo tanto, tengan interés en su opresión continua. Por el contrario, para cada grupo oprimido hay un grupo que es privilegiado en relación con ese grupo”. (Young, 1988, p. 275-276, traducción propia)

Dicho esto, Young (1988) reconoce las capas que tejen la opresión, responsables de todo tipo de injusticias sociales estructurales y/o sistémicas, convirtiéndola en una categoría de análisis profunda que permite analizar sus diferentes aspectos. Para ello, la autora enumerará las cinco caras de la opresión mencionadas anteriormente.

Iris Young define (1) la explotación como aquella opresión caracterizada por la existencia de un grupo de individuos cuyos esfuerzos no son remunerados y que, además, solo existen dentro de un sistema de desventajas entre las partes involucradas; (2) la marginación, como la acción de confinar a un grupo de individuos en una posición social inferior, en términos simbólicos y/o materiales; (3) la impotencia como la falta de especialización en un tipo de oficio y la falta de recursos y posibilidades para esa capacitación laboral, lo que crea una distinción entre los profesionales, aquellos con alguna profesión y con recursos para su superación, y los no profesionales, precisamente los que sufren la impotencia: el resultado sería una falta de perspectiva personal y una baja autoestima social; (4) el imperialismo cultural como una de las caras más insidiosas de la opresión, precisamente porque tiene como una de sus características más llamativas la universalización de una jerarquía simbólica de los intercambios culturales.

La (5) violencia, para Iris Young, es una cara de la opresión que debe entenderse por

su característica bidimensional. En primer lugar, tenemos una noción simple de la violencia como opresión. Esta noción común de violencia consistiría en el dominio mediante el uso de la fuerza o la amenaza del uso de la fuerza. De hecho, esta idea de la violencia como opresión es común y central en la filosofía política desde Thomas Hobbes. Estar libre de opresión es estar libre de violencia. Sin embargo, hay un sentido más complejo de la idea de violencia como opresión que comparte con la noción común el uso del mismo medio, la fuerza física, pero ahí terminan las similitudes. Mientras que la simple noción de violencia como opresión tiene una motivación racional –el mantenimiento del poder a través de la fuerza–, la noción más compleja de la violencia como opresión demuestra ser irracional, en el sentido de que normalmente está motivada por el odio o el miedo a los grupos oprimidos. Además, la expresión compleja de la violencia como opresión no busca reprimir grupos con el propósito específico de mantener el poder, sino que busca humillar o destruir al individuo. En este sentido, podemos afirmar que la noción compleja de violencia, marcada por la característica de la irracionalidad, propone un proceso de degradación moral del individuo.

Considerando lo expuesto hasta aquí, podríamos sugerir un intento de incorporar la noción de opresión en la definición de especismo propuesta por Oscar Horta (2020), lo que permitirá evaluar mejor si esta nueva versión de la definición de especismo ofrece mejores condiciones para intentar identificar una asociación más íntima entre los *ismos* de dominación, de los cuales el especismo forma parte.

En este sentido:

“*x* es oprimido(a) con respecto a *y* = df *x* recibe una consideración o trato injustamente desfavorable con respecto a *y*”.

En consecuencia, el especismo se definiría como

E”: la opresión que sufren quienes no pertenecen a una determinada especie.

3.1. Los animales no humanos como un grupo oprimido

Antes de continuar, cabe señalar que Iris Young no estaba pensando en el especismo al presentar y defender el uso del término opresión en lugar del término discriminación para analizar las injusticias sociales. Los primeros trabajos que acercaron la discusión propuesta por Iris Young al debate animalista fueron realizados por Lori Gruen (2009) y Robert C. Jones (2015).

Lori Gruen, en el artículo titulado “*The face of animal oppression*”, se compromete a pensar la opresión más allá de los límites de las especies. Gruen (2009) sostiene que los animales no humanos, como tantos grupos humanos distintos de los que ocupan posiciones de poder y privilegio, sufren explotación, marginación, impotencia, imperialismo cultural y violencia y, por lo tanto, pueden considerarse oprimidos. Para ello, Gruen (2009) presenta ejemplos concretos que demuestran cómo los animales no humanos se ven afectados por cada cara de la opresión definida por Iris Young (1988).

Gruen (2009) también presenta una objeción al uso del término opresión en el ámbito de las cuestiones animales. Para la filósofa,

El escepticismo al respecto de la aplicación del término opresión a animales no humanos, y quizás incluso la adopción del análisis de la opresión de Young para describir el trato dado a los animales no humanos puede basarse en la idea de que, para ser oprimido, es necesario vivenciar la opresión como opresión. La opresión es una experiencia subjetivamente entendida como limitante, perjudicial, frustrante, irrespetuosa y peor. (Gruen, 2009, p. 165-166, traducción propia)

Por lo tanto, Gruen (2009) señala que entender a los animales no humanos como un grupo oprimido sería un error. Al fin y al cabo, solo y exclusivamente los animales humanos tendrían la capacidad de elaborar las condiciones en las que son impedidos de entrar y expulsados de los espacios de participación, deliberación y/o toma de decisiones. La filósofa reconoce que “el hecho de que los humanos puedan ser conscientes de su opresión representa una característica adicional de la injusticia que la opresión representa para ellos” (Gruen, 2009, p. 166, traducción propia). Sin embargo, de esto no se deduce que los animales no humanos dejen de experimentar las condiciones expuestas por la opresión animal y, en consecuencia, puedan considerarse un grupo oprimido. Esto se debe al hecho de que un miembro de un grupo oprimido no necesita reconocer la opresión que sufre para que se lo considere oprimido (Gruen, 2009, p. 166). En tal sentido, la opresión no depende del reconocimiento de su condición de oprimido, ni siquiera del reconocimiento de la existencia de un opresor. La opresión no sería solo un fenómeno que se da en el campo subjetivo, dependiente del reconocimiento de quien la sufre, sino que sería, sobre todo, objetiva.

Sin embargo, Gruen (2009) destaca que incluso el énfasis en el aspecto objetivo de la opresión puede encontrar resistencias. Una de ellas es que la idea de los animales no humanos como grupo sería un error y estaría empobrecida, ya que sería tan grande y variable que, a diferencia de los grupos sociales humanos, no habría características, identidades o afiliaciones compartidas por los miembros del grupo (Gruen, 2009). Gruen (2009) reconoce que, de hecho, la idea de animales no humanos como grupo social enfrenta la barrera de la diversidad. Las necesidades e intereses de las diferentes especies son múltiples, por lo que la gran mayoría no comparte una base biológica o conceptual significativa (Gruen, 2009). Sin embargo, Gruen (2009) sostiene que, tal como afirma Young (1988), los grupos sociales son productos de procesos sociales. Esto significa que incluso cuando los miembros de un determinado grupo social no comparten una naturaleza común, “el hecho de que sean identificables por quienes están en posiciones de poder” (Gruen, 2009, p. 167) los convierte en un objetivo de la opresión. Así, los procesos de opresión producirían un grupo social. Gruen señala que

A diferencia de los análisis unificados de la opresión, una de las virtudes del enfoque de Young es que reconoce la existencia de diferentes tipos de grupos que

se construyen por diferentes motivos en diferentes contextos, y que la opresión operará de manera diferente considerando esos hechos sociales. Este importante reconocimiento de la diferencia proporciona una forma de comprender la opresión de los animales no humanos. (Young, 2009, p. 167, traducción propia)

Finalmente, Gruen (2009) sostiene que el reconocimiento de los animales no humanos como grupo oprimido tiene un impacto considerable en la manera como afrontamos las injusticias cometidas contra ellos. Comprendiendo que la dinámica social de la opresión desarrolla un juego de privilegios, donde los grupos opresores pueden beneficiarse directa y/o indirectamente de la opresión de otros grupos, arrojar luz sobre la condición impuesta a los animales no humanos permitirá entender mejor las diferentes razones en general, por las cuales los animales no humanos constituyen un grupo social oprimido.

4. Descifrando el especismo estructural

Habiendo propuesto la definición de especismo según lo establecido en E”, traté de seguir los argumentos de Lori Gruen sobre las tesis de Iris Young para, entonces, defender la idea de los animales no humanos como grupo social oprimido. Esta comprensión nos compromete a pensar en el especismo imbricado con la injusticia social y la lucha antiespecista asociada con una comprensión más amplia de la justicia social. Por esta razón, reconoce el especismo como uno de los *ismos* de dominación que componen las injusticias sociales y, en consecuencia, requiere una comprensión más amplia de cómo se produce la opresión basada en la especie. Denominaré a esta comprensión “especismo estructural”.

Si el especismo puede entenderse como la opresión contra los animales no humanos, y se expresa de diferentes formas, el especismo estructural sería una calificación que nos permite comprender cómo se presenta la actitud especista en la organización social. Sin embargo, no se trata de afirmar que el “especismo estructural” es un tipo o variante del especismo. Por el contrario, se trata de reafirmar el componente opresivo que subyace al especismo, destacando su imbricación en la trama opresiva.

Al hablar de opresión estructural, Iris Young (1988) afirma que se trata de una relación entre grupos que no necesariamente ocurre de forma intencionada y/o consciente. Asimismo, afirma que el especismo reconocido como opresión estructural puede darse de forma intencionada y consciente, así como a partir de la naturalización de determinadas prácticas que impiden que los grupos humanos beneficiarios reconozcan ciertas actitudes especistas como una práctica que integra una comprensión más amplia y adecuada de la injusticia. Sobre este segundo aspecto, creo que es una consecuencia inmediata de la naturalización de la opresión contra los animales no humanos que acaba provocando que muchos individuos humanos reproduzcan el especismo de forma inconsciente. Reconocer el aspecto inconsciente de la opresión, por lo tanto, no significa, como afirmaron Iris Young y Lori Gruen, descartar a los animales no humanos como un grupo socialmente oprimido.

Además, cabe destacar que el lugar destinado a los animales no humanos dentro de la historia de la organización social y la dependencia de las instituciones políticas, económicas y culturales de la vida del animal no humano estableció una relación necesaria entre las tácticas de dominación y el especismo. Un ejemplo de este modelo fundacional de la organización social lo ofrece el pensador indígena Billy Ray Belcourt, en el artículo titulado “Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought” (2015). Belcourt (2015) rescata las tácticas y estrategias de dominación perpetradas durante el período de la colonización para comprender cómo el especismo está incorporado en la forma como entendemos las sociedades en la actualidad.

En tal sentido, Belcourt (2015) sugiere que entendamos el especismo desde el concepto de ‘supremacía blanca’, entendida esta última como una maquinaria política que se funda a partir de la expansión y usurpación territorial, en consonancia con la explotación y el exterminio de los cuerpos indígenas y animales. Para Belcourt (2015), la lucha antiespecista “no puede existir dentro de estos espacios carnistas y arquitectónicos de la blanquitud mediante los cuales las estructuras político-económicas indígenas son anacrónicas y la totalidad de la descolonización se vuelve inimaginable” (Belcourt, 2015, p. 3, traducción propia).

El teórico y activista indígena destaca, entonces, la blanquitud inherente a las estructuras político-económicas que legitimaron la apropiación territorial y la invasión colonial sobre los cuerpos indígenas y los animales como una táctica que nos ayuda a comprender cómo el sometimiento y la violación de estos cuerpos son inseparables de la construcción topográfica. En este sentido, el especismo nos ayuda a descifrar también el proceso de construcción de una geografía colonial que se construyó a través de la blanquitud supremacista, responsable de violar los cuerpos no blancos y los animales (Belcourt, 2015).

Según Belcourt (2015), bajo los pilares de la supremacía blanca estarían las culturas alimentarias impuestas por el proceso de colonización y redimensionadas por el capitalismo colonial como una forma única y exclusiva de homogeneizar las relaciones con la alimentación de los pueblos y territorios colonizados. Este proceso se puede entender tanto por la apropiación de la tierra, como por la imposición de un modelo de cultivo que comienza a garantizar, ya no la forma de vida de los pueblos originarios, sino la satisfacción de los deseos de los colonizadores. El resultado es, por lo tanto, una forma de imponer un patrón de gusto único y aniquilar diferentes visiones del mundo. Es decir, se trata de afirmar que la táctica de perpetuación de la colonialidad no puede pensarse disociada del proyecto de expansión y usurpación territorial, dominación cultural y el uso de esta táctica como maquinaria política (Belcourt, 2015) para un tipo de producción de alimentos basada en la matanza de animales y en los productos de origen animal a gran escala, del complejo industrial animal que se forma en ese contexto.

También se nota en ese proceso la apropiación de los cuerpos de los animales y

las semillas como forma de dominación y control de la producción y el cultivo. El uso de técnicas genéticas aplicadas a la reproducción y el crecimiento de los animales y las patentes de semillas se convierten, poco a poco, en una forma de asaltar el derecho al cultivo de las poblaciones rurales y ribereñas que aún resisten el modelo de organización social impuesto por el capitalismo neoliberal.

La expansión del capitalismo hace del poder colonial una norma que no solo rige los procesos de explotación, esclavitud y comercialización, sino que enfatiza la estandarización de las diferentes formas de vida, reduciéndolas a los intereses económicos de ese mismo sistema. El lugar de los animales en ese proceso sugiere un tipo específico de capital: el capital animal (Shukin, 2009). Este tipo de capital sería el resultado de un esfuerzo que, para Shukin, se basa en un pensamiento dualista que, reconociendo las diferencias del Otro, lo menosprecia y justifica la opresión sobre cualquier otra forma de vida. Por lo tanto, el capital animal sería capital simbólico y material representado en la autorización del uso de la violencia y la fuerza bruta como organización socioespacial, económica, cultural, política, institucional e industrial de la vida, reforzando lo que la pensadora Barbara Noske denominó complejo industrial animal (Noske, 1989; Twine, 2013).

Así, solo resta reafirmar que lo que llamo especismo estructural no es más que el reconocimiento de la ubicación de la opresión de los animales no humanos dentro de la organización social. De manera interdependiente, el especismo se consolidó como una opresión necesaria para que un tipo de dominación prevaleciese en la historia. Para ello, el especismo contó con el racismo, en su versión de la blanquitud supremacista colonial, que hoy todavía se expresa en las condiciones del capitalismo neoliberal.

5. Conclusión

En este artículo traté de demostrar que la ubicación del especismo como un *ismo* de dominación que conforma la trama opresiva nos conduce, necesariamente, a asumir lo que yo llamo “especismo estructural”. Entiendo por especismo estructural el reconocimiento de que la opresión contra los animales no humanos está entrelazada de manera necesaria e interdependiente con los otros *ismos* de dominación, entre los que destaco el colonialismo, el racismo y el capitalismo. Como presenté, tanto el colonialismo como el capitalismo establecieron un tipo de organización socio-racial dependiente del especismo.

Por ese motivo, defiendo la necesidad de incorporar una definición de especismo que recurra al sentido de opresión no solo para posibilitar el breve diagnóstico que aquí se realizó, sino también para señalar futuros enfrentamientos del especismo en conjunción con posiciones que conformen la lucha contra la opresión.

Bibliografía

Bentham, Jeremy. *An introduction to the principles of morals and legislation*. New York: Oxford University, 1996

- Belcourt, Billy-Ray. "Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought". *Societies* 5, no. 1, 2015. p.1-11. <https://doi.org/10.3390/soc5010001>
- Gruen, Lori. *The faces of animal oppression*. In: Ferguson, Ann., Nagel, Mechthild. Dancing with Iris. Oxford Press, 2009. 161-172.
- Horta, Oscar. "¿Qué es el especismo?" *Devenires*, xxi, 41, 2020. p. 163-198.
- Jones, Robert. C. "Animal rights is a social justice issue". *Contemporary Justice Review*, 18(4), 2015. p.467-482.
- Primatt, Humphrey. *Dissertation on the duty of the mercy and sin of the cruelty to brute animals*. London: R. Hett, 1776
- Ryder, Richard. *Animal revolution: changing attitudes towards speciesism*. Bloomsbury Academic, 2000
- Shukin, Nicole. *Animal Capital: Rendering Life in Biopolitical Times*. Minnesota Press, 2009.
- Silva, Maria Alice. *Direitos aos animais sencientes: perspectivas ética, política e jurídica a partir do conceito de direito em Hart*. Tesis de doctorado. Universidade Federal de Santa Catarina. 2018. In: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/191490>
- Noske, Barbara. *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*. Pluto Press, 1989.
- Twine, Richard. "Addressing the animal-industrial complex". In: Corbey, Raymond; Lannou, Annette. *The Politics of Species: Reshaping our relationships with Other Animals*. Cambridge University Press. 2013. p. 77-92.
- Young, Iris. "Five faces of oppression". *The Philosophical Forum*. Volumen XIX, No. 4, Summer, 1988. p. 270-290.

FABIO A G OLIVEIRA

Professor de Filosofia da Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF), atuando no curso interdisciplinar em Educação do Campo; Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS/UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGEN/UFF). Coordenada do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) e é um dos organizadores da obra "Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais (2019), publicada pela Editora Apé'Ku. Atualmente coordena a Coleção Bordas na mesma Editora.

La lechera y el lobby: Análisis del discurso de los grupos de presión de la industria láctea europea

**A lechera e o lobby: análise do discurso dos grupos
de pressão da indústria láctea europeia**

**Discourse analysis of the european dairy industry
pressure groups**

Enviado: 20/09/2021

Aceptado: 14/12/2021

María Ruiz Carreras

Doctora en Comunicación. Universidad Pompeu Fabra (Barcelona, España). UPF Centre for Animal Ethics.
CRITICC Critical Communication Research Group. Lund University Critical Animal Studies Network.
Email: r.car.maria@gmail.com

En el presente artículo se presentan los principales resultados de la investigación doctoral de la autora (Ruiz Carreras, 2021), cuyo objetivo general es estudiar el discurso de los grupos de presión de la industria láctea europea (ILE) desde una perspectiva no especista. Para ello se examina a la ILE como actor económico y de influencia, identificando a las principales empresas y grupos de presión, y se analiza el discurso que construyen con respecto a las vacas y a las recomendaciones nutricionales que acaban en las guías alimentarias.

El análisis demuestra que la ILE adapta su narrativa a las preocupaciones actuales relacionadas con la ciencia, salud, medio ambiente y bienestar animal, al mismo tiempo que los contradicen. Destaca la negación de los intereses de los animales explotados por sus segregaciones maternas a través de una representación que les cosifica y obvia su capacidad de sintiencia, autonomía e individualidad.

Palabras clave: Grupos de presión, análisis crítico del discurso, industria láctea.

Este artigo apresenta os principais resultados da investigação de doutoramento do autor (Ruiz Carreras, 2021), com o objetivo geral de estudar o discurso dos grupos de pressão da European Dairy Industry (EDI) numa perspetiva não especista. Para tanto, examina-se o EDI como ator económico e influente, identificando as empresas e os principais grupos de pressão e analisando o discurso construído sobre as vacas exploradas pela indústria e sobre as recomendações nutricionais.

A análise mostra que o ILE adapta sua narrativa às atuais preocupações do público relacionadas à ciência, saúde, meio ambiente e bem-estar animal, contradizendo-as ao mesmo tempo. Particularmente notável é a negação dos interesses dos animais explorados por suas segregações maternais por meio de uma representação que os reifica e obvia sua capacidade de senciência, autonomia e individualidade.

Key Words: Grupos de pressão, análise crítica do discurso, indústria de laticínios.

This article presents the main results of the author's doctoral research (Ruiz Carreras, 2021), with a general goal to study the discourse of the pressure groups of the European Dairy Industry (EDI) from a non-speciesist perspective. To do so, the EDI is examined as an economic and influential actor, identifying the companies and key pressure groups, and analyzing the discourse constructed regarding the cows exploited by the industry and regarding the nutritional recommendations.

The analysis shows that the ILE adapts its narrative to current public concerns related to science, health, the environment and animal welfare, contradicting them at the same time. Particularly noteworthy is the denial of the interests of the animals exploited for their maternal segregations through a representation that reifies them and obviates their capacity for sentience, autonomy and individuality.

Palavras-chave: Pressure groups, critical discourse analysis, dairy industry.

1. Introducción

Los productos lácteos basados en las secreciones maternas que las vacas producen cuando tienen crías son recomendados en las guías dietarias de los países occidentales desde hace décadas. Su consumo ha sido asociado tradicionalmente a un estilo de vida saludable y su actividad económica juega un papel muy importante en la Comunidad Europea.

Sin embargo, del mismo modo que la agricultura industrial animal en general, la producción láctea en particular está ligada a diferentes problemas globales, relacionados, entre otros, con el medio ambiente (Van der Werf et al., 2009; Leip et al., 2010; Thoma, G. Et al., 2013; Rotz, C.A., 2018), con la ética animal (Desaulniers, É., 2015; Eisen, J., 2017; Gillespie, K., 2018; Kolbe, K., 2018; Wicks, D., 2018) y el bienestar animal (Young, R. 2003; EFSA, 2009; Eurogroup for Animals & Compassion in World Farming, 2015; DG Health and Food Safety, 2017; Broom, 2017).

El total de la producción láctea europea alcanzó en 2015 los 162,8 millones de toneladas de leche (Comisión Europea, 2016). Para producir esta cantidad de fluido materno fue necesario confinar e inseminar a 23.595.000 vacas (Eurostat, 2017). Las vacas explotadas por su leche sufren en Europa una serie de problemas serios en cuanto a salud y bienestar (Young, R. 2003; EFSA, 2009; Eurogroup for Animals & Compassion in World Farming, 2015; DG Health and Food Safety, 2017; Broom, 2017).

Debido a su utilización para la producción de leche materna, la esperanza de vida de las vacas se reduce a tres y cinco años (Young et al., 1983; Dohoo, I.R. y Wayne, M.S., 1984; Nieuwhof et al. 1984; EFSA, 2009; Knaus, W. 2009; Webster, J. 2013, p. 35), que es cuatro veces menos de lo que vivirían si no fuesen utilizadas por la industria (Nowak, 1997).

Además, cada año, estas vacas son inseminadas para que produzcan leche, lo que tras nueve meses de gestación tiene como resultado una cría a la que se da muerte, se deja morir, o se incorpora en los engranajes de la industria láctea, según su sexo y necesidades de la industria en ese momento (Canavan, J., 2016; Gillespie, K., 2018; Phillips, 2018; Wicks, 2018).

La explotación de las vacas no solo tiene consecuencias nefastas para las vidas de estas y las de sus crías, sino que también afecta al medio ambiente del planeta en diversos modos (van der Werf et al., 2009; Leip et al., 2010; Thoma, G. Et al., 2013; Rotz, C.A., 2018). El rol de la industria láctea es particularmente importante en términos de emisiones de gases de efecto invernadero, aunque si se compara la leche procedente de las ubres de las vacas con sus sustitutos vegetales más populares, la conclusión es que la leche de origen animal tiene un impacto mayor tanto en emisiones de gases de efecto invernadero como en el uso de la tierra y el uso del agua (Poore, J. y Nemecek, T., 2019), y los estudios científicos más recientes apuntan a que hay suficiente evidencia como para alentar a un cambio dietario, de productos lácteos animales a alternativas vegetales, solo basándose en razones ambientales (Carlsson Kanyama et al., 2021).

Al margen de las cuestiones anteriormente mencionadas, diferentes autoras y autores han asociado la industria láctea animal con una serie de problemas muy diversos, que no se abordan en el presente artículo, pero también merecen atención, como su relación con el sexismo y el patriarcado (Noske, B., 1989; Dunayer, J., 1995, 2001; Adams, C.J., 1990, 1997a, 1997b; Davis, K., 2008; 2017; Birke, L., 2007; Stevens et al., 2013; Cunningham, T., 2015; Cusack, C.M., 2016; Narayanan, Y., 2019; con el sistema capitalista (Nibert, D. 2002, 2012, 2013, 2014, 2017), con el colonialismo (Cohen, M., 2017) y el racismo (Gaard, G. 2013; Freeman, A., 2013; Gambert, I. y Linné, T., 2018; Stanescu, V., 2018) además de toda la problemática relacionada con la situación de los pequeños agricultores, el precio de la leche, las subvenciones de la Comisión Europea y la industria como “oligopolio” (Guzmán, J., 2015).

Por otra parte, existe evidencia científica que afirma que los sustitutos lácteos vegetales, además de sus ventajas en cuanto al medio ambiente y a la ética y el bienestar animales, también son alternativas viables interesantes y ventajosas, o al menos, similares, en el ámbito nutricional (Feyza Aydar et al., 2020; Zandona, L., 2020).

Por todo lo anterior, se hace necesario conocer cuál es el discurso de los grupos de interés de la industria láctea, dada la importancia que juegan los lobbies y los think tanks en dar forma a las políticas públicas y la opinión pública mediante una actividad que se encuentra en gran medida “fuera del alcance del escrutinio público” (Almiron, 2016, p27).

Este artículo está estructurado como sigue:

En primer lugar, se ofrece un breve contexto sobre la industria láctea europea desde un punto de vista de la economía política, incluyendo información general sobre sus principales conglomerados económicos y grupos de interés.

En segundo lugar, se presenta la investigación en torno al discurso de los grupos de interés de la industria láctea, incluyendo unos apuntes metodológicos, para terminar con los principales resultados de la investigación en torno a dos objetivos concretos: conocer cómo hablan los principales grupos de interés de la industria láctea respecto a los animales a los que utilizan y respecto a las orientaciones alimentarias.

Por último, tras el desarrollo de los resultados se ofrecen las principales conclusiones y discusión.

2. El mercado lácteo en la Unión Europea hoy

La relevancia de la industria láctea en Europa es incuestionable: la Unión Europea es líder mundial en la producción de leche de vaca, actividad que aporta el 30% de la Producción Ganadera Final y representa el 13% de la Producción Agrícola Final (Yubero, 2016). Al mismo tiempo, el aumento de la producción derivado de la finalización de las cuotas lácteas, junto con la disminución del consumo interno y la debilidad de las exportaciones, entre otros factores, hacen que el sector dependa en gran medida de las ayudas económicas de las administraciones públicas (Amat, 2017, p. 28).

2.1. Marco general de la industria alimentaria y de bebidas.

El sector lácteo forma parte de la industria europea de alimentos y bebidas, que es el sector manufacturero más grande de Europa, con una facturación anual en 2014 de 1.098 mil millones de euros (FoodDrinkEurope, 2017: 2). Con un 15,4%, se sitúa por delante de otros grandes sectores manufactureros (como la automoción) en términos de volumen de negocio, valor añadido y cifras de empleo. Así, en volumen de negocio dentro de la industria manufacturera, el sector lácteo ocupa un 15,4% del total, seguido por la industria de la automoción (13%), maquinaria y equipamiento (9%) y productos petrolíferos (7,8%).

2.2. La Industria Láctea Europea

Según el Informe anual 2017/18 de la European Dairy Association (EDA), “Annual Report 2017/18. Connect to the World of Dairy”, la ILE cuenta con más de 12.000 sitios de producción en todo el territorio europeo, con alianzas con más de 700.000 granjas en Europa. Afirman tener más de 300.000 personas contratadas para trabajar directamente para la industria en plantas procesadoras de leche (European Dairy Association, 2017a, p. 2). Siguiendo este mismo informe de EDA, la industria láctea europea es líder mundial, dado que “5 de las 10 mayores empresas lácteas del mundo son europeas” (European Dairy Association, 2017a, p. 2).

En cuanto al volumen de producción, según el informe anual de EDA 2017/2018, las entregas de leche de vaca en Europa durante 2017 fueron “las más altas de la historia”. Según la asociación, se alcanzó un récord de 155 millones de toneladas, 2 millones y medio de toneladas más que el año anterior. Siguiendo el mismo documento, la tasa de crecimiento para 2017 fue superior a la velocidad promedio observada durante la última década. De estas toneladas, 31.400.000 toneladas se convirtieron en leche de vaca para beber, 10.380.000 en queso y 9.750.000 en productos fermentados y postres, dejando atrás otros productos como mantequilla, leche desnatada en polvo, leche entera en polvo y condensada (European Dairy Association, 2017a, pág.9). Para la elaboración de las cantidades anteriormente mencionadas fueron necesarias 23.595.000 vacas (Eurostat, 2017).

Las exportaciones de estos productos también aumentaron en 2017, según dicho informe de la European Dairy Association, y el volumen de exportación fuera de Europa de dos productos lácteos destaca por encima de los demás: queso y leche desnatada en polvo. De estos últimos, informan haber exportado 800.000 toneladas, pero ambos han experimentado un crecimiento en 2017 en comparación con años anteriores. El destino al que la industria láctea europea exportó más productos fue Argelia, según el informe económico de la EDA, donde se destinaron 1.486.519 toneladas de equivalente de leche. Detrás de este país está Estados Unidos, con 1.225.606 toneladas, luego Arabia Saudita, con 975.519 toneladas y China, con 928.011 toneladas (European Dairy Association, 2017b, p. 6).

2.3. Principales grupos empresariales del sector lácteo europeo

Las grandes multinacionales europeas del sector lácteo ocupan las tres primeras posiciones

en la lista mundial de empresas con mayor facturación del sector. Así, en 2017 Nestlé (Suiza), Danone (Francia) y Lactalis (Francia) ocuparon el primer, segundo y tercer lugar respectivamente en términos de volumen de negocio, con cifras de facturación anual para 2016 de 21.700 millones de euros para Nestlé, 16.600 millones de euros para Danone, que es superior al año anterior y 16,3 mil millones de Lactalis, que es inferior al año anterior.

De las 20 principales empresas lácteas del mundo en 2017, 10, la mitad, son europeas, a saber: Nestlé (Suiza), Danone (Francia), Lactalis (Francia), FrieslandCampina (Holanda), Arla Foods (Dinamarca/Suecia), Unilever (Holanda/Reino Unido), DMK (Alemania), Sodiaal (Francia) Savencia (Francia) y Müller (Alemania). Once empresas procesadoras de lácteos en Europa están entre las 20 primeras del mundo. La mayoría de ellas se encuentran en Francia. La suiza Nestle® encabeza la lista en 2019, con una facturación de 19.700 millones de euros. Le siguen las francesas Lactalis, con 18.800 millones de euros, y Danone, con una facturación de 16.300 millones de euros (Mary Ledman y Saskia Van Battum, 2020).

La industria láctea europea (ILE) es una industria con enorme influencia política y económica que ha estado recibiendo durante décadas ayudas directas e indirectas a nivel europeo y nacional para compensar la caída del mercado global. La ILE es también una industria con gran presencia a nivel mundial, ya que sus productos se comercializan en la actualidad en países de todo el mundo; incluso en aquellos donde los derivados lácteos no se han consumido históricamente, como es el caso de China.

No es de extrañar pues que la industria láctea sea también una de las principales industrias en inversión publicitaria y de relaciones públicas. La empresa suiza Nestle® no es solo la principal empresa láctea europea sino también la mayor empresa alimentaria del mundo –junto a la americana Cargill- (Almiron, Cole, Freeman, 2016, pp. 26-41) y una de las principales anunciantes de publicidad en Europa; en 2019 Nestle® fue el tercer mayor anuntiante en Europa, solo por detrás de Unilever y Heineken, según datos de la consultora Statista (2020). Según la misma fuente, Nestle® fue la empresa de bienes de consumo masivo más exitosa del mundo en 2018 según ventas netas.

La industria alimentaria, y en concreto la industria láctea, son actores que han adquirido, a través de los años una gran cota de poder en la sociedad capitalista. Tal y como explica Marion Nestle (2002) y según desarrolló en un famoso discurso Margaret Chan en 2013 –directora general de la Organización Mundial de la Salud (OMS) en ese momento–, las multinacionales que componen el oligopólio lácteo cuentan con una gran capacidad de influencia sobre quienes toman decisiones políticas, lo cual les conduce a ejercer gran influencia sobre el público en general.

2.4. Principales grupos de interés del sector lácteo europeo

Para el presente estudio se han tenido en cuenta los grupos de presión inscritos en el Registro Europeo de Transparencia, actualizado el 30 de diciembre de 2018. Los resultados se han

obtenido mediante la realización de varias búsquedas, en las que se ha depurado la base de datos en torno a conceptos lácteos en varios idiomas, como, leche, lait y milk. Al realizar la búsqueda de esta manera, se encontraron 48 organizaciones. Las 48 organizaciones que se presentan en la tesis son las siguientes:

1-Landmark Public Affairs, 2-Science Consult, 3-Cadenza Consulting, 4-Ibec, 4-European Agri-Cooperatives (COGECA), 5-European Farmers (COPA), 6-Nederlandse Zuivel Organisatie, 7-Danish Dairy Board Brussels, 8-European Dairy Association (EDA), 9-European Association of Dairy Trade (EUCOLAIT), 10-Farmhouse and Artisan Cheese and dairy producers' European Network (FACE), 11-Deutscher Raiffeisenverband (Alemania), 12-Eesti Pöllumajandus-Kaubanduskoda, 13-US Dairy Export Council, 14-Associazione Italiana Lattiero Casearia, 15-Polska Izba Mleka, 16-Dairy UK, 17-Iris Co-operative Organisation Society, 18-Irish Co-operative Organisation Society, 19-Global Dairy Platform Inc., 20-International Dairy Federation, 21-National Milk Producers Federation, 22-Irish Creamery Milk Suppliers Association, 23-European Milk Board, 24-Maa- ja metsÄtaloustuottajain Keskusliitto - Central Union of Agricultural Producers and Forest Owners (MKT), 25-Coordination Rurale Union Nationale (CRUN), 26-Centre National Interprofessionel de l'Economie Laitière (CNIEL), 27-Fédération Nationale des Producteurs de lait (FNPL), 28-Association des yaourts & laits fermentés vivants (YFLA International), 29-Fédération Nationale des Eleveurs de Chèvres, 30-Nestlé, 31-Danone, 32-Arla Foods, 33-Kellogg Company Trading, 34-Valio Oy, 35-Barry Callebaut, 36-Ornua Co-operative, 37-Fonterra Co-operative Group Limited, 38-Lactalis, 39-Royal FrieslandCampina, 40-DeLaval International AB; 41-Glanbia, 42-VanDrie Group, 43-Agriculture and Horticulture Development Board, 44-Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, 45-Compassion in World Farming, 46-Matvett, 47-Baby Milk Action, 48-Associazione Italiana Allevatori (AIA).

La gran mayoría de las organizaciones encontradas mediante las búsquedas pertenecen a la industria láctea, con muy pocas excepciones que corresponden a ONG de defensa animal y un único caso de una ONG de defensa de la lactancia materna (humana). En concreto, cuarenta de los grupos restantes se enmarcan dentro del segundo epígrafe del registro, denominado “Grupos de presión dentro de las empresas y asociaciones comerciales, empresariales o profesionales”; es decir, casi todos son lobbies de empresas y asociaciones comerciales.

Siguiendo los datos incluidos en el registro, las organizaciones que invierten más euros en hacer lobby a favor de los lácteos animales en Europa, con inversiones en torno al millón de euros anuales, son grupos del epígrafe I y II, a saber Ibec (Irlanda) con una inversión entre 1.250.000€ y 1.499.999€, seguidos por European Agri-Cooperatives (COGECA) y European Farmers (COPA) (con inversiones entre 1.000.000€ y 1.249.999€) y Landmark Public Affairs (1.000.000€). Es necesario comprender que, probablemente, las cifras del Registro de Transparencia están infradimensionadas, pues se trata de un

registro voluntario.

Las entidades que cuentan con más tiempo de trabajo contratado para llevar a cabo las actividades de lobbying en Europa son las mismas, aunque variando ligeramente el orden: European Agri-Cooperatives (COGECA) y European Farmers (COPA) con 18 jornadas completas cada una, Landmark Public Affairs con 11,2 e Ibex (Irlanda) con 10 jornadas a tiempo completo.

Si sumamos la inversión anual de todas las organizaciones que trabajan para la industria láctea de forma directa (no se han tenido en cuenta aquí las organizaciones que están bajo paraguas de consultorías profesionales o bufetes de abogados, por ejemplo) obtenemos unas cifras anuales de entre 6.133.492€ y 8.669.465€, frente a lo que invierten las organizaciones en defensa de los animales, que está entre 1.000.000 y 1.199.998 € registrados para 2018.

Si observamos las horquillas de las cifras que tienen para elegir las organizaciones a la hora de registrar a su organización, vemos que se tratan de cifras muy aproximadas. Esto puede explicarse porque es cada una de las empresas la que carga los datos en la web, en principio no hay nadie encargado de comprobar las actualizaciones. Esto es especialmente significativo respecto a la información de las reuniones mantenidas, que en algunos casos, en el momento de la consulta no se había actualizado desde hacía tres o cuatro años

3. Objetivos de la investigación

El objetivo general de esta investigación es estudiar el discurso de los grupos de presión de la Industria Láctea Europea (ILE) desde un marco de Estudios Críticos Animales. La tesis doctoral en la que se basa el presente artículo (Ruiz Carreras, M., 2021) tenía, para la consecución de este objetivo general, tres objetivos concretos, en los que el primero era un análisis de la economía política, de la historia, estructura y mercado de la industria láctea europea.

Para la presente publicación, el primer objetivo específico de la tesis doctoral queda plasmado en el anterior epígrafe a modo de contextualización, y se desarrollan los otros dos objetivos específicos, a saber:

- I. Identificar el discurso que construyen los principales grupos de interés de la ILE con respecto a los animales que explotan.
- II. Identificar el discurso que construyen los principales grupos de interés de la ILE relacionado con las guías alimentarias.

4. Metodología

Para lograr los objetivos específicos, se ha aplicado un análisis crítico del discurso de la ILE sobre las vacas y sobre las guías dietarias a una muestra de 92 documentos difundidos por sus principales grupos de interés. Los grupos de interés analizados fueron la European

Dairy Association (EDA), el European Milk Board (EMB), la European Association of Dairy Trade (EUCOLAIT), la Farmhouse and Artisan Cheesemakers European Network (FACE) y el European Food Information Council (EUFIC).

La relevancia de estos grupos se ha medido no solo por la inversión económica dedicada a la actividad de lobby según aparece en el Registro Europeo, sino también por la especificidad de sus mensajes sobre la industria láctea en relación con los temas que son objeto de esta investigación.

Entre los documentos analizados hay informes, notas de prensa, boletines internos, noticias publicadas en sus sitios web y documentos de posición. Se analizaron los discursos de los grupos de interés de la ILE para el período comprendido entre 2008 y 2018, prestando especial atención a cómo representan discursivamente a los animales que explotan para su leche (las vacas).

Las mismas organizaciones y los mismos documentos para el mismo período de tiempo mencionados anteriormente han sido analizados a través del Análisis Crítico del Discurso, pero para este objetivo, se ha tenido en cuenta el discurso relacionado con las recomendaciones alimentarias, incluyendo aquellos mensajes que pueden o pretenden influir en las guías dietarias y los medios y opinión pública en general. Esto incluye los mensajes sobre los beneficios para la salud de las personas y la calidad de los alimentos, dado que dentro de las pautas dietéticas siempre se incluye al menos una porción de lácteos, y las orientaciones siempre incluyen este tipo de productos.

Los requisitos para considerar los grupos de interés elegidos fueron varios: en primer lugar, que desarrollaran su actividad a nivel europeo, no solo en un país específico; segundo, que tuvieran una relación directa con la industria láctea, a excepción de EUFIC. EUFIC no es un grupo de interés especializado en productos lácteos. Sin embargo, su discurso ha sido considerado suficientemente relevante a nivel europeo en cuanto a lo que dicen sobre los productos lácteos, sobre nutrición y sobre los demás animales, como para considerar interesante analizar también dicho discurso.

4.1. ¿Qué se observó a lo largo de los textos?

Siguiendo la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso, se toma la idea base de que el consenso social se construye a partir del lenguaje y el discurso, a su vez relacionado con el contexto de la economía política. Se parte de la necesidad de realizar un “análisis crítico de la reproducción discursiva del abuso de poder” en la sociedad (Van Dijk. T.A., 2008, pp. 1-2) con el objetivo de desvelar las “relaciones estructurales opacas [y] transparentes de dominio, discriminación, poder y control como se manifiestan en el lenguaje” (Meyer y Wodak 2001, p. 2).

En los 92 documentos analizados se observaron diferentes niveles del lenguaje y del discurso, mediante unas fichas en las que, en primer lugar se observaba la “macroestructura” del texto, para pasar después a analizar las ideas individuales. A continuación se detallan

los detalles más relevantes que se tenían en cuenta al estudiar dichas ideas individuales presentes en el discurso.

Lenguaje:

-Tipo de vocabulario elegido: verbos que se utilizan, en qué persona (activa o pasiva; el uso de verbos pasivos denota una falta de agencia de los sujetos. Si las vacas no se establecen como sujeto de la oración, es más fácil verlas como objetos que como sujetos); el tipo de sustantivos, o si se utilizan adjetivos, de qué tipo y cómo se utilizan (por ejemplo, si el lenguaje utilizado puede interpretarse como científico, o médico); teniendo en cuenta que cada una de las palabras o frases puede tener un valor expresivo y connotaciones detrás de las cuales hay una ideología.

-Sintaxis de la oración, o cómo se expone quién hace qué. A qué se da importancia, por ejemplo mediante la colocación de una palabra específica al principio de la frase, y también al contrario: a qué se pretende quitar importancia. La forma en que se usa la gramática también puede tener una carga ideológica.

-Elisiones, es decir, la parte del lenguaje que se suprime. Por ejemplo, cuando no se mencionan posibles sustitutos vegetales de la leche, o cuando las vacas o sus crías no se mencionan directamente en contextos en los que esta ausencia es extraña, porque en última instancia el discurso habla de cuestiones que les afectan directamente, o por su importancia en el desarrollo de la actividad de la industria.

-Apelaciones a la ciencia en general. Potenciación del carácter científico de los textos a través del lenguaje, por ejemplo, mediante el uso de expresiones como “estudios científicos recientes afirman”, o mediante gráficos con apariencia científica.

-Exposición de la preocupación de la industria por el medio ambiente, sostenibilidad etc. por el uso de este palabras relacionadas con estas cuestiones. Uso repetido de términos ambientales como “huella de carbono, huella ambiental, gases de efecto invernadero, biodiversidad”.

Diseño

-Uso de recursos gráficos en negrita u otros para resaltar palabras en el texto.

-Uso de colores específicos, por ejemplo azul y verde, relacionados con el medio ambiente y con la naturaleza.

-Uso de elementos gráficos como hierba y cielos, relacionados con la vida al aire libre y una alimentación de las vacas expresada como “natural”.

Contenido

-Enunciados controvertidos expresados de forma restrictiva (considerar como verdad absoluta cuestiones discutibles o incluso éticamente problemáticas, que son discutidas y contra-argumentadas en publicaciones científicas existentes).

-Enunciados polémicos sustentados en lenguaje científico (términos dietéticos, mención de nutrientes o enfermedades y dolencias) o pseudocientíficos (para dar peso

a estos enunciados y evitar posibles dudas o dobles interpretaciones), por ejemplo, expresiones como “alimentos densos en nutrientes” o “dairy matrix”.

-Supresión de información sobre temas específicos, tanto relacionados con el impacto climático como relacionados con la explotación animal.

-Mejora de las virtudes nutricionales de la leche; qué tipo de sustantivos, adjetivos y expresiones se utilizan para apoyar la teoría de que la leche es un fluido “particularmente nutritivo” o “beneficioso”.

-Mención de las pautas dietéticas. Se observa si se mencionan como una forma de apoyar la narrativa de la industria y si a la vez se ocultan aspectos como quién influye en su elaboración.

Fuentes mencionadas

-Se observa qué tipo de instituciones se utilizan para sustentar el discurso presente en los documentos de la industria. Por ejemplo, organizaciones médicas, nombres de científicos (y qué tipo de científicos), instituciones como la FAO.

Actores mencionados

-Se observa si se mencionan o excluyen explícitamente las vacas del discurso. También se observa si se mencionan o excluyen explícitamente a las crías de las vacas, o cómo se refiere la industria a ellas. Se observa si se habla de vacas individualmente, si se habla de “rebaño” o “ganado”, o bien de “individuos”, “seres”, “animales”, “vacas” o incluso “madres”.

-Se observa, en particular, si siempre que se usa el sustantivo “vaca”, va acompañado del adjetivo “lechera”.

-Audiencias mencionadas en los textos: quién es el público objetivo que interesa a la industria, a quién se dirige, quién supuestamente “necesita” consumir leche de vaca y productos lácteos animales.

5. Resultados

A continuación se presentan los resultados, organizados en torno a los dos objetivos específicos de la investigación. Los extractos de textos analizados mantienen sus partes destacadas en negrita o versales del mismo modo en el que fueron publicadas por las organizaciones, dado que estas características del texto tienen relevancia para el análisis realizado. Debido a que los extractos son traducciones del inglés, y dada la importancia para la presente metodología del lenguaje, se ha decidido incluir las versiones originales de los extractos como notas al pie para que las palabras exactas puedan ser observadas. Al final del presente artículo se encontrará, por orden de aparición, un listado con las referencias para cada uno de los documentos mostrados como ejemplos en este capítulo, que a continuación aparecerán marcados cada uno por su código de análisis.

5.1. Resultados principales Objetivo 2: marco discursivo de los principales grupos de interés de la ILE sobre cómo se refieren a los animales que explotan

El análisis crítico del discurso ha permitido identificar con claridad un grupo de ideas

principales que se repiten a lo largo de los textos de la muestra de grupos de interés estudiados con respecto a la representación que las vacas. Los argumentos principales, que desarrollaremos a continuación, son los siguientes:

1. Supresión de los sujetos: Omisión de su existencia y / o sintiencia.
2. Supresión de la individualidad de los sujetos: Metonimia.
3. Supresión de la individualidad de los sujetos: Símil con plantas.
4. Supresión de la individualidad de los sujetos: Alienación
5. Supresión de la autonomía de los sujetos: Propiedad
6. Reiteración de los beneficios de la industria: Bienestar animal
7. Repetición de los beneficios de la industria: Medio ambiente

5.1.1. Supresión de los sujetos: De su existencia y/o sintiencia

La sintiencia es la capacidad de los individuos de percibir experiencias, tanto positivas como negativas. Estas experiencias vividas condicionan el estado de bienestar de los individuos denominados sintientes. La capacidad de sintiencia de las vacas a las que se explota por su leche está reconocida formalmente desde hace décadas, del mismo modo que ocurre en casi todos los animales vertebrados y numerosos invertebrados.

La capacidad de sintiencia, frente a la mera reacción ante estímulos, es un hecho que, desde el punto de vista de la ética animal, hace merecedores a los individuos que la poseen de la garantía de una serie de derechos que les protejan contra el sufrimiento o les garanticen el acceso a necesidades básicas (Francione, 1995).

Sin embargo, a través de los textos elaborados y difundidos por la industria, se obvia esta capacidad, estableciendo una supresión del sufrimiento que padecen los actores sociales bóvidos, las vacas explotadas por su leche, así como una supresión de su individualidad y de su capacidad de acción, a través del recurso de la no mención de los individuos.

En cuanto a la manifestación de dolor de los bóvidos en concreto, no se hace referencia en ningún momento a esta; a pesar de que podría haber numerosas situaciones comunicativas en las que se podría abordar este tema. No se menciona directamente el sufrimiento animal en general ni en posibles enfermedades o dolencias que puedan parecer.

Por otra parte, se ha detectado que en las comunicaciones de la industria se evita mencionar a las vacas y en este caso el silencio comunica más que las palabras. A lo largo de todos los documentos analizados se ha detectado la falta de menciones explícitas, y también implícitas, de los individuos a los que explota la industria láctea, a pesar de su relevancia para la industria, ya que sin las vacas no existe la materia prima esencial para la existencia de su actividad.

Más extremo es el silencio en torno a las crías de las vacas. En los documentos analizados no se ha encontrado ni una alusión a los terneros, y esta omisión es remarcable, pues las vacas son embarazadas cada año para hacer que produzcan su leche materna.

De cada uno de estos embarazos nace una ternera o ternero, y aunque para la industria estos animales son considerados un subproducto a gestionar, sin estas crías, la industria desaparecería.

5.1.2. Supresión de la individualidad de los sujetos: Metonimia

Otra forma de borrar la existencia de los sujetos es eliminar del discurso la existencia vivida de estos como individuos. Un recurso utilizado por la industria para ello es el uso de la metonimia. Según el diccionario de la Real Academia Española, la metonimia es un “Tropo que consiste en designar algo con el nombre de otra cosa tomando el efecto por la causa o viceversa, el autor por sus obras, el signo por la cosa significada”.

A lo largo de la muestra, la metonimia se presenta como un recurso que permite poner el énfasis en el producto en lugar de en las productoras; en el motivo de la explotación en lugar de en las víctimas de la explotación, definiendo al animal por el producto que se obtiene a partir de sus funciones corporales.

En algunos de los pasajes en los que mencionan a los bóvidos, es recurrente a lo largo de la literatura analizada encontrar la expresión “dairy animals” que hemos traducido como “animales lácteos” o “animales lecheros”. El siguiente párrafo de uno de los documentos de EDA es un ejemplo:

“EDA es miembro de pleno derecho de la Plataforma de la UE sobre Bienestar Animal y presenta allí todo su apoyo a todos los esfuerzos por mantener a los animales lácteos sanos y bien como clave para su producción lechera. Esto también está explicado en nuestra hoja informativa especial” (EDA_Annual_Report_2018-19-web)¹

El uso de la metonimia está distribuido a lo largo de toda la muestra; el discurso de la industria desvela, a través de esta expresión, que su interés es puramente la producción y el lucro a través de ella, a pesar de que su narrativa no vaya siempre por ese camino de forma explícita. La industria adjetiva o nombra a estos individuos con el tipo de producto que se obtiene a través de su explotación.

Hay numerosos ejemplos del uso de los términos “dairy animals” o “dairy cows” con su traducción al español “animales lecheros” y “vacas lecheras”, el siguiente párrafo pertenece también a EDA:

*“Lanzamiento de la plataforma de abastecimiento sostenible de proteínas para alimentar a animales lecheros en EDA (...) Un grupo de representantes de empresas se reunió para reflexionar sobre posibles acciones conjuntas para apoyar un mayor esfuerzo en Abastecimiento Sostenible de Proteínas para alimentar a las vacas lecheras” (EDA-Dairy_Flash_2016_54)*².

¹ “EDA is a full member of the EU Platform on Animal Welfare and brings forward there its support of every effort in keeping dairy animals healthy and well as key of its dairy production. This is also elated in our special factsheet: <http://bit.ly/2Xjg6HZ>”

² “Kick-off of the platform on sustainable protein sourcing for feeding dairy animals at EDA (...) A group of company representatives came together to reflect about possible joint actions to support further effort in Sustainable Sourcing of Protein for feeding dairy cows”.

Definitivamente, las vacas explotadas por la industria láctea son representadas como máquinas, y máquinas no deseantes. En la muestra, en una de las notas de prensa de EDA que habla de la importancia del forraje como componente proteico de la alimentación de las vacas, estas son representadas como máquinas que transforman en proteína el alimento que les hacen ingerir:

Las vacas lecheras tienen una capacidad única de consumir lo que para los humanos es un alimento no comestible y convertirlo en la proteína de mayor valor para el consumo humano (EDA_PR_1_Statement_EU_Protein_Strategy_and_the_dairy_sector_October_2018)³

Para EUFIC, las vacas y otros animales son “animales productores de alimentos” o “food-producing animals”:

Garantizar la salud y el bienestar de los animales productores de alimentos abarca una amplia gama de prácticas de gestión del ganado que van desde el manejo humano, condiciones de alojamiento y matanza, hasta el control de enfermedades a través de la vacunación, el uso responsable de antibióticos y otras innovaciones tecnológicas (Animal welfare/ EUFIC)⁴

5.1.3. Supresión de la individualidad de los sujetos: Símil con plantas

La cosificación y la supresión de la individualidad de los animales se realiza, como estamos viendo, a través de diferentes estrategias. Uno de los medios por los que se lleva a cabo es mediante la comparación del proceso de obtención de lácteos con el de obtención de cosechas de plantas:

La leche se deriva de animales y, aunque hay ciclos de producción como en muchos otros sectores agrícolas, el ‘periodo de cosecha’ y el ‘periodo de procesamiento’ en los productos lácteos son esencialmente diarios (EUCOLAIT, 20181031)⁵.

Este párrafo bien merece una observación más detenida. En el texto se habla de la explotación de animales como si se hablase del uso de tierras, de cultivos; se desanimaliza a los animales utilizados para sus fines utilizando términos que se utilizan con cosechas como “proceso de cosecha” o “periodo de procesado”.

Se comienza hablando de “derivar”; “La leche se deriva de animales”. La palabra “derivar” sugiere una corriente conductora natural, hace pensar en que la leche mana de estos animales de forma perpetua y natural, como si brotase de forma espontánea de un

³ “Dairy cows have a unique ability to consume what for humans is non-edible food stock and turn it into the highest value protein for human consumption”.

⁴ “Ensuring the health and welfare of food-producing animals encompasses a wide range of livestock management practices ranging from humane handling, housing and slaughter conditions, to disease control through vaccination, responsible antibiotic use, and other technological innovations”

⁵ “Milk is derived from animals and while there are production cycles like in many other agricultural sectors, the ‘harvesting period’ and the ‘processing period’ in dairy is essentially a daily one”.

manantial en una montaña. Este tipo de narrativa, en la que, para la industria, las vacas producen leche porque son “lecheras”, como si ser una vaca “lechera” fuese pertenecer a una raza especial de vacas cuya leche no brota como consecuencia de un embarazo y un retoño al que alimentar, tal y como sucede en el resto de las mamíferas, se trata de una narrativa que, mediante una observación simple se puede decir que ha tenido mucho éxito entre la población general.

A esta misma narrativa se unen otras expresiones del mismo párrafo como “ciclos de producción” en lugar de “embarazos, ciclos de embarazos y lactancia”; y “periodo de cosecha” en lugar de hablar de “ordeñar” o “extraer leche de las ubres”. Mediante toda esta serie de expresiones, se compara a las vacas con vegetales (no sintientes) y se naturaliza su explotación.

5.1.4. Supresión de la individualidad de los sujetos: Alienación

Otra forma de suprimir la individualidad de los sujetos es obviar su capacidad de acción y autonomía. La afirmación “Los animales producen alimentos”, a pesar de estar construida con una oración activa, construye una narrativa por la cual la esencia de los individuos reside en ser productores de alimentos para los humanos.

Mediante este tipo de afirmaciones se niegan los intereses de los otros animales. Ello es así porque se reduce el propósito vital de los animales a productores de alimentos, e implícitamente se indica que la salud de los animales es interesante siempre y cuando haya un beneficio para los humanos.

Esta narrativa tiene consecuencias de vida o muerte para los animales pues normaliza y legitima la idea del culling, o sacrificio de los animales que no son aptos para los presupuestos que los humanos les han impuesto. Así, es un procedimiento habitual que ante la bajada de “producción” de leche de las vacas, o si enferman, se las envíe al matadero para sacrificarlas y vender así sus cuerpos, o que se mate a sus crías si no resulta rentables para la industria mantenerlas con vida.

La apelación de “naturalidad” mencionada anteriormente con respecto a la leche se extiende también a la explotación de animales en general, mediante expresiones como la siguiente, en un párrafo de COPA-COGECA que habla de cómo diferentes negocios de explotación organizan visitas guiadas:

Muchas organizaciones agrícolas y cooperativas europeas están abriendo sus puertas de forma gratuita al público en 2017, llevando de vuelta a los consumidores al contacto con la naturaleza y mostrándoles los muchos beneficios de la agricultura (COPACOGECA_06_20170329)⁶.

Este tipo de narrativa se repite en los documentos de la industria láctea; la apelación a la naturaleza, y el intento de asociar a esta su industria por medio de continuar evocando

⁶ “Many European farm and cooperative organisations are opening their doors free to the public in 2017, bringing consumers back in touch with nature and showing the many benefits of farming” (COPACOGECA_06_20170329).

el imaginario idílico de vacas pastando libres en los prados y montañas.

“Llevando de vuelta a los consumidores al contacto con la naturaleza”; la asociación léxica entre explotación de animales y naturaleza es una referencia muy utilizada, que permite a los interlocutores ubicar a los animales a los que explotan y a su negocio en el mundo social como entes naturales.

Mediante estos textos, los grupos de interés de la industria láctea equiparan una visita a las explotaciones agrícolas con un paseo por la naturaleza, a la vez que se afirma que la agricultura tiene “múltiples beneficios”.

Además de verbalmente, la industria láctea incluye en su discurso esta naturalización de la explotación de las vacas por medio de dos recursos visuales: por una parte, el uso de colores, empleando textos y masas de colores verde y azul, los colores más utilizados en sus comunicaciones, típicamente asociados de manera general con la naturaleza, el medio ambiente, sensaciones de frescura y salud, y de maneras específica con las vacas pastando al aire libre. Por otra parte, la industria se vale directamente de fotografías que incluyen pastos verdes y cielos azules para ilustrar todo tipo de documentos. Ambos recursos aparecen de forma recurrente a lo largo de toda la documentación analizada, a pesar de que la tendencia en Europa de dejar que las vacas pasten en el exterior tiene una tendencia claramente decreciente (salvo excepciones en unos pocos países específicos del Norte de Europa), especialmente en la última década (van den Pol-van Dasselaar et al., 2020).

5.1.5. Supresión de la autonomía de los sujetos: Propiedad

Otra forma común identificada para suprimir la individualidad y autonomía de los sujetos es representarlos como propiedad de alguien en lugar de como individuos con intereses propios. En los discursos de la industria se habla de los animales como propiedad del granjero: “su animal”, “your animal”. Esta es una estrategia habitual que recuerda que legalmente los animales son objetos propiedad de humanos, por ejemplo: “No medique usted mismo a su animal” [“Do not medicate your animal yourself” en el original]. (COPACOGECA_01_2013_AHW(13)4498)

Los textos hacen énfasis en que las vacas son propiedad de alguien por medio del uso del adjetivo posesivo “sus”, o “their” en la versión original:

Los productos de alta calidad provienen de productores de lácteos que cuidan mucho a sus animales y les proporcionan alimentos de alta calidad. Los productores lecheros son administradores de gran parte de la tierra del mundo y tanto los agricultores como los procesadores pueden desempeñar un papel clave en la protección de la biodiversidad

(EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding)⁷.

⁷ “High quality products come from dairy producers who take great care of their animals and provide them with high quality feed. Dairy farmers are stewards of much of the world’s land and both farmers and processors can play a key role in protecting biodiversity” (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding).

Por otra parte, en esta narrativa en la que se muestra a las vacas como herramientas, se llega a obviar su identidad como productoras, y el título de tal recae en los explotadores. Los sujetos productores de leche, en el discurso de la industria, son los granjeros, no las vacas explotadas. Cuando Copa-Cogeca habla de “productores de leche” siempre se refiere a los granjeros, y nunca a los bóvidos, que son, realmente quienes producen la leche, como puede verse en este extracto:

Además de cumplir los objetivos establecidos en el Tratado CE, el objetivo final de la política láctea de la UE debe ser mantener e incrementar los ingresos de 1 millón de productores de leche que requieren un mercado remunerativo que asegure sus considerables inversiones a largo plazo, ofrezca perspectivas de futuro y aliente a los jóvenes productores lecheros a establecer negocios (COPACOGECA_14_What future for milk)⁸.

Este término calificativo “productores”, que puede parecer una forma de acortar la expresión, es uno de los usos más reiterados en la narrativa de la industria láctea, que obvia a las vacas y pone todo el énfasis en el beneficio económico que obtienen quienes explotan a las vacas.

5.1.6. Reiteración de bondades de la industria: Bienestar animal

La industria láctea utiliza la expresión “bienestar animal” en sus comunicaciones, aunque no definen la locución en la documentación analizada. El significado implícito de bienestar animal se ve apoyado por las menciones reiteradas de que la leche que ofrecen procede de “productores locales”.

A pesar de que las grandes empresas lecheras conforman grandes estructuras empresariales, la forma de abastecerse que poseen, a partir de granjas propias y granjas de terceros, les permite poder connotar su producto como “local”, lo cual puede resonar como algo contrapuesto a lo industrial. Al relacionarse con animales puede evocar imágenes de granjas familiares, en medio de la naturaleza bucólica, en el imaginario colectivo (de personas que mayoritariamente viven en grandes ciudades).

A lo largo del hilo discursivo empleado en diferentes comunicaciones, los grupos de interés afirman que se preocupan por el ‘bienestar animal’, tal y como hacen en el siguiente ejemplo, razonando que dicho bienestar es esencial para producir productos seguros y de calidad, así como para asegurar la productividad y la rentabilidad de los negocios:

“LA INDUSTRIA LÁCTEA EUROPEA RESPALDA Y APOYA COMPLETAMENTE EL BIENESTAR ANIMAL

Los productores europeos dependen de animales sanos y ganado lechero bien

⁸ “In addition to fulfilling the goals set in the EC Treaty, the ultimate goal of the EU dairy policy must be to maintain and increase the income of the 1 million milk producers who require a remunerative market which secures their considerable long-term investments, offers prospects for the future and encourages young dairy farmers to set-up business” (COPACOGECA_14_What future for milk)

cuidado.

El cuidado animal es esencial para producir leche segura y de alta calidad, igual de esencial que para asegurar la productividad y rentabilidad de la granja.

La esencia del bienestar de los animales lecheros se sigue cuando un animal está sano, cómodo, bien alimentado y tiene acceso a agua potable segura y limpia, cuando está seguro, cuando es capaz de expresar comportamiento normal y no sufre estados desagradables como dolor, miedo o sufrimiento. Dichas prácticas de cuidado animal incluyen condiciones de vida saludables, dietas nutritivas y adaptadas y buena atención médica.

La industria láctea es plenamente consciente de la importancia del bienestar de los animales para todas las partes de la cadena, desde los agricultores a los consumidores, y comparte las preocupaciones de los gobiernos, los inversores y la sociedad civil para garantizar el bienestar de los animales lecheros a lo largo de su vida. Por ello, desde hace muchos años, los miembros de EDA se han alineado con iniciativas ya sea a escala nacional o de empresa, de acuerdo con las últimas leyes y reglamentos de la UE” (EDA_FS_20_2015_05_08_EDA_statement_on_animal_welfare)⁹.

En este sentido, desde COPA-COGECA, productores, dejan claro que medidas en torno al bienestar animal suponen, ante todo, costes económicos que se ven reflejados en una menor capacidad de competencia frente a los competidores internacionales:

También debe recordarse que las normas europeas para la seguridad alimentaria, salud animal, bienestar animal y la protección del medio ambiente tienen un coste económico, que debe tenerse en cuenta en cualquier debate sobre la competitividad y rentabilidad de los productores lecheros. Estos costes debilitan seriamente la capacidad de la agricultura europea para competir con sus competidores internacionales (Negritas en el original) (COPACOGeca_03_200709_LP(09)7581)¹⁰.

⁹ “THE EUROPEAN DAIRY INDUSTRY FULLY ENDORSES AND SUPPORTS ANIMAL WELFARE.

The European manufacturers rely on healthy animals and well-kept dairy livestock.

The European dairy industry processes milk and dairy ingredients in around 12,000 plants in the EU and partners with around 750,000 farmers, over an incredible range of territories. –As they are the core pillars of these economic, social and environmental realities, the animals giving the milk have long been deserving our particular care and attention. Then, the dairy industry wants to confirm that healthy cattle, as well as sheep, goats and buffaloes assure the sustainability of our sector Animal care is essential to produce safe and high quality milk, just as it is essential to assure farm productivity and profitability.

The essence of the well-being of dairy animals is followed when an animal is healthy, comfortable, well-fed and has access to safe clean drinking water, is safe, able to express normal behaviour and is not suffering unpleasant states such as pain, fear and distress. Such animal care practices include healthy living conditions, nutritious and adapted diets and good medical care”.

¹⁰ “It should also be recalled that European rules for food safety, animal health, animal welfare and environmental protection have an economic cost, which must be taken into account in any debate on dairy farmers’ competitiveness and proability. These costs seriously weaken the capacity of European agriculture to compete with its international competitors (Bold in the original)” (COPACOGeca_03_200709_LP(09)7581)

5.1.7. Reiteración de bondades de la industria: Medioambiente

Los grupos de interés de la industria láctea comunican una serie de datos que hacen alusión a lo que la industria defiende como beneficios para el medioambiente, derivados del funcionamiento de su actividad. Relativizan la huella ambiental que dejan mediante su desempeño; y afirman fomentar y proteger la vida rural como base de su producción.

5.1.7.1. Beneficios para el medioambiente y la diversidad

Todas las organizaciones analizadas hacen énfasis en su discurso son los beneficios para el medio ambiente que, según su narrativa, se derivan del funcionamiento de la industria láctea. A lo largo de la literatura analizada se expresa que la reproducción de bóvidos ayudaría a “preservar la biodiversidad animal”, aunque no ofrecen explicación detallada del modo en que hacen esto. La industria dice “revitalizar los paisajes”, contribuyendo “a la restauración de los pastizales, la biodiversidad de las plantas” y habla también de contribuir a “la calidad de la tierra”.

(...) *La cría de ganado lechero (diferentes especies) ayuda a preservar la biodiversidad animal y revitalizar los paisajes. Al mismo tiempo, mantener pastizales permanentes no solo apoya el crecimiento de las plantas, sino que también contribuye a la restauración de los pastizales, la biodiversidad de las plantas y los microorganismos del suelo, el secuestro de carbono en los suelos y la calidad de la tierra (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding_the_world_with_dairy_March_2019)¹¹.*

En el mismo documento, se justifica el uso de las tierras que utilizan los bóvidos explotados por la industria argumentando que estas, de cualquier modo, no podrían ser utilizadas por la agricultura:

Además, las vacas residen en tierras que no pueden ser utilizadas para la agricultura; por lo tanto, pueden utilizar paisajes que de otra manera no serían adecuados para la producción de alimentos. Van Zanten et al. han publicado recientemente una revisión de investigación del concepto de ‘ganado alimentado con alimento de bajo costo’, sugiriendo que el papel de los animales en el sistema alimentario debería centrarse en convertir biomasa (biomasa de pastizales y restos) que no podemos o no queremos comer, en productos valiosos (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding_the_world_with_dairy_March_2019)¹².

11 “Farming dairy livestock (different species) helps to preserve animal biodiversity and revitalise landscapes. At the same time, keeping permanent grasslands not only supports plant growth, it also contributes to the restoration of the grasslands, plant and soil microorganism biodiversity, carbon sequestration in soils and land quality”.

12 Additionally, cows reside on land that cannot be used for agriculture; they therefore are able to utilise landscapes that would otherwise be unsuitable for food production. Van Zanten et al. (38) have recently published in a research review the concept of livestock fed with ‘low opportunity’ cost feedstuff, were they suggest that the role of animals in the food system should be centered on converting biomass (biomass from grassland and leftovers) that we can not or do not want to eat into valuable products.

5.1.7.2. Relativización de la importancia de la huella ambiental

El discurso de la industria láctea asegura que la huella ambiental derivada de la actividad de la industria no tiene un impacto considerable, como se puede comprobar en el siguiente extracto de un documento de EDA:

La figura 5 muestra que evitar todos los productos lácteos probablemente tendrá poco impacto en la huella ambiental general de nuestra dieta (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding_the_world_with_dairy_March_2019)¹³.

Se pretende contrarrestar la evidencia científica actual mediante la narrativa de que los lácteos tienen grandes beneficios nutricionales que los vegetales no tendrían, es decir, se relativiza la huella ambiental por la importancia que, según la industria, tiene consumir sus productos:

Numerosos estudios de evaluación del ciclo de vida (LCA) informan que los alimentos de origen vegetal producen menos GHGE que los alimentos de origen animal. Sin embargo, esta es una vista simplista. Si bien los alimentos de origen vegetal pueden parecer beneficiosos en los modelos de ACV porque producen un GHGE/kcal más bajo, también tienen una baja densidad de nutrientes; en contraste, los productos de origen animal pueden tener un GHGE comparativamente más alto, pero también son fuentes ricas en nutrientes y excelentes proteínas de alta calidad. (24.26.) (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding)¹⁴.

5.1.7.3. Retórica de protección de lo rural

Existe también un discurso de la voluntad que tendría la industria por proteger las áreas rurales de los países donde desarrollan su actividad, en línea con lo mencionado anteriormente respecto al discurso que la industria mantiene respecto a que producen leche en granjas idílicas, de carácter extensivo. En pasajes como el siguiente de un documento de EDA se ensalzan estas ideas, a la vez que se destaca el componente tradicional de los productos lácteos:

Las zonas rurales son muy importantes porque siempre han sido el origen de muchas tradiciones. Son el lugar de nacimiento de los procedimientos artesanales, los guardianes de las tradiciones y los conocimientos, que le dan a sus productos un valor agregado apreciado por los consumidores.

¹³ 13 Figure 5 shows that avoiding all dairy products will probably have little impact on the overall environmental footprint of our diet (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding_the_world_with_dairy_March_2019).

¹⁴ 14 Numerous Life-Cycle Assessment (LCA) studies (e.g. Figure 7) report that plant-based foods produce less GHGE than animal-based foods. However, this is a simplistic view. Whilst, plant-based foods may appear beneficial in LCA models because they produce lower GHGE/kcal, they also have a low nutrient density; in contrast, animal-based products can have comparatively higher GHGE, but they also are nutrient-rich and excellent sources of high-quality protein (24.26.).

Aseguran ciertos estándares de calidad, benefician a los agricultores que producen estos productos y son positivos para el comercio exterior. (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding)¹⁵.

5.2. Resultados principales Objetivo 3: marco discursivo de los principales grupos de interés de la ILE sobre cómo se refieren a las guías y consejos dietarios

El análisis crítico del discurso ha permitido identificar una serie de ideas principales, relativas a las orientaciones alimentarias, que se repiten a lo largo de los textos de la muestra de grupos de interés estudiados. A continuación se mencionan para desarrollarlas después:

1. Apelación a la salud.
2. Apelación a la ciencia.
3. Apelación a grupos concretos como consumidores (infancia, mujeres, personas mayores).
4. Descalificación de los sustitutos vegetales.
5. Guías y consejos dietarios: la industria influye en su diseño y después las utiliza como apoyo a su discurso.
6. Utilización de eufemismos para evitar terminologías negativas.
7. La leche como metáfora de “oro blanco”.

5.2.1. Apelación a la salud

Beber leche de vaca es normal, natural y necesario para los humanos, según los textos analizados. A lo largo de las comunicaciones analizadas, se ve el empleo de las palabras “salud” y “nutrición” como un evento recurrente. La palabra “saludable” destaca por su uso continuado en muchas de las comunicaciones de la industria:

Aún más importante, los productos lácteos son importantes para los consumidores. La leche y el queso, la mantequilla y otros productos asequibles y de alta calidad, ricos en proteínas y en grasas naturales saludables, son un pilar de las dietas europeas (EDA_PR_2_Brexit_June_2018)¹⁶.

De forma repetitiva, se emplazan este tipo de términos junto con los productos lácteos, de modo que mediante la redundancia se lleva a cabo una asociación; por ejemplo, “lácteos, nutrición y salud”. En el caso del siguiente ejemplo es, precisamente, el nombre con el que titulan la conferencia, y esta asociación de términos por cercanía en la oración es muy habitual:

“EDA Scientific Advisory Board: Dairy, Nutrition & Health - Consejo Asesor

¹⁵ “Rural areas are very important because they have always been the origin of many traditions. They are the birthplace of artisanal procedures, keepers of traditions and know-how, which give their products an added value appreciated by consumers. They ensure certain quality standards, they benefit farmers producing these products, and they are positive for external trade”.

¹⁶ “Even more importantly, dairy matters to consumers. Affordable and high-quality milk, cheese, butter and other products, rich in protein and healthy natural fats, are a mainstay of European diets” (EDA_PR_2_Brexit_June_2018).

Científico de EDA: Lácteos, Nutrición y Salud” (EDA-Dairy_Flash_2016_56)

Utilizan vocabulario propio de las ciencias de la salud y la nutrición e identifican sus productos con una vida saludable, utilizando también una retórica alarmista, en la que hacen referencia a posibles efectos adversos en caso de no consumir lácteos:

Los consumidores pueden perder, por tanto, nutrientes cuando no comen productos lácteos (EDA_FS_14_Fact_sheet_on_nutrition_goals)¹⁷.

5.2.2. Apelación a la ciencia

Los textos analizados utilizan apelaciones a la ciencia para reforzar los mensajes relativos a la salud. Utilizan, en este sentido, la redundancia, insisten en indicar que los productos lácteos tienen beneficios saludables para todos los diferentes consumidores. Transmiten un mensaje continuo de las propiedades nutricionales de los lácteos, y comunican que los lácteos tienen propiedades curativas para varias enfermedades de los mismos. Las apelaciones a la ciencia son constantes, y explicitan la idoneidad de un consumo de los productos que venden. A menudo, comunican que incluso una reducción en su consumo podría ser fatal para la salud, y lo hacen en ocasiones autocitándose como referencia científica:

EDA basa sus acciones en la ciencia (...) El sector lácteo ha demostrado que la leche y los lácteos son ricos en nutrientes y que contienen nutrientes esenciales altamente biodisponibles. (...) Reducir su consumo podría conducir a un mal estado nutricional: un impacto negativo en la salud (EDA-Dairy_Flash_2016_47)¹⁸.

En otras ocasiones, se produce una apelación a la ciencia de forma equívoca. Se cita como expertos en nutrición a expertos en otros campos. Por ejemplo, se cita a una persona con el título de doctor y se explicita reiteradamente que es “doctor” para legitimar su discurso desde la ciencia. Sin embargo no se especifica que se trata de un doctor en un campo que no es la medicina -doctor en cibernética en el caso del siguiente ejemplo-. En ninguna parte del texto se puede averiguar esta información, a pesar de que las afirmaciones por las que es citado son sobre todo referentes a nutrición:

El Dr. Philippe Ankers, Jefe de la Subdivisión de Sistemas de Producción Ganadera de la FAO, destacó los beneficios de la leche y de los lácteos como fuentes vitales de nutrición para el mundo en su discurso (EDA_PR_15_10_14_WDF_Nutrition_Challenges)¹⁹.

Muy importante también es lo que no dicen. En las comunicaciones analizadas afirman que sus productos son beneficiosos para todas las personas, obviando a menudo

17 “Consumers might hence lose out on nutrients when not eating dairy” (EDA_FS_14_Fact_sheet_on_nutrition_goals).

18 “EDA bases its actions on science (...) The dairy sector has proved that milk and dairy are nutrient-rich and contain highly bioavailable essential nutrients. Reducing their intake could lead to poor nutritional status: a negative impact on health” (EDA-Dairy_Flash_2016_47).

19 “Dr. Philippe Ankers, Chief of the Livestock Production Systems Branch at FAO, highlighted the benefits of milk and dairy as vital sources of nutrition for the world in his speech”.

que la mayoría son alérgicas/con intolerancia; se estima que el 70-75% tienen problemas para digerir la lactosa (Praveen et al. 2019; Corgneau et al. 2013, Delacour et al. 2017).

Algunos ejemplos de esta afirmación de que hay productos lácteos para todas las personas son los siguientes, ambos de EDA: “Los productos lácteos están disponibles en una amplia gama, adaptados a las necesidades y preferencias nutricionales de cada consumidor”(EDA_FS_8_2017_08_30_EDA)²⁰; “Se encuentra disponible una amplia gama de productos lácteos naturales, incluyendo opciones bajas en grasas. Todo el mundo puede elegir una dieta saludable con alimentos lácteos nutritivos que se adecúen a las necesidades personales y preferencias de cada uno” (EDA_FS_14_Fact_sheet)²¹.

5.2.3. Grupos concretos como consumidores

Dentro de la apelación a la ciencia identificada anteriormente, la industria interpela mediante los textos de sus grupos de interés a grupos concretos, que en ocasiones además son especialmente vulnerables, como la infancia, las personas mayores o las mujeres que se encuentran en estado de gestación. También interpelan a públicos concretos como las mujeres posmenopáusicas, o a las personas que practican deporte, que, por los mensajes analizados, se entiende que necesitan tomar lácteos de forma obligatoria, para evitar desarrollar problemas de salud.

A continuación se desglosa la comunicación centrada en la infancia.

5.2.3.1. Infancia como público objetivo específico

Los textos estudiados incluyen referencias con mucha frecuencia a la necesidad concreta de tomar productos lácteos durante la etapa infantil. Uno de los mensajes principales en este sentido es que los lácteos son necesarios para “un crecimiento normal”. Se puede corroborar este tipo de mensaje en afirmaciones como la siguiente de EDA:

*El yodo, un nutriente que se puede encontrar en la leche y el queso, juega un papel importante en el crecimiento normal de los niños (16) (EDA_FS_13_2018_03_05_EDA__Nutrition_factsheet__Dairy_and_children__D-NUT-18-018)*²².

La adscripción del adjetivo “normal” al sustantivo “crecimiento” es relevante porque apela a uno de los deseos más importantes del público al que se dirige la industria cuando piensa en este mensaje, madres y padres, el de que los hijos crezcan “con normalidad” y estén saludables. Esta misma retórica se puede ver con claridad también en ejemplos como los siguientes, donde se utilizan expresiones como “papel vital”, es decir, se alude a que puede llegar a ser una cuestión de vida o muerte:

20 “Dairy foods are available in a wide range of products, adapted to every consumer's nutritional needs and preferences” (EDA_FS_8_2017_08_30_EDA).

21 “A wide range of natural dairy products, including low-fat options, are available. Everyone can choose a healthy diet with nutritious dairy foods that suit his/her personal needs and preferences” (EDA_FS_14_Fact_sheet).

22 “Iodine, a nutrient that can be found in milk and cheese, plays an important role in children's normal growth (16)”.

El consumo de lácteos juega un papel vital durante la infancia (EDA_Dairy_Flash_2018_5)

Desafortunadamente, la ingesta general de leche de los niños está disminuyendo, al reemplazar a menudo la leche y los lácteos por alimentos y bebidas potencialmente pobres en nutrientes y densos en energía. Muchos niños y adolescentes no alcanzan sus recomendaciones para los productos lácteos, lo que conduce a una ingesta insuficiente de nutrientes esenciales. Durante la infancia y la adolescencia, los huesos necesitan proteínas y calcio de alta calidad para crecer y desarrollarse de manera saludable y para mantener la salud ósea más adelante en la vida. Tanto la proteína como el calcio son naturalmente abundantes en la leche y los productos lácteos y su inclusión como parte de las comidas en el hogar y en la escuela ayuda a los niños a desarrollar el gusto por la leche desde la infancia y a adoptar hábitos alimenticios saludables más adelante en la vida (EDA_Dairy_Flash_2018_5)²³.

Titulares como “LOS NUTRIENTES DE LA LECHE Y LOS LÁCTEOS SON IMPORTANTES PARA LA SALUD DE LOS NIÑOS²⁴” destacados por el uso de versales, un color llamativo y diferente al del resto de la tipografía que subraya el tipo de afirmación rotunda, dejan claro el tipo de narrativa que pretenden construir.

La industria láctea, en su discurso, utiliza de un modo continuado los términos “lácteos” y “calcio” como sinónimos, construyendo una narrativa mediante la que se da la impresión de que no es posible obtener este nutriente a través de ningún otro alimento. Este fenómeno se observa en frases como la siguiente, en la que se emplea la palabra ‘calcio’ junto a ‘lácteos’:

Varios estudios encontraron un mayor consumo de lácteos y calcio en los niños y adolescentes que toman desayuno (41,42) (EDA_FS_13_2018_03_05_EDA_Nutrition_factsheet__Dairy_and_children__D-NUT-18-018)²⁵.

5.2.3.1.1. Defensa de los lácteos en los planes de alimentación escolar

Una apuesta estratégica de la industria láctea es tratar de captar nuevos consumidores en etapas de la vida lo más tempranas posible. Por una parte, eso implica más años de consumo de sus productos en cada persona y por otra, supone más adherencia a dicho consumo a lo largo de toda la vida.

23 “Unfortunately, children’s overall milk intake is declining as milk and dairy is often replaced by potentially nutrient-poor, energy-dense foods and beverages. Many children and adolescents do not reach their recommendations for dairy, which leads to insufficient intakes of essential nutrients. During childhood and adolescence, bones need high quality protein and calcium to grow and develop healthily and to maintain bone health later in life. Both protein and calcium are naturally abundant in milk and dairy products and their inclusion as part of home and school meals helps children develop a taste for milk from childhood and adopt healthy eating habits later in life”.

24 “MILK AND DAIRY NUTRIENTS ARE IMPORTANT FOR CHILDREN’S HEALTH”.

25 “Several studies found higher milk consumption and calcium intakes in children and adolescents who eat breakfast (41,42)”.

Alexander Anton, entonces Secretario General de EDA, explicó esta estrategia como parte de un documento distribuido por dicha entidad. Anton cita a Winston Churchill cuando afirma que es una inversión inmejorable hacer que los bebés humanos beban leche de vaca. En primer lugar, alude, de nuevo a cuestiones de salud y energía: para que aguanten el día de escuela. Continúa haciendo referencia de forma solapada a crear consumidores a largo plazo, captándoles desde edades tempranas. Es interesante que EDA destaca la frase de Churchill en negrita en su texto:

“Que el consumo de leche es de suma importancia para los niños es obvio”, continúa Anton. “Me gusta citar a Sir Winston Churchill a este respecto cuando dijo que no hay mejor inversión para ninguna comunidad que poner leche en bebés. Ciertamente tiene razón: la leche y los nutrientes lácteos son esenciales para la salud de los niños. Incluso en la UE muchos niños no cumplen con las recomendaciones dietéticas para el consumo de lácteos y, por lo tanto, los requisitos de nutrientes. Por lo tanto, una porción diaria de lácteos en la escuela es la opción correcta y nutritiva para completar el largo día de escuela”, concluye Anton. (EDA_PR_13_2014_01_30_EDA_New_School_Food_Scheme)²⁶.

Los grupos de interés de la industria ofrecen, a través de los mensajes analizados, no solo leche de vaca pura sino directamente también una amplia gama de productos lácteos para disposición de los menores, entre ellos los productos saborizados y azucarados.

En sus mensajes, recurren frecuentemente a frases como las siguientes:

Se recomienda la leche y los lácteos como parte del desayuno en el hogar y en los centros de cuidado infantil (EDA_FS_13_2018_03_05_EDA__Nutrition_factsheet__Dairy_and_children__D-NUT-18-018)²⁷.

Ofrecer leche en los colegios y hacer que los productos lácteos sean un componente central de las comidas escolares ayuda a los niños a consumir una dieta saludable y rica en nutrientes (EDA_FS_15_EDA_Nutrition_Fact_Sheet_-_Dairy_and_children_-A_healthy)²⁸.

Los textos explícitamente asocian la recomendación de lácteos a los niños para ayudar a desarrollar el gusto por la leche desde la infancia:

Se recomienda la leche y los lácteos como parte del desayuno en el hogar y en los centros de cuidado infantil. Esto ayuda a los niños a desarrollar el gusto por la leche desde la infancia y a adoptar hábitos alimenticios saludables más

²⁶ “That milk consumption is of utter importance for children is obvious”, Anton continues. ‘I like to quote Sir Winston Churchill in this respect when he said that there is no finer investment for any community than putting milk into babies. He is certainly right: milk and dairy nutrients are essential for children’s health. Even in the EU many children fail to meet the dietary recommendations for dairy intake and hence nutrient requirement. A daily dairy portion in school is therefore the right, nutritious option to get through the long school day,’ Anton concludes”.

²⁷ “Milk and dairy are recommended to be part of breakfast at home and childcare facilities”.

²⁸ “Offering school milk and making dairy foods a core component of school meals helps children consume a healthy and nutrient-rich diet”.

*adelante en la vida. (Negrita en el original) (EDA_FS_13_2018_03_05_EDA__Nutrition_factsheet__Dairy_and_children__D-NUT-18-018)*²⁹.

5.2.3.1.2. Énfasis en el consumo de lácteos, incluso con aditivos

Desde el sector de los lácteos manifiestan continuamente, a través de las comunicaciones analizadas, la importancia de que se potencie el consumo de productos lácteos entre la infancia en general, para que después cada consumidor tome lo que más se adapte a sus gustos o estilos de vida. Es decir, los mensajes inciden en que todas las niñas y niños deben tomar algún producto lácteo; si no les gusta o no les conviene un producto lácteo en concreto, pueden elegir otros, aunque incluyan ingredientes menos saludables, si de ese modo sí van a consumir algún lácteo, pues estos productos serían, en su discurso, tan necesarios, que seguiría valiendo la pena consumirlos, en cualquier formato y con cualquier tipo de aditivos:

*Independientemente de que estén o no saborizados, los alimentos basados en leche no solo son ricos en calcio, sino en muchos otros micronutrientes esenciales. Aumentar su consumo entre los niños mediante estos planes mejora el valor nutricional de sus dietas en esta importante etapa de desarrollo y proporciona salud a largo plazo para nuestra próxima generación (EDA_PR_12_2015_4982_PR_EDA-_World_School_Milk_Day_30_September)*³⁰.

5.2.4. Descalificación de los sustitutos vegetales

La narrativa dominante identificada representa a los productos lácteos de origen animal como alimentos con cualidades específicas que no tendría ningún otro producto y que hacen merecer un trato especial a estos por parte de las instituciones europeas.

A la vez, los mensajes analizados utilizan una retórica negativa con respecto a los sustitutos vegetales de los productos lácteos, que son vistos como una competencia negativa para el negocio de la ILE. Tanto la amenaza percibida como la necesidad de elaborar una estrategia al respecto se pueden comprobar en extractos como este, que pertenece a un informe anual de EDA, que explica su propia estrategia de comunicación y que llega a hablar de la necesidad de implementar un “Escudo Protector de los Lácteos”, un argumentario en positivo respecto a los lácteos de origen animal y una serie de respuestas a preguntas:

La imagen positiva de la leche y los lácteos

Se sabe que la leche y los productos lácteos tienen atributos positivos únicos y generales durante siglos. Sin embargo, en los últimos años, la imagen positiva de los lácteos ha sido mal utilizada por sustitutos lácteos y productos sucedáneos, que no solo desaprovechan las características e imágenes positivas de la leche y

²⁹ “Milk and dairy are recommended to be part of breakfast at home and childcare facilities (39). This helps children to develop the taste for milk from the childhood and to adopt healthy eating habits later in life”.

³⁰ “Regardless of flavoured or unflavoured, milk based foods are not only rich in calcium but also in many other essential micro-nutrients. Increasing consumption among children under these schemes enhances the nutritional value of their diets in this important development stage and provides long term health benefits for our next generation”.

los lácteos, sino también sus beneficios nutricionales.

Para continuar y mejorar la imagen positiva de los lácteos, será vital comunicar activamente las cualidades únicas y específicas de nuestros productos. La línea de base para nuestro trabajo de comunicación es lo que llamamos “Escudo Protector de los Lácteos”, que es una colección completa de argumentos positivos sobre los lácteos, así como respuestas a preguntas. Este proyecto abarca cinco temas de actualidad: medio ambiente, salud y bienestar animal, nutrición y salud, procesamiento de los lácteos y sector global (EDA_Annual_Report_2017-18-03)³¹.

En sus comunicaciones, los grupos de interés de la industria láctea afirman tener una preocupación por los sustitutos y sucedáneos de los lácteos, como competencia de los productos que comercializan. Admiten que tienen una estrategia de comunicación llamada “Escudo Protector de los Lácteos” que se basa en cinco temas diferentes: medio ambiente, salud y bienestar animal, nutrición y salud, procesamiento de los lácteos y sector global.

Dichas preocupaciones admitidas se ejemplifican en pasajes de texto como el siguiente de EDA, que habla de la protección de los términos lácteos en la Unión Europea:

A la luz de las cualidades específicas de la leche, el Consejo de las Comunidades Europeas implementó el 2 de julio de 1987 una protección específica de los términos lácteos en la Regulación (EEC) número 1898/87 en la protección de las designaciones utilizadas en la comercialización de la leche y los productos lácteos (2) (EDA_PR_10_30_years_of_dairy_terms__protection_170704)³².

Se puede observar también que las cualidades específicas de las que hablan los grupos de interés de la industria láctea residen en que la leche de vaca es, como los propios textos definen, “la secreción de un mamífero”:

En la UE, la leche y los productos lácteos han sido legalmente reconocidos durante décadas como únicos en su composición, calidad y como fuente nutricional, siendo la secreción de un mamífero (EDA_PR_10_30_years_of_dairy_terms__protection_170704)³³.

31 “The positive image of milk and dairy Milk and dairy products have been known to carry unique and overall positive attributes for centuries. The positive image of dairy has however in recent years been misused by dairy substitutes and ‘ersatz’ products, that not only squander the positive characteristics and images of milk and dairy, but also their nutritional benefits.

In order to continue and improve the positive image of dairy, it will be vital to actively communicate the unique and specific qualities of our products. The baseline for our communication work is what we refer to as the ‘Dairy Protective Shield’, which is a comprehensive collection of positive arguments on dairy, as well as answers to questions. This project runs along five topical themes: environment, animal health & welfare, nutrition & health, dairy processing and a global sector”.

32 “In light of specific milk qualities, the Council of the European Communities implemented on 2nd July 1987 a specific protection of dairy terms in Regulation (EEC) No 1898/87 on the protection of designations used in marketing of milk and milk products².

33 “In the EU, milk and dairy products have been legally recognised for decades as unique in their nutritional composition, quality and source, being the secretion from a mammal”.

Siempre que los grupos de interés tienen en cuenta en sus textos la existencia de alternativas de origen vegetal en su discurso, las peyorativizan (las negritas, versales y destacadadas en todo el texto son parte de la edición original de cada uno de los textos seleccionados):

SABÍA QUE... El calcio de los lácteos se absorbe mejor que el calcio de fuentes vegetales (27) y que represente más del 50% de la ingesta total de calcio de los niños en países europeos (Negritas en el original) (EDA_FS_13_2018_03_05_EDA_Nutrition_factsheet_Dairy_and_children_D-NUT-18-018)³⁴.

En este caso, además, utilizan las estadísticas de manera confusa, pues que represente más del 50% de la ingesta total no significa que no haya otras formas de obtener dicho calcio, sino que las costumbres, ahora mismo, serían así. Destacan la afirmación comparativa dentro de un recuadro, y además, hacen un doble destaque poniendo la frase en negrita.

Reflexiones sobre la sustitución teórica de los lácteos (21,22,23,24).

Teóricamente, comer menos productos de origen animal y más productos de origen vegetal reduciría la huella ambiental de la dieta en su conjunto. Sin embargo, los aspectos de salud y nutrición también deben ser considerados para tales cambios en la dieta (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding_the_world_with_dairy_March_2019)³⁵.

La sustitución de los lácteos, y la reducción de su huella ecológica, se representa como únicamente “teórica”. Desde la industria, se dice que para obtener todos los nutrientes que se obtienen con la alimentación de origen animal habría que consumir grandes cantidades de vegetales, que sobrepasarían las cantidades a ingerir que se recomiendan desde las entidades oficiales. Esto supone utilizar las guías nutricionales para justificar su discurso, para cuya elaboración la misma industria ha jugado un relevante papel para justificar el consumo de sus productos por encima de otros. En el siguiente párrafo, publicado dentro de una hoja informativa sobre nutrición y sostenibilidad, se manifiesta lo anterior y se puede percibir una descalificación de las propiedades nutricionales de las frutas, verduras y legumbres en comparación a los lácteos:

la figura 6 refleja las consecuencias de comer menos carne y productos lácteos y de no comer carne y productos lácteos en términos de macro y micro nutrientes. Para alcanzar las mismas cantidades de nutrientes (33), necesitaríamos consumir cantidades de frutas, verduras y legumbres mucho más grandes que las porciones diarias recomendadas (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding_the_world_with_dairy_March_2019)³⁶.

34 “DID YOU KNOW... ...Dairy calcium is better absorbed than calcium from plant sources (27) and accounts for more than 50% of children's total calcium intake in European countries”.

35 “Reflections on the theoretical replacement of dairy (21,22,23,24) Theoretically, eating less animal-based product and more plant-based products would reduce the environmental footprint of the diet as a whole”.

36 “Figure 6 reflects the consequences of eating less meat and dairy (white) and of not eating meat and dairy product (black) in terms of macro- and micro-nutrients. (33) In order to reach the same quantities of nutrients, we would need

Cuando se habla de alternativas vegetales a los lácteos se utilizan siempre comillas, por ejemplo en este texto de EDA “(...)una actualización sobre los lácteos contra las ‘alternativas a los lácteos’ vegetales (...)” (EDA_Dairy_Flash_2018_3)³⁷ y hay una pretensión constante de advertir siempre de que estas presuntas alternativas no son tales en realidad. Es posible, como se ve, identificar una retórica de descalificación respecto a las alternativas vegetales.

Los sustitutos son, incluso, perjudiciales, según la industria láctea, pues «conducen» a una «ingesta suficiente de nutrientes esenciales» para niños y adolescentes:

*Desafortunadamente, la ingesta general de leche de los niños está disminuyendo, al reemplazar a menudo la leche y los lácteos por alimentos y bebidas potencialmente pobres en nutrientes y densos en energía. Muchos niños y adolescentes no alcanzan sus recomendaciones para los productos lácteos, lo que conduce a una ingesta insuficiente de nutrientes esenciales (EDA_Dairy_Flash_2018_5)*³⁸.

En los textos se han identificado numerosas afirmaciones relacionadas con las plantas que denostan su capacidad nutritiva, detectables en párrafos como el siguiente de EDA:

*Si bien algunas plantas son buenas fuentes de proteínas, la mayoría de las proteínas vegetales son de baja calidad, lo que significa que son deficientes en 1 o más de los 5 aminoácidos esenciales (EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding_the_world_with_dairy_March_2019)*³⁹.

Así pues, se apela a la ciencia para conseguir esta denigración de los sustitutos vegetales, apelación combinada con redundancias e hipérboles. Por otra parte, cuando se habla de “leche”, sin utilizar ningún tipo de complemento o adjetivo, se hace únicamente referencia a la leche materna de vaca, como en el siguiente ejemplo de oración:

BEBER LECHE CONTRIBUYE A HÁBITOS SALUDABLES PARA UNA VIDA SALUDABLE (Mayúsculas en el original) (EDA_FS_13_2018_03_05_EDA_Nutrition_factsheet_Dairy_and_children_D-NUT-18-018)⁴⁰.

El suprimir estos dos complementos es una clave para la normalización de la explotación de las vacas y la muerte de sus terneros (necesaria para la segregación de la leche materna) y la peyorativización del resto de leches vegetales disponibles. Si la industria láctea persiguiese la información transparente y que no lleve a confusión a los consumidores, deberían vender su leche como lo que es, materna y de un mamífero: las vacas.

A continuación, se presenta un ejemplo en el que se implica que existen narrativas

to consume quantities of fruits, vegetables and legumes far greater than the recommended daily portions”.

37 “an update on dairy vs. plant-based “dairy alternatives”.

38 “Unfortunately, children’s overall milk intake is declining as milk and dairy is often replaced by potentially nutrient-poor, energy-dense foods and beverages. Many children and adolescents do not reach their recommendations for dairy, which leads to insufficient intakes of essential nutrients”.

39 “Whilst some plants are good sources of protein, most plant proteins are of low-quality, meaning they are deficient in 1 or more of 5 of the essential amino acids (EAAs). (28)”

40 “DRINKING MILK CONTRIBUTES TO HEALTHY EATING HABITS FOR A HEALTHY LIFE”.

“anti-lácteos”:

Esta semana, el Consejo de Salud de Bélgica publicó una opinión experta que confirma que no hay evidencia científica para vincular la leche y los productos lácteos y el aumento del riesgo de cáncer de mama. Una vez más, las declaraciones “anti-lácteos” carecen de respaldo científico.

El informe belga respalda las políticas nacionales que recomiendan el consumo de leche y productos lácteos como una parte importante de una dieta equilibrada y saludable y destaca la importancia de la leche y los productos lácteos desde la perspectiva de la salud pública (EDA-Dairy_Flash_2015_36)⁴¹.

5.2.5. Guías y consejos dietarios

El análisis del discurso ha detectado una retórica reiterada de peticiones a las instituciones, tanto a los gobiernos de los Estados miembros como a la Comisión Europea, para que se incentive el consumo de lácteos entre la población a través de las guías y consejos dietarios.

Además, en sus comunicaciones, los grupos de interés de la ILE dedican especial atención a mostrar y aconsejar a sus entidades asociadas cómo enviar estos mensajes a las autoridades.

A través de comunicados internos, como en el extracto que veremos a continuación, los grupos de interés a menudo especifican el tipo de comunicaciones que es preciso que sus asociaciones adheridas lleven a cabo. En el caso de EDA, se sugiere que se comuniquen los argumentos positivos en torno a la nutrición, la salud y el papel para el medio ambiente:

Comunicación de los argumentos positivos sobre los productos lácteos en nutrición, salud y su papel para el medio ambiente.

Los lácteos son buenos para ti: la industria láctea está muy orgullosa de sus productos, naturalmente ricos en nutrientes, con un papel importante para la salud y nutrición humana (y animal), y tienen un papel relevante en el medio ambiente europeo, los paisajes y el desarrollo rural. Nuestra función como EDA es comunicar sobre estos aspectos positivos y sobre diferentes iniciativas de las instituciones europeas, utilizando la ciencia y el conocimiento más actuales en nuestros mensajes.

La comunicación consiste en mensajes y divulgación, pero también es importante el tiempo en que se comunica. Hemos logrado en varias ocasiones tener nuestras publicaciones disponibles con anterioridad a la elaboración de informes relevantes de la Comisión o iniciativas legislativas, estableciendo, por tanto, el marco para las discusiones que están por llegar.

41 “This week the Health Council of Belgium scientific evidence to link milk and dairy products and increased risk of breast cancer. Once again “anti-dairy” statements lack any scientific backing.

The Belgian report supported the national policies recommending consumption of milk and dairy products as important part of balanced and healthy diet and highlighted the importance of milk and dairy from the public health perspective”. published an expert opinion confirming that there is no

Nuestras actividades de comunicación son relevantes: la escena europea de Bruselas y más allá no solo lee nuestras publicaciones, sino que perciben nuestra comunicación de la forma en que queremos que se perciba: como una invitación para una discusión más profunda sobre el tema, como un claro signo de nuestro compromiso de ser parte de un diálogo constructivo e inclusivo (EDA_Annual_Report_2015_16)⁴².

Destacan a su vez que los argumentos que utilizan –aquellos que a la vez recomiendan utilizar– están basados en la ciencia, y también explicitan que es adecuado realizar la comunicación en momentos concretos, como por ejemplo antes de la elaboración de informes o iniciativas legislativas europeas relevantes, como se ha podido ver en el anterior ejemplo.

En los textos estudiados se identifica una narrativa que obvia completamente las desventajas que pueden tener para ciertos grupos poblacionales algunos productos lácteos, recomendando su consumo de manera generalizada. Esta narrativa se basa en recordar que todas las personas deben consumir lácteos para tener una buena salud. Precisan, en sus mensajes, que se debe escoger el lácteo que se adapte mejor a cada grupo, porque es mejor tomar un lácteo, a pesar de que incluya por ejemplo azúcar o grasa, que prescindir de tomarlo:

Todos los grupos de edad deben comer lácteos entre 2 y 4 veces al día, y cada uno puede elegir los productos que se adaptan mejor (5) (EDA_PR_5_Positive_Dairy_Story_February_2018)⁴³.

La documentación analizada expresa una voluntad de que las comunicaciones realizadas se implementen desde una narrativa beneficiosa para su realidad, hablando por tanto de los lácteos como un producto completo en lugar de hablar de nutrientes, especialmente el calcio, que también poseen otros alimentos de origen vegetal (Weaver, C.M. et al., 1999; Reed Mangels, A., 2014; Cormick, G. y J.M. Belizán, 2019) y que podrían competir con los lácteos.

Por otra parte, y al mismo tiempo, la industria utiliza el recurso de emplear las actuales guías dietarias (que hoy por hoy son favorables a la narrativa de la industria) como legitimadoras para que se siga apoyando el consumo de lácteos desde las instituciones:

42 “Communication on dairy positives for nutrition, health and its role for the environment.

Dairy is good for you: The dairy industry is very proud of its products – naturally rich in nutrients, with an important role for human (and animal) health and nutrition, and a relevant role in European environment, landscapes and the rural development. It is our role as EDA to communicate on these positives and on different initiatives of the European institutions, using latest science and knowledge in its messages.

Communication is about messages and outreach, but also about timing. We managed at several occasions to have our EDA publications available in advance of relevant Commission reports or legislative initiatives – and hence we did set the framework for the discussions to come.

Our communication activities are relevant: the European environment in Brussels and beyond does not only read our publications, but perceives our communication in the way we want it to be perceived: as an invitation for further in depth discussion on the subject, as a clear sign of our commitment to be part of a constructive and inclusive dialogue”.

43 “All age groups should be eating dairy between 2 and 4 times a day, and each can choose which products suit them best⁵”.

Por lo tanto, debe incluir nutrientes cuya ingesta hay que estimular y nutrientes que hay que limitar en una dieta, estar en línea con las recomendaciones oficiales dietarias, así como estar científicamente justificado, y estimular un patrón dietético saludable (EDA_PR_8_FOP_labelling_171018)⁴⁴.

En este sentido, es preciso recordar que las guías dietarias son, en gran parte, producto de la acción de lobby de las empresas de la industria. Es decir; en esta obra en dos actos, en el primer acto la industria participa en la elaboración de las guías, y en el segundo acto argumenta que estas guías son una fuente con la suficiente autoridad como para que el público deba creer su contenido, utilizando dichas guías como referencia para comunicar que es necesario consumir sus productos, como en el ejemplo siguiente, en el que afirman que “pautas dietéticas en todos los países de la UE recomiendan los lácteos como parte de la dieta diaria”: “Más allá del valor nutricional puro, se conocen o se han sugerido varios otros beneficios para la salud. Las pautas dietéticas en todos los países de la UE recomiendan los lácteos como parte de la dieta diaria”(EDA_FS_16_EDA_Nutrition_Science_Fact_Sheet)⁴⁵.

A la vez, la industria construye, como se ha podido percibir, una narrativa de injusticia de la UE hacia su sector, cuando comunica “productos a evitar” o componentes a evitar, que tienen los productos lácteos, o cuando pretende expresar ciertas limitaciones, como tomar lácteos bajos en grasa, o limitar las cantidades de productos específicos.

5.2.6. Utilización de eufemismos para evitar terminologías negativas

En la retórica empleada por los grupos de interés de la industria láctea, destaca el uso de eufemismos para describir dietas en las que caben todo tipo de alimentos, incluidos los lácteos. El tono de los mensajes es siempre positivo, y se emplean términos como “sentido común”, “alimentación equilibrada” y expresiones como “hay que comer de todo”, para evitar terminología negativa con respecto a algunos productos.

Se afirma que es necesario considerar los lácteos “como un todo” y “y apoyar a los alimentos ricos en nutrientes esenciales” (EDA_PR_8_FOP_labelling_171018), es decir, que se debe promocionar los productos lácteos, desde su etiquetado, entre otros formatos, como un producto completo que no se puede juzgar por sus nutrientes individuales. Aunque esto signifique obviar el lado más negativo para la salud de ciertos productos:

EDA cree que los esquemas de etiquetado voluntario utilizados además de la declaración nutricional requerida por la ley de la UE pueden ser una herramienta adicional útil para los consumidores si cumplen con una serie de criterios importantes: dicho esquema debe considerar la comida como un todo y apoyar a los alimentos ricos en nutrientes esenciales. Por lo tanto, debe incluir

⁴⁴ “Thus, it needs to include both nutrients to encourage and nutrients to limit in a diet, be in line with official dietary recommendations as well as be scientifically substantiated and stimulate a healthy dietary pattern”.

⁴⁵ “Beyond pure nutritional value, several other health benefits are known or have been suggested. Dietary guidelines in every EU country recommend dairy as part of the daily diet” (EDA_FS_16_EDA_Nutrition_Science_Fact_Sheet).

nutrientes cuya ingesta hay que estimular y nutrientes que hay que limitar en una dieta, estar en línea con las recomendaciones oficiales dietarias, así como estar científicamente justificado, y estimular un patrón dietético saludable (EDA_PR_8_FOP_labelling_171018)⁴⁶.

A la vez, desde la industria, no solo aconsejan a sus propias entidades cómo comunicar, sino que también definen lo que las instituciones públicas deberían recomendar y lo que no, y cómo deberían hacerlo:

La futura estrategia de UE sobre nutrición y salud pública no debería centrarse en la reformulación. En cambio, debería poner el foco en la educación nutricional y en la promoción de una dieta y estilo de vida saludables, incluyendo actividad física, para cambiar el comportamiento del consumidor (EDA_FS_14_Fact_sheet_on_nutrition_goals)⁴⁷.

Según los textos estudiados, hay que centrarse en educar al público, no en reformular los alimentos, es decir, en su discurso, la Unión Europea no debería fomentar que la industria elabore productos mejores y más saludables, sino que piden que se eduque al público para que lleve un estilo de vida que de algún modo compense la ingesta que los productos que la industria vende, por ejemplo cuando los productos tienen un contenido alto en calorías basadas sobre todo en azúcares.

Desde el sector de los lácteos se pide a la UE que, en sus mensajes de salud, no utilice terminología negativa en sus mensajes a los ciudadanos. Nunca fomentar el no consumo de un producto lácteo en concreto. Esta estrategia la puso de manifiesto Marion Nestle, cuando explicó que la industria alimentaria se beneficia de que existan pseudoverdades en el imaginario de la población como que no existen alimentos “malos”, que todos los alimentos pueden ser incorporados en dietas saludables si se hace “con moderación”, u otras afirmaciones como que “lo importante es comer de todo” o “mantener un equilibrio y una variedad” o “no existen alimentos “buenos” excepto cuando son los alimentos que ellos venden, por lo que no existirían motivos para que desde las instituciones se emitan mensajes restrictivos respecto a ninguno de los productos que se comercializan, a pesar de que en algunos casos se sabe que son tóxicos, sino, en todo caso, llamadas a la moderación (Nestle, 2002, p.21). Es importante el uso de “nutrientes a limitar”. Por una parte se habla de “nutrientes” porque suena a que se trata de componentes necesarios en la dieta. Por otra parte, no se utiliza la palabra “evitar” sino “limitar”, en consonancia con la petición

46 “EDA believes that voluntary labelling schemes used in addition to the nutrition declaration required by the EU law can be a useful additional tool for consumers if they fulfil a number of important criteria: such a scheme should look at the food as a whole and support foods rich in essential nutrients. Thus, it needs to include both nutrients to encourage and nutrients to limit in a diet, be in line with official dietary recommendations as well as be scientifically substantiated and stimulate a healthy dietary pattern”.

47 “The future EU strategy on nutrition and public health should not focus on reformulation. Instead, focus should be put on nutrition education and on the promotion of a healthy diet and lifestyle, including physical activity, in order to change consumer behaviour”.

general de las industrias de la alimentación; nunca decir “no consumas x producto”.

En el mismo sentido, y en combinación con el tipo de comunicación “siempre en positivo” que se recomienda desde la comunicación interna desde toda la industria de alimentación en general, se hace una crítica constante en el material analizado a todas aquellas posibles limitaciones que se pretendan efectuar al consumo de lácteos.

De ahí que la industria esté en contra del control del tamaño de las porciones, así como del uso de recursos visuales como los semáforos, dado el alto nivel de grasas y azúcares que poseen muchos de los productos que vende esta industria, que quedaría patente en este tipo de grafismos.

El recurso “sentido común” se utiliza a menudo como sinónimo de la narrativa “hay que comer de todo” que es la que beneficia a los productos que pueden tener algunas contraindicaciones nutricionales, como los lácteos. Se puede observar la comunicación en este sentido en el siguiente párrafo, publicado por EDA:

EDA había protestado firmemente contra el apoyo que este sistema de etiquetado ha recibido de la Comisión de la UE y sigue actualmente en la vanguardia de las críticas a la ENL debido al uso de tamaños de porción, la base del semáforo codificado por colores y la completa falta de consideración a los micronutrientes, como vitaminas y minerales. Ya en febrero de este año, Mars se retiró del proyecto.

EDA continuará abogando por un enfoque de sentido común y un etiquetado nutricional que refleje la riqueza nutricional única de los productos lácteos (EDA_Dairy_Flash_2018_21)⁴⁸.

Este tipo de narrativas ligadas al “equilibrio”, es decir a “llevar una dieta equilibrada” o “variada”, donde se recomienda “comer de todo”, “sin abusar de nada” son muy fomentadas por la industria. Se trata de mensajes que, en realidad, persiguen suavizar los descubrimientos científicos ligados a ciertos alimentos, a ciertos nutrientes o a ciertos aditivos, cuando no interesa que se desaconseje el consumo de algún producto de los que comercializan. Un ejemplo muy claro de esto es el siguiente párrafo, publicado por EDA en una hoja informativa de nutrición en la que se abordaba el tema de los azúcares.

Los azúcares son un aditivo que la industria láctea utiliza a menudo, en productos como leches saborizadas, yogures y postres lácteos. Dichos productos se ofertan tanto en escuelas como en hospitales y residencias. Con este tipo de comunicación se trata de suavizar el mensaje, cada vez más presente en la sociedad, de la inconveniencia del consumo de azúcar, precisamente apelando explícitamente a “una dieta variada y equilibrada” y “un consumo con moderación”:

⁴⁸ “EDA had firmly protested against the support that this labelling scheme has received from the EU Commission and is still today at the forefront to criticise the ENL because of the use of portion sizes, the colour coded traffic light basis and the complete lack of consideration for micronutrients like vitamins and minerals. Already in February this year, Mars pulled out of the project. EDA will continue advocating for a common sense approach and a transparent nutrition labelling that reflects the unique nutrient richness of dairy products”.

Existe una idea errónea cada vez mayor de que el azúcar es “malo” y “no saludable”, pero es una fuente esencial de energía y se puede disfrutar como parte de una dieta variada y equilibrada cuando se consume con moderación y de acuerdo con las necesidades individuales de una persona. Los productos lácteos que contienen azúcar añadido también aportan una multitud de nutrientes esenciales. De hecho, además de los lácteos no endulzados, las leches y los yogures endulzados también se pueden considerar una forma de aumentar el consumo de leche y aumentar la ingesta de vitaminas, minerales y proteínas de la población sin ningún impacto adverso sobre el peso (27-29) (EDA_FS_11_2018_01_11_Nutrition_factsheet_sugars)⁴⁹.

En el extracto anterior, además, se relativiza la inconveniencia del contenido en azúcar, argumentando que este tipo de productos es una forma de aumentar el consumo global de leche. Es decir, lo importante es aumentar el consumo total de estos productos, aunque contengan elementos dañinos, porque a la vez dichos productos pueden contener nutrientes interesantes. Lo que la industria no dice en su comunicación es que también se pueden conseguir dichos nutrientes interesantes para la salud en forma de otros alimentos que no tienen esa contraparte negativa que poseen los productos lácteos altos en azúcar o aditivos.

5.2.7. La leche como metáfora de “oro blanco”

La industria láctea basa sus comunicaciones en las recomendaciones más antiguas; obvian lo que no interesa a su narrativa y obvian las recomendaciones más modernas que aconsejan evitar este tipo de grasas. Además, hacen afirmaciones que sugieren vender los lácteos como una sustancia perfecta, en un estilo casi esotérico «más allá del valor nutricional puro»:

Más allá del valor nutricional puro, se conocen o se han sugerido varios otros beneficios para la salud. Las pautas dietéticas en todos los países de la UE recomiendan los lácteos como parte de la dieta diaria (EDA_FS_16_EDA_Nutrition_Science_Fact_Sheet_-_Milk_Fat)⁵⁰.

A la vez, a través del discurso de la industria láctea se detecta una retórica que otorga a la leche un carácter sobrenatural, casi mitológico. De este modo, llegan a denominar a la leche “oro blanco” (El secretario general de EDA, citando a las instituciones europeas, sin referenciar al autor original de la frase, denomina la leche como “oro blanco”):

⁴⁹ “There is a growing misconception that sugar is ‘bad’ and ‘unhealthy’, but it is an essential source of energy and can be enjoyed as part of a varied and balanced diet when consumed in moderation and according to a person’s individual needs (26). Dairy products containing added sugar also deliver a multitude of essential nutrients. In fact, besides non-sweetened dairy, sweetened milks and yoghurts can also be considered a way to increase milk consumption and boosting the population’s vitamin, mineral and protein intake without any adverse impact on weight (27-29).

⁵⁰ Beyond pure nutritional value, several other health benefits are known or have been suggested. Dietary guidelines in every EU country recommend dairy as part of the daily diet”.

“Esta perspectiva positiva es compartida también por todos los expertos en lácteos, incluyendo a la Comisión Europea”, añade Anton. “Para citar a la institución europea, La leche es y seguirá siendo el oro blanco para la próxima década”(EDA_PR_14_2015_4603_PR_EDA-_Favorable_dairy_future_141210_Fina)⁵¹.

El hecho de que denominen a este producto “oro blanco” tiene una serie de connotaciones importantes. Por un lado, al utilizar como metáfora un elemento como el oro se está implementando una retórica que dota a la leche de cualidades como riqueza, valor económico, e incluso belleza.

Por otro lado, el oro se consigue a través de la minería; se extrae un elemento que se encuentra en la tierra y se comercia con él; la industria láctea también, a través de este discurso, representa la leche como un producto que puede “extraerse”, como si fuese un objeto que se encuentra en algún lugar y se puede, simplemente, tomar, dejando fuera de la representación cuestiones relevantes que implica la producción de leche como la inseminación, el embarazo, y el parto de un ternero, entre otras.

6. Conclusiones y discusión

Se concluye que la industria láctea constituye un conglomerado de gran envergadura económica y comunicativa. Se trata de un marco económico y corporativo poderoso e intrincado que dedica un gran esfuerzo a influir en las recomendaciones alimentarias.

El análisis también muestra que los grupos de interés de la industria láctea europea han adaptado su narrativa a valores públicos actuales de preocupación por la ciencia, la salud e incluso el bienestar animal, al mismo tiempo que los contradicen, con el fin de justificar su actividad.

Entre las contradicciones destaca la negación de los intereses tanto de las vacas explotadas por sus segregaciones maternas a través de una representación que objetiva a las vacas y obvia su capacidad de sintiencia, autonomía e individualidad mediante varias estrategias discursivas.

Otra contradicción que llama la atención es que las crías de las vacas quedan completamente fuera del discurso, a pesar de que estas juegan un papel absolutamente necesario para la existencia de la industria, pues si las vacas no dan a luz sus ubres no se llenan de leche materna, del mismo modo que sucede en otros animales mamíferos.

El discurso de la industria láctea naturaliza y normaliza la explotación de las vacas a través de varias estrategias discursivas.

La industria utiliza dos tipos de recursos visuales en sus documentos: el uso de los colores azul y verde y fotografías de naturaleza que muestran pastos verdes y cielos abiertos. Ambos recursos dotan al discurso de una evocación de naturaleza y aluden a

51 “This positive outlook is also shared by all dairy experts, including the European Commission”, adds [Alexander] Anton [Secretary General of the EDA], “To quote the EU institution, Milk is and will remain the white gold for the next decade” (EDA_PR_14_2015_4603_PR_EDA-_Favorable_dairy_future_141210_Fina)

vacas pastando al aire libre, mientras que en la práctica, los sistemas de pasto en el exterior están en claro declive en Europa.

Se normaliza la explotación de las vacas mediante la reiteración de mensajes que, muy a menudo, muestran aspectos del lenguaje científico para dar peso retórico a sus argumentos. La industria también da peso retórico a sus argumentos mediante el uso continuado de referencias a la salud, apelando además a públicos específicos en situaciones vulnerables como la infancia, mujeres embarazadas o personas mayores. A la vez, la industria recomienda y pide a los gobiernos que recomiendan y fomenten el consumo de los productos lácteos, incluyendo aquellos altos en grasas, azúcar o aditivos.

En el discurso de la industria, los sustitutos lácteos basados en plantas son descalificados. Al mismo tiempo, en la práctica, los grandes conglomerados lácteos vienen aumentando su oferta incluyendo cada vez gamas más amplias de este tipo de productos.

Los grupos de interés de la industria láctea europea construyen un discurso en el que ensalzan las recomendaciones dietarias oficiales a la vez que tratan de influir en la elaboración de las mismas.

A partir de la presente investigación se abren nuevas vías de investigación; sería interesante conocer, a continuación, la representación de la comunicación de los grupos de interés de la industria láctea en los medios de comunicación y cómo calan los mensajes de la industria en la población en general, en prescriptores de salud, y en las personas que se encargan de redactar las políticas públicas.

Bibliografía

- Adams, C. J. (1990). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. Nueva York: Continuum.
- Adams, C. J. (1997a). “Mad Cow” Disease and the Animal Industrial Complex: An Eco-feminist Analysis”. *Organization & Environment*, 10: 26–51.
- Adams, C. J. (1997b). “Viewpoint Pity the Poor Mad Cow: A View from the United States”. *Ecotheology: Journal of Religion, Nature & the Environment*; Julio 97, Vol. 5, Núm. 3, 117.
- Adams, C. J. (2017). “Feminized Protein: Meaning, Representations, and Implications”. En Cohen, M. y Otomo, Y. (Eds). *Making milk: the past, present and future of our Primary Food*. Londres y Nueva York: Bloomsbury Publishing.
- Almiron, N. (2016). “The political economy behind the oppression of other animals: Interest and influence”. En: Almiron N, Cole M and Freeman CP (eds) *Critical Animal and Media Studies: Communication for Nonhuman Animal Advocacy*. New York: Routledge, pp. 26–41.
- Almiron, N.; Cole, M.; and Freeman, C.P. (Eds.) (2016). *Critical Animal and Media Studies. Communication for Nonhuman Animal Advocacy*. Nueva York: Routledge
- Amat, M.J. (2017). *El sector lácteo español tras la eliminación de las cuotas a la producción*.

Trabajo de Fin de Máster. España: Universidad Politécnica de Valencia.

Birke, L. (2007). "Relating Animals: Feminism and Our Connections with Nonhumans".

Humanity & Society, Vol. 31, pp. 305-318

Broom, Donald. M. (2017). "Animal Welfare in the European Union. Bruselas: European Parliament's Committee on Petitions, Policy Department for Citizen's Rights and Constitutional Affairs". Disponible en: [www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/583114/IPOL_STU\(2017\)583114_EN.pdf#page=12](http://www.europarl.europa.eu/RegData/etudes/STUD/2017/583114/IPOL_STU(2017)583114_EN.pdf#page=12)

Canavan, J. (2017). "Happy Cow" Welfarist Ideology and the Swedish "Milk Crisis": a Crisis of Romanticised Oppression. Book chapter in: Nibert, David (Ed.) (2017) *Animal Oppression and Capitalism* (Praeger: Santa Barbara). Disponible en: https://www.academia.edu/34603801/_Happy_cow_Welfarist_Ideology_and_the_Swedish_Milk_Crisis_a_Crisis_of_Romanticised_Oppression Consultado última vez el 5 de abril de 2018

Carlsson Kanyama, A.; Hedin, B.; Katzeff, C. (2021) "Differences in Environmental Impact between Plant-Based Alternatives to Dairy and Dairy Products: A Systematic Literature Review". *Sustainability*, 13, 12599. <https://doi.org/10.3390/su132212599>

Comisión Europea (28 de septiembre de 2016). Propuesta de Acuerdo interinstitucional sobre un Registro de Transparencia obligatorio. Disponible en: <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwi miNaU9cDv AhXyo4sKHWTaC6wQFjAAegQIAxAD&url=https%3A%2F%2Fec.europa.eu%2Ftransparency%2Fregdoc%2Frep%2F1%2F2016%2FES%2F1-2016-627-ES-F1-1.PDF&usg=AOvVaw3zbcaUYB6lfPKIfFx9ZFVf> Último acceso: 21 de marzo de 2021.

Cormick, G.; Belizán, J. M. (2019). "Calcium Intake and Health". *Nutrients*, 11(7), 1606. <https://doi.org/10.3390/nu11071606>

Cunningham, T. (2015) "You Are What You Drink: A Feminist Critique of Milk and its Consequences for the Female". Recuperado de All-Creatures.org en <https://mail.all-creatures.org/articles/ar-feminist-critique-milk.html>

Cusack, C. (2013). "Feminism and Husbandry: Drawing the Fine Line between Mine and Bovine". *Journal of Critical Animal Studies* 11, n. 1: 24-45.

Davis, K. (2008). "Intersectionality as buzzword: A sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful", *Feminist Theory*, Vol.9, No. 1, pp. 67-85

Desaulniers, É. (2015). *Cash Cow. Ten Myths about the Dairy Industry*. Brooklyn, NY: Lantern Books.

Dohoo, I.R.; Wayne, M.S. (1984). "Disease, production and culling in Holstein-Friesian cows V. Survivorship". *Preventive Veterinary Medicine* Volumen 2, No 6, Septiembre de 1984, Pages 771-784 Disponible en: <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/0167587784900321>

Dunayer, J. (1995). "Sexist Words, Speciesist Roots". En Adams, C. J., y Donovan, J. (Eds.). *Animals and women: Feminist theoretical explorations*. Durham: Duke University Press.

Dunayer, J. (2001): *Animal Equality. Language and Liberation*. Darewood, Maryland: Ryce Publishing.

EFSA Animal Health and Animal Welfare Unit (2009): "Scientific report of EFSA prepared by the Animal Health and Animal Welfare Unit on the effects of farming systems on dairy cow welfare and disease". Annex to the *EFSA Journal* (2009) 1143, 1-38

Eurogroup for Animals y Compassion in World Farming (2015). "Report on the Welfare of EU Dairy Cows". Recuperado de: <https://www.ciwf.org.uk/research/species-cattle/report-on-welfare-of-eu-dairy-cows/> Último acceso 23 de marzo de 2021.

Eurogroup for Animals (2017). "Common Agricultural Policy Post 2020". *Position paper*. Recuperado de http://www.eurogroupforanimals.org/wp-content/uploads/Position-Paper_CAP-2020.pdf. Consultado última vez el 18 de julio de 2017.

European Dairy Association (2017a): Annual Report 2017/18. *Connect to the World of Dairy*. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/news-events/news/read/article/eda-annual-report-201718.html> Última consulta: 2 abril 2018

European Dairy Association (2017b). Economic Report 2017/18. Disponible en: http://eda.euromilk.org/fileadmin/user_upload/Public_Documents/Facts_and_Figures/EDA_Economic_Report_2017.pdf Última consulta: 2 de abril 2018

Eurostat (2017). "Production of cows milk on farms at national and regional level". Disponible en: https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=File:Production_of_cows_milk_on_farms_at_national_and_regiona_l_level,_by_level_of.png

Feyza Aydar, E.; Tutuncu, S.; Ozcelik, B. (2020). "Plant-based milk substitutes: Bioactive compounds, conventional and novel T processes, bioavailability studies, and health effects". *J. of Functional Foods* 70, 103975.

FoodDrinkEurope (2017). "Data & Trends of the European Food and Drink Industry 2017. Bruselas (Bélgica): FoodDrinkEurope". Disponible en: http://www.fooddrinkeurope.eu/uploads/publications_documents/DataandTrends_Report_2017.pdf Última consulta: 29 de marzo de 2018.

Francione, G.L. (1995): *Animals, Property and the Law*. Temple University Press.

Freeman, A. (2013). "The Unbearable Whiteness of Milk: Food Oppression and the USDA". *UC Irvine Law Review*, Vol. 3. Pp. 1251, 2013. Disponible en SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2338749>

Gaard, G. (1993). "Living interconnections with animals and nature." In G. Gaard (Ed.), *Ecofeminism: Women, animals, nature* (pp. 1-12). Philadelphia: Temple University Press.

Gaard, G. (1993). *Ecofeminism: women, animals, nature*. Philadelphia: Temple University Press

Gaard, G. (2013). "Toward a Feminist Postcolonial Milk Studies", *American Quarterly*, Vol. 65, No 3, pp. 595-618 <http://muse.jhu.edu/>

Gambert, I.; Linné, T. (2018). "From Rice Eaters to Soy Boys: Race, Gender, and Tropes of

- ‘Plant Food Masculinity’’. *Animal Studies Journal*. V. 7, I. 2. Pp. 129-179.
- Gillespie, K. (2008). *The Cow with Ear Tag #1389*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Guzmán, J. (9 de noviembre de 2015). “Matar las vacas. Justicia Alimentaria”. Disponible en: <https://justiciaalimentaria.org/actualidad/matar-las-vacas> Consultado última vez el 17 de marzo de 2021
- Eisen, J. (2017). “Milk and Meaning: Puzzles in Posthumanist Method”. En Cohen, M., y Otomo, Y. (Eds.) *Making Milk: The Past, Present and Future of Our Primary Food*. Londres, Oxford, Nueva York: Bloomsbury.
- Knaus, W. (2009). “Dairy cows trapped between performance demands and adaptability”. *Journal of the Science of Food and Agriculture*. Volumen 89, N. 7. Pp. 1107-1114.
- Kolbe, K. (2018). “Why Milk Consumption is the Bigger Problem: Ethical Implications and Deaths per Calorie Created of Milk Compared to Meat Production”. *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 31, 467-481.
- Ledman, M. y van Battum, S. (2020): *Global Dairy Top 20*. 2019. Amsterdam: Ra- bobank.
- Leip, A.; Weiss, F.; Wassenaar, T.; Perez, I.; Fellmann, T.; Loudjani, P.; Tubiello, F.; Grandgirard, D.; Monni, S.; Biala, K. (2010) “Evaluation of the Livestock Sector’s Contribution to the EU Greenhouse Gas Emissions (GGELS) – Final Report. European Commission”, *Joint Research Centre*. Disponible en: <http://afoludata.jrc.ec.europa.eu/index.php/dataset/detail/236>
- Narayanan, Y. (2019). “Cow Is a Mother, Mothers Can Do Anything for Their Children!” Gaushalas as Landscapes of Anthropatriarchy and Hindu Patriarchy. *Hypatia*. V. 34, I. 2. Pp. 195-221. <https://doi.org/10.1111/hypa.12460>
- Nestle, M. (2002). *Food Politics: How the Food Industry Influences Nutrition and Health*. California: University of California Press.
- Nibert, David. (2002). *Animal Rights Human Rights—Entanglements of Oppression and Liberation*. Plymouth, U.K.: Rowman & Little edl.
- Nibert, D. (2003). “Humans and Other Animals: Sociology’s Moral and Intellectual Challenge”, *The International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 23, No 3, pp. 5-25
- Nibert, D. (2012). “The fire next time: the coming cost of capitalism, animal oppression and environmental ruin”. *Journal of Human Rights and the Environment* 3 (1): 141-158.
- Nibert, D. (2013). *Animal Oppression and Human Violence. Domestication, Capitalism and Global Conflict*. Nueva York: Columbia University Press.
- Nibert, D. (2014). Foreword. En Nocella II, A.J.; Sorenson, J.; Socha, K.; Matsuoka, A. (Eds.) (2014). *Defining Critical Animal Studies. An Intersectional Social Justice Approach for Liberation*. Nueva York: Peter Lang.
- Nibert, D. (Ed.) (2017) *Animal Oppression and capitalism*. Vol. II. Santa Barbara, CA: Praeger.

- Nieuwhof, G.J.; Norman, H.D.; Dichinson, F.N. (1989). "Phenotypic Trends in Herdlife of Dairy Cows in the United States". En *Journal of Dairy Science* 72 , No 3, Marzo 1989, pp. 726-736.
- Noske, B. (1989) Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology
- Nowak, R. (1997). *Walker's Mammals of the World 5.1*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Phillips, C. (2018). *Principles of Cattle Production*. Australia: Csiro Publishing.
- Poore, J.; Nemecek, T. (2019). "Reducing food's environmental impacts through producers and consumers". *Science* 01 Jun 2018: Vol. 360, No 6392, pp. 987-992 DOI: 10.1126/science.aaq0216 Disponible en: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:b0b53649-5e93-4415-bf07-6b0b1227172f>
- Reed Mangels A. (2014). "Bone nutrients for vegetarians", *The American Journal of Clinical Nutrition*, Volume 100, Issue suppl_1, July 2014, Pages 469S–475S, <https://doi.org/10.3945/ajcn.113.071423>
- Rotz, C.A., (2018) "Modeling greenhouse gas emissions from dairy farms". *J. of Dairy Science*. V. 101, Issue 7, 6675-6690. Doi: <https://doi.org/10.3168/jds.2017-13272>.
- Ruiz Carreras, M. (2021): *Grupos de presión, discurso y orientaciones alimentarias. El caso de la industria láctea europea*. [Tesis de doctorado, Universidad Pompeu Fabra] Tesis Doctorals en Xarxa.
- Stanescu, V. (2018). 'White Power Milk': Milk, Dietary Racism, and the 'Alt-Right', *Animal Studies Journal*, 7(2), 2018, 103-128. Disponible en: <https://ro.uow.edu.au/asj/vol7/iss2/7>
- Stevens, L., Kearney, M., and Maclaran, P. (2013). "Uddering the other: Androcentrism, ecofeminism, and the dark side of anthropocentric marketing", *Journal of Marketing Management*, Vol. 29, No. 1-2, pp. 158-174.
- Thoma, G., Popp, J., Nutter, D., Shonnard, D., Ulrich R., Matlock, M., Kim, D.S., Neiderman, Z., Kemper, N., East, C., Adom, F. (2013) "Greenhouse gas emissions from milk production and consumption in the United States: A cradle-to-grave life cycle assessment circa 2008". *Int. Dairy J.* 31, S3-S14. Doi: 10.1016/j.idairyj.2012.08.013
- Van den Pol-van Dasselaar, A., Hennessy, D.; Isselstein, J. (2020). "Grazing of Dairy Cows in Europe – An In-Depth Analysis Bases on the Perception of Grassland Experts". *Sustainability*. 2020, 12, 1098, doi:10.3390/su12031098
- Van der Werf, H. M., Kanyarushoki, C., and Corson, M. S. (2009). "An operational method for the evaluation of resource use and environmental impacts of dairy farms by life cycle assessment". *J. Environ. Manage.* 90, 3643–3652. doi: 10.1016/j.jenvman.2009.07.003
- Van Dijk, T.A. (2008). *Discourse and Power*. Reino Unido: Macmillan Education.
- Weaver, C.M.; Proulx, W.R.; Heaney, R. (1999). "Choices for achieving adequate dietary

- calcium with a vegetarian diet". *The American Journal of Clinical Nutrition*, Volume 70, Issue 3, September 1999, Pages 543s–548s, <https://doi.org/10.1093/ajcn/70.3.543s>
- Webster, J. (2013). *Animal Husbandry Regained. The place of farm animals in sustainable agriculture*. Oxon, USA y Canadá: Routledge.
- Wicks, D. (2018). "Demystifying Dairy", en *Animal Studies Journal*, 7(2), 45-75.
- Wodak, R., Meyer, M. (2001). *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londres: SAGE Publications.
- Young G.B.; Lee, G.J.; Waddington, D.; Sales, D.I.; Bradley, J.S.; Spooner, R.L. (1983): "Culling and wastage in dairy cows in East Anglia". En *The Veterinary Record*. 1 julio de 1983. 113 (5): 107-111. Disponible en <https://veterinaryrecord.bmjjournals.com/content/113/5/107>
- Young, R (2003). *The Secret Life of Cows. Animal Sentience at work*. Reino Unido: Farming Books and Videos Ltd.
- Yubero, M. A. (2016). "El sector lácteo: unidos es posible". En Yubero (coord.), *El sector lácteo español en la encrucijada* (págs. 15-35). Madrid: Cajamar Caja Rural.
- Zandona, L.; Lima, C.; Lannes, S. (2020). "Plant-Based Milk Substitutes: Factors to Lead to Its Use and Benefits to Human Health". *Milk Substitutes - Selected Aspects*, Małgorzata Ziarno, *IntechOpen*, DOI: 10.5772/intechopen.94496. Available from: <https://www.intechopen.com/chapters/73915>

Anexos

A continuación se identifican detalladamente los documentos, parte de la muestra analizada, que se han detallado a modo de ejemplos en la sección de resultados.

EDA_Annual_Report_2018-19-web

European Dairy Association (2019). Annual Report 2018/19. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA-Dairy_Flash_2016_54

European Dairy Association (2016). Dairy Flash #54. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_PR_1_Statement_EU_Protein_Strategy_and_the_dairy_sector_October_2018
Animal welfare/

European Dairy Association (2020). Press Release: EU Protein Strategy and the dairy sector. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

COPACOGECA_06_20170329

COPA-COGECA (2017). European farmers and cooperatives open their doors to the public in 2017. Autor. Disponible en: <https://coca-cogeca.eu/Search.aspx>

COPACOGECA_01_2013_AHW(13)4498

COPA-COGECA (2013). Veterinarians and farmers care for animals and people. Autor.

Disponible en: https://copa-cogeca.eu/Search.aspx?EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding

European Dairy Association (2013). Feeding the world with dairy. Why dairy is an important option to feed the world in a sustainable way. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

COPACOGECA_14_What future for milk

COPA-COGECA (2017). What future for milk in the EU? Autor. Disponible en: <https://copa-cogeca.eu/Search.aspx>

EDA_FS_20_2015_05_08_EDA_statement_on_animal_welfare

European Dairy Association (2015). Statement: The European Dairy Industry fully endorses and supports animal welfare. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

COPACOGECA_03_200709_LP(09)7581

COPA-COGECA (2007). First views on the future of the European Dairy Sector. Autor. Disponible en: <https://copa-cogeca.eu/Search.aspx>

EDA_PR_2_Brexit_June_2018

European Dairy Association (2018). Press release. Brexit: Don't spill the milk. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA-Dairy_Flash_2016_56

European Dairy Association (7 de octubre de 2016). Dairy Flash. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_FS_14_Fact_sheet_on_nutrition_goals

European Dairy Association (2013). Nutrition Goals. Dairy foods are more than just nutrients. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA-Dairy_Flash_2016_47

European Dairy Association (2016). Dairy Flash #47. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_PR_15_10_14_WDF_Nutrition_Challenges

European Dairy Association (2014). Press Release: 'Dairy is in pole position when it comes to face the upcoming global nutrition challenges'. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_FS_8_2017_08_30_EDA

European Dairy Association (2017). Nutrition Factsheet: Health Benefits and Nutritional Value of Dairy Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_FS_13_2018_03_05

European Dairy Association (2018). Nutrition Factsheet: Dairy and children: a healthy combination. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_Dairy_Flash_2018_5

European Dairy Association (2018). Dairy Flash #5. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_PR_13_2014_01_30_EDA_New_School_Food_Scheme

European Dairy Association (2014). Press Release: New European School Food Scheme: EU dairy industry in favour of administrative simplification, but not at the cost of the Scheme's efficiency. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_PR_12_2015_4982_PR_EDA-_World_School_Milk_Day_30_September

European Dairy Association (2015). Press Release: World School Milk Day: 30 September 2015. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_PR_10_30_years_of_dairy_terms__protection_170704

European Dairy Association (2017). Press Release: EDA celebrates the 30th anniversary of the European protection of dairy terms, like "milk" and "butter". Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_FS_17_EDA_Nutrition_Sustainability_Factsheet_Feeding_the_world_with_dairy_March_2019

European Dairy Association (2013). Nutrition Fact Sheet: Feeding the World with Dairy. Why dairy is an important option to feed the world in a sustainable way. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA-Dairy_Flash_2015_36

European Dairy Association (2015). Dairy Flash #36. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_Annual_Report_2015_16

European Dairy Association (2015). Annual Report 2015/16. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_PR_5_Positive_Dairy_Story_February_2018

European Dairy Association (2018). Press Release: The EU dairy industry supports the sustainability commitments and the important role of the dairy sector in striving towards the development goals. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_PR_8_FOP_labelling_171018

European Dairy Association (2017). Press Release: The EU dairy sector highlights the nutritional value of dairy and its importance in the diet – and thus refutes the proposed traffic light labelling by the Evolved Nutrition Labelling Initiative (ENL) as it is not adequate for better informing on global nutritional properties of milk and dairy products. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_FS_16_EDA_Nutrition_Science_Fact_Sheet

European Dairy Association (2013). Nutrition Fact Sheet: Milk Fat. Autor. Disponible en:

<http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_Dairy_Flash_2018_21

European Dairy Association (2018). News Flash: Dairy Flash #21. Autor. Disponible en:

<http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_FS_11_2018_01_11_Nutrition_factsheet_sugars

European Dairy Association (2018). Nutrition Factsheet: Sugar in Dairy Products. Autor.

Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.html>

EDA_PR_14_2015_4603_PR_EDA-_Favorable_dairy_future_141210_Fina

European Dairy Association (2014). Press Release: Milk will remain the white gold for the next decade. Autor. Disponible en: <http://eda.euromilk.org/publications/archive.htm>

MARÍA RUIZ CARRERAS

Doctora en Comunicación por la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona), María tiene un Máster en Comunicación (Universidad Rey Juan Carlos, Madrid), y una Licenciatura en Publicidad y Relaciones Públicas (Universidad San Jorge, Zaragoza). Es profesora en el curso Critical Animal Studies - Animals in Society, Culture and the Media en la Universidad de Lund (Lund, Suecia) y forma parte del Centre for Animal Ethics (Pompeu Fabra) y de la red Lund University Critical Animal Studies Network, LUCASN. Escribe para medios de comunicación sobre los otros animales, especismo e interseccionalidad.

Vivir del horror. Los animales no humanos en el mundo administrado

Viver do horror. Animais não humanos no mundo administrado

Living off horror. Non-human animals in the managed world

Enviado: 20/10/2021

Aceptado: 23/11/2021

Hilda Nely Lucano Ramírez

Doctorado en Humanidades, Universidad de Guadalajara, México. Universidad de Guadalajara.
hilda.lucano@academicos.udg.mx

En este trabajo rescato el argumento que Theodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse plantearon cuando concibieron que el sufrimiento de los animales es parte de la barbarie capitalista. A partir de ese postulado pretendo abonar a una teoría crítica que desafíe el derecho y la ciencia del bienestar animal consideradas aquí, como jergas de la autenticidad con las que se normaliza el horror que sufren millones de animales no humanos. El artículo contiene tres apartados. El primero aborda el concepto de mundo administrado y su implicación en la idea de vivir del horror y en el horror, a propósito de la violencia sistemática contra los animales. El segundo argumenta que este horror se diseña y justifica a través de la jerga de la autenticidad de dos disciplinas estatales: el Derecho y la ciencia del bienestar animal. En el tercer apartado se discute el concepto de razón instrumental como medio de dominio no solo a la naturaleza en abstracto, sino materialmente hacia millones de animales.

Palabras clave: Animales no humanos, mundo administrado, jerga de la autenticidad, horror.

Neste trabalho retomo o argumento que Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse apresentaram quando conceberam que o sofrimento dos animais é parte da barbárie capitalista. A partir deste postulado, pretendo contribuir para uma teoria crítica que desafie o direito e a ciência do bem-estar animal, considerada aqui como jargão de autenticidade com que o horror sofrido por milhões de animais não-humanos é normalizado. O artigo contém três seções. A primeira trata do conceito de mundo administrado e das suas implicações para a ideia de viver do horror e dentro do horror, no que diz respeito à violência sistemática contra os animais. A segunda argumenta que este horror é concebido e justificado através do jargão da autenticidade de duas disciplinas estatais: o Direito e a ciência do bem-estar animal. Na terceira seção se discute o conceito de razão instrumental como meio de dominação não só da natureza em abstracto, mas materialmente em relação a milhões de animais.

Palavras-chave: Animais não humanos, mundo administrado, jargão da autenticidade, horror.

In this paper, I rescue the argument that Theodor Adorno, Max Horkheimer and Herbert Marcuse put forward when they conceived that the suffering of animals is part of capitalist barbarism. On the basis of this postulate, I intend to contribute to a critical theory that challenges the law and science of animal welfare considered here as jargons of authenticity with which the horror suffered by millions of non-human animals is normalized. The article contains three sections. The first deals with the concept of the managed world and its implication for the idea of living out of horror and in horror, with regard to systematic violence against animals. The second argues that this horror is designed and justified

through the jargon of the authenticity of two state disciplines: law and the science of animal welfare. The third section discusses the concept of instrumental reason as a means of domination not only of nature in the abstract, but materially towards millions of animals.

Keywords: Non-human animals, managed word, authenticity jargon, horror.

1. Introducción

Aproximarnos al problema de la violencia contra los animales en las actuales sociedades industriales desde una reflexión filosófica es una tarea ineludible para todo pensamiento crítico. Esa tarea no la eludieron Max Horkheimer, Theodor Adorno ni Herbert Marcuse. En su crítica a la sociedad capitalista, la crueldad hacia los animales fue un tema central para “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie” (Horkheimer y Adorno, 2005, p.51). En este trabajo rescato el argumento que los tres miembros de la Escuela de Frankfurt plantearon cuando concibieron que el sufrimiento de los animales es parte de la barbarie capitalista. A partir de ese postulado pretendo abonar a una teoría crítica que desafíe el derecho y la ciencia del bienestar animal consideradas aquí, como jergas de la autenticidad con las que se normaliza el horror que sufren millones de animales no humanos (AnH)¹.

Para lograr lo anterior, en el primer apartado abordo el concepto de mundo administrado de Horkheimer, Adorno y Marcuse y su implicación en la idea de vivir del horror y en el horror a propósito de la violencia sistemática contra los animales. En el segundo apartado, argumento que este horror se diseña y justifica a través de la jerga de la autenticidad de dos disciplinas estatales: el Derecho y la ciencia del bienestar animal. Por último, en el tercer apartado, abordo el concepto de razón instrumental como medio de dominio no solo a la naturaleza en abstracto, sino materialmente hacia millones de animales.

Sobre esto último, argumento que este estadio de la razón humana, el de la razón instrumental, comúnmente se emplea en la llamada ciencia del bienestar a partir de su lógica de la abstracción de la identidad y unidad. El discurso de esta ciencia convierte a los animales en mero substrato abstracto de dominación (números, productos, recursos, mercancías) con el que se invisibiliza el hecho de vivir del horror en las sociedades industriales: que los animales humanos coman a otros animales. Que los animales humanos se coman a otros no humanos no es un hecho nuevo, sí lo es que se realice a gran escala y con los dispositivos técnicos para ese fin.

2. La supremacía del mundo administrado basado en el horror y el dominio sobre los animales

En las actuales sociedades industriales se estabulan sistemáticamente a millones de animales dentro de granjas industriales. Esta escala es signo del tipo de producción que

¹ A partir de ahora utilizaré la abreviación AnH para referirme a los animales no humanos.

basa su actividad en la obsesión del cúmulo de mercancías y la supremacía de un mundo administrado. Este último concepto lo acuñaron Horkheimer, Adorno y Marcuse. Lo remiten al uso de la técnica como la esencia del saber cuyo poder no conoce límites en la esclavización de las criaturas humanas y no humanas (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 60). Podríamos decir que en el mundo administrado no existen umbrales, debido a que la proporción de la organización, sistema, disciplina, técnica o artefacto en las sociedades industriales, han rebasado sus límites (Marcuse, 1985, p. 33). En lo que sigue me orientaré por esta noción de mundo administrado de los maestros de Frankfurt.

En el mundo administrado, todas las instituciones y estructuras tecnológicas ejercen mecanismos de precisión, rapidez, eficiencia, continuidad, unidad y costes de objetivos, porque persiguen fines particulares al precio de los intereses de otros grupos (Adorno, 2004). En el caso de la dominación racional, es una dominación administrada para los animales, su experiencia de sufrimiento queda anulada por las ganancias económicas. Lo que importa aprender de ellos solo es para dominarlos y para que funcionen operativa y eficazmente como las demás mercancías. El cálculo de los efectos “del mercado” y las técnicas empleadas en la producción, distribución o consumo de los animales clasificados como de “consumo humano” son signos de la dominación total de sus vidas. Viven la perversión del mundo administrado. Si bien es posible que se perfeccione, en algunos casos, cada vez más la técnica para reducir o disminuir el dolor animal, en el mundo administrado no se pretende eliminar el sufrimiento de los AnH en las granjas industriales.

La afirmación de vivir del horror a partir del comer animales se manifiesta en la cosificación de estos a través de los procesos de estandarización y producción en serie. Millones de animales se sitúan dentro de una “cultura que marca todo con un rasgo de semejanza” (Horkheimer y Adorno, 2005, p.166) y que diversas instituciones se encargan de justificar. En las sociedades industriales no pocos animales son clasificados “para consumo humano”. Esta clasificación se valida en el derecho cuyos conceptos aparecen en los sistemas jurídicos como “cosas, propiedades o bienes”. También se valida en la ciencia del bienestar cuyos conceptos son producto, artículo, objetos de consumo o recursos, mismos que se administran bajo la racionalidad del dominio y la jerga de la autenticidad² que luego se traducen en prácticas sociales generalizadas, cotidianas e innecesarias, que dañan a millones de AnH.

Los mecanismos empleados por el mundo administrado han tenido como uno de sus fundamentos la idea del progreso. Por progreso se entiende aquella idea que tiene el interés necesario por el dominio de la naturaleza y sus existentes. Se materializa en prácticas

² Entiendo por jerga de la autenticidad a una forma particular de emplear el lenguaje. Me baso en la crítica que Adorno hace a la jerga de la ideología alemana nacida en las facultades de filosofía y teología, y que posteriormente se adoptó tanto por dirigentes administrativos y empresariales de la Alemania de su tiempo (Adorno, 2008, p. 396). Las características más distintivas de la jerga de la autenticidad son a) disponen de un número limitado de palabras con las que representan el mundo; b) las palabras son un en sí de las cosas; c) estas palabras suponen decir algo superior a lo que significan. En la jerga de la autenticidad se emite una verdad sacra sin contenido sacro, pero el contenido del concepto debería ser importante, pues éste supone una relación con el otro (Adorno, 2008).

que pretenden dar una respuesta a la duda y la esperanza de que al fin nos irá mejor realizándolas. Es una valoración arbitraria que confunde la perfección de habilidades, técnicas y conocimientos, con la idea de humanidad cuyo efecto es crear la imagen de lo idéntico o la unidad.

En el caso de los animales considerados “de consumo”, el concepto del progreso se afirma a partir del dominio, uso y abuso de estos. Se tiene una imagen idéntica de su realidad por lo que sus “diferencias” son invisibilizadas. La existencia de alma en los AnH de la que habló la filosofía aristotélica quedó hecha añicos luego que los cuerpos de estos fueron reconceptualizados por la razón instrumental.³ En esta razón, los AnH cumplen la misma función cuantificable que las máquinas reproductoras y las mercancías. Su función se traduce bajo la jerga de la autenticidad del progreso en cifras monetarias, pero sin señalar las implicaciones éticas por las cuales se incrementó u obtuvo dicha cifra. Se abandona la respuesta a la pregunta por las razones de dicho incremento, para no darle importancia significativa a los efectos medioambientales, ni a las vidas o al bienestar de millones de animales humanos y no humanos.

Así, la ferviente creencia de Bacon “[...] de ser amos de la naturaleza en la práctica se ha cumplido a escala planetaria, se manifiesta la esencia de la construcción que él atribuía a la naturaleza no dominada” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 95). El dominio sobre los animales en el mundo administrado permite que en el mercado se diseñen, regulen, administren y privaticen sus cuerpos o partes de ellos, como si esta idea fuese una verdad incuestionable.

Otro fundamento de la idea de progreso como dominio hacia los AnH fueron las diversas formas de desprecio hacia ellos, que, sin duda, han sido un continuo en la historia de Occidente. Una forma de desprecio se hizo presente a través de creencias de superstición para castigar, torturar y matar a diversos animales. Las torturas impuestas a animales en toda Europa, al principio de la época moderna, fueron prácticas populares, en especial, la de los gatos⁴:

Los gatos desempeñaban una parte importante en algunas cencerradas [...] La gente se reunía para hacer fogatas, brincaba o bailaba alrededor de éstas, y tiraba objetos mágicos al fuego, con la esperanza de evitar desgracias y tener buena suerte el resto del año. Uno de los “objetos” favoritos eran los gatos; los ataban y los metían en bolsas, o los colgaban de cuerdas, o los quemaban en una pira. (Darnton, 2002, pp. 89-90)

3 Utilizaré el término de razón instrumental a partir de las ideas de la teoría crítica, es decir, la razón cuando se instrumentaliza o/y automatiza y pierde su propiedad crítica. Se ahondará más sobre esta categoría en el siguiente apartado.

4 Darnton (2002) investigó la historia de la cultura del siglo XVII en algunas regiones de Francia, y a través de un relato novelado, mostró cómo el uso simbólico de los gatos posibilitaba períodos de diversión que implicaban el sacrificio de estos animales. A los gatos se les atribuía un poder oculto asociado con el tabú, sugerían brujería. Las brujas se transformaban en gatos para hechizar a sus víctimas. Para protegerse de la brujería de los gatos había un remedio clásico: mutilarlos, cortarles la cola o las orejas, aplastarles una pata, rasgarles o quemarles la piel, para acabar con su maligno poder.

Otra forma de desprecio que apoyó la idea del progreso fue el consumo de animales o partes de sus cuerpos que tenían como base simbólica la idea de poseer un estatus social. Los animales de “consumo humano” tomaron un puesto relevante en la alimentación de las clases dominantes desde, por lo menos, la Edad Media.

La mentalidad medieval establece una correspondencia muy fuerte entre la alimentación y el estilo de vida. La alimentación de los nobles suponía el consumo de animales en largos espetones o grandes parrillas. De tal manera que el tipo de alimento y la cantidad resultarán características de los poderosos (Flandrin y Montanari, 2004, como se citó en Lucano, 2020).

Las matanzas de animales basadas en la superstición o en la idea de estatus social pueden diferenciarse del supuesto que la alimentación basada en animales del *Homo sapiens* data de por lo menos unos 20.000 años, durante la cuarta y última glaciación de la era cuaternaria, porque el actual sentido del mito sobre el progreso y el desarrollo nunca antes fue tan terrible -cuantitativa y cualitativamente- para los AnH como ahora⁵.

El problema que aquí planteo no es nuevo. Dentro de la tradición filosófica occidental, la reflexión sobre nuestra relación con otras especies de animales ha estado presente a lo largo de la historia. Existen registros en diversas épocas sobre posturas a favor y en contra de considerar a los animales como agentes morales, lo que supone que el tema ha sido digno de ser atendido a través de ciertos debates entre los filósofos. Sobre el punto conviene destacar que es escandaloso que, en el ámbito filosófico contemporáneo, en las aulas, centros de investigación jurídica u otros espacios académicos donde se generan debates filosóficos, se desconozcan las aportaciones de Pitágoras, Empédocles, Aristóteles, Plutarco, Sexto Empírico, Porfirio, Michel de Montaigne, Voltaire, Condillac o Hume, por citar algunos, sobre la importancia de crear relaciones más respetuosas hacia los animales (Lucano: 2017). Incluso en el periodo de la modernidad ilustrada europea, pensadores como Thomas Tyron, Etienne Condillac o Voltaire encontraron insensato el juicio sobre los AnH del mecanicismo de su época:

¿Qué pena, qué pobreza, haber dicho que los animales son máquinas privadas de conocimiento y sentimiento, que siempre hacen sus operaciones de la misma forma, que no aprenden nada, no perfeccionan nada, etc.? [...] Tú, descubres en él los mismos órganos para sentir que hay en ti. Respondeme, maquinista, ¿la naturaleza ha dispuesto todos los nervios del sentimiento en este animal para que no sienta? ¿Tiene nervios para ser impasible? No supongas esta impertinente contradicción en la naturaleza⁶. (Voltaire, 2014, pp.18-20)

5 La actividad pecuaria supone ser una actividad clave para la seguridad alimentaria, y un objetivo de los países de primer mundo. Por ello, la producción cárnica en los países en desarrollo se ha incrementado en las últimas décadas. Por ejemplo, según la FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la alimentación) la producción cárnica entre 1980 y 2004 se triplicó desde 50 millones hasta los 150 millones de toneladas. Se calcula que la producción de carne en estos países se incrementará en otros 110 millones de toneladas anuales para el 2030. Dato extraído de: <http://www.fao.org/newsroom/es/news/2006/1000219/index.html>

6 Quelle pitié, quelle pauvreté, d'avoir dit que les betes sont des machines privées de connaissance et de sentiment, qui Font toujours leurs opérations de la même manière, qui n'apprennent rien, ne perfectionnent rien, etc.? [...] Tu

El mecanismo negó la existencia de alma en los animales y afirmó que estos son máquinas. Este juicio no ha desaparecido en el actual mundo administrado. Negar la existencia de alma en los animales, sin duda resultó una idea poderosa, un instrumento de dominación que hasta ahora respalda la coexistencia hostil y violenta hacia otras especies. El resultado es espantoso: “el único derecho que tienen los animales es el de sufrir” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 124).

Esto solo es posible en un mundo administrado, de ahí el argumento de que el dominio sobre los AnH en ese mundo está basado en el horror. Cuando Marcuse afirma que “el hecho brutal de que el poder físico (¿solo físico?) de la máquina sobrepasa al individuo y a cualquier grupo particular de individuos, hace de la máquina el instrumento más efectivo en cualquier sociedad cuya organización básica sea la del proceso mecanizado” (Marcuse, 1985, p. 33) piensa sí en la gran capacidad de control del mundo administrado, pero también en los intersticios de este para pensar la liberación.

Pensar la liberación animal implica, además del ejercicio analítico, tomar una postura ético-política. Marcuse admitió que el horror o el infierno en la tierra era en parte el maltrato a los animales y aunque la racionalidad de la actual sociedad es todavía irracional, dejó abierta la posibilidad de trabajar la obra de una sociedad humana (Marcuse, 1985: 264-266).

En síntesis, la idea sobre el progreso es fundamental para este mundo administrado, al menos en el uso y abuso que ejercemos sobre los animales clasificados “para consumo humano”. Las implicaciones conductuales que trajo consigo la desmitificación, el desprecio o la ausencia de un alma en los animales, posibilitaron la aceptación social de vivir del horror, y a la vez, la existencia de estos animales de vivir en el horror. Esta aceptación y normalización crea riquezas, monopolios, relaciones y tráfico de mercancías, propios de este modo de producción que supone que siempre está en pos del desarrollo. La aceptación y normalización social que supone el consumo de millones de animales bajo el dominio del mundo administrado, mediante mecanismos operacionalmente definidos (instalaciones, producción, técnicas, transporte), se justifican por el ideal del progreso y por la jerga de la autenticidad, a saber: el Derecho y la Ciencia del bienestar.

3. La jerga de la autenticidad del Derecho y la Ciencia del bienestar

Sin duda uno de los saberes más influyentes sobre las decisiones institucionales para otorgar o negar reconocimiento jurídico a los AnH es el Derecho. El Derecho se fundamentó en ideas filosóficas, religiosas y morales, pero todas ellas enmarcadas en el supuesto de que no existía ninguna responsabilidad, injusticia o deber hacia otras especies de animales. Algunos ejemplos sobre lo anterior son: a) El estoicismo influyó, por lo menos, a través de Cicerón y su doctrina del derecho natural en el derecho Romano, para establecer que los

découvertes dans lui tous les memes organes de sentiment qui sont dans toi. Réponds-moi, machiniste, la nature a-t-elle arrangé tous les ressorts du sentiment dans cet animal afin qu'il ne sente pas? a-t-il des nerfs pour être impassible? Ne suppose point cette impertinente contradiction dans la nature. Traducción propia.

animales podían ser útiles a los humanos sin que esto fuera injusto (Cicerón, 2003); b) Los jurisconsultos romanos se convencieron sobre la realidad de una ley natural (*natura ratio*), una verdadera y principal ley que se fue incorporando en el ordenamiento de la *ratio juris*, es decir, en el fundamento racional de las leyes con carácter obligatorio (Hervada, 1996); c) Al enaltecer la idea de la razón como esencia humana, se negaron las pasiones y sensaciones, y con ello nuestra animalidad. Véase el caso de los estoicos, quienes veían en los animales el mejor ejemplo donde se materializaban las pasiones (Séneca, 2014); d) El cristianismo estuvo íntimamente unido al Derecho durante los primeros siglos de Roma (Petit, 2013); e) La idea de derecho natural al beber de los dogmas de la doctrina cristiana, que también negaba deberes ante los animales, permaneció inalterable y tuvo gran resonancia en el derecho civil y canónico medieval (Bialostosky, 2007); f) En la Ilustración, nuevamente, la idea del derecho natural resurge, pero ahora bajo la representación de derechos propios que otorga la razón. Ahí se trata de realizar un proyecto jurídico a partir de la naturaleza humana (Trujillo, 2015); g) Sobre esto cabe resaltar la enorme influencia que el pensamiento iusnaturalista ha tenido en la formación de las Constituciones modernas, en ellas se conservan todavía ideas sobre los derechos fundamentales de los humanos por encima de los AnH (Bobbio, 1998). En suma, h) el derecho natural deja de ser una mera teoría filosófica o teológica, que reconoce, únicamente, a los seres humanos, para convertirse en una auténtica pretensión reconocida jurídicamente por el Estado (Bobbio, 1997).

Es claro que las fuentes del Derecho, derivadas de las ideas del Iusnaturalismo, no incluyeron en sus ideales de protección a los animales y, en buena medida, esto posibilitó la aparición de la jerga del Derecho actual. Esta ha pretendido sacralizar una serie de conceptos que objetivan a los animales, por el mero hecho de encontrarse en el Derecho romano que juridificó a los animales como *res* (cosa), *res nullius*, *res nullius in comercio*, *res mancipi*, *res delictae*⁷, cosas muebles e inmuebles o bienes muebles⁸ e inmuebles, y otorgó una excelente justificación en todas las épocas para el uso o abuso⁹, apropiación o dominio de millones de animales.

Entiendo por jerga de la autenticidad a una forma particular de emplear el lenguaje con el que se representa la realidad como un *en sí*. Me baso en la crítica que Adorno hace a la jerga de la ideología alemana nacida en las facultades de filosofía y teología, y que posteriormente se adoptó tanto por dirigentes administrativos y empresariales de la

7 Las Instituciones de Gayo contiene una clasificación de las cosas que ejercieron una influencia y recepción en el desarrollo del derecho occidental.

8 Los germanos, que influyeron en la época en que conquistaron al Imperio Romano, consideraban como su principal riqueza los bienes muebles como fueron: sus las armas, los caballos y sus ganados (Sin Autor: 1908). Posteriormente la influencia de la filosofía estoica en el derecho romano apoyó la idea del uso y apropiación de los animales para fines humanos, Cicerón, como vehículo de la doctrina estoica, influyó a través de la teoría del Iusnaturalismo (Truyol y Serra, 1976). Para Cicerón los animales podían ser usados para la utilidad de los humanos sin cometer injusticia, porque la naturaleza del hombre así lo estipulaba (Cicerón, 2003. p. 32).

9 En líneas generales el usus es el derecho de servirse de la cosa, el fructus designa el derecho de percibir los productos, y el abusus es el derecho de disponer, enajenar y destruir la cosa (Bravo y Bravo, 2012)

Alemania de su tiempo (Adorno, 2008, p. 396). Las características más distintivas de la jerga de la autenticidad son a) disponen de un número limitado de palabras con las que representan el mundo; b) las palabras son un *en sí* de las cosas; c) estas palabras suponen decir algo superior a lo que significan. En la jerga de la autenticidad se emite una verdad sacra sin contenido sacro (Adorno, 2008).

En lo que sigue argumento que ciertas funciones de los conceptos en la jerga de la autenticidad, usados por el Derecho y la ciencia del bienestar animal, al unificar a los animales como cosas o bienes, no solo legalizan su uso y abuso, sino que también normalizan su explotación y matanza. Mostraré que, al igual que la ideología alemana, el Derecho y el bienestarismo usan las palabras como si estas fueran cosas, disponen de un número reducido de estas con las que la verdad del mundo se ilumina y se imponen en quienes reproducen su discurso. En el caso de los animales, que han sido categorizados “para consumo”, la jerga de la autenticidad se hace presente en la resonancia común de palabras que los implican necesariamente. Por ejemplo: recursos, productos, bienes, mercancías, cosas, propiedades, las mismas que configuran un pensamiento que se ajusta a cierto modelo económico que muestra una autoridad absoluta.

No es casualidad que los animales máspreciados monetariamente continúen siendo aquellos que generan riquezas, y que en el origen de Roma eran denominados bajo la palabra “pecunia”, cuyo significado se aplicaba a los animales que iban en rebaños, *pecus*, los cuales formaban una parte considerable de la fortuna privada. Después se extendió a la moneda [...] Y, por último, terminó por designar todos los elementos del patrimonio de los particulares, conservando, por otra parte, un sentido más estrecho que la palabra *res*, que comprende todas las cosas, incluso las no susceptibles de propiedad privada (Petit, 2013, p. 169).

Los animales fueron considerados en la historia occidental como cosas, seres distintos y hasta contrarios a la idea del ser humano. Esta diferencia “cualitativa” y ontológica de los humanos respecto al animal aún es admitida y reconocida como base filosófica de nuestra cultura. A eso se refieren Adorno y Horkheimer cuando expresan que

Esta antítesis [humano/animal] ha sido predicada con tal constancia y unanimidad por todos los antepasados del pensamiento burgués -antiguos judíos, estoicos, padres de la Iglesia- y luego a través de la Edad Media y la Edad Moderna, que pertenece ya, como pocas otras ideas, al fondo inalienable de la antropología occidental. (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 291)

Vamos pues a los casos de la jerga de la autenticidad contra los AnH. En el Derecho actual el concepto de *res* del antiguo Derecho Romano cumple la función de objetivar a los animales. En México, en el vigente Código Civil Federal,¹⁰ los animales

10 En nuestro código civil federal en su artículo 750 apartado V se enuncia que son bienes inmuebles: “Los palomares, colmenas, estanques de peces, criaderos análogos, cuando el propietario los conserve con el propósito de mantenerlos unidos a la finca y formando parte de ella de un modo permanente”, de igual manera, en el apartado X son bienes inmuebles: “Los animales que forman el pie de cría en los predios rústicos destinados total o parcialmente al ramo de la ganadería, así como las bestias de trabajo indispensables en el cultivo de la finca, mientras están destinadas a ese

son conceptualizados como *res* (cosas). El artículo 184 los clasifica como propiedades, el artículo 750 como bienes muebles e inmuebles, los artículos 774-784 como bienes mostrencos y los artículos 854 – 874 como bienes de los que nos podemos apropiar.

El Derecho no solo ha sostenido la objetivación de los animales a través de la jerga de la autenticidad, sino que además afirma la cosificación animal. Sobre el fenómeno de la cosificación animal no es casualidad que sea propio del actual modo de producción capitalista. La cosificación es un instrumento ideológico necesario para lograr, a nivel planetario, una eficacia extraordinaria en el control, explotación y matanza a gran escala de millones de animales. Georg Lukács definió el fenómeno de la cosificación que luego retoman Adorno, Horkheimer y Marcuse.¹¹ En la actualidad, la cosificación alcanza nuestra relación también con otras formas de vida, esto es, la cosificación se genera entre sujetos capaces de desarrollar distintas experiencias de vida donde están incluidos tanto animales humanos como no humanos. La cosificación tiene como principal objetivo transformar las relaciones entre sujetos capaces de desarrollar distintas experiencias de vida a meras relaciones mercantiles. En este proceso, toda la satisfacción de “las necesidades humanas” se cumple en la sociedad que tiene la forma de tráfico de mercancías. Si los animales son cosas, propiedades o muebles, se incluyen en dicho tráfico.

En la jerga de la autenticidad empleada por el Derecho es posible encontrar ejemplos de la cosificación animal. Con esta no solo se legaliza su uso y abuso, sino que además se afirma la ideología de este sistema económico impuesto a los animales. Así, la *Ley Federal de Sanidad Animal* en su Artículo 24 señala:

La importación de las mercancías que se enlistan a continuación, queda sujeta a la inspección de acuerdo a las disposiciones de sanidad animal aplicables [...] I. Animales vivos; II. Bienes de origen animal [...] IV. Cadáveres, desechos y despojos de animales [...] VII. Vehículos, embalajes, contenedores u otros equivalentes en los que se transporten las mercancías mencionadas [...].

De esta forma, el valor de cambio, la cosificación y reducción a meras mercancías de los animales está protegida y normalizada por el Derecho. Tanto el animal vivo como el cadáver, sus partes o sus productos, son equivalentes a los vehículos, embalajes o contenedores: todos ellos son mercancías o valores de cambio que producen riqueza y “satisfacción humana”.

La cosificación animal cobra importancia en el mundo administrado por su gran escala y desarrollo de los dispositivos tecnológicos para ese fin. Es decir, no se trata de un

objeto.” Ahora bien, dentro de este mismo código existe un apartado sobre la apropiación de los animales, los artículos que van del 854 al 874 señalan cómo los humanos tienen derecho de apropiarse de los AnH o matarlos si ponen en riesgo los bienes o integridad de las personas. Los animales domésticos también son propiedades y lo describe el artículo 184 que dice que “[l]a apropiación de los animales domésticos se rige por las disposiciones contenidas en el Título de los bienes mostrencos”.

11 Lukács lo define como aquel que “[...] se basa en que una relación entre personas cobra carácter de una coseidad y, de este modo una “objetividad fantasmal” que con sus leyes propias rígidas, aparentemente conclusas del todo y racionales, esconde toda huella de su naturaleza esencial, el ser una relación entre hombres” (Lukács, 1985, p. 8).

mero aumento de la productividad económica, sino que la perversión del tráfico mercancía-animal a nivel global se presenta como una ideología del progreso de una cultura, que se manifiesta en las comodidades, satisfacciones y ganancias económicas de unos cuantos, pero oculta el daño irreversible de millones de formas de vidas humanas y no humanas.

El daño causado a los animales que se utilizan para “consumo humano” no solo refiere al bienestar animal que se designa en el estado físico y mental en relación a las condiciones en las que viven estos, sino principalmente la privación de sus vidas. A su vez, la gran industria pecuaria genera deforestación, erosión de la tierra, el suelo y el agua, la contaminación atmosférica o reducción de la biodiversidad que afecta tanto a humanos como a no humanos.¹²

Al diseñar una nueva mercancía (como podría ser la carne de animales exóticos¹³), esta se regula a través de normas jurídicas que hacen legal su venta y consumo. Luego, se administra como cualquier otra mercancía y entra a formar parte de los bienes privados del productor y vendedor. Con el uso de la jerga de la autenticidad se marca a los animales “de consumo” con diferentes figuras, números, logotipos o iniciales, que implican un sello de inferioridad, o como los maestros de Frankfurt lo designan: “la cicatriz que invita a la violencia” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 293).

Existe una relación entre la idea de progreso, sociedad industrial y dominación de la naturaleza y de los AnH. Según datos de la OCDE y la FAO, los tres países que más carne consumen son países industrializados y del llamado “primer mundo” o más desarrollados.¹⁴ La idea de desarrollo supone progreso, el cual se materializa en la gran industria. No importa el tipo de manufactura, mientras el desarrollo y consumo aumenten; el capitalismo siempre tiene a la mano su jerga de la autenticidad que justifica el conocimiento científico de la naturaleza, y por ende, su dominio (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 65).

Pero la idea de progreso de este mundo administrado evidencia sus contradicciones reales (dolor, sufrimiento, miseria, opresión, explotación), a la hora de mostrar nuestra relación con los animales, más específicamente con los animales “de consumo”, una contradicción que se edificó, principalmente, a través de la diferencia entre humanos y AnH. Si la idea de progreso se sostiene en la Ilustración, aquella que soñó culminar la mayoría de edad de la especie humana en el ideal de la *humanitas* “en la jerga de la autenticidad se derrumba al fin la dignidad kantiana, aquella humanidad que no tiene su concepto en la autorreflexión, sino en la diferencia de la animalidad oprimida” (Adorno 2008, p. 496).

12 Este hecho es aceptado hasta por convencionales instituciones como la FAO. El informe titulado “La larga sombra del ganado” emitido por la FAO muestra los daños ambientales causados por el sector pecuario y la gran responsabilidad que la producción animal tiene a nivel global.

13 Un ejemplo es la venta de carne de León, cocodrilo, Jabalí o jirafa en México que cuenta con permisos de la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales y Pesca

14 Australia encabeza la lista, cada habitante –promedio– come 93 kilogramos de carne al año (250 gramos al día). Le sigue Estados Unidos con un promedio de 91.1 kilogramos e Israel con un promedio de 86.1 kilogramos. Dato extraído el 01/12/2019 de: <http://www.fao.org/3/a-BT089s.pdf>

En los conocimientos de las “humanidades” de las sociedades industriales nada queda de la razón práctica kantiana, que no pocas veces se presume en las salas de justicia de las actuales naciones. La relación que se sostiene bajo jerga de la autenticidad del Derecho en el uso y abuso legal hacia millones de animales “de consumo” solo tiene como instrumento epistemológico la pobre diferencia biológica entre humanos y AnH. Si se busca algún referente filosófico sobre las implicaciones morales de los juicios del Derecho sobre los animales, este queda mudo.

El horror que es parte de las experiencias de millones de animales que se encuentran en las granjas industriales y la normalización de su sufrimiento ha frenado nuestra imaginación. Coincido con Adorno y Horkheimer cuando señalan que “[e]l horror consiste en que hoy vivimos por primera vez en un mundo donde ya no es posible imaginar lo mejor” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 71). Continuamos, una y otra vez, en la afirmación impuesta por este sistema, que sostiene la apropiación, cosificación y sometimiento de la naturaleza y de otros animales, como medios para satisfacer caprichos o “placeres crueles”, como nombrara Tolstoi (1902) al acto de comer a otros animales.

El mundo administrado es afirmativo. No permite pensar. Sobre el sufrimiento de los AnH en la gran industria de la carne seguimos ignorándolo todo. Si nos negamos a la comprensión imaginativa de lo posible, de lo que podría resultar bueno para la mayoría que habitamos esta biosfera, que incluya a otros animales para que realicen sus propias vidas, terminaremos confirmando para siempre el horror. El fenómeno de la cosificación convierte todo en mercancía estandarizada y enmascara con pulcritud la muerte con sufrimiento.

Sin duda Max Horkheimer tenía razón cuando escribió: “Si nosotros podemos ser felices, cada uno de esos momentos está adquirido con el sufrimiento de otras incontables criaturas, animales y hombres. La cultura actual es el resultado de un pasado terrible” (Horkheimer, 2000, p. 120). La idea de desarrollo y comodidad que se persigue normalmente en las sociedades industriales capitalistas se obtiene en buena medida a través de la explotación y muerte de millones de animales no humanos (Lucano, 2017: 63). Se estima que cada segundo en el mundo se matan 3,000 animales¹⁵ para satisfacer uno de los “placeres crueles” más normalizado como es el comer a otros animales.

La apropiación y el sufrimiento de los AnH, sin duda, forman parte de la edificación de la cultura occidental moderna.¹⁶ En el caso de los animales que se utilizan para satisfacer este placer cruel, se puede señalar que en el siglo XVII y XVIII, según un estudio de Jason Hribal (2014), se comenzaron a diseñar e implementar métodos para

15 La fundación para el Asesoramiento y Acción en Defensa de los Animales (FAADA) ofrece estas estimaciones en su página web. Dato extraído de: <http://faada.org/comercio-alimentacion-carne>

16 En el siglo XVII, la demanda de animales de potencia (caballos, mulas, burros y vacas) alcanzó grandes niveles: en las grandes fincas, no solo los caballos araban la tierra, sino que también sembraban la tierra, removían la tierra, llevaban el maíz a las casas, lo trillaban y lo llevaban al mercado. En los últimos siglos, también eran utilizados bueyes, toros, vacas y cabras para la industria del cuero. Las ovejas para la industria de la lana. Las vacas para la industria de la leche, queso, mantequilla. Las gallinas para la industria de los huevos. Los cerdos, toros y vacas para la industria de la carne (Hribal, 2014).

incrementar la productividad de los animales, crianza controlada, manipulación sexual, confinamiento, producción a gran escala,¹⁷ celeridad en la matanza,¹⁸ todo esto respaldado bajo la sacralización de la propiedad privada.

Así, la cultura occidental capitalista se ha edificado sobre el dolor y sufrimiento de millones de animales pues “con la expansión de la economía mercantil burguesa, el oscuro horizonte del mito es iluminado por el sol de la razón calculadora, bajo cuyos gélidos rayos maduran las semillas de la nueva barbarie” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 85). Los animales, a través de las representaciones de la razón calculadora que es común del mundo administrado, son presentados como textos codificados a través de los cuales determinamos sus mundos y sus experiencias de vida. Se les conceptualiza como “animales para el consumo humano” para avalar nuestros deseos y caprichos, y

[...] el dominio en la esfera del concepto, se eleva sobre el fundamento del dominio en la realidad. En la sustitución de la herencia mágica, de las viejas y difusas representaciones, por la unidad conceptual se expresa la organización de la vida ordenada [...] El sí mismo, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identificó muy pronto la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador (Horkheimer y Adorno , 2005, p. 69).

Cuando la ciencia del bienestar animal, aquella que discurre sobre el mejoramiento técnico para administrar y disminuir el dolor en los AnH, utiliza el concepto animales “de consumo humano”, unifica a estos en el conjunto de productos, recursos, bienes, propiedades, cosas o mercancías para representarlos como cosas sustituibles, repetibles o desechables. De esta manera, con dicho concepto se materializa y justifica en el encierro de millones de seres únicos e irrepetibles, con lo que a su vez “eterniza la injusticia” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 93). Si alguna vez se repara en ellos, la jerga de la autenticidad económica solo los aprecia “en la medida en que representan una pérdida del capital para el dueño” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 296).

La ciencia del bienestar animal se encarga, dentro del mundo administrado, del conocimiento del acontecer del AnH. Lo representa como un ser sintiente que puede entrañar ansiedad, miedo, distintas formas de angustia y dolor. Usa los recursos de la ciencia básica como la psicología animal, la genética o la biología, así como los saberes médicos de la veterinaria. Pero en sus juicios de conocimiento los AnH son cosas, propiedades, recursos o mercancías. Es capaz incluso de proponer Directrices para el Manejo, Transporte y Sacrificio Humanitario del Ganado. Pero todo su acervo epistemológico lleva al mismo fin: justificar el horror que padecen millones de AnH.

La jerga de la autenticidad permite la ceguera ante el horror. Con su representación

17 Según Hribal (2014) entre 1657 y 1658 cinco ingleses adquirieron una gran extensión de tierra: “Pettaquamscut” se convirtió en el primer lugar de producción a gran escala de ovejas y ganado vacuno en Inglaterra.

18 En este siglo comenzó a generarse la celeridad, matanza de animales, por ejemplo: treinta y cinco segundos eran suficientes para matar un cerdo y descuartizarlo (*ibid.*)

de la realidad justifica el dominio y sufrimiento al que están sometidos millones de animales. Como la jerga del Derecho y el bienestarismo están acreditadas en los cánones de la ciencia moderna, el horror encuentra poca oposición. Cuando alguien levanta la voz, no faltan risas y burlas sin reparar que, con dicha actitud, se contribuye a la desgracia (Adorno, 2001: 53). Por otra parte, vivir en el horror equivale a convertir esta vivencia en una institución que planifica dicha experiencia a escala mundial (Adorno, 2001) y supone que la muerte y las experiencias de dolor y sufrimiento de los AnH es normal, inevitable: se neutraliza el placer que debía generar la matanza, el dolor o sufrimiento a los que son sometidos millones de animales en las granjas industriales.

En el mundo administrado, la vida de la gran mayoría de los AnH se deja en las manos de la jerga de la autenticidad del Derecho y la ciencia del bienestar animal.¹⁹ Esta ciencia tiene compromisos políticos-económicos y no tiene como objetivo eliminar el uso o explotación animal. Dentro de esta institución, a los animales se les otorga cierto bienestar, y en el caso de los animales “para consumo” se generan estándares y normas para que su carne o los “productos” que generan sean de calidad para el consumidor humano. Así la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) en uno de sus estudios (Aprovechar el potencial de la ganadería, 2018) señala que el estudio científico del bienestar animal es una esfera de investigación multidisciplinaria que se inició, en buena medida, en respuesta a preocupaciones relacionadas con el bienestar animal en la producción pecuaria intensiva. En realidad la ciencia del bienestar tiene una preocupación económica por lo que no puede hacerse la pregunta “¿qué quieren y necesitan los animales?” (Bekoff y Pierce: 2017, p. 24).

Como lo aprecian bien Horkheimer y Adorno, parecería que el término “bienestar” es una caricia sincera para los animales “de consumo” cuando en realidad “la caricia sirve para demostrar que ante el poder todos son la misma cosa, que no poseen ninguna esencia propia. Para el objetivo sanguinario del dominio de la criatura es mero material” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 298). Por ello, no es casualidad que la Organización Mundial del Comercio (OMC) reconoce formalmente a la Organización mundial de sanidad animal (OIE) como la organización de referencia responsable del establecimiento de normas internacionales relacionadas con la salud de los animales²⁰. Como el mundo administrado no permite pensar, la jerga de la autenticidad embona de manera natural en él. Así, se hacen presentes las siguientes palabras de Adorno: “Quien domina la jerga no

19 Sobre otros animales utilizados por la ciencia del bienestar, encontramos a los animales que se encuentran en los laboratorios, sobre este tema, la teoría crítica señaló: “El hombre actual, al hacer violencia al animal, prueba que él, y sólo él en toda la creación, funciona –libremente– con la misma ciega y automática mecanicidad que los movimientos convulsivos de las víctimas encadenadas, que el técnico utiliza para sus fines. El profesor ante la mesa de disección los define científicamente como reflejos; el adivino los había proclamado ante el altar como signos de sus dioses. Al hombre pertenece la razón que trascurre sin piedad; el animal, del que extrae sus sanguinarias conclusiones, no tiene más que el terror, el instinto de fuga, que le es impedida” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 291).

20 Para mayor información, ver “Directrices para el amejo, transporte y sacrificio humanitario del ganado”, recuperado de: <http://www.fao.org/3/x6909S/x6909s03.htm#bm03>

necesita decir lo que piensa, ni siquiera pensarla correctamente, la jerga lo exime de ello” (Adorno, 2008: 398).

La jerga de la autenticidad de la ciencia del bienestar animal en el mundo administrado, una y otra vez, se encarga de presentar a los animales “de consumo” como sustituibles, repetibles, desecharables: los cosifica y objetiva, rechaza su individualidad como seres únicos, irrepetibles e insustituibles que son.²¹ Y aunque es evidente que seres como los cerdos, vacas, peces o las gallinas son seres con la facultad de experimentar distintas formas de vida, puesto que estos y otros animales:

[...] tienen sentidos que nosotros no poseemos, o los tenemos mucho menos desarrollados, lo que nos impide figurarnos cómo se relacionan con su entorno. [Ellos] construyen sus propias realidades. [Y] podemos concederles menos significación a esas percepciones, simplemente por ser tan ajenas, pero obviamente son de la máxima importancia para ellos (De Waal, 2016, p. 270-271).

Desde una postura ético-político no necesitamos de evidencias para asumir responsabilidades ante los que consideramos iguales; sin embargo, la ética se ha valido de estudios y evidencias empíricas de diversas ciencias para argumentar lo absurdo del uso y abuso de los AnH. Un ejemplo es el estudio que realizó Chris Evans sobre el comportamiento y cognición de las gallinas. Dice Evans:

[...] las gallinas, viven en grupos sociales estables. Pueden reconocerse unas a otras por sus rasgos faciales. Tienen 24 gritos distintos que comunican una riqueza de información a las demás, que incluyen avisos de alarma diferenciados [...] Son muy buenas resolviendo problemas²² (como se citó en Bekoff, Pierce: 2017, p. 35).

Estas y otras evidencias han sido parte de la argumentación que emplean diversas teorías éticas para que se incluyan o extiendan los derechos morales y/o los deberes jurídicos ante ciertos animales “de consumo”. Sin embargo, la economía a través de las normas jurídicas y la ciencia del bienestar animal diseña su propia jerga de la autenticidad convirtiendo a los AnH en cosas disponibles u operativas para este mundo administrado.

21 Diversos estudios etológicos (Lorenz K, 1992, De Waal, 2016, Bekoff y Pierce, 2017, Bekoff, 2010) evidencian cómo cada animal muestra un carácter distinto que los hace diferenciarse de los demás de su propia especie o comunidad. De aquí que no resultan extrañas en el ámbito etológico afirmaciones como la siguiente: “Hemos visto que sentimientos, intuiciones, emociones y facultades diversas, tales como la amistad, la memoria, la atención, la curiosidad, la imitación, la razón, etc., de las cuales se enorgullece el hombre, pueden observarse en un estado naciente, o incluso a veces en un estado bastante desarrollado, en los animales inferiores” (Huxley, 1939:215). El comportamiento requiere activar una serie de procesos mentales o cognitivos que sirven a todos los animales para adaptarse mejor a su nicho ecológico. Sin embargo, desde una postura ética-política estos datos no debían ser necesarios para asumir un respeto hacia los que consideramos iguales en cuanto habitantes sufrientes o sintientes como son los animales no humanos. O como señaló alguna vez Frans de Waal, “[a]unque no podamos sentir lo que sienten ellos, podemos salirnos del estrecho marco de nuestro propio Umwelt y aplicar nuestra imaginación al suyo” (De Waal, 2016:21).

22 The late Chris Evans, who taught at Macquarie University in Sidney, Australia, spent years studying chicken behavior and cognition with his wife, Linda. <Chickens> he noted, “exist in stable social groups. They can recognize each other by their facial features. They have 24 distinct cries that communicate a wealth of information to one other, including separate alarms call ... They are good at solving problems. As a trick at conferences I sometimes list these attributes, without mentioning chickens, and people think I’m talking about monkeys.” Traducción propia.

El diagnóstico de Horkheimer y Adorno sobre que “la razón misma se ha convertido en simple medio auxiliar del aparato económico omnicomprendido” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 83) se cumple en el caso de los AnH en el mundo administrado.

En suma, el Derecho y la ciencia del bienestar animal cumplen la función de justificar el aparato de producción y dominación de los AnH en la gran industria ganadera. Su jerga es una verdad social que se construye ridículamente con un número limitado de palabras que representan el mundo *en sí*, esto es, en el lenguaje de esa jerga, la realidad se identifica con el contenido de las palabras. Ahí, razón, palabras y realidad coinciden. En medio de la división social del conocimiento, quien la dice, un jurista, un administrador, un veterinario o un científico del “mundo animal” esas palabras suponen decir algo superior a lo que significan.

4. La razón instrumental como horror para millones de animales

La razón instrumental carece de ética. Su objetivo es lograr fines sin importar los medios. La racionalidad instrumental no es más que la dócil sumisión de la razón a los datos inmediatos (Horkheimer, 2002). Las sociedades industriales avanzadas fueron construidas a partir de esta razón. La pregunta por los límites o umbrales de una acción no son problema para esta racionalidad. La ciencia del bienestar animal así procede. Reclama su objetividad y falta de valoración moral a través del ejercicio de observación, clasificación, cálculo y generación de datos sobre los AnH. Estos son sustituibles una y otra vez como cualquier otra mercancía, incluso es susceptible a ser eliminado si no cumple los estándares de calidad o representa un peligro para la salud humana.

Ejemplos de esto abundan por doquier. En 1997, un millón y medio de aves de corral fueron exterminadas en Hong Kong luego de conocer la zoonosis que desencadenó la gripe aviar en humanos. En 1999, en Malasia, más de un millón de cerdos fueron eliminados por temor al contagio del virus Nipah. Entre 2003 y 2004, en Asia se exterminaron 140 millones de aves, y en 2009 en Holanda, cincuenta mil cabras fueron exterminadas para evitar contagios de la fiebre Q (Torres, 2020). Si bien existe un lamento del productor ante estos actos, no es por la vida y sufrimiento de los animales, sino por las pérdidas económicas que conlleva su eliminación.

La razón instrumental cumple una función fría y calculadora, su virtud es el dominio y la opresión (Horkheimer y Adorno, 2005, p.149). El proceso que se lleva a cabo para la explotación, reproducción o matanza de millones de animales es solo un momento donde están comprometidos otros estadios, actividades, intereses y funciones del animal, a los que la razón instrumental otorga poca o nula relevancia, mientras que los costes, ganancias monetarias o beneficios humanos que se involucran en dicha producción son a lo que se le da prioridad.

De esta forma, la cosificación animal implica el uso jerárquico de la razón instrumental, que es aliada del sistema productivo vigente. La sola posibilidad de que

alguien piense en dejar de comer animales resulta un sacrilegio al Progreso. Los animales “de consumo” no pueden habitar esta tierra sin que cumplan la función que se les ha impuesto. Si aparecen animales “de consumo” que no aportan carne, son considerados inútiles, antieconómicos, una plaga que compite por la tierra y el alimento. Los que aportan carne son considerados indispensables, eficientes, económicos, pese a que dentro de las granjas industriales se les haya privado de desarrollar intereses como desplegar sus alas, picotear el piso, elegir con quién aparearse o convivir con sus crías, amamantarlas y amarlas durante el tiempo que ellas consideren necesario.

El dominio de la naturaleza y de los animales sigue siendo la meta para lograr el desarrollo que no quiere decir otra cosa que progreso capitalista. Sigue vigente la premisa con que Marx comienza su capítulo I de *El Capital*: la riqueza de las sociedades capitalistas se presenta como un enorme cúmulo de mercancías (Marx, 2016, p. 43). Los AnH como mercancías individuales son parte de esa forma elemental de riqueza. Pero lo son en tanto carácter fetichista, como lo son todas las demás mercancías del mundo capitalista que han sido despojadas de sus características reales. Al ingresar a la dinámica de los valores de cambio, la corporeidad real de los AnH, así como todas sus propiedades sensibles, se esfuman. De esta forma, la razón instrumental al desentenderse de las cuestiones ético-políticas normaliza la explotación de millones de animales convirtiéndolos en mercancías dentro de las sociedades industrializadas. Nadie ha experimentado tan drásticamente esta razón como los AnH.

La tierra entera es testimonio de la gloria del hombre. En la guerra y en la paz, en la arena o en el matadero, desde la lenta muerte del elefante, vencido por las hordas humanas primitivas gracias a la primera planificación, hasta la actual explotación sistemática del mundo animal, las criaturas irracionales han experimentado siempre lo que es la razón (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 291).

El animal racional que supone únicamente al ser humano, ante la relación con otros animales, se distingue, generalmente, por su dominio sobre otros seres. Difícilmente se cuestiona el placer de comer a otros animales dentro de las sociedades industriales, del mundo administrado. La objetivación y cosificación animal son creaciones humanas, pues los seres humanos son los productores de sus representaciones, de sus ideas (Marx y Engels, 1977). Denunciar e intentar erradicar el sufrimiento innecesario de millones animales supone que no todo está dicho; aunque la empresa sea enorme, este anhelo de justicia no es un romanticismo, ya que considera la complejidad del problema. El eco de las palabras de Horkheimer son clarificadoras ante este anhelo: “...pesimista en la teoría, optimista en la práctica: esperar lo malo, y no obstante intentar lo bueno. Lo cual vale también para la teoría crítica: expresar lo malo y tratar de cambiarlo en la praxis” (Horkheimer, 2000, p. 219). El sufrimiento innecesario y la crueldad ejercida sobre animales indica que algo debe estar mal en la racionalidad de esta cultura que no pretende renunciar al placer cruel de comer a otros animales.

La cultura capitalista eligió a determinados animales para considerarlos de “consumo humano”. De esta manera vacas, cerdos, pollos, peces, gallinas y un etcétera funcionan como mercancías de gran escala. Ciento que en otras culturas la relación que guardan estos animales con los humanos no es necesariamente pacífica o sin sufrimiento. Pero la escala y los dispositivos técnicos para lograr los fines sí marcan diferencia. La técnica se convierte, bajo el imperativo de la eficacia en zootecnia, en técnica de la manipulación de los cuerpos y vidas de los animales en una dimensión que no tiene precedentes. La diferencia real (en este caso ser humano/animal no humano) es disfrazada en el mundo administrado por la zootécnica con la que se objetiva y cosifica a los AnH sin ofrecer posibilidades para la reflexión ético-política sobre el tema.

5. Consideraciones finales

El concepto de “animal no humano” pensado desde la teoría crítica supone rescatar el elemento de negatividad que encierra esa realidad. Un pensar negativo como el de Adorno impide determinarlos, clasificarlos o estandarizarlos, abandonar su objetivación y cosificación que supone su uso, abuso, apropiación o explotación de sus cuerpos y vidas. Como dicen Adorno y Horkheimer, si bien “la cosa tiene necesidad del concepto. En realidad, el concepto debería ser lo bueno en la cosa” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 51). Se trata entonces de resaltar lo mejor de su ser, y eso “mejor” ellos deben decidirlo, incluso si esa decisión resulta ante nuestros ojos un mal para ellos.

En realidad, la filosofía sirve para dar cuenta de aquello presente en la mirada de un animal. Cuando uno siente, en un pensamiento, que está al servicio inmediato de la praxis, entonces este pensamiento entra en la dialéctica. Por otro lado, si el pensamiento logra dar justicia a la cosa, entonces ya no es posible decir de él lo contrario (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 51).

Pensar así implica entonces una postura ético-política contra la gran matanza de animales en el mundo administrado. Dejar en paz a los animales, por lo menos en el acto de comerlos, significa permanecer en la negatividad ante este sistema y esta cultura que ha conjurado que ante el placer cruel de comer animales “... no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, incluso allí donde se muestra” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 189).

Así, se suma a la jerga de la autenticidad la propaganda que muestra una y otra vez animales felices de ser torturados, matados o explotados. La narración de estas imágenes que expone incluso los hechos más atroces como si estuvieran destinados a divertir, es al mismo tiempo la que permite aparecer el horror que en [la publicidad] se enmascara solamente como destino (Horkheimer y Adorno, 2005) de estos animales. Así, es evidente que esta cultura está edificada en el enaltecimiento del ser humano, por lo que es “demasiado antropocéntrica para ser justa” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 267).

Cuando la razón se ha convertido en un medio o instrumento: se cosifica ella misma. La razón se instrumentaliza y pierde su propiedad crítica: “La razón se consuma y realiza

en lo que específicamente es en la medida en que niega su propia condición absoluta, su condición de razón en sentido enfático, y procede a automatizarse como nuevo instrumento” (Horkheimer, 2002, p. 39). Si la razón se ha instrumentalizado pierde en buena medida su subjetividad y autonomía, y sin subjetividad no puede ejercerse reconocimiento hacia otras subjetividades como son los AnH. Es decir, la razón instrumental que ve en los animales meras mercancías, objetos, productos, bienes o cosas continúa en la afirmación de la cosificación de subjetividades y, por lo tanto, en la lógica capitalista.

El concepto de “animal no humano” desde la dialéctica negativa no pretende conservar la afirmación de la razón, esto es, no pretende objetivar a los animales, clasificándolos o determinándolos bajo estándares humanos. Su objetivo es dejarlos en paz para que florezcan y realicen sus propias experiencias de vida, únicas e irrepetibles. La dialéctica negativa que encierra el concepto de <animal no humano> “no tiene su contenido de experiencia en principio, sino en la resistencia de lo otro a la identidad; de ahí su fuerza” (Adorno, 2008, p. 155). El reconocer a otros animales no está dado a partir de un criterio “humanocéntrico”: el que sean parecidos y agradables a nosotros.²³ Los deberes hacia ellos inician con la fuerza de la no identidad, es esta la que guía este reconocimiento. La no identidad del “animal no humano” permite el asombro y reclama un anhelo de justicia ante aquello que no puede ser objetivado o cosificado.

Sin duda, la objetivación y cosificación son construcciones y valoraciones humanas, mientras que la animalidad o la sintiencia²⁴ son hechos reales. Sin embargo, se invierte extrañamente esta lógica otorgándole a la objetivación y cosificación, avaladas por la jerga de la autenticidad jurídica y científica, una firme creencia de que esto es un hecho inamovible, y que la animalidad o sintiencia es eventual o contingente. Por tanto, bajo esta creencia es lógico que se le otorgue una mayor importancia al valor económico fetichizado del animal-mercancía que al daño que se provoca al AnH.

Pero una posición ético-política a favor de los AnH no se detiene en un pensamiento dialéctico. También tiene su praxis.²⁵ Una de ellas es dejar de comerlos en los contextos de los grandes sistemas industriales. Esta praxis es una de las críticas más contundentes a la idea moderna de desarrollo que tiene como pilar la crueldad y matanza de millones

23 Esta postura no parte del antropomorfismo, postula dejar a los animales en paz no porque se parezcan a nosotros anatómica, fisiológica o cognitivamente, o de cualquier otra forma. Se aleja tanto de aquellos que postulan que los animales son personas (antropomórficamente) como de aquellos que niegan responsabilidades morales hacia ellos por no ser personas. Un ejemplo de este debate fue el realizado por Sierra-Merchán (2017).

24 Es importante señalar que el concepto “sintiente” aún no es reconocido por la Real Academia Española, pero es plenamente utilizado y reconocido por literatura que se refiere a los derechos y deberes ante los animales para acreditar a un individuo la capacidad de sentir dolor y placer, la capacidad de tener experiencias agradables y desagradables. La sintiencia es un elemento que el utilitarismo postuló como criterio por el que se debería proteger a un ser vivo. Jeremy Bentham, representante del utilitarismo clásico, criticó la crueldad animal cuestionando “¿Por qué ha de negar la ley su protección a todo ser dotado de sensibilidad?” (Bentham, como se citó en Salt 1999: 32) Posteriormente con la publicación de Liberación Animal de Peter Singer el término “sintiencia” se utilizó recurrentemente por otros y otras pensadores.

25 Un ejemplo de esta praxis es la propuesta de Carol Adams, cuando conecta la lucha de las mujeres con el vegetarianismo, pues para ella, una buena parte de la identidad femenina autónoma está vinculada al vegetarianismo (Adams C, 1990: 155).

de animales. Matar animales, en verdad, no es una acción propia de los actuales sistemas industriales, pero sí lo son el nivel de escala y el dispositivo tecnológico para el sufrimiento. Como dirían Horkheimer y Adorno, “el aviador que en unos pocos vuelos sería capaz de limpiar, con ayuda de un gas, los últimos continentes de los últimos animales en estado salvaje, podría ser considerado como un superhombre en comparación con el troglodita” (Horkheimer y Adorno, 2005, p. 267).

Las relaciones que mantenemos con una gran cantidad de animales generan riquezas y estas aparecen como “leyes eternas que deben regir siempre la sociedad” (Marx, 1979, p. 104). Sin embargo, la cosificación animal es una expresión socialmente determinada, que puede modificarse o anularse si las relaciones sociales cambian. La teoría crítica no fue indiferente al daño y crueldad que se ejerce en esta cultura hacia los AnH; podemos disminuir o evitar incrementar este daño y crueldad, dejar de vivir en el horror, pues, como Horkheimer lo señaló: “Esto está en relación también con el comer carne” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 71).

Sostengo que una teoría crítica debería mostrar cómo es que el dominio hacia los demás animales y hacia toda la naturaleza es uno de los pilares para continuar sosteniendo a este sistema económico irracional. Denunciar teórica y prácticamente las diversas formas de dominio que se ejercen sobre los AnH dentro de esta cultura y más específicamente de aquellos que se clasifican como “animales de consumo”, no solo es una tarea de la filosofía sino de toda teoría que se jacte de ser crítica. Contra la pérdida de la reflexión ética sobre los animales habrá que saturar las discusiones en la academia y las calles. El debate sobre la llamada crisis del medio ambiente, el Antropoceno o el calentamiento global, no debería dejar de lado esta discusión. Pero aún más, la autorreflexión de nuestra existencia debería ser suficiente para afrontar este desafío. Por el orgullo de pensar y “por el hecho que aún nos está permitido vivir estamos obligados a hacer algo” (Adorno y Horkheimer, 2014, p. 72).

Bibliografía

- Adams, C. (1990). *The sexual politics of meat, A feminist-vegetarian critical theory*. United States of America: Bloomsbury.
- Adorno, Th. (1984). *Crítica cultural y sociedad*. España: Altamira.
- Adorno, Th. (2001). *Mínima Moralia, Reflexiones desde la vida dañada*. España: Taurus.
- Adorno, Th. (2003). *Consignas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Adorno, Th. (2004). *Escritos Sociológicos I*. España: Akal.
- Adorno, Th. (2008). *Dialéctica Negativa, La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal.
- Adorno, Th. y Horkheimer, M. (2014). *Hacia un nuevo manifiesto*. Argentina: Eterna cadencia.
- Bekoff, M. y Pierce, J. (2010). *Justicia salvaje; la vida moral de los animales*. España: Turner.
- Bekoff, M. y Pierce, J. (2017). *The Animals agenda, Freedom, Compassion and Coexistence*

- in the Human Age*. United States of America: Beacon Press.
- Bialostosky, S. (2007). *Panorama del derecho romano*. México: Porrúa.
- Bobbio, N. (1997). *El tercero ausente*. Madrid: Cátedra.
- Bobbio, N. (1998). *El positivismo jurídico*. España: Debate.
- Bravo, A. y Bravo, B. (2012). *Derecho Romano*. México: Porrúa.
- Cicerón, M. (2003). *De los fines, De los bienes y los males*. México: UNAM.
- Darnton, R. (2002). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: FCE
- De Waal, F. (2016). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* México: Tusquets.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelo de justicia, Teoría crítica y religión*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (2002). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, Th. (2005). *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos Filosóficos*. España: Trotta.
- Hervada, J. (1996). *Historia de la ciencia del derecho natural*. España: Eunsa.
- Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora, y otros ensayos*. Editorial digital Titivillus ePub base r1.2
- Huxley, J. (1939). *El pensamiento vivo de Darwin*. Argentina: Losada.
- Jean-Louis, F. y Massimo, M. (2004). *Historia de la alimentación*. España: Trea.
- Lorenz, K. (1992). *La ciencia natural del hombre*. España: Tusquets.
- Lucano, H. (2017). *A Favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo*. México: Centro Universitario de los Lagos.
- Lucano, H. (2020). "La lucha de las mujeres y la crítica a la violencia contra los animales" Pp. 70-87, en *Revista Piezas*, II época, Volumen XI, n. 30, ISSN 1870-7041
- Lukács, G. (1985). *Historia y conciencia de clase*. España: Orbis.
- Marcuse, H. (1985). *El hombre unidimensional*. México: Planeta.
- Marx, K. (1979). *Miseria de la filosofía*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1985). *El Capital*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2008). *Escritos de juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*, España: Anthropos.
- Marx, K. (2016). *Elementos Fundamentales para la Crítica de la Economía Política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1977). *La ideología alemana*. México: Ediciones de cultura popular.
- Petit, E. (2013). *Tratado elemental de Derecho romano*. México: Porrúa.
- Salt, H. (1999). *Los derechos de los animales*. Madrid: Catarata.
- Schaeffer, J. (2009). *El fin de la excepción humana*. Argentina: FCE.
- Séneca. (2014). *Consolaciones, Diálogos, Epístolas morales a Lucio*. España: Gredos.

- Sierra-Merchán, J. (2017). “Los judíos murieron como ganado, por tanto el ganado muere como los judíos’ ¿Hay un holocausto animal?”, *Revista Filosofía UIS*.
- Sin autor. (1908). *Nociones de Historia del Derecho Civil* (Derecho Bárbaro Germánico, Español y Francés). Chile: Imprenta de la revista católica.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. España: Trotta.
- Tolstoi, L. (1902). *Placeres crueles*. México: Maucci, Mallorca.
- Torres, J. (2020). “La gran matanza de animales y otras epidemias de nuestra obsoleta mentalidad industrial”, Pp: 89- 126 en *REALIS*, V.10, n 01, Jan-Jun.2020-ISSN 2179-7501
- Trujillo, I. (2015). “Iusnaturalismo Tradicional, Clásico e Ilustrado” en *Enciclopedia de Filosofía y Teoría del Derecho*, volumen uno, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Truyol y Serra, A. (1976). *Historia de la filosofía del derecho y del estado I, De los orígenes a la baja Edad Media*. Madrid: Biblioteca de la revista de occidente.
- Voltaire. (2014). *Pensées végétariennes*. Francia: mille et une nuits.
- Páginas WEB consultadas:**
- Aprovechar el potencial de la ganadería para impulsar el desarrollo sostenible (2018), recuperado de : <http://www.fao.org/news/story/es/item/1158166/icode/>
- Directrices para el Manejo, Transporte y Sacrificio Humanitario del Ganado (sf). Recuperado de: <http://www.fao.org/3/x6909S/x6909s03.htm#bm03>
- Fundación Para el Asesoramiento y Acción en Defensa de los Animales (FAADA), Alimentación-Carne (sf) . Recuperado de: <http://faada.org/comercio-alimentacion-carne>
- Situación del mercado, FAO, (2016), recuperado de: <http://www.fao.org/3/a-BT089s.pdf>

HILDA NELY LUCANO RAMÍREZ

Doctora en Humanidades por la Universidad de Guadalajara, profesora del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades. Autora del Libro “A favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo”. Encargada de Enlace Académico de la ONG Igualdad Animal México.

O animal que resiste: série de pinturas “resistência”

**El animal que resiste:
serie de pinturas “resistencia”**

**The animal that resists:
“resistance” a series of paintings**

Enviado: 04/11/2021 Aceptado: 14/12/2021

Alice Maria Vasconcelos Lara

Mestra em Artes Visuais. Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (Brasil)
Email: alicemvgl@gmail.com

Hugo Fernando Salinas Fortes Júnior

Doutor em Artes, Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo (Brasil)
Email: hugofortes@usp.br

Este artigo apresenta reflexões sobre uma série de pinturas de Alice Lara, intitulada *Resistência*, em que são representados grupos de animais-não-humanos que se auto-organizam para resistir às péssimas condições a eles impostas por seres humanos. O texto discute como esses animais, ao resistirem, simultaneamente influenciam grupos humanos inferiorizados socialmente a lutarem contra condições políticas adversas. Debate-se sobre como a distinção humano-animal foi forjada para impor uma supremacia humana e oprimir tanto animais como humanos. Conclui-se afirmando como a desconstrução da distinção humano-animal pode ser positiva para todos.

Palavras-chave: pintura, animal-não-humano, animalidade, relação humano-animal.

Este artículo presenta reflexiones sobre una serie de pinturas de Alice Lara, tituladas *Resistência*, en que están representados grupos de animales no humanos que se organizan para resistir las terribles condiciones que les imponen los seres humanos. El texto discute cómo estos animales, al resistir, influyen simultáneamente en grupos humanos socialmente inferiorizados para luchar contra condiciones políticas adversas. Se debate cómo se forjó la distinción entre humanos y animales para imponer la supremacía humana y oprimir tanto a los animales como a los humanos. Se concluye afirmando cómo la deconstrucción de la distinción humano-animal puede ser positiva para todos.

Palabras clave: pintura, animal no humano, animalidad, relación humano-animal.

This article presents reflections on a series of paintings by Alice Lara, entitled *Resistência*, in which groups of non-human animals that organize themselves to resist the terrible conditions imposed on them by human beings are represented. It is discussed how these animals, when resisting, simultaneously influence socially inferiorized human groups to fight against adverse political conditions. It is debated how the human-animal distinction was forged to impose human supremacy and oppress both animals and humans. It concludes by stating how the deconstruction of the human-animal distinction can be positive for all.

Keywords: painting, non-human animal, animality, human-animal relationship.

1. Introdução

Este artigo, escrito em co-autoria de Alice Lara com Hugo Fortes, apresenta reflexões sobre a produção pictórica da primeira autora, desenvolvidas a partir de pesquisa de mestrado orientada pelo segundo autor. É apresentada a série de pinturas *Resistência*, elaborada sobre grupos de animais que, organizados, conseguem resistir à opressão humana. O texto descreve também as narrativas que inspiram a artista a produzir essas pinturas e que não são apresentadas, obrigatoriamente, junto às obras, quando essas são expostas, mas que possuem papel fundamental no desenvolvimento do trabalho.

A partir das ideias de Giorgio Agamben (2013), Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997), Deleuze (1988) tecem-se reflexões sobre a construção da distinção entre humano e animal. Uma vez que o presente artigo trata de uma pesquisa relacionada ao trabalho artístico individual de Alice Lara, adotamos a partir de agora a primeira pessoa na narrativa do texto, como forma de dar voz à artista que reflete sobre suas fontes de inspiração e procedimentos.

2. Série “Resistência”

A série “Resistência” retrata três grupos específicos de animais: as matilhas de cães, as manadas de jumentos e as manadas de búfalos (figuras 1 a 8). Apresento inicialmente as imagens que compõem esta série e breves relatos sobre as condições em que se encontram esses animais.



Figura 1: Alice Lara. Sem título (cachorros e veado). Série Resistência. 70 x 190 cm. Óleo e encáustica sobre tela.
2017. Fonte: acervo pessoal.



Figura 2: Alice Lara. A estranha adaptação das cadeias. Série Resistência. 70 x 120 cm. Óleo sobre tela. 2017. Fonte: acervo pessoal.



Figura 3: Alice Lara. Cachorros e veado na mata. Série Resistência. 90 x 110 cm. Óleo e encáustica sobre tela. 2018
Fonte: acervo pessoal



Figura 4: Alice Lara. Cachorros e lobo-guará. Série Resistência. 65 x 45 cm. Óleo e encáustica sobre tela. 2018.

Fonte: acervo pessoal

2.1. As matilhas de cães domésticos

A presença de cães domésticos abandonados por seus donos nas imediações de matas são um grande problema no Brasil atual. Eles se readaptam ao ambiente selvagem formando matilhas para caçar e matar animais silvestres. Enquanto sobrevivem causam grande dano ambiental. Ressalto não ser um problema de responsabilidade dos cães e sim dos seres humanos que, não raras vezes, descartam ou introduzem espécies em habitats estrangeiros a elas, criando um desequilíbrio, forçando-se os animais a buscarem adaptação e simultaneamente extinguindo os recursos locais destinados a espécies nativas. Assim, ao pintar os cães, não estou exaltando o desastre ambiental, mas sua capacidade de reagir ao abandono.

Entrei em contato com esse tópico a partir de jornais que relatam esse tipo de problema. Já vi esse assunto ser relatado tanto no Distrito Federal como no Rio de Janeiro. No entanto, as pinturas dessa série fazem referência aos cães que vivem no Distrito Federal (minha cidade de origem), remetendo a memória pessoal (figuras 1, 2, 3 e 4).

2.2. As manadas de jumentos



Figura 5: Alice Lara. Jumentos de Jericoacoara. Série Resistência. 80 x 120 cm. Óleo sobre tela. 2017. Fonte: acervo pessoal.

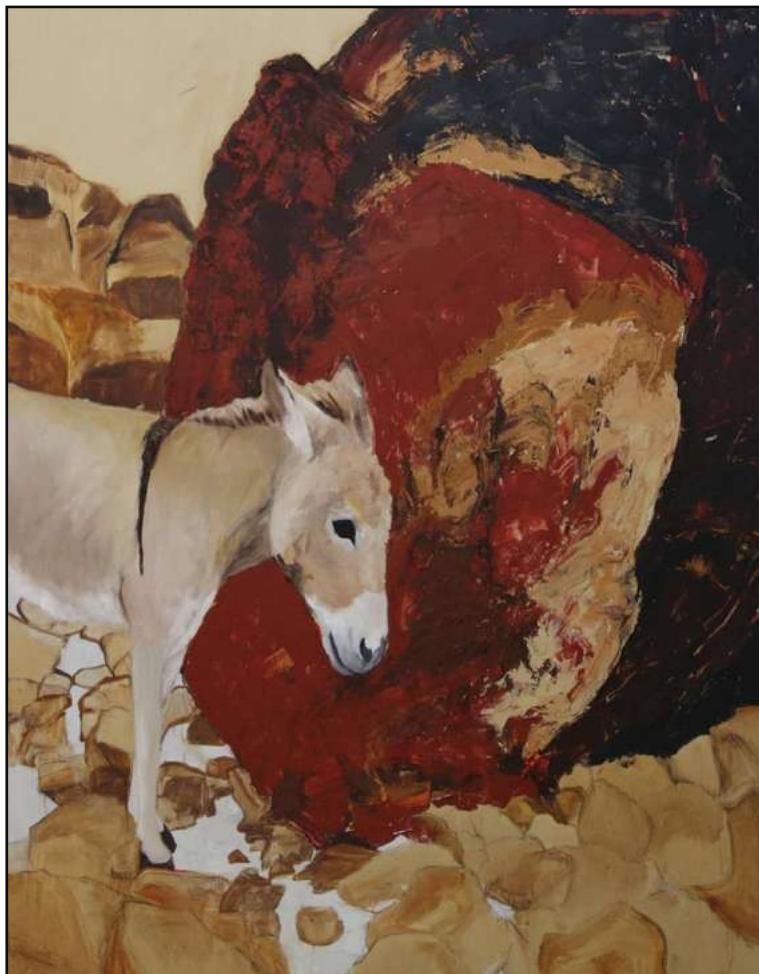


Figura 6: Alice Lara. Jumentos de Jericoacoara (Pedra vermelha). Série Resistência. 160 x 130 cm. Óleo sobre tela.

2017. Fonte: acervo pessoal.

De modo semelhante aos cães, manadas de jumentos atualmente habitam as paradisíacas praias nordestinas de *Jericoacoara*. São remanescentes daqueles animais cuja força de trabalho, muito utilizada em transporte de carga, foi substituída por veículos de tração mecânica. Sobrevivem, agora, comendo o lixo resultante de um turismo predatório, presente na região.

Muito adaptados ao ambiente, os jumentos se reproduzem e compõem a bela paisagem. Em estado selvagem, eles andam em manadas, se autoprotegem e não são acessíveis ao toque humano, sendo fugidios a qualquer tentativa de contato. Conheci esses animais a partir de uma visita turística que fiz à cidade. Voltei, em outra ocasião, já com o objetivo de me aproximar deles. Fui guiada por um morador local que me apresentou melhor a condição dos bichos nesse local. Assim produzi as pinturas dessa série (figuras 5 e 6).

2.3. As manadas de búfalos



Figura 7: Alice Lara. Búfalos e os Siouxie. Série Resistência. 80 x 120 cm. Óleo sobre tela. 2017. Fonte: acervo pessoal.

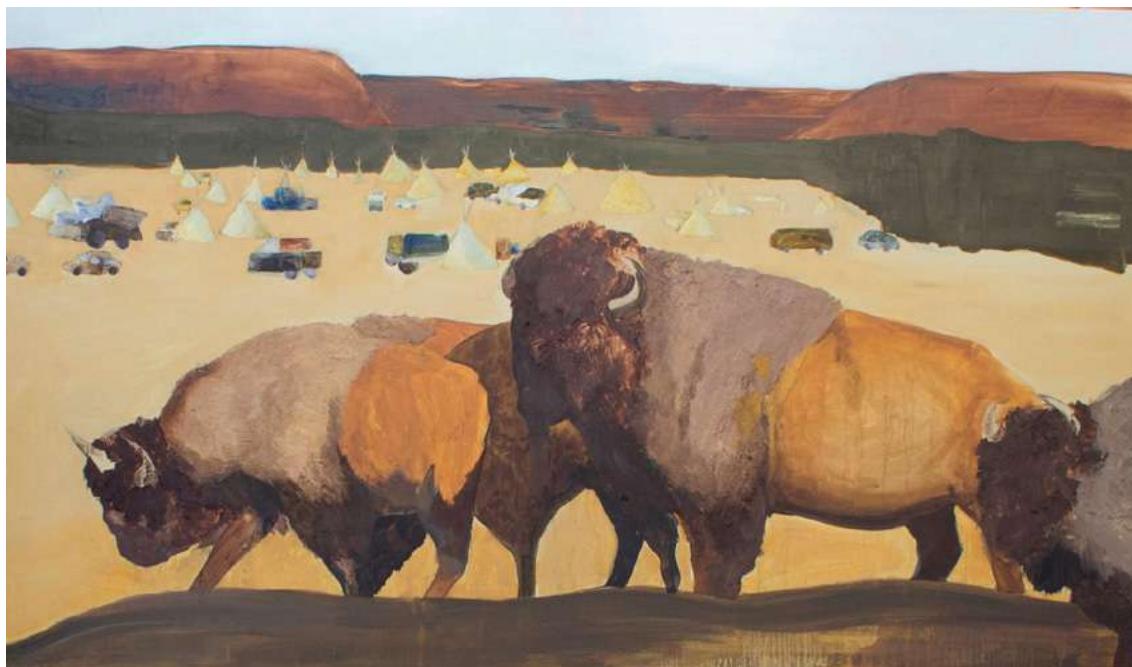


Figura 8: Alice Lara. Búfalos e os Siouxie. Série Resistência. 70 x 120 cm. Óleo sobre tela. 2017. Fonte: acervo pessoal.

Já os búfalos são animais que, em manadas, habitam o vasto território dos Estados Unidos e, apesar da urbanização, atravessam todo o país. Fortes, velozes e ágeis foram domesticados com dificuldade pelos invasores que colonizaram a região.

Os búfalos são os únicos animais que retratei que não são introduzidos em um ecossistema estrangeiro, sendo, assim, os únicos nativos. Para a comunidade indígena ao seu redor, são considerados sagrados.

3. A distinção humano-animal

No desenvolvimento dessa série é importante entender certas complexidades envolvendo a relação humano-animal. Primeiramente essa distinção foi estabelecida por humanos, dentro do contexto Europeu e é extremamente valorizada para manter nossa suposta superioridade, legitimando qualquer tipo de opressão, sendo apontada pelo filósofo italiano Giorgio Agamben (2013) como o grande pilar de nossa sociedade. Para exemplificar isso, o filósofo destrincha a pesquisa de Carl Linnaeus, sueco, pai da taxonomia moderna.

Conforme aponta Agamben, Linnaeus encontrou poucas diferenças entre humanos e símios e propôs o termo *Homo Sapiens*. O termo, porém, é forçado, já que o prefixo *Homo* engloba, numa primeira visada, a descrição de outros primatas, demonstrando como a diferença entre humanos e animais foi forjada pelos humanos para, entre outras coisas, legitimar a opressão ao animal. O limite entre o animal e o humano é muito frágil e se move com facilidade, colocando-se a serviço da opressão e da exaltação de sujeitos por sua pretensa semelhança ou dissociação do animal.

Apoiando-me nesses autores, desenvolvo o trabalho como um relato dessa indistinção, mostrando situações onde essa barreira se rompe. Entendo não estar apenas lançando novo olhar para o problema do modo como lidamos com o natural, mas sim recuperando uma sabedoria pertencente a povos mais antigos ou mantidos isolados da dominação pela urbanização e pela industrialização e que, devido à sua proximidade, nunca negaram a sabedoria presente no natural.

Nessas comunidades havia/há consumo de carne e matança de animais, mas o animal ali ocupava/ocupa um papel social mais complexo que os higienizados pedaços de carne que chegam às nossas mesas ou das modificadas miniaturas das feras, outrora habitantes do selvagem e que, hoje, ocupam nossos lares¹.

Entre vários elementos da cultura, dentro do humanismo, a pintura nos é ensinada como uma marca da civilização e do nosso conhecimento adquirido via escolas europeias de arte. Como uma artista de formação acadêmica, com mestrado na Universidade de São Paulo, dificilmente meu trabalho se afastaria completamente dessa tradição. Mas o que

1 Me refiro a cães, gatos e outros animais domésticos. Estes bichos mesmo nos parecendo muito naturais são resultado de muitas seleções genéticas. Estas seleções buscavam quesitos específicos, como tamanho, forma e pelagem, na busca de agradarem ao homem e poderem ocupar nossos limitados lares. Deleuze e Guattari (1997) entendem os animais domésticos como aqueles que perderam sua potência, presos em relações edípianas de papai e mamãe. Curiosamente, na atualidade, o Instituto Brasileiro de Geografia Estatística-IBGE constatou nos lares brasileiros maior número de gatos e cachorros que crianças, demonstrando como, de fato, esses animais usurparam o papel da criança.

tenho buscado como forma de ação e de pensar o pintar está em entender que a pintura existe não apenas porque sou humana, civilizada e educada, mas principalmente porque sou um animal e estou mais próxima a ele.

Nessa tradição que questiono, o homem europeu e branco (e seus descendentes) são os únicos capazes de fazer arte. A mulher, o latino, o negro, o indígena, a criança e o animal não fazem arte a não ser quando conseguem copiar aquilo que o homem branco europeu faz. No entanto, essa cópia, infelizmente, segundo tal perspectiva, jamais sairia de seu papel de cópia, de subproduto de um original. O homem branco europeu é muito bom em ser um homem branco europeu. Essa narrativa foi construída, e nós acreditamos nela para apagar as pegadas demonstrativas de que nós fazemos arte não por nos dissociarmos do animal ou de nossas identidades diversas, mas porque encontramos nossa porção animal onde revelamos nosso poder artístico.

Complementando o pensamento de Agamben, os filósofos Gilles Deleuze e Félix Guattari (1997) criticam as ideias evolucionistas tradicionais, segundo as quais as espécies evoluem paralelamente umas às outras, ou em grupos de espécies próximas ou parentes de forma isolada. Para eles, essas são ideias ultrapassadas, geralmente apresentadas em esquemas tradicionais de organização da vida como árvores genealógicas e esquemas evolutivos. Eles defendem, de forma diferente, que toda a vida estaria ligada entre si em um esquema rizomático, onde todos os elementos da natureza podem ser conectados e se influenciarem mutuamente.

4. O devir-animal

Pensando nessas contaminações humano-animal, acredito ser importante pensar no conceito de devir-animal, esclarecido com grande dedicação pela obra de Deleuze e Guattari (1997). Este devir seria uma força presente nos corpos, mas que também os atinge, não sendo uma graduação entre as semelhanças entre humanos e animais, nem uma ordenação entre as diferenças para chegar a uma correspondência das relações. O devir-animal atinge, de modo equilátero, humanos e animais, não sendo imitação ou identificação. Eles não estão na imaginação, pois, são atividades reais. Não fazendo parte da evolução, o devir conecta elementos aparentemente desconexos, impulsionando a criatividade e fazendo coisas inesperadas, sendo assim muito relevante para a produção e pensamento artístico.

Assim, Deleuze e Guattari (1997) analisam diversas obras onde há um devir-animal: *Willard* (1972), do diretor Daniel Mann, é um filme de terror *trash* que conta a história de um jovem que gosta muito de ratos e que se mistura com eles de tal forma que eles começam a participar de sua vida afetiva e de suas ações de vingança contra outros personagens. Willard não está imitando os ratos, ele acha sua porção rato, ele ativa em si essa porção tornando-se rato.

Na obra literária de *Moby Dick*, o capitão Ahab viaja em busca de se vingar da

baleia Moby Dick, pois ela comeu sua perna. Para isso, ele vive seu devir-baleia.

Kafka, por sua vez, é um dos autores mais famosos em devires-animais. Ele escreve sobre cantoras-camundongos, baratas-homens, macacos-acadêmicos onde não há uma única direção de fluxo: tanto o humano pode estar em seu devir-animal, como o animal em seu devir-humano, se contaminando.

Além desses autores e obras específicas, Deleuze e Guattari citam os seres míticos literários, tais como lobisomens e vampiros, cuja monstruosidade reside justamente na transição de suas formas entre o humano e o animal.

O devir-animal é um conceito muito importante para o entendimento dos fluxos ocorridos nos fatos que inspiraram a série *Resistência* e seu modo de produção. Em minha percepção, quando investigava os cães, percebia uma trajetória muito semelhante aos moradores dos lixões, ao redor das matas próximas a minha casa, no Distrito Federal.

Assim como os cães, esses moradores se uniram para se alimentar e sobreviver, entrando na mata e formando uma cidade, a contragosto do poder hegemônico. Os cães eram vira-latas que iriam misturar mais ainda sua genética à medida que vivessem na mata. Já os moradores, vindos de vários lugares do país em sua diversidade étnica e, geralmente, de peles mais escuras, não representam a pureza das elites brasilienses, não têm seu “pedigree”. Muitas vezes, os cães viviam entre a mata silvestre e junto aos moradores.

O jumento, abandonado na praia, vive de modo vira-lata, sem-terra, tal qual o jeriquaquarense, impossibilitado de viver em sua terra natal, pois sua terra foi tomada pelos turistas e pela exploração imobiliária. Visto como abjeto, feio, devido a seu grande pênis, o jumento é motivo de piadas jocosas. Seu nome é um xingamento evocando a idiotice. São todos adjetivos atribuídos ao povo nordestino por xenofóbicos sudestinos.

Veja, como exemplo, a letra da música “Jumento Celestino” da banda do estado de São Paulo, Mamonas Assassinas:

*Tava ruim lá na Bahia, profissão de boia-fria/Trabalhando noite e dia,
num era isso que eu queria/Eu vim-me embora pra “Sum Paulo”/ Eu vim
no lombo dum jumento com pouco conhecimento/ Enfrentando chuva e
vento e dando uns peido fedorento/Até minha bunda fez um calo/ Chegando
na capital, uns puta predião legal/ As mina pagando um pau, mas meu
jumento tava mal/ Precisando reformar/ Fiz a pintura, importei quatro
ferradura/ Troquei até dentadura e pra completar a beleza/ Eu instalei
um Road-Star!/ Descendo com o jumento na mó vula/ Ultrapassei farol
vermelho e dei de frente com uma mula/ Saí avuando, parecia um foguete/
Só não estourei meu côco pois tava de capacete/ Me alevantei, o dono da
mula gritando/ O povo em volta tudo olhando e ninguém pra me socorrer/*

*Fugi mancando e a multidão se amontoando/ Em coro tudo gritando:
“Baiano, cê vai morreêêê !”/ Depois desse sofrimento, a maior desilusão/ Pra
aumentar o meu lamento, foi-se embora meu jumento/ E me deixou com as
prestações/ E hoje eu tô arrependido de ter feito imigração/ Volto pra casa
fudido, com um monte de apelido/ O mais bonito é cabeção! (Mamonas
Assassinas², 1995)*

O próprio nome da música, Celestino, é um nome típico de homens nordestinos brasileiros. A ideia do baiano como representando todo o Nordeste, como se não houvesse diversidade étnica na região, é muito replicada no Sudeste. A grosseria do personagem nordestino da música é totalmente associada ao jumento. Por outro lado, temos a música “Apologia ao jumento” (O jumento é nosso irmão), de Luiz Gonzaga, um nordestino da cidade de Exu, no interior do Pernambuco:

*É verdade, meu senhor/ Essa história do sertão/ Padre Vieira falou/ Que o
jumento é nosso irmão/ Quer queira ou quer não!/ O jumento sempre foi/
O maior desenvolvimentista do sertão!/ Ajudou o homem na lida diária/
Ajudou o homem/ Ajudou o Brasil a se desenvolver/ Arrastou lenha/
Madeira, pedra, cal, cimento, tijolo, telha/ Fez açude, estrada de rodagem/
Carregou água pra casa do homem/ Fez a feira e serviu de montaria/ O
jumento é nosso irmão!/ E o homem, em retribuição/ O que é que lhe dá?/
Castigo, pancada, pau nas pernas, pau no lombo/ Pau no pescoço, pau na
cara, nas orelhas/ Ah, jumento é bom, o homem é mau!/ E quando o pobre
não aguenta mais o peso/ De uma carga, e se deita no chão/ Você pensa que
o homem chega, ajuda/ O bichinho se levantar?/ Hum...pois sim!/ Faz é um
foguinho debaixo do rabo dele/ O jumento é bom/ O jumento é sagrado/
O homem é mau/ O homem só presta pra botar apelido no jumento/ O
pobrezinho tem apelido que não acaba mais/ Babau, Gangão, Breguesso,
Fofar kichão/ Imagem do Cão, Musgueiro, Corneteiro, Seresteiro/ Sineiro,
Relógio... É, ele dá a hora certa no sertão/ Tudo isso é apelido que o
Jumento tem/ Astronauta, Professor, Estudante/ Advogado das Bestas/ É
chamado de Estudante/ Porque quando o estudante não sabe a lição da
escola/ O professor grita logo/ Você não sabe porque você é um jumento!/ E
o estudante, pra se vingar/ Botou o apelido no jumento de professor/ Porque
o professor ensina a ler de graça./ Pois sim!/ Quem ensina a ler de graça é
o jumento, meu filho (...) Esse é o jumento, nosso irmão/ Animal sagrado!/
Serviu de transporte de Nosso Senhor/ Quando ele ia para o Egito/ Quando
Nosso Senhor era pirritotinho/ Todo jumento tem uma cruz nas costas, num
tem?/ Pode olhar que tem/ Todo jumento tem uma cruz nas costas/ Foi ali*

² Mamonas Assassinas foi uma banda musical brasileira bastante popular nos anos 1990.

que o menino santo fez um pipizinho/ Por isso ele é chamado de sagrado/ (...) (Gonzaga, 1976)

Gonzaga se solidariza com os maus tratos sofridos pelo animal, explicita seu papel sagrado para os católicos e sua importância para a economia do país. Ao chamar o jumento de irmão, rompe a cadeia de pensamento evolutivo que separa o homem do animal considerado abjeto. Gonzaga vive um devir-jumento. Assim como ele, também estou passando por meus devires animais e sendo ativada para produzir a série. Esta percepção de um devir-animal que me contamina enquanto artista, leva-me a refletir sobre a relações do indivíduo com seus grupos sociais e suas implicações políticas, que procuro explanar no item que se segue.

5. Animais como influenciadores de uma resistência política

Um aspecto importante presente em todas as obras da série *Resistência* é a coletividade com a qual animais se apresentam, demonstrando sua capacidade de organização interna mesmo diante do abandono e exploração humanos. Esta coletividade é um dos aspectos mais ressaltados por Deleuze e Guattari (1997). Eles observam as manadas, matilhas e cardumes como geradoras de uma grande potência. Cada sujeito animal carrega a força de seu grupo. E nós humanos nos tornamos animais pelo fascínio adquirido pelos coletivos, pela sua capacidade de propagação, pela sua possibilidade de contágio. Esse fascínio não é externo, ele já existe em nós, sendo ativado pelos coletivos. Nas palavras de Deleuze e Guattari (1997): “cardume, bandos, manadas, populações não são formas sociais inferiores, são afectos em potencial, involuções que tomam todo o animal, num devir não menos potente que o do homem com o animal” (p. 18).

Especificamente, fazendo alusão a isso, quando estava investigando a relação entre os búfalos e os indígenas, vi, por vídeo, um momento onde os indígenas *Siouxie*, durante um protesto por suas terras, presenciaram a chegada de uma manada de búfalos e entendiam naquela movimentação um apoio político/sagrado a sua causa, sendo uma imagem exemplar da “contaminação” causada pelas manadas, como descrevem Deleuze e Guattari.

As organizações animais citadas na série *Resistência* não dependem do humano para existir, mas são símbolos para os grupos identitários dos quais estavam mais próximos. Há uma similaridade entre os coletivos de animais e os coletivos humanos, podendo-se entender, inclusive, que as organizações políticas humanas surgem a partir de uma espécie de imitação – ou, ao menos, inspiração – do animal pelo humano. Assim, quebramos o paradigma de que fazemos política unicamente pela evolução e organização das sociedades humanas e começamos a entender que essas ações também advêm do animal.

Desse modo, embora a política e a resistência nos sejam ensinados como marca

da evolução da humanidade, entendo, a partir do exemplo das manadas de búfalos, que, na verdade, os humanos estão também aprendendo com os animais sobre como se organizarem e se rebelarem.

Assim, orientada pelo pensamento de Deleuze e Guattari, permito-me enxergar, na vivência do animal, ações políticas.

6. Considerações finais

Em meu processo criativo de realização das pinturas apresentadas neste artigo, procuro entrar em contato meu devir-animal para dar origem a essas imagens poéticas. Como um lobo, estou sempre com as orelhas em pé em busca de ouvir histórias ou fatos relacionados ao meu tema. Guiada pela ideia da indistinção entre humano e animal e pelas memórias, entro em processos de imersão que possibilitam a criação.

Na contemporaneidade, há uma grande facilidade para entrar em contato com narrativas acerca do animal. Essa é uma facilidade da qual me aproveito por meio de filmes, notícias, músicas etc. Mas também acredito ser muito importante ouvir diretamente o que as pessoas podem contar sobre suas vivências, pois estas carregam em si a marca do real, a identidade do contador e a necessidade de expressão de cada sujeito. A leitura de filósofos que discutem a questão animal também complementa meu processo criativo e amplia as possibilidades de pensamento sobre as pinturas.

Acredito que meu fazer artístico é também um fazer político, que questiona as relações pré-estabelecidas entre dominadores e dominados. Penso que o entendimento e a dissolução das distinções humano-animal que foram conduzidas ao longo da história são bastante importantes para que possamos criar um ideal mais positivo tanto para humanos de grupos sociais inferiorizados como para os animais.

Ao suscitar esse debate não estou produzindo algo inédito mas recuperando ideais presentes em outras sociedades e também reapresentando-os poeticamente através da arte.

Bibliografía

- Agamben, G. (2013). *O aberto: o homem e o animal*. Rio de Janeiro, Brasil: Civilização Brasileira.
- Berger, J.(2009). *Why look at animals?* Londres, Inglaterra: Penguin Books.
- Castro, V.(2015). *Metafísicas Canibais. Metafísicas Canibais — elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Brasil: Cosac & Naify,
- Deleuze G.(2010); Guattari, Félix. *O que é a Filosofia?* São Paulo, Brasil: Editora 34.
- Deleuze G.; Guattari 1997^a). *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia v.4*. Rio de Janeiro, Brasil: 34.
- Deleuze, G. (2007). *Francis Bacon: lógica da sensação*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Derrida, J. (2002). *O animal que logo sou*. São Paulo, Brasil: Ed.UNESP.
- Flusser, V. (2011). *Naturalmente: vários acessos ao significado da natureza*. São Paulo, Brasil: Annablume.
- Lestel, D. (2011). *A animalidade, o humano e as “comunidades híbridas”*. En: Maria Esther Maciel: Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis, Brasil: UFSC.
- Mamonas Assassinas (1995). Jumento Celestino. In: Mamonas Assassinas. Faixa 5. CD.
- Gonzaga, L. (1976). Apologia ao jumento (jumento é nosso irmão). Brasil: Capim Novo. 1 Disco sonoro. Direção artística: Rildo Hora. .
- Ribeiro, A. M. (2016). *Paula Rego por Paula Rego*. Lisboa, Brasil: Temas e Debates.
- Sloterdijk, P. (1983). *Crítica da razão cínica*. Lisboa, Brasil: Editora Rélogio d’Água.

ALICE MARIA VASCONCELOS LARA

Nasceu no Distrito Federal Vive e trabalha em São Paulo. Sua pesquisa, na linguagem pintura, investiga a representação de animais, suas relações com os seres humanos e como essas relações afetam ambos. Graduou-se em Artes Visuais em licenciatura e bacharelado pela Universidade de Brasília. Mestre em poéticas visuais na ECA-USP.

HUGO FERNANDO SALINAS FORTES JUNIOR

Hugo Fortes é Artista Visual, Curador, Designer e Professor Associado da Universidade de São Paulo, Brasil. Como artista, já apresentou seu trabalho em mais de 15 países. Doutor em Artes Visuais pela Universidade de São Paulo e Livre-docente em Expressão Tridimensional pela mesma universidade. De 2004 a 2006 viveu em Berlim para realização de estágio doutoral com bolsa do Serviço de Intercâmbio Acadêmico Alemão (DAAD). Seu trabalho é voltado para a investigação das relações entre arte e natureza.

CARTOGRAFÍAS

El rastreo filosófico de Baptiste Morizot como reconstrucción de nuestras relaciones con la animalidad

**O rastreamento filosófico do Baptiste Morizot como
recons-trução de nossas relações com a animalidade**

**The philosophical tracking of Baptiste Morizot as a re-
con-struction of our relationships with animality**

Enviado: 30/08/2021 Aceptado: 30/11/2021

German E. Di Iorio

Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (Argentina).
Becario UBACYT de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad.
Email: diioriogerman@gmail.com

Esta cartografía analiza críticamente *Tras el rastro animal*, el primer libro de Baptiste Morizot traducido al español. Comenzamos reconstruyendo el contexto de discusión en el que se inserta el escrito, explicitando el aporte que realiza la filosofía morizotiana desde su perspectiva de la animalidad. Asimismo, ponemos de relieve la interrelación que hay entre el “rastreo filosófico” de Morizot, su apuesta metafísico-política, y el estilo ensayístico con el que teje su libro. Luego analizamos en detalle los diferentes capítulos que componen *Tras el rastro animal*, tomando como hilo conductor las metamorfosis que van aconteciendo en cada uno. Pasamos así por el engaño del lobo, la voracidad del oso, la paciencia del leopardo, las huellas de una jauría, la cotidaneidad de la lombriz, y finalizamos con la animalidad del humano. Concluimos esta cartografía apreciando la contribución que implica para los estudios críticos animales hispanohablantes la incorporación de este autor contemporáneo.

Palabras clave: Baptiste Morizot, rastreo, metamorfosis, diplomacia.

Esta cartografia analisa criticamente *Tras el rastro animal*, o primeiro livro de Baptiste Morizot traduzido para o espanhol. Começamos reconstruindo o contexto de discussão no qual o escrito está inserido, explicitando a contribuição da filosofia morizotiana em sua perspectiva de animalidade. Além disso, destacamos a inter-relação entre o “rastreamento filosófico” de Morizot, sua apostila metafísico-política e o estilo de ensaio com que tece seu livro. Em seguida, analisamos detalhadamente os diferentes capítulos que compõem *Tras el rastro animal*, tendo como fio condutor as metamorfoses que vão acontecendo em cada um. Assim, passamos pelo engano do lobo, pela voracidade do urso, pela paciência do leopardo, pelos rastros de uma matilha, pela vida cotidiana da minhoca, e acabamos com a animalidade do humano. Concluímos esta cartografia apreciando a contribuição que a incorporação deste autor contemporâneo implica para os estudos críticos animais de língua espanhola.

Palavras-chave: Baptiste Morizot, rastreamento, metamorfose, diplomacia.

This cartography critically analyzes *Tras el rastro animal*, Baptiste Morizot's first book translated into Spanish. We begin by reconstructing the context of discussion in which the writing is inserted, making explicit the contribution made by Morizotian philosophy from its perspective of animality. Likewise, we highlight the interrelation between Morizot's “philosophical tracing”, his metaphysical-political commitment, and the essay style with which he knits his book. Then we analyze in detail the different chapters that make up *Tras el rastro animal*, taking as a common thread the metamorphosis that are taking place in each one. Thus, we go through the deception of the wolf, the voracity of the bear, the patience of the leopard, the tracks of a pack, the daily life of the worm, and we end with the animality of the human. We conclude this cartography by appreciating the contribution that the incorporation of this contemporary author implies for the Spanish-

speaking critical animal studies.

Keywords: Baptiste Morizot, tracking, metamorphosis, diplomacy.

Morizot, B. (2020). *Tras el rastro animal* (trad. F. Gelman Constantin). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta, 236 pp.

Desde fines del siglo XX viene cobrando cada vez más relevancia una serie de investigaciones que buscan repensar los vínculos entre humanos y no-humanos. El desarrollo de este objetivo implica cuestionar el concepto de “Naturaleza” construido desde la metafísica occidental, y para ello ha sido imprescindible el abordaje interdisciplinario, como el entrecruzamiento de la filosofía con diferentes disciplinas científicas. Dentro de la tradición epistemológica francesa, autores del campo de la antropología como Bruno Latour y Philippe Descola han realizado tal labor desarticulando el mito del hombre como viviente conceptualmente separable de las otras existencias. Es desde este entramado que el filósofo Baptiste Morizot despliega su escritura, la cual explora qué ocurre con la animalidad si se la trabaja desde esta línea del pensamiento contemporáneo. De esta forma, podemos decir que la filosofía morizotiana se teje a partir de dos tareas complementarias: por un lado, poner de relieve la especificidad de los animales al momento de reexaminar las relaciones entre humanos y no-humanos; pero, por el otro, dejar de conceptualizar la animalidad como una parte de lo no-humano para pasar a pensarla como una perspectiva que permite leer la existencia en general.

En *Tras el rastro animal* Morizot nos ofrece esa doble vertiente de su proyecto entrelazando la filosofía con la práctica del rastreo. Ahora bien, este “rastreo filosófico”, lejos de ser puramente reflexivo, se articula desde un delicado estilo ensayístico en el que los relatos en primera persona del trabajo de campo van construyendo poco a poco la constelación conceptual. No hay un programa que determine el esquema de este libro, ni tampoco una exposición sistemática de sus ideas, sino que los desarrollos emergen en la misma medida que lo hacen los animales que lo protagonizan. Así, siendo fiel al pensamiento nómada que nos ofrece, se trata de un texto de estructura fragmentaria que carece de una temporalidad lineal, cuya cartografía presenta ritmos desiguales y constantes iteraciones.

En este sentido, el gran despliegue narrativo de Morizot nos lleva a tener que rastrear en el texto mismo su apuesta metafísico-política. Leer *Tras el rastro animal* significa dejarse cautivar por los signos animales que van apareciendo, del mismo modo que Morizot lo hace en su praxis. Este movimiento se debe a que, tal como enfatiza Vinciane Despret, en el prefacio escrito para el libro, no podemos cambiar de metafísica más que si cambiamos nuestras prácticas. Así, el rastreo que Morizot ensaya —y que como lectorxs practicamos en su texto— implica, como afirma su colega belga, “aprender a hallar un mundo habitable y más hospitalario en el que sentirse «en casa» ya no nos convierte en pequeños propietarios

avaros y celosos (amos y poseedores de la naturaleza, como parecía tan evidente), sino en cohabitantes que se maravillan con la cualidad de la vida en presencia de otros seres” (Despret, 2020, p. 16).

Debido a ello, Morizot abre el preámbulo de su libro con la pregunta “¿Dónde vamos mañana?” (2020, p. 21).¹ La cuestión apunta, en un primer momento, a que en el rastreo enriquecido filosóficamente debemos desarmar la “naturalidad” del terreno en el que se desenvuelve el trabajo de campo. Del mismo modo que Descola para su etnología de los Achuar tuvo que descomponer la dicotomía Naturaleza-Cultura (2005 y 2012), la idea que aquí está en juego es que rastrear no es un retorno a lo natural. Tal concepción fetichista propia de Occidente ejerce primordialmente una gran violencia sobre otras formas de vida, pues al representar un lugar exterior a nuestro hábitat, nos habilita conceptualmente a manejarnos como si pudiésemos explotarlo sin que afecte el adentro de la cultura humana. En otras palabras, mientras se siga pensando que la naturaleza es algo que yace ahí afuera, se reproduce un bloqueo epistémico que impide revisar qué es lo no-humano. Por lo tanto, la pregunta por el mañana de la que parte *Tras el rastro animal* es también acerca de la posibilidad de construir otra cosmología más sensible a la alteridad.

Lo que se nos propone en este libro es que hay un vínculo intrínseco entre la reconstrucción de las perspectivas de los animales no-humanos, de sus otros modos de habitar el mundo, y la ecopolítica que indaga acerca del porvenir de nuestra especie y del mundo. Para Morizot nuestro incierto futuro no puede pensarse seriamente sin atender a las vidas de otras especies, pues ninguna existencia —por más humana que sea— es sostenible en aislamiento. Por ello es que, en consonancia con esta interdependencia vital característica de su formación simondoniana (2016), antes que centrarse en individuos aislados, Morizot filosofa a partir de las relaciones que los animales no-humanos tejen entre sí y con nosotrxs. El rastreo se entiende entonces como un “bosquizarse”: sólo se puede ir al bosque en tanto se asuma que ese afuera ya habitaba el adentro humano. En este sentido, sin desconocer las más que significativas diferencias entre las formas de vida, se gesta una comunidad en torno a las problemáticas vitales compartidas, de modo tal que la gran separación entre los animales humanos y los no-humanos pierde tanto su claridad y distinción ontológica como su relevancia política. Así, retomando el proyecto latouriano (2007), *Tras el rastro animal* analiza diferentes modos de construir una “diplomacia” interespecies. Se trata de un esfuerzo por abandonar el rol —demasiado humano— de “propietarios” para devenir intermediarios, estableciendo comunicaciones novedosas que, sin negar la instancia de conflicto, quizás nos permitan dar lugar a otra ecopolítica, menos devoradora de la alteridad (que en verdad también somos).

Con este libro Morizot nos ofrece una iniciación a la práctica metafísica del rastreo filosófico, y para llevar a cabo tal invitación lo que nos narra es una sucesión de metamorfosis

1 La lectura de este preámbulo se encuentra disponible en el siguiente link: <https://cck.gob.ar/bosquizarse-por-baptiste-morizot/10946/>

que nos transportan a un espacio mítico de indistinción entre el animal humano y no-humano. Dentro de esta estructura narrativa —que Claude Lévi-Strauss ubicaba en los mitos amerindios (Lévi-Strauss y Eribon, 1990, p. 191)— la primera metamorfosis de Tras el rastro animal ocurre a partir del encuentro en una noche de verano con los signos de un lobo; esto es, con la mortífera manifestación de algo casi imperceptible para el ojo humano. Junto a un rebaño de corderos y sus perros pastores, Morizot siente una presencia que lo interpela en su mayor intimidad, hasta que por un instante sus miradas se cruzan. Si, como señala Jacques Derrida (2008), al estudiar de modo científico a los animales ha primado un mirarlos sin dejarse mirar, aquí Morizot pone de relieve el contacto visual con el que algunos de ellos nos interpelan. Por eso el rastreo filosófico no puede sencillamente valerse de los saberes biológicos que encuadran a los vivientes en un conocimiento de la especie, pues antes que un “*Canis lupus*”, lo que acontece esa noche de verano son las pistas de un “loboide” que, como por arte de magia, burla la percepción humana.

Ese engaño del lobo que Morizot reconstruye en el primer capítulo de su libro es fundamental, ya que da lugar a una “inversión metafísica local” (2020, p. 45): si en la ontología naturalista propia de Occidente el animal es un objeto pasivo, ahora el lobo que nos despista es un sujeto que nos tiene por objetos. Anticipa nuestra mirada, es decir, predice el modo en el que pretendemos anticipar sus movimientos, ausentándose de donde creemos que tiene que estar. Por supuesto que todo este proceso puede explicarse desde una historia evolutiva adaptativa, así como tampoco puede atribuirse con certeza cuál es la intencionalidad del lobo. Sin embargo, la cuestión decisiva está en que, de una u otra forma, el lobo engaña las capacidades cognitivas humanas, de tal modo que “[s]i lo propio del hombre es la inteligencia, entonces el viviente capaz de engañar mi inteligencia debe ser, de acuerdo con un silogismo insensato, un poco más humano que yo” (p. 57). Así, al escuchar el aullido de una jauría de lobos nos percatamos de que el paisaje no es una naturaleza disponible a la voluntad humana; esas melodías melancólicas, a la vez que nos testimonian que allí somos nosotrxs lxs extranjerxs, despiertan en nuestro cerebro aquel pasado inmemorial del Pleistoceno en el que el hombre no era el soberano del mundo, sino un animal más, pasible de ser devorado.

La segunda metamorfosis es con un oso grizzli, animal que puede despedazarnos sin mayores esfuerzos. No obstante, al encontrarse Morizot con uno, ese miedo resulta filosóficamente opacado ante la indiferencia que éste tiene frente a su presencia. “En la vida, un humano es a veces menos interesante que un tronco” (p. 67), esta es la primera lección de este rastreo. Con esto se trata de romper con la figuración del oso violento, pero para Morizot la imagen del oso amistoso es igual de obtusa. Ambas simbolizaciones románticas son igual de idiotas, y la pregunta es entonces cómo evitar caer en esa dicotomía complementaria de la cultura occidental, que cuando no busca dominar la naturaleza, idealiza una sin hostilidad. De esta manera, la diplomacia ecosensible que Morizot va construyendo en su texto explora otros modos de cohabitar mutualista con los animales (por ejemplo, retomando el “diálogo

ritual” que practican varios de ellos entre sí). Claro está que evitar el conflicto no puede derivar en un pacifismo —siempre se debe tener el último recurso de la defensa física—, pero el desafío filosófico está en cómo pasar de una guerra del hombre contra la bestia a una política de negociaciones etológicas que no esté predeterminada por el miedo. Tal como indica Morizot, “[s]e trata del coraje extraño de confrontar una alteridad sin concluir que, porque es peligrosa, constituye un enemigo absoluto. [...] Un coraje perspectivista que consiste en confrontar al otro sin bestializarlo” (p. 76).

Todo esto lleva a una resignificación del miedo y a uno de los cambios de perspectivas fundamentales de *Tras el rastro animal*: el hombre también es parte de la cadena trófica. Dada esta propuesta del segundo capítulo, resulta esperable que esta lección retome la ecofilosofía de Val Plumwood (2012). Ocurre que en 1985 la filósofa australiana casi fue devorada por un cocodrilo, a partir de lo que empezó a investigar las implicancias de que —por más que evitemos pensarla— nuestra carne también sea comestible. No importa qué tan profundo enterremos nuestros cuerpos o qué ataúdes utilicemos, la muerte nos patentiza que no existimos más allá de la Tierra. Por ello Morizot formula la lúcida hipótesis de que la cosmología occidental del humano extraído de la naturaleza requirió de la construcción de un mito en el que el hombre se puede alimentar de los demás vivientes, pero éstos no de aquél. Esta creencia que nos substraen de las cadenas tróficas es una de las ficciones por las que la cultura permite olvidar nuestra mortalidad. Empero, este mito sólo es fundador de nuestra particular cosmología, mientras que en otras la comestibilidad del hombre no es un tabú.

La pirámide trófica sirve para construir una jerarquía ontológica que pretende fundamentar la trascendencia de lo humano. Sin embargo, cuando se nos hace palpable que otros seres pueden devorarnos, el miedo crece y se desploma el edificio de la cultura. Ahora bien, la propuesta de Morizot no consiste en romper con ese mito del excepcionalismo del hombre para entregarnos como alimento, sino en indagar cómo construir comportamientos diplomáticos con otros vivientes para que en nuestra defensa no intentemos “pacificar” (i.e., explotar) la Tierra, destruyendo preventivamente todo lo no-humano. Si no hay vida sin devorar y ser devorado, de lo que se trata es de restituir “nuestro estatuto ecológico de vivientes entre otros vivientes, insertos en la gran circulación de energía solar que constituye la comunidad biótica” (2020, p. 85).

A continuación, en “La paciencia del leopardo”, se nos narra el rastreo de un animal desde la imposibilidad de encontrarlo. Aquí ciertamente no abundan las descripciones minuciosas del leopardo, pero en torno a su ausencia y escuchando sus silencios Morizot escribe los momentos más bellos de *Tras el rastro animal*. Los días de trabajo de campo pasan sin señales de aquel esquivo viviente, pero a partir de la expectativa ante la posibilidad de su aparición se va tensando un pensamiento de la lógica animal. La presencia espectral del leopardo va tomando cuerpo, y Morizot nos relata cómo la percepción comienza a abandonar el registro humano, sintiendo la manifestación de los signos no-humanos.

Donde el hombre nada puede ver, hay allí ecosistemas fantasmáticos, humanamente invisible, pero que constituyen el campo visual de otras formas de vida. Este tercer capítulo nos invita entonces a abandonar la ilusión del hombre como único habitante del mundo. La Tierra deviene una imbricación de hogares, una multiplicidad de hábitats compartidos. Por más que en principio nos resulte imperceptible, el hábito de transformar el espacio en morada no es una potestad de la especie humana, sino que todas las formas de vida y muerte tienen sus modos de disponer del territorio. Es eso, en definitiva, lo que Morizot busca reconstruir al rastrear las huellas de otros animales; práctica que, por lo demás, sólo es posible si se respetan los tiempos y los ritmos de los otros vivientes. Tras el rastro animal consiste en una aventura sin espectacularidad en la que, yendo más allá del ojo humano, lo invisible deviene visible.

Asimismo, recuperando el perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro (2010 y 2013), Morizot nos dice que el rastreo consiste en una metamorfosis animista que retoma la perspectiva de otro cuerpo. Para dar con esta experiencia es indispensable atender a nuestra sensibilidad animal, ya que es desde ella que los signos de la alteridad devienen legibles. De esta forma, Morizot advierte que “es con la paciencia del leopardo, la suya, que busco al leopardo” (2020, p. 118), pues en el rastreo filosófico surge esa animalidad que habita incluso al interior de la humanidad. Así, de la mano de Paul Shepard (1988 y 1998), se recupera la idea de una ancestralidad animal en el humano para pensar la convergencia evolutiva que hay en la paciencia. Esta virtud ya no es algo propio del hombre, como proponía San Agustín, sino que es justamente desde la paciencia compartida con el leopardo que podemos buscarlo y recuperar las huellas de la historia anterior a la humanidad que están inscriptas en nuestros cuerpos y mentes. Por ello es que, si tras doce días de rastreo el leopardo nunca se presentó en carne y hueso, su existencia espectral sí pudo ser experimentada debajo de la piel.

En “El arte discreto del rastreo” reaparece la figura del lobo a partir de las huellas de una jauría. La problemática disparadora es la de cómo podemos rastrear a otros vivientes si, a diferencia de los animales cazadores natos, carecemos del adecuado poder olfativo. Nuestro cuerpo es en su origen el de un primate frugívoro que se sustenta en sus aptitudes visuales, por lo que el rastreo de otros animales invisibles a nuestros ojos tuvo que acarrear un cambio decisivo en la constitución de lo humano. Para comprender esta transformación Morizot nos dice que la ley secreta del rastreo es que “el pasado es invisible, pero nadie puede existir sin dejar huellas” (2020, p. 142). La cuestión está en cómo volvemos sensibles al pasado invisiblemente visible en el presente. Más aún, en el caso del rastreo de una jauría no alcanza con presuponer un parentesco genético natural, sino que la identidad se construye desde una comunidad cultural. Lejos de plantearse un determinismo biológico de la especie, se trata de rastrear las comunidades animales constituidas históricamente sobre un territorio.

Además, Morizot pone de relieve que la jauría que está rastreando también lo ha estado rastreando a él y a su equipo. En ese sentido, el rastreo no puede concebirse como

lo propio del hombre: “no instituye ninguna posición de trascendencia del humano dentro de lo viviente, posición de lector no leído, única conciencia intérprete de un viviente ciego a sí mismo. Rastrear por los caminos implica ser rastreable” (p. 147). Es decir que el humano, más allá de su intencionalidad, también emite signos, y que éstos son legibles para otros vivientes. Esta simetría del rastreo nos reenvía a una política vital, habiendo una comunidad ecológica de circulación de información por los signos compartidos. Nuevamente desde el perspectivismo de Viveiros de Castro (2010), Morizot sostiene que en el rastreo no nos transportamos al alma de otros animales, sino que se trata de metamorfosearnos en sus cuerpos para alterar la relación entre lo visible y lo invisible que configura el mundo. Por ello es que el rastreo filosófico es una práctica metafísica, ya que no consiste en ubicar a animales bajo categorías, sino en comprender geopolíticamente sus modos de cohabitar el mundo.

Luego, en “Cosmología de la lombriz” Morizot estudia cómo desde algo tan cotidiano como el compost podemos resignificar la geopolítica del propio hogar. La idea de que “estar en casa” significa civilizar un territorio salvaje responde a la fantasía humanista de que vivir es sacrificar la alteridad para construir una mismidad. Por eso Morizot se pregunta —con resonancias harawayianas (2019)— qué cosmología se encuentra en una compostera si se la aborda desde el rastreo filosófico. Morizot entiende la compostera como un “dispositivo metafísico, una máquina de terraformación a escala de la cocina” (2020, pp. 179 y 180). La ontología que despliega el compost nos lleva a reasumir el lugar que ocupamos en la cosmología de la lombriz, dejando de creer que la energía biótica tiene a lo humano como teleología. Aunque no pretende una revolución radical de nuestras vidas, Morizot propone que incluso prácticas tan sencillas como el compost permiten entablar nuevas alianzas de vitalidad común. En efecto, esta micropolítica asume el funcionamiento de la cosmología de las lombrices en nuestro hábitat, ya que así como les compartimos alimentos, ellas eventualmente se alimentarán de nosotrxs. Esta es una de las múltiples prácticas con las que podemos desarrollar desde el hogar, la ecosensibilidad tan necesaria para los tiempos que corren. Es por eso que para Morizot el rastreo, sin importar su escala, es una experiencia que altera nuestra metafísica: al asumir nuestra existencia entre los otros vivientes, atendiendo a los mundos invisibles que conocemos mediante sus huellas, la cosmología de lo humano no puede permanecer imperturbada.

El libro finaliza con “El origen de la investigación”, su capítulo más especulativo. En cierta medida la especie tratada aquí es el humano mismo, ya que a partir de los trabajos de Louis Liebenberg (1990), Morizot se interroga por el rol del rastreo en la hominización. Esta genealogía del homo sapiens parte de un problema arriba mencionado: ¿Cómo fue que siendo seres visuales sin el olfato adecuado llegamos al estado en el que podemos encontrar aquello invisible para nuestros ojos? Teniendo el cuerpo frugívoro de un simio desarrollamos habilidades de rastreo propias de los animales carnívoros. La hipótesis de Tras el rastro animal es que a nivel evolutivo la cuestión decisiva no estuvo en la ingesta de carne o en la

depredación en sí, sino en la construcción de un “ojo interior”, esto es, en el desarrollo de la capacidad cognitiva para construir una imagen de lo ausente a partir de las huellas que dejó. Al respecto, Morizot afirma que esto constituye “el nacimiento de algo así como el protosímbolo, erigido de ese modo por la actividad de interpretación que lee más de lo que ve” (2020, p. 198). Siguiendo esa hipótesis, la humanidad surge de la interpretación de las huellas animales, gracias a las cuales especulamos una historia. Sin embargo, esta práctica se construye sobre una incertidumbre esencial, ya que nunca sabemos con absoluta seguridad qué hacen los otros. En esa dirección, Morizot nos propone que anticiparse al movimiento de los animales significa identificarse con ellos. Así, lo característico del género Homo no sería otra cosa que interpretar los modos de existir de otros vivientes, poniéndonos en su lugar para producir un sentido. En suma, la diplomacia interespecie descansa en esta aptitud para percibir cognitivamente el comportamiento ajeno.

Ahora bien, para Morizot estas facultades “no implican ningún excepcionalismo humano. [...] No nos ubicán en un sobrevuelo, por encima de los demás vivientes, sino que nos sumergen irremediablemente entre ellos, en el medio mismo: son facultades relationales” (p. 209). Bajo esta tesitura, la semiótica en tanto lectura de signos es un modo de rastreo espectral que marca la especificidad del animal humano, pero que antes que separarlo de lo viviente, remarca su profunda dependencia interespecie. Sin duda nuestra forma de vida ha cambiado enormemente desde la época en la que el éxito del rastreo determinaba la supervivencia, pero para Morizot la materialidad de esos hábitos siguen condicionándonos. La ecosensibilidad morizotiana es justamente un intento por recuperar esas ancestralidades animales sedimentadas en nuestra corporalidad. Podría decirse que en la agricultura que surge en el Neolítico podemos encontrar un principio cultural que nos separaría de la “naturaleza”, y que este período evidentemente dejó sus huellas en nuestra memoria biológica. Sin embargo, tal como indica Morizot, el Neolítico sólo corresponde a una pequeña parte de nuestra historia evolutiva. Antes que oponer la naturaleza a la cultura, en *Tras el rastro animal* estos dos elementos están fusionados, siendo el animal humano contemporáneo un “rastreador en un mundo sin presas” (p. 215).

Por último, y retomando los trabajos de Temple Grandin (Grandin y Johnson, 2006), aparece tratado en *Tras el rastro animal* el aspecto afectivo de la matriz humana. Aunque el rastreo tiene una historia cinegética, Morizot argumenta que en la búsqueda de las presas lo definitivo no está en dar muerte a otros animales, sino en la experiencia que produce la exploración misma. Tal como indica, “[e]l rastreo, como búsqueda ardiente, sería la esencia animal de la investigación humana” (2020, p. 218), esto es, tanto del modo humano de investigar, como de la investigación que toma a lo humano por objeto. Esta postura zoomórfica nos indica que, en definitiva, sólo hay humano entre los animales, siendo la humanidad un modo de la animalidad. De esta forma, Morizot retoma narraciones de nuestro origen que, contra toda la mitología griega o judeocristiana que pretende separarnos del resto de los animales, nos evidencian que sólo colectivamente, negociando

con otros vivientes los espacios de la Tierra, es que podremos sobrevivir.

En síntesis, el rastreo filosófico de Morizot está lejos de ser una romantización de la naturaleza. Antes bien, se trata de una delicada exploración de nuestra existencia en común con otras vidas; comunidad fuera de la cuál la especie humana no tiene ningún futuro posible. Es verdad que la práctica del rastreo nace de la caza y la depredación de otras especies, pero del mismo modo que la antropología ha comenzado a desprenderse del proyecto modernizante y colonialista del que surgió, la plasticidad del rastreo filosófico es reappropriada para la construcción de una cosmología ecosensible. Habitando en este animal gigantesco que es la Tierra, el ecosistema está en perpetuo devenir, de tal modo que nuestra identidad humana cambia a medida que lo hacen nuestras relaciones con la animalidad. Tras el rastro animal es entonces la invitación a una aventura, pero no al modo hegeliano, ya que lejos de retornar al hogar para identificarnos, la distinción entre el espacio propio y el ajeno se torna precaria, lo que marca la necesidad de una política interespecie.

Por todo ello resulta tan grata la incorporación de Morizot a la filosofía de la animalidad hispanohablante. Y sobre todo con *Tras el rastro animal*, escrito no sólo formidable en términos conceptuales, sino también estéticos —lo que hizo que en 2019 ganara el premio anual Jacques-Lacroix de la Académie française, destinado precisamente a producciones literarias sobre la vida de los animales. Además, este libro es uno de los primeros de la colección “Mondes sauvages” dirigida por Stéphane Durand para la editorial francesa Actes Sud, y Morizot ha continuado publicando en dicha colección su proyecto filosófico. Afortunadamente, la editorial argentina Isla Desierta no sólo se ha encargado de *Tras el rastro animal*, sino que próximamente publicará la traducción al español de *Manières d'être vivant*, escrito que profundiza la filosofía del rastreo morizotiana que aquí hemos compartido.

Bibliografía

- Deleuze, G., y Guattari, F. (1988). “1730 - Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible”. En *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (trad. J. Vázquez Pérez) (pp. 241-315). Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (trad. C. Rodríguez Marciel y C. de Peretti). Madrid: Trotta.
- Descola, P. (2005). *Las lanzas del crepúsculo* (trad. V. Castelló-Jobert y R. Ibarlucía). Buenos Aires: FCE.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura* (trad. H. Pons). Buenos: Amorrortu.
- Despret, V. (2019). *Habiter en oiseau*. Arles: Actes Sud.
- Despret, V. (2020). “Prefacio”. En Morizot, B. *Tras el rastro animal* (trad. F. Gelman Constantin). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ediciones Isla Desierta.
- Grandin, T., y Johnson, C. (2006). *Interpretar a los animales. Cómo el autismo puede*

ayudar a comprender su comportamiento (trad. Á. Pérez). Barcelona: RBA.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno* (trad. H. Torres). Buenos Aires: Consonni.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica* (trad. V. Goldstein). Madrid: Siglo XXI.

Latour, B. (2013). *Investigación sobre los modos de existencia* (trad. A. Bixio). Buenos Aires: Paidós.

Lévi-Strauss, C., y Eribon, D. (1990). *De cerca y de lejos* (trad. M. Armiño), Madrid: Alianza.

Liebenberg, L. (1990). *The Art of Tracking. The Origin of Science*. Claremont: David Philip Publishers.

Morizot, B. (2016). *Pour une théorie de la rencontre: hasard et individuation chez Gilbert Simondon*. Paris: Vrin.

Morizot, B. (2018). *Sur la piste animale*. Arles: Actes Sud.

Morizot, B. (2020). *Manières d'être vivant: enquêtes sur la vie à travers nous*. Arles: Actes Sud.

Plumbwood, V. (2012). *The Eye of the Crocodile*. Canberra: Australian National University Press.

Shepard, P. (1988). *Nature and Madness*. Athens: University of Georgia Press.

Shepard, P. (1998). *Coming Home to the Pleistocene*. Washington D.C.: Island Press/Shearwater Books.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural* (trad. S. Mastrangelo). Buenos Aires: Katz Editores.

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio* (trad. L. Tennina, A. Bracony y S. Sburlatti). Buenos Aires: Tinta Limón.

GERMAN EMIR DI IORIO

Profesor en Filosofía y docente de Metafísica y Filosofía de la animalidad en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Su área de investigación versa sobre las filosofías de Jacques Derrida y Gilles Deleuze. Se encuentra realizando la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad con una beca UBA bajo la dirección de la Dra. Mónica Cragnolini dentro del UBACyT “La violencia estructural en el tratamiento de vivientes humanos y vivientes animales”. Además, es miembro del FILOCyT “Usos deconstructivos de la espectralidad” dirigido por la Dra. Gabriela Balcarce, y del PICT “Debates actuales en torno al posnaturalismo” dirigido por el Dr. Pablo Pachilla.

RESEÑAS

La filosofía, la literatura y las vidas de los animales

A filosofia, a literatura e as vidas dos animais

Philosophy, literature and the lives of animals

Enviado: 14/09/2021

Aceptado: 14/12/2021

Hazel Rocío Hernández Guerrero

Maestra en Literatura Mexicana. Instituto de Investigaciones Lingüístico-Literarias Universidad Veracruzana (México).

Email: lytta_r@hotmail.com

Las vidas de los animales es un libro que nace a partir de dos conferencias dictadas en 1998 por John Maxwell Coetzee (Premio Nobel de Literatura 2003) para la Cátedra Tanner de la Universidad de Princeton. Con estos antecedentes, el lector podría imaginarse que el texto se estructurará a manera de ensayos filosóficos referentes a los valores humanos y, al menos en parte, no estaría equivocado. Las reflexiones que se presentan a través de sus páginas son de carácter filosófico. Sin embargo, la estructura no es la del ensayo, sino la del relato. La misma sorpresa que invade al lector al enfrentarse por primera vez a estos textos debe ser similar a la que los asistentes de la Cátedra Tanner se llevaron el día en que el escritor se paró frente a ellos y comenzó a hablar. O muy parecida al asombro que invadió a los asistentes de la conferencia de Elizabeth Costello (personaje clave en los dos relatos de *Las vidas de los animales*) cuando en lugar de hablar sobre sus novelas decidió leer una conferencia sobre los valores humanos y la filosofía. Saltando de la filosofía a la literatura, las dos conferencias dictadas en 1998 se vuelven parte de una novela que lleva el significativo nombre de *Elizabeth Costello*, publicada en 2003. Y de entrada podemos afirmar que el valor literario de “Los filósofos y los animales”, así como de “Los poetas y los animales” iguala en importancia el valor filosófico que ambas conferencias tienen desde hace más de 20 años.

Pero regresando a la Cátedra Tanner, imagino a Coetzee parado frente a su público, en 1998, intrigado –tal vez preocupado– por su reacción ante las palabras que está a punto de dirigirle. No hay vuelta atrás, el texto ha sido preparado y debe leerse ya. Porque ¿qué más puede hacer un novelista en una cátedra de filosofía sino relatar una ficción? aunque una ficción que abarca múltiples niveles de la realidad en la que mal viven y mueren millones de animales y en la que, según acusa Coetzee en la piel de Elizabeth Costello, los seres humanos participan y que, a la vez, eligen ignorar.

El público escucha al escritor con extrañamiento, Coetzee cuenta algo sobre el encuentro, después de varios años de no verse, de un hijo y su madre. ¿Cuánto durará esa anécdota y hacia dónde los llevará ese *incipit*? Pasados los minutos, el extrañamiento se convierte en sorpresa ¡la conferencia es un relato! En lugar de presentar un ensayo, el escritor realiza un juego metaficcional en el que, a través del espacio de dos conferencias, “Los filósofos y los animales” y “Los poetas y los animales”, se muestra una disertación filosófica sobre la manera de entender a los animales (el plural, así como Derrida lo explicó en *L'animal que donc je suis*) dentro de la sociedad contemporánea, teniendo como eje las opiniones de un personaje ficticio, Elizabeth Costello: famosa novelista australiana dentro del universo coetzeano, madre de un profesor de física en el Appleton College, universidad a la que fue invitada para dar la conferencia magistral de la cátedra Gales y platicar con los estudiantes de literatura sobre el tema que deseé. El comité organizador espera que ella hable de su obra, pero en su lugar de eso ella decide hablar del polémico tema del maltrato animal institucionalizado, aceptado e invisibilizado por la sociedad moderna.

Pero en el relato de Coetzee no solamente vemos la perspectiva de Costello, sino también los diversos contrapesos dialógicos a sus afirmaciones, por ejemplo: las objeciones del público, las dudas y vacilaciones del hijo y las rotundas negaciones a cualquier afirmación de la escritora por parte de su nuera (una doctora en filosofía, desempleada, que evidentemente piensa en el animal como en un ser pobre en el mundo, sin revisar las posibilidades que los argumentos de Costello le presentan). No todas las vidas de los animales son igualmente valiosas como para preservarlas o como para preservar la integridad de los individuos de determinada especie. De manera que Coetzee pone sobre la mesa la cuestión de a qué animales somos sensibles o qué es lo que necesita un animal para que el humano muestre preocupación por él.

A través de la lectura encontraremos que existen al menos dos puntos de vista en conflicto. El de los detractores del discurso de Elizabeth, que en el primer relato pertenecen a su núcleo familiar formado por su nuera y su hijo, que presenta un sentimiento de hartazgo confundido con compasión hacia su madre y su corporeidad. Entre esos detractores también encontraremos que en el segundo relato aparecen los profesores y poetas que objetan, escudados en sus conocimientos de historia y literatura, las conclusiones y creencias de Costello, argumentando la dificultad que representaría para la especie humana sobrevivir sin servirse de los animales o la poca practicidad de una muerte ritual, etc. Y, por otro lado, está el punto de vista de la escritora que defiende con vehemencia su vegetarianismo y su preocupación por la crueldad e indiferencia de los seres humanos hacia las vidas de los animales.

Al hablar de las relaciones entre humanos y animales y del aprovechamiento sin piedad que se hace de estos últimos, Coetzee establece una comparación de los animales con los seres humanos encerrados en los campos de concentración. Allí se expone que, aunque los seres humanos encerrados en los campos de concentración fueran despojados de su humanidad por los alemanes que los custodiaban, los verdaderos animales no serían los judíos recluidos en los campos, ni siquiera lo serían solo aquellos que los brutalizaron, sino también aquellos alemanes que perdieron su humanidad debido a la ignorancia voluntaria con respecto a la masacre de los campos. Esto es porque dejaron de ver, dejaron de estar abiertos al mundo y a los mundos posibles de los otros seres humanos, condición necesaria para diferenciarse de los animales. Mediante esta analogía, el texto establece la culpa y la animalidad de aquellos que no ven o no quieren ver el maltrato hacia los animales, es decir que los humanos contemporáneos son animales en el sentido de que eligen ignorar la realidad en la que habitan.

A través del libro, Coetzee explora algunos matices de la relación dominio-exterminio del humano hacia el animal. Las libertades de la ficción permiten que el texto diga más de lo que las preocupaciones de Elizabeth Costello proponen, pues el escritor plantea el conflicto entre la animalidad y la racionalidad en los seres humanos a través de la relación que Costello tiene con su hijo y con la comida. Costello es una madre que da pocas muestras

de afecto y es una mujer que evita el consumo de carne por respeto a los animales, aunque ella misma reconozca que sus zapatos y bolso son de piel. El hijo de Elizabeth, llamado John Bernard, hijo subyugado que nunca mencionó a sus compañeros su parentesco con la escritora, hace, en voz del narrador, una descripción cruda del cuerpo de su madre. Ella es descrita como una mujer de carnes flácidas, cabello completamente blanco, no muy dada a las muestras de afecto, famosa, entrada en carnes, incapaz de insuflar sentimiento a un texto leído o de contar un cuento oralmente, a pesar de ser una escritora exitosa. Nos muestra una relación atípica entre madre e hijo, donde la madre es descrita más como un objeto de estudio que como un parente, como si al resaltar su físico deteriorado y su pobre capacidad de expresar sentimientos la despojara de parte de su humanidad. Y lo anterior es significativo porque Elizabeth, vista desde su propia perspectiva, sería la más humana de los humanos al darse cuenta –en un sentido absolutamente heideggeriano– de los mundos o vidas de los animales no humanos que habitan y sufren en el planeta. Elizabeth expresa durante sus intervenciones que se siente como el simio Pedro el Rojo –personaje de “Informe para la academia” de Franz Kafka– cuando habla de sí misma y de sus logros, es decir que se siente observada, juzgada en su calidad de animal extraño que va a rendir un informe. La vejez, dice ella, la obliga a ser directa y en lugar de hablar de su escritura, elige hablar en pro de los animales.

Mediante la presencia de distintos puntos de vista opuestos es que hallamos la riqueza de los relatos que el escritor nos presenta en este libro. Ya sea como suposición o como negación de los personajes sobre uno u otro tema, se discute la complicada problemática relacionada con las vidas de los animales. De la misma forma, la construcción de los personajes nos va mostrando cuál es la posición de Coetzee respecto de estas temáticas, porque si bien podríamos relacionarlo con el personaje de Costello, también encontramos en las palabras de su hijo los cuestionamientos propios de la voz interna del mismo escritor. Hay una lectura doble entre las afirmaciones y creencias de Elizabeth Costello y entre las réplicas que los demás personajes le hacen. El lector no queda cómodo aceptando por completo una u otra postura y en ese punto intermedio está la intención del autor de poner en perspectiva los aspectos escabrosos de las vidas de los animales y causar una reflexión profunda al respecto. Como si Coetzee nos dijera “yo ya llegué a una conclusión, ahora tú, lector, debes llegar a la tuya a partir de lo que aquí te presento”.

Bibliografía

- Coetzee, J. M. (2001). *Las vidas de los animales*. Traducción de Miguel Martínez-Lage. Barcelona: Mondadori (Literatura Mondadori 154).

HAZEL ROCÍO HERNÁNDEZ GUERRERO

Candidata a doctor en Literatura Hispanoamericana por el Instituto de investigaciones Lingüístico-Literarias de la Universidad Veracruzana. Ha estudiado el tema de los bestiarios en la literatura mexicana con énfasis en el trabajo de Alfonso Reyes y en su investigación doctoral se especializa en el estudio de la configuración de las figuras animales en la poética de la escritora uruguaya Ida Vitale.

Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos de Jason Hribal

Resenha de os animais são parte da classe trabalhadora e outros ensaios de Jason Hribal

Animals are part of the working class and other essays review by Jason Hribal

Enviado: 29/08/2021

Aceptado: 16/12/2021

Gustavo Medina Pose

Licenciado en Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República (Uruguay).
Email: gustavo.medina@cienciassociales.edu.uy

Que los demás animales tengan sintiencia es algo cada vez más aceptado, incluso para el especismo (de ahí, por ejemplo, los desvelos bienestaristas por una muerte más aséptica, “humana” e indolora en los mataderos). Por otro lado, que posean conciencia es algo más reconocido (un avance importante en este sentido y en el ámbito científico lo constituye la Declaración de Cambridge¹). Ahora bien, que posean agencia, esto es, la capacidad de realizar acciones intencionales para obrar en el mundo, es algo aún más resistido. Precisamente, la obra de Jason Hribal que aquí se presenta contribuye a argumentar por la afirmativa en esta última controversia.

En 1903 la elefanta Topsy, secuestrada para trabajar en un circo, fue asesinada por electrocución como castigo por haber matado a su cuidador, luego de que este le quemara la trompa con un cigarrillo (la electrocución fue realizada con un prototipo ideado por Thomas Edison que luego derivaría en la creación de la silla eléctrica usada para ejecutar la pena capital en humanos). Más recientemente, Tilikum, una orca del parque acuático Seaworld, asesinó e hirió a algunos de sus entrenadores. En los Juegos Olímpicos de Tokio 2020, la alemana Annika Schleu fue descalificada por golpear a su caballo, quien se negaba a saltar en la prueba ecuestre del pentatlón moderno. Podrían reseñarse infinitos casos más como estos, algunos mediáticos y otros no, pero todos ellos tienen algo en común y Hribal nos aporta la clave conceptual para entenderlo: no son actos fortuitos, no son casos de desequilibrio mental o problemas genéticos de los animales, como suele aducirse. Son muestras de resistencia frente a la opresión humana.

Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos (2014) abona con evidencia histórica aquello que la etología viene constatando desde hace décadas: los animales son capaces de una pluralidad de conductas que no son exclusivas del homo sapiens. En efecto, se ha observado que los animales juegan —solos, entre sí y con humanos—; hacen regalos, exploran el mundo, planifican acciones, usan herramientas para modificar el ambiente, etcétera. Además —y este es el singular aporte del autor— son capaces de luchar para defenderse contra los humanos cuando estos los explotan.

La compilación que aquí se presenta, traducida al español por ochodoscuatro ediciones —editorial antiespecista— reúne los siguientes textos: “Los animales son parte de la clase trabajadora. Un desafío a la Historia del Trabajo”, “Animales, agencia y clase: escribiendo la historia de los animales desde abajo” y “Los animales son parte de la clase trabajadora, revisitado”.

La primera sección aborda el estatus de los animales en la teoría política (especialmente la marxista) y la historia (ensayando así una historia no antropocéntrica). En resumidas cuentas, su tesis es la siguiente: en la sociedad capitalista, además de ser mercancía y biotecnología, los animales son, esencialmente, trabajadores. Las revoluciones agrícola, industrial y urbana no hubiesen acontecido de no ser por los animales que trabajaron en

1 [The Cambridge Declaration on Consciousness](#).

granjas, fábricas y ciudades. En definitiva, la “cuestión social” —esa expresión con que la burguesía nombró a la pauperización del proletariado— y la cuestión animal están profundamente entrelazadas, por lo cual, el concepto de clase social debe ser reformulado para que quepan en ella también los animales trabajadores.

Como prueba de su profundo trabajo empírico, el autor cuantifica que, bajo el capitalismo del siglo XIX, las vacas lecheras de Estados Unidos aumentaron su producción anual per cápita de 5300 a 13 627 litros. En lo que refiere a la producción cárnea, “entre 1700 y 1800, la media de peso del ganado casi se había duplicado”; “entre 1850 y 1900, el número de vacas que trabajaban en los Estados Unidos se triplicó de cinco a diecisiete millones” (Hribal, 2014: 18). Esto es, “bajo el capitalismo, las vacas tenían que trabajar más duro que antes” (Hribal, 2014: 24).

En cuanto a los caballos —para nada azarosamente elegidos por James Watt como unidad de medida de potencia— señala el autor que, junto a mulas, burros y vacas, habían sido los principales proveedores de energía durante un milenio —así fue en la agricultura, la molienda y el transporte— (Hribal, 2014: 27). De hecho, agrega, fue la introducción del trabajo de bueyes y caballos lo que catapultó las industrias dominantes transatlánticas del azúcar y del algodón durante los siglos XVIII y XIX. Estos trabajadores hacían turnos de doce horas para trazar, cardar, tejer, trasquilar y terminar productos de algodón; en las fábricas de cerveza molían la malta y bombeaban el mosto; acarreaban los cañones para la industria armamentística; prensaban y destilaban aceite; prensaban la sidra y devanaban minerales; batían barro, pisaban los curtidos, molían y trituraban de todo; estiraban la seda y tejían el lino, además de trasladar mercancías y personas (Hribal, 2014: 31). Estas condiciones de trabajo determinaron que la vida promedio de los equinos se viera reducida de entre 25 y 30 años a entre 4 y 7 años.

Además de una profunda labor cuantitativa, el ensayo también realiza un análisis cualitativo acerca de cómo ha sido tratado el problema de la subjetividad de los animales en la filosofía, la cultura y el discurso político. Como muestra de ello, menciona, por ejemplo, que “el botánico del siglo XVIII Peter Kalm admitió a regañadientes que siempre había una parte del ganado en todo rebaño ‘muy revoltosa (...)', tanto ‘que no había cercado lo suficientemente fuerte como para resistirla si tenía la idea de atravesarlo’” (Hribal, 2014: 36). Para decirlo claramente, esto no es otra cosa que resistencia frente a la dominación humana y un modo de expresión de la capacidad de agencia animal. Esta resistencia puede ser individual o colectiva, violenta (atacando mediante mordidas, coceos y embestidas) o no violenta (negándose a trabajar simulando ignorancia o rechazando órdenes, disminuyendo la velocidad y la producción, tomando descansos sin permiso, robando abiertamente o en secreto, destruyendo equipamiento o fugándose, entre otros métodos de lucha de acción directa).

Precisamente, en el período de intensificación de la producción capitalista a partir de la explotación animal, el autor identifica una serie de perfeccionamientos de los

instrumentos de castigo para hacer frente a la resistencia y al potencial emancipatorio animales: espuelas, bocados, riendas, látigo, castración, muerte.

Por su parte, no es sorprendente que, obnubilado por las ideas modernas y antropocéntricas como la del Progreso, el socialismo mayoritario —declarado defensor de la libertad de los oprimidos— haya ignorado y rechazado la cuestión animal. Curiosamente, Hribal señala que la comprensión de los animales como trabajadores fue más acertada en la teoría del valor de Adam Smith que en Karl Marx y que la causa animalista fue principalmente defendida por algunas confesiones protestantes como los anabaptistas y cuáqueros (que también se opusieron a la esclavitud humana), antes que por el proletariado propiamente dicho. Quizá una excepción dentro del pensamiento socialista sea la del anarquista Proudhon, de quien Hribal cita: “el caballo que tira de nuestros carroajes y el buey que tira de nuestros carros producen con nosotros, pero no están asociados con nosotros; cogemos su producto, pero no lo compartimos con ellos. Los animales y los trabajadores a quienes empleamos mantienen la misma relación con nosotros” (Hribal, 2014: 40).

En este recorrido, Hribal concluye que, en el momento exacto de formación de la clase trabajadora, puede observarse la formación del primer movimiento por los derechos de los animales, por lo cual puede decirse que el antiespecismo emergió tanto de la proletarización de humanos como de no humanos.

La segunda sección profundiza en los nexos históricos entre animales, agencia y clase, y se subdivide a su vez en tres partes. La primera es una crítica del estado actual de la historiografía de los estudios sobre animales. La segunda considera el modo en que los animales han dado forma por sí mismos a sus propias vidas y a su trabajo. La tercera explora cómo se desarrollaron las relaciones de clase entre humanos y otros animales.

Resalta en esta segunda sección el recorrido histórico que el autor hace del “pitagorismo” que, en cierta medida, puede tomarse como sinónimo del antiespecismo. Aquí sostiene que la educación de los pitagóricos puede dividirse en tres períodos: el de la Revolución Inglesa, el de la Revolución Americana y el de la Revolución Francesa. Las protagonistas de esta toma de conciencia radical en torno a la cuestión animal habrían sido ciertas confesiones protestantes (cuáqueros, familistas, ranters, anabaptistas y otros) que compartían en sus doctrinas otras ideas radicales tales como el rechazo del Estado, de la esclavitud, la propiedad privada y la ley moral. Los cuáqueros, por ejemplo, “no sólo boicotearon el uso de ron y azúcar en sus protestas contra [la esclavitud humana]: boicotearon el uso de ron, azúcar, carne, grasa y el carrojaje llevado por caballos” (Hribal, 2014: 85). El apartado finaliza con la idea de que se puede crear una solidaridad entre humanos y animales², argumentando que “fue [la] resistencia combinada por parte de caballos, mulas y humanos lo que hizo que ocurriera la transición desde la energía animal

² En otro trabajo propuse el neologismo zoolidaridad para referirme a este tipo específico de solidaridad. Ver “1º de Mayo: la explotación invisible”, en Semanario Brecha, 30/4/2021.

a la de vapor” durante la Revolución Industrial (Hribal, 2014: 93).

Finalmente, en la tercera sección el autor pasa revista a las principales críticas que se le han hecho a su trabajo, refrendando nuevamente cada una de sus ideas y agregando nuevas evidencias. Aquí da una fuerte discusión con Marx y el marxismo en torno al trabajo animal ya que, para estos, “el trabajo es una característica exclusivamente humana” (Karl Marx, citado en Hribal, 2014: 113). De la misma teoría se confrontan conceptos clave como tecnología, plusvalía, esclavitud, clase y la sutil pero fundamental distinción entre trabajo y fuerza de trabajo. El final del texto es optimista e instituyente: “Los animales han tenido una larga y profunda comprensión del bien común. Deberíamos aprender de ellos y descubrir cómo encajamos juntos en el futuro” (Hribal, 2014: 170). Un final que, asimismo, parafraseando y actualizando a Marx, bien podría haber sido: “¡Animales del mundo, uníos!”.

Referencias

Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. España: ochodoscuatro ediciones.

GUSTAVO MEDINA POSE

Su recorrido de pensamiento se desarrolló en torno a las líneas de amistad entre antiespecismo, anarquismo y psicoanálisis. Ha publicado diversos artículos en prensa y también, en coautoría, el libro *Aportes al pensamiento anarquista y a la filosofía contemporánea* (Montevideo: Parrhesia, 2020).

Leer, sumar y liberar: Una alternativa pedagógica antiespecista

***Leer, sumar y liberar:
uma alternativa pedagógica antiespecista***

***Leer, sumar y liberar:
a pedagogical and antispeciesist alternative***

Enviado: 31/09/2021

Aceptado: 14/12/2021

Daniel Merling

Licenciado en Pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM (México).
Email: daniel.merling9662@gmail.com

El libro *Leer, sumar y liberar* de Poleth Reyes y Ángel Carrillo, recientemente editado y publicado de manera independiente, se destaca en gran medida por la riqueza y originalidad de su contenido. No es tarea fácil crear materiales educativos para niñxs, sin embargo, este libro logra ese cometido y va más allá al ser también una fuente de aprendizaje para padres, madres, cuidadorxs, profesorxs y cualquiera que pueda tomarse un tiempo para sorprenderse con el amplio valor pedagógico que guarda entre sus páginas.

Dentro de sus diferentes actividades, ejercicios y juegos que buscan promover habilidades matemáticas y de lectoescritura —que cualquiera llamaría “propios” de un libro para niñxs— se va conformando su mayor virtud: una serie de cuestionamientos radicales al sentido común¹ (rara vez encontrados en materiales de este tipo), diseñados de manera accesible y didáctica. No se trata entonces de un libro que busque utilizar las viejas estrategias de enseñanza una y otra vez hasta que se dé un “aprendizaje” sobre ciertos contenidos estandarizados, sino que tiene como intención considerar a lxs niñxs como agentes activxs y capaces de comprender la forma en que se relacionan con su mundo; invita a la reflexión crítica, a la escucha y a la acción a través de sus ejercicios.

Así, podemos decir que llena de sentido aquellas sumas, secuencias, repeticiones y lecturas que cotidianamente se nos presentan vacías; tiene un sentido crítico y disidente que logra recuperar perspectivas éticas y filosóficas complejas y se da a la tarea de mostrarlas de manera sencilla y respetuosa a las infancias, que se han visto históricamente sometidas al paternalismo y al menosprecio de sus facultades para entender la realidad. Es ahí donde se encuentra su espíritu como material vivo, pensado para ponernos en contacto con todo tipo de personajes y experiencias que nos hablan de la diversidad en todos los sentidos: de la importancia de la inclusión y el respeto, del doloroso maltrato a otros seres vivos y a nuestro planeta, de igualdad y responsabilidad. Lo anterior nos invita no solo a ver y a entender todo esto, sino también a proponer soluciones, a cuestionar nuestra ética y la forma en que nos relacionamos con otras especies, a tomar conciencia y hacer algo al respecto sobre todas aquellas cosas de las que hasta ahora hemos sido partícipes de manera irreflexiva, a actuar, a exigir justicia y, sobre todo, a amar nuestro mundo y a cada ser vivo que lo habita.

Queda claro que este es un libro hecho para el disfrute de todxs y que no serán lxs niñxs quienes más batallen para comprender sus contenidos. Ellxs se maravillarán con sus agradables personajes y las muestras de calidez que les caracterizan, ellxs preguntarán y preguntarán por qué es así el mundo, ellxs serán, en efecto, “las infancias conscientes”. Somos nosotrxs, sus acompañantes en este viaje, quienes debemos dar respuesta. Ojalá estemos listxs para hacerlo.

Descubrir *Leer, sumar y liberar* me ha parecido una experiencia grata, divertida

¹ Entendido desde una perspectiva teórica gramsciana como la concepción del mundo más difundida, disgregada y multiforme (y, por lo mismo, incoherente) que es absorbida acríticamente por la sociedad en contextos culturales e históricos concretos.

y reflexiva que confirma en cada página aquel mensaje final de su introducción: es definitivamente un libro hecho con cariño y por ello un necesario y bienvenido obsequio para nuestras infancias.

DANIEL MERLING

Escritor aficionado y pedagogo. Realizó estudios en la Escuela Superior de Música del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA) y es egresado de la Licenciatura en Pedagogía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Ha participado de manera independiente en proyectos culturales y de investigación en las áreas de edición y traducción, abordando temas de literatura, educación y cultura.

Seguir con el problema, de Donna Haraway

***Staying with the trouble,
de Donna Haraway***

***Staying with the trouble,
by Donna Haraway***

Enviado: 26/08/2021 Aceptado: 14/12/2021

María del Campo Márquez

Estudiante de 4º curso del Grado de Filosofía. Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla (España).
Email: mariadelcampomarquez@gmail.com

En esta reseña de la última obra publicada de Donna Haraway, *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (2020), trataremos de poner de manifiesto las principales apuestas de la autora que bien pueden ser entendidas como aportaciones a los Estudios Críticos Animales. Estas quedan resumidas en la apuesta ontológica, la epistemológica y la política. Las cuales, al final del escrito, presentaremos como elementos imbricados en un mismo proyecto: aprender a vivir y morir en un presente ineludiblemente precario (por su sustrato simpoiético) y dolorosamente precarizado (por las consecuencias de la crisis ecosocial).

Palabras clave: Donna Haraway, *Seguir con el problema*, crisis ecosocial, simpoiesis.

Nesta resenha da última obra publicada de Donna Haraway, *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* (2020) [*Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016)], tentaremos destacar as principais apostas da autora que podem muito bem ser entendidas como contribuições para os Estudos Críticos Animais. Estas são resumidas na apostila ontológica, epistemológica e política. Que, no final do texto, apresentaremos como elementos entrelaçados no mesmo projeto: aprender a viver e morrer num presente inescapavelmente precário (devido ao seu substrato simpoiético) e dolorosamente precarizado (devido às consequências da crise ecosocial).

Palavras-chave: Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, crise ecosocial, simpoiesis.

In this review of Donna Haraway's latest published work, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* (2016), we will try to highlight the main bets of the author that may well be understood as contributions to the Critical Animal Studies. These are summarized in the ontological, the epistemological and the political bet. Which, at the end of the review, we present as intertwined elements of the same project: learning to live and die in an inescapably precarious (due to its simpoietic substrate) and painfully precarized (due to the consequences of the ecosocial crisis) present.

Keywords: Donna Haraway, *Staying with the Trouble*, ecosocial crisis, sympoiesis.

Escribo estas palabras desde la impronta que portan las narraciones de Donna Haraway. Desde las escamas de una antigua piel, mudada por los punzantes soplos que dimanan de *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno* -obra publicada originalmente en 2016, pero cuya reciente traducción y publicación fecha en 2019-.

Lo que aquí se pretende es recorrer los principales pliegues del libro, poniendo el acento en las aportaciones posibles de este no solo a los Estudios Críticos Animales, sino también -y tal vez en el marco de un proyecto común- a la necesaria creación de estrategias para la supervivencia en este presente herido y precario producto de la actual

crisis ecosocial que bien podríamos tildar, como ya es lugar común, de crisis de (un cierto) modelo civilizatorio.

Comencemos, pues, con las claves fundamentales -dadas en íntima continuidad y co-implicación- que se desprenden de *Seguir con el problema*.

La primera es la apuesta ontológica. En este punto Haraway, como epistemóloga, bióloga y feminista multiespecies, se enfrenta a la tradición inaugurada en la modernidad filosófica y política según la cual el sujeto autónomo, hecho a sí mismo y autosuficiente, es dotado de primacía frente a la relacionalidad. Desde este aparato conceptual (de fuertes implicaciones sociopolíticas, pues en él se enraiza el modelo civilizatorio antes aludido) el mundo era comprendido y vivido como si fuera un conglomerado de entes (bióticos y no-bióticos) que cuando entraban en relación era a través de la competencia por la supervivencia. En contraposición a este sistema de pensamiento autopoético -que es el que recoge los supuestos anteriores-, Haraway pone sobre la mesa una ontología simpoietica desde la cual hacerse cargo de la compleja realidad en la que los entes no preexisten a las relaciones, sino que se conforman a partir de las mismas. Veamos un ejemplo de aquello a lo que la autora se refiere:

A menos que los calamares jóvenes sean infectados en el sitio adecuado en el momento adecuado por la bacteria adecuada, no podrán desarrollar sus propias estructuras para albergar bacterias cuando sean cazadores adultos. Las bacterias son parte integral de la biología evolutiva de los calamares. Además, las bacterias producen señales que regulan los ritmos circadianos de los calamares adultos. Los calamares regulan la cantidad de bacterias, excluyen a asociados indeseables y proveen superficies acogedoras para albergar a las protobacterias Vibrio (Haraway, 2020, p. 109).

A pesar de ciertas similitudes, el énfasis puesto en lo simpoietico no viene a resaltar la existencia de ‘meras’ relaciones simbióticas -ya admitidas, por otra parte, por el grueso de la comunidad científica-, siendo estas últimas entendidas como relaciones de beneficio recíproco que involucran a diferentes entes. Lo que Haraway propone es, en cierto sentido, mucho más radical: la simpoiesis es una ‘auténtica’ configuración de un tejer común a partir del cual las especies devienen mutuamente otras, volviéndose en este mismo proceso capaces de nuevas habilidades para la supervivencia. Frente al individuo aislado y autónomo, lo común es puesto en valor de un modo tal que nos obliga a reconfigurar nuestro propio lenguaje: en lugar de entes, Haraway nos propone (re)bautizarlos como holoentes.

De aceptar la ‘inversión’ ontológica practicada, nos introducimos en la segunda de las claves de la obra: la apuesta epistemológica. Una de las consecuencias que se siguen de lo anterior es la necesaria reformulación de las categorías con las que se opera en las investigaciones científicas, especialmente aquellas que tienen como objeto de estudio la dimensión biótica -en un amplio sentido-. No se trata de que la biología evolutiva,

por ejemplo, haya de ser rechazada, sino de que ha de (re)articularse a partir de los descubrimientos efectuados, desde otras miradas, en su propia disciplina. Las evidencias que Haraway presenta nos invitan a abandonar la idea de unidades delimitadas con las que -histórica y situadamente- habrían estado operando la anatomía, la psicología, la genética, la inmunología, y las teorías del desarrollo -por citar aquellas disciplinas a las que Haraway alude-. “¿Qué pasa cuando el excepcionalismo humano y el individualismo limitado, esos antiguos clichés de la filosofía y de la economía política occidentales, se vuelven impensables en las mejores ciencias, sean naturales o sociales? ... - ¿Qué pasa cuando las mejores biologías del siglo XXI no pueden hacer su trabajo con la suma de individuos limitados y contextos?” (*sic*, Haraway, 2020, p. 60).

Con el eco de este preguntar hemos de advertir que la apuesta epistemológica no queda reducida al ámbito conceptual. Esta se introduce igualmente entre los recovecos de las prácticas de investigación científica (y no solo científica). La arquitectura ontológica de Haraway infecta su visión sobre el modo de hacer ciencia: “[l]as colaboraciones simpoiéticas entre calamares y bacterias son comparables a las figuras de cuerdas simpoiéticas entre disciplinas y metodologías ...” (Haraway, 2020, p. 110). Frente a la imagen solipsista del científico genial ensimismado y solitario -autocreado y autosuficiente, también, respecto a sus descubrimientos (y el masculino genérico es aquí deliberado)-, los ejemplos de Haraway tienen un denominador común: las relaciones simpoiéticas como elemento más característico. En las prácticas científicas que describe, son las relaciones de mutua afectación entre ciencia, activismo, arte, tecnología, humanos y no-humanos las que vuelven a todos ellos hábiles en nuevos sentidos y campos.

Pudiendo estar de acuerdo con Hawaray en la deseabilidad de este proyecto multidisciplinar y multiespecies, una de las preguntas que podemos hacernos es si todo esto se esboza desde un marco descriptivo o normativo. Esta no es, sin embargo, una cuestión fácilmente resoluble. Pues si bien es cierto que Haraway pone sobre la mesa y ante nuestra mirada atenta numerosos ejemplos que son consistentes con su propuesta, cabe aún la sospecha acerca del carácter representativo de dichos ejemplos, esto es, de si la mayoría de proyectos científicos que están siendo llevados a cabo actualmente operan de este modo.

En el intento por dar respuesta a esta problemática, somos conducidos a una nueva capa de significado de *Seguir con el problema*: la apuesta política.

Pues bien, una de las principales aportaciones de Haraway -la central de su última obra- es la puesta en continuidad de los marcos descriptivos y normativos, hasta el punto de difuminar los límites existentes entre los mismos. “Importan qué historias contamos para contar otras historias” es el mantra sobre el que sus tesis son articuladas (Haraway, 2020, p. 35 -entre los múltiples lugares en los que esta cita nos asalta-). Lo que esta sentencia, *cuasi slogan*, viene a enfatizar es que los modos en los que nos representamos la realidad son decisivos, no solo en términos simbólicos, sino también materialmente, pues ellos

condicionan nuestra forma de habitar el mundo. Haraway no está negando que en nuestro presente haya egoísmo, competencia y lucha por la ‘supervivencia’ sostenida de las formas más feroces; y no solo entre seres bióticos no humanos, sino también y especialmente, entre humanos y entre humanos y seres no humanos. Grandes deforestaciones, el sistema de la industria cárnica intensiva, sistemas laborales como coartada de la explotación, conflictos geopolíticos... Nuestro tiempo desborda casos de hostilidad. Antes que negarlo, lo que Haraway quiere es enfrentarlo, confrontarlo, revertirlo. Pero para ello, como primera condición de posibilidad, hay que creer que es posible. Lo que está en juego es la esperanza como prerequisito de la acción contra el “Antropoceno” y el “Capitaloceno”.

Esto tiene una declinación especialmente interesante en el ámbito, como decíamos, relativo a las formas de reaccionar a la crisis eco-social. Ante una primacía de los relatos apocalípticos (*game over*) y/o tecnooptimistas conducentes a la inacción, cinismo y evitación de la dramaticidad de lo que acontece, Haraway trata de construir un nuevo relato no omniabarcante, no totalizador. Para ello pone en marcha un auténtico ejercicio de SF. Siglas que, en su versión inglesa, combinan prácticas como la ciencia ficción (*science fiction*), el feminismo especulativo (*speculative feminism*) y el hecho científico (*scientific facts*). Es a partir de la articulación de este trípode que Haraway logra crear una narrativa alternativa para poder seguir con el problema de habitar en común en un mundo precario y precarizado donde cada vez se hace más insoslayable la necesidad de establecer, más que familias articuladas en torno a la reproducción y los lazos de sangre, parientes que sobrepasen las fronteras interespecies.

Para ello, la pensadora construye un nuevo relato a partir de un pequeño, pero sustantivo, juego de luces. En lugar de alumbrar aquellas zonas de la realidad que han sido tradicionalmente enfatizadas de modo excesivo y que han conducido a un pensamiento basado en el excepcionalismo humano y la autopoiesis; redirecciona el foco hacia aquellos descubrimientos científicos surgidos en el ámbito de la biología, y hacia aquellas prácticas interdisciplinares que ponen de manifiesto que las relaciones simpoéticas no solo son posibles como proyecto deseable, sino que se dan fácticamente. Por ello la disyuntiva entre marco normativo y descriptivo queda difuminada, porque no se trata de construir una teoría universalista, sino de elaborar un análisis situado: *describir* prácticas concretas que posibiliten el alumbramiento -esta vez, en el sentido de dar a luz- de nuevos mundos deseables -que son los que *debieran* ser si queremos habitar el mundo de un modo consistente con los límites geofísicos de la Tierra-. Tomar conciencia de que ese nuevo mundo, en realidad, ya está contenido en este, para activar la esperanza como motor de la actividad simpoética. Necesitamos un “virus de mutación rápida de la esperanza” (Haraway, 2020, p. 177). Las ficciones científicas de Haraway pretenden ser las comadronas en este parto. *Chthuluceno* es uno de los nombres posibles para el recién nacido que, en el fondo, ya estaba con nosotros.

Esta es la apuesta política de Haraway -que es también, y principalmente, la

articulación de una política de los afectos- para *Seguir con el problema* de habitar una Tierra herida, de aprender a vivir y morir bien, en respons-habilidades simpoiéticas.

Así, todo lo expuesto en términos ontológicos y epistemológicos adquiere su pleno sentido en el interior de un proyecto político “semiótico-material”. Necesitamos, demanda poéticamente de nosotros Haraway, construir formas de vida que partan del reconocimiento de los sustratos simpoiéticos, sumamente precarios por su fragilidad, que sostienen el buen vivir y el buen morir. Entablar relaciones simpoiéticas multiespecies, en las que afectar y ser afectados de modo respons-hábil. Practicar la responsabilidad y la habilidad de dar respuesta desde los afectos es actuar desde la conciencia de que no somos seres autocreados y autosuficientes, sino que dependemos para (el buen) vivir de múltiples relaciones simpoiéticas que sostenemos y que nos sostienen. Pero también, y de modo especial en relación a la actual situación ecológica, actuar con respons-habilidad es tomar conciencia de las especies exterrinadas y extinguidas. Hacer el duelo de la muerte; guardar el luto; conservar en el recuerdo; traer a la presencia; mantener vivos a los fantasmas a través de los “palabreros de los muertos”, humanos dedicados a la recuperación y mantenimiento con vida de los muertos mediante la memoria. El *Chtuluceno* no excluye la muerte, el dolor, la pérdida, la hostilidad; los bichos *allí* también se comen, indigestan e infectan, pero lo hacen de modo respons-hábil.

Las apuestas de Haraway -articuladas a la luz de las problemáticas propias de los Estudios Críticos Animales- son, en realidad, una sola que ha de decirse de seguido: una propuesta ontológico-epistemológico-política. A través de la SF construye narrativamente un mundo posible que, lejos de la utopía radical -del no-lugar en absoluto- encontramos ya efectuado en el mundo biótico. Potenciar la máxima proximidad al mismo -tanto en términos conceptuales como materiales- es lo que se nos plantea como tarea: la tarea de *seguir con el problema*.

Bibliografía

Haraway, D. (2020). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.

MARÍA DEL CAMPO MÁRQUEZ

Estudiante de cuarto curso del Grado de Filosofía, interesada en los análisis epistemológicos en clave socio-política, así como en la filosofía política, especialmente en aquella dedicada a pensar en torno a las teorías de la democracia desde una perspectiva crítica.

Marsupialización de un Bocio

Marsupialização de um bócio

Marsupialization of a goiter

Enviado: 18/09/2021 Aceptado: 17/12/2021

Diego Terre

Técnico en Epidemiología por la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Rosario (Argentina).

Email: didacterre@gmail.com

Duen Sacchi, en *Ficciones Patógenas*, tensa las cuerdas de los más variados discursos y logra reinventar la terapéutica esperada por los grandes manuales de medicina general para el aumento de la glándula tiroídes. En el relato que construye va marsupializando¹, drenando su bocio, técnica impensada para dicho fenómeno anatomo-fisiológico, a partir de la cual logra abrir al exterior una gran colección de células vegeto-animales, recuerdos sensoriales, relatos amalgamados y un vasto álbum de imágenes que van a poblar su escritura, ingredientes que le permiten a lx lectorx ensamblarlos en el transcurrir de sus hojas para dimensionar un ápice de ese bocio sacchiesco.

El libro comienza con un prólogo de Paul B. Preciado que logra no solo captar de manera hipnótica nuestra atención, sino también develar el vínculo forjado entre ellos. Esta relación va desde los encuentros feministas en tierras españolas hasta la experiencia teórica compartida y habita espacios comunes. En cuanto a la organización, *Ficciones patógenas* se encuentra dividido en siete capítulos, que a su vez se fragmentan. Cada parte está nomenclada y pareciera que, caprichosamente, da forma a un atlas anatómico para la construcción de órganos territoriales anátomo-vegetales.

“Frutece” es el capítulo con el que Duen Sacchi inicia esta metáfora de enraizamiento, construyendo, entre yerba mate, tomate y manzana, una genealogía de su propio bocio, un ejercicio estético de contra-memoria (Espinosa-Miñoso, 2014). En esta antesala que se nos crea, Sacchi nos presenta el rasgo fenotípico que lo une a su tierra y a sus ancestrxs, la papada como rasgo externo, como protuberancia de su historia, como caja de resonancia. Papada que se resignifica como órgano de la fonación, cuyo fin será dar sonoridad a la voz de la memoria, al aullido colectivo. Este breve capítulo es un mapeo de la somateca que logra elaborar sobre sí mismo, a través de estrategias de resistencia y subversión crítica, la cual toma forma a lo largo del libro, mutando los límites de lo esperable.

En el segundo capítulo se nos instala el mantra “morder, comer, tragar” y es precisamente en esta última operación que Sacchi centrará su escritura. Intentará rasgar, entre relatos bíblicos y tratados de anatomía, la historia de esa parte del cuerpo, en especial, de su nomenclatura. Aquel relato del Génesis sobre la manzana le sirve como disparador para pensar al hioideo como ese trozo de fruta que queda atravesado en la garganta de Adán. Esa marca de la engulición bíblica es la que le fue arrebatada por las directivas médicas al intentar borrar “el desorden de las marcas del mundo sobre sus superficies”, para evitar que ese cuerpo ostente rasgos de monstruosidad.

De la forma pasamos a la funcionalidad en el desarrollo del tercer capítulo, ya que el eje será la voz. Sonoridad, posibilidad de existir y de ser visto/leído. Entre la figura del Opa y el censo sarmientino, Sacchi nos va presentando las técnicas de visualización de los cuerpos, operatorias que utilizaba el Estado argentino para marcar un ideal de argentinidad, ideal

¹ marsupialización [ingl. marsupialization] s.f. Operación quirúrgica que consiste en la creación de una bolsa suturando los bordes de la apertura de un quiste a los de la piel de la incisión parietal, de modo que la cavidad quística queda abocada al exterior. Fuente: Real Academia Nacional de Medicina de España. (2012). Diccionario de términos médicos. Madrid: Editorial Médica Panamericana.

que dejaba afuera un abanico de corporalidades y dialectos. Como plantea Chivalán, “la raza, el sexo y la naturaleza no tienen realidad empírica, son ‘ilusiones’ que han conseguido inscribirse como ‘la realidad’” (2015, p. 179). De ella y de su anatomo-fisiopatología se vale el discurso médico para delimitar las fronteras de la normalidad.

No hay en la organización de los capítulos una linealidad temporal, sino que se van reforzando conceptos de manera espiralada, como en el caso del cuarto capítulo. En este apartado se ahondará en las estrategias y mecanismos de visualización y lectura de los cuerpos, sumándole las técnicas de borradura, desertificación y reducción, a las que Sacchi llamará “tecnologías de indigenización”. Se valdrá de la definición de políticas necrotopográficas de Preciado para relatar la función de las misiones en el continente, a fin de dar cuenta de cómo la construcción de una memoria blanca todavía se percibe en nuestros tiempos, mientras nos advierte que la blanquitud es una tarea de todos los días.

En el quinto capítulo los sonidos y las voces invisibilizadas de la tierra se hacen presentes, para poner en tensión la idea de conquista que el relato colonizador ha marcado a fuego. En este ensayo anatómico del cuerpo bestial de la nación, los accidentes geográficos, bautizados por los apropiadores de las tierras, recuperarán, junto con su nombre, su sonoridad. Así mismo, este capítulo también visualizará la expropiación de determinados fluidos y frutos de esas tierras, junto con la deforestación para instalar nuevos productos de cambio como la soja. Se relata en pocas páginas el recorrido que han sufrido nuestras tierras en pos de los discursos económicos, pero también, con el fin de transformar ese cuerpo bestial en uno aceptable para las grandes potencias económicas.

Luego de trazar los avatares del territorio en la conquista se centrará, en el sexto capítulo, en los cuerpos expropriados de las comunidades originarias que son leídos con cercanía a la animalidad y están destinados a ser corregidos. Esa imagen de cuerpo no deseado significará un adoctrinamiento visual para las futuras generaciones. El cuerpo pedagogizante y monstruoso será expuesto en los museos, construyendo un repositorio racial. Esa idea de cuerpo no deseable que devuelve el museo, en especial, los de ciencias naturales que focalizan en la “evolución”, también podemos encontrarla en documentos estatales, como documentos de identidad o historias clínicas. Estas últimas, valiéndose de los datos tipeados en los documentos estatales, generizarán un cuerpo tendiente a ser moldeado, si fuera necesario, para cumplir con lo que dicta esa identificación identitaria, impresa y plastificada.

El final es el comienzo, la necesidad de volver a su propio inicio y reimaginar una nueva inscripción, un nuevo momento fundante. Con la posibilidad de hacerse con un cuerpo, de resignificar las huellas que marcan su piel, y hacerse entre aullidos, raíces y barro.

El texto de Saccchi se calcifica en su transcurrir, parece completar aquella parte de hueso hioideo que le fuera extraído. Su escritura, al igual que la pieza ósea, comparten las características de independencia y suspensión entre tejidos. El hioideo representa el

único hueso de nuestra estructura ósea que no se articula mediante contacto directo con ningún otro hueso, se mantiene mediante los tejidos musculares y ligamentosos. En el caso de *Ficciones patógenas*, el relato se suspende en un abanico de tópicos que Duen Sachhi despliega, algunos con un desarrollo más rico y profundo que otros, para visibilizar raíces que conectan su corporalidad con su tierra y tradición. El texto se entrelaza con dibujos del propio Sacchi que refuerzan el hilo conductor o, mejor dicho, tejen redes histórico-vegetales en su devenir cuerpo situado.

Ficciones patógenas es la reescritura de los mitos del “acá”, la reapropiación de la manzana del conocimiento para volverse cuerpo, tragando sus semillas. En línea con el manifiesto de Oswald de Andrade (1928), Sacchi se traga, o mejor dicho se fagocita, no solo su origen vegeto-animal y enraizado, sino que, además, desgarra a mordiscos el mito de construcción corporal occidental para reelaborarlo, quizás con un exceso de referencias preciadas, pero, al fin y al cabo, como indica su autorretrato, “d[a] frutos”.

Bibliografía

- Chivalán Carrillo, M. (2015). “Nodrizas e infantes a finales del siglo XVIII: Biotanatopolítica de la lactancia.” En AA.VV. *Sexo y Raza. Analíticas de la blancura, el deseo y la sexualidad en Guatemala*. Guatemala: AVANCSO.
- De Andrade, O. (1928). “Manifiesto antropófago”. *Revista de Antropofagia*, vol 1(1).
- Espinosa-Miñoso, Y. (2014). “Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica”, *El Cotidiano*, núm. 184, marzo-abril, 2014, pp. 7-12, México.
- Sacchi, D. (2019). *Ficciones patógenas*. Buenos Aires: RaraAvis editora.

DIEGO TERRE

Diego (*Didac*) Terre. Marica sudaca. Técnicx en Epidemiología por la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Rosario. Especializandx en Estudios Interdisciplinarios en Sexualidades y Género por la Facultad de Humanidades y Artes (UNR). Se desempeña como Jefx de Trabajos Prácticos en el Área Instrumental de la carrera de Medicina de la Facultad de Ciencias Médicas y Profesorx Adjuntx en la cátedra de Posporno de la carrera de Bellas Artes de la Facultad de Humanidades y Artes. Es Responsable Docente de la Materia Electiva “Medicalización y patologización de las infancias”, y Corresponsable de “Los cuerpos sexuados bajo la mirada del equipo de salud”, ambas de la Facultad de Ciencias Médicas. Participa como docente de la Materia Optativa “Introducción a la perspectiva de género para la formación profesional” de la Facultad de Ciencias Agrarias. Es miembro del Programa Universitario de Diversidad Sexual (CEI-UNR). Su producción se

centra en el cuerpo, con trabajos e investigaciones que van desde las lecturas de las ciencias médicas y dispositivos de salud en clave sexogenéricas, a representaciones y apariciones en movilizaciones sociales como en plataformas ciberespaciales. En el ámbito de la gestión ocupa el cargo de Secretarix de Comunicación Institucional de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario.

ARTE

No me importa tu virus. Acción gráfica viral callejera. Me importan los cerdos

Eu não me importo com o seu vírus.

Ação gráfica viral de rua.

Eu me importo com os porcos

I do not care about your virus.

Street viral graphic action. I care about pigs.

Enviado: 31/03/2021

Aceptado: 20/12/2021

Fer Guaglianone

Activista manipuladora visual profesora transfeminista prosexo magister en arte tortillera diseñadora gráfica antiespecista. La Plata. Argentina

Email: mfernandaguaglianone@gmail.com

NO ME IMPORTA TU VIRUS. ME IMPORTAN LOS CERDOS. Acción gráfica para la viralización digital y la contaminación callejera. Realizada durante el primer confinamiento en la ciudad de La Plata ante el acuerdo entre China y Argentina por la instalación de granjas para la cría de cerdos para consumo humano. La intervención subvierte los sentidos de las estrategias desarrolladas por grupos activistas ecologistas en su repudio. Tortilleras por la extinción es un proyecto creado durante el laboratorio con la Escuela de Arte Feminista (Chile), en agosto 2020, que profundiza la articulación política entre antiespecismos y transfeminismos. Participaron de la acción: Ari Dipaoli, Lu Carrera, Kat Trance y otros cuerpos que se sumaron espontáneamente desde distintos puntos del territorio. Los archivos están disponibles en

<https://fernandaguaglianone.wordpress.com/2020/08/12/no-me-importa-tu-virus-me-importan-los-cerdos/>

Fotografía y video: Lu Carrera / Edición de video: Fer Guaglianone <https://fernandaguaglianone.wordpress.com/2020/11/21/tortilleras-x-la-extencion/>

Palabras clave: extinción, antiespecismo, transfeminismos, tortilleras.

EU NÃO ME IMPORTO COM O SEU VÍRUS. EU ME IMPORTO COM OS PORCOS. Ação gráfica para viralização digital e contaminação das ruas. Realizada durante o primeiro confinamento na cidade de La Plata em resposta ao acordo entre a China e a Argentina para a instalação de granjas de criação de porcos para consumo humano. A intervenção subverte os significados adotados pelas ações de grupos de ativistas ecologistas e, assim, manifesta repúdio em relação a tais estratégias. Tortilleras por la extinción (Sapatonas pela extinção) é um projeto criado durante o laboratório com a Escola de Arte Feminista (Chile), em agosto de 2020, que aprofunda a articulação política entre antiespecismos e transfeminismos. Participaram da ação: Ari Dipaoli, Lu Carrera, Kat Trance e outros corpos que se juntaram espontaneamente em diferentes pontos do território. Os arquivos estão disponíveis em

<https://fernandaguaglianone.wordpress.com/2020/08/12/no-me-importa-tu-virus-me-importan-los-cerdos/>

Fotografia e vídeo: Lu carrera / Edição de vídeo: Fer Guaglianone

<https://fernandaguaglianone.wordpress.com/2020/11/21/tortilleras-x-la-extencion/>

Palavras-chave: extinção, antiespecismo, transfeminismos, sapatonas.

I DO NOT CARE ABOUT YOUR VIRUS. I CARE ABOUT PIGS. Graphic action for digital viralization and street pollution. Made during the first confinement in the city of La Plata before the agreement between China and Argentina for the installation of farms for raising pigs for human consumption. The intervention subverts the meanings of the strategies developed by environmental activist groups in repudiation to it. Tortilleras por la extinción (Dykes by the extinction) is a project created in the laboratory of the School of Feminist Art in August

2020, which deepens the political articulation between antispecisms and transfeminisms. Participants in the action were Ari Dipaoli, Lu Carrera, Kat Trance and other bodies that spontaneously joined from different points of the territory. The files are available at <https://fernandaguaglianone.wordpress.com/2020/08/12/no-me-importa-tu-virus-me-importan-los-cerdos/>

Photography and video: Lu Carrera / Video edition: Fer Guaglianone

<https://fernandaguaglianone.wordpress.com/2020/11/21/tortilleras-x-la-extincion/>

Keywords: extinction, antispecism, transfeminisms, dykes.

“Pensar en la extinción como reducción de la humanidad,
como justicia multiespecie. Como narración especulativa de vida”

Donna Haraway

“Nuestra casa está en llamas y solo conocemos vivir en el fuego.
Para sostenerla casa debemos aliarnos con el fuego y estar listas
para nutrir la tierra después de quemarla”

Luna Acosta

“Anti nada pero en contra de todo”

Mikki

Ante el inminente acuerdo entre China y Argentina¹ mediante el cual se instalan en nuestro territorio descomunales granjas industriales de cerdos para el consumo humano resulta urgente vomitar visualidades que propongan pensar el problema desde los feminismos borders.

Dos cuerpos lesbianos.cerdos desnudos empastados sobre la pared de la Facultad de Artes de La Plata instalan de modo provocador la frase: “NO ME IMPORTA TU VIRUS. ME IMPORTAN LOS CERDOS. Tortilleras x la extinción”. La imagen es fin y principio de un recorrido de preguntas por el muro de la institución: *¿Hasta cuándo las economías parasitarán los sures? ¿Qué cuerpos y vidas (nos) importan? ¿Bajo qué circunstancias tenemos que preservar la salud y nuestras vidas humanas? ¿Cuál es el tiempo del cuidado de una salud que firma garantías de futuras pandemias? ¿Cuántos árboles equivalen a un cerdo? ¿Quién nos diseña las estrategias sanitarias y*

¹ Se pretende el traslado de fábricas de carne de cerdo a nuestro territorio, con la capacidad para producir 100 millones de cerdos por año. En esas fábricas se detectó hace unos meses la aparición de un virus que, tal vez, podría mutar y afectar a lxs humanxs. Ante esa previsión, entre 150 y 200 millones de cerdos fueron incinerados vivos.

de supervivencia? ¿Cómo fugarnos de la especie? ¿Cuántos animales te comiste antes de twittear: ley de humedales ya!... y después? ¿Cómo hacernos un cuerpo tortillero para la extinción? ¿Cuál es la economía de la extinción? Una acción que sostiene en su materialidad la impronta del tiempo de la degradación, un guiño fugaz que *no se queda en casa.*

Trabajo imágenes y preguntas para salir de las lógicas de la liberación total, las soluciones verdaderas, el rescate de lxs sin voz. Prefiero imágenes que nos den continuidad y presente, visibilidad y visualidades enmarañadas que nos permitan a cerdos y tortillerxs estar conectadxs en múltiples condiciones de vida y de muerte por fuera del matadero, por fuera del asimiliacionismo identitario, el victimismo y el exterminio sistemático. Formas y gestos vitales, de justicia multiespecie desde la empatía y la incertidumbre, fugadxs del programa político que nos tiene encerradxs en pos de preservar la ficción de salud, cuidado y economía al que nos tiene adaptadxs el capitalismo global en un escenario de recrudecimiento neoliberal y fortalecimiento del pánico social/sexual.

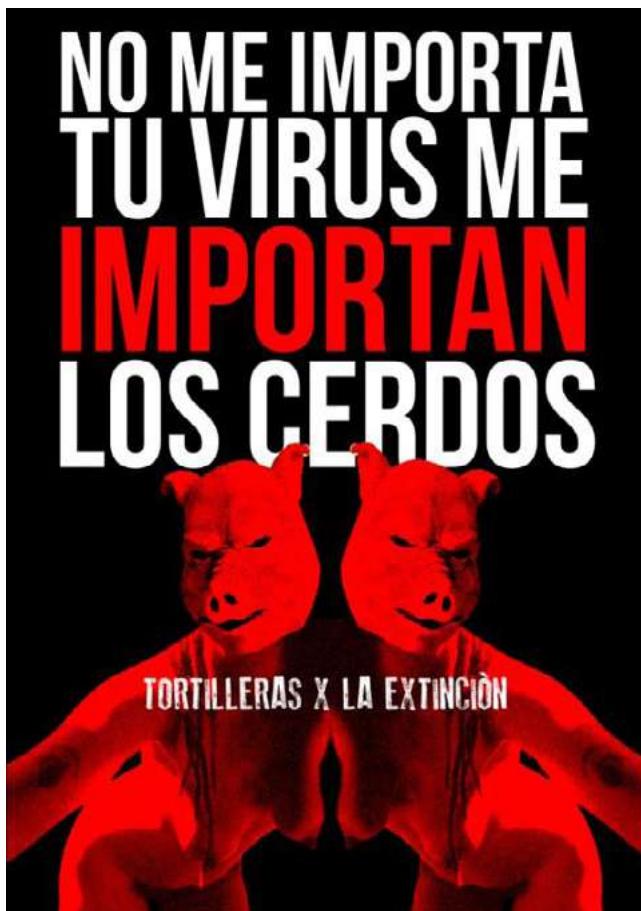


Figura 1. Imagen propia realizada para acción viral



Figura 2. Registro de la acción. Noviembre de 2020. Facultad de Artes. La Plata.

TORTILLERAS POR LA EXTINCIÓN propone el juego de dislocar la excepcionalidad humana, busca otras narrativas que irrumpan las lógicas deterministas y simplistas que repone la retórica de la extinción humana como destino. Invita a contagiarnos, a inventar respuestas entre especies, diseñar estrategias de cuidados y crear tejidos que amplíen modos para *devenir con*, co.habitar con los virus y desactivar el beneficio que el capitalismo obtiene con las pandemias, poniendo nuestros cuerpos a disponibilidad de la experimentación de la infección.

No me importa tu virus. Me importan los cerdos: acción gráfica

viral callejera

Fer Guaglianone



Figura 3. Registro de la acción. Noviembre de 2020. Facultad de Artes. La Plata



Figura 4. Registro de la acción. Noviembre de 2020. Facultad de Artes. La Plata

HACERNOS UN CUERPO TORTILLERO PARA LA EXTINCIÓN es arrebatar poéticamente la idea de extinción, es volver a pensar cómo y con quiénes queremos vivir y morir. Hacernos un cuerpo tortillero como identidad inestable, como una multiplicidad de organismos en conexión y desidentificación finita y sensible, un *entre* que nos haga más cerdxs y menos mujeres. Es extinguir la idea de humanidad como proyecto futuro de reproductibilidad de la especie. Pretende abrir camino a la reificación del futuro impuesta por la verdad del capital, que obtura la invención de políticas sensibles de las desobediencias por venir (Cuello, 2018).

NO ME IMPORTA TU VIRUS. ME IMPORTAN LOS CERDOS es descoronar al virus y diseminar preguntas que nos alejen de las certezas de futuro. Es poner en foco los cuerpos que no(s) importan, es diseñar estrategias de supervivencia boicoteando las economías hegemónicas y antropocéntricas. Es un mínimo gesto político sucio y urgente en medio de los lenguajes sanitizantes que higienizan nuestras existencias.

No me importa tu virus. Me importan los cerdos: acción gráfica

viral callejera

Fer Guagianone



Figuras 5 y 6. Registro de la acción. Noviembre de 2020. Facultad de Artes. La Plata

Extinguir mataderos, vomitar imágenes, contaminar instituciones, dislocar la hegemonía, arrebatar retóricas deterministas, descoronar los discursos médicos imperantes, diseminar preguntas, irrumpir la obediencia, infectar deseos, subvertir la agenda del poder. Si se acerca “tal fin del mundo” que nos encuentre fuera de esta especie. *con.árbolescon.tortillerxscon.cerdos enmarañadxs* en una narración especulativa de vida.



Figura 7. Registro de la acción. Noviembre de 2020. Facultad de Artes. La Plata

No me importa tu virus. Me importan los cerdos: acción gráfica

viral callejera

Fer Guagianone



Figuras 8. Registro de la acción. Noviembre de 2020. Facultad de Artes. La Plata

No me importa tu virus. Me importan los cerdos: acción gráfica
viral callejera
Fer Guagianone



Figura 9. Registro de la degradación de la acción. Diciembre de 2020. Facultad de Artes. La Plata

Bibliografía

- Anzoátegui, M. (2021): ¿Somos tan autónomos?: la ficción de la excepcionalidad y el fantasma de la extinción humana. Disponible en: https://memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11928/pr.11928.pdf
- Butler, J. (2007): Vida precaria. El poder del duelo y la violencia. Ed. Paidós, Buenos Aires.
- Cuello, N. (2018): Futuros queer, utopías animales y afectos ingenuos. Paisajes para una imaginación política extraña del mañana. Texto escrito originalmente para el Simposio de Pintura Expandida y Ficción Especulativa organizado por Ad Minoliti en el marco de Art Basel Cities, Buenos Aires (2018). Disponible en: <https://cajanegraeditora.com.ar/blog/futuros-queer-utopias-animales-y-afectos-ingenuos-paisajes-para-una-imaginacion-extrana-del-mañana/>
- Edelman, L. (2014): No futuro. Ed. Egales, Barcelona.
- flores, v. (2018): La pregunta como sabotaje epistémico. Disponible en: <http://escritoshereticos.blogspot.com>
- Haraway, D. (2019): Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno. Ed. Consonni, Bilbao.

FER GUAGLIANONE

Compone/manipula/inventa/roba/produce imágenes y acciones como fugas del higienismo académico. Pretende generar preguntas e interrupciones visuales/textuales desde el activismo antiespecista lesbiano y prosexo. Sin dudas la terquedad y el ansia de justicia visual le sostienen, ninguna otra beca, ni premio, ni galería. Es magister en arte x una universidad europea y docente y no docente en la Universidad Nacional de La Plata. Entre un montón de cosas más.

Devir-animal: o audiovisual na fronteira de uma alteridade subjetiva

**Devenir-animal: el audiovisual en la frontera de
una alteridad subjetiva**

**B ecoming-animal: the audiovisual at the
border of a subjective alterity**

Enviado: 20/09/2021

Aceptado: 14/12/2021

Cláudio Tarouco de Azevedo

Pós-doutorado em Artes Visuais. Instituto de Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande – FURG (Brasil). Programa de Pós-Graduação em Artes Visuais da Universidade Federal de Pelotas – UFPel (Brasil).

E-mail: claudiohifi@yahoo.com.br

Esta contribuição apresenta o vídeo experimental *Devir-animal*, realizado em 2010. O trabalho continua participando de diversas mostras artísticas pelo Brasil. O processo criativo de sua concepção emergiu da relação com o objeto-gaiola em uma *ecopráxis*, como diria Gregorio Baremblitt (1997). Um *insight* promoveu a prática experimental que me levou a

[...] retirar todos os arames da parte de trás de uma gaiola (Figuras 1 e 2). A partir daí, fiz alguns testes de proporção em relação ao tamanho da vídeo câmera e da gaiola. Os elementos estavam planejados para a realização do vídeo experimental (AZEVEDO, 2020, p. 45).



Figuras 1 e 2. Fotografias automáticas, 2010.

O resultado instiga uma experiência audiovisual capaz de mobilizar as emoções e os pensamentos em direção a um lugar de confinamento. A poética está localizada no exercício fronteiriço de uma *alteridade subjetiva*. Nicolas Bourriaud explica essa ideia, originada no livro *Caosmose* de Félix Guattari (1992), quando este último afirma que “[...] a subjetividade só pode ser definida pela presença de uma outra subjetividade; ela só constitui um ‘território’ a partir de outros territórios que encontra; formação evolutiva, ela se molda pela diferença que a constitui em princípio de alteridade (2009, p. 127)”.

Por isso, se faz, cada vez mais urgente, a produção de um território existencial em que o animal humano se reconstrua na diferença com o animal não-humano. *Devir-animal* propõe essa experiência fronteiriça que nos faz atualizar os efeitos da opressão inferida sobre as demais espécies animais. O confinamento, a privação de liberdade e a barbárie da indústria da carne produzem em nós a própria mortificação capitalista, a qual se contrapõe a uma experiência social que transformaria a experiência vital em um acontecimento de cuidado coletivo e solidário.

Para conferir o vídeo, acesse:



<https://www.youtube.com/watch?v=bYF0lPFrYlM&t=11s>

Bibliografía

- Azevedo, C. T. de. (2020). “*Devir-animal*: a experiência etico-estética e o audiovisual na produção da alteridade”. In.: AMÂNCIO, Cardes; HEMÉRITAS, Paulo; Moreira, Wagner (orgs.). E-book *Cinema: políticas da imagem*. Belo Horizonte: CEFET-MG.
- Barembliit, G. (1997). ““Ecopráxis – discurso inaugural do Congresso ‘A cidade vivente’”. (p. 13-22.). In: A CIDADE VIVENTE: subjetividade, socialidade e meio ambiente na cidade contemporânea. *Anais...* Belo Horizonte: Movimento Instituinte de Belo Horizonte; Engendra; Instituto Félix Guattari.
- Bourriaud, N. (2009). *Estética relacional*. São Paulo: Martins Fontes.
- Guattari, F. (1992). *Caosmose*. São Paulo: Ed. 34.

CLÁUDIO TAROUCO DE AZEVEDO

nasceu em Rio Grande/RS/Brasil, é artista visual, vegetariano, pesquisador e professor. Desenvolveu seu Pós-Doutorado em Artes Visuais pela Universidade Federal de Pelotas – UFPel, quando realizou incursões poéticas e investigativas na Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Tem doutorado e mestrado em Educação Ambiental pela Universidade Federal do Rio Grande – FURG, onde graduou-se em Artes Visuais. Coordena o Grupo ART ECOS: núcleo de estudos e práticas artísticas ecosóficas FURG/UFPel/CNPq e é vice-líder do Grupo Photographein UFPel/CNPq. Como artista visual já participou de diversas exposições no Brasil e no exterior. Sua produção trata de temas como: arte e ecologia, arte e saúde mental, ecosofia, *arteveg* e *biorrizoma*.

Una poética sensible-pensante Luz amarilla/ Luz amarela

**Uma poética sensível-pensante
Luz amarilla/Luz amarela**

**A sensitive-thinking poetic
Luz amarilla/Luz amarela**

Enviado: 16/07/2021 Aceptado: 19/12/2021

Matilde Belén Escobar Negri¹

Doctora en Letras. Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Grupo de investigación, proyecto “Modulaciones conceptuales y categoriales. Crítica poscolonial/ Filosofías posestructuralistas”. Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan (Argentina).

Email: escobarnegri.matilde@gmail.com

¹Revisado por: Resumen en portugués. Cindy Conceição Oliveira Costa, Mestranda em Literatura, Cultura e Sociedade. Universidade Federal do Piauí. Bolsista da CAPES. Graduação em Letras/Português. Universidade Estadual do Piauí (UESPI-2018). Email: cindyoliveira87@gmail.com Resumen en inglés. Carla Grosman, PhD in Spanish (Latin American Cultural Studies), Master of Arts (Latin American Cultural Studies) The University of Auckland, New Zealand. Licenciada en Cine y Televisión. Universidad Nacional de Córdoba. Argentina. Becaria posdoctoral CONICET, IdeF, Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan. Email: grosman-smith@hotmail.com. Poemas. Ana Carolina Luz, Maestra en Estudios Latinoamericanos. Universidad Nacional de Cuyo. Licenciada en Comunicación Social (UEL-BR). Becaria doctoral (FFHyA-UNJS), CONICET. Email: carolinaluz.ana@gmail.com

Esta es una selección de poemas del libro bilingüe, español y portugués, LUZ AMARILLA/ LUZ AMARELA. Un libro que nació a partir de un viaje de amigas a Malargüe –sur de Mendoza, Argentina–, las imágenes y las sensaciones que acompañaron y se quedaron en mí en una suerte de ritornelo.

Es la invitación a un transitar por una forma poética sensible-pensante como ejercicio de una ética de la vinculación con la vida de un modo abierto y en devenir. Algo del paisaje, semejante al de la Patagonia, mi tierra natal, animó la experiencia de esta escritura y la conectó con la de Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia, de Deleuze y Guattari. Tal concurrencia pone en juego la propuesta de una poética-en-devenir, es decir, una escritura siendo: una manifestación del en/tre y, sobre todo, la noción de que allí (se) habita (con) un saber-práctica brujeril. Esto significaría que, en sintonía con la lectura de esos autores, unx escritorx-bruxo es quien habita, cree y crea en/tre los reinos (animal, vegetal, mineral, molecular, etc.). Es un devenir animal-manada: una multiplicidad en fuga. Es agencia en las relaciones.

¡Buenos viajes!

Palabras clave: poética sensible-pensante, escritura manifestación del en/tre, saber-práctica brujeril, devenir.

Esta é uma seleção de poemas do livro bilíngue, espanhol e português, LUZ AMARILLA/ LUZ AMARELA. Um livro que nasceu a partir de uma viagem de amigas a Malargüe - Sul de Mendoza, Argentina -, as imagens e as sensações que me acompanharam e que ficaram em mim, em uma sorte de ritornelo.

É o convite a um transitar por uma forma poética sensível-pensante como exercício de uma ética da vinculação com a vida de um modo aberto e em devir. Algo da paisagem, semelhante a da Patagônia, minha terra natal, animou a experiência desta escritura e conectou-a com a de Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia, de Deleuze e Guattari. Tal concorrência põe em jogo a proposta de uma poética-em-devir, ou seja, uma escritura sendo: uma manifestação do em/entre e, sobretudo, a noção de que lá habita(se) (com) um saber-práctica bruxeril. Isto significaria que, em sintonia com a leitura dos autores, umx escritorx-bruxo é quem habita, acredita e cria em/entre os reinos - animal, vegetal, mineral, molecular, etc.-. É um devir animal-manada: uma multiplicidade em fuga. É agencia nas relações.

Boas viagens!

Palavras-chave: poética sensível-pensante, escritura manifestação do em/entre, saber-práctica bruxeril, devir.

This is a poem selection of the bilingual Spanish-Portuguese book: LUZ AMARILLA/ LUZ AMARELA. A book that was born from a friendship trip to Malargüe – South of

Mendoza, Argentina-, the images and feelings that persisted on me like a ritornello. This is an invitation to transit a sensitive-thinking poetic form as an ethical exercise of a connection with in an open way, and as a renourishment. Something of the landscape, similar to the Patagonia, my native land, encouraged the experience of this writing and connects it with Deleuze and Guattari's book, *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. That concurrence plays the proposal of a poetic-in-happening, a writing "being": as an in/between manifestation and the notion that in that place one inhabits a witchcraft practical-knowing. It means that, following the lecture of those authors, a witch-writer is who lives, believes and creates in/between the animal, vegetable, mineral, molecular kingdoms. It is a becoming animal-herd: a multiplicity in fugue. It is agency in relationships.

Good trip!

Keywords: sensitive-thinking poetic, in/between manifestation writing, witchcraft practical-knowing, happening.

Recordé,
la sensación
del viento
en el cuerpo,
esa de
estarse
abriendo camino
ante lo indomable.
Viene el Sur,
nos está llamando,
siempre vuelvo
al Sur.

Él
lo sabe.

Lembrei
da sensação
do vento
no corpo.
essa de

estar-se
abrindo caminho
ante o indomável.
Vem o Sul
nos está chamando,
eu sempre volto
ao Sul.

Ele
sabe.

En una casa
roja-tierra,
convivimos
con hombres-manada
de perros,
que reían y jugaban,
amigablemente
entre ellos,
mientras se alimentaban.
También,
pasó por ahí,
un hombre-oso
que leía a Pessoa
y se enamoró.
Lo acompañaba
un lobo cocinero,
que no sabía
si quería
ser parte
de la manada.
Incluso,
conocí
a un hombre-puma,

que se domó
para amar
a sus caballos.
Otro,
que era zorral
y rasgueaba chacareras.
Después,
viajó de regreso
con nosotras.
Aunque, sospecho
que una parte
se le quedó allá.
Circulaba
otra manada de lobas
simpáticas,
con las que, seguro,
vamos a juntarnos
a tomar un vino.

Además,
pasaban
por ese cielo
de nubes rojo-violáceas,
unas parejas
de tórtolas,
que dejaron
a su paso,
el aire
y las almohadas
perfumadas.
Una joven-osa
junto con su amiga
ardillita,
desayunaron conmigo,
y compartimos

algunos secretos
y vértigos
del código,
de la escritura.

Nadie entiende bien
ese lenguaje,
nos dijimos.
Por eso,
le tememos.
Es mucho mejor
hablar
como una voz.

Em uma casa
vermelho-terra,
convivemos
com homens-manada
de cães
que gargalhavam e jogavam,
amigavelmente
entre si,
enquanto se alimentavam.
Também,
passou por lá,
um homem-urso
que lia Pessoa
e se apaixonou.
O acompanhava,
um lobo cozinheiro,
que não sabia
se queria
ser parte
da manada.
Inclusive,
conheci

um homem-puma
que se domou
para amar
os seus cavalos.
Outro,
que foi tordo
e arranhava chacareras.
Depois,
viajou de volta
com nosotras.
Ainda que suspeito
que uma parte
dele ficou lá.
Circulava
outra manada de lobas
simpáticas,
com as que, seguramente,
vamo-nos reunir
para um vinho.

Além disso,
passavam
por esse céu
de nuvens vermelho-violáceas,
casais
de pombinhas,
que deixaram
ao passar,
o ar
e as almofadas
perfumadas.
Uma jovem-ursa
junto com sua amiga
esquilinha
tomaram comigo

o café da manhã
e compartilhamos
alguns segredos
e vertigens
do código
da escritura.

Ninguém comprehende bem
essa linguagem,
nos dissemos.

Por isso,
temos medo.
É muito melhor
falar
como uma voz.

En tanto,
visiblemente
estaban
ahí,
siendo,
sin más:
Balthazar,
Afrodita,
Wira,
Gaturris,
y tantos otrxs,
que no
se olvidaron
quienes son.
Esxs
que, sabiamente,
nunca dejaron
atrás
a su animal.

En quanto,
visivelmente
ficavam
lá
sendo,
sem mais,
Balthazar,
Afrodita,
Wira,
Gaturris,
e tantos outrxs
que não
se esqueceram
quem são.
Essxs,
que, sabiamente,
nunca deixaram
para trás
seu animal.

En ese
espacio-tiempo
cielo-tierra
tierra-cielo,
que se armó,
colectivamente,
percibí
que la gente
en viaje
manifiesta
su animal.
es.

Nesse
espaço-tempo

*céu-terra
terra-céu,
que se faz
coletivamente,
eu percebi
que a pessoa
em viagem
manifesta
seu animal.
é.*

MATILDE ESCOBAR NEGRI

Doctora y Licenciada en Letras. Becaria doctoral y posdoctoral de CONICET. Realizó docencia en Lingüística y Teoría y práctica discursiva en la UNPSJB. Se desempeñó como coeditora del suplemento cultural del Diario El Chubut. Obtuvo el título de Doctora en Letras en la UNCuyo y ha sido Research Fellow en la UFSC, Brasil. Ha publicado artículos y capítulos de libro de crítica literaria, estudios literarios y culturales, además de diversos escritos en medios. Es autora de los libros: *Dobles. Una poética poscolonial de la diferencia, (a)cerca del doble. Una aproximación teórico-literaria al motivo del doble desde textos de Carlos Fuentes y Javier Marías, Charlas en Patagonia (con hacedores del campo cultural) I y II, Ensayos literarios: poéticas sin-origen-ni-fin, canto de Sycorax, abayomi (encontro precioso), Pa(i)sajes de Estigia* y las ediciones bilingües: *gritar con un cuerpo roto/to shout with a broken body* y *luz amarilla/luz amarela*. Se desempeña como editora, traductora y revisora en sellos internacionales.