

**Emergencia
de lo animal
en el mundo
contemporáneo**

Editores
**Angélica Ordóñez Charpentier
Santiago Cevallos González.**

Editores

Angélica Ordóñez Charpentier
Santiago Cevallos González

Autores

Julieta Blázquez
Ángeles Cancino-Rodezno
Damián Deamici
Daria Guerrero Tirado
José Juan Lacaba
Mara Martínez Morant
Lorena Lucia Menacho Montenegro
Paula Cristina Mira Bohórquez
Angélica Ordóñez Charpentier
Lisandro Relva
Iván Rodrigo Mendizábal
Alex Schlenker
Tomás Siac
Cécile Stehrenberger
Oscar Sebastián Tellini

Introducción

Angélica Ordóñez Charpentier.

Imagen de tapa

Larissa Schip, imagen que conforma la obra *Bicho em Trânsito*, 2018

1a edición.

Editorial especializada en Estudios Críticos Animales, ILECA. 2025.



Derechos Reservados
Creative Commons
<https://creativecommons.org/licences/by-nc-sa/4.0>

Edición digital; 2025.

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723.

La Plata, Provincia de Buenos Aires, República Argentina.
Diciembre, 2025.

Diseño: Larissa Schip

Se permite la copia, de uno o más artículos completos de esta obra, o del conjunto de la edición, por medios mecánicos o digitales, siempre y cuando no se modifique el contenido de los textos, no se utilice con fines comerciales, se respete su autoría y se mantenga esta nota.

Emergencia de lo animal en el mundo contemporáneo / Julieta Blázquez ... [et al.] ;
compilación de Angélica Ordóñez Charpentier ; Santiago Cevallos González. -
1a edición especial - Alejandro Korn : Editorial Latinoamericana Especializada
en Estudios Críticos Animales, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-46680-7-3

1. Estudios Sociales. 2. Literatura. 3. Arte. I. Blázquez, Julieta II. Ordóñez
Charpentier, Angélica, comp. III. Cevallos González, Santiago, comp.
CDD 590



ÍNDICE

Introducción	
Angélica Ordóñez Charpentier.....	4
Nostalgia del animal: de la realidad a la ciencia ficción o viceversa	
Iván Rodrigo Mendizábal.....	15
Anguilas al acecho de lo humano: una lectura de lo animal en Julio Cortázar	
Lisandro Relva.....	32
Animalidad en El flaco y el gordo de Virgilio Piñera	
Oscar Sebastian Tellini.....	43
Limitografía animal: reflexiones en torno a tres cuentos de Horacio Quiroga	
Damian Deamici.....	65
Por una poética zoofílica en Marosa di Giorgio: repensar el estatuto animal en nuestra contemporaneidad	
Tomas Siac.....	74
Devenir rastro: Diálogos desde el arte, el juego y la huella para las relaciones interespecie	
Lorena Lucía Menacho Montenegro.....	92
La poética del error. La prótesis animal como elemento especulativo	
Alex Schlenker.....	106
Caballo-humana: una aproximación etnográfica al co-ser entre animales	
Mara Martínez Morant.....	124
Entre cerdos y ratas: violencia anti-animal, desastre lento y solidaridad multidireccional	
Cécile Stehrenberger y Julieta Blázquez.....	143
Reflexiones morales sobre la explotación animal en América Latina	
Paula Mira Bohórquez.....	160
Cine documental y Liberación Total. Un análisis	
Angélica Ordóñez Charpentier y José Juan Lacaba.....	181
Reconocimiento de los animales como personas no humanas legales: argumentos biológicos, jurídicos y bioéticos	
Daria Guerrero Tirado y Ángeles Cancino-Rodezno.....	201

INTRODUCCIÓN

Angélica Ordóñez Charpentier

Este libro condensa las participaciones de dos ediciones del encuentro Emergencia de lo Animal en el Mundo Contemporáneo. La propuesta de este encuentro se centró en abordar, por un lado, un tipo de dominación contemporánea que muchas veces no se nombra, se oculta, a saber, el sometimiento y la domesticación del animal como base del antropocentrismo y su idea de soberanía. Por otro lado, se propuso debatir acerca de la emergencia de nuevos relatos e investigaciones en torno de lo animal, que proponen una salida de la crisis ecológica actual mediante un cambio de paradigma.

El primer encuentro fue co-organizado por la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, y la Universidad de Wuppertal. El evento se realizó por videoconferencia en junio de 2022 y expuso producciones académicas y artísticas de América Latina y Europa. El segundo encuentro tuvo lugar de forma telemática en septiembre de 2023 bajo el lema: "Escritura, compasión y justicia". Las temáticas fundamentales se agruparon en el derecho, la literatura, los estudios críticos de animales y la ecología política.

Los estudios latinoamericanos en torno a los animales han ganado una inusitada pertinencia, relevancia y urgencia en ámbitos académicos y de activismo. Desde una perspectiva académica, los Estudios Críticos Animales (en adelante ECA) son un campo relativamente nuevo en la región. Eso no contradice que esta área de estudios tome de fuentes teóricas interdisciplinarias y de movimientos sociales de mayor antigüedad, los cuales dialogan con preocupaciones académicas globales. Más que ninguna otra disciplina, los ECA argumentan por una unidad entre activismo y academia, por lo cual, se concibe como una teoría llevada a la acción. En ese sentido, los ECA buscan efectos políticos, pues reconocen las relaciones de fuerzas (Ávila, 2017). Es una academia comprometida que toma en cuenta el (múltiple) punto de vista animal y busca entender la sociedad desde la perspectiva de los oprimidos y sin voz para emprender acciones políticas para su protección.

En efecto, en América Latina hay una clara emergencia de acciones colectivas animalistas que replantean imaginarios socioambientales y proponen otras formas de comprender lo viviente. Los movimientos sociales, así como la producción

académica que se asocia a ellos, son actores que responden ante la destrucción ambiental y precarización social que experimentamos en el planeta. Además, los ECA comparten con movimientos sociales animalistas la crítica a la superioridad y excepcionalidad humanas, así como el cuestionamiento al especismo, que consideran un tipo de discriminación basado en la “especie y un modo de constitución del sujeto moderno y de las prácticas socioculturales y representaciones sociales” que marcan nuestra relación con los animales (Méndez, 2020).

Los ECA encuentran parte de sus raíces en la teoría crítica y en la Escuela de Frankfurt. Como campo propio de estudios fueron fundados en 2001 por Steve Best y Anthony John Nocella, quienes propusieron un enfoque interdisciplinario, multidisciplinario, interseccional y desde distintos movimientos sociales para promover la liberación animal total. Los ECA tienen un entendimiento amplio y holístico sobre los sistemas de poder y sus interrelaciones, e identifican las ideologías y sistemas de dominación construidos históricamente, a través de los cuales ciertos grupos humanos han oprimido y explotado animales, otros humanos y al ambiente. La teoría de los ECA se usa como medio para desvelar y eliminar esta dominación (Nocella, 2011).

Los ECA son estudios interdisciplinarios dedicados al mundo humano, animal y a la liberación del planeta, con un énfasis especial, en las formas de opresión y explotación que promueve el sistema capitalista. La explotación animal ha alcanzado su apogeo bajo el neoliberalismo global y no puede entenderse sin una crítica al capitalismo. Así, los ECA toman de la economía política y del ecofeminismo, su crítica hacia el tratamiento de los animales como propiedad y objetos para crear ganancias, así como el carácter patriarcal del especismo. Finalmente, los ECA promulgan una liberación humana y animal, pues todas los sistemas de opresión están conectados (Sorenson, 2014). Los ECA abandonan los análisis unilineales y encuadran los estudios de la relación humano-animal en sistemas de opresión que actúan en conjunto como: clasismo, racismo, sexismo, colonialismo, heteronormatividad, capacitismo y especismo (Griffin, 2017).

Es así que los ECA dialogan con teorías provenientes del postmarxismo, los estudios feministas animales, estudios decoloniales, estudios sobre discapacidades, interculturalidad y etnicidad, sociología de las emociones y el cuerpo (Ponce, 2021). Se trata de un campo interdisciplinario que hace énfasis en rupturas epistemológicas de corte posthumanista, las cuales argumentan en favor de la consideración moral de igualdad entre animales humanos y no humanos, recordando que todos son seres sintientes y autoconscientes de su dolor y placer (López y Quintero, 2021).

En el ámbito académico latinoamericano los ECA se han fortalecido con la creación del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA), en 2012. Este instituto promueve sinergias con otras organizaciones, acciones de corte político y militante, además de publicaciones académicas. ILECA es un nodo del Instituto de Estudios Críticos Animales (ICAS, por sus siglas en inglés), establecido en Estados Unidos en 2001, y se configura como un grupo de pensamiento (*think tank*) y activismo que promueve la transformación social a través de la liberación animal y de la producción académica crítica. ILECA no es un espacio de pensamiento homogéneo ni academicista, sino una red descentralizada que reclama su propia autonomía (Ávila, 2017).

Además, la constitución de la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales en el año 2013 (la cual publica dos números cada año y está indizada) se ha convertido en el espacio de debate de los ECA, donde se potencia la reflexión permanente desde una diversidad de enfoques. La editorial ILECA, también ha publicado libros individuales y colectivos, con el fin de hacer accesible, en español y portugués, un campo de estudios predominantemente anglófono. Tanto en el ILECA como en sus proyectos editoriales y militantes, participan personas de Argentina, Brasil, Colombia, Chile, Ecuador, México y España. Estas personas, desde sus redes y campos profesionales, promueven espacios internacionales de debate con la organización de distintos simposios. A pesar de estar vinculados a universidades, quienes forman parte de ILECA se ubican en la periferia de la geopolítica y economía política del conocimiento (Ávila, 2017).

Los ECA, en América Latina construyen reflexiones animalistas desde el Sur, planteando articulaciones entre la cosmovisión andina, los pueblos de Abya Yala, la ética biocéntrica y los animalismos populares y raizales. En ese mismo sentido, indaga en la convergencia de políticas antiespecistas y la vía campesina; estas son vitales para construir animalismos desde el Sur recogiendo tradiciones de resistencia de pueblos ancestrales. Se trata de crear un proyecto de corte político como antídoto de un animalismo hegemónico, blanco, moderno y colonial. El desarrollo de los ECA en América Latina contribuye a pensar nuevas metodologías, prácticas políticas y epistemologías contra-hegemónicas sobre el asunto animal, enmarcadas en los estudios subalternos de la región con el fin último de lograr una emancipación de diferentes sectores oprimidos (Calle y Ponce, 2020). Así, propone, desde los márgenes, una producción intelectual y militante que luche por la abolición inmediata de toda forma de explotación de los animales (Ponce y Proaño, 2020). Por ello, lo animal en los ECA no se enfoca únicamente en los

seres que hoy llamamos animales, sino en prácticas de animalización a las que se han sometido niños, mujeres, enfermos, presos y pueblos no occidentales (Ávila, 2017).

La producción académica de los ECA en la región, siempre alineada con las demandas de movimientos sociales, es predominantemente joven en un sentido doble. Por un lado, es un tema nuevo y en construcción que está tomando cada vez mayor relevancia y, por otro, son las generaciones más jóvenes las que han profundizado su crítica al antropocentrismo y han desarrollado una sensibilidad y acción directa para proteger la vida de los seres vivos sin distinción.

Temáticas de los Estudios Críticos Animales

Los dilemas éticos alrededor del uso de animales es un tema privilegiado en los ECA. A través de estos estudios se llama la atención sobre los millones de animales que sufren explotación, opresión y son sacrificados cada año, sea en prácticas de vivisección, industrias del vestido, cacería o, para alimentación humana. Las industrias de explotación animal preocupan por el sufrimiento y la muerte que generan, pero también porque constituyen factores causantes de la crisis ambiental global que lleva a miles de animales a la extinción y amenazan la propia supervivencia humana, especialmente para poblaciones vulnerables. La industria cárnica y ganadera es causante del cambio climático, la degradación de la tierra, la contaminación del aire, la escasez de agua y la deforestación. La destrucción ambiental está ligada directamente a la explotación animal. Para luchar frente a las industrias de explotación animal se requiere un cambio en la conciencia global. El objetivo es trabajar por una justicia social que incluya a todas las especies.

Las preocupaciones actuales respecto a la catástrofe ambiental que experimentamos, nos muestra que los humanos no estamos *fuera* de la naturaleza y que necesitamos reconsiderar nuestra relación con ella. Las acciones humanas en el planeta, dentro de un contexto de capitalismo, tienen como base filosófica la idea de la excepcionalidad humana. Sea desde posturas cristianas o cartesianas, la idea de una mente y cuerpo humanos separados aún prevalece. La mente humana, productora de la cultura, se concibió como expresión de un sentido elevado del mundo natural que lo alejaba de los otros animales (Anderson y Perrin,

2018). En las formas hegemónicas de educación, lo animal se ha presentado como una figura subordinada, complaciente al mundo humano, tratado como proveedor natural de materias primas y servicios. Es decir, se ha concebido y nos hemos relacionado con los animales, viéndolos como objetos (Anzoátegui, Yáñez y Bordet, 2019). Los estudios animales tradicionales no han reconocido la sintiencia de los animales no-humanos, ni han considerado que ellos merecen vivir sin sufrimiento (Sorenson, 2014). Los ECA, en cambio, fomentan una pedagogía crítica que habilitan nuevos significados respecto a los humanos, nuestro entorno, los animales y las interrelaciones que entre ellos se producen. En la actualidad, los estudios etológicos muestran que animales distintos al humano usan herramientas, desarrollan sistemas sofisticados de comunicación, razonan, tienen destreza con sus dígitos, y esto debilita la idea de una excepcionalidad humana. En este contexto, el campo de los ECA ha constatado el sentido de agencia, sintiencia y singularidad de la mente de los animales y han señalado la interacción milenaria entre humanos y animales a través de las culturas (Anderson y Perrin, 2018). Este enfoque crítico es cada vez más urgente debido a la ubicua crisis social y ecológica que experimentamos (Anzoátegui, Yáñez y Bordet, 2019). Un nuevo enfoque —y una nueva relación entre los humanos y el mundo -- son necesarios para evitar un colapso del planeta.

Las investigaciones interespecies constituyen un campo emergente que forma parte de los ECA. Los seres vivos somos organismos-en-nuestro-ambiente; la vida no se sostiene en aislamiento, ni se puede representar en circuitos discretos de intercambio ecológico, las historias interespecies se sitúan en conexiones profundas. Los estudios interespecies se inspiran en las ciencias naturales y las sociales, integrando distintos campos de conocimiento y distintas maneras de conocer. Se preguntan cómo las vidas humanas establecen relaciones con otros seres. Por ello, indagan acerca de procesos de destrucción biosocial (cambio ambiental global) y al hacerlo plantean preguntas de carácter político: ¿Cómo el colonialismo, el capitalismo y sus relaciones desiguales de poder se expresan en una extensa red de la vida? ¿Qué formas de responsabilidad se requieren para crear comunidades interespecies? (Van Dooren, Kirksey y Münster, 2016). Los estudios interespecies, por ejemplo, incluyen etnografía, eto-etnología, antropología de la vida, estudios de la extinción, geografía, ecología política, derecho animal, filosofía, arte y otras disciplinas que comparten un interés común por entender las implicaciones éticas, políticas, epistemológicas de distintas formas de vida y sus interrelaciones.

Por otra parte, los ECA plantean la necesidad de sinergia entre disciplinas y de promover los estudios transdisciplinarios y colaborativos. Problematizar la relación humano-animal significa reflexionar sobre la ética interespecies y ambiental, poniendo en relación a las ciencias, el arte, los medios, la literatura, la etología, la sociedad y la filosofía (Anzoátegui, Yáñez y Bordet, 2019). Así, los ECA promueven asociaciones colaborativas que integran científicos, filósofos, geógrafos, antropólogos, historiadores, biólogos, ecólogos, literatos o artistas en movimientos académicos que desafían los límites fijos de las disciplinas. Para guardar coherencia entre una transdisciplinariedad y una convivencia anti-especista, señalamos que la defensa de la vida debe ser llevada al campo y a la ciudad buscando convivialidad, y hospitalidad bio-inclusiva (Rigby, 2018). La liberación animal y la humana son formas de alcanzar una justicia social inclusiva y los ECA son un medio para llegar a ellas.

En este compendio presentamos textos que se enmarcan en los Estudios Críticos Animales. Sin embargo, en ellos hay distintos tipos de énfasis disciplinarios. Sin un afán de clasificar rígidamente los aportes de los autores, se puede identificar ramas del conocimiento predominantes. Los animales en la literatura son analizados desde distintos autores, géneros y obras que datan de finales del siglo XIX hasta el siglo XXI. Desde el arte, se proponen nuevas formas de relacionamiento animal y se resalta la agencia animal, en la producción de arte. Con trabajos etnográficos nos adentramos en el conocimiento de los animales y su comportamiento; de su represión y acondicionamiento para incluirlo en la sociedad humana. Por eso, también con aportes filosóficos se invita a la reflexión sobre el lugar de los humanos en el planeta; y, desde el derecho, se proponen cambios legales que den cuenta de la conciencia animal. La explotación, opresión y muerte animal es seriamente elaborada en distintos artículos, señalando cada una su relación con el modo capitalista actual y proponiendo atisbos de solución frente al colapso. De hecho, la inminencia de la degradación ambiental es el trasfondo de la producción de estos artículos; así como la pandemia por Covid-19, sus causas y efectos, vistos desde perspectivas interespecies. Un enfoque común de los artículos que se presentan en este libro, es el cuestionamiento de la excepcionalidad humana en la cadena trófica y jerárquica, sea en el plano práctico, como legal o simbólico.

*

Iván Rodrigo Mendizábal nos recuerda la dimensión afectiva que los animales ocupan en la sociedad actual. Él reflexiona desde la literatura sobre la familia

interespecie en el siglo XXI y las emociones que se despliegan en la pérdida de un ser querido. Con este propósito se indaga en la obra de Mijaíl Bulgákov, Olaf Stapledon y Philip Dick. Su propuesta recorre aportes filosóficos sobre la relación que los humanos planteamos con los animales; desde el análisis literario se pregunta cómo la idea de familia interespecie nos lleva a imaginar futuros no tan lejanos como la clonación, para pensar acerca de la transespecie.

Lisandro Relva nos lleva al Cono Sur para analizar *Prosa del Observatorio* de Julio Cortázar. En este texto más bien desconocido de este autor universal, la reflexión de la animalidad se hace en torno a las anguilas o axolotes, con el fin de reevaluar la infinidad de formas de lo viviente.

Oscar Tellini retoma la obra *El gordo y el flaco*, del escritor cubano Virgilio Piñera, en la que la explotación del animal como comida toma protagonismo. La ingesta de carne animal se convierte en el factor de transformación simultánea del gordo y el flaco, y en la asimilación de lo animal en lo humano. No falta en el análisis una crítica a la lucha de clases: a la explotación de una clase social por otra.

Damian Deamici presenta un análisis de tres cuentos del escritor uruguayo Horacio Quiroga. En esta reflexión se elabora acerca de la diferencia entre seres humanos y otros animales en los cuentos. Al indagar acerca de la convivencia y la muerte, se propone pensar en lo que divide a humanos y animales. Así, al hablar de bordes, Deamici nos introduce en una limitografía animal.

Tomás Siac entrega un texto provocador en el que debate acerca de los distintos significados que se pueden encontrar en la zoofilia: sea como parentesco o como una desviación de la norma sexual. Para lograrlo, Siac toma relatos de la escritora uruguaya Marosa di Giorgio para reflexionar sobre la ontología humana y propone una forma futura de habitar, que no esté centrada en lo humano, sino que incorpore en lo viviente, elementos animales y humanos.

En el campo del arte, Lorena Menacho comparte un trabajo sumamente original. Como parte de su proyecto artístico *Devenir Rastro*, piensa en los animales de compañía, su presencia, el juego y la convivialidad en épocas post Covid-19. Lorena Menacho analiza lo que significa dejar una huella desde un punto de vista interespecies. La cohabitación con animales nos permite repensar nuestra identidad y nuestra relación con la alteridad.

Por su parte, Alex Schlenker, en un escrito con contenido también autobiográfico, revisa la relación entre cámara y paloma mensajera usados para documentar espacios geográficos. En un texto cargado de reflexión filosófica, histórica y artística, Schlenker aborda la tensión que surge entre la exigencia científica y la agencia animal. La antítesis entre la precisión deseada por la ciencia y la espontaneidad animal, producen lo que el autor llama un *organismo errático*, que produce *fotografías especulativas* del territorio.

En un campo eminentemente etnográfico, Mara Martínez presenta resultados de su investigación realizada en Cataluña respecto a la relación caballo-humana. Partiendo del cuestionamiento del posthumanismo, Mara Martínez se pregunta sobre las posibilidades de *co-ser*: el ser indisoluble humano-animal. Se presentan entrevistas a adiestradores, jinetes y personas conocedoras del comportamiento equino, quienes reportan que la *intra-acción* con el animal los constituye como personas. Este artículo elabora acerca de cómo se expresan los afectos y se construye la relación de mutualidad entre caballos y humanas.

¿Cuál es la relación entre macrogranjas y civiles enterrados bajo la dictadura franquista en terrenos usados para la crianza industrial de cerdos? Cécile Stehrenberger y Julieta Blázquez responden esta pregunta a través de un debate sobre desastres lentos causados por el sistema capitalista; y la interacción entre humanos, animales y entidades más-que-humanas que convergen social y políticamente.

Paula Mira Bohórquez escribe sobre el sistema industrializado de alimentación basado en la explotación animal, para cuestionar el derecho que tienen los humanos para aniquilar animales y afectar todos los ecosistemas del planeta. En un texto documentado rigurosa y extensamente, se exponen las consecuencias de este sistema de producción agroindustrial, sus implicancias ecológicas y en la salud pública de América Latina.

Desde un análisis de documentales que defienden los derechos animales, Angélica Ordóñez y José Lacaba indagan acerca de las visibilidades, el ser testigo de la catástrofe ambiental y la gravedad de la aniquilación animal, para señalar la urgencia de documentales centrados en la Liberación Total. Se defiende la idea del cine documental como catalizador de la lucha social en favor del ambiente, los animales y la búsqueda de respuestas ante la catástrofe socioambiental que marca la vida actual.

Finalmente, uno de los temas que han generado más interés en Emergencia de lo Animal, es el Derecho de los Animales. Desde este enfoque, Daria Guerrero y Ángeles Cancino-Rodezno nos ilustran acerca de cómo el término “persona jurídica” ha cambiado, teniendo un efecto directo en los derechos de otros seres vivos y más-que-humanos. Luego de explicar casos favorables y no favorables para el *habeas corpus* de animales que viven en cautiverio, se propone trascender el antropocentrismo moral, para poder hacer justicia con todos los seres sintientes, conscientes y racionales.

La producción relativa a los ECA que se ha realizado en América Latina requiere más reconocimiento, difusión y acoplamiento regional en el ámbito académico, intelectual y en el de movimientos sociales. Las dos ediciones del Encuentro Internacional Emergencia de lo Animal en el mundo contemporáneo, así como la publicación de este libro con algunas de las ponencias realizadas en este marco, constituyen una contribución en ese sentido.

Bibliografía

- Anderson, K. J., & Perrin, C. (2018). "Removed from nature" : the modern idea of human exceptionalism. *Environmental Humanities*, 10(2), 447-472. <https://doi.org/10.1215/22011919-7156827>
- Anzoátegui, M., Yáñez, G., & Bordet, M. V. (2019). ¿Es posible enseñar de manera no antropocéntrica?: Una pregunta en la Era del Antropoceno. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 6(1).
- Ávila Gaitán, Iván. (2017). El Instituto latinoamericano de estudios críticos animales como proyecto decolonial. *Tabula Rasa*, (27), 339-351.
- Griffin, N. S. (2017). *Understanding veganism: Biography and identity*. Springer.
- López, Álvaro; Quintero, Jafet. (2021). "La geografía del turismo y la geografía de los animales intersectadas por la ética poshumanista." *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 30 (1): 86-105. <https://doi.org/10.15446/rcdg.v30n1.82631>.
- Méndez, A. (2020). América Latina: movimiento animalista y luchas contra el especismo. *Nueva Sociedad*, (288), 45-57.
- Nocella II, A. J. (2011). *A Dis-ability Perspective on the Stigmatization of Dissent: Critical Pedagogy, Critical Criminology, and Critical Animal Studies*. Syracuse University.
- Ponce León, J. J. (2021). ¿Nuevo abolicionismo o veganismo popular? El problema de las políticas de la liberación total y sus vestigios moderno-coloniales. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(7), 342–371.
- Ponce León, J.J. y Calle, A (2020). "Introducción" (13-20). En *Ponce León, J.J. y Calle Avilés, A. (comp.), Reflexiones animalistas desde el Sur*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Ponce León, J. J. y Proaño, D. (2020). "Reflexiones animalistas desde el Sur" (23-44). En *Ponce León, J.J. y Calle Avilés, A. (comp.), Reflexiones animalistas desde el Sur*. Quito: Editorial Abya-Yala.
- Rigby, Kate. (2018). "Feathering the Multispecies Nest: Green Cities, Convivial Spaces." In: "Green City: Explorations and Visions of Urban Sustainability," edited by Simone M. Müller and Annika Matissek, *RCC Perspectives: Transformations in Environment and Society*, no. 1, 73–80. doi.org/10.5282/rcc/8469.
- Sorenson, J. (Ed.). (2014). *Critical Animal Studies: Thinking the Unthinkable*. Canadian Scholars' Press.



NOSTALGIA DEL ANIMAL: de la realidad a la ciencia ficción o viceversa

Iván Rodrigo Mendizábal

Resumen: La convivencia con animales hoy tiene dimensiones afectivas en las que se reemplazan a los/as hijos/as, llegando a las familias interespecies. Pero la cuestión va más allá: pues una vez que se van estableciendo sociedades interespecies, la desaparición de especies lleva a la nostalgia sobre el animal, queriendo revivirlos o replicarlos, dada la tecnociencia. La ciencia ficción puso la idea de las familias interespecie en otros horizontes, como en *Corazón de perro* de Bulgákov, *Sirio* de Stapledon y *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* de Dick. Se trata de abordar la imaginación de la familia interespecie, la humanización del animal hasta la construcción de máquinas que parecen a los animales domésticos en función de mantener la supuesta familia integral. Pero, además, se trata de pensar, desde la ciencia ficción, en el devenir animal del ser humano y el horizonte de la familia transespecie desde *La estirpe de Lilith* de Butler.

Palabras clave: Familia interespecie, Familia transespecie, Ciencia ficción, Animalismo.

Abstract: Coexistence with animals today has affective dimensions in which children are replaced, reaching interspecies families. But the question goes further: once interspecies societies are established, the disappearance of species leads to nostalgia for the animal, wanting to revive or replicate them, given technoscience. Science fiction put the idea of interspecies families on other horizons, as in Bulgakov's *Heart of a Dog*, Stapledon's *Sirius* and *Do Androids Dream of Electric Sheep?* of Dick. We want to reflect on the imagination of the interspecies family, the humanization of the animal to the construction of machines that resemble domestic animals in order to maintain the supposedly integral family. But, in addition, we want to think, from science fiction, about the animal becoming of the human being and the horizon of the transspecies family since Butler's *Lilith's Brood*.

Keywords: Interspecies family, Transspecies family, Science fiction, Animalism.

Introducción

Una noticia en el diario ecuatoriano, *El Manaba*, del 29 de enero de 2022, con el título de “Nuevos núcleos familiares: las familias interespecie toman fuerza este 2022”, reproduce las expresiones del gerente de Desarrollo de Negocios de Personas de Seguros Equinoccial, Pablo Mogollón, el cual ofrece un producto orientado a lo que el título enuncia: las familias interespecie. La declaración es la siguiente:

Las prioridades del mundo han cambiado después del gran encierro y la pandemia. Hoy es imperativo cuidar de la salud de quienes amamos, por ello, en Seguros Equinoccial hemos invertido en entender sus necesidades y claramente una de ellas es la mascota. En PetSafe entendemos a estas familias interespecie, sus causas y las protegemos (cit. en Redacción Diario El Manaba, 2022, p. 9).

Que existe ya un producto que asegura a las mascotas es lo primero que leemos, aunque luego advertimos que la aseguradora ecuatoriana innova en el mercado atendiendo las necesidades de la hoy denominada familia interespecie.

La noticia y el producto propuesto ya no tendrían que causar sorpresa, porque en esencia aluden a la atención médica de animales domésticos, en especial perros y gatos, en el mismo nivel que los humanos.

Sin embargo, la noticia contiene otras cuestiones más: que en la actualidad los *millennials*, individuos cuya edad fluctúa entre los 30 y 45 años, en lugar de aspirar a familias que tengan prole, prefieren tener mascotas como si fueran sus hijos. La incidencia se puede apreciar, al parecer, en el índice de natalidad en Ecuador, pues, entre el 2000 y el 2020, este habría decrecido del 25,15% al 17,03% (Index Mundi, 2021). Tener ahora una familia interespecie está en el ideario de los jóvenes adultos e incluso de los jóvenes de menor edad, siendo los vocablos “perrhijo” o “gathijo” los usuales para designar la relación con animales domésticos de forma incluyente, cariñosa y de semejanza. Incluso, como ya sucede en otros países, las políticas públicas reconocen a este tipo de familias, donde los animales son calificados de “seres sintientes”, tal como sucede en Colombia (Redacción Instituto Distrital de Protección y Bienestar Animal, 2023), llegando a que la relación interespecie lleve a inscribir al animal en el árbol genealógico (Palanques Tost, 2019). Incluso se sabe que ciertos “animalihijos” heredaron fortunas de sus padres, tal como han dado cuenta ciertas noticias internacionales (Miyar, 2007; Redacción La Vanguardia, 2021).

Sean los casos que fueren, la noción de familia interespecie supera a la clásica de lazos entre humanos heterosexuales, incluso a las tipologías de familias contemporáneas. Así, ahora se habla de familias interespecie o de familias multiespecie en las que sus miembros son de distintas especies, es decir, son familias que están compuestas por animales humanos y animales no-humanos, los cuales además gozan de derechos como seres sintientes (Sáez-Olmos et al., 2023, p. 18). En su seno, se concibe que los humanos cuidan o protegen a los no-humanos y les dan su afecto. Empero, a la par se entiende que el vínculo entre las especies supone que cada uno puede preocuparse del otro en función de sus posibilidades afectivas: hay procedimientos donde los animales no-humanos son apoyos sentimentales o emocionales, o ayudas en la cura de enfermedades, etc., incluso tienen un rol en las triangulaciones socioafectivas o socioconflictivas (Condoy Truyenque, 2023, párr. 11). También vale la pena referirse a casos de individuos que ya no se sienten humanos y tienden a reforzar su animalidad, señalándose a sí mismos personas transespecie o zoosexuales (Martin Sanjuan, 2018): en ellos prevalece la necesidad de cambiar sus cuerpos mediante prótesis o transfiguraciones como los *otherkin* –en castellano, “otrotipo”– que postulan que su identidad animal es más preponderante que la identidad humana. Esto incluso les facilita tener relaciones sexuales y sentimentales con animales, al punto de “casarse” con algunas especies para tener lo que consideran una familia (López, 2014). De acuerdo con Jorge López-Guzmán –y este glosando a Gordana Matić–, las nuevas expresiones identitarias como las transespecies supondrían representaciones de alteridad y otredad, o sea, humanos que transitan a lo no humano animal [con lo que se desdibujan] las fronteras biológicas, culturales, genéricas o sexuales” (López-Guzmán, 2022, p. 2).

Un nuevo marco de relaciones intersociales, interculturales, intertransespecies está en ciernes. Aunque la realidad actual es la esbozada, cabe pensar los escenarios de futuro en tanto las familias interespecie podrían consolidarse más y más, transformando las ciudades y los hogares. Y ese pensar de los escenarios del futuro es posible realizarlo desde la ciencia ficción. Sin embargo, toda vez que este tipo de literatura ya comenzó a reflejar ciertos temas relativos a la relación entre seres humanos y seres no-humanos –sobre todo los llamados extraterrestres–, la imaginación sobre las familias interespecie ya tendría unos antecedentes en algunas obras que son objeto del presente ensayo: *Corazón de perro* [1925] de Mijaíl Bulgákov, *Sirio* [1944] de Olaf Stapledon, *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* de Philip K. Dick [1968], además de *La estirpe de Liliith (Trilogía Xenogénesis)* [1987-1989] de Octavia Butler. En este contexto,

¿en qué medida estas y otras obras plantean la relación entre seres humanos y no-humanos? Y, más aún, sobre todo las primeras obras, ¿cómo nos hacen reflexionar acerca de las consecuencias sociales y políticas de la desaparición de animales y el diseño de máquinas que aparentemente cubrirían el espacio dejado en el seno de alguna probable familia?

La ciencia ficción, también llamada literatura de anticipación, a diferencia de los relatos que se refieren a alguna posible realidad actual o pasada, se aboca precisamente a imaginar escenarios o temáticas de futuro. Lo que se planteará en este artículo tiene que ver con la imaginación de las familias interespecie en otros horizontes, además queriendo inquirir alguna futura nostalgia sobre el animal, que implicaría el deseo de revivirlos o replicarlos, dada la tecnociencia. En este sentido, nuestra reflexión será desde la ciencia ficción prospectiva, es decir, pese a que la ciencia ficción representa futuros posibles, la idea es “perlocutivamente, [...] imaginar [...] ‘existe este futuro aquí y ahora’” (Moreno, 2010, p. 166). En otras palabras, cuánto de la ciencia ficción supone actualidad.

Hacia un nuevo estatuto del animal no-humano

Cabe indicar que el ser humano ha convivido de diversas maneras con los animales no-humanos. Acá no vale la pena hacer la historia de los nexos entre humanos y no-humanos, pero sí recordar que tal convivencia tuvo sesgos desde el servilismo, el acompañamiento, el entrenamiento con fines de potencializar al animal, la cacería, el ser herramientas de trabajo, la alimentación, entre otras cosas; en todo caso, el asunto más generalizado en términos urbanos es el del mascotismo.

En los últimos años, la relación entre animales humanos y no-humanos ha suscitado nuevas tendencias de pensamiento y activismo. Si pensamos el giro afectivo y el tema de la interespecie, considerando a las especies domésticas, Donna Haraway ha dicho que en el presente hay que reconsiderar la relación entre humanos y animales en otros términos, partiendo del hecho de que los animales no-humanos “están aquí para vivir con ellos” (2016, p. 16). Con ello se trataría de dar respuesta a las tesis especistas, como lo ha hecho Peter Singer en su libro *Liberación animal* (2011); dichas tesis son para algunos críticos una suerte de “discriminación basada en la especie y un modo de constitución del

sujeto moderno y las prácticas socioculturales y representaciones sociales que demarcan cómo nos relacionamos con los animales” (Méndez, 2020, p. 47).

De cierta manera, la idea de Haraway parece más bien entroncar con la propuesta de la “humanimalidad” de Marta Segarra, en el sentido de discutir y admitir la semejanza y el parentesco entre especies humanas y no-humanas y, particularmente, reflexionar sobre la pervivencia del “animal que late en el interior de cualquier ser humano” (2022, p. 203). Esto supone comprender que los animales no son objetos, sino que tienen la misma, aunque también diferenciada vida que nosotros, por lo que debemos siempre estar en “traducción con [dichos] seres” (2022, p. 30), respetando a las especies en sí mismas porque, como ellas, tenemos dentro de nosotros al animal.

La tensión, sin embargo, es clara: se cree que los animales tienden a parecerse a los humanos o los humanos tienden de nuevo a la animalidad, recuperando la esencia que en principio separa a unos y a otros. Habría una cuestión ética de fondo: ¿Se puede respetar a las especies animales no-humanas y darles, por ejemplo, su plena libertad? En otras palabras, ¿es posible prescindir definitivamente de los animales de los entornos humanos y no añorar su existencia? La primera pregunta podría reafirmar el poder del ser humano para con especies consideradas por debajo de la pirámide jerárquica, donde aquel se ha instituido como cabeza. La otra implica una especie de separación o alejamiento de la naturaleza, hecho por demás contradictorio: el hábitat humano está construido en el mismo terreno donde la naturaleza es una totalidad de especies y vida, cada cual con sus propios órdenes.

Álex Agusti Polis, interpretando a ese libro también fundador, *Zoopolis: una revolución animalista* (2018) de Sue Donaldson y Will Kymlicka, indica que estos autores reflexionan acerca de un sistema político, el “humanalista”, en el que los animales no-humanos tienen los mismos derechos que los humanos. En realidad, Donaldson y Kymlicka (2018, pp. 108-109) propugnan otorgar derechos de ciudadanía a los animales no-humanos, en tanto estos, a la par, forman parte o son constituyentes de la amplia comunidad política contemporánea, hecho innegable en tanto ya residen o comparten un territorio común y una misma naturaleza y atmósfera, además de que sus intereses como el de prestar servicios públicos y sus necesidades también empiezan a ser atendidos. ¿La oferta de paquetes como el de la aseguradora ecuatoriana no responde positivamente a esta propuesta? ¿Las políticas municipales de Bogotá no están orientadas a la

finalidad propugnada de Donalson y Kymlicka? Sin embargo, por más promisorias que sean estas ofertas y políticas, al parecer se olvida el hecho de que siempre son pensadas y determinadas en su curso por el ser humano, con sus intereses y sus aspiraciones de ordenamiento o sujeción de la misma naturaleza, al modo de los zoocentristas que piensan las relaciones entre animales no-humanos y humanos desde el punto de vista de estos últimos (Michalon, 2017, p. 325).

En este contexto, aunque pueda ser contradictorio, Bolívar Echeverría ha afirmado que el giro moderno ya había invertido “diametralmente la relación de fuerzas entre el Hombre y la Naturaleza y que habría permitido la superación de la escasez u hostilidad de ‘lo otro’ hacia la presencia humana” (1998, pp. 26-27). Si lo otro es la naturaleza y sus especies, incluso lo que pueda pensarse para devolver el bienestar de las especies, siempre estará signado por la racionalidad humana, hecho que se trata de cambiar radicalmente con el giro animalista contemporáneo, el cual implica, glosando a Corine Pelluchon (2018, p. 80), una forma de pensar, un movimiento filosófico, social, cultural y político que congrega y compromete a todos aquellos que defienden los intereses de los animales, reflejándolos en sus comportamientos y también en sus capacidades de influenciar a la sociedad para tomar partido y transformar la realidad. En otras palabras, el animalismo implica trascender el antropocentrismo y el zoocentrismo, donde la idea es tener entendimiento de que los animales son seres sintientes, con capacidades cognitivas, sujetos de derechos, en la misma medida que los humanos (Molina Roa, 2018, p. 156). De acuerdo con ello, se entiende por sintiencia a la facultad que tiene todo individuo, sea este animal humano o no-humano, para experimentar uno o más de los varios sentimientos, llegando a la conciencia –habilidad de evaluar acciones– y capacidad cognitiva –elaboración de secuencias más complejas– (Broom, 2016, p. 2). Incluso desde hace ya algún tiempo se ha empezado a discutir si las máquinas podrían sentir, en otras palabras, “no hay argumento contrario ante la posibilidad de la sintiencia en la máquina” (Matson, 1982, p. 85).

Los criterios hasta acá expuestos, si bien tienen que ver con la realidad, al mismo tiempo nos ponen en un cuestionamiento.

Los imaginarios de familia con no-humanos en la ciencia ficción

La familia interespecie o la multiespecie implica la tensión señalada: o los animales se asimilan a los humanos o los humanos se vuelven conscientes de que ellos son otros animales dentro del reino animal, recuperando su animalidad –valga la redundancia–. Hay denominaciones que intentan aglutinar las maneras cómo la literatura aborda y estetiza el vínculo entre humanos y animales no-humanos. Los términos “zoopoética” o “biopoética” (Ríos, 2022, pp. 19-21) pretenden ocuparse del espacio de ficciones y reflexiones acerca de la vida en común determinativa entre las especies citadas. Sea cual fuere el denominativo, el propósito es confrontar a los saberes establecidos sobre la vida convencional con los saberes sobre otras formas de vida. Y esto último como respuesta al biopoder donde la literatura es una escritura y lectura poética crítica y ficcional desestructuradora. Para López-Guzmán, en el contexto literario, “las metáforas o analogías han sido [...] herramientas lingüísticas para concebir lo transespecie, [...pero hoy surge] un reclamo relativamente nuevo [...a algo que] no se le había dado la relevancia” (López-Guzmán, 2022, p. 5).

Al contrario de lo que sostiene esta última afirmación, la literatura de ciencia ficción o literatura especulativa ya habría puesto en discusión estos asuntos (Vint, 2008). Un hecho diferenciador en este contexto es lo que Haraway postula: “La [noción de] especie alude a menudo a la raza humana, a menos que uno esté en sintonía con la ciencia ficción, donde abundan las especies” (2008, p. 18). En otras palabras, la ciencia ficción, desde un tiempo al presente, aborda la interacción con especies distintas, cuestionando la premisa romántica de la correlación humano y no-humano como si esta fuera plena o como si esta fuera producto de un pensar fantástico. En el plano real, la ciencia ficción nos concientiza de que a pesar de haber una supuesta humanización de las especies no-humanas, estas tienen una condición distinta, una manera de ver el mundo de modo otro, incluso el hecho que habría una especie de conciencia diferenciadora a la humana. La estrategia del distanciamiento cognitivo de una realidad determinada por la ciencia y la tecnología llevarían a darnos cuenta de que la realidad puede verse desde otra perspectiva empírica y, con ella, la conciencia de lo nuevo que no había sido percibido inicialmente, según lo sostiene Darko Suvin (1984, pp. 30 y 97).

En este contexto, la asimilación del animal como si fuera un humano es uno de los temas de la ciencia ficción.

Una novela de Mijaíl Bulgákov, *Corazón de perro* [1925] (1989), plantea cómo un perro callejero de nombre Globito es casi convertido en ser humano al reemplazar la hipófisis y los testículos con la de un joven muerto, borracho este, y, más aún, de “baja” procedencia. Se trataba de un experimento para probar el rejuvenecimiento de algún órgano, hecho que lleva a algo más novedoso: “el cambio de hipófisis no produce rejuvenecimiento, sino una completa humanización” (1989, p. 65). De pronto, el ensayo de cambio de órganos lleva al experimentador, Filipp Filippovich, a comprobar que “la misteriosa función que desempeña la hipófisis, apéndice del cerebro, [es que] de ella depende el aspecto humano” (1989, p. 67), lo que implica, además, la capacidad de poder hablar, de pensar, de sentir como si fuera un ser humano. Con este experimento incluso se piensa que se podría injertar hasta la hipófisis de un Spinoza o de cualquier otro individuo y hacer que todo animal sea igual de excepcional a un humano con conocimientos (1989, p. 103).

¿Por qué se quiere convertir a un perro en un humano? Para el momento de su aparición *Corazón de perro*, la revolución soviética ya se había establecido en Estado y había comenzado a llevar a Rusia a la modernidad desde la perspectiva socialista. El orden social debía modificarse y los no integrados ser integrados; en este caso, los pobres, el lumpen, tendrían que desaparecer o ser reinsertados en ese nuevo orden social. Siendo este brevemente el contexto, Bulgákov hace una metáfora crítica de este cambio, introduciendo la figura del perro callejero que viene a representar al lumpen-proletariado, objeto de disgusto u odio para Filipp Filippovich, por su condición de desclasado (1989, p. 40).

De este modo, para el Estado soviético, el objetivo era convertir a aquel sujeto oprobioso en un nuevo revolucionario y hacerle comprender que, asumiendo una identidad, tenía para sí un destino prometedor. Sátira en principio y declaración política en otro –contra los bolcheviques o contra el poder soviético–, Bulgákov plantea entonces que la relación animal humano y no-humano o, mejor dicho, la relación poder y lumpen-proletariado, implica que el no-humano, contra su voluntad, debe someterse a las determinaciones del orden social y político humano, es decir, debe ser transformado para ser adoptado o integrado; en este contexto, incluso, a modo de responder cualquier reclamo, se lee –esto cuando Filipp Filippovich le encara a Globito ahora convertido en el ciudadano Globitov–: “—¿Se atreve a mostrarse descontento de que le hayan convertido en un ser humano? [...] ¿Quizá prefiera volver de nuevo a los basureros? ¿O congelarse en los patios?” (Bulgákov, 1989, p. 74). ¿Acaso Bulgákov no anticipa una contradicción que está en el seno de las familias interespecie? Es decir, tener un “perrhijo” implicaría

haber sometido, sin consenso, a una especie, prometiéndole un nuevo destino, incluida su seguridad médica.

Hay otra novela especulativa: *Sirio* [1944] (1996) de Olaf Stapledon. En esta un perro es sujeto de un experimento médico-científico por el cual su cerebro es modificado, llegando a ser similar al de los seres humanos. Su creador hace el experimento para apoyar afectiva y médicamente a su hija Plaxy, la cual pronto superará sus problemas y llegará a ser una mujer; ella, pese a todo, empieza a tener más vínculos afectivos con el perro que con el novio de la adolescencia, el que luego de un tiempo la buscará. Por efecto del experimento, el perro cambia su condición, al punto de poder discernir como un humano, además de hablar, escribir, tomar decisiones y hasta enamorarse; su limitación es su cuerpo, que siempre será el de un animal, pese a que sus “dueños” saben que es ya “una persona” (1996, p. 28). Él, por su parte, considerará a Plaxy, el amor de su vida, como una “*perra [...] de la especie homo sapiens*” (1996, p. 65).

El escenario es diferente al de la anterior novela, pues es una antigua Inglaterra en la que se preservan los valores y las costumbres. Para este mundo conservador, el perro descrito y la relación con la mujer, hija del científico, son un problema, porque se considera que el vínculo es peligroso y hasta inmoral. De este modo, se lee: “Se le sugirió [a Plaxy] que aunque era muy popular entre algunos vecinos, otros calificaban de escándalo el hecho de que viviera sola con el hombre-perro” (Stapledon, 1996, p. 218). Se comprende que la tenencia de animales domésticos es para compañía; Stapledon hace estallar esta cuestión al poner en evidencia que la convivencia podría ser mucho más que eso. De ahí que comprobamos que ella ha desarrollado, cabe reiterar, un afecto singular con el perro Sirio, lo que le lleva a declararse abiertamente: “Pase lo que pase, siempre seré tuya. Así fue siempre, aun cuando fui mala contigo. Aunque... me enamore de alguien y me case, seré tuya” (1996, p. 71).

La cuestión de la interespecie es tratada en esta novela, patentizando el hecho de que el vínculo entre animales humanos y no-humanos en un momento se puede desvanecer, porque se trata de comprender que el animal tiene conciencia, prudencia y una forma de raciocinio y, más aún, se le puede considerar como una persona. Aunque sea una parte de la cadena productiva de las haciendas o de la vida campestre, para la familia de Plaxy está en el mismo nivel de la escala que los humanos y es tratado como alguien semejante, con todos los derechos. Lo particular, sin embargo, radica en que, respecto a la relación afectiva, de pareja,

no es el animal no-humano, pese a que lo desee, aunque sabe de su diferencia, sino la humana la que finalmente quiere tener una unión no solo emocional, sino también corpórea, sexual, con el primero:

—Esto no es real —dijo Sirio—. Es un sueño maravilloso. Pronto despertaré.

—Quizá no dure —dijo Plaxy—, pero mientras tanto será real. Y es justo. Tenía que ser así. Seremos ahora un solo espíritu, y para siempre. Seremos felices, no temas.

Sirio la besó en la mejilla. (Stapledon, 1996, p. 216)

La cuestión en esencia es que las relaciones interespecie en el relato de ciencia ficción tienden a ratificar, si bien la diferencia, sobre todo eso que luego afirmará Haraway (2016, p. 16): no “convivir” con los animales, sino “vivir” con ellos, es decir, ser un solo espíritu. Incluso, en otra parte, leemos:

—Quizá soy ahora una perra con cuerpo de mujer, y la humanidad se ha vuelto contra mí.

—No, no —protestó Sirio—. Eres siempre muy humana; pero como eres también algo más que humana, y yo soy algo más que perro, podemos elevarnos por encima de nuestras diferencias, franquear el abismo, y vivir esta unión de opuestos. (Stapledon, 1996, p. 224)

Stapledon se adelanta al humanimalismo y lleva a hacernos pensar, desde el sentimiento perruno, la posibilidad de vivir en unión de opuestos. En el contexto de la familia interespecie, Stapledon, por otro lado, ¿no está diciendo que las relaciones intersexuales entre especies serán el futuro de la humanidad? De hecho, lo planteado en *Sirio* es algo que él ya “historizaba” en otra novela-ensayo de 1930, *Last and First Men, Last Men in London* (1973): el camino del futuro estará definido por una serie de especies humanas, las que poco a poco se habrán unido a animales, formando especies híbridas, es decir, humanimales. Pero, el problema es cómo se termina debilitando alguna especie por la supremacía de otra.

Cabe referirse a una tercera novela: *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* [1968] (2015) de Philip K. Dick. Aunque el tema de esta es la cacería de unos androides por parte de un policía cazarecompensas, Rick Deckard, el trasfondo está en que este y su esposa, aunque tienen una oveja eléctrica, una oveja robótica, desean un animal de carne y hueso para que esté con ellos. Todo lo que hace el policía en la novela es para poder comprar algún animal real (2015, p. 165): cada androide eliminado para él significa un valioso capital para su propósito, por lo

que su trabajo no es más que algo administrativo, sin fijarse mínimamente quién será el cazado y eliminado. Se presiente, en todo caso, respecto a las parejas o los matrimonios, que en ese mundo futuro la tenencia de hijos ya no es posible, hecho que se reemplaza con la tenencia o compra de máquinas que simulan a animales no-humanos, “animales artificiales” (2015, p. 136) o animales de carne y hueso –para los que tengan las capacidades económicas– ya casi imposibles de ver en el planeta Tierra. De esta manera, estamos en un momento de la humanidad donde los animales están casi extintos por efecto de la contaminación ambiental –y algún tipo de polvo radioactivo, producto de la alta industrialización–, y los que aún existen son capturados y vendidos a precios exorbitantes. De hecho, ver y apreciar un animal real en la novela para muchos de los personajes es algo asombroso, hecho que lo comprobamos además con Deckard cuando por primera vez ve un búho en las oficinas de la empresa que diseña y fabrica los androides, la Corporación Rosen.

La cuestión, como ya sugerimos, es que la tenencia de animales en el hogar supone eso que estaría detrás de las familias interespecie: suplir la carencia de hijos, pese a no desearlos, llenando un vacío existencial, y que en la novela de Dick, se da con animales-objeto sintientes o con “sufrimientos sintéticos” (Dick, 2015, p. 194) y “circuitos de enfermedad [...colocados] en los nuevos diseños” (2015, p. 199), algo así como los androides, aunque estos tienen además, si retomamos al citado Broom (2016, p. 2), una inteligencia superior –puesta en una “memoria sintética” (Dick, 2015, p. 240)– y una conciencia. Cabe decir, inclusive, que los androides, no solo al querer comportarse como los humanos, simulando la necesidad de compañía, tienen también animales-objeto, animales eléctricos y hasta animales reales. En este caso, se podría decir que estaríamos frente a un interespecismo paradójico, porque se trataría de que una máquina mimética como es el androide, queriendo hacer lo que hacen los humanos, cuida, esto sí, como mascota, a un animal, a la cual curiosamente “ama”, tal como dice uno ellos, Phil Resch:

Tengo un animal; no uno de mentira, sino vivo. Una ardilla. Amo a esa ardilla, Deckard; cada puñetera mañana la alimento y le cambio los papeles de la jaula... Ya sabes, la limpio. Y luego cada noche, cuando vuelvo del trabajo, la dejo en libertad por mi apartamento para que corra por donde quiera. Tiene una rueda en la jaula. ¿Has visto alguna vez a una ardilla correr dentro de una rueda? Corre y corre; la rueda gira, pero la ardilla sigue en el mismo sitio. (Dick, 2015, pp. 245-246)

Aunque da lo mismo tener un animal doméstico real que uno electrónico o cibernético, es más seductor tener al vivo, porque esto implica estatus o reconocimiento social. Lo corrobora el androide, pero, además, Dick, con la representación de los androides que buscan alargar sus vidas, en definitiva, ser considerados personas –hecho que supone también la suspensión de su eliminación–, se contraponen a ese mundo y pensamiento en el que los animales son entidades de suplencia., sean eléctricos o reales. Leamos lo que dice Rachel, la androide que finalmente trata de colaborar con Deckard, tratando de demostrarle que es mejor androide-persona que sus semejantes:

—¿Nos perdemos algo? —repitió Rachel—. No lo sé realmente; no tengo forma de saberlo ¿Qué se siente al tener un hijo? ¿Qué se siente al nacer, ya que estamos? Nosotros no nacemos; no crecemos; en lugar de morir por una enfermedad o de viejos, nos consumimos como hormigas. Otra vez las hormigas; eso es lo que somos. (Dick, 2015, pp. 305-306)

En otras palabras, Dick muestra un mundo ya falto de afectos, un mundo en el que las cosas y las personas casi tienen el mismo valor, un mundo donde androides y humanos son similares tanto en sus comportamientos como en sus modos de sentir, aún más en cuanto a sus incapacidades de procrear, de saber cómo es el acto natal o el parir y la tenencia de hijos: la tragedia de las familias interespecie del futuro es constatar que no se puede más con dar curso a la vida humana y más bien quedarse anclados solo en la nostalgia que es suplida por los animales no-humanos y los simulacros de animales. De ahí que es importante luchar y mostrarse públicamente con un animal: solo el ser humano, que además debe demostrar que él es también real, sabe que los animales androides no lo son, pese a que “tienen su propia vida. Por miserable que sea” (2015, p. 350), tal como se lee en un diálogo en la novela.

En los casos planteados, se constata que el animal no-humano es sujeto a experimentación o es un sujeto extraño. Tanto en *Corazón de perro* como en *Sirio*, son perros que al ser convertidos, sobre todo mediante un procedimiento en el cerebro, terminan siendo humanos. Se trataría de animales humanizados por intervención médica para ser aceptados o integrados al mundo de lo humano, cuya representación literaria nos hace preguntarnos si para allanar la diferencia entre especies y “volver humano” al animal no-humano, el ser humano en efecto obra con supremacía –en términos especistas–, aunque para ello erige un discurso que parece estar permeado de afectos e identificación: se trataría de un discurso que podría considerarse de engañoso. Sin embargo, prevalece la cuestión de

la animalidad del ser humano en términos zoocentristas. El presupuesto actual de las familias interespecie en realidad estaría entre ambos horizontes, más si sumamos el argumento de que para no procrear entre humanos –las razones son diversas, desde “no poblar”, “no contribuir a la existencia del ser humano por considerarlo pernicioso y cruel”, “escapar a la responsabilidad de formar a nuevos componentes que conformarán el sistema capitalista”, etc.– es mejor tener animales, incluso si estos son solo simulacros, como en *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?*

La familia interespecie, en otras palabras, elude a los hijos e hijas reales, revelando que en realidad los animales-no humanos son los verdaderos hijos e hijas dentro de un hogar. Pero ¿qué de los otros que estarían por fuera de los animales no-humanos, los animales considerados salvajes, aquellos que están extramuros de las ciudades, en parajes inhóspitos, la selva o los valles?

Hay una película de ciencia ficción, a título de ejemplo, *Æeon Flux* (2006) de Karyn Kusama, basada en una serie de televisión homónima. En dicho filme, la humanidad sobreviviente de un virus que, además, ha hecho que sean completamente estériles, vive en una ciudad amurallada. Para evitar que la naturaleza exterior penetre, el gobierno constantemente rocía de veneno lo que está afuera de la ciudad, lo que está más allá de los muros, para evitar que alguna forma patógena se filtre y aniquile a la comunidad salvada.

De forma radical, *Æeon Flux*, entre sus líneas temáticas, plantea que el reino animal, incluso el de los microorganismos, no debe estar en contacto con el mundo de los humanos. Todas las formas de vida-no humanas, en este sentido, son una amenaza. Se trataría de una radicalización del antropocentrismo al punto de eliminar el contacto con cualquier especie que no sea humana. Cuando *Æeon* se rebela y destruye el hábitat creado, la humanidad reconoce que hay una otredad: el asombro es justamente la existencia de otras especies y la conciencia de que el ser humano no puede vivir sin la interconexión con ese mundo no-humano, sobre todo la naturaleza.

Conclusión: de la familia interespecie a la transespecie

Cabe finalizar introduciendo un nuevo concepto: las familias transespecie. Rosa Braidotti (2009, p. 159) ha dicho que en el poshumanismo lo “trans” implica sujetos en movimiento, con subjetividades en convergencia, encarnadas, posiblemente, en el horizonte de otras existencias. ¿Qué pasaría si el ser humano ya no existiera o estuviera en vías de extinción total y en su lugar hay otras entidades, incluso animales, las que habrían heredado la Tierra? Esta pregunta también es la misma de la ciencia ficción.

La estirpe de Lilith (Trilogía Xenogénesis) –que comprende las novelas *Amanecer*, *Ritos de madurez e Imago*– (2000) de Octavia Butler aborda cómo otros seres no-humanos, extraterrestres o alienígenas, toman a los humanos, estos ya sin tierra tras la debacle nuclear, para procrear, enseñándoles nuevamente a ser familias pos-no-humanas.

La idea de la xenogénesis es sugerente (Jesser, 2002; Lennard, 2010): si sabemos que “xeno” en griego alude al extranjero, al extraño, hoy traducible al alienígena, la nueva derivación de una humanidad otra, basada en la sangre alienígena, implica reconocer la existencia de una humanidad completamente distinta. De este modo, Butler hace pensar que el ser humano no está necesariamente en la cúspide de cualquier jerarquía, sino que hay otras entidades, tal vez similares o superiores en inteligencia, capacidades, desarrollos, etcétera. De xeno deriva xenofobia; invirtiendo, cabría decir que, ante la inminencia de desaparición de una especie, otra viene en ayuda, en este sentido, la aceptación de la xenofilia. Política y socialmente se puede inferir que, para cuando Butler escribió sus tres novelas, entre 1987 y 1989, la transculturalidad y la interculturalidad estaban en el debate, sobre todo, con los flujos migracionales en el contexto de la globalización, a la par, la emergencia de las minorías y de grupos étnicos, otrora desplazados o ignorados: ante un nacionalismo que defendía las fronteras, las otredades estaban impugnando los clásicos modelos sociales y políticos de convivencia. De esta manera, la posibilidad de uniones o de familias distintas –que históricamente tampoco es nuevo–, en la ciencia ficción lleva a pensar en el hecho de que, ante la desaparición de la especie humana, la alienígena, considerando a los sobrevivientes humanos, podría regenerarse, pero a condición también de perder su raíz humana. Y quizá en el mismo sentido de Haraway, Butler nos invita a pensar que los seres humanos estamos para vivir con los otros y no viceversa. Para el caso, la autora usa el concepto de “especies asociadas [*partner-species*]”

(Butler, 2000, p. 153), si se comprende que cuando hay asociaciones, hay comunes acuerdos, hay hermandad, más aún transespecismo.

Y acá la premisa que tituló este ensayo: la nostalgia del animal.

Nostalgia tiene que ver con el sentimiento de estar alejado o de haber perdido la patria. También puede ser comprendida como añoranza y deseo de retorno. Con los tipos de familia poshumanas, pensando en la ciencia ficción citada, ¿no hay acaso del retorno del ser a lo animal? Aunque los animales se hayan perdido, el deseo humano es volverse a esa patria, al ánimo, al soplo de vida real que, en esencia, implica la palabra animal.

Bibliografía

- Braidotti, R. (2009). *Transposiciones: Sobre la ética nómada* (A. Bixio, Trad.). Gedisa.
- Broom, D. M. (2016). Considering Animals' Feelings: Précis of Sentience and Animal Welfare. *Animal Sentience*, 1(5), 1-13. <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1015>
- Bulgákov, M. (1989). *Corazón de perro y otros relatos* (E. Aguilera Delgado, Trad.). Ráduga.
- Butler, O. (2000). *Lilith's Brood*. Warner.
- Condoy Truyenque, M. (2023, febrero 5). Multispecies Families in Latin America. *ReVista, Harvard Review of Latin America*, XXII(2). <https://law.lclark.edu/live/profiles/15692-multispecies-families-in-latin-america>
- Dick, P. K. (2015). *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?* (J. Díez, Trad.). Cátedra.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis: Una revolución animalista* (S. Moreno Parrado, Trad.). Errata Naturae.
- Echeverría, B. (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía* (I. Mellén, Trad.). Sans Soleil Ediciones.
- Index Mundi. (2021, enero 1). *Ecuador—Tasa de natalidad—Cuadros de Datos Históricos Anuales* [Página web]. Index Mundi. <https://www.indexmundi.com/g/g.aspx?c=ec&v=25&l=es>

Jesser, N. (2002). Blood, genes and gender in Octavia Butler's *Kindred* and *Dawn*. *Extrapolation (pre-2012)*, 43(1), 36-61. <https://www.proquest.com/docview/234921875/abstract/D0A5FB1C70434CDAPQ/1>

Kusama, K. (Director). (2006). *Æon Flux* [Acción, Aventura, Ciencia ficción; Filme]. EE. UU.: Paramount Pictures, Lakeshore Entertainment, Valhalla Motion Pictures. https://www.imdb.com/title/tt0402022/?ref_=nv_sr_srsq_0_tt_5_nm_3_q_aeo

Lennard, J. (2010). *Reading Octavia E. Butler: «Xenogenesis» / «Lilith's Brood»*. eBook Partnership.

López-Guzmán, J. A. (2022). Transespecie: Tránsito de los humanos a no humanos. *Runas: Journal of Education & Culture*, 3(5), 1-9. <https://doi.org/10.46652/runas.v3i5.57>

López, R. (2014, febrero 25). Insólito: Cuando los humanos se casan con animales. *Publimetro*. <https://www.publimetro.com.mx/mx/vida/2014/02/26/insolito-humanos-se-casan-animales.html>

Martin Sanjuan, L. (2018, octubre 24). Trans-especie, sentirte y comportarte como un animal [Periódico digital]. *AS.com*. https://as.com/deporteyvida/2018/10/24/portada/1540385754_778721.html

Matson, W. I. (1982). *Sentience*. University of California Press.

Méndez, A. (2020, julio). América Latina: Movimiento animalista y luchas contra el especismo. *Nueva Sociedad*, 288, 45-57. <https://nuso.org/articulo/america-latina-movimiento-animalista-y-luchas-contra-el-especismo/>

Michalon, J. (2017). Les Animal Studies peuvent-elles nous aider à penser l'émergence des épistémès réparatrices ? *Revue d'anthropologie des connaissances*, 11(3), 321-349. <https://doi.org/10.3917/rac.036.0321>

Miyar, L. (2007, septiembre 10). *Los animales más afortunados: Perros y gatos que reciben herencias multimillonarias* [Periódico digital]. *eEconomista.es*. <https://www.economista.es/gestion-empresarial/noticias/273272/09/07/Los-animales-mas-afortunados-perros-y-gatos-que-reciben-herencias-multimillonarias.html>

Molina Roa, J. A. (2018). *Los derechos de los animales: De la cosificación a la zoopolítica*. Universidad Externado.

Moreno, F. Á. (2010). *Teoría de la literatura de ciencia ficción: Poética y retórica de lo prospectivo*. Portal Editions.

Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista: Politizar la causa animal* (J. Vivanco, Trad.). Reservoir Books.

Redacción Diario El Manaba. (2022, enero 29). Nuevos núcleos familiares: Las familias interespecie toman fuerza este 2022. *Diario El Manaba*, 9. https://issuu.com/elmanaba/docs/sabado_29_de_enero_del_2022

Redacción Instituto Distrital de Protección y Bienestar Animal. (2023, marzo 1). *Las familias interespecie SÍ deben reconocerse* [Página web]. Alcaldía Mayor de Bogotá D.C. <https://www.animalesbog.gov.co/noticias/las-familias-interespecie-s%C3%AD-deben-reconocerse>

Redacción La Vanguardia. (2021, febrero 15). Un perro hereda 5 millones de dólares tras la muerte de su dueño y nadie sabe cómo gastarlos. *La Vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/cribeo/fast-news/20210215/6248345/perro-hereda-5-millones-dolares-muerte-dueno-nadie-como-gastarlos.html>

Ríos, V. de los. (2022). *Vida animal: Figuraciones no humanas en el cine, la literatura y la fotografía*. Metalos Pesados.

Sáez-Olmos, J., Caravaca-Llamas, C., & Molina-Cano, J. (2023). La familia multiespecie: Cuestión y reto multidisciplinar. *Aposta, revista de ciencias sociales*, 97, 8-27. <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/jsaezol.pdf>

Segarra, M. (2022). *Humanimales: Abrir las fronteras de lo humano*. Galaxia Gutenberg.

Singer, P. (2011). *Liberación animal: El clásico definitivo del movimiento animalista* (ANDA, Trad.). Taurus Santillana.

Stapledon, O. (1973). *Last and First Men, Last Men in London* (2a.). Penguin Books.

Stapledon, O. (1996). *Sirio* (F. Mazía, Trad.). Minotauro.

Suvin, D. (1984). *Metamorfosis de la ciencia ficción: Sobre la poética y la historia de un género literario* (F. Patán López, Trad.). Fondo de Cultura Económica.

Vint, S. (2008). «The Animals in That Country»: Science Fiction and Animal Studies. *Science Fiction Studies*, 35(2), 177-188. <https://www.jstor.org/stable/25475137>

Iván Rodrigo Mendizábal

Doctor en Literatura Latinoamericana. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Correo electrónico: ivan.mendizabal@uasb.edu.ec

ANGUILAS AL ACECHO DE LO HUMANO: una lectura de lo animal en Julio Cortázar

Lisandro Relva

Resumen: El presente artículo busca volver sobre la cuestión de la animalidad en la escritura de Julio Cortázar a partir de una relectura de *Prosa del observatorio* (1972), una obra escasamente difundida y recuperada por la crítica especializada, para razonar el modo en que la aparición de las anguilas –como la más reconocida de los axólotl en el relato que lleva ese nombre– permite poner en cuestión ciertas formas heredadas de pensar lo animal. En tal sentido, la hipótesis principal plantea que, en la escritura del autor argentino, hay una apuesta por la diferencia y por la immanencia para pensar las múltiples formas de lo viviente.

Palabras clave: Cortázar, escritura, animal, humano, anguilas

Abstract: This article seeks to revisit the question of animality in Julio Cortázar's writing through a re-reading of *Prosa del observatorio* (1972), a work that has been scarcely disseminated and recovered by specialised critics, in order to reason how the appearance of eels - such as the most recognised of the axolotls in the story of the same name - allows us to question certain inherited ways of thinking about the animal. In this sense, the main hypothesis is that, in the Argentine author's writing, there is a commitment to difference and immanence in order to think about the multiple forms of the living.

Keywords: Cortázar, writing, animal, human, eels

La cuestión de lo animal dinamiza la escritura de Julio Cortázar desde sus inicios. Hacia 1972 el propio escritor se refiere a sí mismo como alguien que “a partir de Buenos Aires o París lleva ya tantos años proponiendo verbalmente criaturas de incierta ecología” (Cortázar, 2022, p.279). En efecto, gatos que son teléfonos, camaleones oficiantes del conocimiento poético, serpientes que nuclea grupos de amigos diletantes, pingüinos turquesa involucrados en una operación guerrillera, camellos indeseables, hormigas romanas, mancupias, hidras que un tal Lucas tiene en la cabeza y que son Lucas, un minotauro que se deja matar en el laberinto a manos de Teseo, ratas que son y no son milicos argentinos, cocodrilos que se vuelven plaga en Auvernia, tortugas y cronopios confabulados para volar, conejitos de pelo blanco que salen higiénicamente de la garganta de alguien: estas especies actúan como catalizadores privilegiados en la escritura cortazariana, que ha dado lugar a más de un *Bestiario*. Muchas de esas escrituras de lo animal han sido compiladas en el volumen *Animalia*, editado en 2005 y reeditado hacia 2022 por Alfaguara con ilustraciones de Isol (Cortázar, 2022). Uno de los relatos en donde la cuestión de la animalidad parece concentrar mayor visibilidad es “Axolotl”, aparecido por primera vez en 1953 en la revista Buenos Aires Literaria N°3 y publicado como parte del libro de cuentos *Final del juego*, en 1956. En este cuento hay una voz narrativa imprecisa que relata la obsesión de un hombre por los axolotl –vocablo náhuatl que remite a una especie anfibia originaria de Xochimilco, México– cuando este los visita en un acuario de París. Así comienza el relato: “Hubo un tiempo en que yo pensaba mucho en los axólotl. Iba a verlos al acuario del Jardin des Plantes y me quedaba horas mirándolos, observando su inmovilidad, sus oscuros movimientos. Ahora soy un axólotl.” (Cortázar, 2022, p.11). El centro narrativo del cuento consiste en este devenir animal de lo humano por medio de la mirada. Pero, contrariamente a lo que cabría esperar, no es “lo común” en sentido corriente –es decir, los aspectos antropomorfizables del axólotl– lo que favorece el paso de uno a otro modo de existencia:

Sus ojos sobre todo me obsesionaban. Al lado de ellos en los restantes acuarios, diversos peces me mostraban la simple estupidez de sus hermosos ojos semejantes a los nuestros. Los ojos de los axolotl me decían de la presencia de una vida diferente, de otra manera de mirar [...] Era inútil golpear con el dedo en el cristal, delante de sus caras no se advertía la menor reacción. Los ojos de oro seguían ardiendo con su dulce, terrible luz; seguían mirándome desde una profundidad insondable que me daba vértigo. Y sin embargo estaban cerca. Lo supe antes de esto, antes de ser un axolotl. Lo supe el día en que me acerqué a ellos por primera vez. Los rasgos antropomórficos de un mono

revelan, al revés de lo que cree la mayoría, la distancia que va de ellos a nosotros. La absoluta falta de semejanza de los axolotl con el ser humano me probó que mi reconocimiento era válido, que no me apoyaba en analogías fáciles. (Cortázar, 2022, pp.13-14)

Si bien el presente trabajo no pretende detenerse en el análisis de este cuento, sí se propone leer desde su afecto animal, desde esa sensación de cercanía y contacto –una forma de comunidad– que no se funda en una identificación por semejanza sino en una diferencia, puesta a circular entre vivientes, que multiplica los modos posibles de mirar. Si en términos de Derrida la denegación de la experiencia del animal *que ve* –y no solamente es visto– atraviesa toda la historia de la humanidad (Derrida, 2008, p.29), nos interesa proponer la existencia de un pulso herido, una dimensión que comunica, dinamiza y sostiene la escritura de Cortázar, volviéndola sensible a lo radicalmente otro que ellos denominan ‘animal’ (ibid. 28). Ese pulso herido, que deja pasar lo impropio en lo propio, es lo que indagaremos en la escritura de *Prosa del observatorio* (1972), una prosa sobre otros modos de observar y ser observadx.¹

Escrito hacia 1971 y publicado a comienzos de 1972, *Prosa del observatorio* aparece como parte de la serie “Palabra e imagen” que la editorial Lumen sostenía desde inicios de los sesenta a través de Esther y Óscar Tusquets y que pretendía favorecer un “diálogo sin jerarquías” entre unx escritorx y unx fotógrafx. Sin embargo, las treinta y seis fotografías incluidas, en este caso, fueron tomadas también por el propio Cortázar en su visita al observatorio astronómico del sultán Jai Singh durante su viaje por Jaipur, Delhi, hacia abril de 1968, como parte del comité de traductores de una misión de la UNESCO. Hacia fines de ese año Cortázar escribe a Francisco Porrúa, editor de Sudamericana, pidiéndole opinión sobre su “proyecto de un libro sobre los observatorios mágicos de Jay Singh” (Cortázar, 2012, p.655), en tanto que en abril de 1969, en carta dirigida a Esther Tusquets, Cortázar agradece el pedido de un texto suyo para la colección “Palabra e imagen” (Cortázar, 2012, p.48), a la vez que le explica el compromiso ya asumido con el gerente de Sudamericana, Fernando Vidal Buzzi, con quien le sugiere contactarse para evaluar la posibilidad de una coedición junto con Lumen.

¹ En su ensayo “Para una poética”, publicado en el número 7 de La Torre (San Juan de Puerto Rico, 1954), Cortázar recupera dos versos de Federico García Lorca, correspondientes al “Poema doble del lago Eden” (1930), para referirse a “la zona donde las cosas renuncian a su soledad y se dejan habitar, donde alguien hay que puede decir: ‘...yo no soy un poeta, ni un hombre, ni una hoja, pero sí un pulso herido que ronda las cosas del otro lado.’” (Cortázar, 1994, p.285).

En la correspondencia publicada de Cortázar el proyecto del libro queda suspendido hasta que en una carta dos años posterior, de junio de 1971, el escritor confiesa: “trato de olvidarme de los líos cubanos y de trabajar en un texto sobre...las anguilas. Una especie de locura” (Cortázar, 2012, p.220). Si los “líos cubanos” aludidos por Cortázar se referían a las resonancias insoslayables del arresto de Heberto Padilla en Cuba, ocurrido a inicios de 1971, sobre el campo intelectual latinoamericano, *Prosa del observatorio* no obtura sus implicancias, pero corre insólitamente el eje de la conversación, en la medida en que -en tanto escritura- responde al pulso múltiple de las tomas fotográficas en Jaipur y de esa “especie de locura” sobre las anguilas. Ahora bien, ¿cómo cartografiar el itinerario escritural que comienza con la primera captura en Delhi y se desplaza con un hermetismo poético singular durante cerca de once páginas redactadas entre París y Saignon tres años más tarde?

La primera página de *Prosa del observatorio* introduce un breve texto aclaratorio que proporciona algunas claves para comprender este desvío (o fuga) respecto del proyecto inicial:

Las referencias al ciclo de las anguilas proceden de un artículo de Claude Lamotte publicado en *Le Monde*, París, 14 de abril de 1971; huelga decir que si alguna vez los ictiólogos allí citados leen estas páginas, cosa poco probable, no deberán ver en ellas la menor alusión personal: al igual que las anguilas, Jai Singh, las estrellas y yo mismo, son parte de una imagen que sólo apunta al lector. (Cortázar, 1972, s/p)

Los elementos que componen esta textualidad responden a una heterogeneidad referencial inédita: por un lado, encontramos la serie de treinta y seis fotografías que Cortázar captura en su recorrido por el observatorio astronómico del sultán Jai Singh en Jaipur, construido durante la primera mitad del siglo XVIII y modelo preciso de medición astronómica; por otro, la nota de Lamotte en *Le Monde* sobre el ciclo migratorio y el desove de las anguilas posibilita la impugnación, por parte de Cortázar, del discurso de la ciencia moderna y, por sinécdoque, del binarismo propio de la racionalidad filosófica occidental. Por su parte, las treinta y seis imágenes incluidas, todas en blanco y negro, no incluyen ninguna representación de las anguilas.



Figura 1. Panorámica del observatorio



Figura 2. Una de las tomas fotográficas de Cortázar

El patio de Jai Singh que registra el ojo de Cortázar está deshabitado. Las capturas están atravesadas por un tono deliberadamente ambiguo en el que por momentos parece operarse cierto tipo de montaje y donde la presencia humana permanece oculta. Lxs lectorxs, receptorxs desprevénidxs de esa mirada cortazariana, se detienen en los instrumentos de medición y observación de los astros, pero no hay figuras humanas que observen. Cabría sentir incluso que, en tanto lectorxs, observamos a la vez que somos observadxs. En todos los casos, la fotografía ocupa por entero la página en que se inscribe. Su aparición se da siempre en concomitancia con una página en blanco o con otra fotografía que la convoca. El texto, por su parte, se ubica sin excepción en las páginas impares, por lo que las fotografías interrumpen a cada paso el ritmo de la lectura: en ocasiones se incorporan hasta cuatro imágenes consecutivas, de modo tal que lxs lectorxs dejan la continuidad del texto en suspenso, se demoran en la atmósfera que cada imagen suscita y el contacto diferido con la escritura obliga a una contramarcha, una vuelta atrás para recuperar –y quizá también delatar– la linealidad propia de nuestro modo de leer, de movernos occidentalmente en el texto.

Desde el inicio, en *Prosa del observatorio* es posible detectar la plasmación de una poética del *entre* como dimensión propia de lo humano:

Esa hora que puede llegar alguna vez fuera de toda hora, agujero en la red del tiempo,

Esa manera de estar entre, no por encima o detrás sino entre,

Esa hora orificio a la que se accede al socaire de las otras horas, de la incontable vida con sus horas de frente y de lado, su tiempo para cada cosa, sus cosas en el preciso tiempo. (Cortázar, 1972: 7)

En esta particular prosa lírica, la escritura cortazariana se metamorfosea sin cesar al entrar en contacto con elementos eclécticos que suponen cadencias diversas y paralelas. La sintaxis poética, en tal sentido, se teje junto con la aparición de términos difíciles de asimilar en el decir de lo literario:

Y sin aviso, sin innecesarias advertencias de pasaje un arrimo a lo que ya no se ordena como dios manda, [...] tocar con algo que no se apoya en los sentidos esa brecha en la sucesión, y tan así, tan resbalando, las anguilas, por ejemplo, la región de los sargazos [alga], las anguilas y también las máquinas de mármol, la noche de Jai Singh bebiendo un flujo de estrellas, los observatorios bajo la luna de Jaipur y de Delhi, la negra cinta de las migraciones, las anguilas en plena calle o en la platea de un teatro, dándose para el que las sigue desde las máquinas de mármol. (Cortázar, 1972, s/p)

Y es que la existencia de las anguilas –y en particular su modo de reproducción– ha desvelado tanto a pescadores como a zoólogos durante siglos. Fue recién hacia 1920 que el hallazgo por parte del botánico Johannes Schmidt de una de las áreas de desove en el océano atlántico volvió posible reconstruir el enorme circuito migratorio de las anguilas, que se desplazan en inmensos cardúmenes durante cerca de 2.500 kilómetros desde las aguas del norte de Europa hasta el denominado Mar de los Sargazos. Este mar ha cobrado notoriedad por ser el único mar del mundo sin costas, por la abundante presencia de estas algas gigantes, los sargazos, que forman una suerte de hábitat para numerosas especies, y por estar ubicado en el Triángulo de las Bermudas, en el Atlántico septentrional. El misterio sobre el movimiento migratorio de las anguilas, sobredeterminado por estas condiciones, parecería haberse resuelto recientemente al descubrirse que tras el desove masivo las anguilas mueren, y dan lugar así al último y al primer acto vital a la vez, “danza de muerte y de renacimiento de la galaxia negra” (ibid.17) que por siglos nadie pudo observar. Sobre dicho descubrimiento, en *Prosa del observatorio* leemos:

Es así: Johannes Schmidt, danés, supo que en las terrazas de un Elsinor moviente, entre los 22 y los 30 grados de latitud norte y entre los 48 y los 65 de longitud oeste, el recurrente súcubo del mar de los sargazos era más que el fantasma de un rey envenenado y que allí, inseminadas al término de un ciclo de lentas mutaciones, las anguilas que tantos años vivieron al borde de los filos del agua vuelven a sumergirse en la tiniebla de cuatrocientos metros de profundidad, ocultas por medio kilómetro de lenta espesura silenciosa, ponen sus huevos y se disuelven en una muerte por millones de millones, moléculas de plancton que ya las primeras larvas sorben en la palpitación de la vida incorruptible. (ibid. 15-17)

Algo en el movimiento escurridizo de las anguilas, en el gesto de sumergirse en las tinieblas abisales del océano, ha inquietado una y otra vez la pretensión identitaria que la humanidad -en su afán taxonómico- lanza en ese “ir tras el animal” del que habla Derrida (2008), o en términos de Cortázar, ese seguir obsesivo a partir del cual las anguilas se *dan*. Como en el caso de los ajolotes, anfibios que tienen “la característica poco habitual de conservar sus rasgos larvales en su vida adulta” (National Geographic), en *Prosa del observatorio* las larvas aparecen otra vez para incomodar la cómoda separación entre lo humano –construido como el único viviente dotado de la palabra y, por lo tanto, sujeto cognitivo excluyente– y lo animal –objeto, antes que sujeto, a ser descubierto, observado, utilizado, consumido o desechado (Cragnolini, 2012)–: como si en las

angulas –el estado larvario de las anguilas– subsistiera el recordatorio fantasmal de que lo animal viene siempre antes que yo –antes que el yo antropológico–. En español, la palabra “larva”, además de referir a un animal en desarrollo que todavía no ha alcanzado la organización propia de los adultos de su especie, significa “fantasma” o “espectro”. Cortázar señala:

Así yo -una vez más el Occidente odioso, la obstinada partícula que subtiende todos sus discursos- quisiera asomar a un campo de contacto que el sistema que ha hecho de mí esto que soy niega entre vociferaciones y teoremas. Digamos entonces ese yo que es siempre alguno de nosotros, desde la inevitable plaza fuerte saltemos muralla abajo. (ibíd.:51)

El escritor persiste en su denuncia del discurso filosófico y científico occidental, en un salto que va del agua oceánica y mediterránea –el movimiento invisible de las anguilas– a la observación de los astros en Jaipur, mediante una prosa poética que ataca por ambos frentes referenciales el deseo moderno de determinación, su obsesión constitutiva de reducir lo múltiple a la unidad de lo definible, de absorber la potencia de lo abierto, lo desconocido, lo no-del-todo-cognoscible mediante “nuevas palabras tranquilizadoras” (ibid.23). En *Prosa del observatorio*, ese discurso de la ciencia –que regula los modos de circulación del saber en las sociedades modernas– es alegorizado a través de las figuras del profesor Fontaine, la señora Bauchot y la señorita Callamand, quien “cuenta y cuenta el paso de los leptocéfalos y marca cada unidad con una meritoria lágrima cibernética” (Cortázar, 1972, p.51). Si nombrar, cuantificar, identificar en taxonomías son las operaciones con que el discurso científico ha procurado controlar, amaestrar o domesticar la potencia de lo animal (los axolotl *son* –existen– en la medida en que son descubiertos, nombrados y clasificados por la ciencia), el movimiento a cada paso desterritorializante de las anguilas supone una forma de jaqueo, de resistencia a la epistemología antropocentrada: “las estrellas huyen de los ojos de Jai Singh como las anguilas de las palabras de la ciencia”. En tal sentido, el tipo de observación que esta prosa cortazariana reclama supone “la de la mirada abierta (una mirada a “lo abierto”) sin rechazos *a priori*, una mirada que no excluya lo insólito” (Coulson, 1975, p.180). En la escritura de Cortázar, estrellas y anguilas se articulan una y otra vez en una fluencia no predecible: “tan simplemente anillo de Moebius y de anguilas y de máquinas de mármol, esto que fluye ya en una palabra desatinada, desarrimada, que busca por sí misma, que también se pone en marcha desde sargazos de tiempo y semánticas aleatorias, la migración de un verbo” (Cortázar, 1972, p.11). Cortázar propone volver sobre el pulso común que

mueve los cuerpos de las anguilas por masas oceánicas y los cuerpos celestes que observan los instrumentos ópticos de Jai Singh:

como guiadas por una fórmula de estrellas [...] se desplazarán hacia las fuentes fluviales, buscando en incontables etapas un arribo del que nada saben, del que nada pueden esperar; su fuerza no nace de ellas, su razón palpita en otras madejas de energía que el sultán consultó a su manera, desde presagios y esperanzas y el pavor primordial de la bóveda llena de ojos y de pulsos. (ibid. 25)

Las anguilas, que para nadar “contra la corriente se sueldan en su fuerza común” (ibid. 25), reemergen en el movimiento de la escritura para mostrar un ritmo vital otro que *rasga* el velo de las identificaciones, en las que siempre está mediando una forma de parcelación y, por lo tanto, un modo de organizar el mundo:

Ah, pero no ceder al reclamo de esa inteligencia habituada a otros envites: entrarle a palabras, a saco de vómito de estrellas o de anguilas; que lo dicho sea...y que no sea por solamente dicho, que eso que fluye o converge o busca sea lo que es y no lo que se dice: perra aristotélica, que lo binario que te afila los colmillos sepa de alguna manera su innecesidad cuando otra esclusa empieza a abrirse en mármol y en peces, cuando Jai Singh con un cristal entre los dedos es ese pescador que extrae de la red, estremecida de dientes y de rabia, una anguila que es una estrella que es una anguila que es una estrella que es una anguila. (ibid. 13)

Si bien es dable sostener que “Cortázar postula lo poético como la superación del binarismo y una tercera visión a partir del intersticio”, no sería exacto concluir por eso, como quiere el crítico Georg Wink, que “en *Prosa del observatorio* lo realiza en la disolución de una serie de opuestos complementarios y tópicos: el mar y el cielo, las anguilas y las estrellas, Jai Singh y los ictiólogos” (Wink, 2016, p.86). Como las anguilas, esta *prosa* del observatorio no hace sino escurrirse, descorrerse sin cesar, ceder a un (im)pulso sobre el que ni escritor ni lectorxs poseen control absoluto:

la anguila plateada espera inmóvil la llamada de algo que la señorita Callamand considera, al igual que el profesor Fontaine, un fenómeno de interacción neuroendocrina: de pronto, de noche, al mismo tiempo, todo río es río abajo, de toda fuente hay que huir, tensas aletas rasgan furiosamente el filo del agua: Nietzsche, Nietzsche. (ibid. 31)

Ni reacción ni interacción neuroendocrina, en las anguilas es la huida la que interviene como pulsión: ante la amenaza de afianzamiento en una subjetividad determinada, la vía de escape consiste en resbalar río abajo, rasgar la piel homogénea de una individuación definitiva, saltar la muralla de la ciudad íntima del yo para inventar un circuito no calculado. El cierre con una invocación imprevista y doble al filósofo alemán invita a pensar la noción de *lo intempestivo* nietzschiano, esa forma de corte con la secuencialidad del tiempo histórico, es decir, con el pensamiento de la identidad y la identificación; se trata de dar lugar a eso que irrumpe en el presente para desestabilizar y reconfigurar su ordenamiento unívoco:

hay un devenir que actúa en silencio, entonces el presente, todo presente, es sentencia epistemológica, de tribunal. El presente para Cortázar es lo que somos, por eso querríamos abandonarlo siempre, la actualidad es lo que devenimos, lo intempestivo nietzscheano. Lo que aquí debe poder conjurarse es el sortilegio del historicismo como pensamiento de la transparencia y de la identidad, algo no muy distinto a una lógica ordenadora. (Witto Mättig, 2002, p.4)

Lo que queda expuesto en la escritura de Cortázar es ese movimiento circular que la lógica de la ciencia ejerce para incorporar la diferencia, asimilarla, neutralizar sus efectos desestabilizadores. Conviene señalar -no obstante- que lo que Cortázar impugna no es la ciencia como discurso epistemológico en sí, sino su afán totalizador, lo que hay de colonizador y occidental –o al menos, de programático y disciplinante– en sus modos de interactuar con otros sistemas de entendimiento. En su texto para el bestiario de Aloys Zötl, Cortázar escribe sobre las anguilas: “supe muchas cosas de ellos, me ayudaron a comprender otros ritmos, otros ciclos que tendemos a simplificar” (Cortázar, 2022). Es precisamente lo otro de esos ritmos animales lo que interpela a Cortázar: lo diferente, lo no homologable, eso que expone lo humano a un más allá de las relaciones de dominio y propiedad que las “humanidades” han construido con respecto a lo denominado “animal” (Cragolini, 2012).

En cierto sentido, la escritura de *Prosa del observatorio* -como también la de “Axolotl” – performan el gesto de Derrida cuando este escribe: “Todo lo que diré no consistirá en absoluto en borrar el límite sino en multiplicar sus figuras, complicar, espesar, desalinear, plegar, dividir la línea precisamente haciéndola crecer y multiplicarse.” (Derrida, 2008, p.46). La atención dirigida a los ciclos de las anguilas –a la vez que a los instrumentos de observación de los astros–

supone un intento por desestabilizar la centralidad de lo humano, de reinscribirlo en un plano de inmanencia junto a –o *entre*– otras formas de lo viviente. No se trata, por lo tanto, de reivindicar una naturaleza homogénea capaz de fusionar los campos existenciales de lo humano y lo que el ser humano denomina “lo animal”, sino de pensar “lo animal” como fin, como el confín, como el límite de cierta forma heredada de entender lo humano de la que resulta necesario y urgente *escurrirse*, como hacen las anguilas.

Bibliografía

CORTÁZAR, J. (1972). *Prosa del observatorio*. Lumen.

CORTÁZAR, J. (1994). *Obra crítica II*. Alfaguara.

CORTÁZAR, J. (2012). *Cartas III y IV*. Alfaguara.

CORTÁZAR, J. (2022). *Animalia*. Alfaguara.

COULSON, G. (1975). Prosa del observatorio: una instancia poética. *Revista Megafón 2*.

CRAGNOLINI, M. (2012). Extraños animales: la presencia de la cuestión animal en el pensamiento contemporáneo. Disponible online en: https://ri.conicet.gov.ar/bitstream/handle/11336/35900/CONICET_Digital_Nro.04c6e873-7d2c-4f05-a5ca-b8b8613f1dc2_A.pdf?sequence=2&isAllowed=y (consultado el 1/6/2023)

DERRIDA, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Editorial Trotta.

WINK, G. (2016). Prosa del observatorio de Julio Cortázar como crítica epistemológica y manifiesto poético-político: ¿una vislumbre budista?, en S. Klengel, & A. Ortiz Wallner (Eds.), *Sur/South: Poetics and Politics of Thinking Latin America/India* (pp. 77-94). Iberoamericana Vervuert.

WITTO MÄTTIG, S. (2002). Julio Cortázar: la literatura de la proximidad. *Revista Polis 2*.

Lisandro Relva

Universidad Nacional de La Plata-Université de Poitiers; lisandrorelva93@gmail.com.

ANIMALIDAD EN EL FLACO Y EL GORDO DE VIRGILIO PIÑERA

Oscar Sebastian Tellini

Resumen: En el presente artículo analizo la representación del animal y de la animalidad en el texto teatral “El flaco y el gordo” (1959) del escritor cubano Virgilio Piñera. A través de la configuración del animal como comida, así como de la articulación de la incomunicación entre los personajes, la obra pone en paralelo una crítica de la explotación del animal, y su conversión en comida para el consumo de la clase alta, y realiza una crítica de la explotación de las clases sociales menos acomodadas. Sin embargo, en el final surreal de la obra, emerge una violencia instintiva y animal que interpreto como una reivindicación de alcanzar una alianza animal y, con eso, de una biopolítica alternativa capaz de reprimir tanto la violencia hacia el animal así como la violencia hacia seres humanos marginalizados.

Palabras clave: Virgilio Piñera, “El flaco y el gordo”, Animalidad, Clasismo

Abstract: In this article, I analyze the representation of the animal and animality in the theatrical text “El flaco y el gordo” (1959) by the Cuban writer Virgilio Piñera. Through the configuration of the animal as food as well as the articulation of the lack of communication between the characters, the work raises a critique of the exploitation of the animal and its conversion into food for the consumption of the upper class in parallel with a critique of the exploitation of the less affluent social classes. However, in the surreal end of the work, an instinctive and animal violence emerges which I interpret as a vindication for reaching an animal alliance and, with that, an alternative biopolitics capable of repressing both the violence towards the animal as well as the violence towards marginalized human beings.

Keywords: Virgilio Piñera, “El flaco y el gordo”, Animality, Classism

Introducción

Virgilio Piñera (1912-1979), ganador del premio Casa de las Américas en 1968, ha sido a menudo considerado el escritor del período revolucionario cubano. Si bien la crítica cultural y literaria, apoyándose en una enunciación del escritor en la que afirma que “Para mí todo es literatura” (Piñera en González-Cruz, 1974, p. 55), ha señalado que “las preocupaciones del escritor son mucho más profundas que las que requeriría una literatura comprometida políticamente” (González-Cruz, 1974, p. 55), considero que su obra teatral “El flaco y el gordo” (1959), objeto de estudio del presente artículo, podría ser leída como una alegoría crítica de la Revolución cubana. Si bien considero que la obra está cargada de un sentido político, como también argumento a lo largo de la presente reflexión, el propósito no es analizar si, y hasta qué punto, Virgilio Piñera pretendió a través de la obra erigir una crítica hacia el caótico contexto político de la Revolución cubana. Más bien, en la presente investigación ubico el animal en el centro del análisis narrativo y, a partir de un conjunto de teorizaciones provenientes del campo interdisciplinario de los estudios animales, analizo la manera en que se presenta la animalidad con el propósito de explorar hasta qué punto se puede pensar la obra como una crítica de cuestiones socioambientales relacionadas con el contexto cubano de los años 50. Según observo, y adelantando la hipótesis de la presente investigación, la configuración de la animalidad en la obra erige una mirada crítica de la oposición humano-animal en la que se fundan las jerarquías biopolíticas que gobiernan los violentos regímenes modernos y que no solo conllevan consecuencias dañinas para los animales, sino que también legitiman y robustecen las diferencias entre clases sociales.

Para llevar a cabo tal estudio enmarco las interrogantes que planteo en esta investigación en los llamados estudios animales, que describo brevemente a continuación. Los estudios animales son una rama de los estudios culturales que desafían la tradición del pensamiento filosófico occidental para poner de relieve las afinidades y contigüidades entre seres humanos y animales y otras formas de entender al animal más allá de las corrientes culturales occidentales¹.

¹ Puesto que el presente estudio se enfoca en la literatura latinoamericana, es necesario mencionar que en la tradición cultural latinoamericana la relación humano-animal no se entiende de la misma manera que en la filosofía occidental, ya que la primera ha sido influenciada por las cosmovisiones indígenas, dentro de las cuales dicha relación es concebida a partir de lo que el antropólogo Viveiros de Castro (2013) denomina

Dentro de los estudios animales, el animal ha sido estudiado tanto desde una perspectiva preponderantemente filosófica postestructuralista como desde una lente biopolítica. Lo que comparten estas dos perspectivas distintas, pero aun así complementarias, es la inclinación hacia el estudio del animal desde una perspectiva posthumanista que descentra lo humano y que, por lo tanto, se contrapone a los ideales cartesianos². Por una parte, los estudios que analizan el animal desde una perspectiva filosófica postestructuralista (Deleuze, Guattari, 2002; Berger, 2009; Derrida, 2008), si bien desde líneas de pensamiento distintas, cuestionan la idea de superioridad del ser humano con respecto al animal por el hecho de poseer la razón y el lenguaje en la que se construye el humanismo antropocéntrico. Más bien, estos estudios buscan contigüidades entre lo humano y lo animal que desafían la idea de excepcionalidad del ser humano. Por otra parte, una perspectiva que estudia el animal en óptica biopolítica explora las posibilidades de reflexionar acerca de la administración de las vidas a partir del estudio de las relaciones entre cuerpos humanos y animales. Esta perspectiva permite reflexionar sobre preocupaciones vinculadas a la economía y la política como formas de control sobre los cuerpos, las vidas y las poblaciones (Agamben, 1998). Es a través de estos nuevos acercamientos al animal desde la cultura que se empieza a considerar el animal ya no como un ser “otro puro y primitivo” (Wolfe, 2003, p. 17), sino más bien como una parte que compone al mismo ser humano. Esta nueva perspectiva no solo desestabiliza la dicotomía humano-animal, sino que permite ampliar el enfoque que implica una preocupación por las condiciones de vida de las entidades no humanas, y pasar hacia consideraciones sobre la animalidad. El académico Michel Lundblad (2009) reflexiona acerca de la distinción entre el enfoque tradicional en el animal y el enfoque en la animalidad y subraya que, mientras el enfoque en el animal se funda en unas exigencias para reclamar por la defensa de los animales y, por tanto, consiste en acercamientos a un animal real que estaría fuera y más allá de las representaciones culturales,

perspectivismo, es decir “la concepción indígena según la cual el mundo está poblado de otros sujetos, agentes o personas, más allá de los seres humanos, y que perciben la realidad de manera diferente a los seres humanos” (p. 16). Así, el perspectivismo se construye sobre una óptica no-antropocéntrica, pues reivindica el hecho de que especies diferentes perciben el mundo de manera distinta.

² Los ideales cartesianos se fundan en la creencia de que el ser humano es superior al animal por el hecho de ser un ser racional (Egerer, 2012, p. 438). Por otro lado, una perspectiva posthumana se diferencia de los ideales cartesianos pues busca más bien contigüidades entre lo humano y lo animal (Wolfe, 2009, p. 564).

el enfoque en la animalidad, aunque estudia la manera en que el ser humano se relaciona con los animales, no expresa un interés evidente por la defensa y el bienestar de los animales. Más bien, sigue Lundblad, la noción de animalidad propone un enfoque en cómo se construyen ideas culturales sobre los animales y cómo el animal es utilizado para iniciar discusiones sobre cuestiones relacionadas con la política humana y desafiar ideas de otredad fijadas en la cultura (p. 497). En la presente lectura de “El flaco y el gordo” (1959) de Virgilio Piñera combinaré las teorizaciones que abordan el animal desde las propuestas filosóficas sobre lo animal así como desde una lente biopolítica; y me valdré tanto del enfoque en el animal así como de la noción de animalidad, pues en mi análisis de la obra de Piñera reflexiono tanto acerca de las condiciones de animales en tanto seres reales, como también acerca de ideas de otredad fijadas en la cultura, en relación con el contexto cubano de los años cincuenta.

Para este propósito, considero pertinente alimentar mi reflexión introduciendo el pensamiento del filósofo y crítico cultural ecuatoriano Bolívar Echeverría, quien ofrece herramientas significativas para entender la noción de animalidad y cómo, a través de esta, es posible llevar a cabo una crítica de la modernidad capitalista y su violencia hacia seres marginalizados, tanto humanos como no humanos. Cabe mencionar que, si bien la obra de Piñera fue publicada en 1959 en Cuba tras el fin de la Revolución Cubana y, por lo tanto, en un contexto en el que hay una fuerte resistencia hacia los ideales neoliberales y capitalistas, como bien señala López (2021), las dinámicas de poder y las violentas jerarquías biopolíticas marcadas por la división ontológica entre humano y animal, muchas veces atribuidas únicamente a los regímenes neoliberales, también operan en los regímenes socialistas y, más específicamente, en el contexto de la Cuba revolucionaria, por lo cual considero que las propuestas de Echeverría pueden pensarse en relación con este contexto. En su escrito *Modernidad y blanquitud*, Echeverría (2010) critica la convicción con la que se construye la modernidad capitalista fundada en el pensamiento humanista, en la que el ser humano está caracterizado por una “substancia espiritual” (p. 26) que es “la prueba distintiva de su humanidad” (p. 26). Partiendo de los planteamientos del sociólogo alemán Max Weber, quien subraya que el ethos del Estado capitalista es un “ethos de *entrega al trabajo*, de ascesis en el mundo, de conducta moderada y virtuosa, de *racionalidad productiva*, de *búsqueda de un beneficio estable y continuo*” (Weber en Echeverría, 2010, p. 57, *mi cursiva*), Echeverría señala que la posibilidad del individuo de entregarse al espíritu y a la voluntad de la modernidad capitalista está determinada por la productividad de su actividad que, a su vez, determinará si el individuo terminará ubicándose o bien

entre los “triunfadores” (Echeverría, 2010, p. 59), o bien entre los “perdedores” (p. 59). Sin embargo, la posibilidad de acabar entre los triunfadores también está influenciada por la capacidad de acercarse a las características visibles de la imagen que corresponde al capitalismo que, habiendo este último surgido en las sociedades blancas, puritanas, occidentales, se relaciona de manera íntima con los rasgos corpóreos y actitudinales de estas sociedades. Ahora bien, aunque Echeverría en su reflexión no se preocupa directamente por el animal, notamos como sus planteamientos son centrales para entender la manera en que la modernidad capitalista ha alimentado la convicción de la oposición humanidad-animalidad (espíritu/materia). Esta oposición ha llevado a la normalización de la explotación sistemática, tanto del animal como ser real –por la creencia de que carece de espíritu y que por lo tanto no puede acercarse al espíritu del capitalismo enfocado en la productividad– como también a la subordinación y, para utilizar en la misma línea de Echeverría un término italiano, la “sommersi[one]” (p. 59) de aquellos individuos que no logran obtener un alto grado de productividad o cuyas características corporales se alejan de las del ser humano occidental. En el contexto de la modernidad capitalista, por lo tanto, la animalidad ha sido considerada no sólo en oposición sino también en subordinación al espíritu y, por lo tanto, no como algo que, como bien opina el filósofo posthumanista Cary Wolfe (2003), se encuentra en el “mismo núcleo del ser humano” (p. 17, mi traducción). De ahí que la gran mayoría de los textos, y de los críticos dentro de los estudios animales que abordan la representación literaria del animal y de la animalidad, suelen proponerse desmantelar el pensamiento humanista y antropocéntrico –que, como bien nos recuerda la investigadora argentina Julieta Yelin (2020), debería ser visto como “un paradigma históricamente datado y no como nuestro natural modo de pensar” (p. 28)– no solo para emprender reflexiones acerca de la oposición humano-animal y acerca de la vida y los derechos de los animales reales, sino también para imaginar otras formas de comunidad y sociedades humanas más igualitarias a través del cuestionamiento de las violentas jerarquías biopolíticas en las que se rigen las sociedades modernas que se fundan en, y al mismo tiempo alimentan, diferencias de raza, género y clase social. Este acercamiento biopolítico al animal en la cultura latinoamericana suele a menudo radicar en un enfoque en los cuerpos y en los afectos, lo cual es el caso, por ejemplo, del acercamiento a las formas animales en la cultura latinoamericana de Gabriel Giorgi (2014). Es dentro del mencionado contexto teórico que sitúo el presente estudio acerca de la configuración del animal y de la animalidad en “El flaco y el gordo” (1959) de Virgilio Piñera. Sin embargo, en la presente lectura de “El flaco y el gordo” centrada en el animal no pretendo averiguar si la obra de

Piñera cuestiona la economía neoliberal a la que empiezan a someterse varios países latinoamericanos durante los últimos años de la década de los cincuenta y, más intensamente, en la década de los sesenta, y a la que la Cuba revolucionaria intenta resistir. Más bien, me propongo explorar hasta qué punto y a través de cuales estrategias la obra cuestiona la idea antropocéntrica y humanista de la oposición humano-animal que, por un lado, legitima la explotación del animal y, por otro, también dificulta pensar sociedades humanas más igualitarias tanto dentro de los regímenes neoliberales como socialistas.

Cabe mencionar que, en el contexto latinoamericano, los estudios animales derivaron en acercamientos culturales y teóricos al animal desde perspectivas críticas, donde una de las instituciones más salientes para tales estudios es el Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales fundado en el año 2014 y su correspondiente revista académica, la Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. En este contexto, los trabajos pioneros de los ya mencionados Julieta Yelin (2010) y Gabriel Giorgi (2014) indican que, desde los años cincuenta y sesenta –contexto en el cual sitúo el presente estudio–, cuando los discursos humanistas atravesaban su crisis más profunda, en el ambiente literario de América Latina se publican una gran cantidad de obras que se enfocan en animales y que en el mismo período la cuestión animal comienza a producir un giro tanto en las artes como en las críticas que permite percibir nuevas formas de comunidad entre lo humano y lo animal. Estos estudios, o bien se centran en el animal como concepto o construcción que permite repensar el estatus humano frente a otros seres (Yelin, 2010); o bien analizan, a partir de un enfoque en los cuerpos, la presencia animal en la cultura como signo político que cuestiona las jerarquías biopolíticas que rigen los regímenes neoliberales latinoamericanos modernos (Giorgi, 2014). Sin embargo, la crítica animal latinoamericana no se ha dedicado a estudiar extensamente la representación del animal y de la animalidad en los productos culturales cubanos del período. Este aspecto parece sorprendente pues la literatura cubana del período nos muestra que el animal suele a menudo tomar un papel protagónico en las obras y en las reflexiones de diferentes autores, entre los cuales, además del mismo Virgilio Piñera, se encuentra el poeta nacional cubano Nicolás Guillén, en cuyo repertorio encontramos, por ejemplo, el libro de cuentos “El gran zoo” (1967), una “zoografía disparatada” (Valle, 2003) en la cual Guillén erige, por un lado, una crítica sociopolítica dirigida a las instituciones corruptas, a la demagogia y a los poderosos que explotan al pueblo a través del recurso de la animalización (Schulz-Cruz, 1992) y, por otro lado, también cuestiona, a través de la configuración de animales en contextos amenazantes, la explotación del

animal y de la naturaleza durante el período desarrollista (Tellini, 2021). Entre estas obras quiero centrarme en la obra teatral “El flaco y el gordo” de Piñera, una obra que, como veremos más adelante, se relaciona con el teatro del absurdo y se caracteriza por la presencia de la incomunicación. Según observo, a través del recurso de la incomunicación, que domina la relación entre los dos personajes protagonistas, y a partir de la representación del animal como comida, la obra cuestiona la oposición humano-animal al tiempo que erige una visión crítica tanto de la violencia contra el animal, así como de la explotación de las clases sociales menos acomodadas. Sin embargo, el enfoque en el animal también me permite argumentar que la obra nos lleva a preguntarnos acerca de las posibilidades de quebrar los mencionados contextos de explotación y subordinación, ofreciendo desde la Cuba revolucionaria una biopolítica alternativa de los afectos aún valiosa en la actualidad.

Animales, cuerpos y comida en Virgilio Piñera

El enfoque en el animal y en los cuerpos son unos de los motivos más recurrentes en la narrativa publicada por Virgilio Piñera en los años cincuenta y gran parte de las investigaciones previas sobre la producción literaria y teatral del escritor cubano se han dedicado a estudiar la manera en que el autor utiliza estos recursos para emprender una reflexión crítica acerca de la oposición cuerpo-mente implícita en la tradición del pensamiento filosófico occidental y la Modernidad (Wolfenzon, 2006; Camacho González, 2013; Cerda, 2017). Wolfenzon (2006), por su parte, analiza la manera en que los protagonistas de dos de las novelas más célebres del autor, a saber, *La carne de René* (1952) y *Pequeñas maniobras* (1963), luchan para resistir a las violentas leyes ilógicas que rigen la sociedad urbana moderna y que desestabilizan los cuerpos de los ciudadanos. Las obras muestran que ambos protagonistas están atrapados por el sistema y que, por cuanto intenten, el mismo no les permite una salida, sino que más bien precariza sus cuerpos y les obliga a experimentar una división entre cuerpo y razón que les hace dudar de su individualidad (p. 69). Por su parte, Cerda (2017) analiza la novela *La carne de René* (1952) y subraya que en la misma hay una “valoración del cuerpo por encima del alma” (Cerda, 2017, p. 288). Según el autor, a través del cuerpo precarizado de su personaje principal, la novela nos muestra que la carne y el cuerpo devienen, por su capacidad de experimentar el dolor, “el medio fundamental donde la subjetividad es producida” (p. 288), lo cual erige una visión

crítica de la oposición moderna cuerpo-mente y del rechazo del deseo corporal en la creación de cada proceso de subjetivación. Finalmente, Camacho González (2013) analiza la relación entre la configuración de la crueldad y la animalización de los personajes en un conjunto de obras teatrales del autor, entre las cuales no aparece, sin embargo, “El flaco y el gordo”, que es la obra elegida para el presente estudio. Partiendo del hecho de que Piñera suele a menudo presentar la crueldad como una característica animal, instintiva, por lo que en sus obras se relaciona estrechamente con la animalización de los personajes que actúan de manera violenta, el crítico señala que a través de estas estrategias el escritor aboga por una crueldad instintiva y cercana a lo animal que, sin embargo, no se somete a los paradigmas éticos de la violenta sociedad cubana moderna (pp. 60-61, 68-69).

Dentro de la producción literaria y teatral de Virgilio Piñera podemos constatar que también el tema de la comida ocupa un lugar central. Pienso, por ejemplo, en el cuento “La carne” de la colección *Cuentos fríos* (1956), en el cual los habitantes de un pequeño pueblo cubano, debido a la escasez de ganado, comienzan a comer sus propios cuerpos. Según el estudio de Kulez (2019), que desde una perspectiva más amplia explora las implicaciones estéticas y políticas de la configuración de diferentes “actos de comer” (p. 3, mi traducción) en varios artefactos culturales latinoamericanos, la escenificación de la autofagia en el cuento problematiza, por un lado, la desigual distribución de carne a lo largo de los años cuarenta y cincuenta en Cuba y “la precariedad de la vida en la periferia” (p. 2) y, por otro lado, la falta de autonomía del país.

De este modo, los estudios previos sobre la producción literaria y teatral de Virgilio Piñera ya han investigado extensamente la constante presencia de cuerpos animales en la obra del autor para explorar sus preocupaciones con respecto a las consecuencias que las violentas dinámicas de la Modernidad, fundadas en un pensamiento dualista, conllevan a los ciudadanos. Además, han investigado la manera en que Piñera problematiza desigualdades sociales y cuestiones de dependencia política y económica a partir de un enfoque en la comida. Sin embargo, no se han encontrado estudios que, a partir de los estudios animales, se hayan preocupado por analizar la presencia del animal y de la animalidad en la obra del escritor con el propósito de averiguar hasta qué punto Piñera no solo erige una mirada crítica hacia la oposición humano-animal, sino que también cuestiona las jerarquías biopolíticas en las que se fundan las sociedades modernas y su violencia tanto contra el animal como contra clases sociales menos acomodadas,

lo cual es el propósito de la presente investigación. Para lograr tal objetivo, quiero centrarme en una de las obras del autor menos estudiadas por la crítica cultural y literaria, la obra teatral “El flaco y el gordo”.

Esta es una obra teatral constituida por un acto y dos escenas. Es la primera obra publicada por el autor después del triunfo de la Revolución. La obra se sitúa en un cuarto de hospital en el que se encuentran dos personajes enfermos: el Flaco y el Gordo. El Flaco lleva la pierna derecha enyesada y el Gordo, el brazo izquierdo. El Flaco, que padece de hambre vieja, ha llegado al hospital después de haber caído corriendo detrás de una gallina que quería comer. Este, por pertenecer a una clase social poco acomodada, no tiene elevados recursos económicos y, por lo tanto, tendrá que conformarse con la comida que le ofrece el hospital: sopa aguada, yuca hervida o boniatos. En cambio, el Gordo, que es rico, puede pedir la comida que más le guste y siempre suele pedir platos de carne como, por ejemplo, arroz con pollo y carne con papas. Durante la primera escena, el Gordo pondrá a prueba al Flaco por medio de la lectura de una receta para averiguar si se merece probar un poco de su comida (si la lee bien, puede probar la comida). Aunque el Flaco intente a través de varias estrategias conseguir comer un poco del arroz con pollo y de la carne con papas, el Gordo le niega hasta el final este placer, lo cual hace perder la paciencia al Flaco quien, en la segunda escena, se come al Gordo y toma su lugar convirtiéndose plenamente en él. A la llegada de un segundo Flaco, el Flaco (convertido en el Gordo) será a su vez devorado por su nuevo compañero de cuarto.

Como bien ha señalado Rine Leal en el prólogo al *Teatro completo* de Virgilio Piñera, tanto lo absurdo, así como la incomunicación, son dos de las características más acusadas del autor (Leal en Piñera, 2006, p. 13), aspectos que, como discutiremos más adelante, también están presentes en “El flaco y el gordo”. Si volvemos a la trama de la obra en cuestión, notamos además que la misma está caracterizada por una naturaleza cíclica, pues termina de la misma manera en que empieza, es decir, con la presencia de un flaco que, dentro de un cuarto de hospital, es explotado por un gordo quien se burla de su condición menos acomodada. Si bien Piñera ha subrayado en una entrevista que tuvo lugar tras el estreno de la obra en 1959, que “Yo espero que la situación de “El flaco y el gordo” sea transitoria” (Leal, 1959, p. 10-11), y que la crítica ha señalado que este enunciado lleva consigo una invitación al nuevo gobierno post-revolucionario a tomar nuevas medidas para evitar que las revueltas de “los flacos” se originen en eterno (Anderson, 2005, p. 37), considero que su carácter cíclico podría pensarse en relación con una visión

pesimista del autor con respecto a la posibilidad de pensar el surgimiento de una sociedad libre de la violencia hacia las clases sociales menos acomodadas. Por tanto, esto tendría que ver con una visión pesimista con respecto a la posibilidad de un cambio en el período post-revolucionario. Esta visión pesimista acerca de la imposibilidad de subir la escalera social se relaciona con la ideología verista del autor italiano Giovanni Verga (1840-1922) y con su “ideale dell’ostrica” (ideal de la ostra): una metáfora que acerca la vida de una ostra a la del ser humano para señalar que, del mismo modo que la ostra moriría si se separara de la roca, así también un miembro de una determinada clase, por más que lo intentara, nunca podría separarse de su clase social de pertenencia. Cabe mencionar, en efecto, que a lo largo de los años cincuenta, los ideales del escritor italiano Giovanni Verga inspiran a varios escritores y cineastas relacionados con el neorrealismo italiano, movimiento que se vincula estrechamente con el nuevo cine cubano (De Vincenti, 2016, pp. 129-132) y que, quizás, también fue apreciado por Virgilio Piñera. Sin embargo, las potenciales relaciones entre las ideologías que subyacen en el neorrealismo italiano de los cincuenta, el nuevo cine cubano y la escritura de Virgilio Piñera exceden el propósito de este análisis, por lo que vuelvo a centrarme en el objetivo de la presente investigación. A partir de un enfoque en el animal y en la animalidad, a lo largo de las siguientes páginas analizo la trama de la obra con enfoque en la relación entre sus personajes y la manera en que la voz narrativa describe a los mismos. A través de esta lectura, argumento que la obra explora las razones por las cuales resultaría difícil enfrentar, por un lado, la violencia clasista y, por otro lado, la violencia hacia el animal, que aparecen estrechamente relacionadas. Como veremos, estas razones no se relacionan exclusivamente con el contexto político cubano de aquellos años sino más bien con un tipo de pensamiento jerárquico que yace bajo la Modernidad. Más específicamente, el análisis demuestra que la obra cuestiona, por un lado, la explotación del animal y su conversión en comida para satisfacer el consumo de la clase alta y, por otro lado, la violencia hacia la clase social menos acomodada víctima de la más poderosa burguesía. Sin embargo, en el último apartado argumento que, desde el espacio cerrado y precario del hospital, la obra sugiere una salida del paradigma antropocéntrico centrado en la oposición humano-animal al tiempo que introduce una biopolítica alternativa que repararía, por un lado, los daños causados a los animales y, por otro lado, abriría la posibilidad de pensar sociedades humanas más igualitarias.

Una crítica hacia el consumo cárnico de la clase alta

En “El flaco y el gordo”, el animal no humano en tanto ser real parece no asumir un papel protagónico, puesto que los protagonistas de la diégesis son dos seres humanos pertenecientes a dos clases sociales distintas. Sin embargo, es la presencia del animal lo que permite que los personajes se encuentren en el cuarto de hospital en el que se desarrolla la historia, como es posible entender a partir del siguiente pasaje inicial de la obra en la que el Flaco explica la razón por la cual ha acabado en el hospital:

Flaco: ¡Cuándo me quitarán este cochino yeso! (*Pausa.*) Esta gente se figura que las cosas son muy fáciles... (*Pausa.*) ¡Claro, muy lindo tenerme con la pierna enyesada! Parece una columna. (*Pone rígida la pierna.*) ¡Y mientras el palo va y viene, yo vivo del aire! (*Pausa.*) Por robarme una gallina me partí la pata. Pensé matar el hambre vieja en este hospital, pero está visto que tengo mala suerte. (*Pausa.*) A la verdad que tengo una suerte de perro: iba tirando de lo mejor con las gallinas. Bueno, me parto la pata, por poco me cogen con las manos en la masa –menos mal que a la gallina se le ocurrió esconderse–, y encima de todo eso me matan de hambre. (Piñera, [1959] 2006, p. 237, cursiva en original)

Como notamos en la cita expuesta, el Flaco acaba en el cuarto de hospital por el hecho de que se ha roto una pierna corriendo detrás de una gallina que quería comer para saciar su hambre. Si bien la gallina se presenta como un animal destinado a convertirse en comida para el consumo humano, en la obra logra esconderse y evitar ser comida por el Flaco. Quiero sugerir que la manifestación de la gana del Flaco de cazar a la gallina, junto con el hecho de que no logra capturarla y comerla, sino que más bien su deseo le lleva a caer y a romperse una pierna, podría leerse, por un lado, como una representación alegórica que demuestra la visión pesimista del autor con respecto a la posibilidad de que un miembro de una clase social poco acomodada pueda subir la escalera social y, por otro lado, como una visión crítica del deseo humano de consumir carne animal. Del mismo modo que la gallina se esconde del Flaco, se esconde también del mundo ficticio y material en el que se desarrolla la obra, pues se limita a ocupar un lugar central exclusivamente dentro de la historia contada por el protagonista humano. En este sentido, sería legítimo argumentar que la obra cuestiona la apropiación cultural del animal y, con eso, permite pensar en la necesidad de no ejercer violencia hacia los animales, incluso en la representación³. Si bien la lectura expuesta

³ Si bien la presente investigación no se enfoca específicamente en el problema de la

muestra que la obra puede leerse como una crítica de la apropiación cultural del animal y como una crítica del consumo de carne animal por parte del ser humano, quiero sugerir que la totalidad de la obra levanta una crítica más específica hacia un determinado tipo de consumo que no es ni remotamente necesario y que es aprovechado exclusivamente por la clase burguesa. Para tal objetivo, me centro en la siguiente escena que relata el momento en que el Sirviente del hospital entra en el cuarto y pregunta a los hospitalizados qué quieren almorzar:

Sirviente: (*Saludando con respeto al Gordo.*) Buenos días, señor. ¿Qué comemos hoy?

Gordo: (*Abriendo los brazos.*) ¡Pues carne con papas! ¿Qué otra cosa podría comer? (*Pausa, mira al Flaco, vuelve a hacer el sonido de desaprobación.*) Suspenda la carne con papas... Convertiríamos un almuerzo placentero en un acto lacrimoso. Sería la primera vez que mezclaríamos la carne con las lágrimas.

Sirviente: (*Confundido.*) ¿Qué pasa?

Gordo: En realidad no pasa nada, pero la gente se las arregla para que parezca que pasan muchas cosas.

Sirviente: Entonces la carne con papas...

Gordo: (*Terminante.*) No va. (*Vuelve a mirar al Flaco.*) No se siente bien del todo.

Sirviente: Puedo traerle un poco de bicarbonato.

Gordo: (*Con tono doctoral.*) ¿Bicarbonato? ¿Para qué? Tiene un estómago de piedra. Si lo viera comer...

Flaco: (*Saca la cabeza de entre los brazos y mira tristemente al Gordo.*)

Gordo: Mirada de carnero degollado... (*Pausa.*) A propósito, me gustaría una pierna de carnero para el almuerzo. (*El sirviente se dispone a anotar, pero el Gordo lo interrumpe.*) La dejaré para la comida. (*Se pone a pensar.*) A ver, a ver... ¿Qué pediré? (*Pausa larga.*) ¡Ya está! Arroz con pollo, frituras de seso, ensalada de pepinos y flan. (*Al Flaco.*) ¿Alguna objeción?

representación literaria del animal, es decir, en las posibilidades que tienen el lenguaje y las estrategias literarias de reproducir una representación no antropocéntrica y no especista del animal, diversos autores en el contexto latinoamericano están siguiendo esta línea de investigación. En este contexto, son muy relevantes los recientes estudios de De los Ríos (2022), quien aborda un conjunto heterogéneo de productos culturales publicados a partir de la década de los ochenta, y de Cevallos González (2023), quien aborda un conjunto de cuentos del Realismo social ecuatoriano.

Flaco: (*Mueve negativamente la cabeza. Pausa. Al Sirviente.*) A mí me da lo mismo.

Sirviente: (*Soltando la carcajada.*) Hoy tenemos yuca hervida...

Gordo: (*Estallando.*) ¡No puedo verla! (*Al Sirviente.*) Por favor, suspenda la yuca. Tráigale boniatos.

Flaco: Pero...

Gordo: No hay pero que valga... Usted hace cuestión de todo. ¿Qué más da boniatos que yuca?

Flaco: Por eso mismo...

Gordo: Por eso mismo y por lo otro el mundo está como está. (*Al Sirviente.*) Ya oyó: ¡boniatos! (*El Sirviente inclina la cabeza, suelta una risita burlona y se va.*) (Piñera, [1959] 2006, pp. 239-240, cursiva en original).

Del pasaje expuesto notamos que el Gordo es el único que tiene la posibilidad de pedir la comida que quiere y que la mayoría de los platos que pide contienen carne animal (carne con papas, arroz con pollo y frituras de seso). Además, es posible notar que el Flaco no solo no tiene la posibilidad de elegir su comida por el hecho de no tener recursos económicos para comprarla, sino que también es explotado tanto por el Sirviente, quien no le saluda al entrar en el cuarto, como por el Gordo, quien se burla de él y le quita la posibilidad de elegir su comida, pues decide que tendrá que comer boniatos en lugar de yuca hervida (dos platos que no contienen ingredientes animales). Por lo tanto, tanto la manera en que se desarrolla la comunicación entre los personajes como también la comida que les corresponde, revelan la pertenencia del Gordo a una clase social más alta con respecto al Flaco. Más adelante en el texto, el Gordo le obliga al Flaco a leer una receta y le garantiza que, en el caso de que logre leerla de una manera que el Gordo considere gratificante para sus sentidos, podrá comer un poquito de su comida (Piñera, [1959] 2006, p. 247). Al recibir la receta, el Flaco subraya que la misma le parece "más larga que una novela" (p. 247), lo cual es una demostración más de que el Flaco no tiene el mismo nivel de cultura e instrucción del Gordo; sin embargo, si bien está consciente de que leer la receta será una tarea muy complicada para él, no le queda otro remedio que aceptar el desafío para intentar obtener un poco de la preciosa comida del Gordo. Más adelante en la obra nos damos cuenta de que la lectura de la receta por parte del Flaco no parece satisfacer suficientemente al Gordo, quien, inamovible frente a las súplicas del Flaco, decide comerse toda su comida y no dejar nada para su compañero de cuarto (p. 251). Son estos abusos que se repiten a lo largo de toda la obra que al final llevan al

Flaco a matar y a comerse al Gordo al principio de la segunda escena; la voz narrativa detalla de la siguiente manera:

Aparece el Flaco (ahora convertido en Gordo), sentado a la mesa chupando golosamente una tibia humana. Desparramados por el suelo, delante de la mesa, se ven los huesos de un esqueleto. El Flaco tiene bajo su pie derecho la calavera de dicho esqueleto. Sobre la mesa se verán los pedazos de yeso y vendajes del brazo del Gordo. (Piñera, [1959] 2006, p. 252, cursiva en original)

Quiero sugerir que es a través de este final surreal, en el cual el Flaco mata al Gordo y sacia su hambre comiendo su carne, que la obra no solo erige una mirada crítica hacia la explotación de las clases menos acomodadas, personificadas por el Flaco, sino que también plantea una crítica hacia el consumo de platos de carne animal por parte de las clases altas, que en la obra son representadas por el Gordo. Si bien el deseo de comer un plato de carne guía al Flaco, en un primer momento, a perseguir a una gallina y a romperse una pierna y, en un segundo momento, a leer una receta para obtener la comida del Gordo, en la obra entera el Flaco nunca logra comer carne animal, por lo que planteo que la mirada crítica que el texto despliega se dirige específicamente hacia el consumo de productos cárnicos que están exclusivamente al alcance de las clases altas. Además, parece que la presencia de los platos de carne del Gordo son el motor de las bromas y de los abusos de él hacia el Flaco, por lo que interpreto que la obra plantea que el consumo innecesario de carne por parte de la clase alta conlleva muchas veces la explotación no solo del animal sino también de la clase menos acomodada. En este sentido, parece que Piñera estaba consciente de que “oppression and exploitation of devalued humans and other animals are rampant throughout the world, and the mistreatment of the two groups is usually entangled in a myriad of ways” (Nibert, 2014, p. 3). Quiero permanecer en lo que me parece ser uno de los pasajes más interesantes de la obra, es decir la puesta en escena del canibalismo que, de manera inesperada, abre la segunda escena, en la que el lector se encuentra frente al acto de venganza del Flaco, quien aparece a punto de comerse al Gordo. Sugiero que la irrupción de este acto caníbal dentro de un contexto que gira alrededor de la comida tiene el propósito de crear un sentido de extrañeza en el lector, así como de repudio hacia el consumo de carne animal, que se acerca, a través del acto caníbal del Flaco, a la carne humana. Es a la luz de lo discutido a lo largo de este apartado que planteo que la trama de la obra conlleva una visión crítica tanto hacia el consumo cárnico innecesario de la clase alta, así como hacia la explotación de la clase social menos acomodada. **Una**

Una venganza instintiva y animal contra el clasismo

Como bien han señalado los estudios previos sobre la producción literaria de Virgilio Piñera, la presencia de la incomunicación es una característica utilizada por el autor en gran parte de sus obras (Millares, 1997, p. 243). La incomunicación también influye en el desarrollo de la conversación entre el Flaco y el Gordo. En efecto, los dos protagonistas no logran llevar a cabo un discurso lineal ya que el Gordo interpreta equivocadamente las palabras del Flaco y le interrumpe constantemente, haciendo que la conversación no tenga un hilo conductor, como podemos notar, por ejemplo, en el siguiente pasaje de la obra:

Gordo: ¿Espera comer mejor en la calle?

Flaco: Si me coloco.

Gordo: Si me coloco...Si me coloco... (*Pausa*) Es malo concebir esperanzas. Viene el batacazo, ¡qué palabreja! Uno se queda como un pollo mojado.

Flaco: (*Pensativo*) O como una gallina.

Gordo: ¡Qué más da! Gallina o pollo mojado, uno se queda..., aguado. (*Se ríe*)

Flaco: Pero no puedes quejarte: dinero, comida, masajes... Supongo que también mujeres.

Gordo: ¡Vino, comida y mujeres! Le extrañará que no diga: vino, música y mujeres... La música no es comestible. (*Pausa*) Seguro, seguro que usted se rompió la pierna tratando de atrapar uno de esos pollitos...

Flaco: No era un pollo, era una gallina.

Gordo: ¡Anjá! Conque le gustan las viejas... Bueno, sobre gusto no hay nada escrito. (*Pausa*) Sin ir más lejos: mi amigo Pedro se acaba de casar con una vieja de sesenta años. Sesenta contra veinticinco. (*Pausa*) El otro día la llevó al dentista. Hubo trompadas y todo.

Flaco: No entiendo (Piñera, [1959] 2006, p. 237, cursiva en original, el subrayado es mío).

En la cita expuesta se puede notar que el Gordo interpreta según su propio punto de vista el discurso del Flaco y empieza a hablar de historias que no se relacionan ni con la comida ni con las necesidades y peticiones de su compañero de cuarto, que no logra entender el razonamiento del Gordo. En efecto, si bien el Flaco dice al Gordo que se rompió la pierna después de haber caído persiguiendo a una gallina que quería comer para saciar su hambre, notamos que el Gordo empieza

a hablar de la relación amorosa entre una mujer y un amigo de él. Si bien del desarrollo de la discusión queda claro, por lo menos para los lectores, que la palabra “gallina” expresada por el Flaco hace referencia a un ave, es decir, a un animal real que el Flaco quería comer para saciarse, el Gordo interpreta la palabra “gallina” con “mujer”, sentido que puede adquirir la palabra en el habla popular, dentro del cual la comparación de una mujer con una gallina es, efectivamente, muy común⁴. En este sentido, en el pasaje expuesto notamos que el Gordo está consciente con respecto al registro lingüístico característico del pueblo y lo utiliza para centrar la discusión en otro tema, continuando de este modo la burla al Flaco. Esta broma racional, pues está relacionada con el lenguaje, influencia, como veremos, el desarrollo de la trama y ocupa un lugar central dentro de la argumentación que quiero plantear. Antes de volver sobre este tema, sin embargo, quiero subrayar nuevamente la manera en que se configuran los personajes en el pasaje expuesto, así como a lo largo de toda la obra. Mientras que el Gordo, como vimos, se presenta como un ser viviente privilegiado y más poderoso que el Flaco por el hecho de tener dinero y poder pedir la comida que quiere, al Flaco se le presenta en toda su animalidad, como podemos ver en las siguientes citas:

Gordo: Ya sabemos... Ya sabemos... Siempre con los chistes de mal gusto (*Pausa*). Todavía está a tiempo. No concibo que un hombre civilizado prefiera comer solo en un rincón. Mi amigo, comer es tan solo un pretexto. El verdadero placer radica en la conversación, en el cambio de ideas. (Piñera, [1959] 2006, p. 240-241, cursiva en original, el subrayado es mío)

Entra el sirviente llevando en una bandeja una cazuela de arroz con pollo, una fuente de frituras, la ensalada de aguacates y el flan. Además, una cestita con panes. Lo va poniendo todo en la mesa. Como obedeciendo a un impulso irresistible, el Flaco se acerca a la mesa. (Piñera, [1959] 2006, p. 241, cursiva en original, el subrayado es mío)

Entra el Sirviente con la comida del Flaco. Al ver el flaco en la cama se queda desconcertado. Mira al Gordo. El Gordo mueve la cabeza. El Sirviente, con la mano que le queda libre, hace señas al Gordo preguntándole dónde poner la comida del Flaco. El Gordo le indica que la ponga en el suelo a los pies de la cama. El Sirviente lo hace. Empieza a retirarse caminando de puntillas. (Piñera, [1959] 2006, p. 242, cursiva en original, el subrayado es mío)

⁴ Para profundizar en la representación de los animales en el habla popular de Cuba, ver Carpio et al. (2015).

Considero que las partes subrayadas dentro de las referencias expuestas hacen alusión a la animalidad del Flaco, ya que se lo presenta como un ser cuya civilización es puesta en cuestión por el Gordo, que es dominado por los impulsos y que, además, parece estar destinado a comer sus limitadas raciones de comida a los pies de la cama. Quiero sugerir que, en el contexto de explotación que caracteriza la obra, poniendo de relieve la animalidad del Flaco, el autor no solo erige una crítica hacia el discurso de la especie y hacia la oposición humano-animal fundada en el humanismo antropocéntrico y en la consideración de los animales en tanto seres inferiores al ser humano por el hecho de no poseer su mismo lenguaje y capacidades racionales, sino que también erige una crítica hacia diferencias de clase social que parecen fundarse en estas mismas consideraciones. En efecto, en el pasaje expuesto y a lo largo de la obra, el Gordo, ser privilegiado perteneciente a la clase alta, no se limita a explotar, si bien de manera indirecta, a los animales que llegan a su plato bajo forma de comida, sino que también explota al Flaco quien, del mismo modo que los animales destinados a saciar el hambre del Gordo, es considerado por el mismo como un ser inferior destinado a ser víctima de sus burlas y abusos. Es en este sentido que planteo que la relación entre los personajes, así como la manera en que están descritos por la voz narrativa, expone, a través de una visión crítica, la convicción humanista y antropocéntrica de la oposición humano-animal en las que se fundan las jerarquías biopolíticas que gobiernan los regímenes modernos y que legitiman no sólo la violencia hacia el animal, sino también la violencia hacia las clases sociales menos acomodadas representadas en la obra por el Flaco, que se configura justamente con rasgos animales. Si la posesión del lenguaje y su consideración en tanto que prueba distintiva de la humanidad del ser humano legitima la violencia hacia el animal, la racionalidad del Gordo, iluminada en la obra a partir de su conocimiento del habla popular y de la manera en que lo utiliza para burlarse del Flaco, permite al mismo situarse en una posición privilegiada con respecto al Flaco en el sentido de que les permite cambiar el tema de la discusión y así evitar ofrecerle su comida. Si el Gordo se presenta como un ser despojado de su animalidad y dominado completamente por el lenguaje, lo cual lo sitúa en el vértice más alto de las jerarquías biopolíticas y entre los que Echeverría (2010) denomina “triunfador[es]” (p. 57), el Flaco, animalizado, se sitúa entre los “sumergidos” (p. 59, mi traducción). Ahora bien, si bien la clase de pertenencia del Gordo, así como sus conocimientos del habla popular, son lo que le permiten burlarse del Flaco e impedir que este último coma parte de su comida exquisita, parece que el hecho de que el Gordo esté atrapado en su errónea interpretación de las palabras expresadas por el Flaco, también le impide percibir las necesidades de su compañero de cuarto, así como sus

peticiones. Aunque inicialmente podría parecer que este ligamen con el lenguaje no es un problema para el Gordo, el final de la obra muestra algo distinto, ya que, por dichas razones, el Gordo acaba por ser comido por el mismo Flaco quien, no pudiendo soportar más su irreverencia, comete el acto de venganza. Es en este sentido que me encuentro de acuerdo con los planteamientos de Camacho González (2013), quien subraya que Piñera suele a menudo presentar la crueldad como una característica animal, instintiva, por lo que en sus obras se relaciona estrechamente con la animalización de los personajes (pp. 60-61): en “El flaco y el gordo” esta violencia animal e instintiva, que se contrapone a la violencia meditada y racional del Gordo, emerge al final de la obra para elevar un grito, una rebelión, hacia las violentas jerarquías biopolíticas humanas que, en la Modernidad, alimentan la distinción entre lo humano y lo animal que a su vez conlleva la explotación tanto de los animales como de seres marginalizados. En el siguiente apartado quiero sugerir que el giro que se presenta al final de la obra y que se produce a través del acto de canibalismo del Flaco y su siguiente transformación en Gordo, si bien alude al hecho de que las mencionadas dinámicas de poder podrían seguir eternamente tras la entrada en escena de un segundo flaco, revelando así el carácter pesimista de la obra, también representa una invitación a pensar en la posibilidad de salir de estas persistentes dinámicas de explotación y subordinación.

Humana Animalidad: una salida de la violencia desde la precariedad

Si bien en un primer momento podría parecer, por el hecho de que la obra tiene una naturaleza cíclica, que dentro de la misma subyace una visión pesimista con respecto a la posibilidad de salir del mencionado contexto de violencia, a continuación, argumento que la obra propone una salida, si bien difícil de vislumbrar, de este sistema jerárquico y violento. En efecto, considero que sería legítimo pensar que la obra se vale de una naturaleza cíclica con el propósito de plantear una pregunta a los lectores: ¿De qué manera podría evitarse la ciclicidad de la obra y, así, la repetición infinita de las dinámicas de opresión y explotación que se presentan en la misma? Considero que la obra no nos deja con esta pregunta, sino que también busca una respuesta a la cuestión. Según propongo, la obra sugiere que la salida se encuentra en la aceptación por parte de los protagonistas de su propia animalidad que, si bien parece vincularse únicamente con el Flaco, reside tanto dentro del Flaco como dentro del Gordo en tanto ambos son animales

humanos. Esa animalidad humana, que tiene forma de precariedad, no solo en el Flaco – enfermo, pobre, sin recursos lingüísticos desarrollados–, sino que, por los menos durante un día en el hospital, también en el Gordo –enfermo–, es el lugar en el cual se podría hallar una nueva comunidad y comunicación entre los personajes para evitar la destrucción y muerte de ambos. Según lo discutido en este artículo, a partir de la incomunicación entre los personajes, la obra pone de relieve el hecho de que a través del lenguaje conceptual (humano) no siempre es posible explicar la percepción del ser humano del mundo y que, por lo tanto, para alcanzar una comunicación más profunda se debería recurrir a estrategias alternativas. Cabe mencionar que filósofos posthumanistas, como Derrida (2008) y Berger (2009), han levantado una crítica del pensamiento humanista dentro del cual el ser humano es concebido como superior a otros seres vivientes por el hecho de poseer la razón y el lenguaje; así se legitimaría la idea de excepcionalidad del ser humano y, con eso, la violencia hacia los animales no humanos. Más bien, según dichas perspectivas, el lenguaje representaría una falsa superioridad ya que impide vivir en el presente y percibir emociones y afectos de una manera íntima y más directa, como pueden hacer los animales (Berger, 2009, p. 5). Si volvemos a la obra desde este enfoque en el lenguaje, podemos notar que, si por un lado la racionalidad del Gordo y sus habilidades lingüísticas le permiten burlarse del Flaco, por otro lado, le impiden percibir el presente y darse cuenta de lo que está pasando a su alrededor, por lo que no logra advertir el fastidio del Flaco, lo cual hará que sea matado y comido por él. En este sentido, la razón y el lenguaje aparecen, por lo tanto, como obstáculos, pues le impiden al Gordo percibir su propia condición animal y precaria en el presente cuya aceptación, sin embargo, podría haberle permitido percibir los sentidos del Flaco y parar esa violencia continúa hacia él y, con eso, evitar su venganza que le lleva a la muerte. Siguiendo esta lectura, el lenguaje se muestra como un recurso que obstaculiza llegar a una verdadera alianza entre seres humanos, un lugar en el que diferentes animalidades humanas puedan crear, colaborativamente, una realidad más justa y exenta de dinámicas de explotación y subordinación.

Conclusión

En el presente artículo he analizado la manera en que se presenta la animalidad en el texto teatral “El flaco y el Gordo” (1959) del escritor cubano Virgilio Piñera. A lo largo del análisis, he explorado la relación que se instaura en el cuarto de

hospital entre los dos personajes humanos que protagonizan la obra, el Flaco, perteneciente a una clase social poco acomodada, y el Gordo, un rico miembro de la burguesía. He explorado dicha relación con un énfasis en la conversación que los personajes llevan a cabo y en la manera en que la voz narrativa describe a los personajes. Si bien los estudios previos han interpretado la obra como una crítica específica a la revolución cubana y una advertencia al nuevo gobierno post-revolucionario de tomar nuevas medidas (Anderson, 2005: 37), a base de los resultados encontrados en el análisis se concluye que la obra parece manifestar una crítica más profunda con respecto al pensamiento humanista y antropocéntrico en el que se funda la idea de la oposición humano-animal, así como las jerarquías biopolíticas que rigen las sociedades modernas. Es en este sentido que planteo que la visión crítica de la obra puede extenderse fuera del contexto cubano. Más específicamente, a partir del enfoque en la representación del animal como comida y de la puesta en evidencia de la clase alta como única beneficiaria del consumo de carne animal, “El Flaco y el Gordo” produce un discurso literario crítico hacia la explotación del animal y hacia su conversión en comida para el consumo de la clase alta. Además, considerando que la constante explotación del Flaco por parte del Gordo se genera a partir de la presencia de platos de carne, los cuales son el motor de las bromas y de los abusos de este hacia el Flaco, la obra pone en paralelo la crítica hacia la explotación del animal y la crítica hacia la explotación de las clases sociales menos acomodadas por parte de la clase burguesa. El giro que se presenta al final de la obra a través del acto de venganza del Flaco y su transformación en Gordo, si es leído en combinación con la representación del Flaco por parte de la voz narrativa como un ser con rasgos y características animales, aboga por una violencia animal e instintiva en contra de la violencia premeditada y racional, relacionada con el lenguaje, del Gordo. En el último apartado, argumento que la vena crítica de la obra no es un fin en sí mismo, sino que más bien, desde su carácter cíclico, nos lleva a preguntarnos acerca de las posibilidades de quebrar los mencionados contextos de explotación y subordinación. En este sentido, argumento que el lenguaje humano se muestra como un recurso que obstaculiza llegar a una verdadera alianza animal entre seres humanos, un lugar en el que diferentes animalidades humanas puedan crear, colaborativamente, una realidad más justa y exenta de dinámicas de explotación y subordinación. Un aspecto añadido que arrojó el análisis, y que merece mayor atención en estudios futuros, es la visión crítica hacia la apropiación cultural del animal en tanto ser real. De este modo, a la luz de lo discutido en el análisis, “El flaco y el gordo” de Virgilio Piñera reivindica la necesidad de seguir preguntándonos acerca de la condición humana y acerca de

la concepción de lo humano lo cual podría reparar los daños que causamos hacia los animales no humanos, así como contribuir a alcanzar sociedades humanas más igualitarias.

Bibliografía

Agamben, G. (1998). *Homo Sacer El Poder Soberano y la Muda Vida*. Valencia: Pre Textos.

Anderson, T. F. (2005). Hunger and Revolution: A New Reading of Virgilio Piñera's *El flaco y el gordo*. *Latin American Theatre Review*, 8(2), 23-38.

Berger, J. (2009). *Why look at animals?*. London: Penguin Great Ideas.

Camacho González, A. (2013). La crueldad y la ética en el teatro de Virgilio Piñera. *Cartaphilus*, 11, 54-71.

Carpio, C. R. P. et al. (2015). La representación de los animales en el sistema fraseológico de la variedad cubana del español. *Paremia*, 24, 191-200.

Cerda, K. (2017). Crueldad y subjetivación en *La carne de René* de Virgilio Piñera. *Chasqui*, 46(2), 288-300.

Cevallos González, S. A. (2023). *Sentidos no comunes: Literatura y especismo*. La Caracola Editores.

De Vincenti, G. (2016). Pratiche dello 'stile moderno' nel cinema delle Americhe. En V. Pravadelli (Ed.), *Modernità nelle Americhe* (pp. 129-140). Roma TrE-Press.

De los Ríos, V. (2022). *Vida Animal: Figuraciones no humanas en el cine, la literatura y la fotografía*. Metales Pesados.

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

Echeverría, B. (2010). *Modernidad y blanquitud*. Ediciones Era.

Giorgi, G. (2014). *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

González-Cruz, L. F. (1974). Virgilio Piñera y el Teatro del absurdo en Cuba. *Mester*, 5(1), 52-58.

Guillén, N. (1967). *El gran zoo*. Cuba: Instituto Cubano del Libro.

Kulez, A. (2018). *Gastropoetics: Cultural Figurations of Eating in Modern Argentina, Brazil, and Cuba*. Doctoral dissertation, University of Southern California.

- López, M. (2021). Socialist Biopolitics: Flesh and Animality in Cuba and Venezuela. *Latin American Research Review*, 56(2), 417-436.
- Lundblad, M. (2009). From Animal to Animality Studies. *PMLA/Publications of The Modern Language Association of America*, 124(2), 496-502.
- Leal, R. (1959). El flaco y el gordo, Entrevista con Virgilio Piñera. *Lunes de Revolución*, 10-11.
- Millares, S. (1997). La subversión del logos en el teatro de Virgilio Piñera. *Teatro: Revista de Estudios Culturales/A Journal of Cultural Studies*, 11(11), 235-245.
- Nibert, D. (2014). Animals, immigrants, and profits: Slaughterhouses and the political economy. En J. Sorenson (Ed.), *Critical animal studies: Thinking the unthinkable* (pp. 3-17). Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Piñera, V. ([1959] 2006). El flaco y el Gordo. En: *Teatro Completo*, (pp. 235-255). Letras Cubanas.
- Schulz-Cruz, B. (1992). Cuatro Bestiarios, cuatro visiones: Borges, Arreola, Neruda y Guillén. *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 21(241), 247-253.
- Tellini, O. S. (2021). *Zoografías críticas-Animalidad y desarrollismo en Juan José Arreola, Amparo Dávila y Nicolás Guillén (1959-1972)*. Stockholm University: DiVA.
- Valle, G. (2003). El mundo es un gran zoo. *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. [En línea]. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-mundo-es-un-gran-zoo/> [Consultado: 14 de julio 2023].
- Wolfe, C. (2003). *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species and the Posthumanist Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wolfenzon, C. (2006). La ciudad como espacio de tortura en La carne de René y Pequeñas maniobras de Virgilio Piñera. *Cuban Studies*, 37(1), 56-72.
- Yelin, J. (2020). *Biopoéticas para las Biopolíticas. El pensamiento literario latinoamericano ante la cuestión animal*. Latin America Research Commons.

Oscar Sebastian Tellini

Doctorando en Literatura Latinoamericana en el Departamento de Lenguas y Literaturas (SPL) de la Universidad de Gotemburgo (Suecia). Magíster en Literatura, Universidad de Estocolmo (Suecia). Correo electrónico: oscar.tellini@sprak.gu.se.

LIMITOGRAFÍA ANIMAL: reflexiones en torno a tres cuentos de Horacio Quiroga

Damian Deamici

Resumen: Este artículo explora la construcción discursiva del ser humano y lo que lo diferencia de otros animales como un límite textual en tres cuentos de Horacio Quiroga: “El hombre muerto”, “Las moscas: réplica del hombre muerto”, y “Regreso de Anaconda”. Indaga sobre esta división en conexión con la muerte de sus protagonistas humanos y no-humanos y observa cómo la construcción de ese límite gráfico se presenta como una frontera insoslayable. Rechaza interpretaciones que apuntan una genuina perspectiva animal en los cuentos, pero propone que, especialmente en el caso del tercero, se sugiere una posible suspensión de la cesura entre seres humanos y animales que es constitutiva para la organización de la vida política de los sujetos que afecta.

Palabras clave: Horacio Quiroga, animalidad, antropomorfismo, frontera

Abstract: This article explores the discursive construction of the human being and what sets him apart from other animals as a textual limit in three short stories by Horacio Quiroga: “El hombre muerto,” “Las moscas: replica del hombre muerto,” and “Regreso de Anaconda.” It analyzes this limit in connection to the death of its human and non-human characters and observes how the construction of that textual frontier presents itself as an insurmountable division. It rejects interpretations that propose genuine animal perspectives in the stories but proposes that, especially regarding the third, a possible suspension of the caesura between human beings and animals that is constitutive of the organization of political life for the subjects it affects is suggested.

Keywords: Horacio Quiroga, animality, anthropomorphism, border

En las últimas décadas, la pregunta sobre la tenue línea divisoria entre los seres humanos y los animales se ha extendido a todas las áreas del pensamiento, incluida la literatura (Bailly, 2007; Giorgi, 2014; Yelin, 2015). En este ensayo, propongo exponer, analizar y reflexionar sobre la presencia de este límite en tres cuentos de Horacio Quiroga: “El hombre muerto”, “Las moscas” y “Regreso de Anaconda”. Como es bien sabido, Quiroga pasó gran parte de su vida en la selva misionera, en contacto directo con la presencia de animales y una flora selvática muy distante a la de una experiencia ciudadana.¹ Sin dudas, esta elección afectó a su propia sensibilidad, o su sensibilidad a su elección, y la obra de Quiroga nos presenta uno de los más extensos bestiarios de la literatura latinoamericana. La selección de estos tres cuentos en particular, de un catálogo tan numeroso, se debe a la voluntad de explorar la cuestión del animal en la frontera de otro límite, el de la vida y la muerte.²

Comienzo el argumento a partir de los mismos textos que constituyen los mapas de navegación, y de anclaje, de esto que denomino limitografía animal. “El hombre muerto”, recordemos, relata los últimos minutos de vida de un hombre que muere haciendo trabajos de campo, en un espacio que ha contribuido a transformar, plantando bananales y erigiendo un potrero. Mientras podaba su tierra con un machete, resbala y se lo clava en el pecho. Tendido sobre el pasto, sin poder moverse, da lugar a unas reflexiones finales sobre la vida y la muerte. Entre ellas, cómo la muerte puede irrumpir sorpresivamente en la rutina cotidiana, y es aquí donde aparece el caballo: “¡Muerto! ¿Pero es posible? ¿No es este uno de los tantos días en que ha salido de su casa con el machete en la mano? ¿No está allí mismo, a cuatro metros de él, *su* caballo, *su* malacara, oliendo parsimoniosamente el alambre de púa?” (1993, p. 655, el subrayado es mío).

La cita nos remite a un cuento anterior de Quiroga, “El alambre de púa”, incluido en *Cuentos de amor, de locura y de muerte*. En aquel, dos caballos, el más sagaz de ellos un malacara también, escapan de sus confines y atraviesan todo cerco, hasta que los detiene el alambre de púa. Sobre el final, un toro se anima a aventurar

¹ Para una biografía de Quiroga, escrita por su amigo y referente de la crítica literaria latinoamericana, ver: Rodríguez Monegal, 1968.

² La muerte es otro tema que ofrece un amplísimo número de cuentos, incluso textos en los que la muerte y el animal son presencias constantes. La arbitrariedad de la selección se justifica, además de brindar las posibilidades analíticas descritas, por publicaciones críticas recientes sobre estos textos que invitan a profundizar la reflexión.

el cruce del alambre, y muere desangrado. Quiroga restituye el alambre como frontera para el caballo en “El hombre muerto”, es una línea divisoria, construida por el mismo hombre, que el caballo no puede atravesar. Enfatiza que se trata de *su* caballo, *su* malacara, y se presenta en la particularidad de su diferencia. Es decir, no es un caballo que está en el lugar de todos los caballos. Al ver a su dueño en agónica muerte, el caballo se detiene ante el alambre, límite que él mismo impuso para proteger su propio cultivo. Escribe más adelante: “¡Y ese es su bananal; y ése es su malacara, resoplando cauteloso ante las púas del alambre!” (p. 656) El paralelismo, “y ese es su bananal; y ese es su malacara” está dividido por un punto y coma, signo ortográfico que encuentra un significado diferido en el alambre de púa. Este alambre, insertado por el hombre mismo, como el punto y la coma por el escritor, es uno que finalmente el caballo no puede atravesar, y el breve cuento concluye:

Pero el caballo rayado de sudor, e inmóvil de cautela ante el esquinado del alambrado, ve también al hombre en el suelo y no se atreve a costear el bananal, como desearía. Ante las voces que ya están próximas -¡Piapiá!,- vuelve un largo, largo rato las orejas inmóviles al bulto: y tranquilizado al fin, se decide a pasar entre el poste y el hombre tendido, -que ya ha descansado. (p. 657)

La simple lectura revela indiferencia, que metonímicamente puede leerse como la indiferencia de la naturaleza frente a la vida humana. Pero esta lectura presupone la Naturaleza y el Animal como algo estático. Si, por el otro lado, vemos al caballo como Jacques Derrida ve a su gato en *El animal que luego estoy si(gui)endo*, como el totalmente otro, su mirada revela el abismo de nuestra propia soberbia³. Quiroga, instalado en la selva, trata la materia con la austeridad que merece. El caballo no es un caballo representativo de todos los caballos, es *su* caballo que además revela en su comportamiento el abismo de un Otro inaccesible: el narrador proyecta agencia sobre su comportamiento: dice “no se *atreve* a costear el bananal”, “*tanquilizado* al fin, se decide a pasar entre el poste” y el “como *desearía*” no deja claro si desea comer del bananal o atravesarlo para acercarse al hombre agonizante. Es decir, el caballo es *un* caballo que no es *todos* los caballos y que proyecta su mirada en el momento liminar del paso a la muerte de

³ El filósofo francés explora los límites de la animalidad y expone la soberbia del discurso histórico y filosófico al englobar toda la diversidad animal en el término “el animal”. A esto, contrapone la particularidad de su gato, y esto sirve como catalizador de reflexiones más elaboradas sobre los límites de lo animal en la filosofía. Ver Derrida, 2008.

su dueño. Mira y oye desde más allá de un límite impuesto por el hombre mismo, el alambre de púa, el punto y la coma, e incluso más allá de ese límite se revela como inaccesible. El caballo es el resto enigmático que queda de vida y mira a la muerte desde la perspectiva del no sujeto. Mientras que el hombre podía vivir, y vive su muerte *con* el caballo y la naturaleza como fondo de su acto significativo de existir, el caballo queda como el excedente de vida a partir del cual el hombre pudo trazar el límite con el que se significó a él mismo, el caballo es el resto que queda, como línea de sombra, de esa vida⁴.

Algo tiene que haber perturbado a Quiroga sobre este cuento, tanto que decidió escribir y publicar, 13 años más tarde, una continuación titulada y subtitulada “Las moscas: réplica de El hombre muerto”. Este cuento también comienza con un hombre a punto de morir, también en la selva. La muerte acentúa lo inevitable de su condición:

...tan pequeño es el lugar que ocupa en el rozado y tan clara su situación: se muere.

Esta es la verdad. Mas para la obscura animalidad resistente, para el latir y el alentar amenazados de muerte, ¿qué vale ella ante la bárbara inquietud del instante preciso en que este resistir de la vida y esta tremenda tortura psicológica estallarán como un cohete, dejando por todo residuo un ex hombre con el rostro fijo para siempre adelante? (p. 734)

La situación inicial es la misma, un hombre que, enfrentándose a la muerte, reconoce la precariedad de su propia vida. Lo significativo, en relación al límite aquí explorado, es que se refiere a lo que queda como “la obscura animalidad resistente”. La distancia entre la animalidad y la vida políticamente calificada reitera la distinción entre *bios* y *zoé* teorizada por Giorgio Agamben (2006). Según este, la

⁴ Hago alusión aquí a un pasaje de *Formas comunes* en el cual Gabriel Giorgi delimita la ubicación del cuerpo respecto a la vida: “...cuerpo y subjetividad nunca se superponen, del mismo modo que población y ciudadanía tampoco coinciden: los modos del poder, dice la biopolítica, pasan justamente por ese exceso, eso irrepresentable, inasimilable, el resto que es la línea de sombra de los cuerpos, lo que no termina de ser individuado, identificable y humanizado, porque es en torno a ese límite que se gestionan las decisiones entre el hacer vivir y el abandono, entre las vidas a proteger y las vidas a desamparar” (pág. 25). El caballo, en el cuento de Quiroga, queda como resto de la operación biopolítica de la delimitación entre humano y animal, vida y muerte.

cesura entre el hombre y la bestia es un mecanismo de la máquina antropológica, que articula dispositivos biopolíticos de distinción entre lo humano y lo animal. Lo que dejaría la muerte es un ex hombre, un residuo de lo que constituía su vida –y es en estas huellas residuales donde mora la animalidad. Esa es la mirada del caballo que remane de “El hombre muerto”. Pero en la respuesta, Quiroga quiere llevar el relato a un más allá que reitera el antropocentrismo que crea en el hombre la cesura con la animalidad, incluso mientras la intenta difuminar.

El narrador protagonista del cuento, moribundo por la herida, es llevado a un hospital. Allí oye hablar a los médicos de unas moscas que merodean cuerpos a punto de morir, y el narrador reconoce el zumbido que atraviesa el relato como presagio de su propia muerte. Sucede luego una transmutación entre el narrador y la mosca que diferentes críticos que han analizado este cuento concuerdan en reconocer como una visión panteísta de la naturaleza, donde el hombre se revela como uno más entre tantos de los seres que la componen (Lafforgue, 1990; Varela Cabezas, 1998; Abreu Mendoza, 2014). Carlos Abreu Mendoza, que analiza estos mismos dos cuentos (entre otros) como el tratamiento de un límite abismal en Quiroga, el de la vida y la muerte y el del hombre y la naturaleza, sostiene que en “Las moscas” finalmente vemos su superación, donde el hombre es uno con la naturaleza (p. 318). Si bien está claro que esta es la tesis del cuento, esta no se puede tomar muy en serio. Las últimas líneas del cuento leen: “Del seno de esta expansión, que el sol dilata desmenuzando mi conciencia en un billón de partículas, puedo alzarme y volar, volar...Y vuelo, y me poso con mis compañeras sobre el tronco caído, a los rayos del sol que prestan su fuego a nuestra obra de renovación vital” (Quiroga, 1993, p. 736). Es el hombre quien se sorprende al volar, para las moscas es tan natural como para nosotros caminar. “El billón de partículas” que explotan es otra irrupción, como la medicina en el hospital, del discurso científico como legitimador de la tesis que se propone. Aquí la mosca no “mira” al hombre para revelar el abismo de su mirada, más bien lo contrario. La mosca mira al hombre y se revela como el hombre mismo. En lo que aparenta ser un acto de solidaridad y reconocimiento de otro radicalmente exterior (¿qué más exterior a nuestra experiencia que una mosca?), el hombre vuelve a verse a sí mismo y reproducirse. Si bien puede leerse que el cuento sugiere una conexión de interdependencia entre el hombre y el insecto, porosidad entre el hombre y los animales⁵, rectifica la división en la medida en que las anuncia como complementarias de una sola mirada: la del ser humano.

⁵ Marie Escalante argumenta que “Quiroga muestra que las fronteras entre lo animal y

Esta continuidad se presenta de forma diferente en otro cuento réplica, “Regreso de Anaconda”. Recapitulando este relato, la serpiente Anaconda, después de haber vivido un año con los humanos (final del primer cuento, “Anaconda”), está de nuevo en la selva, atravesando una sequía a la que contribuía la actividad humana. Congrega ahora no solo a las serpientes, como había hecho en el primer cuento, sino a todos los animales de la selva en contra de la empresa humana y logra convencerlos de movilizarse durante la próxima lluvia. Al hacerlo, encuentra un hombre moribundo al que decide proteger y defender de otros animales que querían matarlo. Antes de morir, asesinada por un grupo de hombres que la encuentra, deja sus huevos junto al cadáver del hombre. “Regreso de Anaconda” nuevamente plantea un escenario de enfrentamiento entre el hombre y los animales de la selva. Las coordenadas biopolíticas de distinción entre seres humanos y animales no son subvertidas en estos cuentos, pero sí, como señala Leonor Fleming, *invertidas*: los animales se antropomorfizan, hablan, se organizan política y militarmente, mientras que los hombres ocupan el lugar de las bestias y amenazan la destrucción del ecosistema y hogar de los protagonistas animales⁶. La selva no tolera más su destrucción y arremete una contraofensiva. Hacia el final, en este escenario de destrucción mutua que advierte la relación violenta de los seres humanos con su medio ambiente, la piedad de Anaconda por el hombre moribundo no es bien recibida por los otros animales que movilizó para combatirlos. El hombre inevitablemente muere, y en el texto se lee:

Ante esa circunstancia, Anaconda quedó inmóvil de extrañeza, como si el oscuro mensú hubiera debido conservar para ella, a despecho de sus heridas, su miserable existencia.

¿Qué le importaba ese hombre? Ella lo había defendido, sin duda; habíalo resguardado de las víboras, velando y sosteniendo a la sombra de la inundación un resto de vida hostil.

¿Por qué? Tampoco le importaba saberlo. (pp. 621-22)

lo humano son porosas y frágiles y que, en cualquier momento, se puede cruzar esta frontera que separa al hombre del animal” (2016, pág. 177), y lo ejemplifica en tres cuentos que lo demuestran. Sin embargo, mientras que la continuidad y porosidad de lo que denominamos “humanos” y “animales” ciertamente se da en Quiroga, lo que mi análisis señala es que en el proceso de denominar, de graficar, vuelve a insertarse violentamente el límite.

⁶ Fleming incluso sugiere que el hombre “visto por las serpientes, es indistinto y genérico” (2017, pág. 59), de la misma forma que los seres humanos hemos históricamente incorporado toda la diversidad animal en el término “el animal” (Derrida, 2008).

De nuevo el límite entre la vida y la muerte grafica un límite entre la vida animal y la humana. Es de nuevo un hombre quien muere, y un animal le sobrevive. Gina Villamizar sostiene que Anaconda “comprende también que el hombre moribundo es una víctima más de la violencia ejercida sobre la selva” (2020, p. 437) por parte de las maquinarias de la modernidad y la imposición de la ciudad sobre formas de vida campesinas, pero esta comprensión nunca es expresada explícitamente por Anaconda. Cabe señalar, también, la elección léxica; para Anaconda, el mensú podría haber conservado su “miserable *existencia*”, lo único que queda cuando su vida ha sido despojada. El resto de vida que representaba, es un “resto de *vida* hostil”. La conmoción de Anaconda, que ni ella misma entiende, se maneja sobre ese resto: despojado el mensú moribundo de su vida políticamente calificada, de su condición de enemigo de la polis selvática, queda solo una existencia con la que no se sabe bien qué hacer. Anaconda, sin saber por qué, como el estilo indirecto libre del pasaje señala, pone sus huevos sobre el cadáver del mensú antes de morir asesinada. Este cuento ha sido leído desde perspectivas ecocríticas como una forma de “manifestar una ‘lengua’ que sucede en el bosque” (Arévalo Viveros, 2009, p. 124) o, según Brigitte Gunnels, “Quiroga’s fictional world offers a glimpse into the animal world that is unavailable to *Homo sapiens*” [el mundo ficcional de Quiroga ofrece una mirada del mundo animal que no está disponible para *homo sapiens*] (103). Sin dudas, estas lecturas responden a la ansiedad de reconocer en los animales a un Otro del que queremos oír, y le atribuimos a la literatura el poder de hacerlos hablar, pero hay que soslayar siempre el impulso a hacernos a hablar a nosotros mismos desde el centro del Antropoceno —como hace el mismo Quiroga en “Las moscas”. Estas lecturas hablan más de nosotros mismos que del texto en sí. En el “Regreso de Anaconda”, Quiroga no presenta, no puede presentar “la perspectiva de los animales”. Presenta una situación de guerra donde un enemigo que se imagina estático, la naturaleza, contraataca. El momento final, donde Anaconda deja los huevos de su progenie sobre el cadáver en descomposición del hombre muerto, debe ser leído como una suspensión de la cesura que los separa, exposición y transgresión del límite gráfico. No se trata de la experiencia de una continuidad, sino de abrir esa misma posibilidad que se experimenta como un exceso de lo conocido. Hace eco de las palabras con las que Agamben cierra *Lo abierto*: “...exhibir el vacío central, el hiato que separa —en el hombre— el hombre y el animal, arriesgarse en este vacío: suspensión de la suspensión, *shabbat* tanto del animal como del hombre” (2010, p. 167). Recordemos que las categorías estaban invertidas en el cuento, el hombre que ve Anaconda es un animal según las consideraciones de su vida política. La suspensión, incomprensible para la misma Anaconda, que la hace morir *en y*

morir *por* un resto animal, no debe ser leída como una postura moralista, sino por lo que es: un arriesgarse al vacío de la suspensión de lo que hace al ser humano ser humano y al animal, en el ser humano, animal.

A forma de conclusión, en los tres cuentos de Quiroga que analizo aquí, pero también en muchos otros, el cuentista reflexiona activamente sobre la convivencia con los animales. Estas reflexiones no deben leerse como sentencias morales, ni mucho menos como genuinas expresiones de animales reales. Puede que sean lo primero, de ninguna manera son lo segundo, no hay otra subjetividad en los cuentos más allá que la de un narrador humano. Si bien puede argumentarse que este narrador busca relativizar “la concepción positivista del hombre como único ser racional” (Lafforgue, 1990, pág. 90), su escritura *hace* otra cosa. He argumentado aquí, en lo que llamo limitografía animal, que los cuentos pueden leerse como una exploración de los límites que, en ese narrador humano, exponen los confines y suspensiones de la misma humanidad. Estos límites, como ha sido probado una y otra vez, son artificiales, pero no por eso menos reales. En este trabajo, busqué trazar en algunos textos literarios de Quiroga, “el escritor de la selva”, los límites gráficos de la división entre el ser humano y el animal. Este límite, una vez expuesto, puede abrir las posibilidades de una suspensión que, aunque en todos casos implica la muerte, se trata también del fin de la misma racionalidad que estructura la violencia biopolítica a la que la división es funcional.

Bibliografía

Abreu Mendoza, C. (2014). Horacio Quiroga, a Writer on the Limits. *A Contracorriente*, 11(2), 302-322.

Agamben, G. (2006). *Homo Sacer: poder soberano y vida nuda* (2da ed.). (A. G. Cuspinera, Trad.) Valencia: Pre-Textos.

Agamben, G. (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal*. (F. Costa, & E. Castro, Trans.) Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Arévalo Viveros, D. F. (2009). El cuento es la selva: lectura crítico-ecológica de Los cuentos de la selva de Horacio Quiroga. *452°F. Revista electrónica de teoría de la literatura y literatura comparada*, 1, 121-132.

Bailly, Jean-Christophe (2007). *Le versant animal*, Pris: Bayard.

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. (C. d. Peretti, & C. R. Marciel, Trads.) Madrid: Editorial Trotta.

Escalante, M. (2016). *La naturaleza como artificio: representaciones de lo natural en el modernismo*. Iberoamericana - Vervuert.

Fleming, L. (2017). Introducción. En H. Quiroga, *Cuentos* (14a ed., págs. 13-109). Madrid.

Giorgi, G (2014). *Formas comunes: animalidad, cultura, biopolítica*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

Gunnels, B. (2006). An Ecocritical Approach to Horacio Quiroga's "Anaconda" and "Regreso de Anaconda". *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, 39(4), 93-110.

Lafforgue, J. (1990). Introducción biográfica y crítica. In H. Quiroga, *Los desterrados y otros textos* (pp. 7-95). Madrid: Castalia.

Quiroga, H. (1993). El alambre de púa. In H. Quiroga, *Todos los cuentos* (pp. 65-76). España: Colección Archivos.

Quiroga, H. (1993). El hombre muerto. In H. Quiroga, *Todos los cuentos* (pp. 653-659). España: Colección Archivos.

Quiroga, H. (1993). El regreso de Anaconda. In H. Quiroga, *Todos los cuentos* (pp. 609-625). España: Colección Archivos.

Quiroga, H. (1993). Las moscas. In H. Quiroga, *Todos los cuentos* (pp. 733-737). España: Colección Archivos.

Rodríguez Monegal, E. (1968). *El desterrado: vida y obra de Horacio Quiroga*. Buenos Aires: Losada.

Varela Cabezas, R. (1998). Comentario de un cuento fantástico: "Las moscas. Réplica de El hombre muerto," de Horacio Quiroga. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 22(3), 511-529.

Villamizar, G. (2020). Fractura y resistencia en algunos cuentos misioneros de Horacio Quiroga. *Revista Chilena de Literatura* (101), 427-442.

Yelin, Julieta (2015). *La letra salvaje: ensayos sobre literatura y animalidad*, Rosario: Beatriz Viterbo Editora.

Damian Deamici

Doctor en estudios hispánicos por la Universidad de Connecticut, Estados Unidos. Profesor titular de español y estudios latinoamericanos en Rochester Institute of Technology; dxdgsl@rit.edu

POR UNA POÉTICA ZOOFÍLICA EN MAROSA DI GIORGIO: repensar el estatuto animal en nuestra contemporaneidad

Tomas Siac

Resumen: En el presente artículo se abordará, desde los relatos eróticos de Marosa di Giorgio, la zoofilia como concepto articulador y motor epistemológico para pensar maneras de contrarrestar aquellos imperativos del antropocentrismo que escindieron el mundo animal del humano. Interesa afianzar la noción de zoofilia como un doble movimiento: como parentesco y como atracción sexual desviada de la norma. A partir de este concepto la poética zoofílica marosiana permitirá tensionar la ontología humana: abriremos a otras materialidades, a nuestro afuera constitutivo. La zoofilia se podrá leer también como una manera de plantear habitabilidades desantropocentradas y nuevas formas de leer tanto la ontología humana como la animal: lo viviente.

Palabras clave: Marosa di Giorgio; Zoofilia; futurhabilidades menores; relatos eróticos.

Abstract: This article will address, from the erotic stories of Marosa di Giorgio, zoophilia as an articulating concept and epistemological motor to think of ways to counteract those imperatives of the anthropocentrism that separates the animal world from the human one. Zoophilia is read -based in Marosa's stories- as a double gesture: as kinship and as sexual attraction deviated from the norm (zoophilia). From this concept, the Marosian zoophilic poetics will allow us to strain the human ontology: to open ourselves to other materialities and others. Zoophilia can also be read as a way of establishing de-anthropocentric inhabitabilities and new ways of reading the living: both human and animal ontology.

Keywords: Marosa di Giorgio; Zoophilia; minor futurabilities; erotic stories.

“Aquí es donde la literatura (...) se somete a la correosa materia líquida. Algo habrá de flotante en los libros, algo de blando y difícil de atrapar, como si fueran peces, pequeños: pequeños seres lunáticos que se adueñaron de todos los rincones”.

Hector Libertella, *La Librería Argentina*

Primeros acercamientos a la obra marosiana

A lo largo de este corto e intenso siglo, mucho se ha versado sobre los temas a abordar: la animalidad, la crisis climática, el Antropoceno, la sexualidad, el estatuto humano. Todos estos conceptos han sido visitados y revisitados a lo largo de los años desde diversas perspectivas y marcos epistemológicos. A grandes rasgos, me es inútil poder articular algo nuevo, novedoso e innovador para estos campos. Sin embargo, creo que vale la pena poder modular, ensayar y exhumar lo ya trabajado, volver a poner la maquinaria en funcionamiento para desempolvar algún que otro resto no elaborado que haya quedado. Por esta misma razón es que decido volver a estos conceptos pero bajo un hacer-metodológico diferente, uno que pueda responder a nuestro tiempo, pero desde un movimiento crítico y a la vez creativo, donde leer se torne un construir con la imaginación: que el ejercicio epistemológico sea iluminado por la creatividad del juego del pensamiento. Atendiendo a esta misma cuestión es que me propongo leer la obra de Marosa di Giorgio, en especial dos de sus misales, pertenecientes a su libro *El Gran Ratón Dorado, el Gran Ratón de lilas* (2018) que reúne sus relatos eróticos.

Bien vale la pregunta de por qué pensar la obra marosiana¹, por qué visitar estos conceptos desde la literatura y qué puede hacer la literatura en estos marcos de pensamiento. Esto lo podemos responder bajo la llamada de Josefina Ludmer por la postautonomía. Bien conocidos son sus trabajos sobre la literatura latinoamericana y, sobre todo, su pensamiento acerca de los cambios de estatuto de esta misma para el comienzo del presente siglo. Abocada a dicha pregunta por las modificaciones estructurales y metodológicas de lectura es que Ludmer llega a la propuesta de una literatura postautónoma, es decir, de una literatura

¹ Como en otros trabajos propios, siguiendo la propuesta poético-metodológica de Tamara Kamenszain (2021), nombraremos a la poeta con su nombre más que con su apellido, “porque las poetisas con nombre son/ jóvenes viejas que si las leemos a nuevo/ nos guñarán el ojo más actual” (p. 26).

que tenga por objetivo un hacer especulativo, que imagine con imágenes, y logre incidir en la realidad. La literatura posautónoma por excelencia es aquella que para Ludmer especula y que, de esa manera, “inventa un mundo diferente del conocido: un universo sin afueras, real virtual (...), de imágenes y palabras, discursos y narraciones, que fluyen en un movimiento perpetuo y efímero” (2020, p. 31), por lo tanto, una literatura postautónoma nos permite aprehender un mundo otro donde narraciones y discursos tensionan con el nuestro. ¿Acaso no es ese el trabajo poético marosiano por excelencia? ¿Acaso postular mundos otros, donde los relatos repiensen la vida, la realidad y el hacer social, no es propio del mundo marosiano? ¿Acaso Marosa no buscaba que la lectura conlleve a un pensar dislocado? “Creo en el lector-autor; aquel que al leer, crea, de nuevo, con placer, lo que el autor dijo” (di Giorgio, 2018, p. 9). Como puede señalar la cita anterior, aquel lector que hace a partir de la imaginación del autor, es un lector de la postautonomía, es decir, uno que deja ingresar a su realidad las literaturas como herramienta para habitar. “Usar la literatura como lente, máquina, pantalla, mazo de tarot, vehículo y estaciones para poder ver algo de la fábrica de realidad, implica leer sin autores ni obras” señala Ludmer postulando que la literatura puede leer la realidad pero que puede a base de no leer “literariamente (...) sino a través de la literatura, en realidadficción y en ambivalencia. Usa la literatura para entrar a la fábrica de realidad” (2020, p. 32). Este es el uso que quiero darle a la escritura marosiana: poder leer con ella la realidad, el entramado social, el hacer humano, las categorías que articularán el escrito.

La elección de la presente poeta como una que puede ayudarnos a repensar ciertas discusiones claves de nuestra época se debe también a su sostenido interés por pensar la vida y qué no, sobre todo desde una óptica tan particular como la suya. Cuando Walter Cassara entrevista a Marosa en el año 2003 le hace la siguiente pregunta: “*Dice la poeta rusa Marina Tsvietáieva: “No hay naturaleza no animada, sólo hay naturaleza no inspirada” ¿Qué le sugiere este pensamiento?*” a la cual ella responde “-Que Marina se equivoca. Pero de cabo a rabo. Hay una constelación hirviendo adentro de la piedra”² (di Giorgio, 2018, p. 10, énfasis en el original), dándonos una visión completamente traslaticia a lo que la constitución político-científica de la modernidad podría afirmar. Hasta en la piedra hay un mundo hirviendo que permite la poesía: todo está vivo y todo tiene la capacidad de estar vivo. Por esta razón elijo la poesía marosiana para pensar y repensar nuestra realidad o, para hablar con Ludmer, nuestra realidadficción.

² La entrevista completa se puede ver en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/libros/10-513-2003-03-30.html>

Para poder leer el estatuto animal y repensar la zoofilia como línea de fuga y propuesta escritural de Marosa, analizaré dos misales. En primer lugar, el *Misal de la Virgen*:

-Usted nunca tuvo hijos.

-No. Aunque, un día, cuando era chica, surgieron de mí, de mi pelvis, tres lagartos. En cartílago grueso y anillado. Tres.

-Eh.

-Sí. Iban por la hierba. Al parecer tenían ojos, pero no pude saberlo. Se hundieron en el piso.

-Oh.

-No volvieron nunca. En el momento de la parición, salían de mis pechos (del izquierdo y del derecho), una gotita de sangre y una gotita de leche.

-...!

Y ella quedó impasible. Y aunque era completamente blanca, pareció lo que siempre había parecido:

Una princesa india, debajo de su anachuita. (di Giorgio, 2018, p. 86)

En segundo lugar, analizaré *La Canción de los Puercoespines*:

Se oía en lo hondo de los bosques, gritos de mujeres que tenían pasiones con los bichos.

Algunas eran mordidas y casi asesinadas y se salvaban de sólo un manotazo.

-Aparte! ¡Fuera, poca cosa, asesino! Yo soy gente. Y usted, no. Y se veían los rostros estrechos, ríspidos, de los puercoespines, que sólo las hozaban y bebían, sin importarles de más nada.

Otra gritaba: -Me perturbó todo el vientre. Es seguro que voy a poblar la tierra con nuevos puercoespines!

Y gritó la otra: -Pero ¿En que caí...! ¡Si viera mi madre...! ¡De la manera como me crió!

Y una voz más lejana y honda, le dijo: -Tu madre aquí mismo hozó. Ah! Ah! ¡Ah! ¡Ah! ¡Ah! ¡Ah! ¡Ah!

Hay una neblina, un viento helado, pero fuera del bosque, allá. Porque aquí dentro está espléndido, calentito, como jamás se vio. (di Giorgio, 2018, p. 87)

La selección de estos dos relatos está hecha en base a poder iluminar el problema de la zoofilia o, más precisamente, cómo podemos leer la zoofilia en Marosa y si esta puede ofrecernos, en su discurso dislocado, herramientas de lectura para nuestro presente.

Lecturas en torno a la Zoofilia

Para poder abordar la zoofilia, también conocida como bestialismo, me interesa pensar junto a dos trabajos, el primero, de Brown y Rasmussen titulado *Bestiality and the queering of the human animal* (2010) y el símil diccionario de Vinciane Despret denominado *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2018). Ambos trabajos versan sobre la bestialidad como posibilidad de repensar el estatuto animal en la contemporaneidad y frente a los Estados Modernos y sus constituciones. Debemos dejar bien en claro, antes de ingresar al análisis de cada texto, que la propuesta teórica aquí delineada no es, bajo ningún punto, una incitación a la zoofilia ni al maltrato animal sino una posibilidad de pensar por fuera del antropocentrismo intrínseco de nuestras organizaciones sociales. En este sentido, la elección de estos textos y el tema yace en la posibilidad de encontrar líneas de fuga, desantropocentrar nuestros vínculos sociales y pensar los estatutos que fueron aleatoria y arbitrariamente impuestos a los animales y otras formas de vida.

El texto de Brown y Rasmussen opta por analizar la zoofilia ya que “[It] inspires us to deconstruct the allegedly stable and immutable border between human and nature” (2010, p. 160). Esta inquietud para pensar la frontera entre humanos y naturaleza es pensada desde el rechazo cabal que produce el acto zoofílico ya que, lejos de ser considerado una sexualidad, es generalmente pensado como una perversión del ser humano. Así, la unión carnal entre humanos y animales siempre está teñida por una visión claramente disfórica concentrada en mitigar este accionar desviado, y no tanto por repensar sus implicancias. Estaré pensando la zoofilia como un motor epistemológico para cumplir su prometido: “to problematize and interrogate the doxa and norms all of us have around sex” (Brown y Rasmussen, 2010, p. 160) y -agrego- para problematizar e interrogar el lugar del animal en nuestras sociedades modernas.

La zoofilia, como bien reconstruyen los dos teóricos mencionados anteriormente, constituye un pilar clave para el reparto de estatutos ontológicos en los Estados modernos. Pensados como seres incapaces e indefensos, los animales son posicionados en un escalafón siempre menor al humano, siendo este último siempre superior. De esta manera, quienes sostienen la ilegalidad e inmoralidad del acto zoofílico lo suelen hacer bajo cinco pretextos: el animal no tiene consentimiento; el animal es maltratado en el acto sexual (aún así sea el animal quien penetra al humano); el zoofílico es un abusador en potencia; los animales son indefensos como los niños; y, más importante, el humano es libre y autónomo, mientras que el animal no lo es. Todos estos argumentos, expuestos tanto por Despret como por Brown y Rasmussen, pueden ser -y serán- leídos bajo la lupa del antropocentrismo imperante. De este modo, el humano es posicionado como un ser autónomo, libre, y en el caso de tener un deseo sexual por los animales es un desviado, mientras que los animales son indefensos, incapaces de consentir o decidir por sí mismos, son solamente instintivos, infantiles y siempre víctimas. Se torna palpable que la discusión en torno a la zoofilia, según estos teóricos, está directamente enfocada en mantener el estatuto humano como superior, inferiorizar al animal y continuar con el sometimiento de este. No solamente lo inferioriza y domina sino que también signa el estatuto animal al de propiedad, es decir, siempre al resguardo del humano, quien puede comercializar, dominar y decidir por sobre este. Lejos de ser un problema sexual, la zoofilia se instaura como una discusión en torno al lugar del humano y del animal, de su frontera ontológica. En este sentido, la zoofilia “must be condemned because it threatens to undermine some of the most important boundaries that define us and our desires as human and as social (...). The discourses attempt to (...) express concern about the transgression of boundaries” (Brown y Rasmussen, 2010, p. 166).

A partir de la lectura de Despret, la zoofilia debe ser tensionada porque justamente pone como evidente la práctica fundadora de las democracias modernas que fueron y son la exclusión de otredades:

el proceso violento y no consensual que resulta en excluir previamente a una parte de los seres de la comunidad partiendo de la base paradójica del consentimiento. (...) Esta evidencia conduce entonces, con total naturalidad, a otorgar estatus ontológicos diferentes a los que serán vividos como autónomos, plenamente humanos y a los que les faltan la autonomía, la voluntad, la conciencia, las competencias para “consentir”. (Despret, 2018, p. 226)

No caben dudas de que la zoofilia o, más bien, las objeciones a esta, podrán leerse como una política antropocentrada de exclusión de la otredad que sostiene consecuencias negativas para el abordaje de seres no-humanos. De esta manera, “la zoofilia es el lugar privilegiado de este ‘efecto lupa’ en las fronteras, la frontera entre la sexualidad aceptable y la sexualidad considerada desviada, y la frontera entre los hombres y las bestias” (Despret, 2018, p. 227); una posibilidad de poder pensar más allá de lo humano o, en términos menos grandilocuentes, pensar desde esta frontera, asentarnos en la división irrisoria y aleatoria para poder buscar modos de salir de estas interacciones reificadas y paternalistas. Por lo tanto, resulta productivo pensar a los animales, a partir de la zoofilia -entendida en estos términos teóricos-, como cuerpos, cuerpos deseantes y conscientes que operan bajo parámetros propios: no solo pensar la sexualidad con animales como “una puesta a prueba de las evidencias y de las normas que guían nuestras maneras de pensarla” (Despret, 2018, p. 221) sino los efectos concretos -en términos epistemológicos- que supone repensar el estatuto animal.

Re-pensar la Zoofilia

En este apartado me permitiré volver sobre la noción de zoofilia delineada a partir del apartado anterior pero centrándome en la lectura de la obra marosiana y cómo esta habilita a pensar, comentar y recomponer dicha noción. Retomaré los textos *Misal de la Virgen* y *La canción de los puercoespines* para poder ver cómo la categoría zoofilia puede ampliarse ante dicha textualidad.

Si la zoofilia se caracteriza como el deseo sexual desviado del humano por animales para los Estados democráticos modernos, acá tomaremos a la palabra en dos acepciones que se distancian de esta definición generalizada. La bestialidad será pensada en dos variantes, como zoofilia y zoo-filia. Si bien parecería ser la misma palabra dos veces, nos detendremos para pensar las derivas de cada una.

En primer lugar, la zoofilia será pensada como una afición a lo animal. Consideraremos la afición como un deseo, no necesariamente sexual, pero sí un deseo que tiene que ver con la atracción, la atención, incluso una curiosidad. La zoofilia en tanto afición es la necesidad de instaurar un régimen que posibilite el intercambio entre humanos y animales, de poder situarse en la frontera ontológica y pensar el arbitrario estatuto ontológico asignado al animal. Ya sea sexualmente

o no, el acto zoofílico, en esta acepción, permite la apertura del humano a la otredad, la posibilidad de asirla y de, a partir de ese contacto, sedimentar líneas de fuga de la ontología signada por el contrato democrático ya denunciado.

En segundo lugar, la zoo-filia se entenderá desde la filiación, es decir, de procedencia, de parentesco. La zoo-filia es la llamada a la que Haraway nos encomendó: generar parentescos. En este sentido, Haraway nos insta a “generar parentescos raros: nos necesitamos recíprocamente en colaboraciones y combinaciones inesperadas, en pilas de compost caliente. Devenimos-con de manera recíproca o no devenimos en absoluto” (Haraway, 2019, p. 24). Pensar zoo-filicamente es la posibilidad de pensar en parentescos, formas de acoplarnos con lo otro-que-humano, con nuestras otredades: pensar-con ellos cómo recomponer el vínculo, la frontera y subsanar la existencia marchita. La zoo-filia nos permite deslindarnos del antropocentrismo imperante o, al menos, experimentar y trabajar en la posibilidad de salirnos del antropocentrismo. Lejos de afirmar que pensar zoo-filicamente salvará y recompondrá el vínculo entre humanos y animales, es un intento por pensar-con, abrazar el afuera. Luchar contra el antropocentrismo, escoger nuestras trincheras de lucha contra el contrato moderno democrático. Es una humilde manera de poder sobrellevar una humanidad menor, es decir, una humanidad que pueda hacerse cargo de ese resto excluido, intentar ingresarlo en la arena de lucha social y discursiva. Atender a otras existencias fuera de la humana.

Las dos acepciones de la palabra zoofilia son reflejo de la práctica escritural marosiana sin lugar a dudas. Cualquier persona que se acerque a su poética podrá rápidamente detectar el contacto con los animales, el constante nombrarlos, traerlos a escena.³ El animal es constitutivo para la obra marosiana a tal punto que hace difícil leerla sin este matiz. Las lecturas consagradas sobre esta poeta uruguaya salteña reflejan justamente el uso constante de figuras animales, la representación del mundo animal e incluso una propuesta deleuze-guattariana del devenir-animal planteada en *Mil Mesetas*. Sin embargo, más que pensar en el estatuto animal en sí, me interesa preguntar acerca de este a partir de los actos Zoofilia que son repetidamente expuestos en *El Gran Ratón Dorado, el Gran Ratón de lilas* (2018).

³ A partir de ahora, escribiremos con mayúscula zoofilia cuando esté pensando en las dos concepciones aquí planteadas: zoofilia y zoo-filia.

La zoofilia

Para comenzar con el análisis del misal *La canción de los puercoespines*, me interesa leer detenidamente para así poder ir marcando modulaciones y cambios al concepto de zoofilia que trabajan tanto Despret como Brown y Rasmussen. Comenzaré con la primera línea que reza “Se oía en lo hondo de los bosques, gritos de mujeres que tenían pasiones con los bichos” (di Giorgio, 2018, p. 87). Aquí se asienta la acción a la cual corresponderá la narración, es decir, al acto zoofílico de las mujeres con animales que, lejos de ser nombrados como animales, se les dice bichos. Este tratamiento despectivo hacia el animal marca un punto clave en mi lectura porque habilita desde un comienzo a la reflexión: el animal es un ente inferior en la escala jerárquica de los Estados modernos democráticos y el contacto con estos supone, desde un principio, un contacto con lo inferior, pero no solo un contacto fugaz sino un intercambio prolongado en el tiempo. Las mujeres son mordidas y prácticamente asesinadas por estos animales salvajes, donde se refuerza el aspecto bestial de estos, pero que, sin embargo, es consciente por parte de las mujeres: “Tu madre aquí mismo hozó. Ah! Ah!” (di Giorgio, 2018, p. 87). Lo que supone el disfrute de las mujeres no es solo el placer, sino el consentimiento de las mismas por ubicar el lugar del animal a la vez que dotar al animal de consentimiento y consciencia. Lejos de ser víctimas, los animales matan o dejan heridas a las mujeres con la intensidad de su sexo. La animalidad de estos puercoespines atrae a las mujeres y ellos hacen uso de ese placer. Lejos de dañarlos, les ofrecen -algunas mujeres- sus cuerpos para mantener actos carnales. Si las objeciones al acto zoofílico eran criticadas por Despret y Brown y Rasmussen por inferiorizar al animal y ponerlo en lugar de víctima y de ser instintivo, Marosa subvierte estas objeciones tras postular animales deseantes, autónomos, libres y conscientes. El animal marosiano puede, por excelencia, borrar la barrera ontológica arbitraria anteriormente trazada porque cumple con las mismas capacidades que los humanos: libertad, autonomía, deseo, consciencia, consentimiento. Ya no hay excusas para plantear una separación, ya no hay manera de continuar alimentando esa ficticia frontera.

Si bien existen en el relato mujeres en contra del acto sexual, podemos afirmar que estas apelan a una moralidad democrática: “¡Fuera, poca cosa, asesino! Yo soy gente. Y usted no” y otra que gritaba “Me perturbó todo el vientre. Es seguro que voy a poblar la tierra con nuevos puercoespines!” (di Giorgio, 2018, p. 87). Ambas mujeres hacen eco de la constitución democrática moderna afirmando su lugar de superioridad ontológica aunque sin resultado alguno. Los animales

continúan hozando y bebiendo de ellas aún así estas clamen su superioridad. Sin lugar a dudas, la jerarquía ontológica queda suspendida en el acto zoofílico y, por lo tanto, todos los cuerpos son dueños de sí mismos y responden ante su deseo. Las mujeres que se niegan pueden ser leídas como el resultado cabal de la zoofilia: el humano es víctima de los animales, ya no es este superior sino igual, incluso se inferioriza el humano a tal punto que debe clamar por su vida. La zoofilia habilita un acto horizontal de ontologías donde, en última instancia sólo se podrá recuperar algún tipo de verticalidad en el sentido opuesto: los animales como quienes tienen el control del cuerpo humano. Lejos, de esta manera, de ser víctimas, las prácticas zoofílicas marosianas habilitan a pensar un régimen dislocado y en tensión con los dictámenes arbitrarios de la constitución moderna democrática.

Antes de concluir, resulta necesario insistir en la última frase del misal: “Porque aquí dentro está espléndido, calentito, como jamás se vio” (di Giorgio, 2018, p. 87). De esta manera, los animales, a diferencia de los humanos, pueden incluso hacer calor en la violencia. Hay cierta sensación de cobijo incluso donde son hozadas las mujeres por estos puercoespines. El matadero del humano es frío, donde viven los humanos es helado, pero allí donde habita el animal es caliente, se está espléndido incluso arguye quien narra: se puede habitar. La zoofilia traza, hasta incluso en la violencia, una posibilidad de morada, un espacio donde se goza: incluso ante la inminencia de la muerte se goza. Un lugar donde el sufrimiento incluso sucede en lo espléndido de la noche.

La zoo-filia

Para poder versar acerca de la zoo-filia abordaré *Misal de la Virgen* (2018) como un texto que resulta paradigmático para pensar la posibilidad de entablar parentescos raros. Allí una mujer expone que nunca tuvo hijos pero que “cuando era chica, surgieron de mí, de mi pelvis, tres lagartos. En cartílago grueso. Tres” (di Giorgio, 2018, p. 86). Resulta interesante pensar la negación de la mujer acerca de si tenía hijos, arguyendo que no, pero que sí había dado a luz. Si bien parir a un ser vivo no constituye tener un hijo, ya que sería una lectura determinista y teleológica que los feminismos han tratado de derrocar desde hace siglos, sí debemos pensar las implicancias de esta negación. Creo necesario pensar dos posibles lecturas: en primer lugar, la mujer no se dice madre porque rechaza el

fruto de su vientre o, en segundo lugar, a causa del antropocentrismo imperante no puede pensarse como madre de tres lagartos gruesos y anillados. A razón de continuar movilizand o la discusión me inclino más por la segunda lectura, la cual nos permite pensar en la escisión cabal que produjo la constitución moderna al romper con la capacidad de parentesco entre ontologías diversas. La constitución rompió el vínculo inter-especie como producto concreto a corto plazo pero a largo plazo permitió la amnesia total de esta anterior capacidad de los seres vivientes de la tierra. La mujer no podrá nombrar como hijos a estos tres lagartos porque son de diferente especie, porque supone, sin lugar a dudas, cruzar la barrera y sumirse en la animalidad. Parir lagartos en el seno de la sociedad es sinónimo de exclusión: “While humans may not have sex with animals because they are different, the ontological difference is determined not by the reasoned judgment of a rational subject but, rather, from the feeling of disgust provoked by the boundary crossing” (Brown y Rasmussen, 2010, p. 170). Cruzar la frontera no es más que arrojarse a la animalidad, así como las mujeres en La Canción de los Puercoespines que deseaban ser hozadas y envueltas en un manto de lujuria. Crear parentesco puede ser también anular parentescos estructurados bajo la lógica antropocentrada. La negación es autoevidente y, probablemente, inconscientemente autoinducida ya que afirmarlo puede conllevar a conformar -ella misma- ese otro.

Para dialogar con la propuesta de Haraway, podemos afirmar que “Los seres asociados ontológicamente heterogéneos devienen lo que son y quienes son en una configuración del mundo semiótico-material relacional. Naturalezas, culturas, sujetos y objetos no preexisten a sus configuraciones entrelazadas del mundo” (Haraway, 2019, p. 36). No existe, bajo la noción de parentesco harawayana, la posibilidad de la preexistencia de mundos, por lo cual cada uno debe apostar por configurar entrelazamiento en el mundo. Probablemente este era el problema de la mujer. Al no tener configuraciones preexistentes no sabía cómo nombrarse, no supo nombrarse madre, tampoco pudo. Generar parentesco, abordar el acto zoo-fílico también supone generar movimientos epistemológicos para desarrollar la capacidad de hacer parentescos, de asociarse con otras ontologías y modos de vida. La zoo-filia conlleva un movimiento aprehensivo y atencional donde la amnesia, que nos causó la separación entre hombres y animales, pueda ser puesta en cuestión y felizmente revertida. Poder optar por una posibilidad de abrazar vínculos otros que lejos de la reificación estén concentrados en buscar otras maneras de ser, de habitar y de estar. La zoo-filia no es más que este movimiento delicado donde pensar las ontologías, cómo habitar con otros pudiendo habitar esa frontera, esa labilidad de la zoo-filia.

Postular futuros menores zoofilicos y zoo-filicos

Continuando con el análisis de la escritura esgrimida por Marosa, me interesa versar sobre la noción de futuros menores postulada por Luz Horne (2022), y como la Zoofilia puede ofrecer maneras de habitar no solo nuestra contemporaneidad sino los porvenires generativos de la vida. Creo relevante recuperar las palabras iniciales de Horne en torno al hacer-literario/artístico como posibilidad de habilitar un futuro:

Tenerle miedo a las palabras implica saber que las palabras pueden arrojarnos hacia el exterior de nosotros mismos y otorgarnos en ese acto un segundo nacimiento, una nueva infancia que nos modifique para siempre y que ya no podamos ver, oír, sentir o incluso vivir de la misma manera. (Horne, 2022, p. 21)

Insisto, porque creo necesario, hacer morada en la poética marosiana como posibilidad de arrojarnos hacia un exterior, como bien dice Horne, de modificar nuestro sensorio, permitirnos afectar por eso que antes no podía. Abrirnos a la posibilidad de cambiar de forma, de hacer que las palabras, la literatura y el arte repiense nuestro presente. Me interesa, para volver al planteo de Ludmer al comienzo del trabajo, volver a la literatura como un agente privilegiado para pensar la conformación de nuestros territorios, identidades e interrelaciones:

Estas escrituras diaspóricas no solo atraviesan la frontera de “la literatura” sino también la de “la ficción”, y quedan afuera-adentro en las dos fronteras. Y esto ocurre porque reformulan la categoría de realidad (...). Salen de la literatura y entran a “la realidad” y a lo cotidiano, a la realidad de lo cotidiano (...). Fabrican presente con la realidad cotidiana y esa es una de sus polífticas. (Ludmer, 2020, p. 173)

Necesitar de la literatura para pensar el presente es necesario. No solo ante la caída de los grandes relatos ya anunciada por diversos filósofos a lo largo del siglo pasado, sino porque es escaparle a esa lógica de El relato: totalizante, teleológico y universal. Cómo hacer presente y futuro de una manera no monumental es una pregunta difícil y capaz imposible de responder, pero puede que haya un modo: la literatura latinoamericana. Pensar un futuro desde el sur global, un futuro menor que rompa el discurso legitimizante del norte, puede ser delineado en esta poética Zoofílica. Pero primero, qué son los futuros menores es una cuestión que debemos saldar. Los futuros menores, como los define Horne, funcionan:

como un engranaje conceptual, como una máquina -antropológica, una epistemología, una estética, una ética y una política- que se enciende para construir una filosofía del tiempo y una arquitectura del mundo (...). Los futuros menores coleccionan huesos, ese trozo del cuerpo que sobrevive fuera del cuerpo y vuelve obsoleta toda distinción entre el adentro y el afuera, entre el sujeto y el objeto, o entre lo material y lo viviente (...) hace temblar también la razón y lo humano. Los futuros menores permiten un acceso directo -una zambullida- en esa materia viscosa que es lenguaje como principio de toda vida y de toda renovación de la vida. (2022, p. 34-5)

Como podemos ver, los futuros menores, funcionan como un motor onto-epistemológico, filosófico y crítico-creativo de la realidad en la que estamos insertos. ¿Por qué onto-epistemológico? Porque conoce siendo, es decir, el conocimiento viene provisto de la materialidad corporal. ¿Por qué filosófico? Porque permite cuestionar y problematizar en torno a las políticas sociales de lo que ya denominamos como constitución político-social moderna. ¿Y por qué crítico-creativo? Porque su factor crítico está sedimentado en su posibilidad de ahondar creativamente en la realidad; lejos de un discurso meramente realista, los futuros menores ahondan en los restos no elaborados, creativamente otros, que se esfuerzan por hacer emerger maneras otras de decir, de construir estéticas desde una dislocación. De esta manera, pensaré a los futuros menores como el uso intensivo de palabras e imágenes como dispositivos filosóficos, crítico-creativos, que buscan incidir en la realidad político-social-corporal a través de otras formas de discursividad, pero siempre utilizando como base las palabras y las imágenes. Sin lugar a dudas, esta categoría se instaure como una plataforma onto-epistemológica que privilegia la esfera estético-cultural a modo de disminuir el antropocentrismo de la ciencia moderna reificante: es “La necesidad de darle un lugar a los cuerpos y a las afecciones, a las alianzas comunitarias y a un tipo de saber otro -intuitivo, no racional- dentro de la teoría” (Horne, 2022, p. 26). A su vez, los futuros menores no solo se posicionan como un saber otro, un motor onto-epistemológico sino que también “son una arquitectura del mundo y una manera de habitarlo, porque no avanzan ni monumental ni apocalípticamente sino que se instalan justo en el sitio inestable del temblequeo en un pensamiento diminutivo y jeroglífico” (Horne, 2022, p. 36).

A partir de la cita anterior, es que encuentro en Marosa di Giorgio una posibilidad de postular futuros menores como una búsqueda de líneas de fugas, una teoría arquitectónica de construcción de madrigueras, incluso una obra monumental a lo apabullante del contacto con lo otro. Si para Horne aquellos haceres-artísticos que

pueden postular futuros menores son los que trabajan con los restos, los fósiles, la otredad, en Marosa todo eso se cumple. Sin embargo no es factible decir que se cumple sin mayor complejidad sino todo lo contrario: la poética marosiana trabaja tanto con los restos como los fósiles y la otredad de una manera Zoofílica. No solo pasan esos restos por el cuerpo, sino que también generan parentescos, generan filiaciones de los más extrañas a tal punto que se debe reconfigurar el lenguaje. “Tu madre aquí mismo hozó. Ah! Ah!” (di Giorgio, 2018, p. 87) es una gran muestra de este trabajo profundo con el lenguaje donde hozar, lejos de ser considerado una función del hocico de los animales, acá tiene tintes sexuales: la mamá hozó al hurgar en los genitales de algún que otro animal. Pero no solo se corre el significado de la palabra, también su sujeto: lejos de ser un simple animal, la mujer, humana biológica, comienza a accionar como un animal, comienza a metamorfosearse gracias al acto Zoofílico. No solo desea sexualmente a los animales sino que también entabla un parentesco raro, transforma su subjetividad porque el deseo no solo es carnal sino de linaje, de aprehender líneas de fugas, maneras de concebir el mundo, y seguramente capáz más importante, de pisar la tierra. Marosa, como buena poeta Zoofílica, instauro futuros menores porque cree que “las palabras y las imágenes tienen la capacidad de producir un impacto real sobre los cuerpos -los pies- y, por lo tanto, sobre el planeta” (Horne, 2022, p. 259). Porque la poética marosiana abraza este hacer no-monumental ni apocalíptico de los futuros menores, porque entiende que el futuro es “hacer durar otro instante la vida en este planeta apoyando el pie sobre la tierra” (Horne, 2022, p. 261).

Sin embargo, creo relevante pensar a Marosa no como una arquitecta de futuros menores, sino como una poeta con futurhabilidades menores⁴. Retomando el juego harawayriano de respons(h)abilidad, tomo a Marosa como una poeta de futurhabilidades menores, es decir, de ser capaz de poner en funcionamiento el motor onto-epistemológico consignado por Horne. Ir un poco más allá del planteo de Luz Horne resulta necesario para dejar abierta esta clave de lectura: poco interesa si Marosa hace o no futuros menores, sino poner en tensión su capacidad de ponerlos a funcionar. Me interesa pensar a Marosa no como un constructo que puede o no tal cosa, sino una poética que en ciertos momentos nos ilumina y

⁴ Se recomienda la lectura del capítulo “Futur-habilidades o de encuentros humanos-no humanos” del libro *Tecnologías feministas: tramas para la resistencia* de Andrea Torrano y Natalia Fischetti (2024) para profundizar en la noción futurhabilidades menores. Si bien el concepto aquí planteado se distancia parcialmente del que traen estas dos autoras, hay una base teórica afín y dicho texto permite potenciar los planteos que traigo a colación.

en ciertos momentos no. Una poética que tiene la habilidad de plantear futuros menores, pero que lejos de ofrecerlos de manera gratuita y desaprendida, hay que exhumarlos. Así como los futuros menores son el trabajo con restos, plantear a Marosa di Giorgio como una poeta de futurhabilidades menores es poder dar cuenta de que la lectura está atenta a su capacidad de ofrecernos -mediante imágenes y palabras- una manera de habitar otra, pero que debe ser exhumada, trabajada, pulida. No basta con leer cualquier línea para postular un futuro menor a partir y desde Marosa, sino que es necesario trabajar con la insistencia marosiana de un lenguaje por fuera de la lógica común, monumental y científica.

La zoofilia/zoo-filia marosiana es una futurhabilidad menor en tanto podamos ser conscientes de la necesidad de exhumar parentescos y formas de vincularnos con otros -ya sean animales, hongos, objetos técnicos o ensamblajes materiales heterogéneos- desde una óptica del cuerpo. Una futurhabilidad menor como la capacidad de poner en funcionamiento movimientos onto-epistemológicos que la lectura ofrezca, confiar en las palabras e imágenes y en el cuerpo, en la lectura y en la excitación, como una forma de abordar la obra marosiana: desde la filiación del cuerpo y el deseo.

Conclusión

Para poder concluir con el breve análisis de los relatos eróticos marosianos, y las posibles lecturas en torno al encuentro Zoofílico entre humanos y animales -si es que podemos seguir llamándole así-, retomaré los puntos claves de la exposición para poder asentar no solo lo que constituye una poética Zoofílica en mi opinión, sino también las potencias onto-epistemológicas que pueden trazarse a partir de esta reconceptualización de dicho término. Si bien argüí en primera instancia que la Zoofilia era un gesto onto-epistemológico de lectura, bien podríamos agregar que es una posibilidad de morada, es decir, un lugar donde hacer madriguera, desde donde leer y pararnos como lectores críticos. La Zoofilia me permite como lector reconocer un trabajo con las materialidades -humanas y no humanas- en los textos, en este caso los de Marosa, para poder ver cómo se están tensionando ambos estatutos ontológicos en el plano de la escritura. Hacer morada en la Zoofilia es mi manera de hacer uso de este “efecto lupa” que mencionaba Vinciane Despret (2018) para pararnos en la frontera ontológica, embarrarnos, hacer-con, pensar-con, habitar-con. La zoofilia es ese movimiento delicado, crítico y creativo,

para pensar las ontologías desde la frontera y diagramar -justamente desde allí- habitabilidades. Lejos de interesarnos una forma de lectura y crítica que tenga que ver con la distancia y el ascetismo, me interesa la forma del pantano propia de la estética neobarrosa presente en Marosa. Debemos inmiscuirnos en esta poeta uruguaya en sus propios términos, con sus objetivos estéticos propios y particulares, su encanto preciosista como bien lo nombraba Perlongher en su texto *Caribe Transplantino* (2016, p. 101). Entramos en Marosa di Giorgio como quien entra a las orillas embarradas del Río de la Plata, y dejamos que el barro cale en nuestros huesos y sea uno con nosotros: eso es la Zoofilia marosiana. Dejar que los sujetos se vean inmersos en las garras de otros, en la inmundicia del otro y ver qué piedra preciosa emergerá de ahí. Lejos de un producto cristalizado siempre es algo más embarrado pero no por eso menos importante: los humanos cruzan fronteras ontológicas al igual que los animales, y determinar quién es humano y quién animal es imposible. La frontera que embarra la Zoofilia nos obliga a perder incluso el binomio humano/no-humano porque ya no hay tal distinción. Solo nos queda abrazar el sintagma de Eduardo Kohn (2021) otros-que-humanos, donde perdemos el lenguaje asertivo. No hay ya, en las poéticas Zoofilicas, humanos y no-humanos sino otros-que-humanos porque no hay posibilidad de un sujeto cerrado, superior y estanco. La Zoofilia torna toda ontología en otra-que-humana porque tiene un poco de lo humano, un poco de lo animal, un poco de lo material pero nunca se sabe cómo definirlo de manera estanca. Otros-que-humanos es continuar con este legado de líneas y trazas borrosas, fronteras empantanadas y virtuales, de maneras desestabilizadoras de la individualidad biológica. Nos obliga a hacernos cargo de esa diferencia. De ese resto excluido y no cristalizado que toma fuerza en el seno de lo social, y que solo mediante un hacer crítico-creativo podremos dilucidar.

Continuando con los planteos ya expuestos, Marosa -en su hacer Zoofilico - plantea una materialidad en devenir-a-otros como proyecto de re-escribir lo humano, el lenguaje, lo vivo, lo animal. Un espacio onto-epistémico donde reconfigurar de una manera menor es el objetivo primordial. Empujar lo antropocéntrico a un afuera intentando -de alguna manera- evidenciar alguna línea de fuga posible es la posibilidad bajo el motor Zoofilico aquí expuesto: la Zoofilia como posibilidad de tensionar los entramados temporales y físicos abriendo al hombre a las huellas materiales de esos sujetos *otros* -animales, hongos, etc.-. A su vez, pensar el uso -en Marosa- de palabras e imágenes descentradas del antropocentrismo como una forma de no instituir, una voluntad enunciativa por no construir y sedimentar un decir monumental o apocalíptico, sino un decir disperso y fragmentario que

anide potencialidades y futurhabilidades menores, es índice del hacer-Zoofílico en Marosa. Si volvemos al planteo de Horne sobre los futuros menores, esta poeta uruguaya logra hacer emerger futuros menores a partir de la Zoofilia porque traza

un espacio donde se apilan varios espacios y un tiempo que alberga muchos tiempos; una zona en la que 'lo otro' -llámese material, vegetal, pueblo o animal- ya no solo interrumpe una historia estetizante del arte o un camino hacia un supuesto progreso, sino que también explota los límites de lo humano y lo aleja de su centro antropo, de lo antropocéntrico. (2022, p. 139)

Sin lugar a dudas, la lectura en torno a la obra marosiana que me interesa instalar en este hacer crítico-creativo de la Zoofilia, está cruzado por la posibilidad de embarrar, de enchastrar y de poder habitar las fronteras para hacer emerger -desde esos restos no elaborados de los discursos culturales- valencias otras. Tornar a Marosa una escritura de futurhabilidades menores como una manera de leerla a contrapelo, sin monumentalismo ni apocalipsis posibles, sino siempre de una manera desestabilizadora, que opere en términos de ruptura. Volver a leer a Marosa desde una no institución no transforma a esta escritora en un nombre menos relevante, sino que renueva su potencia, las lecturas críticas que de ahora en más continuaremos haciendo, y los análisis que quedan por venir. No intento hacer una lectura monumental sino una tan ínfima que pueda ir por debajo, subterránea, menor e ínfima para construir capas superficiales de sentido. No quiero nada grandilocuente, sino una posibilidad de ir trabajando de a poco maneras de ensayar lecturas y de estar atento a futurhabilidades, a habitabilidades otras: a poder hacer emerger diferencias constitutivas que pongan en tensión nuestras formas de estar, ser y conocer. Más que eso, la Zoofilia no pretende más: estar, ser, conocer con otros.

Bibliografía

Brown, M, Rasmussen, C. (2010). *Bestiality and the queering of the human animal*. En Environment and Planning D: Society and Space 2010, volume 28, pp. 158-177. doi:10.1068/d5807

Foucault, M (2011). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad del saber*. Siglo Veintiuno Editores.

Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Cactus.

di Giorgio, M. (2018). *El Gran Ratón Dorado, el Gran Ratón de lilas. Relatos eróticos completos*. El cuenco de plata.

Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en Chthuluceno*. Consonni.

Horne, L. (2022). *Futuros Menores. Filosofías del tiempo y arquitecturas del mundo desde Brasil*. UAH Ediciones.

Kamenszain, T. (2021). *Chicas en tiempos suspendidos*. Eterna Cadencia Editora.

Kohn, E. (2021). *Cómo piensan los bosques. Hacia una antropología más allá de lo humano*. Hekht.

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo Veintiuno Editores.

Ludmer, J. (2020). *Aquí América Latina. Una especulación*. Eterna Cadencia Editora.

Maniglier, P. (2009). "Political and Theoretical Introduction to Post-Sexuality". En Béatrice Mousli, Eve-Alice Roustang-Stoller (2009), *Women, Feminism, And Femininity In The 21st Century: American And French Perspectives* (pp. 201- 218). Palgrave Macmillan.

Perlongher, N. (2016). *Prosa plebeya: Ensayos 1980-1992*. Colihue.

Tomas Siac

Licenciado en Letras Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba. Doc-torando en el departamento de Cultu-ras latinoamericanas, ibéricas y latinx en The City University of New York; siactomas@gmail.com

DEVENIR RASTRO: Diálogos desde el arte, el juego y la huella para las relaciones interespecie

Lorena Lucía Menacho Montenegro

Resumen: La huella ecológica del ser humano cuestiona la tradición antropocéntrica que sustenta una impermeabilidad de la identidad humana. No obstante, la presencia de animales de compañía en la cotidianeidad de los espacios humanos, nos lleva a preguntarnos por los modos de habitar que se dan en estas convivencias multiespecie. El presente trabajo se apoya en el proyecto artístico interespecie *Devenir Rastro* (2021), que explora las posibilidades estéticas y discursivas de la huella como punto de partida para pensar las relaciones interespecie. Se sustenta que la cohabitación conlleva a una permeabilización de las identidades, lo cual apunta a desmentir el mito de *lo humano* como una identidad opuesta a *lo animal*, y a pensar-con otras especies para construir nuevos modos de ser en el mundo. Así, se reflexiona sobre el arte como disciplina desde donde abordar las relaciones interespecie, y el juego como actividad para establecer un diálogo con la alteridad.

Palabras clave: arte, alteridad, huella, juego.

Abstract: The ecological footprint of the human being challenges the anthropocentric tradition that underpins an impermeability of human identity. However, the presence of companion animals in the daily life of human spaces leads us to question the ways of cohabitation that occur in these multispecies relationships. This work is based on the interspecies artistic project “Becoming Traces” (2021), which explores the aesthetic and discursive possibilities of the footprint as a starting point for thinking about interspecies relationships. It argues that cohabitation leads to a permeabilization of identities, aiming to debunk the myth of human identity being opposite to that of animals and to think-with other species to construct new ways of being in the world. Thus, it reflects on art as a discipline from which to approach interspecies relationships and play as an activity to engage in a dialogue with alterity.

Keywords: art, alterity, footprint, play.

Introducción

En su libro *Nunca fuimos modernos* (2007), el filósofo francés Bruno Latour sostiene que la cultura occidental-moderna organizó el mundo a partir de la diferenciación entre los sujetos y los objetos. Donde los primeros, abordados desde disciplinas destinadas a la incursión de las subjetividades, representan una categoría superior a la de los segundos, abordados desde disciplinas encargadas de explorar la materialidad del mundo concreto. Posteriormente, se construyen discursos identitarios sobre esta estructura dualista que establece una oposición entre la cultura y la naturaleza, y, por ende, consolida *lo humano* en oposición a *lo animal*. Del mismo modo, el filósofo italiano Giorgio Agamben analiza este binomio a través del proceso de constitución de la identidad humana en la filosofía occidental moderna. En este contexto, nos dice, *lo humano* se propone como una identidad que, para legitimarse excepcional y exclusiva, debe construirse en oposición a *lo animal*. Así, se excluye de la constitución humana cualquier sesgo animal, con la intención de descubrir -o construir- lo excepcionalmente característico de nuestra especie. Tal es la rigidez categórica de esta estructura que, para que una de las partes pueda permanecer pura, absoluta, debe negar en sí misma todo indicio de su contraparte; lo que deviene en la violencia endémica que atraviesa las relaciones políticas entre *lo humano* y otras especies animales.

Como nos comenta el Doctor en Filosofía Iván Darío Ávila Gaitán en su texto *Los animales ante la muerte del hombre* (2019), el ser humano ha reducido su relación con otros vivientes no-humanos a fines meramente utilitarios, que legitimarían sus soberanía. Las distintas actividades reificadoras (que se rebasan a sí mismas) llevadas a cabo desembocan no solo en una categorización de las especies en base a su utilidad, sino también en la producción de especies bajo estos mismos fines; creando, así, lo que el autor denomina “esclavos ontológicos” (2019, p.260), es decir, seres cuya existencia ha sido mediada por el beneficio humano.

La asunción de una impermeabilidad identitaria lleva al humano a habitar el mundo bajo una lógica utilitarista que reifica a los otros vivientes con los que lo comparte. Sin embargo, la existencia de especies no-humanas que habitan el entorno humano y comparten su cotidianidad nos lleva a cuestionar la legitimidad de dicha impermeabilidad. ¿Dónde se inscribe el animal doméstico y cómo se manifiesta esta estructura en su mutua convivencia?

Contexto

Durante la pandemia ocasionada por el virus SARS-CoV-2, viví en un departamento que compartí con mis padres y una gata mestiza de 4 años a quien bautizamos como Merry Pan. A pesar de haber vivido con nosotros desde los 3 meses, fue a lo largo de los meses de aislamiento social obligatorio que pude poner atención a las implicancias éticas, ontológicas y estéticas de nuestra convivencia multiespecie.

El *animal doméstico* es, como lo mencionamos anteriormente, también una categoría imputada a una gran variedad de especies -muy distintas entre ellas- bajo un fin utilitario. No nos corresponde aquí determinar la utilidad específica de su existencia, sea esta la de reflejar un alto nivel socioeconómico, aportar entretenimiento, u ofrecer asistencia terapéutica. Lo que nos importa es que, en beneficio de su adaptación al entorno humano doméstico han tenido -y tienen- que atravesar diversas modificaciones corporales que atentan contra su calidad de vida y, por ello, resaltan su estatus como “esclavos ontológicos”. Luego, este cuerpo intervenido se encuentra inserto en un ambiente que le es completamente ajeno, en tanto que los espacios humanos son diseñados a la medida de la anatomía humana. Se trata de una existencia restringida de la potencialidad de su cuerpo y, en ese sentido, el animal doméstico es un subalterno en el entorno humano.

Sin embargo, bajo una mirada ontológica, no es una existencia inocente. El animal doméstico como alteridad guarda en sí el potencial disruptor capaz de desmentir la universalidad de los esquemas humanos a través de los modos en los que habita la intimidad de su cotidiano. ¿De qué manera Merry Pan se sienta en las sillas de la cocina? ¿para qué usa la mesa del comedor? ¿puede mirar por las ventanas que se encuentran a 80 centímetros del suelo? ¿Qué es lo que ve cuando se mete debajo de la mesa? ¿por qué elige recostarse en el medio del pasillo? ¿Tiene lugares favoritos? ¿bajo qué criterios los ha escogido? Son algunas preguntas que surgían al observar sus formas de habitar nuestro espacio humano. A la vez, la potencia de esta disrupción puede generar conflictos en las dinámicas de convivencia humana. Por aquella época, mi papá y Merry Pan se encontraban en una carrera por atribuirse la propiedad del sofá de dos cuerpos de la sala. Este mueble se había convertido en un lugar comúnmente ocupado por Merry Pan, quien, entre otras cosas, marcaba su huella arañándolo en los lados. Mi papá, por su parte, se dedicó a construir estructuras de madera que impidieran a Merry Pan continuar *estropeando* el sofá; pero ella volvía a encontrar algún otro

espacio donde marcarle su huella, y la dinámica se repetía. Esta interacción es remarcable en tanto revela una cualidad amenazante en la presencia de la gata. ¿Qué es lo que mi papá intenta conservar al impedir la marcación de su huella? ¿Qué hay en la huella de Merry Pan que debe ser impedido de imprimirse sobre las superficies humanas?

A partir de estas reflexiones sobre la huella de lo no-humano se gestó el proyecto artístico interespecie *Devenir Rastro* (2021), en co-autoría con Merry Pan, en el que se exploran, mediante el arte y el juego, los devenires de *lo humano* suscitados por la presencia de *lo no-humano*, abandonando la idea de una impermeabilidad identitaria. En el siguiente texto exploraremos las nociones principales que componen este proyecto en base a las siguientes preguntas: ¿Qué podemos encontrar al rastrear las huellas de lo no-humano en el entorno cotidiano? ¿Qué implica el encuentro de lo estético en la huella cotidiana de lo no-humano? ¿Y qué descubrimos sobre el lugar de *lo humano* en las relaciones interespecie?

Seguir la huella

Para el filósofo postestructuralista algeriano Jacques Derrida la noción de *huella* es un elemento clave para el enfoque deconstructivo, en tanto su naturaleza liminal como presencia ausente desmantela el principio binómico jerárquico sobre el cual se sostiene la metafísica occidental: la idea de que las presencias son puras, estables y excluyentes de las ausencias. De este modo, para emprender en la deconstrucción, es necesario entablar un diálogo con las ausencias que acechan las estructuras del presente a través del seguimiento de sus huellas. Es así que en su libro *El animal que por lo tanto estoy si(gui)endo* (2008), Derrida se propone deconstruir la dicotomía que opone *lo humano* a *lo animal*, siguiendo las huellas de este último, tácitamente presente a lo largo de la filosofía occidental como elemento a ser sacrificado a expensas de salvaguardar la *propiedad* de lo humano; y en ese ejercicio, se sostiene la posibilidad de una continuidad porosa, según la cual el humano y *lo animal* mantendrían cierto nivel de proximidad:

¿En qué sentido del «prójimo» (que no es forzosamente el de una tradición bíblica o grecolatina) debería decir que estoy próximo o cerca del animal, y que lo estoy si(gui)endo y en qué orden de presión? ¿El estar-con-él como estar-al-lado-de-él? ¿Estar-cerca-de-él? ¿Estar-tras-él? ¿Ir-tras-él en el sentido de la caza, del adiestramiento, de la

domesticación o ir-tras-él en el sentido de la sucesión y de la herencia?
En todos los casos, si voy tras él, el animal viene por lo tanto antes que yo, más pronto que yo. (Derrida, 2008, p.26)

De acuerdo a su inaprehensibilidad por las estructuras de pensamiento occidental, es posible establecer una relación entre *huella* y *alteridad*. Así, podemos entender las huellas de Merry Pan como una explicitación de su inaprehensibilidad. Y, si el seguimiento de las huellas tiene el potencial de revelar la insuficiencia de estos esquemas de pensamiento en la inseparabilidad de las entidades que cree opuestas, toca preguntarnos ¿qué nos será revelado al seguir las huellas de Merry Pan en el entorno doméstico?

Tras un proceso de observación, tres emplazamientos principales fueron seleccionados para este proyecto, de acuerdo a las tres dimensiones de lo humano que se ven afectadas por la huella del animal no-humano: el mueble de la sala (el objeto humano), las paredes del pasillo (el espacio humano) y la piel de mis brazos (el sujeto humano). A partir de ello, se identifican tres posibles lecturas bajo las que pueden ser analizadas cada una de estas huellas: la huella como daño, la huella como testimonio y la huella como impresión.

La primera lectura se hace presente en la actitud adoptada por mi papá al impedirle a Merry Pan la marcación de su huella, en tanto implicaría el deterioro de las superficies: el mueble roto, la pared sucia y la piel herida. Podemos contemplar esta situación desde el filósofo alemán Walter Benjamin para quien la eliminación de la huella del individuo de su entorno es consecuencia de la apuesta por la novedad y el progreso en el discurso moderno. Como nos explica en *París, capital del siglo XIX* (2021), las transformaciones políticas e industriales de este discurso influyeron en la planificación urbanística de la ciudad de París, por ejemplo, en la introducción del hierro y el cristal como materiales de construcción. Esta elección corresponde a las utopías del progreso moderno, puesto que no sólo se trata de materiales de producción industrial, sino que la resistencia de los mismos perenniza su durabilidad. Sin embargo, lo que se sacrifica en pos de la ilusión de la eterna novedad es la marcación de la huella. Según el autor, el acto de dejar huella determina la relación entre el individuo y su entorno; es, fundamentalmente, habitarlo. Entonces, la eliminación de la huella conlleva a la enajenación del individuo con respecto al espacio que ocupa. En este sentido, entre mi papá y Merry Pan, se genera una disputa en la que cada cual busca hacer efectivo su particular modo de habitar.

La segunda lectura busca trascender la noción de *daño* al situarse en la intencionalidad contenida en la huella de la gata, en un primer paso a establecer un diálogo con el animal Otro. De la mano de aportes provenientes del campo de la etología, se identificaron tres posibles interpretaciones de la marcación de su huella en cada superficie. Primero, interpretamos las huellas del mueble como una marcación de territorio, por tratarse de un objeto comúnmente utilizado por Merry Pan para distintas actividades, como descansar, jugar y acicalarse. Sumado a esto, fue observado que Merry Pan frotaba sus mejillas, donde tiene ubicadas glándulas odoríferas, contra el objeto; lo que supondría que, además de la huella visual, estaría dejando una huella olfativa que nos es imperceptible a los humanos, y que confirmaría nuestra interpretación. Luego, asociamos las huellas del pasillo a una forma de comunicación social, en tanto se detonan a partir del encuentro mutuo en el espacio. Se observó que Merry Pan, quien pasa gran cantidad de tiempo en el pasillo, emprendía en la marcación de estas huellas al encontrarse con alguien que atravesaba el pasillo, para luego acompañarlos en su desplazamiento a algún otro lugar del departamento, mayormente, a la cocina. Finalmente, las huellas en la piel se interpretan como una expresión emocional producto de la actividad lúdica entre la gata y yo. Dentro del marco de nuestros juegos, se tientan límites y se especulan estímulos, los cuales, de acuerdo a su intensidad, generan diversas emociones. Y es a partir de su expresión, que incluye pero no se limita al rasguño y la mordida, que se construyen los códigos que afianzan el goce de estas actividades.

La tercera lectura se enfoca en la cualidad transformativa de la huella. En el devenir de las dimensiones humanas cuando la presencia ausente del animal no-humano pasa a formar parte de su constitución mediante la impresión de su huella. De este modo, a partir de las constantes negociaciones que sobre él ocurren a razón de las huellas de Merry Pan, el mueble de la sala pierde su estabilidad para transformarse en una propiedad en litigio. El pasillo, mediante la presencia de la huella, deja de ser sólo un lugar de tránsito y pasa a ser un lugar de habitación. Y yo, con las huellas de Merry Pan en la piel de mis brazos, abandono la impermeabilidad que mi identidad humana cree darme, y hago efectivo un devenir-animal.

A lo largo de este apartado hemos visto, de la mano de Derrida, que la liminalidad entre presencia y ausencia del concepto de *huella* favorece a la deconstrucción de los esquemas dicotómicos del pensamiento occidental, los mismos que establecen una oposición identitaria entre *lo humano* y *lo animal*. Este enfoque

nos ha permitido analizar las dinámicas domésticas que se generan alrededor de las huellas de Merry Pan, cuya tensión se encontraría en una *contaminación* de la esterilidad de las superficies humanas por la presencia ausente de *lo animal*. Sin embargo, esta reflexión sobre la huella del animal no-humano no puede ser agotada sin abordar su condición estética. Así, en el siguiente apartado revisaremos no sólo la dimensión estética de la huella, sino también lo que el arte como disciplina puede aportar a la exploración de las relaciones interespecie.

La mirada estética

En la filosofía contemporánea y la teoría estética el término *infrave* es utilizado por autores como Marcel Duchamp, Gilles Deleuze y Jean-Francois Lyotard para referir a la existencia de presencias sutiles, que se encuentran por debajo del umbral de lo evidente. Particularmente, desde Duchamp, el concepto de *infrave* desafía el principio según el cual el impacto de una obra de arte debe ser explícito, y apuesta por poner atención a elementos imperceptibles del cotidiano que podrían gozar de una lectura estética. En esta misma línea, el filósofo francés Etienne Souriau sostiene que el encuentro de lo estético no está reservado a las prácticas humanas, sino que puede ser hallado en las manifestaciones sensibles de los animales no-humanos, a las que, como animales humanos, somos perceptivos: “El hecho estético está presente en abundancia en la naturaleza, muchos de cuyos aspectos le provocan a cualquier espíritu humano normal una fascinación cuyas causas exteriores son cualidades objetivas y reales de las cosas” (Souriau, 2022, p.11). Así, a partir de estas ideas, retomamos la pregunta que atañe a este apartado: ¿qué es lo que implica el encuentro de lo estético en la huella cotidiana del animal doméstico?

De acuerdo con el filósofo francés François Zourabichvili, en el siglo XVIII la filosofía experimenta un *giro estético*, cuando reconoce que la realidad no puede ser aprehendida intelectualmente en su totalidad ya que lo sensible permanece como una dimensión que se resiste al pensamiento, y es, por lo tanto, confusa. Así, en búsqueda de comprender esta lógica de lo real, la pregunta que se plantearon los filósofos de aquella época fue la siguiente: “¿cómo se hace una teoría de lo confuso en tanto confuso, una teoría de lo confuso que *sigue siendo* confuso?” (Zourabichvili, 2021, p.78). Es así que, ante la insuficiencia del pensamiento intelectual en el abordaje de lo ininteligible, la filosofía toma el arte como campo

de estudio, por tratarse de una forma de pensamiento que se hace de lo confuso para producir un tipo de conocimiento que no es trasladable al lenguaje, puesto que su sentido es inseparable de su forma. Por ello, en palabras de Zourabichvili, lo que nos compete del arte “no es el mensaje en sentido estricto, sino el hecho de que nos sea dado de manera sensible” (2021, p.39).

El arte, nos dice el autor en su libro *El arte como juego* (2021), aborda la realidad explorando la relación entre la dimensión conceptual y la dimensión sensible de lo existente. Al presentarlo en su *puro aparecer* como acontecimiento, entabla contacto con lo incognoscible, ya que “en lo dado siempre hay algo que resiste la intelección, al esfuerzo de conversión de lo difuso en distinto”(p.83). Y en este ejercicio se hace efectivo un distanciamiento de la vida cotidiana que, a la vez, posibilita establecer otro tipo de relación con ella, que difiera de la inscripción categórica habitual a la que son sometidas las cosas. Durante este estado de extrañeza en el que la racionalidad es reducida, el arte nos permite, con el fin de permanecer en la experiencia, emprender en un juego con el acontecimiento. Así, por su relación con lo inaprehensible, el arte se presenta como un recurso con el que experimentar, explorar, jugar-con, la sutil presencia de la alteridad en la vida cotidiana.

Entonces, dentro del marco del proyecto realizado, para establecer un diálogo con la alteridad de Merry Pan es fundamental examinar las huellas que deja en el entorno doméstico bajo una mirada estética que las descontextualice de sus categorías y abra espacio a nuevas lecturas. Es así que se llevó a cabo un proceso de documentación fotográfica de las huellas seleccionadas en sus tres emplazamientos. Se realizó una serie de nueve fotografías en blanco y negro, divididas en tres grupos de tres, cada grupo perteneciente a cada emplazamiento. Con el fin de afianzar su distanciamiento del imaginario que las rodea, fueron sometidas a la edición digital. Se tuvo mucho cuidado de no añadir formas de mi autoría. La edición consistió en un juego con el alto contraste de la escala de grises que resaltara la información ya presente en la imagen capturada, y así poder experimentar el entorno sensible construido por el gesto de las formas lineales que componen sus huellas.



Devenir Rastro: Disputa (2021) Fotografía, 90 x 60 cm.



Devenir Rastro: Encuentro (2021) Fotografía, 90 x 60 cm.



Devenir Rastro: Simbiosis (2021) Fotografía, 90 x 60 cm.

Si, como humanos, emprendemos en la exploración de las relaciones interespecie, es porque valoramos nuestra inscripción dentro de la animalidad. Y, si *lo animal* es concebido como lo radicalmente otro en los esquemas identitarios, esta exploración sería la de la propia alteridad. La cultura humana está plagada de producciones sensibles, que apelan “a la parte de confusión irreductible que hace el punto de contacto entre el pensamiento y la experiencia” (Zourabichvili, 2021, p.82-3) dentro de cada ser humano. Esto es inaprehensible por la pura racionalidad. Para la Profesora e investigadora argentina Julieta Yelin, quien, en su libro *Biopoéticas para las biopolíticas* (2020) propone a la vida como fuente constitutiva del pensamiento, “esto supone la consideración de la animalidad como fuente y destino de esas producciones. El animal que escribe, el animal que pinta, el animal que vive -es decir, que crea- en nosotros” (Yelin, 2020, p.9-10). Así, las prácticas artísticas, por utilizar el lenguaje de lo sensible, y al hacerlo, entablar un diálogo con lo incognoscible, constituyen una disciplina fértil para la “exploración de los lazos entre lo humano y lo animal (...) como una indagación de lo viviente por fuera de las taxonomías impuestas por los discursos antropocéntricos” (Yelin, 2020, p.17).

Devenir rastro

A lo largo de este proyecto, se buscó desinscribir a Merry Pan de su categoría como animal doméstico con el fin de explicitar su alteridad, y en ello, activar su potencial transformativo para deconstruir las estructuras de pensamiento que defienden la impermeabilidad identitaria de *lo humano* a través de las huellas que imprime en la intimidad de su cotidiano. Este ejercicio revela el carácter obsoleto de cómo históricamente constituimos *lo humano*, y nos ofrece la oportunidad de explorar sus devenires mediante el cuestionamiento sobre el lugar que ocupa en las relaciones interespecie, lo que no sólo implica establecer un diálogo con la alteridad del animal-otro, sino también con la propia alteridad animal. Y, como sostiene Yelin, ello requiere “encontrar el lenguaje humano adecuado para hablar de (y a) la animalidad” (Yelin, 2020, p.23). En el apartado anterior revisamos de qué manera las prácticas artísticas conforman una de las disciplinas con las que emprender estas exploraciones, ya que, ante la insuficiencia del pensamiento intelectual para aprehender la alteridad, el arte toma *lo sensible* como lenguaje para explorar el lado ininteligible de lo real. A la vez, el hecho de que una disciplina que trabaja sobre la lógica de lo confuso en tanto confuso está tan íntimamente conectada con la producción cultural, nos muestra, por un lado, la irreductibilidad de la alteridad humana dentro de los esquemas que considera como los más propiamente humanos; y, por el otro, su activa interconexión con la dimensión incognoscible que compone el mundo y que comparte con lo existente.

Desde *Devenir Rastro*, se propone que la exploración de los devenires animales de lo humano detonados por el reconocimiento de la alteridad animal en el interior de sus estructuras cotidianas, necesariamente debe estar compuesta por un diálogo con el animal-otro. Lo que, dentro del marco de las prácticas artísticas, implica emprender en la creación colaborativa. ¿Cómo hacer arte con el animal no-humano? ¿Cuál es el terreno común en el que la gata y yo podemos establecer un intercambio que haga efectiva nuestra interrelación y, por ello, merezca ser fijada en la materialidad y experimentada bajo una lectura estética?

A través del libro *Homo Ludens* (2007), del historiador holandés Johan Huizinga, proponemos que el juego, por exceder sus orígenes más allá de los límites de la cultura, no es definible sobre la estabilidad de ningún concepto humano. Sin embargo, tampoco podríamos decir que se trata de una actividad puramente biológica, lo que lo dejaría al dominio de lo estético; es decir, de lo sensible, lo confuso, y lo incognoscible. Y, por ello, constituye una actividad propicia con la

que entablar un diálogo con la alteridad del animal-otro, y la alteridad animal propia.

La realidad “juego” abarca, como todos pueden darse cuenta, el mundo animal y el mundo humano. Por lo tanto, no puede basarse en ninguna conexión de tipo racional, porque el hecho de fundarse en la razón lo limitaría al mundo de los hombres. La presencia del juego no se halla vinculado a ninguna etapa de la cultura, a ninguna forma de concepción del mundo. (Huizinga, 2007, p.14)

No obstante, nos dice Huizinga, el juego sí está presente en los orígenes de la cultura. Al igual que el arte, el juego se manifiesta como un “*intermezzo* en la vida cotidiana” (Huizinga, 2007, p.22) en tanto que se encuentra distante de ella en el simulacro, pero es esa distancia la que le permite cumplir una de las funciones más importantes dentro de la cultura humana: el paso de lo difuso en distinto. La actividad lúdica es la exploración especulativa del acontecimiento y, en base a sus resultados, va creando reglas, estructuras, que deben repetirse para hacer efectivo el descubrimiento de un sentido en el caos cósmico. De esta manera, el juego “crea orden, es orden. Lleva al mundo imperfecto y a la vida confusa una perfección provisional y limitada” (Huizinga, 2007, p.24). Es en ese sentido que, para el autor, la cultura *se juega*, “se desarrolla en el juego y como juego”(Huizinga, 2007, p.220).

En el ámbito de las relaciones interespecie, el juego representa un ejercicio de mutua subjetivación que, reconociendo la alteridad del animal-otro, juega tentativas de intencionalidad mediante la especulación del estímulo. En este contexto, las devoluciones son potencialmente estructuras para la construcción cultural interespecie. Sin embargo, es fundamental que el juego no sea *utilizado* para, sino *jugado*. Es decir, que no debe reducirse a su función ordenadora, ya que la broma y el goce son parte de su constitución, y legitiman su carácter desinteresado. El juego pierde su capacidad de establecer contacto con la alteridad al ser encerrado dentro de la seriedad del utilitarismo. En palabras de Huizinga, “el juego por mandato no es juego, todo lo más una réplica, por encargo, de un juego” (2007, p.20).

Así, debido a estos sustentos conceptuales y su lugar dentro de la cotidianeidad de nuestras interacciones, se pensó en el juego como actividad mediadora para emprender en el arte interespecie, ya que a través de ella, Merry Pan y yo exploramos nuestras alteridades de acuerdo a nuestra disponibilidad afectiva.

El proceso de inscripción de nuestros juegos en el marco de la estética significó registrar la huella mutable de nuestros intercambios lúdicos, que es, a la vez, la de nuestros devenires a través de la mutua afectación. Para ello, se cubrió el suelo de los espacios donde realizamos nuestros juegos con carbón activado (material seco, no tóxico y con gran capacidad de manchado) y hojas de papel A4; de manera que, al jugar sobre estos materiales, las partes de nuestros cuerpos que tuvieran contacto con el suelo quedarían impresas en las hojas de papel. Luego, estas hojas fueron recogidas y colocadas, respetando su respectivo orden, sobre un soporte vertical que permitiera darles una lectura como imagen.



Juego en la sala (2021) Carbón activado sobre papel, 237 x 147 cm.

Estas imágenes en gran formato son propuestas como dibujos colaborativos interespecie, los cuales, debido a su forma, no pueden ser descifrados con el fin de traducir descriptivamente las interacciones que testimonian. Cómo nos comenta Yelin:

Las narraciones de animales, las narraciones en las que los humanos experimentan con la propia animalidad y las lecturas que entienden esas narraciones como formas de conocer y de teorizar acerca de animalidad dicen mucho acerca de cómo los humanos nos contamos a nosotros mismos los secretos de nuestra vida animal y, sobre todo, hablan de ese resto, de ese exceso de vida que no se deja narrar y que, sin embargo, está presente en cada una de las ficciones. (Yelin, 2020, p.24)

Así, estos dibujos quedan como las huellas del acontecimiento de una búsqueda de la animalidad en *lo humano* quien, en diálogo con lo no-humano, puede acceder a su alteridad, es decir, al lado ausente que compone su presencia, deviniendo rastro.

Bibliografía

Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo* (Cristina de Peretti, Cristina Rodríguez Marciel, trads.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en 2002).

Benjamin, W. (2021). *París, capital del siglo XIX*. Palma de Mallorca: Olañeta, J.

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

Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos* (Víctor Goldstein trad.). Buenos Aires: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1991).

Souriau, E. (2022). *El sentido artístico de los animales* (Pablór Ires trad.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.

Yelin, J., (2020). *Biopoéticas para las biopolíticas. El pensamiento literario latinoamericano ante la cuestión animal*. Pittsburgh, Estados Unidos: Latin American Research Commons. DOI: <https://10.25154/book4>.

Huizinga, J. (2007). *Homo Ludens* (Eugenio Imaz trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Zourabichvili, F. (2021). *El arte como juego* (Pablo Rodríguez trad.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.

Lorena Lucía Menacho Montenegro

Bachiller en Artes Plásticas de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Maestría en Estética en Université Paris 1 Panthéon Sorbonne;

lorena.menacho.montenegro17@gmail.com

LA POÉTICA DEL ERROR. LA PRÓTESIS ANIMAL COMO ELEMENTO ESPECULATIVO

Alex Schlenker

Resumen: Desde las perspectivas y debates de la investigación-creación, este artículo revisa el proceso histórico y filosófico que le permitió a J. Neubronner concebir a inicios de 1900 un dispositivo que, en forma de interfaz, conectaba cámara y cuerpo animal para la documentación del terreno. Indago aquí en la consiguiente tensión entre pretensión científica y deriva errática animal, la primera centrada en la creación de dispositivos mecánicos para determinar con precisión ciertos espacios específicos, la segunda articulada por una suerte de *organismo errático* que desplaza el concepto de fotografía estandarizada al de *fotografía especulativa* atravesada por el error.

Palabras clave: investigación-creación, Julius Neubronner, cámara fotográfica, aves, palomas, cuerpo animal, bird photography, fotografía, error, *fotografía especulativa*.

Abstract: From the perspectives and debates of research-creation, this article reviews the historical and philosophical process that allowed J. Neubronner to conceive in the early 1900s a device that, in the form of an interface, connected camera and animal body for the documentation of the terrain. I investigate here the consequent tension between scientific pretension and animal erratic drift, the former centered on the creation of mechanical devices to determine with precision certain specific spaces, the latter articulated by a sort of *erratic organism* that displaces the concept of standardized photography to that of *speculative photography* traversed by error.

Keywords: research-creation, Julius Neubronner, photographic camera, birds, pigeons, animal body, bird photography, photography, error, *speculative photography*.

*Birds learn how to fly,
never knowing where the flight
will take them.*

Mark Nepo

*If birds can glide for long periods
of time, then why can't I?*

Orville Wright

El “dispositivo-pájaro”

Como artista visual muchos de mis proyectos me llegan en passant, casi de manera coincidental. En el encuentro con un posible tema suelo descubrir algún aspecto del mismo que atrae mi atención y, en ciertos casos, mi fascinación. Entre 2017 y 2019 desarrollé una especial fascinación por las posibilidades artísticas para abordar la relación humano-animal, en especial entre el ser humano y las aves. Como hijo de un biólogo conservacionista estuve acostumbrado por años a ver a mi padre jugar, hablar y discutir con los loros del centro de rescate que fundó y coordinó en las décadas de 1990 y los 2000. No obstante tal relación cercana -tal como su maestro Konrad Lorenz que imitaba los sonidos de los gansos, mi padre aprendió los sonidos de los loros que cuidaba y reinsertaba-, me interesaba explorar los modos de concebir y comprender la presencia animal como ente creador en procesos artísticos y así indagar en las posibilidades de creación estética en las que pudieran participar determinadas aves de manera aleatoria

¹ Esta perspectiva de creación plantea aprovechar el comportamiento y movimiento de ciertas aves sin intervenir sobre su cuerpo. Un ejemplo muy interesante es el proyecto “**from here to ear**” de Céleste Boursier-Mougenot: Una sala de 600 metros cuadrados se transformó en una pajarera gigante en la que podían vivir 88 pinzones cebra vivos. La pajarera estaba equipada con arena, plantas y lugares para anidar y, lo que es más importante, con 18 bajos y guitarras eléctricas dispuestos horizontalmente en soportes. Se invitaba al público a pasear por el interior de esta instalación viviente, observando cómo los pájaros revoloteaban y se posaban en las cuerdas de los instrumentos como si fueran cables suspendidos entre los tejados de la ciudad o las ramas de un bosque. El canto de los pinzones y los sonidos aleatorios que se crean al posarse en los instrumentos eléctricos llenan el espacio. La sala de exposiciones se transformó en una sala de conciertos mientras las actividades de los pájaros daban lugar a una música ambiental

y no adiestrada¹ . ¿En qué condiciones es posible hablar de una cierta poética animal? ¿De qué manera el error puede entenderse como una forma especulativa de comprender/representar el espacio?²

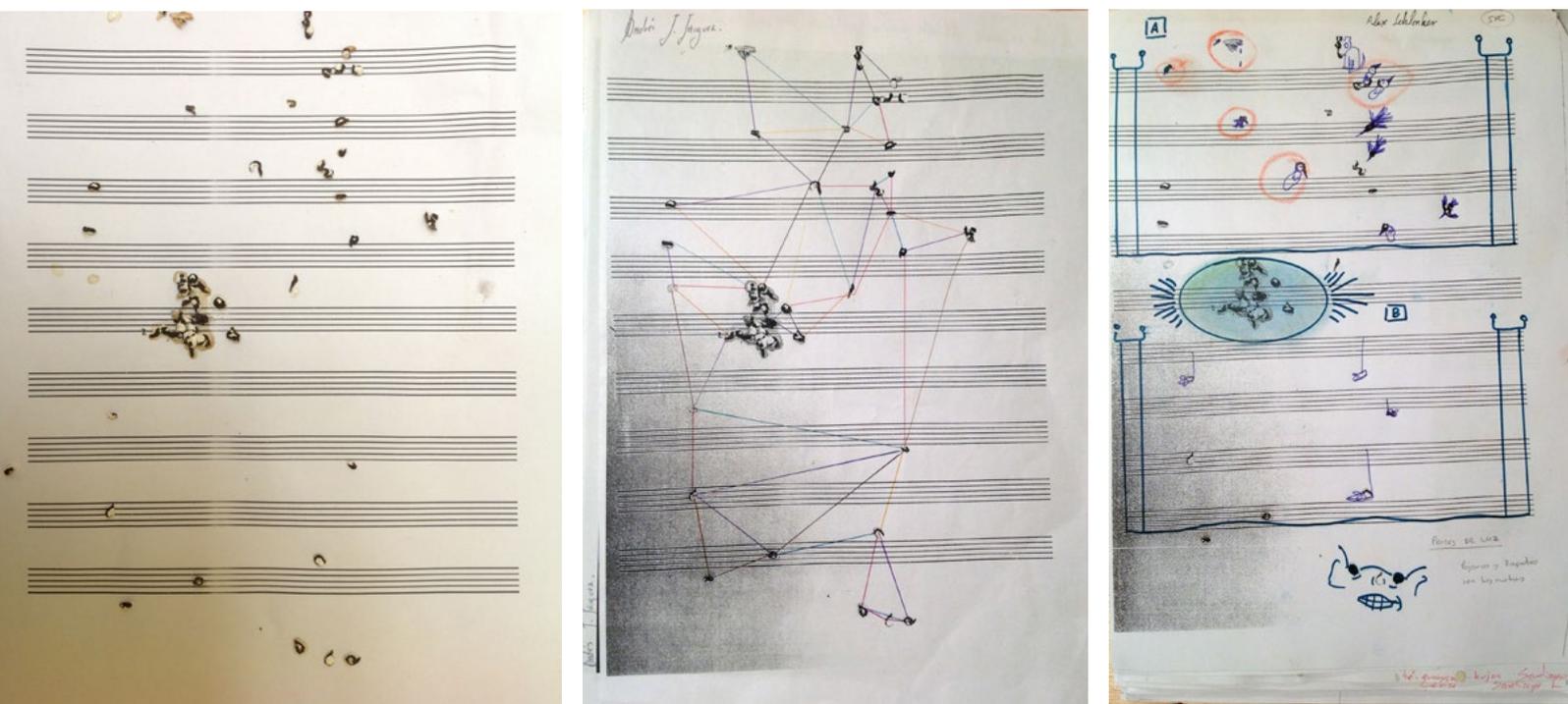


1: Mi padre con sus aves rescatadas, Archivo familiar.

experimental que se intensificaba y cambiaba en función de la dinámica entre los visitantes de la exposición y los pinzones. Ver: e-flux, (2016), Céleste Boursier-Mougenot: from here to ear, November 10, 2016, <https://www.e-flux.com/announcements/72780/cleste-boursier-mougenotfrom-here-to-ear>

² Uno de mis ejes de investigación-creación se centra en las posibilidades narrativas en torno a la relación entre el sujeto humano y la dimensión espacio-temporal. Así, desde el campo artístico resulta de enorme potencia acciones artísticas como la de Joseph Beuys titulada "*I Like America and America Likes Me*" (1974) conocida también como Coyote, en la que el artista se encerró durante varios días con un coyote. Ver: Kea Wienand, *I like America and America likes me: Joseph Beuys' Selbstinszenierung als Schamane und Indianer im Kontext deutscher Erinnerungskultur*, FKW, Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur Nr. 59. Jan. 2016, 50-63.

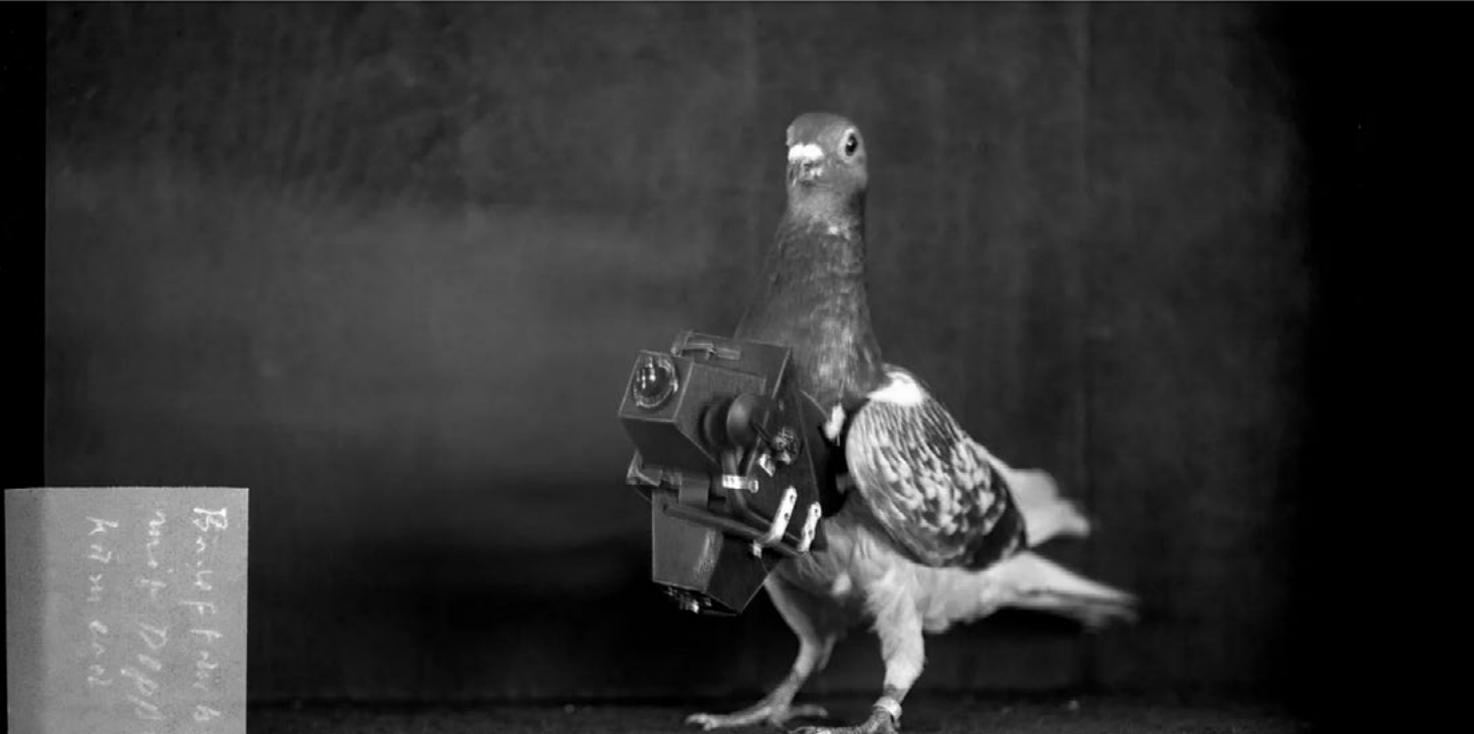
En el marco de mi proyecto “Hansis Fuge”³, una serie de exploraciones visuales y sonoras con ayuda de partituras intervenidas de manera aleatoria por las heces de un perico australiano sobre hojas impresas con pentagramas, descubrí entonces la historia de Julius Neubronner, un boticario alemán de inicios del S.XX que desarrolló y patentó un dispositivo que le permitiría a sus palomas mensajeras tomar fotos aéreas durante sus sobrevuelos.



2a-c: Stills del proyecto “Hansis Fuge”, Archivo personal.

El invento de Neubronner opera como un dispositivo encargado de formar procesos siempre en desequilibrio: “una máquina para hacer ver y para hacer hablar” (Deleuze 1999) Este dispositivo configura un contacto entre una aparato mecánico, compuesto por una cámara con temporizador, y una paloma mensajera, entrenada para sobrevolar un área determinada.

³ Las partituras intervenidas con heces de perico detonaron composiciones musicales que a su vez fueron la base del film experimental *Undulatus* (2019-2021, 8 min.) disponible en: <https://youtu.be/nvJRR15qgvY>

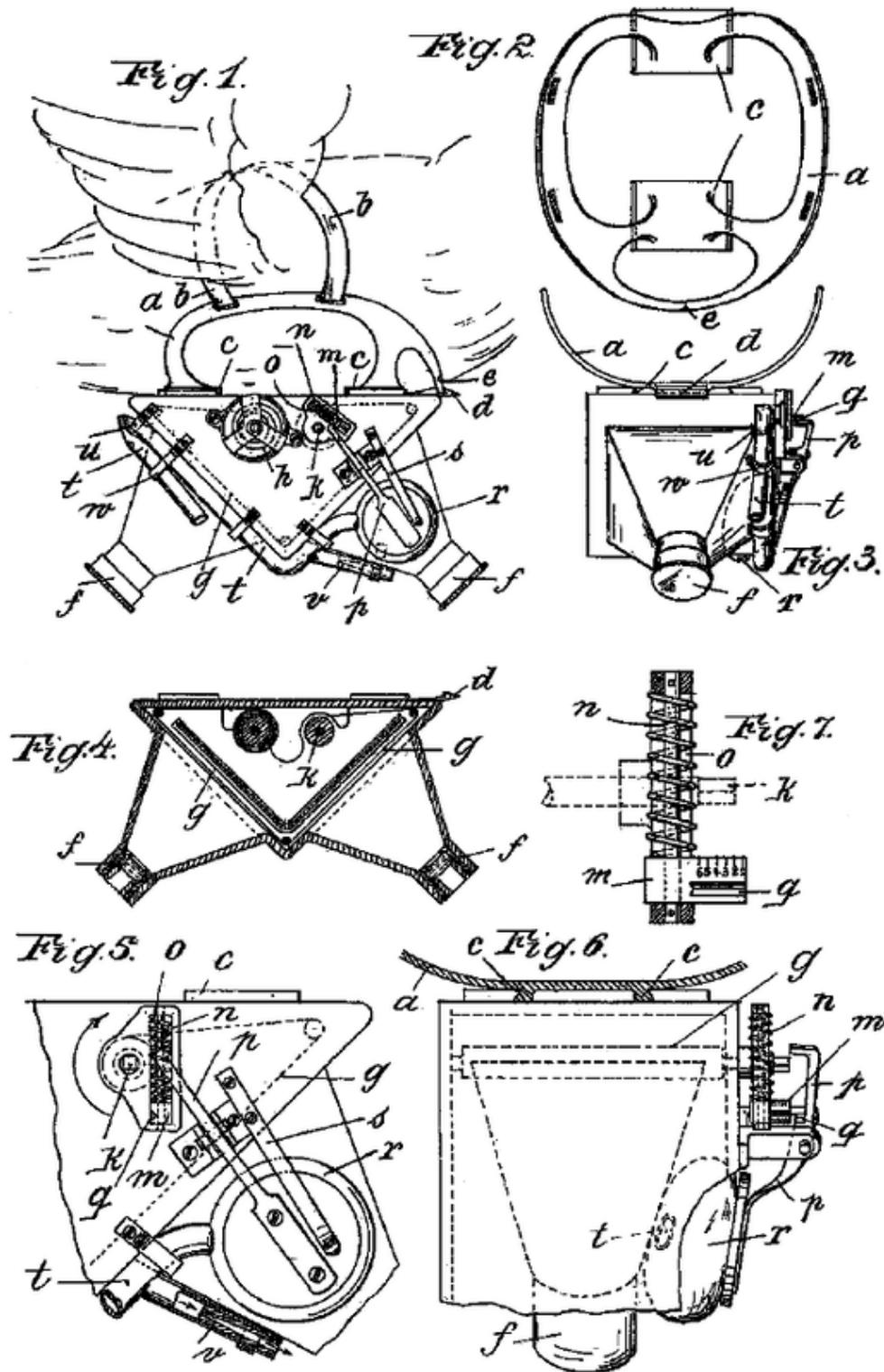


3: El invento de Julius Neubronner, The New York Times.

Con su invento Neubronner buscaba llegar a ese lugar abstracto de observación perfecta del ego cartesiano que no contaba aún con la ayuda de aviones, satélites o drones. Una posible ventaja estratégica para las posibilidades de la Primera Guerra Mundial. Al proveer a sus aves con cámaras intervenidas, sujetas al arnés que inventó, Neubronner se proyectaba al punto de observación a través de una suerte de inversión de prótesis: la parte mecánica del dispositivo cámara-animal no está concebida como prótesis de la paloma, al contrario, es ésta la que irrumpe como extensión animal del aparato fotográfico. Neubronner no solo inventó y patentó este dispositivo, sino además el término *Brieftaubenfotografie* (fotografía hecha por palomas mensajeras).

La invención se refiere a un procedimiento y a un dispositivo para tomar imágenes fotográficas a vista de pájaro. Según esta invención, las palomas mensajeras estarán equipadas con un aparato simple o doble que obtura la fotografía después de un cierto tiempo ajustable durante el vuelo de la paloma. (Registro de patente 1907) [traducción del autor]

El trámite de la patente incluía una serie de bocetos y diagramas del diseño y el posible funcionamiento de la cámara dispuesta con un temporizador de hasta 15 minutos:



Zu der Patentschrift

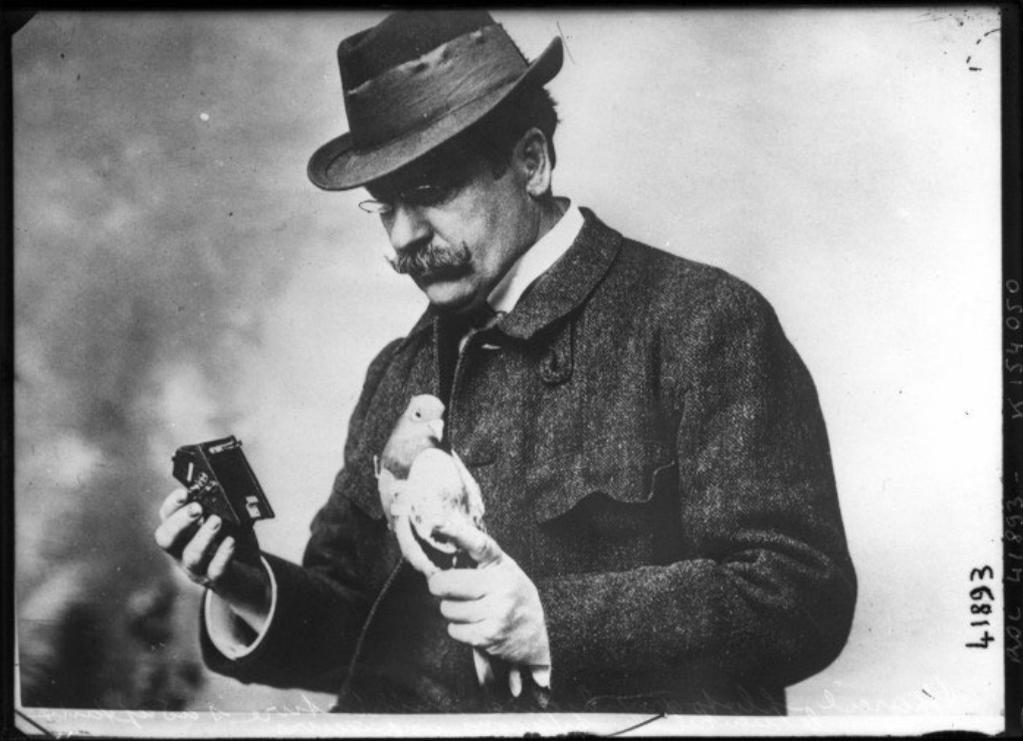
№ 204721.

4: Patente del Dr. Julius Neubronner: "Procedimiento y dispositivo para fotografiar secciones del terreno a vista de pájaro." (Kaiserliches Patentamt 1907) - (Patentschrift für Dr. Julius Neubronner: "Verfahren und Vorrichtung zum Photographieren von Geländeabschnitten aus der Vogelperspektive.") (Kaiserliches Patentamt 1907)

La historia de la humanidad es al mismo tiempo la historia de la relación con el mundo animal y, especialmente, con los animales. Una línea del tiempo que inicia con el paso del homo habilis al homo erectus y que articula un proceso mediante el cual el *anthropos* no solo elude la cadena alimenticia dominada en su extremo superior por los animales depredadores, sino además un proceso mediante el cual descubre/inventa modos para emplazar múltiples formas de dominación sobre lo animal: la cacería, la domesticación, la explotación productiva, el entrenamiento o adiestramiento. Esta historia de la relación humano-animal se basa en la suposición de que el ser humano domina el ámbito natural, sometiendo a las demás especies vivas. Una postura definida desde hace pocos años como *Especismo*, una actitud y práctica moral en la que los humanos consideran inferior a cualquier otra especie no humana⁴. Los objetivos humanos serían en este plano moral siempre objetivos trascendentales que presuponen el sacrificio animal, o por lo menos la obediencia - en este caso la sumisión al interfaz de Neubronner. El término *interfaz*⁵ se refiere a una zona de contacto o de acción de un sistema sobre otro, en este caso de un sistema mecánico compuesto por la cámara sobre el sistema biológico de la paloma que portará la cámara y deberá llegar a un punto determinado en el espacio en un tiempo previamente calculado y programado en el temporizador.

⁴ El *especismo* parte de la taxonomía moral mediante la cual los humanos convierten a las demás especies en objetos de explotación y de consumo. Ver por ejemplo: Sandra Baquedano Jer, (2017). *Jerarquías especistas en el pensamiento occidental*, Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 27, julio-diciembre, 2017, 251-271; Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia.

⁵ La línea conceptual de Neubronner atraviesa la disyuntiva del campo relacional, tal como la sugiere Tim Ingold: la proximidad de dos objetos abre la pregunta por el *assemblage* (las partes aún se reconocen) o el *montage* (la línea que separa las partes se ha desdibujado). Ver Tim Ingold. (2016). *Lines*, Routledge Classics, NY.



5a: Julius Neubronner con una de sus palomas, 5b: el modelo alterno, The New York Times, 2018.

Medir el espacio: la danza de certezas y errores

A lo largo de la historia de la humanidad se observa el gesto insistente en torno a la necesidad de documentar y medir el espacio como forma de control y dominación. Para ello los dispositivos emplazados –desde mapas y representaciones de paisajes hasta las imágenes tomadas por el *Perseverance* en Marte– determinan el punto de observación que garantice “el poder de la mirada” (Rampley 2010) sobre el lugar a ser medido. Santiago Castro-Gómez (2010:25) define este punto de observación como Hybris del punto cero, el “comienzo epistemológico absoluto, [...] del control económico y social sobre el mundo. Puesto que el cuerpo de la modernidad “es estorbo”, tal como sostiene Le Breton (2000), la limitación humana como especie que no vuela es superada a través de una suerte de “intercambio corporal” en forma de una proyección animal.

Imaginarse no-humano, y con ello libre de límites, llevó al ser humano a ocupar el punto de observación de las aves en vuelo para ubicarse en el punto cero. Ello equivale a tener el poder de instituir, de representar, de construir una visión sobre el mundo natural (y social) reconocida como legítima y avalada. La observación de un otro-animal capaz de mirar desde el espacio aéreo, permite concebir la perspectiva aérea (*Vogelperspektive*) que se impuso en la representación gráfica del espacio y la que configuró el mecanismo de ciertos dispositivos tecnológicos, entre ellos, de manera temprana, el de Julius Neubronner.

Todo dispositivo, en tanto proyección de una esperada funcionalidad, porta en su mecanismo un afán de certeza apoyado sobre tal funcionalidad. El dispositivo de Neubronner se inscribe en la intersección de dos curvas, en tanto funciones matemáticas: la subordinación de lo natural/animal (Haraway 2016), en el marco de lo que actualmente es llamado el *Antropoceno*⁶, y la genealogía progresiva del dispositivo (Deleuze 1999, Foucault 1999, Forte 2019) en tanto forma de intervención (cuasi)autónoma sobre el mundo, una proyección de lo imaginado -albergada como antecesor a la noción contemporánea de algoritmo- al interior del mecanismo.

Este dispositivo/mecanismo “ave-fotográfica” de movimiento-registro-medición opera en el imaginado *punto* cero desde un presente con pretensiones de certezas futuras (por ejemplo una posible anticipación en contextos de guerra, etc.) y se inserta al mismo tiempo en la larga curva histórica que abarca los procesos de invención y elaboración de dispositivos que eluden la limitación tempo-espacial del cuerpo humano. Ambas líneas, la superioridad humana en el mundo y la posibilidad de proyectarse por fuera del cuerpo, corresponden a formas de imaginar e intervenir el mundo y además se componen de trazos fundamentales que articulan lo imaginable y lo performativo. (Turner 1992) Para Donna Haraway (2016) se trata de una dinámica capitalista que reduce el mundo a *cheap nature* siempre a disposición de la explotación humana, ya sea con afán de lucro o de dominación, o ambas.

El invento de Neubronner persigue el control del espacio y del tiempo a través de dos elementos: el punto de observación y el dispositivo para levantar o medir y para representar. Este “hombre de las palomas” asume el reto central de los primeros vuelos de observación y geomensura: el objetivo de los sobrevuelos es hacer un levantamiento topográfico del terreno y advertir el avance de las tropas enemigas para así obtener ventaja logística.

⁶Antropoceno es un término acuñado en el año 2000 por el científico y ganador del premio Nobel de química Paul Crutzen, quien considera que la influencia del comportamiento humano sobre la Tierra en las recientes centurias ha sido significativa, y ha constituido una nueva era geológica modificada por el significativo impacto global que las actividades humanas han tenido sobre los ecosistemas terrestres. Ver: Crutzen, Paul, Stoermer, Eugene. F. (2000). «The ‘Anthropocene’». *Global Change Newsletter* 41: 17-18. y para posteriores debates filosófico-estéticos ver: Haraway, Donna, (2015), *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, *Environmental Humanities*, vol. 6, 2015, pp. 159-165.



6: Fotografía aérea de “baja resolución” (1917), Internetarchive, 2019.

En la aproximación con aeroplano surge un problema óptico y de seguridad. El piloto que encarna el mito ancestral a través del cual envidiamos el vuelo de las aves no podía acercar su aeroplano demasiado cerca a la superficie terrestre pues corría peligro de ser derribado. Ello propone lo que hoy en día llamaríamos un problema de resolución, ya que las fotografías obtenidas se exponían a alturas mayores, lo que impedía identificar detalles en la representación del espacio. Es entonces cuando Neubronner desarrolla el arnés de cuero concebido para portar una cámara con temporizador que, como se ha mencionado ya, operaba como interfaz, permitiendo que la paloma se aproxime a alturas mucho menores que las del aeroplano.

No obstante el concepto delineado por Neubronner, el elemento central del diseño estaba articulado a lo largo de un problema de cálculo: el temporizador de la cámara debía activar el obturador en un tiempo específico $[t_1]$ para garantizar el

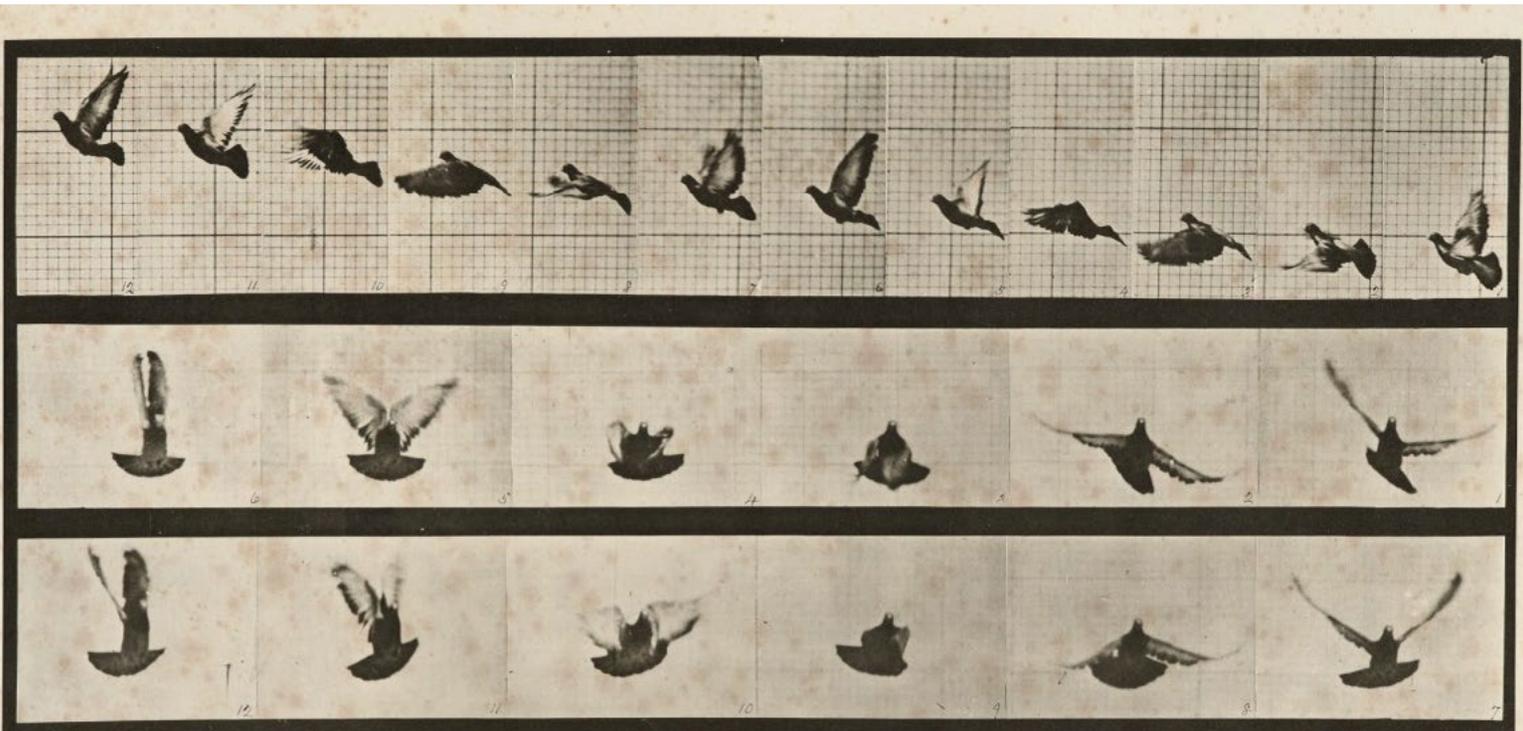
encuadre deseado a lo largo de una línea recta [**ab**] para encuadrar y exponer el punto [x_1]. Dados los cálculos de una gran cantidad de vuelos, Neubronner puede establecer tiempos relativamente precisos de llegada al punto en cuestión. Sus cálculos ofrecen una certeza bastante alta de que el obturador sea activado por el temporizador en el momento preciso, o al menos cercano a lo preciso.

Entre las distintas líneas que atraviesan la concepción, diseño y puesta en escena del invento he de retomar la advertencia de Tim Ingold acerca de la diferencia entre la *línea imaginada* y la *línea performativa*. (2016) Para Neubronner se trata de desarrollar un cálculo en el plano racional y abstracto de la lógica matemática que pudiera ser transferido a la dimensión biológica que presupone el cuerpo de la paloma mensajera -en este caso paloma fotográfica- exponiendo la toma en el lugar [X_1], en el momento [t_1]. La cámara equipada con su paloma viajaba así a ese lugar abstracto de observación perfecta del ego cartesiano, lugar-momento imaginado sobre el que se proyecta el cuerpo humano a través de una suerte de *extensión animal*. El invento mecánico, basado en la precisión del reloj, encerraba de manera imperceptible una profunda fe por parte del inventor de que los cálculos permitirían que la paloma cumpla con la misión. Debían coincidir en el lugar [X_1 | t_1] la precisión del mecanismo fotográfico con la potencia animal. Este cálculo sin embargo encierra un factor irregular inscrito en el vuelo no lineal del ave, en este caso de la paloma, que oscila en relación a su altura y sus ejes frontales y laterales [x y], lo que la hace volar de tal manera que el encuadre oscila en ángulo y punto de vista. Aunque Neubronner logra colocar el dispositivo cámara-paloma en el lugar y tiempo correctos, no puede controlar el recurso expresivo central de la imagen fotográfica: el encuadre.

Fotografía especulativa: la potencia poética del error

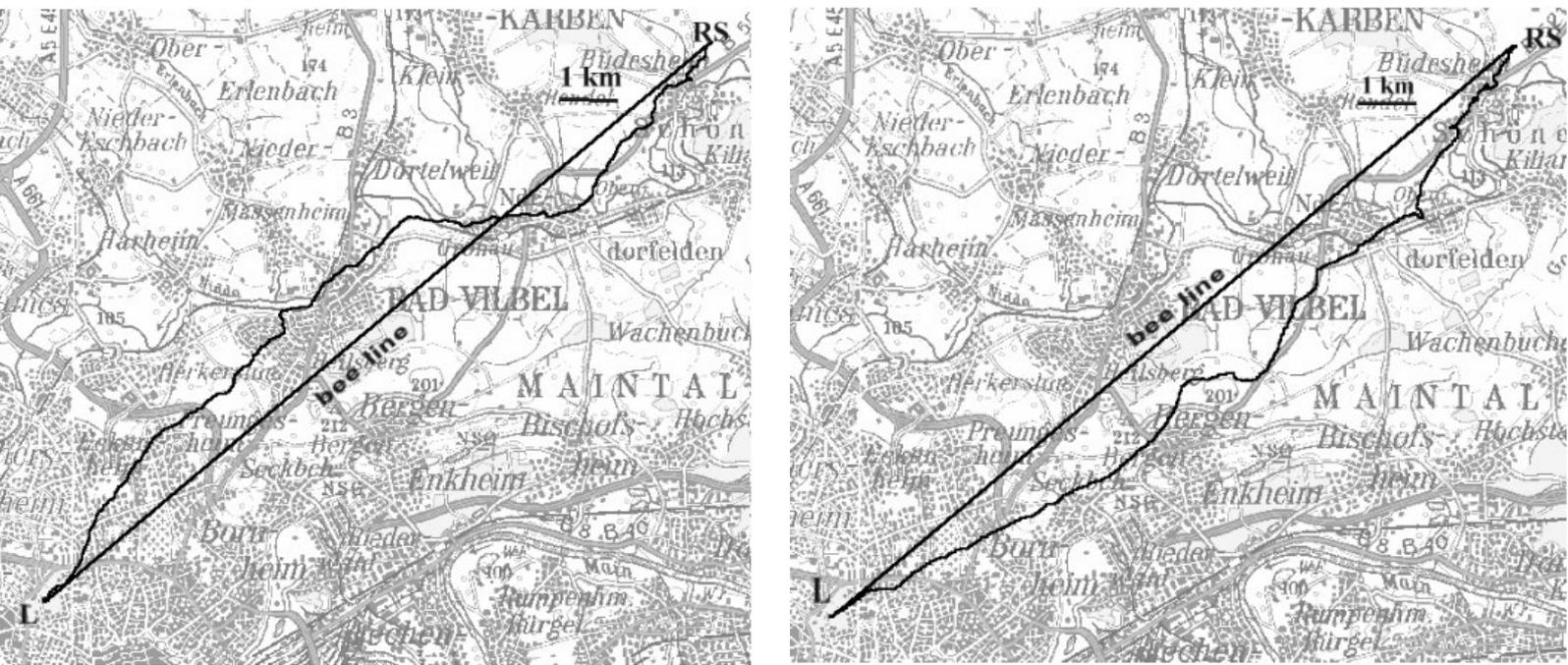
La toma fotográfica que persigue Neubronner presupone un problema de cálculo en el que, aunque distancia y tiempo de vuelo podrían ser determinados por triangulación matemática, el encuadre está sometido a una cantidad de variables biológicas que no pueden ser calculadas. Así, el vuelo de la paloma no sigue una trayectoria racional rectilínea, en el sentido en que por ejemplo Tim Ingold entiende la línea recta entre los puntos A y B, sino, al contrario una ruta que combina la elipsis, la espiral y la hipérbola. Gordon, Malcolm & Blickhan, Reinhard & Dabiri, John & Videler explican de manera detallada las condiciones biomecánicas de la

locomoción de las aves que se desprenden de “flapping wings [that] can generate both lift and thrust at once [a] flapping flight”. (2017: 100) En su análisis queda claro que el vuelo por abatimiento de las alas hacia adelante y hacia atrás genera un avance que no sigue la línea recta imaginada por la racionalidad humana, una proyección que no se corresponde con las posibilidades reales que el cuerpo de los pájaros permite:



7: Vuelo irregular de una paloma, E. Muybridge, still, InternetArchive.

En muchas de las fotografías obtenidas por Neubronner, este abatimiento de alas irrumpe incluso en el encuadre (ver imágenes 9c y 9d). Este cálculo del punto $[X | Y]$ presupone una forma híbrida entre un número real y un número irracional, lo que no solo influye en el tiempo de vuelo, sino además en el recorrido que, según von Hünerbein, Wiltschko, Rüter, (2001) deviene en irregular, sinuoso:



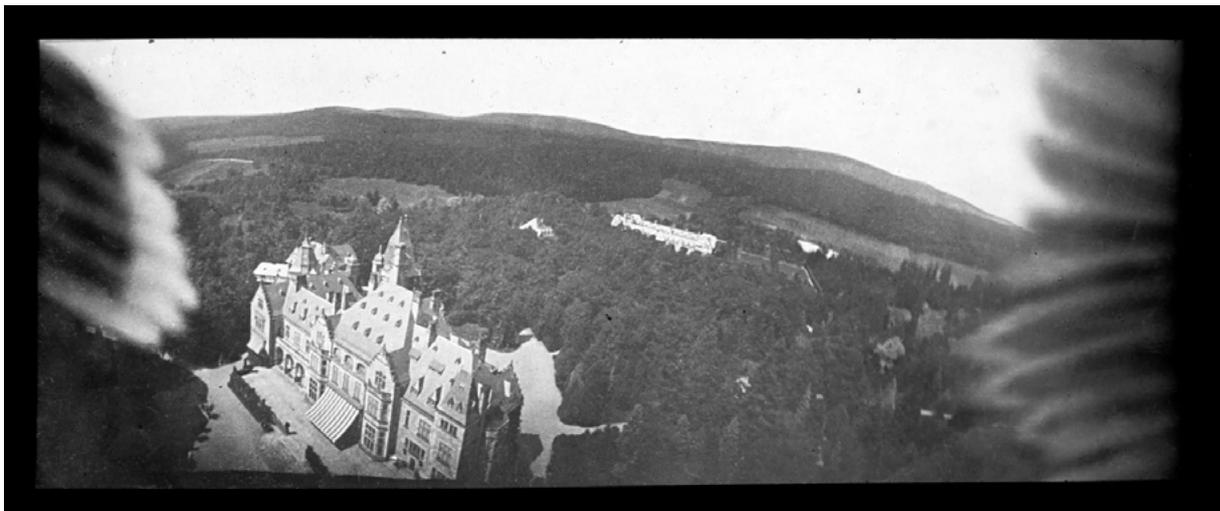
8a,b: Flight path of pigeon A & B (RS = release site, L = Loft); (Map: Copyright © Bundesamt für Kartografie und Geodäsie, Frankfurt am Main, 2001) in von Hünnerbein, Wiltshko, Rüter, (2001)

El evento obtenido -la activación del obturador sobre un espacio-tiempo determinado- sin embargo tiene una marcada disonancia con el evento imaginado/ calculado y cuyo resultado no puede sino ser considerado por Neubronner como *error*, una desviación del resultado esperado. En términos racionales, tal desviación amenaza al invento con una cierta obsolescencia, motivada no por un mal funcionamiento del dispositivo, sino por un insuficiente desempeño en el marco del cálculo matemático funcional. El proyecto de Neubronner de transferir las propiedades de la fotografía estandarizada, después de casi un siglo de ejercicio documental a una fotografía operada por palomas, deviene inevitablemente en un ejercicio de *error estético*. Tal error no radica en la falta de concordancia entre postulado y enunciado final, sino en la irrupción de una de las infinitas posibilidades visuales no deseadas que surgen de un vuelo oscilante curvilíneo de un organismo vivo, en tanto opuesto al rectilíneo inscrito en el mecanismo de la máquina. El vuelo del dispositivo puede leerse entonces como una potencia poética del error.

Leído desde el realismo especulativo, el registro fotográfico deseado por Neubronner responde a la expectativa humana de un animal encargado de cumplir con una tarea: sostener el dispositivo fotográfico bajo la exigencia de una solo

posibilidad concebida: encuadrar el punto [X | Y], las fotografías obtenidas por las palomas sin embargo obedecen a una de las tantas posibilidades del encuadre en vuelo que excluyen el mencionado punto del encuadre. La serie que obtiene finalmente Neubronner a través de este error encierra enormes posibilidades de lectura:





9a-d: "Serie especulativa basada en el Error", Julius Neubronner, 1915.

La poética del error es una posibilidad para percibir no lo que es, sino lo que podría ser, en tanto constatación del mundo real, aquel que se ofrece en potencia a lo sensorial y no a lo racional. El error poético no es una verdad, pero es un gesto verosímil. Según Armin Avenassian (2014), es lo *posible-potencial*, aquello que Victor Turner (1992) llama lo *liminal performativo* ('what if') y que surge de la consiguiente tensión entre pretensión científica y deriva errática [animal], la primera centrada en la creación de dispositivos mecánicos para determinar con precisión espacios específicos, la segunda articulada por una suerte de *entidad vital espontánea* que desplaza el concepto de fotografía estandarizada al de *fotografía especulativa* atravesada por el error que habita las fotografías que dicen en el encuadre de la paloma todo aquello que no deben decir. A decir de Carmen Trueba "los objetos de la mimesis no le pertenecen de manera única o exclusiva al poeta". (2001:19)

A modo de conclusiones

La historia de la humanidad es también la historia de la mirada como dispositivo de observación absoluta. El humano quiere poder verlo todo, pero siempre será un *ver sin ser visto*. De manera ideal esa observación deberá generar un registro que se torne en documento. No las fotografías de Neubronner son en este caso los documentos, sino el dispositivo cámara-paloma, un indisoluble mecanismo máquina-animal que carga con la pretensión humana. La paloma de Neubronner no solo lleva el peso de la cámara, sino además el peso de la fractalidad animal de un todo humano que impone las condiciones de vuelo. Neubronner parece sugerir que "las aves nos prestan su perspectiva y movilidad y nosotros nuestra destreza tecnológica".

Se establece entonces durante el vuelo del dispositivo cámara-paloma una triada *humano-animal-máquina* que introduce, probablemente de manera novedosa, una suerte de interfaz máquina-animal, un doble dispositivo: el dispositivo-tecnológico y el dispositivo-animal. Todo ello con la finalidad de calcular, y por lo tanto de predecir, un determinado evento de observación-registro. Retorna así el sueño recurrente de la modernidad capitalista occidental y eurocéntrica de anticiparse al acontecimiento no solo provocándolo, sino produciéndolo. Imaginar y calcular como base de la irrupción del evento imaginado - toda imaginación es al mismo tiempo deseo. Probablemente esa sea una de las tantas maneras de definir la

modernidad: un proyecto concebido por humanos en el que el acontecimiento no es observado, sino producido por los mismos humanos y a través de un cálculo minucioso. Aunque en este caso: atravesado por el error animal. Aparentemente un error involuntario, aunque no puedo sino estar tentado a leer en las fotografías hechas por palomas mensajeras una suerte de resistencia animal desde el error como forma poética.

Bibliografía

Avanessian, Armen (2014). *Die ästhetische Ordnung der documenta 12*, www.sfb626.de

Baquedano Jer, Sandra (2017). *Jerarquías especistas en el pensamiento occidental*, Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 27, julio-diciembre, 2017, 251-271; Universidad del Norte, Barranquilla, Colombia.

Bulletin de la Société Photographique du Nord de la France (1892).

Castro-Gómez, Santiago (2004). *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, Raza e Ilustración en La Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana / Instituto Pensar.

Crutzen, Paul, Stoermer, Eugene. F. (2000). «The 'Anthropocene'». *Global Change Newsletter* 41: 17-18.

Deleuze, Gille (1999). “¿Qué es un dispositivo?” en: *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona: Gedisa.

e-flux (2016). *Céleste Boursier-Mougenot: from here to ear*, November 10, 2016, <https://www.e-flux.com/announcements/72780/celeste-boursier-mougenotfrom-here-to-ear/>

Forte, Dieter (2019). *Als der Himmel noch nicht benannt war*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main.

Foucault, Michel (1999). “Verdad y Poder”, en Foucault, Michel, *Estrategias de poder. Obras esenciales. Volumen II*, Barcelona, Paidós.

-----, *Seguridad, territorio, población*, clases del 11 y 18 de enero de 1978.

Gordon, Malcolm & Blickhan, Reinhard & Dabiri, John & Videler, John (2017). *Animal Locomotion: Physical Principles and Adaptations*. 10.1201/b22011.

Gürge, Peter (2000); *Kulturwissenschaftliches Filmen im Umbruch Die Filmarbeit von Edmund Ballhaus*, PhD. Thesis, Johannes Gutenberg-Universität, Mainz.

Haraway, Donna (2015); *Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin*, Environmental Humanities, vol. 6, 2015, pp. 159-165.

Ingold, Tim (2016). *Lines*, Routledge Classics, NY.

Kaiserliches Patentamt, (1907); *Patentschrift für Dr. Julius Neubronner in Cro Neubronner erg i.T.: Verfahren und Vorrichtung zum Photographieren von Geländeabschnitten aus der Vogelperspektive*. Klasse 57a. Gruppe; Patentiert im Deutschen Reiche vom 21. Juni 1907 ab.

Le Breton, David (2000). *Elogio del caminar*, Ed. Siruela, Madrid. (*Éloge de la marche*, París, 2000)

Marsh, George Perkins, (2003); *Man and Nature; or, Physical Geography as Modified by Human Action* (1864; reprint editions, Cambridge: Harvard University Press, 1965; Seattle: University of Washington Press, 2003).

Rampley, Mathew (2010). *La cultura visual en la era poscolonial, un desafío a la antropología*, en [www. estudios visuales](http://www.estudiosvisuales.com).

Schlenker, Alex (2021). *Undulatus*, film experimental (8 min.) en <https://youtu.be/nvJRR15qgvY>

Trueba Atienza Carmen. (2001). *El error poético en Aristóteles*, Theoria, Revista del Colegio de Filosofía, Num. 10, Jun, 2000.

Turner, Victor (1992). *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Books.

von Hünerbein, Karen & Wiltschko, Roswitha & Rüter, Eckhard. (2001). *Flight Tracks of Homing Pigeons Measured with GPS*. *The Journal of Navigation*. 54. 167 - 175. 10.1017/S0373463301001345.

Wienand, Kea (2016). *I like America and America likes me: Joseph Beuys' Selbstinszenierung als Schamane und Indianer im Kontext deutscher Erinnerungskultur*, FKW, Zeitschrift für Geschlechterforschung und visuelle Kultur Nr. 59 // Januar 2016, 50-63.

Wikicommons, (s.f.), *Dr Julius Neubronner's Miniature Pigeon Camera – The Public Domain Review*.

<https://worldwide.espacenet.com/patent/search/family/000467027/publication/DE204721C?q=pn%3DDE204721>

<https://publicdomainreview.org/collection/dr-julius-neubronner-s-miniature-pigeon-camera>

<https://www.engadget.com/2018-07-20-backlog-pigeon-cameras.html>

Alex Schlenker

Artista visual, Doctor en Estudios Culturales, Coordinador de LICA, Laboratorio de Investigación-creación artística, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador; alex.schlenker@uasb.edu.ec

CABALLO-HUMANA: una aproximación etnográfica al co-ser entre animales.

Mara Martínez Morant

Resumen: En el posthumanismo surgen vinculaciones que provocan otras formas de ser o *co-ser* con los otros animales y conducen a posicionamientos antes impensados. Cuando las jinetes que educan en el adiestramiento sensitivo y las personas protectoras de caballos hablan acerca de su relación con estos, aparece un sentido de interacción, de compartir devenires, entre esas personas y los caballos de las que son responsables. El análisis de los datos etnográficos en el ámbito territorial de Cataluña, identifica temas centrales de lo que denominamos el *co-ser* de las relaciones animales: cómo se expresan, sienten y verbalizan momentos encarnados de mutualidad, de responsabilidad entre dos individuos con agencia donde uno de ellos es el caballo y cómo opera una práctica que podríamos nombrar *antropo-zoo-genética*. La etnografía desplegada en esta investigación se sitúa en el contexto de los estudios críticos animales y remite a teorías posthumanistas.

Palabras clave: posthumanismo, *co-ser*, etnografía multiespecie, caballos.

Abstract: Based on posthumanism links arise provoking other ways of being or co-being with other animals and lead to previously unthinkable positions. Because, when the female riders who educate in sensitive training and the people who protect horses talk about their relationship with them, a sense of interaction appears, of sharing becomings, between these people and the horses for which they are responsible. The analysis of the data identifies central themes of what we call the co-being of animal relations: how they express, feel and verbalize embodied moments of mutuality, of responsibility between two individuals with agency where one of them is the horse and how a practice that we could name anthropo-zoo-genetics operates. Co-being emerges in the form of intra-action that reveals how the horse and the human meet and change as a result of their action. The ethnography deployed in this research is situated in the context of critical animal studies and refers to posthumanist theories.

Keywords: posthumanism, co-being, multispecies ethnography, horses.

Apuntes iniciales

Caballo-humana: una aproximación etnográfica al *co-ser* entre animales, es una investigación en curso a través de la cual pretendo mostrar cómo se producen las interacciones e intra-acciones entre caballos y humanas y cómo ambas se transforman debido a la vinculación que necesariamente surge en la relación.

Decir que son numerosas las investigaciones que han pretendido explicar qué es un caballo pero casi todos los estudios han operado desde una base antropocéntrica, de ahí el qué y no el quién, reflejando un sentido de la separación de los animales no humanos de la vida social y cultural humana. Estudios que han interpretado a los caballos como cuerpos para ser explotados, como indicadores de la adaptación humana y la modificación de subsistencia, como facilitadores del cambio social y económico, como receptáculos de creencias cosmológicas y como representantes del estatuto humano, es decir, como objetos dentro del medio ambiente.

En la investigación que presento tomo una perspectiva que incluye a los otros animales, en concreto a los caballos, como imprescindibles e impactantes *para y sobre* las realidades sociales humanas. Por ello, empleo el enfoque de los estudios críticos animales para tratar la relación multiespecie que sugiere incorporar a los otros animales como tales, ya que viven y experimentan el mundo independientemente de cómo se les construye e incluso como “socios más o menos iguales en una relación” (Shapiro, 2008: 9-14). Las interrelaciones e intra-acciones caballo-humana que despliego, están basadas en estudios antropológicos y etológicos sobre caballos, e inscritos en la estrategia de la investigación etnográfica realizada que me proporciona una posición dentro del contexto de las jinetes: personas expertas conocedoras y jinetes a la vez, que viven con caballos, les cuidan y poseen la capacidad y el conocimiento para enseñarles a ser montados¹ siguiendo el método de la etología sensitiva². El hilo conductor de todo el proceso se encuentra en la tentacularidad y el entrelazamiento expresado en las teorías del posthumanismo que resultan en diferentes formas de *co-ser* relacional.

¹ Ningún caballo nace para ser montado sino que se le obliga a trabajar para las humanas y la monta es una de las muchas y dolorosas prácticas que se llevan a cabo con los caballos. Ocurre que debido a la gran cantidad de caballos que son fabricados por los criadores con finalidades diversas: convertirlos en carne de consumo, prácticas deportivas



Acicalamiento entre caballos de la Camarga que conviven en un humedal. Foto: Mara Martínez

varias, trabajos (transporte, monterías, trabajo en el campo, ocio, etc.), siempre resulta una cantidad de caballos que son abandonados, maltratados y asesinados. Aquellos que son rescatados por algún santuario o entidad protectora de animales consiguen tener una vida digna en esos centros donde, con frecuencia y debido a las necesidades de los propios caballos, se les introduce en el aprendizaje de la denominada *etología sensitiva* que es una práctica exenta de violencia contra el caballo y que le permite realizar ejercicios que son precisos para mantenerse saludable.

² Etología sensitiva, es un modo de entender y tratar a los caballos basado en los conocimientos existentes acerca de su comportamiento y de sus características como seres sintientes. En este tipo de cuidados etológicos se trabaja especialmente lo sensorial que tanto los caballos como las humanas poseen, alcanzando un nivel de vinculación emocional muy estrecho que incluye: observar cómo viven los caballos; realizar acercamientos y compartir momentos; vincularles activamente en la vida de las humanas ofreciéndoles una educación-adiestramiento para que convivan con estas; un manejo adecuado y, sobre todo, una monta que les resulte lo más satisfactoria posible (si es que corresponde montarles). Este proceso tiene en común la sensibilidad y la libertad de expresión tanto por parte del caballo como de la humana que le guía. Vivir la experiencia es la parte más relevante del proceso donde ambas, caballo-humana, aprenden mutuamente.

Quién es un caballo

Explotar a los caballos es inaceptable desde la perspectiva de los estudios críticos animales pero, en tanto no se acabe con la fabricación de estos, habrá muchos caballos que serán desestimados y será preciso reubicarlos. Una posibilidad actual es su reinserción en centros de protección donde re-aprenden a convivir con otros caballos y con humanas y realizan ejercicios que son útiles tanto para el caballo como para la jinete y es ahí donde aparece cierto control para adiestrarlos o re-educarlos, considerando siempre que son seres sintientes.

Dentro de la sociedad del caballo, la interacción entre unos y otros se basa, no en la dominación ni en la confrontación, sino en la cooperación y en la búsqueda de aprobación (Sharpe, 2005:197), donde el instinto natural del caballo no es *portarse mal*³ sino moverse y relacionarse en sincronía y armonía, sea con otros caballos o con las humanas (Argent, 2012; Evans y Franklin, 2010). Los caballos, como las humanas, son animales sociales y viven en pequeños grupos formados por un semental, yeguas y crías, donde los caballos jóvenes aprenden las normas y el comportamiento apropiado por parte de sus mayores (Boyd y Keiper, 2005: 55-56; Morris, 1988:49). Dentro del grupo, los caballos negocian complejos y contextuales roles, estados e identidades (Boyd y Keiper, 2005) y el rango está correlacionado con la edad.

Humanas y caballos aprenden a montar y ser montados a través de años de trabajo para dominar la práctica, en los casos en los que esa monta se realiza. Los caballos ancianos enseñan a sus propios jóvenes cómo moverse dentro de la complejidad de la estructura social equina mientras usan la empatía para enseñar a las jinetes principiantes cómo moverse sincrónicamente en la articulación caballo-humana. A través de este proceso de aprendizaje inter y multiespecie, las humanas y los caballos *co-crean*, se enseñan y transmiten el conocimiento cultural.

³ *Portarse mal*: se dice acerca del caballo (y de cualquier otro animal) que es rebelde, que no atiende las indicaciones, en definitiva, que no obedece el mandato antropocentrista.



Parte de la manada habitando en un humedal; caballos y yeguas de la Camarga. Foto: Mara Martínez

Cuando se rompen vínculos sociales, los caballos sufren emocionalmente. El duelo es un sistema emocional primario y todos los vertebrados de sangre caliente comparten la cohesión social que media el sistema de duelo (Panskeep y Biven, 2012: 314-315). La pérdida de lazos relacionales con amigos puede provocar que un caballo caiga en una profunda depresión y presente problemas físicos que se tratan de la misma manera que el duelo en humanas, con fármacos ansiolíticos (Valium) y antidepresivos (Prozac) (Panskeep y Biven, 2012:312). Esto no significa que el duelo del caballo sea el mismo que el duelo humano sino que tiene un mecanismo similar. Este comportamiento de los caballos entre sí y para con las humanas está relacionado con el abordaje posthumanista que Ferrando (2014:169) establece como: “Lo posthumano comienza su reflexión a partir de este reconocimiento ontológico híbrido, comenzando por volver a visitar el reino humano: una vez que hemos reconocido que lo humano no es uno sino muchos, ¿qué es lo humano de alguna manera? ¿Qué es lo no humano?”.

Cómo se intenta *re-educar* a un caballo

Resultado de mi experiencia en el trabajo de campo y por el tiempo compartido con caballos, expongo cómo se intenta ayudarlos a través de la re-educación, dado que han pasado por una vida en condiciones deplorables hasta llegar a tener una existencia digna en un santuario o en una asociación protectora de équidos o de animales.

En el proceso de re-educación del caballo se establecen una serie de premios e incentivos que ayudan a modificar la tendencia del caballo a repetir determinados comportamientos no deseables para su vida en compañía de otros équidos y de humanas. Comportamientos que fueron aprendidos en diferentes momentos de sus vidas, en condiciones que transitaron desde la dureza por no considerarlos como seres sintientes, y el consiguiente maltrato asociado a ello, hasta la dejadez, el abandono, el préstamo, el uso en medios de comunicación/publicidad, el encierro u otras formas de sometimiento que son, de nuevo, maltrato. Si el proceso de re-educación se realiza en un santuario o en una asociación protectora de los caballos, la forma como se administran los incentivos y los premios permiten establecer conclusiones sobre el carácter y la mentalidad de las personas responsables que son jinetes expertas. Estas *personas-profesionales* saben muy bien que lo que hace un caballo bajo coacción se convierte en comportamientos enloquecidos, más o menos evidentes, de modo que las realizaciones del caballo que es violentado provocan un trabajo o una demostración basada en gestos torpes, maquinales incluso, poco cercanos a la armonía, habilidad e ingenio que, desde la perspectiva humana, se interpretan como propias de los équidos en su vida cotidiana en régimen de libertad vigilada, como ocurre, por ejemplo, en un santuario. Lo que es preciso es que el caballo manifieste, por iniciativa propia, sus actitudes y formas de ser independientemente de cómo lo construyen las humanas. Aunque ello es muy difícil puesto que casi todos los caballos se encuentran sujetos a una vida cercada por la acción humana de uno u otro modo.

Cuando me refiero a los premios, que son refuerzos positivos, deben de aplicarse después de una acción porque así se alienta al caballo a repetir ese comportamiento que se considera adecuado para él. El modo de premiar más extendido e inmediato es a través de la alimentación, aunque el exceso de premios (manjares o golosinas) puede conducirles a convertirse en caballos resabiados, exigentes o a pedir en exceso, de modo similar a como ocurriría con criaturas humanas en circunstancias similares de premiar comportamientos. Si el caballo ya ha aprendido o aceptado

a ser tocado por la humana, valora, e incluso puede desear, los premios en forma de palabras con tonos que suenen alegres, pequeños cantos, música, silbidos suaves o el rascado en el cuello. Si el caballo tiene un carácter amistoso puede percibirse su esfuerzo por ganarse el premio y es emocionante verle disfrutar trabajando, re-aprendiendo, con la experta responsable. Por el contrario, resulta extremadamente triste notar que muchas personas responsables de caballos no aprecian lo importante que es premiar al caballo y animarle cuando hace algo deseable, solo acostumbran a castigarle cuando hace algo indeseable y eso señala que el caballo es *domado* en el miedo. Este tipo de caballos se adecuan a lo que se les enseña y son obedientes cual máquinas porque son explotados y obligados a obedecer pero no son alegres ni consiguen actuar por iniciativa propia porque el aprendizaje coercitivo consigue doblegarles completamente. Un aprendizaje que les provocará innumerables problemas físicos y psicológicos, muchas veces de difícil tratamiento y solución. La convicción expresada por el caballo que ocasionalmente desarrolla un acto o un comportamiento habilidoso por iniciativa propia (actitudes, expresión de deseos, etc.) solo existe en aquellos caballos que han sido premiados con la escucha activa, con el cuidado en las formas, con el respeto, la justicia y la sintonía que ha de impregnar la relación con ellos y con los demás animales. La lógica del premio y del castigo seguida con los caballos, es completamente similar a la que desarrollan las humanas: la mayoría serían desagradables y tendrían comportamientos inadecuados si fuesen maltratadas. Una palabra de ánimo, cariñosa, o un rascado suave, alentará al caballo (como a la humana) mucho más que una amenaza, aunque es imprescindible ser consciente de lo que se está premiando para evitar cometer errores en la comprensión del caballo respecto a qué se le está recompensando.

En cuanto a los incentivos, son diferentes a los premios y resultan especialmente útiles durante las primeras fases del re-aprendizaje porque enseñan al caballo a acercarse sin temor cuando se le llama, a entrar en el remolque o en el cercado, etc. Los caballos que son *domados* en el miedo no acostumbran a aceptar los incentivos porque sus bocas están muy tensas, con labios apretados y, posiblemente, piensan y sienten cosas poco o nada agradables. En el caso de los caballos golosos, al igual que acontece con las humanas, desarrollaran cualquier ejercicio para conseguir el incentivo mientras que a otros caballos estos incentivos no les interesan en absoluto y se mantienen impávidos ante ellos.

Se ha de diferenciar entre premiar, incentivar y dar golosinas porque, estas últimas, aunque se administren con buena intención, son innecesarias y suelen ocasionar

problemas. Lo mejor es vincularse amistosamente con el caballo desde la empatía y el respeto, a través de métodos adecuados como estar relajada en su compañía, asearlo y hablarle de forma agradable mientras se interactúa con él. Ahí el tono de voz es fundamental porque, según sea, sirve para premiarlo, animarlo, corregirlo, alertarle e incluso prohibirle. A los caballos no les gusta que les griten, les provoca malestar y evitación; son muchos los équidos que manifiestan episodios de gran temor si alguien grita, incluso cuando no se les grita a ellos. Por el contrario les gusta la música y los cantos, aunque no está claro si es porque esto les atrae de forma natural o es porque realizan asociaciones que les resultan agradables. En cualquier caso, mis informantes manifiestan que “cantan a sus caballos y que a estos les agrada su canto y lo demuestran porque les sienten más tranquilos”.

Por lo que se refiere a la evitación o aversión, que es un refuerzo negativo, conduce al caballo a distanciarse de todo lo que pueda resultarle desagradable, este tipo de refuerzo es el que se sigue en el adiestramiento de la *doma tradicional* entre otras prácticas que se realizan contra los caballos. Son muchos los caballos adiestrados con el objetivo de evitar lo doloroso y lo molesto, de forma que aprenden a moverse con ligeros contactos del pie, tirón de las riendas, etc., porque conocen la espuela y la temen al igual que sienten miedo de la fusta, de la pica eléctrica y del dolor en la boca, todo ello resultado de prácticas coercitivas muy negativas que se ejecutan contra los caballos objeto de adiestramiento, por ejemplo, para competiciones de salto e incluso en fiestas tradicionales, donde también se les explota exigiéndoles determinados comportamientos que les son ajenos. Son muchas las personas que emplean estas formas negativas de adiestramiento y, aún siendo consciente de ello, no quieren aplicar otras que no sean lesivas para el caballo porque están convencidas de que “con el palo la letra se aprende”, como refirió un informante ad hoc cuando explicaba que su caballo era muy terco y lo tenía que obligar a obedecer.

Algunas personas que manejan caballos apuntan que la transición desde el condicionamiento de huida al condicionamiento de evitación es la verdadera base del adiestramiento de los caballos. Esta afirmación es una falacia, un error doloroso para los équidos porque son muchos los caballos que no han sido adiestrados de ese modo y no son menos sensibles y educados que los que fueron obligados al aprendizaje coercitivo. Mientras más se aplique el refuerzo positivo en forma de premio (reconocimiento de lo que hacen bien, escucha, respeto, caricias, tono de voz, etc.) menos relevante será el refuerzo negativo o aversión, que es una forma de castigo antiética e innecesaria contra el caballo que, además, le provoca

un casi nulo aprendizaje. Eso se debe a que lo doloroso crea miedo y este crea tensión que inhabilita al caballo para aprender adecuadamente, dando lugar a una resistencia que convierte el adiestramiento en un forcejeo encolerizado, peligroso, desagradable y sobre todo antiético e inaceptable.

Es frecuente confundir el castigo con la aversión y, está demostrado, que aplicar el castigo no resulta positivo para el adiestramiento ni del caballo, ni de ningún otro animal, humana incluida. Quizá, en alguna ocasión, puede resultar útil algún tipo de sanción, por ejemplo, que el caballo vea un premio y no dárselo para desaprobando un comportamiento inadecuado que ha desarrollado de motu proprio, por ejemplo, morder. Pero el castigo resulta inútil cuando se pretende enseñar una nueva acción al caballo, porque castigar una respuesta no adecuada le asusta y confunde y, por ello, es menos probable que se preste a cooperar la próxima vez. Un uso inadecuado de los castigos, que en sentido estricto no deberían de existir, comporta grandes resistencias durante el proceso de re-aprendizaje y dificulta en gran medida el avance. Recordar que las palabras altisonantes son un castigo para el caballo, sobre todo si está habituado a recibir premios, además percibirá de inmediato la tensión y el nerviosismo que impregnará el cuerpo de la persona-profesional cuando le hable ásperamente y ello será un condicionante para una respuesta positiva. Por ello, resulta especialmente valiosa la enseñanza con premios (refuerzos positivos); incluso si la experta jinete tiene las manos ocupadas o se cae, puede expresar su desaprobación y el caballo reflexionará y modificará su plan pero si el caballo ha sido adiestrado con refuerzo negativo (castigos) lo primero que intentará es escapar por miedo, precisamente, al castigo.

Los caballos y sus aprendizajes (en forma de premios, incentivos, castigos, etc.) de los que se habla y escribe en este apartado, son équidos que se encuentran acogidos en refugios, santuarios y fincas privadas donde el objetivo es dotarlos de una vida libre de explotación puesto que todos esos equinos, en mayor o menor grado, han sido torturados, abusados, abandonados y maltratados. Precisamente por haber sido acogidos en esos centros de protección no han muerto abandonados a su suerte ni han sido condenados al matadero. De ahí la importancia de las jinetes-expertas conocedoras de la re-educación de caballos que intentan encontrar el modo de compaginar la necesidad de estos de ejercitarse para conservarse saludables y la necesidad de aprovechar ese ejercicio para crear actividades donde puedan participar personas responsables y amantes de los équidos.

Trenzado de narrativas entre caballos y humanas

Las narrativas que siguen están extraídas de la etnografía multiespecie multisituada realizada sobre la relación caballo-humana en el territorio de Cataluña⁴. Vinculación que puede explorarse como una *co-creación* de comportamientos (Birke et al., 2004) con modos complejos de atención y apego, que involucran modos somáticos de atención (Csordas, 1994, 2002) así como cognición y afecto (Despret, 2004). Los caballos son cómplices, son compañeros corporales para muchas humanas, y a la inversa, desarrollándose una relación que afecta, une y define a ambas partes.

Las etnógrafas multiespecie buscamos nuevas fórmulas para comprender y abordar las culturas animales y la complejidad de las relaciones que se establecen entre humanas y los otros animales. Este tipo de etnografía permite un re-pensamiento radical del análisis de las categorías natural y cultural que conduce a entender lo que Haraway (2008) afirma respecto a que somos especies compañeras, participantes en procesos continuos para *convertirse en* (becoming with).

La etnografía multiespecie se enfrenta al problema de las representaciones puesto que no se entrevistaron caballos en mi investigación sino que fueron sus humanas responsables las que hablaron en su nombre. Los mundos experimentales de sentido común revelados en las narrativas de las informantes es lo que Quinn (2005:2) denomina cultura en la conversación y muestran cómo el dualismo de naturaleza-cultura, control-mutualidad, objeto-sujeto, son transgredidos y rechazados como separaciones radicales de especie.

⁴ El proceso seguido para crear el grupo de informantes objeto de estudio consistió en un período de 8 meses (abril-noviembre de 2019) a lo largo de los cuales se contactó con las informantes y se llevaron a cabo encuentros en los que tuvieron lugar las entrevistas a cada participante y, posteriormente, fueron transcritas por completo y se procedió al análisis del material recopilado. En total se desarrolló una etnografía conformada por entrevistas a 5 personas (4 mujeres, 1 hombre) seleccionadas de diferentes contextos, tanto por vinculación dentro del movimiento animalista como por relación con mi grupo de investigación Antropología de la Vida Animal. Grupo de estudios de etnozología (adscrito al Institut Català d'Antropologia).

Descripción de las informantes (todos los nombres son ficticios y se ha evitado cualquier referencia que pueda facilitar la localización de las jinetes, de los caballos o de los centros de protección):

-Santi (60 años), es un experto jinete y conocedor de los caballos porque desde la infancia



Caballo habitante de un centro de atención para equinos, vestido contra la picadura de los tábanos y otros insectos – Foto: Mara Martínez MorantMorantMartínez Morant

Cuando las jinetes hablan de su relación con los caballos emerge un constante sentido de *co-ser* que expresan de forma casi inconsciente aunque desde la observación sea visible ese *co-ser*, ese ser y hacer conjunto que se recrea entre caballo y humana. Novella, jinete experta, dice:

Actualmente me siento parte del caballo, reacciono con mi cuerpo al suyo en una especie de conexión...la que empiezo a trabajar con él y... yyy una vez lo consigo necesito más...esss casi una como una adicción es casi inexplicable lo que nos ocurre [al caballo y a ella].

Por su parte Sam, experta en *dressage* (doma) explica qué siente con sus caballos:

sobre todo monto por el sentimiento porque cuando tú y tu caballo estáis en sincronía y todo lo que está comunicado es fluido y justo todo funciona como... como cuando eres solo una ¿sabes? Y él lo sabe [el caballo] lo siente también y se aplica conmigo y juntos sentimos que el mundo cambia...no sé si me entiendes pero es así.

siempre ha convivido con ellos; sus abuelos y su padre le enseñaron a vivir el mundo del caballo. Actualmente comparte su vida con Thomas, un caballo de 17 años, con el que ha recorrido la geografía española porque se conocieron cuando el équido tenía 2 años y, a partir de entonces, siempre han viajado juntos.

-Laura (40 años), es etóloga que se ha especializado en la etología sensitiva y cuenta con una experiencia de muchos años de trabajo con y entre caballos. Convive con 11 caballos, de entre 8 a 14 años y una yegua de 5 años, que ha ido acogiendo resultado del maltrato y abandono por parte de los supuestos responsables.

-Sam (58 años), se declara adicta a los caballos y dice que son su pasión, lo que le ha llevado a trabajar con ellos y convertirse en experta conocedora del *dressage* (doma). Comparte su vida con Max, un caballo que acogió porque lo iban a llevar al matadero cuando tenía 5 años, debido a que tuvo un accidente y una de sus piernas se fracturó de modo que se convirtió en el “caballo cojo” que nadie quería.

-Neus (50 años), experta en recuperar a los caballos que pasan por situaciones de abuso extremo. Les re-equilibra mental y físicamente y les traslada a diferentes protectoras donde vivirán dignamente hasta el final de sus vidas. Comparte su vida con una yegua, Meli, que tiene 10 años y es ciega de un ojo.

-Novella (55 años), amante de los caballos que la han convertido en experta conocedora del entrenamiento sensitivo. Le gustaría convivir con Tierra y Sal, un caballo de 15 años y una yegua de 18, pero al vivir en una gran ciudad no es posible. Así que mantiene a sus équidos en una protectora donde se encargan de cuidarlos y ella los visita semanalmente.

Santi, experto conocedor de los caballos desde la infancia, explica qué es montar:

es un cúmulo de temas que convergen en esta idea de montar un caballo...psicológicamente sería el control del inconsciente y la parte animal sería un efecto digamos de machooo...de macho dominante que es la sensación que siente el humano al dominar, el jefe de la manada y sobre todo la mezcla de utilitarismo aunque para mí eso no ha sido nunca así yo nunca he utilizado ni fusta ni espuelas.

Sobre las intra-acciones que involucran y vinculan a caballos y humanas, establezco varios tipos de *co-ser relacional*: el primero es lo que dicen las jinetes acerca de *co-ser* como estar sincronizadas en momentos inter-corporales de mutualidad que incluye las reflexiones de la jinete sobre esos momentos y un *co-ser entre especies*, cuando los dos cuerpos se sincronizan entre sí (Argent, 2012; Evans y Franklin, 2010). Laura, etóloga experta en doma natural y sensitiva narra:

le tengo delante [al caballo] le miro a los ojos y me mira es algo profundo...difícil de explicar pero ocurre que sentimos nuestra relación porque conseguimos...entendernos...eso es entendernos...y creamos una comunicación afectiva y nos transmitimos calor...nos observamos mutuamente con cuidado, escuchándonos con atención y sabemos que hay unas reglas y que hay que respetarlas para que nuestra relación salga bien...y las reglas tienen que basarse en los instintos y en los talentos que tiene el caballo no en lo que yo piense porque el objetivo es hacer, no romper.

Otro nivel de *co-ser relacional* es considerarlo como una especie de responsabilidad entre dos individuos con agencia. Ello implica situaciones de estar con el caballo y manipular el propio cuerpo al unísono, conocer al caballo como sujeto y propiciar situaciones donde éste y la humana se encuentran como seres conscientes de sí mismas en esa relación. Acción y respuesta en la que los caballos y las humanas parecen enredarse como individuos con agencia, básico para la formación de las relaciones caballo-humana. Santi lo explica:

para mí es un amigo en libertad...un amigo para tener una relación en libertad. Claro, con los conocimientos que tengo ahora te diría que es una persona no humana que te hace tanta compañía y tanto efecto y te da afecto...mucho afecto...como si fuera una persona porque siento que su mirada y sus gestos son un idioma que aunque yo no lo entienda merece mi atención y respeto...se crea un puro sentimiento y pura intuición en nuestra relación.

El tercer nivel de *co-ser relacional* aborda cuestiones sobre cómo convertirse en caballo y en humana; cómo aprender y adaptarse a estar juntas que es una forma conjunta de domesticarse y de modelarse. Novella relata:

a ver a mi me parece que no se trata de que yo domestique o que adiestre al caballo porque eso no creo...bueno eso no funciona...lo ves con esos pseudojinetes que explotan a los caballos y los dejan en los boxes una semana tras otra al cuidado de mozos...me enferma verles en esa situación pero... montar al caballo es enseñarle pero sobre todo aprender tú de él...yo me domestico con él y así crecemos así salimos a pasear y él se siente bien y yo aprendo a sentirme...esto no es mágico ni bonito ni nada es que respeto al caballo y me respeta nuestro vínculo se hace de acero y nos volvemos adictas [el caballo y ella] eso es lo que pasa.



Recorte de una uña de caballo. Cuando el caballo no es atendido sino abandonado en una cuadra, sus uñas crecen impidiéndole andar y obligándole a mantenerse inmóvil en ese espacio, la situación le provoca graves problemas de salud. Foto: Mara Martínez Morant

El enfoque performativo que envuelve mi análisis se resume en varios hallazgos: los caballos y las humanas son *co-seres* que se convierten en las prácticas en las que participan, prácticas donde las sensaciones, las emociones, la atención, la cognición, los afectos y los efectos son aspectos decisivos que necesitan ser mejor entendidos en el contexto de las relaciones multiespecie. Así lo expresa Novella:

Pienso lo que quiero hacer con él [caballo] y entonces es cuando empiezo a hacer algo con mi cuerpo...me aproximo, le monto, me sitúo en su lomo suavemente notando que él espera que me asiente...le siento tranquilo esperando que yo haga y claro luego le dejo a él que tenga su tiempo y momento para hacer lo que corresponde pero todo esto con paciencia... mucha paciencia, no soy yo somos él [caballo] yyy... no debo apresurarme aunque claro a veces querría ir deprisa porque tengo ganas de hacer los ejercicios pero no nooo tranquila me digo, tranquila... debo dejar que mi caballo entienda lo que le pido y pueda hacerlo tranquilamente porque sabe que yo le espero y sobre todo siente que somos una eso eso es lo que creo que más le importa... bueno me parece a mí.

Montar es una práctica donde los cuerpos del caballo y de la humana se entrelazan y se comunican a través de una serie de señales y signos que no es sencillo captar. Brandt (2004) analiza esta comunicación y la sitúa como el aprendizaje de un *tercer lenguaje*, diciendo que caballo y humana están co-creando ese lenguaje. Los caballos devienen compañeros que comunican su subjetividad a sus compañeras humanas a través del proceso de establecer lenguaje (Brandt, 2004:307) aunque, obviamente, es la humana la que ha decidido que el idioma se hable y que sea a través de determinados signos y señales.

Para Neus los caballos leen a las humanas en el suelo, es decir, entienden la gestualidad de estas antes de montarles y se crea un entrelazamiento de individuos con agencia donde uno de ellos es el caballo quien, a su vez, enseña a la humana, sobre todo a ser más sensible:

él y yo somos la unidad...es que sientes que te sincronizas que vas al unísono y tienes...piensas que montas o bueno que sientes como que te conviertes en tu caballo y que eres un animal en el bosque...son momentos pero ¡qué momentos!

Sam se refiere a una cuidadosa atención a su lenguaje corporal en intra-acción, que es un cara a cara adaptado individualmente:

Aprendí que si mi caballo...ya sabes que me molesta decir mi pero decir el caballo o Max a veces me da la sensación de distancia y por eso el mi...bueno pues aprendí que mi caballo tiene una personalidad y tenía que aprender a trabajar con esa personalidad no la que me gustaría sino la que él tiene y no puedes intentar cambiarla.



Marcaje de "propiedad" del caballo. Es una práctica muy extendida marcar a los équidos con los caracteres o divisa que muestran que son propiedad de alguien. Cuando los caballos son abandonados para que mueran, en muchos casos intentan borrarles las marcas arrancándoles trozos del pelaje. Foto: Mara Martínez Morant

El caballo es un sujeto con el cual se *co-crea* una situación que permite la realización de unos ejercicios deseados por las dos agentes intervinientes. A ello sumar que el caballo ha de disfrutar con esas prácticas para que la relación multiespecie y los encuentros caballo-humana sean plenos y alcancen los objetivos esperados. Construir relaciones multiespecie es gratificante, señala Irvine (2004) y añade que hay mucho acerca de las buenas relaciones que son pre-lingüísticas y pre-cognitivas. El lenguaje no es una necesidad para la subjetividad, afirma Irvine, señalando que a veces sin más, sentimos que encajamos con otras personas.

A modo de conclusión preliminar

Utilizando el concepto de intra-acción (Barad, 2007) y buscando los efectos de los entrelazamientos que importan, en mi investigación, pongo de manifiesto cómo las relaciones entre caballos y humanas son *co-construcciones* de ambas partes. Y, a medida que crecen estas relaciones caballo-humana, ambas partes cambian, se adaptan y se sintonizan entre sí para mejor comunicarse y participar en sus actividades de manera significativa. De modo que las prácticas caballo-humana son intra-acciones con efectos. Hay efectos y cambios en los cuerpos de las jinetes al comunicarse con los caballos y estas aprenden que tienen cuerpos parlantes que son lo que hablan con sus caballos.

La etnografía multiespecie presentada muestra aspectos relevantes de cómo se interpreta quién es un caballo y cómo viven la interrelación y la intra-acción multiespecie las jinetes expertas en el trato con équidos, desde una perspectiva crítica que considera a los otros animales como seres que tienen valor por sí mismos. De ello deriva la *co-creación* y el *co-ser* que es para caballos y humanas aprender formas de ser que establecen algo nuevo. Es un intercambio, un aprendizaje-entrenamiento, donde la “naturalezacultura” (“natureculture”, Haraway, 2003) de los équidos se encuentra con la de las humanas y como resultado emergen nuevas prácticas que se desarrollan en un marco de confianza y mutualidad imprescindible e inseparable. Estas especies actúan intra-activamente creando un caballo con humana que es diferente a un caballo en la naturaleza y, una humana con caballo, que es diferente a una humana sin él (Despret, 2004). A partir de ahí emerge toda una sinfonía de relaciones inter, intra y multiespecie que repercuten positivamente en los animales, sean humanas o no.



Acercamientos por curiosidad muy propia de los équidos. Caballos protegidos que habitan en un extenso territorio de una protectora. Foto: Mara Martínez Morant

Bibliografía

Argent, Gala (2012). "Toward a privileging of the nonverbal: Communication, corporal synchrony, and transcendence in humans and horses". En: Julie Smith; Robert Mitchell, (eds.) *Experiencing Animal Minds: An Anthology of Animal-Human Encounters*. (págs. 111-128). New York: Columbia University Press.

Barad, Karen (2007). *Meeting the universe halfway. Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham, NC: Duke University Press.

Birke, Linda; Bryld, Mette; Lykke, Nina (2004). "Animal Performances: An Exploration of Intersections Between Feminist Science Studies and Studies of Human/Animal Relationships". *Feminist Theory*. (nº5, págs. 167-183).

- Boyd, Lee; Keiper, Ronald (2005). "Behavioural Ecology of Feral Horses". En: Daniel Mills; Sue McDonnell (eds.) *The Domestic Horse: The Evolution, Development and Management of its Behaviour*. (págs. 55-82). Cambridge: Cambridge University Press.
- Brant, Keri (2004). "A language of their own: an interactionist approach to human-horse communication". *Society and Animals*. (Vol. 12, nº4, págs. 299-316).
- Csordas, Thomas (2002). *Body/meaning/healing*. New York: Palgrave Macmillan.
- Csordas, Thomas (1994). "Introduction: The Body as representations and being-in-the-world". En: Thomas Csordas (ed.) *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. (págs. 1-27). Cambridge: Cambridge University Press.
- Despret, Vinciane (2004). "The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis". *Body & Society*. (Vol.10, nº 2-3, págs. 111-134).
- Evans, Rhys; Franklin, Alexandra (2010). "Equine beats: Unique rhythms (and floating harmony) of horses and their riders". En: Tim Edensor (ed.) *Geographies of Rhythm: Nature, Place, Mobilities and Bodies*. (págs. 173-176). Farnham: Ashgate.
- Ferrando, Francesca (2014). "Posthumanism". *Tidsskrift for kjønnsforskning*. (Vol. 2, nº 38, págs. 168-172).
- Haraway, Donna (2008). *When Species Meet*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press.
- Irvine, Leslie (2004). *If you tame me. Understanding our connection with animals*. Philadelphia: Temple University Press.
- Morris, Desmond (1988). *Horsewatching*. New York: Crown.
- Pankseep, Jaak; Biven, Lucy (2012). *The Archaeology of Mind: Neuroevolutionary Origins of Human Emotions*. New York: W.W. Norton.
- Quinn, Naomi (2005). *Finding culture in talk: a collection of methods*. New York: Palgrave.
- Shapiro, Kenneth (2008). "Human-Animal Studies: Growing the Field, Applying the Field". *Society and Animals* (Vol. 1, nº1, págs. 1-14).
- Sharpe, Lynne (2005). *Creatures Like Us? A Relational Approach to the Moral Status of Animals*. Exeter: Imprint Academic.

Mara Martínez Morant

Dra. en Antropología Social y Cultural: maramartinezmorant@gmail.com Coordinadora de Antropología de la Vida Animal. Grupo de estudios de etnozooloía (adscrito al Institut Català d'Antropologia): www.antropologiavidanimal.es

ENTRE CERDOS Y RATAS: violencia anti-animal, desastre lento y solidaridad multidireccional

Cécile Stehrenberger
Julieta Blázquez

Resumen: El presente artículo reflexiona sobre lo no humano y lo animal, a partir del análisis de una noticia publicada en *El Diario* que narra el hallazgo de los restos de catorce civiles enterrados durante el franquismo en un terreno que en la actualidad está ocupado por una macrogranja de cerdos. La propuesta busca poner de manifiesto que de las vidas desastrosas que el capitalismo produce –tanto para humanos como para animales– pueden surgir otras formas de vinculación más-que-humanas.

Palabras clave: macrogranjas, más-que-humano, franquismo, capitalismo, monstruosidad.

Abstract: This article reflects on the non-human and the animal, based on the analysis of a news item published in *El Diario* that narrates the discovery of the remains of fourteen civilians buried during Franco's regime in a plot of land that is currently occupied by a macro-farm of pigs. The proposal seeks to show that from the disastrous lives that capitalism produces –both for humans and animals– other more-than-human forms of bonding can emerge.

Keywords: macro-farms, more-than-human, franchism, capitalism, monstrosity, monstrosity.

El 9 de agosto de 2021, el periódico español *el Diario* publica una noticia titulada “Un dólar de oro entre los fusilados y enterrados bajo los cerdos”. Allí se narra el hallazgo de los restos de catorce civiles que, a causa de su vínculo con la república, habían sido asesinados durante la Guerra Civil Española y luego enterrados en la fosa asturiana de El Rellán, entre 1936 y 1939. En la noticia, David Ramírez, voluntario de la Asociación para la Recuperación de la Memoria Histórica (ARMH), interpreta como “un acto premeditado, una metáfora provocada, el insulto póstumo” el hecho de que sobre la fosa se haya construido y conservado durante seis décadas una granja de cerdos.

La granja sobre la fosa constituye, a los ojos de Ramírez, un acto de violencia simbólica cometido contra todxs aquellxs que han simpatizado con lxs asesinadoxs y sus valores. Pero ¿por qué estar debajo de los cerdos puede entenderse como un acto de violencia simbólica? La respuesta parece ser clara, por lo menos a primera vista: en España –como en muchísimos otros contextos culturales– el cerdo es un animal que representa lo sucio y lo impuro.¹ Pero, además, lo que queremos destacar es que quienes mediante una crueldad espectacularizada han sometido a los cerdos a prácticas necropolíticas² como la tortura son aquellos que están ahora debajo de los animales. Es este cambio de roles lo que resulta insultante.

En *Vivir de la sangre del otro*, Mónica Cragolini describe la existencia de una “violencia estructural” que articula el mundo de la cultura operando no eventualmente, sino de manera cotidiana, y advierte que esto implica que la cultura tiene un componente sacrificial que sacrifica la carne y la sangre (humana y no humana) a las que neutraliza o invisibiliza (Cragolini, 2021, p. 16). La arquitectura de ese sistema cultural en el que nuestras vidas se inscriben, entendido como lo otro de la animalidad, requiere de la violencia para funcionar y, con ese objetivo, sitúa en un lugar de vulnerabilidad a muchos seres (humanos y no humanos). Unos pocos con poder llevan a cabo las transacciones bio y necropolíticas que

¹ “Dentro de las apariencias físicas encontramos que la gordura o suciedad son los típicos rasgos de comparación, puesto que el cerdo es un animal que se engorda deliberadamente y que se revuelca él mismo en sus orines. La suma de ambas cosas lo asocia a la fealdad en general. También es apto para simbolizar la víctima indefensa que sangra o que chilla cuando la matan” (Tutáeva, 2009, p. 8). Véase, además, Fontalvo, 2022.

² Seguimos aquí los desarrollos de Mbembé, 2020.

tienen como objeto a humanos y animales y encuentran goce en ese dolor. Dichas transacciones suponen un tratamiento que “implica el pasaje del otro por las manos” (Cragolini, 2021, p. 9). Ese otro no se limita al animal, sino que la lógica de dominación se extiende también hacia mujeres y personas racializadas, en la medida en que especismo, sexismo y racismo se entrelazan íntegramente entre sí.

Mirar a los cerdos desde abajo es confrontar la violencia que hemos cometido, consumido y disfrutado en un fetichismo de comodidad alienante; estar debajo del cerdo supone sentir el peso material y simbólico de nuestra propia violencia, ahora redirigida hacia nosotros mismos.

Entre los cadáveres de los fusilados republicanos y los cerdos de la granja que se convertirán en carne producida para el consumo humano, “apenas había un montón de arena” (*El Diario*), una distancia mucho más reducida de la que media entre los animales y los platos de carne en los que serán servidos. El hallazgo de las fosas en la granja no sólo nos enfrenta a un acto de violencia humano, sino también a una presencia siempre borrada en nuestros consumos; nos hace asistir, a la develación de una segunda violencia: esa carne que tenemos encima se convertirá en nuestro alimento.

Un análisis más agudo de la cuestión nos acerca al trabajo de Margaret Homans, quien hacia fines del siglo XX inaugura la categoría del referente-ausente (1989), una forma de disonancia cognitiva cuyo objetivo es ocultar la serie de factores políticos, culturales e industriales que han intervenido para que el vínculo con el animal vivo se pierda y ese referente se desdibuje. Esta situación plantea un tema ético relevante porque el referente ausente es el elemento que media entre la realidad en la que un animal es capturado, criado en condiciones de sufrimiento extremo y sacrificado y la de su procesamiento como alimento. Carol Adams vuelve sobre el mecanismo a través del cual se disocia a la persona del objeto de consumo y explica que “la función del referente ausente es mantener nuestra ‘carne’ separada de la idea de que ella o él en nuestro plato fueron una vez un individuo que quería vivir” (2010, p. 35). De esta manera, la violencia inherente del consumo atraviesa un proceso de invisibilización que “libera” al consumidor de responsabilidades o, incluso peor, lo aleja de la posibilidad de reflexionar al respecto. Como explica Alexandra Navarro, la categoría del referente ausente “introduce, además, subyacentemente, la noción de que los animales no humanos

son cosificados habitualmente, transformando seres que sienten en objetos pasibles de ser consumidos. Eso sólo necesita algunas estrategias lexicales y de ocultamiento, pero suele funcionar a la perfección” (2006, p. 11).

En la noticia publicada en El Diario es posible advertir algunas de las estrategias mencionadas. Por un lado, observamos la elisión respecto de la violencia contra los cerdos; por otro, aparece una fuerte carga afectiva en la construcción de las biografías de los fusilados: “Tiene 89 años y espera encontrar a su padre, que estaba “guardado” (escondido) hasta que lo amenazaron con matar a sus tres hijos si no se entregaba”; “Tampoco está dispuesta a olvidar Concepción Sánchez. Cree que tiene a su abuelo en la fosa. Su abuela bajaba a verle a Patallo todos los días”; “Onelia tenía tres años cuando mataron a su padre. El recuerdo familiar es imborrable, como el del resto de los que se han acercado al Rellán esta mañana”. En esa narración, en la que conviven cerdos y humanos, las vidas de los animales se mencionan de manera soslayada, a través de la mediación de un otro siempre humano: “Prometió hace un año y sobre el terreno una inversión de 150.000 euros para derribar la granja de los cerdos”, “...pegada al río Cubia y sobre la que todavía se levanta la gochera en la que se crió y engordó a cerdos durante seis décadas. Una granja de cerdos sobre una fosa”. Todas las referencias hacen explícitas las alusiones a la granja sin cuestionar ni discutir su existencia.

Resulta interesante que el tratamiento discursivo de la noticia se instale dentro de un orden binario que opone el espacio destinado a los cuerpos –lo más-que-humano– a aquel destinado a las manifestaciones intelectuales –la cultura–. Pero, la particularidad de dicha expresión de cultura es que se vincula con cuerpos humanos muertos, es decir, con los cadáveres de los fusilados del franquismo. En un sentido más amplio, en el análisis de la noticia advertimos que no se pone de relieve la problemática de la violencia ambiental que tiene lugar con las macrogranjas.

Hacia 2018, en España ya había instaladas alrededor de veinte granjas de cría y engorde de cerdos y aproximadamente otras diez en proyecto. Como explica Jesús Martínez-Moratalla Rovira, son muchos los intereses que se ponen en juego con la inauguración de este tipo de plantas de producción. Esto se refleja en las políticas de comunicación poco transparentes que los Ayuntamientos tienen con los vecinos. Los comunicados informativos no llegan o, si lo hacen, llegan tarde: “la noticia llegaba a la población filtrada desde el Ayuntamiento, días antes de que prescribiera el plazo para presentar alegaciones” (Martínez-Moratalla

Rovira, 2019, p. 19). Las macrogranjas no revisten ningún tipo de beneficio para las comunidades en las que se instalan, sino que, por el contrario, numerosos estudios han demostrado que introducen en ellas altos índices de toxicidad que repercuten directamente en la salud de las personas. Luego de la pandemia por SARS-CoV-2, han proliferado los estudios que analizan las zoonosis.³ Sin embargo, lo que sucede con las granjas es que allí, además, se liberan gases como monóxido de carbono (CO), anhídrido carbónico (CO₂), ácido sulfhídrico (SH₂), amoníaco (NH₃) y metano (CH₄) (Martínez-Moratalla Rovira, 2019, p. 21) que quedan en suspensión en el aire junto a otras partículas orgánicas e inorgánicas. Ese material particulado (González Peñailillo y Salinas Salas, 2017; Gaviria, Benavides y Arroyave, 2011) ingresa al torrente sanguíneo por vía aérea y no sólo produce enfermedades respiratorias, sino también vasculares (Robertson y Miller, 2018), metabólicas (Bowe, 2018; Prada, 2017), cardiológicas (Dominici, 2006) y neurodegenerativas (Ailshire, 2015). No obstante, queda de manifiesto que, desde la perspectiva que adoptamos en este trabajo, el único peligro de la instalación de macrogranjas no es el de los vectores transmisores de enfermedades ni las consecuencias de la contaminación sobre los humanos.

Adoptar una mirada más-que-humana permite advertir que las violencias que hemos descrito no se dirigen exclusivamente a los humanos, sino también a los no-humanos. Tanto el aire, como el agua, las bacterias y el suelo sufren profundas alteraciones al ser expuestos a situaciones de violencia. Cuando observamos que el ciclo del estiércol de los cerdos que se crían libres es distinto al de aquellos que son criados a gran escala para su consumo porque arrastra restos de antibióticos, bacterias multirresistentes, hongos y pólenes (Martínez-Moratalla Rovira, 2019, p. 19), estamos ante un caso de violencia ambiental. Ese estiércol contaminado vuelve al suelo en forma de purines tóxicos que, tras su fermentación, se convierte en partículas aerosoles altamente nocivas para la salud humana (aquellas a las que nos referíamos anteriormente). Se trata de una violencia invisible, que “se desarrolla como una violencia del desgaste que no es reconocida como violencia en absoluto” (Nixon, 2011, p. 2), y es lenta y gradual.

³ Véase Lampert, 2019; Loredó y Cantú, 2021; OMS 2019.

Macrogranjas

En los últimos años se publicaron estudios ecológicos que analizan las consecuencias ambientales ocasionadas por las macrogranjas porcinas establecidas, principalmente, en la “España vacía” (Del Molino, 2022). Por un lado, esa contaminación excesiva es la manifestación de largos períodos de destrucción del ambiente;⁴ por otro, tiene la característica de ser difícilmente *espectacularizable* (Stehrenberger, 2020b; Stehrenberger, Blázquez y Chappuis, 2022). Esos dos aspectos nos permiten interpretarla como un desastre lento.

Resulta fundamental, en este punto, insistir en que la violencia contra los cerdos no solamente constituye un desastre lento por los efectos medioambientales que ocasiona (como se suele argumentar), ni por sus consecuencias psicológicas y epistemológicas sobre los humanos, sino además por la manera en que perjudica a los mismos cerdos. Esto nos coloca en un punto crítico, dado que los estudios disciplinares que se publican desde la década de 1960, eligen definir a los desastres como construcciones sociales. Es decir que, desde esa perspectiva, un tornado en la tundra –un lugar no habitado por humanos– no es un desastre, porque no afecta a ninguna persona.⁵ Por el contrario, un huracán en New Orleans sí es considerado un desastre. Detrás de estas concepciones hay una idea de sociedad exclusivamente humana. Consideramos que sin cuestionar estas lógicas antropocentristas –que nos persiguen hasta en la noción misma de Antropoceno– no hay manera de combatir de forma eficaz y justa los desastres del sistema en el que vivimos –para cuya denominación preferimos la categoría de Plantationoceno (Murphy y Schroering, 2020)– y el caso de la fosa asturiana nos proporciona un ejemplo claro: a pesar de la centralidad que la nota le otorga a la historia de los humanos, el hecho de que se mencione la granja de cerdos, como desarrollamos en el apartado anterior, deja sobre la superficie que en aquel lugar se suscitan prácticas de violencia animal y ambiental. Sin embargo, dada la envergadura del caso, en el sentido de que se trata de un evento atravesado por una trama densa que exige sin lugar a duda un tratamiento político que garantice la reparación histórica en términos de derechos humanos, cabría preguntarse si el hallazgo de los cadáveres de víctimas del franquismo no debería priorizarse como índice de una violencia mayor. Nuestra respuesta es contundente en este punto: no podemos

⁴ Véase “La agroindustria puede provocar millones de muertes” en <https://marx21.net/2020/03/16/coronavirus-la-agroindustria-puede-provocar-millones-de-muertes/>.

⁵ Véase Stehrenberger, 2022a.

entender plenamente la violencia dirigida a los humanos sin considerar, además, la violencia animal y la ambiental. Las tres están estrechamente vinculadas y el fuerte nexo entre ellas es el colonialismo, sistema de opresión que no solo es condición de posibilidad para la proliferación de violencias en el Plantationoceno, sino que también lo ha sido para el franquismo.

Para indagar un poco más sobre la ausencia de las referencias a la violencia animal en nuestro paradigma de estudio de desastres resulta necesario dirigirse directamente al sitio al que van los cerdos luego de salir de la granja.

Los mataderos

Durante la pandemia por Covid-19, muchos mataderos, en diversos lugares del mundo, se convirtieron en espacios en los que, favorecidos por el frío de las cámaras de refrigeración, surgieron brotes virales. Sin embargo, el frío no fue el único factor de contagio, sino que los seres humanos que allí trabajaban estuvieron expuestos a otras circunstancias que pusieron en riesgo su salud. Tanto la imposibilidad de cumplir con la distancia sanitaria apropiada al momento de descuartizar los cuerpos de los animales, como el hacinamiento al que se veían sometidos –sobre todo los trabajadores migratorios, que se ven obligados a establecerse en viviendas pequeñas– los dejaba en un estado de vulnerabilidad y de precarización inusualmente peligrosos. En ese contexto surgieron diversos análisis que acertaban (recuperando la referencia a Upton Sinclair, quien cien años atrás, en *The jungle* (1906), ya se había expresado respecto de los mataderos en Chicago) al afirmar que en estos lugares era posible reconocer “la encarnación misma del capitalismo” (2016 [1906], p. 454), un sistema que trata a los humanos como “inhumanos” o, como a aquellos “que comparten la suerte de los esclavos” (Soric, 2020, p. 438). Aunque la escena que abrió el Covid-19⁶ fue reveladora en ese sentido, lo que emerge como una manifestación muy clara de las injusticias y crueldades del capitalismo no se trasladó como elemento para pensar el sufrimiento animal. El tratamiento “inhumano” propiciado sobre los “no-humanos” en los mataderos no fue tapa de revista ni objeto de análisis para el periodismo. Sin pretensión de malinterpretaciones, sí surgieron trabajos académicos muy

⁶ Véase Stehrenberger, 2020c; Struthers Montford y Tessa 2021.

comprometidos y serios que, desde la perspectiva de los Estudios de Animalidad, expusieron el vínculo inexorable entre las varias formas sistemáticas de violencia que durante la pandemia se perpetraron en los mataderos, no solamente contra los-humanos, sino también contra los-más-que-humanos.⁷ Pero el debate público dejó una vacancia problemática en ese sentido. Los marcos analíticos de la agnotología permiten argumentar, en este punto, que esa vacancia es el resultado de una producción activa de ignorancia pública cuyo objetivo es evitar que circulen *ciertos* saberes que podrían afectar e impactar sobre *ciertos* intereses económicos y políticos. El peligro de la incorporación y circulación de dichos saberes en la doxa radica, en resumidas cuentas, en que tengan efecto por causar afecto.⁸ La pregunta es, entonces, ¿qué relación hay entre la producción de ignorancia sobre la violencia animal y la producción de ignorancia respecto de las violencias coloniales que se manifiesta en el uso metafórico de la palabra “esclavos” en estos contextos? Es decir, la metáfora no es explicada, sino simplemente enunciada, razón por la cual el verdadero interrogante sin responder es por qué es válido el uso del recurso: ¿qué coincidencias hay entre la situación de los trabajadores en los mataderos y la de los “esclavos modernos”? ¿Cuál es la suerte que comparten? El referente que podría completar el significado de la metáfora de los esclavos modernos constituye, actualmente, un vacío. Ese es el dato empírico de la falta de estudios destinados a pensar la problemática de aquellos que son producidos y desaparecidos dentro de una modernidad altamente impregnada por los colonialismos.

Sin embargo, las metáforas son útiles para generar interrogantes. Es por ello que, a continuación, nos detendremos en otro uso de esa figura retórica, que surgió para hacer referencia al desastre lento del Covid-19 y de la guerra contra Ucrania, la metáfora del *Fleischwolf*.

El Fleischwolf

La palabra alemana *Fleischwolf* puede traducirse al español como “picadora de carne”. Sin embargo, si observamos su composición en alemán, la traducción literal sería “el lobo de la carne”. Se trata de una máquina que fue inventada

⁷ Véase Taylor, Struthers Montford y Kasprzycka, 2021.

⁸ Para una introducción a la agnotología, véase Rathjen y Stähelin, 2022.

a fines del siglo XIX por un ingeniero alemán, y que, básicamente, sirve para convertir los cuerpos –o, mejor dicho, los trozos de cuerpos enteros junto con sus huesos, músculos y grasa– en una masa de carne picada cuya composición final es absolutamente distinta a la original: al pasar por la picadora, las extremidades, los órganos y los rasgos animales se trituran y resultan mucho más fáciles de cocinar, consumir, y mezclar con otros ingredientes.

Resulta interesante que la expresión “Durch den Fleischwolf gedreht werden” [“ser pasado por la picadora de carne”] se utilice en alemán para referirse a la sensación o al estado en que una persona se encuentra cuando vive una situación límite, como por ejemplo, una guerra o una pandemia. Muchos artículos de la prensa alemana utilizaron la metáfora en ese último sentido.⁹ Queremos preguntar qué implicancias tiene este uso metafórico. La metáfora se emplea para dar cuenta de lo que le pasa a una persona humana cuando se ve afectada por otro actante no-humano –en este caso un virus–, que devino peligroso precisamente a causa de los violentos cambios que se suscitaron en las últimas décadas a causa de la relación animal-hombre en el Plantacionoceno. Al apelar al nombre de esta máquina –herramienta que vuelve más sencillo el consumo de productos animales, es decir, que agiliza las violencias ejercidas sobre sus cuerpos muertos– para denotar los padecimientos sufridos durante la pandemia ¿no se está oscureciendo la dimensión más-que-humana de la pandemia?

Una observación atenta de lo que acabamos de desarrollar permite demostrar la correlación entre la producción de ignorancia sobre la violencia contra lo no humano y la violencia colonial, que en muchos casos caracteriza la manera en la que en los discursos y prácticas hegemónicas se enfrentan a las causas y a los efectos de desastres lentos. Es decir, asistimos a la comprobación de que existe una fuerte interacción entre las dos formas de violencia que estudiamos en este artículo: la era geológica que actualmente atravesamos, denominada hace algunas décadas como Antropoceno, encuentra su condición de posibilidad en las economías de plantación y extractivismo definidas y establecidas desde hace siglos por el colonialismo. La violenta transformación de la materialidad del planeta a la que asistimos encuentra su causa en un sistema basado en el uso sistemático de

⁹ Véase “Wie im Fleischwolf” en <https://www.spiegel.de/ausland/russische-ueberlegenheit-in-der-ostukraine-wie-im-fleischwolf-a-ca0e9508-87a4-49ae-8200-3e2097233ada>; „Von Covid “durch Fleischwolf” gedreht“ en <https://www.stern.de/lifestyle/leute/christian-kahrman--von-covid--durch-fleischwolf--gedreht-30780866.html>.

la violencia contra las plantas, los suelos y los animales, aspectos que ya desde el siglo XVII se evalúan como catastróficos para los ecosistemas, pero que se han justificado mediante el argumento de la separación y subyugación de la naturaleza bajo la razón y el progreso humano.¹⁰ Al mismo tiempo, este sistema jerárquico se vale de una violencia ubicua contra unos humanos –indígenas y esclavizados– que han sido sistemáticamente deshumanizados: colocados debajo, como si de una otredad cuyas vidas se consideran desechables se tratara.

Especismo, sexismo y racismo se entrelazan hacia el interior de un sistema de violencia estructural sostenido sobre una premisa del sacrificio y sobre “la prerrogativa que se adjudica al existente humano de sacrificar las formas de vida que considera inferiores a la propia” (Cragolini, 2021, p. 24). En otro apartado mencionamos que preferimos la categoría de Plantationoceno porque, a diferencia de la de Antropoceno, permite evidenciar que las violencias especistas, sexistas y racistas son el producto de un sistema político y económico cuya base ideológica es la producción sostenida de vidas y seres desechables. Combatir los desastres del Plantationoceno implica, entonces, combatir la producción de ignorancia sobre estos vínculos. Una ignorancia que, como ya se ha mencionado, posee también una dimensión emocional y afectiva. Es decir, disputar contra las violencias del Plantationoceno requiere que pongamos en práctica lo que daremos en llamar una solidaridad radicalmente multidireccional.

Es Michael Rothberg quien propone la categoría de la multidireccionalidad para estudiar la memoria del Holocausto en vínculo con la memoria del colonialismo alemán. Esa relación también podría pensarse para el caso español, en el sentido que resulta imprescindible conjugar la brutalidad con la que los generales franquistas exterminaron y torturaron a los soldados y a la población civil de la España liberada durante la guerra y en las décadas siguientes. Se trata de prácticas que ya habían sido implementadas durante la Guerra del Riff, en las

¹⁰ “Si Copérnico nos infligió una primera herida narcisista al plantear que la tierra no es un centro alrededor del cual gira el sol; si Darwin nos infligió una segunda herida narcisista al postular que el ser humano procede del mono; si Freud, en su texto de 1917 (Una dificultad del psicoanálisis) nos infligió una tercera herida narcisista al desconfiar de la existencia de un sujeto con pleno autodominio y postular la presencia de un inconsciente; entonces la idea de que el ser humano no es la única especie con códigos éticos puede ser pensada como una cuarta herida narcisista. Resulta fundamental que las conclusiones de la etología se popularicen, con la finalidad de que nuestros prejuicios antropocéntricos se vean cada vez más cuestionados” (Gioffré, 2020, p. 39).

selvas ecuatoguineanas y el Ifni.¹¹ El ejercicio de esta memoria en una España en la que una gran parte de la población, hasta hoy en día, ignora que su país no sólo no perdió sus colonias en 1898, sino que además conservó colonias africanas hasta el último tercio del siglo XX, es importante para comprender racional y afectivamente la índole de la violencia ejercida sobre los que yacían y aún yacen en las fosas asturianas. Esta comprensión implica reconocer que el fundamento ideológico de la violencia a la que se sometió a los españoles “rojos” –o, mejor dicho, a aquellos que se presumían rojos, gays, mujeres rebeldes o vagos– se sostiene en la generación de vidas desechables. Las mismas se sistematizaron y se científizaron en y por el vínculo racismo-especismo durante el colonialismo (Stehrenberger, 2020b; Stehrenberger 2022b).

De la memoria multidireccional puede nacer la solidaridad multidireccional, una práctica de alianza entre humanos y más-que-humanos que busca producir un mundos habitable, como describe Ervin Malakaj en un ensayo publicado en marzo de 2022: “Solidaridad como una práctica relacional que podría alojar los esfuerzos de coalición capaces de conducirnos hacia futuros afirmativos” (Malakaj, 2022).¹² Para poder enfrentar las crisis y los desastres lentos, esta solidaridad tiene que ser, además, radicalmente multidireccional. Es decir, debe transformarse en una solidaridad con lo más-que-humano.

La solidaridad radicalmente multidireccional no debe reducirse a las relaciones entre humanos y no-humanos, lo cual constituye un obstáculo cuando el más-que-humano que conforma el vínculo con el humano ya no es un cerdo víctima de una macrogranja, sino, por ejemplo, una rata. Sin embargo, el desafío de enfrentar los desastres lentos es urgente y resulta imperioso extremar los vínculos multiespecie. Las ratas han sido una especie históricamente vituperada, cargada de sentidos negativos que las asocian con la transmisión de enfermedades, la suciedad y la experimentación científica. Sin embargo, el ejercicio de la solidaridad radicalmente multidireccional nos permitió observar su protagonismo en un artículo en el que abordamos el caso del desastre lento ecológico propiciado en Annobón, una isla que forma parte del territorio de Guinea Ecuatorial, país que fue colonia de España hasta 1968. La isla fue uno de los territorios del Sur Global elegidos por empresas europeas y estadounidenses para depositar residuos tóxicos. Las ratas tuvieron

¹¹ Véase Stehrenberger, 2022c (en prensa).

¹² La traducción es nuestra.

un papel fundamental en este desastre, porque, por un lado, fueron agentes de este, debido a que uno de los efectos secundarios del vertido de tóxicos fue la reproducción y proliferación de estos animales, un hecho que profundizó la situación del hambre y de la inestabilidad ecológica. Pero, por otro lado, las ratas se convirtieron en los únicos testigos que confirman el hecho de que efectivamente estos planes desastrosos se llevaron a cabo, dado que los acuerdos de vertido de desechos tóxicos se firmaron en secreto (Stehrenberger, Blázquez y Chappuis, 2022; Davies y Mah, 2020). Las ratas son una figura de verdad (Foucault, 1978) imprescindible en un contexto caracterizado por la aparición de estrategias que buscan tergiversar los hechos sucedidos en la isla.

Algo similar sucedió con los no-humanos que no son ni animales, ni plantas, sino hongos, dado que luego de concretados los planes de vertido, en Annobón comenzaron a aparecer nuevas especies de setas. Como lo ha documentado y analizado Doug Bierend (2021), los hongos son cada vez más reconocidos por su capacidad de hacer coaliciones simbióticas con múltiples entidades, cruzando fronteras de especies y materiales. Esta capacidad puede ser un modelo de simbiosis o, al menos, puede resultar inspiradora para pensar nuevas formas de gobernar y actuar en un planeta damnificado, en un “real simbiótico”, como teoriza Timothy Morton (2017). Continuar insistiendo en estas formas de vincularse más-que-humanas podría ayudarnos a superar los modelos que establecen (malas) fronteras entre el afuera y adentro. Si logramos disolver esas fronteras, entonces también sería posible cuestionar el razonamiento ideológico que basa su paradigma en un “encima” y un “debajo”, con el objetivo de demostrar que lo que *realmente* hay es un *entre*.

Conclusiones

Vivimos de forma desastrosa, entre y con cerdos y ratas. Mientras nuestra atención se dirige a quitar a los cerdos que están sobre los fusilados, los territorios de la España (que ya no es y de hecho nunca fue) vacía se cubren con otras macrogranjas de cerdos; y allí donde hay muchos cerdos, también hay ratas: son un problema del que diversos expertos se ocupan y sobre el que intercambian saberes técnicos. Esta vida desastrosa tiende a la reducción de las fronteras entre especies, es decir, a una convivencia que facilita las zoonosis e incluso las enfermedades infecciosas entre animales (Mishra, Mishra y Arora 2021; Tazerji,

Nardini, Safdar, Shehata, y Duarte, P.M. 2022).¹³ Sin embargo, así como los cerdos que el capitalismo especista pone junto a nosotrxs se convierten en carne, sucede, al mismo tiempo, que la reducción de fronteras físicas entre animales –humanos y no-humanos– se traduce en la posibilidad de que existan nuevas y monstruosas realidades: pensemos en la medicina de trasplatación de órganos de cerdos o en las texturas de nuestros cuerpos humanos o pos-humanos, es decir, ciborgs (García Neim, 2015; Zhang y Ling, 2022). Tal vez sea posible imaginar un futuro mucho más cerca de las ratas porque, por un lado, ya hemos visto que entre ratas y cerdos las fronteras se disuelven generando desastres pandémicos. Pero, por otro lado, así como el sujeto monstruo del feminismo queer ha sido una respuesta a la búsqueda de una identidad plural, abierta y descentrada, quizá estas realidades desastrosas entre cerdos y ratas¹⁴ alojen un afecto monstruosamente solidario (Balza Múgica, 2013) y puedan constituir una práctica reparadora del real simbiótico por medio de la cual las especies reivindiquen, como dice la poeta Susy Shock (2019), su derecho a explorarse, a reinventarse, a hacer de su mutar un noble ejercicio: su derecho a ser un monstruo.

Bibliografía

ADAMS, Carol (2010). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. Twentieth Anniversary Edition. The Continuum International Publishing Group Inc. New York.

AILSHIRE, Jennifer A., Philippa Clarke (2015) Fine Particulate Matter Air Pollution and Cognitive Function Among U.S. Older Adults. *The Journals of Gerontology: Series B* 70(2):322-328.

BIEREND, Doug (2021). In *Search of Mycotopia: Citizen Science, Fungi Fanatics, and the Untapped Potential of Mushrooms*. Chelsea Green Publishing.

¹³ Véase “Warum der Hunger nach Palmöl Zoonosen befeuert”, en <https://www.geo.de/natur/nachhaltigkeit/warum-der-hunger-nach-palmoel-zoonosen-befeuert-30451200.html>.

¹⁴ Véase “Descubren una nueva especie de mamífero: la ‘rata nariz de cerdo’” en <https://cnnespanol.cnn.com/2015/10/06/descubren-una-nueva-especie-de-mamifero-la-rata-nariz-de-cerdo/>.

BLÁZQUEZ, Julieta A.; Stehrenberger, Cécile S.; CHAPPUIS, María J. (2022). Repensar el afuera-adentro de la catástrofe. Perspectivas de la historia enlazada y de los Estudios Críticos (decoloniales) sobre desastres. *TEXTURA-Revista de Educação e Letras*, vol. 24, no 60.

BOWE, Benjamin, Yan Xie, Tingting Li, Yan Yan, Hong Xian, Ziyad Al-Aly (2018). The 2016 global and national burden of diabetes mellitus attributable to PM2.5 air pollution. *The Lancet Planetary Health* 2(7): e301-e312.

CARSTENS, Peter (25 de febrero de 2021). Warum der Hunger nach Palmöl Zoonosen befeuert. *GEO*. <https://www.geo.de/natur/nachhaltigkeit/warum-der-hunger-nach-palmoel-zoonosen-befeuert-30451200.html#:~:text=Den%20Zusammenhang%20erkl%C3%A4ren%20die%20Forscher,Sojafelder%20ersetzt%2C%20verschwinden%20spezialisierte%20Arten>

CNN Español (6 de octubre de 2015). Descubren una nueva especie de mamífero: la 'rata nariz de cerdo'. *CNN*. <https://cnnespanol.cnn.com/2015/10/06/descubren-una-nueva-especie-de-mamifero-la-rata-nariz-de-cerdo/>

CRAGNOLINI, Mónica (2021). *Vivir de la sangre de otro: la violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales*. Vera Editorial Cartonera.

DEL MOLINO, Sergio (2022). *La España vacía*. Alfaguara.

DOMINICI, Francesca, Roger D Peng, Michelle L Bell, Luu Pham, Aidan McDermott, Scott L Zeger y Jonathan M Samet (2006). Fine particulate air pollution and hospital admission for cardiovascular and respiratory diseases. *JAMA* 295(10):1127-34. 10.1001/jama.295.10.1127

FONTALVO MOJICA, Michael A. (2022). Oink oink: comprensiones históricas y culturales de la imagen cinematográfica y televisiva del cerdo. Red de repositorios latinoamericanos.

FOUCAULT, Michel (2001 [1987]). *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa.

GARCÍA NEIM, Rafael Enrique (2015). La creación de órganos humanos para trasplante a partir de cerdos transgénicos visto desde la bioética animal. Repositorio de la Universidad Nacional de Costa Rica.

GAVIRIA, Carlos, Carolina Benavides y Carolina Arroyave (2011). Contaminación por material particulado (PM2, 5 y PM10) y consultas por enfermedades respiratorias en Medellín (2008-2009). *Facultad Nacional de Salud Pública: El escenario para la salud pública desde la ciencia*, vol. 29, no 3, p. 13.

GIOFFRÉ, Oliverio (2020). Animales y anibuenes. Lo humano, lo subhumano, y lo no humano. *TRAZOS-Revista de Estudiantes de Filosofía* vol. 2, no 4, p. 31-41.

GONZÁLEZ PEÑAILILLO, Domingo Andrés y Gonzalo Salinas Salas (2017). *Verificación y mejoramiento del sistema de impulsión y separación del material particulado en residuos industriales líquidos de la planta faenadora COEXCA SA Talca*. [Tesis Doctoral. Universidad de Talca, Escuela de Ingeniería Mecánica].

HOMANS, Margaret (1989). *Bearing the Word: Language and Female Experience in Nineteenth-Century Women's Writing*. Chicago: University of Chicago Press

IMHOF, Oliver Katja Lutska, Alexander Sarovic und Thore Schröder (4 de junio de 2022). Wie im Fleischwolf. *Spiegel Ausland*. <https://www.spiegel.de/ausland/russische-ueberlegenheit-in-der-ostukraine-wie-im-fleischwolf-a-ca0e9508-87a4-49ae-8200-3e2097233ada>

LAMPERT, Damián (2019). *Espacios con Zoonosis y Alimentos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Autores de Argentina.

LEIJA LOREDO, Edgar y Manuel Mendoza Cantú (2021). La conectividad del paisaje como estrategia para atenuar el riesgo de zoonosis por la deforestación y defaunación. *Ecosistemas* 30(3): 2235.

MAH, Alice y Thom Davies (2020). *Toxic Truths: Environmental Justice and Citizen Science in a Post-Truth Age*. Manchester University Press

MALAKAJ, Ervin (6 de marzo de 2022). Historical Injury and Multidirectional Solidarity in Times of Crisis". *New Fascism Syllabus*. <http://newfascismsyllabus.com/contributions/historical-injury-and-multidirectional-solidarity-in-times-of-crisis/>

MARTÍNEZ-MORATALLA ROVIRA, Jesús (2019). Invasión de fuentes de contaminación medioambiental en Castilla-La Mancha ¿Es un tema ajeno a nuestra especialidad? *SOCAMPAR* 4(1):19-24.

MBEMBÉ, Achille (2020). *Necropolítica*. Melusina.

MISHRA, Jitendra, Priya Mishra y Naveen Arora (2021). Linkages between environmental issues and zoonotic diseases: with reference to COVID-19 pandemic. *Environmental Sustainability*, 4, 455–467. <https://doi.org/10.1007/s42398-021-00165-x>.

MORTON, Timothy (2017). *Humankind: Solidarity with non-human people*. Verso Books.

MÚGICA, Isabel Balza (2013) Hacia un feminismo monstruoso: sobre cuerpo político y sujeto vulnerable. *Las lesbianas (no) somos mujeres*. En torno a Monique Wittig. Suárez Briones, Beatriz (editora)

MURPHY, M. W. y Schroering, C. (2020). "Refiguring the Plantationocene: Racial Capitalism, World-Systems Analysis, and Global Socioecological Transformation." *Journal of World-Systems Research*, 26(2), pp. 400–415. <https://doi.org/10.5195/jwsr.2020.983>

NAVARRO, Alexandra Ximena Carolina (2016). *Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina (2000-2012)* [Tesis Doctoral. Universidad Nacional de La Plata].

NIXON, Rob (2011). *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press.

OMS (30 de abril de 2020). Inocuidad de los alimentos. Departamento de inocuidad de los alimentos y zoonosis. <https://www.who.int/es/news-room/fact-sheets/detail/food-safety>

PRADA, Didier, Jia Zhong, Elena Colicino, Antonella Zanobetti, Joel Schwartz, Nicholas Daghincourt, Shona C. Fang, Itai Kloog, Joseph M. Zmuda, Michael Holick, Luis A. Herrera, Lifang Hou, Francesca Dominici, Benedetta Bartali y Andrea A. Baccarelli (2017). Association of air particulate pollution with bone loss over time and bone fracture risk: analysis of data from two independent studies. *The Lancet Planet Health* 1(8): e337-e347

RATHJEN, Lukas y Jonas Stähelin (2022). Towards a Negative History of Science: The Unknown, Errors, Ignorance, and the “Pseudosciences”. *Histories* 2.2: 146-156.

RIAÑO, Peio (9 de agosto de 2021). Un dólar de oro entre los fusilados y enterrados bajo los cerdos. *El Diario*. https://www.eldiario.es/sociedad/dolar-oro-fusilados-enterrados-cerdos_1_8202538.html

ROBERTSON S., Miller MR (2018). Ambient air pollution and thrombosis. *Part Fibre Toxicol* 3;15(1):1.

SHOCK, Susy (2019). Yo, monstruo mío. *Revista Plástico*. <https://revistaplastico.com/2021/06/18/reivindico-mi-derecho-a-ser-un-monstruo-susy-shock/>

SINCLAIR, Upton (2016 [1906]). *The jungle*. Alcázar y Alicia Rodríguez (eds.). Brigada Para Leer en Libertad.

SORIC, Miodrag (19 de junio de 2020). Brote de COVID-19 en matadero alemán: dignidad humana en último lugar. *Deutsche Welle*. <https://www.dw.com/es/brote-de-covid-19-en-matadero-alem%C3%A1n-dignidad-humana-en-%C3%BAltimo-lugar/a-53876960>

STEHRENBARGER, Cécile S. (2020a). COVID-19 und die Geschichte der social wissenschaftlichen Katastrophen for schung. *NTM Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften Technik und Medizin*, 28(2), 227-233.

STEHRENBARGER, Cécile S. (2020b) Annobón 1988. Slow disaster, colonialism, and the Franco dictatorship. *Art in Translation* 12.2: 263-287.

STEHRENBARGER, Cécile S. (2020c). Disaster Studies as Politics with Other Means: Covid-19 and the Legacies of Cold War Disaster Research. *Items. Insights from the Social Sciences*.

STEHRENBARGER, Cécile S. (2022a). Disaster. *A Companion to Spanish Environmental Cultural Studies*. Tamesis Handbook.

STEHRENBARGER, Cécile S. (2022b) Science Images and Colonialism in Equatorial Guinea. *Bulletin of Spanish Visual Studies*, 6:2, pp. 239-258. <https://doi.org/10.1080/24741604.2022.2090804>

STEHRENBARGER, Cécile S. (2022c). Más allá del baño de Fraga: Repensando el desastre de Palomares y sus imágenes. *La experiencia de lo político en la España franquista*. Madrid: Abada. (En prensa).

STERN, Christian Kahrman (28 de septiembre de 2021) Von Covid “durch Fleischwolf” gedreht. *Stern*. <https://www.stern.de/lifestyle/leute/christian-kahrman--von-covid--durch-fleischwolf--gedreht-30780866.html>

STRUTHERS MONTFORD, Kelly y Tessa Wotherspoon (2021). The contagion of slow violence: The slaughterhouse and COVID-19. *Animal Studies Journal* 10.1: 80-113.

TAYLOR, Chloë, Kelly Struthers Montford y Eva Kasprzycka (2021). Introduction: Critical Animal Studies Perspectives on Covid-19. *Animal Studies Journal* 10.1: 1-6.

TAZERJI, Sina Salajegheh, Roberto Nardini, Muhammad Safdar, Awad Shehata y Phelipe M. Duarte (2022). An Overview of Anthropogenic Actions as Drivers for Emerging and Re-Emerging Zoonotic Diseases. *Pathogens* 2022, 11, 1376. <https://doi.org/10.3390/pathogens11111376>

TUTÁEVA, Kamila (2009). La simbología del cerdo en la fraseología inglesa, rusa y española. *Language design: journal of theoretical and experimental linguistics*, 11, 005-27. <https://ddd.uab.cat/record/54050>.

WALLACE, Rob (16 de marzo de 2020). La agroindustria puede provocar millones de muertes. *Marx21.net*. <https://marx21.net/2020/03/16/coronavirus-la-agroindustria-puede-provocar-millones-de-muertes/>

ZHANG, Laichun, y Lijun Ling (2022). Are we ready for pig-to-human clinical xenotransplantation trials? *Acta bioethica*, 28(1), 149-156. <https://dx.doi.org/10.4067/S1726-569X2022000100149>

Cécile Stehrenberger

Jun.-Prof. Dr. en Investigación Histórico-Comparativa en Ciencia y Tecnología. Universidad de Wuppertal-IZWT; stehrenberger@uni-wuppertal.de

Julieta Blázquez

Profesora y Licenciada en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. CONICET-Universidad Nacional de la Patagonia Austral; julietablazq@gmail.com

REFLEXIONES MORALES SOBRE LA EXPLOTACIÓN ANIMAL EN AMÉRICA LATINA

Paula Cristina Mira Bohórquez

Resumen: El artículo presenta una reflexión ética sobre el sistema de alimentación basado en la explotación animal y su expansión en América Latina. La intención es mostrar cómo este sistema es el reflejo de una dictadura de la especie humana, que extingue las posibilidades de vida de millones de animales en la región y en el planeta, y que no presenta los beneficios para la alimentación y la salud humanas que arguyen quienes lo defienden. El sistema agroindustrial actual será denunciado como moralmente insostenible y se justificará cómo la superación de este es urgente.

Palabras clave: ética, alimentación, explotación, animales.

Abstract: The article presents an ethical reflection on the food system based on animal exploitation and its expansion in Latin America. The intention is to show how this system reflects a dictatorship of the human species, which extinguishes the life possibilities of millions of animals in the region and on the planet and does not present the benefits for human food and health claimed by those who defend it. The current agro-industrial system will be denounced as morally unsustainable, and it will be justified as to why it is urgent to overcome it.

Keywords: ethics, food, exploitation, animals.

En los últimos años, la ganadería extensiva e intensiva ha crecido en América Latina y el Caribe, así también, la agroindustria asociada al negocio de la explotación animal se ha intensificado en esta región. Este crecimiento ha tenido como consecuencia no solo la masificación del sufrimiento de todos aquellos animales explotados en ganadería, sino también la ampliación de este sufrimiento a muchas otras especies de animales, directa o indirectamente perjudicados por el sistema de alimentación ganadero. El sistema de alimentación prevalente en el siglo XXI, en casi todos los países del mundo, se aleja ya mucho de la alimentación de la pequeña granja, que suponía la cría de pocos animales. Hoy en día vivimos en un sistema industrializado, en el cual los animales son modificados genéticamente y se sacrifican por millones para proveer carne y todo tipo de alimentos baratos basados en animales. Estos alimentos se producen para una población de humanos creciente, cada vez más demandante de estos alimentos y con poca o ninguna conciencia de la cantidad de vidas y sufrimiento animal, directo o indirecto, que conlleva este sistema.

América Latina incorporó e intensificó, especialmente en los últimos años, la lógica del sistema de agroindustria capitalista global, en el cual los alimentos son commodities del mercado neoliberal. El capitalismo es, como lo indica Jason Moore: “una *manera de organizar la naturaleza*” (2020, p. 17), este depende de la naturaleza barata, considerada como externa al ser humano y que está al servicio del crecimiento económico. Siguiendo a Kloppenburg: “El capital no es una cosa, sino un conjunto de relaciones sociales que, en su totalidad, deben reproducirse continuamente para que el capital sobreviva y crezca en un sector determinado”, “El crecimiento del capitalismo implica necesariamente la destrucción de los modos de producción independientes basados en el trabajo personal” (2002, p. 38) La agricultura industrial, propia del sistema capitalista, se caracteriza así por la masificación, la modificación genética de los animales, la expansión de los campos de pastoreo y cultivo, la ganadería intensiva, la modificación de naturaleza y animales, entre otras (Brand y Wissen, 2017, Kloppenburg, 2004)¹. Así también, se trata de un sistema fosilista, que depende de fertilizantes de síntesis químicas, pesticidas, energía barata, tierra y agua en cantidades ingentes, y monocultivos (Benton, T., Bieg, C., Harwatt, H., et al., 2021). Este sistema expande sus efectos más allá de los animales que explota y llega a muchas especies y a millones de individuos animales, a través, por ejemplo, de su papel como causa de la

¹ Traducción propia

pérdida de hábitats o de la muerte de insectos por los efectos de los pesticidas. La pesca se ha convertido también en una industria caracterizada por fenómenos como la pesca de arrastre, cuyos daños directos y “colaterales” (bycatch o pesca colateral) agotan la vida en el mar. La sobrepesca (overfishing), que los seres humanos empezaron ya en el siglo XIX, supone una catástrofe para la vida animal y los ecosistemas marinos (Greenpeace, 2020, Sumaila y Tai, 2020, Du, Sun y Zhang, 2021). A los problemas de la pesca se le han sumado en los últimos años los problemas generados por la acuicultura, que supone la crianza en cautiverio de millones de peces de diversas especies, reproduciendo así las mismas condiciones de la ganadería extensiva (Desaulniers, 2016).

La demanda de carne barata, así como de todo tipo de productos animales, es el otro elemento esencial en este sistema, pues millones de seres humanos consumen de forma suntuosa productos de origen animal, esperando que el sistema mantenga los precios siempre bajos. De esta manera, el sistema de explotación animal externaliza los costos (Benton, T., Bieg, C., Harwatt, H., et al., 2021), generando así un sacrificio constante de los intereses de animales, naturaleza y seres humanos. Los problemas morales de este sistema superan ya los problemas morales del antropocentrismo, que determinó por siglos las relaciones entre humanos y animales. En la situación actual podemos hablar de una verdadera dictadura de la especie, que ha cambiado la vida en el planeta de forma tal que la vida de animales explotados aumenta, mientras la de todos los demás disminuye (Greenspoon, Krieger, Sender, et al., 2023, Bar-On, Phillips, Milo, 2018)

El propósito de este texto es exponer algunos de los elementos de esa dictadura de la especie, tanto desde una perspectiva global, como, especialmente, desde el contexto latinoamericano. La intención es poner de relieve cómo los problemas morales de la alimentación no se concentran ya solo en el consumo de animales, cuya vida es creada exclusivamente para el sufrimiento, sino que se han ampliado a todas las esferas de la vida animal y natural, que están siendo destruidas por el sistema de alimentación actual. Para esto me concentraré en algunos aspectos del sistema, pretendiendo mostrar cómo en nuestra región también se ha consolidado el desprecio generalizado de la vida asociado a este sistema. En primer lugar, cuestionaré el silencio inherente al sistema; después de esto presentaré una reflexión sobre los problemas de la carne barata; en tercer lugar, introduciré la paradoja del sistema de la dictadura de la especie; continuaré mostrando la imposibilidad de saber cuántos animales son afectados por el sistema explotativo

debido a su relación con muchas formas de destrucción de la naturaleza y terminaré presentado algunas opciones de una vida más allá de la explotación y las dificultades de esta.

Sistema y silencio

Alimentarse es un acto natural y cotidiano que difícilmente representa problemas morales para muchos seres humanos. La constante interrupción de la cotidianidad para cuestionarse un acto mínimo de la supervivencia como es la alimentación implica, sin duda, una situación de desgaste moral penosa de asumir. Sin embargo, la reflexión ética se hace necesaria precisamente allí donde las costumbres han naturalizado formas de vida cuya inmoralidad es difícil de reconocer y de comprender. Aunque la mayoría de seres humanos solo tiene relación con la comida que consume cuando ya está en su plato, las realidades del siglo XXI imponen una reflexión más allá del simple acto de comer. Empero, los retos éticos del sistema alimentario de este siglo no exigen solo una reflexión individual, sino también un posicionamiento político sobre las graves consecuencias que este tiene sobre los seres animales, humanos y naturaleza en general.

Si bien las fuentes de alimentación varían bastante en nuestra región, se ha ido imponiendo de manera relativamente acrítica un sistema altamente explotativo y colonialista que ha afianzado el antropocentrismo que, con excepciones, históricamente ha caracterizado nuestras relaciones con los animales. Podemos hablar de “sistema” porque se trata de una forma de alimentación que contiene todos los elementos de una larga cadena, pues implica no solo la crianza de animales sino también todas las condiciones relacionadas con su producción, la producción del alimento destinado para estos, así como las cadenas que llevan los productos al consumidor, entre otras. Al hablar de sistema, se tienen en cuenta también las condiciones de nutrición o seguridad alimentaria de los seres humanos. Benton, Bieg, y Harwatt, et al. (2021) lo definen así: “El término “sistema alimentario” engloba la totalidad de la producción, el transporte, la fabricación, la venta al por menor, el consumo y el desperdicio de alimentos. También incluye las repercusiones en la nutrición, la salud y el bienestar humanos, y el medio ambiente”, “Aunque existe un sistema alimentario global (que abarca la totalidad de la producción y el consumo), también hay muchos subsistemas dentro de él. El sistema alimentario de cada lugar es único y se define por la combinación de

alimentos producidos a nivel local, nacional, regional o mundial” (p. 11)². Este sistema tiene entonces características globales, pero se concreta de manera diferente en los distintos países. La complejidad del sistema da lugar a que los seres humanos pierdan relación directa con las fuentes de las que se alimentan y no tengan posibilidades de determinar las condiciones en las que se produce aquello que consumen. Moralmente esto tiene muchas consecuencias, pues nos desvincula de un requisito moral básico: conocer y reconocer el dolor ajeno.

Por un lado, la crianza de animales ha pasado a ser una actividad masiva, pero también “secreta”, la creciente sensibilización frente al sufrimiento animal ha llevado también a la protección de este “tras los muros”³, generando la idea de que tal sufrimiento no existe. Así también, afirma Desaulniers (2016) “Toda la industria agroalimentaria moderna está detrás de puertas cerradas cuyas llaves no parece tener nadie” (p.26). Esta desconexión propicia igualmente el desconocimiento del tipo de animales que están siendo criados y las modificaciones que sobre estos y sus condiciones de vida se hacen para su “producción”. Así, los seres humanos, por ejemplo, llaman “cerdos” o “pollos” sin más a razas que en realidad son híbridas, especialmente manipuladas para la producción en masa. Ignoran, o prefieren ignorar, que se alimentan de animales determinados genéticamente para sufrir, por, por ejemplo, tener torsos muy grandes para poder ser sostenidos por sus patas. La manipulación genética se hace exclusivamente en favor de la productividad y está dirigida por la demanda y el consumo, con consecuencias terribles para la corta vida del animal. Por demás, tampoco se suele tener presente

² Las traducciones presentadas de aquí en adelante son propias, debido a la extensión de las mismas, en ellas no se incluirán las referencias de los autores a otros autores o a tablas o gráficas de los artículos.

³ Tomo aquí el título del trabajo del fotoreportero Aitor Garmendia: <http://traslosmuros.com/>. La protección que hace la industria de la explotación frente a las condiciones de tenencia y muerte de los animales, así como frente a la situación de los/as trabajadores/as de esta ha encontrado protección en muchos lugares a través de las llamadas ag-gag laws o leyes mordaza, como indica Hemi Kim: “Las leyes mordaza restringen la libertad de expresión al impedir que periodistas y activistas documenten el funcionamiento de las granjas de animales. Las leyes ayudan a la agroindustria a ocultar información que podría ayudar al público a tomar mejores decisiones sobre el bienestar animal, la producción de alimentos, la seguridad de los trabajadores y el medio ambiente” (2022). El trabajo de Garmendia muestra también las condiciones de explotación, sufrimiento en muerte de animales en México. Algunas ONG han denunciado las condiciones de tenencia y matanza de animales en América Latina (Sinergia Animal, s.f.).

que la uniformidad genética ha terminado sustituyendo la diversidad genética de los animales explotados en la industria. Para que estos factores fuesen tenidos en cuenta, las condiciones que hacen posible la cría masiva de animales deberían ser públicas, de manera que cada cual conociera las consecuencias que tiene la demanda creciente de carne y productos de origen animal baratos; esto no sucederá en un sistema de alimentación altamente industrializado, despersonalizado, en el cual la mayoría de los seres humanos no tiene relación crítica con los productos que llegan a su mesa.

El silencio y el secreto juegan un papel importante en la desconexión moral de la mayoría de la población con los animales que se explotan para su alimentación. Como lo indican Giroux y Larue (2021) en relación con las investigaciones de Dreidre Wicks: hay una negación en la mayoría de consumidores de productos animales, pues la información sobre la vida de los animales explotados está ya bien documentada y no es tan difícil de encontrar. El silencio y el secretismo del sistema, más la imposibilidad de relacionar la alimentación propia con los casos de maltrato, proporcionan una condición óptima para la desconsideración moral de los animales: “El silencio protege a los comedores de carne de los sentimientos de culpa, pero también de la impotencia ante el enorme problema moral de la explotación animal” (Giroux y Laurue, 2021, p. 17). El disponer de información por parte de aquellos que deciden consumir productos de origen animal no garantiza necesariamente cambios individuales, ni mucho menos cambios en el sistema, pero sí permite la generación de juicios morales claros, que ya no se impidan bajo el argumento de “no sabía”. El silencio y el secreto son fundamentales para la industria del agronegocio, pues estos impiden que haya una movilización general que cuestione los pilares del sistema.

La carne barata

El caso de América Latina y el Caribe es paradójico, pues se trata de una región en la que se dan al mismo tiempo los fenómenos de malnutrición y obesidad, de hecho, el consumo de azúcar es casi un 65% superior a la media mundial (OECD/FAO 2023). De igual modo, es también la región del mundo en la que más crece el consumo de carne: se prevé que para el 2032 aumente casi un 80% más que la media mundial, concentrándose este especialmente en las llamadas aves de corral y en los cerdos: “Se prevé que el consumo de proteínas

per cápita alcance los 90 g/persona/día en 2032, lo que supone un aumento de 3,5 g/persona respecto a los niveles actuales. Este aumento corresponde en gran medida a los productos animales, que representan dos tercios del crecimiento de la disponibilidad de proteínas. Se prevé que el consumo de carne aumente en 2,9 kg per cápita hasta casi 53 kg/persona/año en 2032, casi un 80% más que la media mundial. El crecimiento se deriva de la carne de aves de corral y porcino, cuyo consumo se prevé que aumente un 0,6% anual, mientras que se espera un modesto descenso en el consumo de carne de vacuno para 2032. El consumo de pescado en la región sigue siendo bajo, en torno a la mitad de la media mundial, pero se prevé que aumente un 0,3% anual, hasta alcanzar los 11 kg/persona/año en 2032” (OECD/FAO 2023) . Así, la región se ha integrado al sistema explotativo, a través de una creciente demanda y de la expansión del agronegocio en sus países, contribuyendo activamente a la que denomino la “paradoja de la carne barata”, que consiste en que, mientras los seres humanos creen que entre más bajos sean los precios de la carne, más beneficioso es el sistema de producción para la sociedad, la realidad es que la producción de esta carne tiene resultados terribles para la sociedad humana, los animales y la naturaleza. El sistema de producción de este tipo de alimentos trae como consecuencia, entre otras, la degradación de la calidad de los suelos, el aire y el agua, la concentración de la agricultura en monocultivos (especialmente dedicados para la alimentación animal), la disminución de la biodiversidad (muerte de millones de animales y de otros seres vivos de miles de especies), la disminución de la agrobiodiversidad (los cultivos se reducen a un número limitado de cultivos básicos, cultivados de manera intensiva), el aumento de las emisiones de gases de efecto invernadero, el uso generalizado de pesticidas, entre otras. Y, por último, y teniendo en cuenta todo lo anterior, la paradoja de la carne barata se consolida por el hecho de que contribuye a la malnutrición en el planeta (Lucas, Guo, Guillén-Gosálbez, 2023). Así, Benton, Bieg, Harwatt, et al. (2021) indican que: “En los países de renta alta, y cada vez más en los países en desarrollo, los alimentos más baratos suelen ser los que tienen más calorías, pero son pobres desde el punto de vista nutricional. Las frutas y verduras frescas tienden a ser más caras y menos accesibles para quienes viven en comunidades desfavorecidas, ya sea en economías avanzadas o en países de renta baja. Los bajos precios de los alimentos ricos en calorías y pobres desde el punto de vista nutricional -cuya oferta está incentivada por el paradigma de los “alimentos más baratos”- animan a los hogares de renta baja a seguir una dieta subóptima desde el punto de vista nutricional. El resultado ha sido un rápido aumento de la incidencia del sobrepeso y la obesidad, junto con una carencia continuada de micronutrientes (también conocida como “hambre

oculta”). La doble carga de la malnutrición -la desnutrición asociada a calorías baratas que conducen a la obesidad- es cada vez más un problema tanto para los países de renta baja como para los de renta alta”(p.15).

Lo anterior se explica mejor si de nuevo recordamos que el sistema de alimentación industrial se basa en la externalización de los costos. Esto es, la producción de alimentos baratos de origen animal tiene costos enormes, pues supone, volviendo a nombrar algunos factores, gran cantidad de tierra, de cultivos, de uso de fertilizantes y antibióticos, de energía en todas sus etapas (en la mayoría de los casos de origen fosilista), contaminación de suelos y agua; además del inmenso costo para la vida de millones de animales usados en explotación, así como para todos aquellos que pierden sus hábitats por la deforestación propia de este sistema o por la degradación de los ecosistemas que tiene como resultado su implementación. A esto se suma la pérdida de biodiversidad en especies no animales. Asimismo, es necesario considerar los costos en la calidad de vida y el trabajo de los miles de seres humanos que trabajan para esta industria en condiciones precarias. Todo esto no se considera en el costo final del alimento de origen animal, hacerlo no sería rentable. De esta manera, la industria sigue produciendo a costa de la degradación de la vida animal e, incluso, humana, mientras los precios no revelan lo que realmente está costando esta producción. Lucas, Guo, Guillén-Gosálbez (2023) han calculado el valor monetario de los daños: “En general, los costes ocultos de la producción de alimentos por cada dólar pagado por los consumidores en 2018 en todo el mundo fue de 1,94 dólares de media (0,82-4,56 dólares), lo que corresponde a 1,15 dólares de carga para la salud humana vinculada a la producción y a 0,79 dólares de daños a los ecosistemas vinculada a la producción y 0,79 dólares de daños a los ecosistemas. Estos costes ocultos hacen que el “verdadero” coste total de la dieta media mundial casi triplique la cantidad que cuesta a los consumidores, o lo que es lo mismo, a la inversa, los consumidores están pagando de media menos de un tercio del coste de los alimentos si se tuvieran en cuenta las consecuencias de la producción alimentaria sobre la salud y el medio ambiente” (395). Como también lo indican Benton, Bieg, Harwatt, et al. (2021): el punto no es que los alimentos tengan que ser caros, de hecho, en muchas regiones del mundo (también en América Latina) los seres humanos dependen directamente de alimentos baratos. El problema es que el sistema de externalización, basado en la explotación animal y la generación de monocultivos, ignora los costos para las vidas animales y el medio ambiente, fomenta las dietas poco saludables y socava la capacidad de las comunidades y de los ecosistemas naturales para producir alimentos suficientes y nutritivos a

lo largo del tiempo. Todo esto, al final, significa un problema para la seguridad alimentaria a mediano y largo plazo.

Quizá uno de los argumentos más usados en el plano de la discusión moral contra el veganismo es el de que la alimentación basada en animales es necesaria para la salud humana, de manera que, si nos planteáramos restringir este tipo de alimentación y transitar a una basada en plantas, se nos presentaría una problemática moral, pues estaríamos atentando contra la salud y el bienestar humano. El argumento se vería fortalecido, para muchos, por los “beneficios” que la ganadería generaría sobre todo a las comunidades más pobres. La consecuencia de esta problemática sería que estaríamos moralmente validados para preferir la alimentación basada en animales, pues se trataría de una decisión que beneficiaría totalmente a los seres humanos. Esta problemática moral resulta ser falaz, pues no solo la vida humana es posible con otras formas de alimentación, sino que incluso puede mejorar si sale de la dinámica de la explotación animal. Contrario a lo que se piensa, la supremacía humana en la tierra no beneficia a los seres humanos mismos y la degradación de la vida animal en el planeta es de la misma manera la degradación de la vida humana.

La paradoja del sistema de la dictadura de la especie.

Varios estudios han explorado la distribución de la biomasa en la tierra, esto es, la distribución de seres vivos, en este caso de animales (Greenspoon, Krieger, Sender, et al., 2023, Bar-On, Phillips, Milo, 2018). Los estudios han mostrado que los seres humanos han cambiado la proporción de la biomasa en el planeta, de manera que la mayoría de animales que viven en la actualidad son aquellos que le sirven al sistema agroindustrial⁴. En un mundo completamente antropomorfizado, los seres humanos determinan quienes pueden vivir o no; sin embargo, esto se hace bajo

⁴ En el estudio de Bar-On, Phillips, Milo (2018) la proporción es así: en mamíferos, 60% de la biomasa terrestre son ganado, 4% animales salvajes y 36% humanos; en aves, 70% son aves de corral y 30% salvajes. En Greenspoon, Krieger, Sender, et al. (2023) la biomasa se presenta en toneladas: 60 millones de toneladas son animales salvajes, 630 millones son animales domesticados, 390 millones son humanos.

la perspectiva de un sistema que no solo no tiene consecuencias benéficas para la vida y la salud humana, sino que, además, como se indicó anteriormente, llega incluso a ser perjudicial para estas. Aunque la idea de la supremacía humana se establece ya en la Modernidad, esta se consolida en los últimos años con la total negación de la relación y dependencia humano-naturaleza, que ha llevado a la idea generalizada de que el destino de los animales no es el propio.

De esta manera, la condición de dominadores se ha fortalecido a costa de ignorar nuestra naturaleza como animales ecodependientes y teniendo como base la posición del ser humano como el único que puede disfrutar de los bienes del planeta. Los demás animales y toda la naturaleza no humana serían, desde esta visión generalizada, seres al servicio de las necesidades y deseos humanos. Los animales son siempre “para”, nunca son vida sin referencia a la vida humana. El sistema agroindustrial, la biogenética, así como el sistema tecno-científico al servicio de este sistema, fortalecieron la visión de los seres humanos como dioses no naturales, con la posibilidad de modificar todo para su beneficio. Hemos perdido la comprensión del mundo y de nosotros mismos: “El paradójico papel que representamos en el medio ambiente natural –como simultáneos partícipes y explotadores– falsea nuestra percepción del mismo” (Commoner, 2022, p. 65). La vida ha dejado de entenderse como proceso, como conexión en la que todos los procesos y los seres son necesarios, para comprenderse como una línea ascendente hacia el ser humano, dejando todos los demás seres como recursos o, en el mejor de los casos, como servicios ecosistémicos, que es otra forma de entender la vida al servicio de los seres humanos.

Sin embargo, esta dictadura de la especie choca contra la realidad, pues millones de años de evolución no han puesto a la vida al servicio de una sola especie y la independencia del ser humano de los procesos naturales no es más que una quimera impulsada por una tecno-ciencia acrítica. “El medio ambiente constituye una enorme y terrible máquina vital que forma una fina y dinámica capa sobre la superficie de la Tierra, y toda actividad humana depende de la integridad y del funcionamiento adecuado de esta máquina” (Commoner, 2022, p. 66). Cuando el sistema agroalimentario externaliza los costos, estos los asume también la degradación de la vida humana: los seres humanos, empezando por los más vulnerables, pagan caro el sufrimiento causado por el sistema.

La instrumentalización extrema de los desventurados animales de granja termina instrumentalizando a los mismos humanos: el producto final que llega al consumidor es un despojo envenenado de piensos adulterados

y plagado de antibióticos y hormonas. Al negar la continuidad de la Naturaleza, al ignorar el sufrimiento del Otro no humano, hemos olvidado algo tan sencillo como que somos parte de la Naturaleza, que nuestros cuerpos son Naturaleza. Ese olvido termina convirtiéndonos en meros medios para el enriquecimiento de otros. (Puleo, 2011, 380)

Esta es pues una dictadura que se vende como dadora de beneficios y riquezas, sobre todo en contextos latinoamericanos en los cuales el sistema extractivista, del que hace parte el sistema ganadero, se asocia al sueño de “desarrollo” y “crecimiento”. La relación entre este sistema, altamente dependiente de combustibles fósiles y la crisis ecosocial, cada vez más grave también en la región, es constantemente negada por los grupos políticos y no parece ser una preocupación de los ciudadanos de nuestros países. América Latina basa su crecimiento en la exportación de materias primas, especialmente las del mercado agroindustrial (OECD/FAO 2023). La producción de piensos crecerá en los próximos años en la región, incluso más rápido que la producción de productos de origen animal. Las demás cifras no dejan lugar a dudas del posicionamiento de la región en el sistema: “La cuota de las exportaciones en la producción agrícola total ha aumentado constantemente y se espera que alcance el 50% en 2032” (OECD/FAO 2023, p. 134).

La región se encuentra entre los principales exportadores mundiales de una serie de materias primas y se espera que en 2032 mantenga una cuota de exportación mundial superior al 30% para el maíz, la soja, el azúcar, la carne de vacuno, las aves de corral y la harina de pescado. En el caso del maíz, la soja y la carne de vacuno, el crecimiento previsto de las exportaciones es suficiente para aumentar su cuota de mercado mundial hasta el 44%, el 64% y el 43%, respectivamente. También se espera que su cuota en las exportaciones mundiales de azúcar y aves de corral aumente marginalmente hasta el 55% y el 31% respectivamente, mientras que la reducción de los volúmenes de producción se traduce en un descenso de su cuota en las exportaciones mundiales de harina de pescado. (OECD/FAO 2023, p. 135)

La promesa de riqueza en nuestro continente se hace también a expensas de la vida de millones de animales y de la degradación generalizada de la naturaleza. Aunque prevalecen sistemas de alimentación muy diversos en la región, crece la presión sobre estos para acoplarse al sistema. La aspiración en la región es la de ponernos a la cabeza de un sistema moral y ecológicamente inviable. La dictadura de la especie es entonces paradójica porque la desconexión o el desprecio moral

frente al destino de millones de animales explotados es también el desprecio de las posibilidades de salud y calidad de vida de la vida humana misma⁵.

¿Cuántos animales?

A pesar de que la alimentación suele relacionarse con la satisfacción inmediata de una necesidad o con una experiencia momentánea, la complejidad del sistema supera con mucho esta inmediatez y trae consigo la dificultad de cuestionarlo moralmente, esto debido a que asociamos la moral con el rechazo del sufrimiento

⁵ “La humanidad depende de los sistemas naturales de la Tierra para regular el medio ambiente y mantener un planeta habitable. La diversidad de la vida -la biodiversidad” - en cualquier región crea ecosistemas de organismos individuales que interactúan entre sí, a través de muchas especies, que contribuyen colectivamente a los procesos planetarios clave y los sustentan”. “La producción de alimentos es la principal causa de pérdida de biodiversidad en el mundo. En tierra, la conversión de tierras para la agricultura y la intensificación de la agricultura reducen la calidad y la cantidad del hábitat disponible. La producción de alimentos también repercute negativamente en la fauna de agua dulce (a través de la extracción de agua y la reducción de la calidad del agua resultante de la escorrentía del suelo y de los productos químicos agrícolas). La contaminación aguas abajo, especialmente la procedente de los fertilizantes, también daña los sistemas marinos. La fauna de los sistemas marinos también se ve muy afectada por la pesca y, de diversas maneras, por la piscicultura y la conchicultura”. “En los últimos 50 años, el principal factor de pérdida de hábitats ha sido la conversión de ecosistemas naturales para la producción de cultivos o pastos. La superficie de tierra ocupada por la agricultura se ha multiplicado por 5,5 desde 1600 y sigue aumentando. En la actualidad, los cultivos y la ganadería ocupan alrededor del 50% de la tierra habitable del planeta”(Benton, Bieg, Harwatt, et al., 2021, pp. 4 y 7). Kozicka, Havlík, Valin, et al. (2023) llegan a conclusiones semejantes: “A pesar de representar menos del 20% del suministro mundial de energía alimentaria, los alimentos de origen animal son responsables de la mayoría de los impactos negativos sobre el uso de la tierra, el uso del agua, la biodiversidad y las emisiones de gases de efecto invernadero en los sistemas alimentarios mundiales. En contextos de bajos ingresos, se reconoce que un mayor consumo de PSA es un medio para mejorar la nutrición, especialmente de los niños. Sin embargo, se ha demostrado que el consumo excesivo de algunos de estos alimentos (sobre todo carnes rojas y procesadas) tiene efectos adversos sobre la salud y supone una amenaza para la salud pública, principalmente en los países de renta alta, pero también cada vez más en países de todo el espectro de desarrollo, especialmente China, México y Brasil” (p. 1)

claro e inmediato, no así con los problemas a gran escala que este sistema arrastra. El otrora problema de la ética animal, a saber, el reconocimiento del sufrimiento de los animales de los cuales sabemos claramente que están siendo explotados, sigue sin ser reconocido como un problema moral relevante. Sin embargo, la ética filosófica ha ampliado la comprensión moral del problema, pues ahora comprendemos mejor su dimensión ecológica. Muchos seres humanos reconocen la violencia y el sufrimiento que genera la alimentación basada en animales, pero ocultan el problema bajo distintas estrategias de justificación, lo que se conoce como “disonancia cognitiva”, que es aquel estado en el que las creencias de una persona entran en contradicción. En el caso del consumo de productos de origen animal, esta tiene lugar cuando los seres humanos los consumen, pero a la vez no quieren hacer daño a los animales. Esta disonancia genera estrategias de justificación que a menudo derivan en la negación del sufrimiento animal, lo que se conoce como la “paradoja de la carne” (Ioannidou, Lesk, Stewart-Knox, et al. 2023).

La posibilidad de extender la comprensión de los problemas morales más allá de los seres humanos es, según mi interpretación, uno de los grandes retos morales del siglo XXI. Un reto que será difícil de afrontar para una especie que cada vez tiene menos tiempo para detener el camino hacia el colapso ecosocial. A las ya muchas alarmas desde distintos sectores sobre la grave situación de la vida en el planeta y el colapso cada vez más cercano de las condiciones que la hicieron posible, se suma un nuevo informe del Centro de Resiliencia de Estocolmo sobre los límites planetarios, que indica que 6 de los 9 límites, necesarios para mantener la estabilidad y resistencia del sistema terrestre en su conjunto, han sido transgredidos. Nos acercamos a un planeta desconocido para todos los seres humanos modernos, en el cual no sabemos si la vida seguirá siendo posible: “el ser humano sigue forzando el medio ambiente a escala planetaria y los distintos componentes del sistema terrestre se encuentran, cada vez en mayor medida, en desequilibrio en relación con las condiciones cambiantes. En consecuencia, la Tierra post-Holoceno sigue evolucionando y las condiciones ambientales globales definitivas siguen siendo inciertas” (Richardson, Steffen, Lucht, 2023, p. 1).

El número de individuos animales, así como de seres vivos en general cuyo sufrimiento y muerte está relacionado con el sistema petro-ganadero actual es, sin duda, incalculable. Solo la cantidad de animales sacrificados en la pesca industrial, la sobrepesca, la acuicultura y otras prácticas de cultivo de peces, supera con mucho los millones anuales (Desaulniers 2016). El sistema carnista

agroindustrial es la mayor causa de la extinción de vertebrados (Coimbra, Gomes-Jr, Fernández 2020)⁶, una de las principales causas del colapso de grandes herbívoros (la primera es la caza para carne o para adquirir partes del cuerpo) (Ripple, Newsome, Wolf, et al. 2015)⁷, y, en general, el mayor conductor de pérdida de la biodiversidad en el mundo (Machovina, Feeley, Ripple, 2015)⁸. También constituye una de las principales causas de enfermedades zoonóticas (Hayek, 2022)⁹. Se trata entonces de una problemática que supera la dimensión de la relación humano-animal explotado, y pone a la humanidad en una verdadera cadena de destrucción planetaria. Las víctimas animales de este sistema, que se originan a través de todas sus ramificaciones, son tantas, que hablamos ya del sistema que contribuye en mayor medida a la extinción de especies. De esta manera, los problemas morales generados por la alimentación actual no tienen

⁶ Cuando se consideran todos los vertebrados muestreados, la depredación afecta a la mayor proporción de especies (11,9%), seguida del ganado (10,8%), la captura accidental (5,4%) y los riesgos biológicos (3,3%) (Fig. 1a). Para las aves y los mamíferos, la depredación y el ganado son también los dos mecanismos más impactantes. En el caso de los peces, el papel del ganado como segundo mecanismo de impacto es sustituido por la captura accidental, mientras que, para los anfibios y reptiles, el ganado es con diferencia la principal amenaza. Los riesgos biológicos tienen el mayor impacto en las especies que habitan en medios acuáticos. Con más del 20% de las especies afectadas por un solo mecanismo, los anfibios y los mamíferos son las clases de vertebrados más gravemente afectadas por la carnivoría humana, seguidos de los peces y los reptiles ($\approx 18\%$). El ganado amenaza al 27,2%, 18% y 13,6% de anfibios, reptiles y mamíferos, respectivamente, mientras que la depredación afecta al 23,2% y 18,5% de mamíferos y peces (Coimbra, Gomes-Jr, Fernandez 2020, p. 288).

⁷ “El ganado sigue invadiendo tierras necesarias para los pastores y ramoneadores silvestres, sobre todo en los países en desarrollo, donde la producción ganadera se triplicó entre 1980 y 2002. Se calcula que en la actualidad hay 3.600 millones de rumiantes en la Tierra, y en los últimos 50 años se han añadido al planeta unos 25 millones al año (unos 2 millones al mes). Este aumento de la cabaña ganadera se ha traducido en una mayor competencia por los pastos, una reducción del forraje y el agua disponibles para los herbívoros salvajes, un mayor riesgo de transmisión de enfermedades de las especies domésticas a las salvajes y un aumento de las emisiones de metano” (Ripple, Newsome, Wolf, et al. 2015, p. 4).

⁸ El aumento mundial de la producción ganadera está destruyendo los hábitats naturales y provocando la pérdida de especies en múltiples niveles tróficos, con efectos en cadena sobre la biodiversidad y la función de los ecosistemas (Machovina, Feeley, Ripple, 2015, p. 422).

⁹ Varios métodos de producción animal intensiva han sido implicados en la aparición de enfermedades zoonóticas. La intensificación de la ganadería mediante el confinamiento

parangón en algún momento anterior de la historia de la humanidad; se trata de una crisis moral nunca antes vista, que hace de este un sistema inviable desde todo punto de vista.

Una de las principales aberraciones morales de este sistema de crecimiento infinito de producción animal es la de enfrentar la vida animal contra la vida animal. La producción de animales, tanto en su forma intensiva, como extensiva, genera la muerte de otros muchos animales; la vida de los primeros hace imposible la vida de los demás. Las cifras de la destrucción varían de país en país, pero, en términos generales, la alimentación mundial está casi unificada en este sistema, sea para la producción de alimento local, sea para la exportación de animales o materias primas. El sistema ha sido, en poco años, naturalizado de forma tal que ha ocasionado una pérdida de vida animal y vegetal no solo incuestionada, sino además socialmente demandada. Es un sistema tan arraigado, que todo intento de alejarse de él se entiende como una condena a la pobreza y al “subdesarrollo”. A pesar de que la destrucción intrínseca a este sistema está ya bien documentada, incluyendo los conflictos sociales que la expansión de la frontera agrícola-ganadera genera, prácticamente ningún gobierno lo cuestiona en el mundo occidentalizado. La narrativa generalizada sobre la necesidad de este sistema para la supervivencia, y las estructuras neocoloniales que han hecho a muchos países depender de las exportaciones agrícolas, especialmente las relacionadas con la explotación animal, han logrado silenciar las voces críticas y evitar que se discuta la mucha evidencia científica que señala la necesidad de pasar de un sistema basado en la alimentación animal a un sistema basado en plantas (no agroindustrial).

En América Latina confluyen muchas de las problemáticas de este sistema, ya que es la región en la cual, como vimos, no solo aumenta más la producción agroganadera, sino también la demanda del consumo de carne. Como afirman Machovina, Feeley, Ripple (2015) “La rápida expansión de la producción ganadera en los países en desarrollo se ha denominado “revolución ganadera” (p. 421). Según el análisis de los autores, a medida que han aumentado los ingresos en muchos países en desarrollo en las últimas décadas, también han aumentado los niveles de consumo per cápita de productos animales, incluido un fuerte

y la industrialización ha conducido directamente a la aparición de virus como el Nipah y la gripe H5N1 (“gripe porcina”) y de bacterias infecciosas resistentes a los antibióticos como *Staphylococcus aureus* resistente a la metilicina y *Escherichia coli*” (Hayek, 2022, p. 1).

crecimiento en los trópicos. La mitad de la producción mundial de carne tiene lugar en los países en desarrollo, donde el consumo anual per cápita de carne se ha más que duplicado, pasando de 11 kg a 25 kg entre 1973 y 1997. Con un crecimiento económico continuado, cabe esperar que el consumo de carne per cápita en algunos países en desarrollo se acerque rápidamente a los niveles de los países industrializados de renta alta, que se sitúan entre los 80 y los 130 kg anuales. El compromiso de la región con el sistema agroindustrial deriva en tener unas altas tasas de deforestación, producto de la tala de bosques para cultivos como la soya o la producción de carne de vacuno (Hannah Ritchie and Max Roser 2021). América Latina y el Caribe es, además, según el informe Planeta Vivo, una de las regiones del mundo más afectadas por la pérdida de biodiversidad (mamíferos, aves, anfibios, reptiles y peces), especialmente ocasionada por el cambio del uso del suelo, la sobreexplotación de animales y plantas, entre otras causas, todas ellas antropogénicas (WWF, 2020). Esto quiere decir que, aunque el sistema haya sido y siga siendo impuesto por las dinámicas neocoloniales del mismo, que imponen la generación de materias primas (entendidas como animales, piensos y todo tipo de productos para la alimentación animal o derivados de animales) desde el Sur Global hacia el Norte Global, está ya arraigado en todos los países, en diferentes escalas, de manera que es ya un problema propiamente latinoamericano.

Se trata de un conflicto moral individual, así como de una problemática social y política. Ante la magnitud del sistema y la imposibilidad de que un individuo tenga posibilidades de ejercer un cambio real en este, se suele argumentar que no hay responsabilidad alguna del individuo, dada su poca influencia en el crecimiento de la problemática y sus escasas posibilidades de revertir algún efecto de esta. Pero este es uno de los sistemas en los que el individuo tiene quizá mayor incidencia y en el que la demanda tiene mayor efecto sobre la oferta. Tal y como lo expresan Benton, Bieg, y Harwatt, et al. (2021) “Por tanto, la demanda no sólo determina qué alimentos se cultivan y cómo. También puede entenderse como una función del aumento de la oferta de alimentos más baratos, y de la forma en que se procesan, comercializan y venden los alimentos. Comprender esta relación entre oferta y demanda es fundamental para entender cómo el actual sistema alimentario impulsa la pérdida de biodiversidad, y para identificar palancas eficaces para avanzar hacia un sistema que apoye la protección de la biodiversidad y otros componentes de la salud planeta” (12). El crecimiento de la demanda de carne en la región nos convierte no solo en exportadores al servicio de países de renta alta, sino en consumidores directos y, por tanto, responsables

directos de la degradación de la vida animal en nuestros países. Desde luego, esta responsabilidad se concreta de manera diferente en los distintos países, así como en el interior de los países mismos. El aumento del consumo de productos de origen animal tiene que ver con el aumento de la renta, razón por la cual las élites serán las principales responsables. Aún así, la extensión del consumo no se ha dado solo en las élites, sino que se ha generalizado más allá de estas. El consumo suntuoso de productos de origen animal se ha convertido en una forma más de cómo la vida del crecimiento sin medida y del hedonismo de bajo costo se han interiorizado en buena parte de la sociedad latinoamericana. En cuestiones morales es siempre necesario resaltar que quienes menos posibilidades de acción tienen son también a quienes menos responsabilidad se les puede endilgar. Esto es válido para un gran número de personas en la región que no pueden elegir su alimentación, así como también para muchos de los campesinos, para quienes salir del sistema significa la quiebra. Teniendo esto en cuenta, es también cierto que la explotación animal y sus efectos devastadores se ha extendido en América Latina con la connivencia de millones de personas y de muchas instituciones.

Sin conciencia moral individual no hay muchas posibilidades de que se generen movimientos de resistencia frente al estado actual de las cosas, ni exigencias generalizadas a los distintos gobiernos para dejar de promover e imponer el sistema y empezar a financiar y apoyar formas de alimentación respetuosas con todas las formas de vida. La comprensión de que la explotación animal es vital para nuestras sociedades tiene, por el momento, pocos detractores en nuestra región y, más bien, se consolida como forma de alimentación, producción y supuesta generación de riquezas que consolida en nuestros países la dictadura humana y sus nefastas consecuencias para todas las formas de vida.

Una vida más allá de la explotación

La literatura especializada es clara, un cambio mundial hacia una dieta principalmente basada en plantas es una necesidad urgente, no sólo para detener el sufrimiento animal, sino para revertir, en la medida en que todavía sea posible, el colapso ecosocial al que el sistema de alimentación basado en la explotación animal contribuye de manera decisiva. Este cambio tendría grandes beneficios para la salud humana y la salud de los ecosistemas de los que depende la alimentación humana y animal (Willett, Rockström, Loken, *et al.* 2019, Springmann, Godfray,

Rayner, 2016). El cambio de dieta debería ir acompañado de la generalización de comunidades agroecológicas, la renuncia a un sistema de alimentación global y el tránsito a formas de alimentación a pequeña escala, que conserven la salud de los suelos y de los ecosistemas. Se requiere el fomento de sistemas diversificados que funcionen con insumos locales y con ciclos cortos de comercialización y consumo. Lo anterior no debe confundirse con el llamado *neocarnismo*, que exalta la cría tradicional frente a las prácticas industriales. Como lo indican Giroux y Larue (2021): “El neocarnismo nos permite olvidar el hecho de que la cría tradicional también implica la castración sin anestesia, el confinamiento en casetas, la separación de madres y cachorros, el engorde forzoso o el degollamiento. Basta, además, que el consumidor se diga a sí mismo que existen o podrían existir unas explotaciones donde los animales sufren menos que en otras el encierro y la mutilación, para que el principio de la cría parezca aceptable” (p. 18).

La transición que deje atrás este sistema agroindustrial basado en fertilizantes de síntesis química y en monocultivos debería empezarse de forma inmediata; frenar la degradación de las tierras fértiles y renaturalizar a gran escala, devolviendo así las posibilidades de vida a la vida silvestre, debería ser urgente. La asociación de los seres humanos en pequeñas comunidades de vida, que, a través de cambios pequeños, fomenten también cambios a gran escala, puede cambiar también la vida del campo, hasta ahora destinado a ser la “despensa del mundo” y cuyas dinámicas están siempre supeditadas a las demandas de los depredadores centros urbanos. Los centros urbanos deben hacer la conversión a formas autosuficientes de vida, en las que se extiendan las posibilidades de generar alimento de calidad dentro de estos centros mismos. Es, por demás, imperativo ponerle fin a la expansión sin control de todas las ciudades latinoamericanas en la actualidad, que destroza sin consideración la poca vida silvestre que todavía las rodea.

Nada de esto es posible si no hay una comunidad moralmente comprometida y activa que supere la consideración de que el sufrimiento animal es parte natural e irremplazable de su alimentación y de su “calidad de vida”. Solo este tipo de comunidad podría realizar exigencias fuertes a los gobiernos, enfocadas en dejar de financiar sistemas explotativos de animales y plantas y empezar a apoyar formas de alimentación que contribuyan a la seguridad alimentaria y a la promoción de la vida en todas sus formas. Esto consolidaría formas de alejarse del capitalismo depredador que exige a los países de renta baja ser eternas zonas de sacrificio para los intereses del Norte Global.

Con todo, mientras los beneficios de salir del sistema de la explotación animal encuentran cada vez más respaldo en todo tipo de áreas del conocimiento, América Latina se hunde cada vez más en el círculo de la demanda y la oferta de carne y los productos de origen animal baratos, intentado encontrar de esta forma la posibilidad de fortalecer la seguridad alimentaria que, por el contrario, cada vez se debilita más. El sufrimiento animal se ha esencializado y se entiende como parte imprescindible de la vida. La única posibilidad que tenemos, como especie, como individuos y como compañeros de tantos otros animales en el planeta, es hacer cambios inmediatos. Para muchas especies, y con ellas millones de individuos animales, los daños ya son irreversibles, pero, para muchos otros, y para la recuperación de la vida en el planeta en general, un cambio en el violento sistema de alimentación capitalista es la única posibilidad. Llegará el día, y no parece estar lejano, en que queramos sembrar y ya no sea posible, en el que los árboles ya no crezcan y el agua ya no fluya. Para entonces, las promesas de crecimiento se habrán extinguido y los más vulnerables (los animales y los humanos más empobrecidos) sufrirán con mayor severidad. El tiempo es poco y, hasta ahora, las acciones por la recuperación de la vida son casi nulas.

Bibliografía

Bar-On, Y. M., Phillips, R., & Milo, R. (2018). The biomass distribution on Earth. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 115(25), 6506–6511. <https://doi.org/10.1073/pnas.1711842115>

Benton, T., Bieg, C., Harwatt, H., Pudasaini, R., Wellesley, L. (2021). *Food system impacts on biodiversity loss Three levers for food system transformation in support of nature*. Chatham House. <https://www.chathamhouse.org/2021/02/food-system-impacts-biodiversity-loss>

Brand, U., & Wissen, M. (2017). *Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur in Zeiten des globalen Kapitalismus*. oekom verlag

Desaulniers, É., (2016). Comer con Cabeza. Cómo alimentarse de manera sana, sostenible y respetando el bienestar animal (T. Lanero Ladrón de Guevara, trad. Errata naturae

Coimbra, Z. H., Gomes-Jr, L., & Fernandez, F. A. S. (2020). Human carnivory as a major driver of vertebrate extinction. *Perspectives in Ecology and Conservation*, 18(4), 283–293. <https://doi.org/10.1016/j.pecon.2020.10.002>

Commoner, B. (2020) *Ecología y acción social* (Antología, J. Riechmann I. Tellechea, eds.) Catarata

Du, Y., Sun, J., Zhang, G. (2021). The impact of overfishing on environmental resources and the evaluation of current policies and future guideline. *Proceedings of the 2021 International Conference on Public Relations and Social Sciences* (ICPRSS 2021).

Garmendia, A.: <http://traslosmuros.com/>

Greenpeace NZ(2020). How does overfishing make climate change worse? Retrieved from: <https://www.greenpeace.org/aotearoa/story/how-does-overfishing-make-climate-change-wors>

Greenspoon, L., Krieger, E., Sender, R., Rosenberg, Y., Bar-On, Y. M., Moran, U., Antman, T., Meiri, S., Roll, U., Noor, E., & Milo, R. (2023). The global biomass of wild mammals. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 120(10), e2204892120. <https://doi.org/10.1073/pnas.2204892120>

Hayek, M. N. (2022). The infectious disease trap of animal agriculture. *Science Advances*, 8(44), eadd6681. <https://doi.org/10.1126/sciadv.add6681>

Ioannidou, M., Lesk, V., Stewart-Knox, B., & Francis, K. B. (2023). Feeling morally troubled about meat, dairy, egg, and fish consumption: Dissonance reduction strategies among different dietary groups. *Appetite*, 190, 107024. <https://doi.org/10.1016/j.appet.2023.107024>

Kim. H., (2020). *Ag-Gag Laws: What Are They and Which States Still Have Them*. Sentient Media. <https://sentientmedia.org/ag-gag-laws/#:~:text=Ag%2Dgag%20laws%20restrict%20free,worker%20safety%20and%20the%20environment>.

Kloppenburg, J. R. (2004). *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology*. University of Wisconsin Press

Kozicka, M., Havlík, P., Valin, H. *et al.* (2023). Feeding climate and biodiversity goals with novel plant-based meat and milk alternatives. *Nature Communications* 14, 5316 <https://doi.org/10.1038/s41467-023-40899-2>

Lucas, E., Guo, M., Guillén-Gosálbez, G.(2023). Low-carbon diets can reduce global ecological and health costs. *Nature Food* 4, 394–406 <https://doi.org/10.1038/s43016-023-00749-2>

Moore, J., (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital* (M.J. Castro Lage trad.) Traficante de Sueños

Machovina, B., Feeley, K. J., & Ripple, W. J. (2015). Biodiversity conservation: The key is reducing meat consumption. *The Science of the total environment*, 536, 419–431. <https://doi.org/10.1016/j.scitotenv.2015.07.022>

OECD/FAO (2023). *OECD-FAO Agricultural Outlook 2023-2032*. OECD Publishing, Paris, <https://doi.org/10.1787/08801ab7-en>

Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Cátedra

Sumaila, U. R., Tai, T. C. (2020). End overfishing and increase the resilience of the ocean to climate change. *Frontiers in marine science*, 7. <https://doi.org/10.3389/fmars.2020.00523>

Sinergia Animal (s.f.). *¿Sorprendido con las fotos de la matanza del cerdo en Tailandia? Lo mismo ocurre en América Latina*. <https://www.sinergiaanimal.org/single-post/matanza-cerdo-tailandia-am%C3%A9rica-latina>

Richardson, K., Steffen, W., Lucht, W., Bendtsen, J., Cornell, S.E., Donges, J.F., Drüke, M., Fetzer, I., Bala, G., von Bloh, W., Feulner, G., Fiedler, S., Gerten, D., Gleeson, T., Hofmann, M., Huiskamp, W., Kummu, M., Mohan, C., Nogués-Bravo, D., Petri, S., Porkka, M., Rahmstorf, S., Schaphoff, S., Thonicke, K., Tobian, A., Virkki, V., Weber, L. & Rockström, J. (2023). Earth beyond six of nine planetary boundaries. *Science Advances* 9, 37. DOI: 10.1126/sciadv.adh2458

Ripple, W. J., Newsome, T. M., Wolf, C., Dirzo, R., Everatt, K. T., Galetti, M., Hayward, M. W., Kerley, G. I. H., Levi, T., Lindsey, P. A., Macdonald, D. W., Malhi, Y., Painter, L. E., Sandom, C. J., Terborgh, J., & Van Valkenburgh, B. (2015). Collapse of the world's largest herbivores. *Science Advances*, 1(4), e1400103. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400103>

Ritchie, H., Roser, M. (2021). "Forests and Deforestation". Publicado online en: OurWorldInData.org. 'https://ourworldindata.org/forests-and-deforestation' [Online Resource]

Springmann M, Godfray HC, Rayner M, Scarborough P. (2016) Analysis and valuation of the health and climate change cobenefits of dietary change. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 113(15), 4146-51. doi: 10.1073/pnas.1523119113.

Willett, W., Rockström, J., Loken, B., Springmann, M., Lang, T., Vermeulen, S., Garnett, T., Tilman, D., DeClerck, F., Wood, A., Jonell, M., Clark, M., Gordon, L. J., Fanzo, J., Hawkes, C., Zurayk, R., Rivera, J. A., De Vries, W., Majele Sibanda, L., ... Murray, C. J. L. (2019). Food in the Anthropocene: the EAT-Lancet Commission on healthy diets from sustainable food systems. *Lancet*, 393(10170), 447–492. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(18\)31788-4](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(18)31788-4)

WWF (2020). *Informe Planeta Vivo 2022. Hacia una sociedad con la naturaleza en positivo*. (Almond, R.E.A.; Grooten M.; Juffe Bignoli, D. y Petersen, T. Eds). WWF.

Paula Cristina Mira Bohórquez

Doctora en Filosofía. Instituto de Filosofía, Universidad de Antioquia, Grupo de Investigación Ética; paula.mira@udea.edu.co

CINE DOCUMENTAL Y LIBERACIÓN TOTAL. UN ANÁLISIS.

Angélica Ordóñez Charpentier
José Juan Lacaba Gutiérrez

Resumen: En este artículo proponemos reflexionar acerca de la convergencia entre la lucha ecologista y su indivisibilidad con los esfuerzos animalistas. La confluencia del ecologismo y el animalismo puede encontrar una síntesis en el concepto de Liberación Total. Además, señalamos los documentales como una herramienta para hacer visible la urgencia de actuar frente a la crisis ecológica y los aportes del animalismo en proponer respuestas ante las catástrofes socioambientales. En una sociedad cada vez más marcada por la visualidad y el uso de las redes sociales, invocando al sinopticismo, el mundo de la farándula y las celebridades pueden usarse para tener un impacto político y defender el animalismo, el veganismo y la protección del planeta; es decir, la liberación humana y animal.

Palabras clave: Liberación Total; documentales; derechos animales; visualidad.

Abstract: This paper elaborates on the convergence of ecologism and animal rights activism. The philosophy of Total Liberation expresses the synthesis of ecologist demands and animal rights struggles. In this context, documentaries are a tool to make visible the urgent need to face our current ecological crisis and to propose solutions before social-environmental catastrophes. In a society characterized by the dominance of social networks and the importance of the visual, synopticism would be a way to implement human and animal liberation.

Keywords: Total Liberation; documentaries; animal rights; visuality.

Introducción

Hoy día existe una convergencia entre la ecología y la causa animal, debido a la relación entre calentamiento global y las consecuencias nocivas en el ambiente de la producción industrial de carne. Así, la protección de la biosfera y la consideración de los intereses de los animales, se han convertido en una finalidad de una política conjunta. La causa animal ha ganado importancia en los últimos años, en parte porque existe mayor disponibilidad de información fotográfica, escrita y de multimedios, que muestran la realidad del maltrato animal. Cuestionar el (mal) funcionamiento de una sociedad neoliberal regida por la búsqueda de ganancia económica atañe también reflexionar sobre las condiciones de vida y muerte de todos los seres sintientes.

Los documentales muestran la confluencia entre el animalismo y el veganismo político como forma de Liberación Total que busca mejorar la salud humana, la del planeta y la vida de todos los seres sintientes. En las líneas que siguen se va a discutir, en primer lugar, conceptos básicos para comprender la relación entre ecologismo y animalismo. En un segundo punto, se mencionará la importancia de las narrativas ambientales en el cine documental para denunciar la degradación ambiental y, específicamente, se analizará la propuesta de los documentales *Earthlings* y *Cowspiracy*. Tercero, se realizará un análisis de las visibilidades como enfoque para analizar las narrativas visuales. Concluimos con algunas reflexiones sobre el aporte de estos documentales centrados en la Liberación Total que luchan contra el especismo, por ser uno de los motores del abuso ambiental y animal.

Conceptos básicos de la relación ecologismo y animalismo

Comprender la importancia de los documentales ecologistas y las luchas por la vida de los seres sintientes, requiere abordar términos como especismo, antropocentrismo y sintiencia. El especismo defiende que hay unas especies para proteger y otras para usar o aniquilar; y, se considera como una forma de discriminación, tal como lo es el etnocentrismo, racismo, sexismo, capacitismo o xenofobia. Este término se le atribuye al psicólogo clínico inglés, Richard Ryder, quien en 1970 lo usó para condenar la ideología que permite el abuso y la experimentación animal. Estos argumentos fueron profundizados por el filósofo Peter Singer, quien en su texto *Liberación Animal*, promueve un proyecto para

terminar con la explotación y opresión a la que están sometidos seres vivos en diversos espacios como serían los laboratorios, zoológicos, mataderos y criaderos.

Al afirmar en la legislación y en la discusión pública que los animales somos seres sintientes, se cuestiona el antropocentrismo que ha entendido al ser humano como el punto de referencia del mundo social, político y biológico (Pelluchon, 2018). El antropocentrismo (una ideología que sitúa a las personas por sobre los animales, debido a que estos últimos -supuestamente- carecen de razonamiento, lenguaje, uso de tecnología o símbolos), tiene una relación directa con el especismo.

En contra del antropocentrismo y el especismo, ha surgido la adopción del veganismo como opción política. Las luchas animalistas antiespecistas promueven una ética vegana, no solamente como una forma de comer, sino una práctica política y plural que se opone al uso de animales, en todas sus formas. De hecho, la causa animalista no se reduce a la denuncia de la violencia y el abuso sufrido por los animales, sino a entender la relación humano-animal como una de carácter desigual basada en relaciones de poder; y, por tanto, política (Méndez, 2020).

Cinco argumentos acreditan al veganismo: (1) Moral: condena la tortura, sufrimiento y muerte de los animales, aludiendo que los animales son seres sintientes, con derechos y que deberían estar sujetos a consideraciones éticas; (2) Salud: sostiene que una dieta basada en plantas puede prevenir, combatir y revertir enfermedades denominadas civilizatorias (cáncer, diabetes, problemas cardiovasculares); (3) Social: las industrias cárnicas violan sistemáticamente derechos laborales de sus trabajadores; (4) Económico: los productos animales son más caros que una dieta basada en plantas – no sólo del costo final del consumidor, sino del costo en términos ecológicos; (5) Ambiental: la industria de explotación animal tiene efectos negativos directos e indirectos en los ecosistemas y el ambiente a nivel global (Mishori, 2017), como la contaminación de ríos y tierra con excrementos y sangre animal; producción de gas metano de las vacas; uso de óxido nitroso en los fertilizantes; deforestación para siembra de monocultivos que alimentan ganado, y para localizar extensiones gigantes de tierra que se convierten en fábricas de animales.¹

¹ El informe abrumador de la FAO de 2006 denominado *Livestock Long Shadow* detalla varios aspectos que aquí mencionamos. Ver especialmente la sección IV del informe, donde se relata la relación entre ganadería y contaminación atmosférica.

Además, quienes se adscriben como veganos por razones éticas coinciden con posturas animalistas cuando afirman que los animales no deberían estar sujetos al dolor y al sufrimiento innecesario que ocurre en los mataderos de la agro-industria cárnica, en circos, zoológicos, perreras o, en el ámbito doméstico; por eso, el veganismo político propone el fin de la crueldad en todas sus expresiones y espacios. Los vegetarianos y veganos que militan en pro de los derechos animales, también buscan solucionar los problemas ambientales que generan el sacrificio de 60.000 millones de animales cada año en el mundo, para consumo humano (Christopher, Bartkowski & Averda, 2018). En ese sentido, la postura de un veganismo político enlaza los argumentos éticos, con los ambientales y sociales, para reclamar la abolición de la opresión y explotación animal.

En contraste con el veganismo, también existe el carnismo, el cual se basa en un sistema de creencias según el cual comer animales es natural, necesario y normal. El ser carnista difiere de ser carnívoro. Los carnívoros son animales que dependen de la carne para sobrevivir. Los carnistas comen carne, no porque lo necesiten, sino porque lo eligen, y al hacerlo apoyan un sistema de creencias que fomenta el agro-capitalismo. El carnismo forma parte de nuestra lógica social y de pensamiento y se basa en tres disonancias cognitivas: objetivación del animal como una cosa, desindividualización del animal (se lo percibe como una abstracción) y la dicotomización basada en las categorías del especismo (hay animales para matar y otros para proteger). El carnismo fomenta la violencia hacia ciertos animales y adquiere mayor poder ideológico en la invisibilidad, cuando los criaderos y mataderos no están bajo vigilancia pública (Joy, 2010).

En esta misma línea, sugerimos que la confluencia en la lucha ecológica-animal encuentra apoyo en los movimientos de Liberación Total que buscan aglutinar todas las luchas en una sola: liberación animal y humana. Liberación Total es un proyecto cultural y material que busca reordenar las relaciones de los ecosistemas humanos/no-humanos, y los discursos que los guían. Las demandas incluyen la defensa de animales, ecosistemas, ética y justicia para animales y personas por igual (Pellow & Brehm, 2015).

El inicio de los documentales “verdes”

El documental también es tradicionalmente llamado el cine de lo real. Cuando estos presentan temas realistas, son capaces de cambiar las percepciones del espectador acerca de la manera en que interpreta ciertos temas. Sin embargo, la definición de documental está sujeta a debate. Por un lado, John Grierson propone que un documental es el “tratamiento creativo de la realidad”, mientras que Ib Bondebjerg explica que esperamos que en el documental “se trabaje con eventos reales, personas reales y problemas concretos del mundo en que vivimos [...] Esa realidad implica calidad de la verdad, la realidad y autenticidad” (Moodley 2019, 143).

Existen propuestas analíticas que afirman que toda película es documental (Plantinga, 2007), dándoles a estos el término de ‘ficción oblicua’. Para G. Jaquinot, la oposición ficción/documental debe ser sobrepasada puesto que son dos maneras de entender el mundo y de explicarlo (1994, 64). Desde el punto de vista de la propuesta narrativa estética, el documental social, a través de imágenes sacadas de una supuesta cotidianidad, realiza una especie de manifiesto específico de la realidad que retrata. Este tipo de documentales, se caracteriza sobre todo por carecer de voz en *off* y narra desde la imagen, indiferentemente de que esta pueda, o no, parecer una puesta en escena. Uno de los mayores exponentes de este estilo es Frederick Wiseman, autor que se inspira enormemente del denominado *cinema vérité* o cine directo².

Para Ib Bondebjerg el género documental puede proporcionar un enfoque fidedigno de la realidad, donde la documentación, la explicación y el análisis de expertos y testigos es central. Además, el documental brinda una lente etnográfica y/o antropológica, desde la cual se puede observar la realidad misma. Al mismo tiempo, puede presentar enfoques poéticos, donde la subjetividad y la objetividad confluyen (2014: 54).

² Este tipo de cine de ficción documental, surge en Francia en los años 1950-60, consiste en construir una ficción argumental, a partir de entrevistas y conversaciones reales, grabadas en localizaciones reales. El ejemplo más clarividente es el documental-ficción de Jeran Rouch “Crónica de un verano” (*Chronique d’un été*, 1961), en donde, a través de conversaciones y entrevistas a personajes reales de distinto estrato social, se construye desde el montaje final, un retrato de la sociedad francesa de esa época.

Se puede argumentar que el cine documental sobre ambiente inicia en 1934 con *Man of Aran*, de Robert Flaherty. Por otro lado, *A living desert* (Algar, J. 1953) inicia una serie de documentales producidos por Walt Disney acerca de la vida “salvaje”. Pero en esa época, eran más llamados documentales de naturaleza, que propiamente ambientalistas. Desde los años 1970 Disney produce un documental ambiental cada año y lo estrena el Día de la Tierra. Los documentales sobre la vida “natural” o “salvaje” se popularizaron y masificaron cuando se empezaron a transmitir en canales de televisión dedicados a ese género, como *Discovery Channel* o *National Geographic*. Esos documentales dejan de realizarse para especialistas, conservacionistas o naturalistas, al dirigirse al público más amplio de todas las edades. En efecto, argumentamos que, gracias a su mayor difusión, especialmente en los últimos veinte años, el documental ambientalista se ha transformado en una herramienta de sensibilización y de alerta sobre el deterioro ecológico.

En un inicio hay la voluntad de registrar la diversidad ambiental y lo que se construye narrativamente como la “vida salvaje”. A partir de los años 1970 el discurso narrativo cambia, con la primera gran crisis energética mundial, la publicación del Informe del Club de Roma³, el libro fundamental *Silent Spring* de Rachel Carson y la proliferación de movimientos ecologistas. Paulatinamente, se intenta crear conciencia sobre el equilibrio ambiental y de la relación entre acción humana y degradación. Pero, no es sino a principios del siglo XXI que una producción documental centrada en la crisis ambiental llega al gran público. *An inconvenient truth*, dirigida por David Guggenheim en 2006, es una cinta galardonada y ampliamente difundida, con la cual el documental ambiental gana visibilidad y se posiciona como un medio privilegiado para mostrar la crisis climática global. Es más, este tipo de narrativa documental se convierte en un potente mecanismo para generar movimientos de conciencia ciudadana.

Actualmente, somos parte de una realidad mediatizada, con la preponderancia de la cultura de medios digitales y nuevas plataformas que crean un paisaje mediático global, conectando a audiencias de distintas partes del planeta. Podemos acceder a tecnologías portátiles y cada vez más extendidas para registrar imágenes, por ejemplo, cámaras de alta resolución en teléfonos; pero también existe la

³ El informe se tituló *The Limits of Growth*, publicado en 1972 y fue realizado en colaboración con el MIT (*Massachusetts Institute of Technology*). Aquí se puso, por primera vez, en evidencia los límites del crecimiento ilimitado dentro del sistema capitalista.

posibilidad de difundir imágenes de forma instantánea y masiva a través de las redes sociales. Realizar videos y películas con cámaras caseras es posible hoy en día. Este paisaje mediático global promueve intercambio cultural y también establece relaciones de poder asimétricas. En este contexto, los documentales, la televisión y el cine de ficción son importantes para moldear nuestra comprensión de la realidad (Bondebjerg, 2014a).

Dentro de los documentales llamados ambientalistas o 'verdes' H. Hughes (2014) propone tres registros: La contemplación, la ironía y la argumentación. El documental argumentativo, al que nos referiremos en este texto, hace público el mensaje de forma popular, inteligible y creativa con el fin de producir un cambio social y político. De esta manera, se transforman en documentales que colaboran con el activismo ambiental, que cuestionan la relación entre el ser humano y entorno; y sugieren la caducidad del sistema capitalista.

Los documentales 'verdes', además, tienden a configurarse como arte conceptual, ya que el trabajo visual del documental 'verde' es solo una parte de un gran proceso que comprende el conseguir el financiamiento, producirlo, establecer estrategias de mercadeo, exhibirlo en los cines, venderlos a la televisión, proponer su venta en DVD o bajo *streaming* y enviarlo a festivales. La transmisión de los documentales, como género, se ha ampliado en los últimos años gracias a la creación de sitios de documentales en línea, canales públicos internacionales (BBC, PBS) y plataformas digitales. Así, documentales independientes pueden alcanzar una dimensión más global, creando así los primeros pasos hacia una esfera pública integral.⁴

El activismo social y el internet no son los únicos elementos que han reconfigurado los documentales contemporáneos. Por un lado, también está vigente la idea de realizar estos manifiestos visuales en coalición con colectivos, personajes públicos y movimientos sociales de base. Por otro lado, la revolución digital ha transformado los documentales animalistas, debido a que el uso de cámaras digitales permite grabar en condiciones que anteriormente eran imposibles, además del uso de

⁴ Ib Bondejber explica que las tecnologías digitales crean posibilidades, pero falta aún mucho por democratizar la comunicación en estos espacios (ver 2014a: 62). De ahí que, según Mathiessen, se hace necesario crear un espacio público alternativo frente al predominio del espacio público segmentado, desorganizado, fragmentado y débil, creado por los medios masivos de comunicación (ver, 2001: 41).

drones, imágenes satelitales, modelos computacionales que mejoran la narrativa documental.

Por último, el documental ambiental se produce en un contexto en el que el documental político vuelve a cobrar relevancia haciendo uso de materiales de archivo para comparar un antes y un después, grabaciones con cámaras ocultas, entrevistas a testigos y expertos, así como la transmisión en diversas plataformas digitales más masivas. El documental político no se puede reducir a sus ideas, pues hay elementos emocionales, auditivos y visuales que suman a la conclusión general del argumento propuesto. En ese sentido, el medio ahora es el mensaje (Hughes, 2014). Proponemos que en la actualidad existe una convergencia en los documentales ambientalistas, pro veganismo y animalistas, documentales de Liberación Total, aunque cada uno haga un énfasis diferenciado en los elementos alrededor de los que construye su argumento: degradación ambiental, crueldad animal, salud, condiciones de trabajo o derechos animales y sociales.

Las visibilidades

La visualidad puede formar actitudes, así como mejorar la comprensión de ciertos temas y, al hacerlo, también promueve sesgos y estereotipos (Moodley, 2019). En la sociedad actual, la visualidad está omnipresente y los aparatos globales y locales de distribución de imágenes y sonidos, son parte de la formación masiva e instantánea de conocimiento (Traue, Blanc y Cambre, 2019).

Una sociología visual no se dedica a estudiar lo visual, sino las visibilidades. Esta consiste en actos y tecnologías de mostrar, señalar y los efectos que esto conlleva. El estudio de las visibilidades permite a los investigadores abordar un número importante de temas contemporáneos sean sociales, políticos, económicos o ambientales. La visibilidad es un elemento de la estructura social (Traue, Blanc y Cambre, 2019). En este texto proponemos realizar un análisis sobre las visibilidades a través de dos conceptos: panopticismo y sinopticismo.

En primer lugar, el sentido más conocido acerca de la visibilidad se refiere a la lectura de Michel Foucault, el cual redefine el poder a través del estudio de la arquitectura, específicamente del panóptico que se impone en prisiones y escuelas desde el siglo XIX. Sin embargo, su idea de vigilancia es más amplia y abarca

desde la percepción de lo clínico hasta la sexualidad. Esta lectura sigue siendo relevante porque indaga acerca del ejercicio del poder a través de la vigilancia y de la auto-vigilancia, es decir, el control de sí, lo cual es una realidad cada día más vigente. Quien vigila no es necesariamente un sujeto presente en el panóptico. La sola idea de una posible presencia que observa es suficiente para disciplinar el comportamiento de las personas. El poder es efectivo cuando el sujeto es influido por este tipo de visibilidad. Es decir, el sujeto se siente empujado a actuar de ciertas maneras porque se sabe vigilado; más tarde, actuará como si alguien lo vigilara, pero esa mirada de control ya no viene de fuera, sino de sí (Foucault, 2019).

Analizar la visibilidad desde la vigilancia, el control y el panóptico, a pesar de ser la más popular en los análisis de las ciencias sociales, no es la única. También se puede entender la visibilidad como una representación mediatizada de los sujetos a través de medios visuales (fotografía, cine, imágenes) que ha cambiado profundamente la vida cotidiana y lo político en las sociedades actuales. Esta visibilidad puede ser positiva o negativa, en el sentido de que puede generar una sobre-exposición de los sujetos a los medios visuales, pero, al mismo tiempo, tiene el potencial de desvelar realidades ocultas del ojo público (Boidy, 2019).

Para Thomas Mathiessen (2001), el apareamiento y la popularización de la televisión a mediados del siglo XX marca el establecimiento de una “nueva religión”, al ser un medio totalmente nuevo que influyó y moldeó el contenido y la forma de otros medios convencionales, como el periódico y la radio. Así, se creó una nueva sociedad, aferrada al entretenimiento.

Thomas Mathiessen (1997) usa el término sinopticismo para representar la situación en la que un gran número de personas se enfoca en una imagen o escena en común. En otras palabras, es lo opuesto al panóptico, donde unos pocos observan a muchos. El concepto está compuesto de la palabra griega *syn*, que significa “juntos”, “al mismo tiempo”, y *opticon*, vocablo relacionado con lo visual. En efecto, paralelamente al panopticismo, el sistema de los medios masivos de comunicación ha experimentado un desarrollo acelerado. De manera incremental, muchos pueden observar a unos pocos; las personas con privilegios y prestigio, los reporteros, las estrellas de la farándula, son casi una nueva clase social en la esfera pública (Mathiessen, 1997: 219). Los desarrollos tecnológicos han permitido que muchos observen a pocos en el cine, la radio y la televisión. La televisión fue el epítome del sinopticismo en el siglo XX: millones de personas

pueden observar a unos pocos en escena, en diferido y en directo (221). En la actualidad, la audiencia del sinopticismo está deslocalizada (223), en el sentido de que los espectadores están separados geográficamente de los otros, pero juntos en la exposición de un mensaje.

En el espacio del sinopticismo los reporteros, las celebridades, las personalidades son visibles y cobran importancia particular. Ellos moldean y filtran la información de manera activa, crean noticias, proponen una agenda y evitan temas que puedan incomodar a poderes políticos y económicos a los que responden (226). Las personalidades de la farándula y los medios se constituyen en líderes de opinión y en puentes o eslabones entre el mensaje y los espectadores. Al mismo tiempo, no son las personalidades mediáticas quienes escogen a las fuentes, sino las fuentes las que eligen a las personalidades, celebridades o periodistas (227). Para Mathiessen, el sinopticismo, a través de los medios masivos en general, dirigen y controlan o disciplinan las conciencias, induciendo el auto-control y forzándonos a ser funcionales a las exigencias sociales. Esto implica evitar u obviar las preguntas críticas más básicas sobre la vida y nuestra existencia; extinguiendo el debate público (230).

El panopticismo y el sinopticismo caracterizan nuestra sociedad actual y han marcado la transición hacia la modernidad. De hecho, ambos se retroalimentan. Vivimos en una sociedad de espectadores, y de espectáculo, en donde la mirada tiene doble vía. El concepto de sinopticismo es útil en cuanto señala una reciprocidad entre el sujeto como espectador y el sujeto-observado (Boidy, 2019). En este texto se propone que el sinopticismo no es únicamente alienante, sino que puede tener un uso político favorable a la lucha por la Liberación Total. La visibilidad es política cuando se basa en el reconocimiento y en la afirmación moral del valor del otro (Boidy, 2019).

Documentales por la Liberación Total

El número de producciones documentales por la Liberación Total no ha cesado de crecer en las últimas décadas. Algunos de ellos ponen en evidencia las consecuencias de la ganadería industrial; la agricultura intensiva; la explotación laboral; o los efectos sobre la salud de ciertas prácticas alimenticias. Si se los analiza en secuencia cronológica se puede constatar cómo se va ligando el

veganismo desde la defensa de la vida animal, el cuidado de la salud humana, la prosperidad de la vida en el planeta, hacia problemas como el racismo y la injusticia ambiental. Es decir, los documentales ‘verdes’ han pasado de la exaltación de un mundo natural ajeno a lo humano, hacia la propuesta de la liberación humana y animal. En esta sección, se toman *Cowspiracy* y *Earthlings* como viñetas de análisis del documental que propone la Liberación Total.

Cowspiracy (Conspiración vacuna)

Cowspiracy: The Sustainability Secret emerge desde los alarmantes datos del Reporte de la FAO (2006) *The Livestock Long Shadow*, donde se revela en cifras la destrucción ambiental causada por la ganadería.⁴ *Cowspiracy* afirma que no puede existir un ambientalismo “carnista”, pues es peligroso, hipócrita y contradictorio: confunde y equivoca las políticas públicas y el activismo ambiental. Al mismo tiempo, el documental muestra que ambientalistas y ONG no son receptivos ante estas críticas sobre un sistema de vida basado en el consumo de carne animal (Mishori, 2017).

Cowspiracy es un documental cuyo título cuestiona al espectador desde el principio, para prevenirlo de que está frente a una verdad no revelada. El discurso narrativo se inspira ciertamente del cine clásico norteamericano del individuo frente a la sociedad. Sea a través de abogados contra grandes corporaciones, o militantes contra el estado, el cine de Hollywood estaba plagado de *biopics* (biografías) -o ficciones- donde pequeños ciudadanos, a partir de su acción individual, logran doblegar a grandes corporaciones y/o instituciones locales, nacionales o globales.

La propuesta estética documental es híbrida, a saber, se inspira en varios tipos de registros narrativos documentales. Por un lado, el documental, se presenta como una aserción, en el sentido que lo propone C. Plantinga (2005). En la narrativa

⁴ Por ejemplo, la ganadería ocupa un tercio de la tierra libre cultivable en el planeta; la agricultura animal es la primera causa para la extinción de especies, contaminación de agua y destrucción del hábitat; una granja con 2500 vacas produce los mismos desechos que una ciudad de 411 000 habitantes; 75% de los sistemas pesqueros globales han sido depredados; por cada libra de pescado atrapado en el mar, cinco libras de otras especies marinas son destruidas.

afirmativa o de aserción, el documentalista toma una postura firme sobre cosas o problemáticas que ocurren en el mundo. Esto se enfrenta a la narrativa que propone la ficción, donde el realizador sugiere una interpretación específica, pero dejando un margen más amplio de apreciación al espectador, que el del propio registro documental de aserción. Aquí, se busca movilizar la audiencia hacia la misma visión que expone la problemática tratada (Plantinga, 2005). Para esto, los realizadores de *Cowspiracy*, Kip Andersen y Keegan Kuhn, utilizan varios planteamientos estéticos-narrativos. El más presente a lo largo de esta obra es la de voz en *off* que ilustra las imágenes inherentes al discurso asertivo, el cual es heredero del recurso narrativo más utilizado en los documentales de naturaleza.

Otra cuestión, definida posiblemente desde la construcción del guión, es la estructura temporal narrativa que podríamos definir como relativamente ficcional. El documental reconstruye, a través una cronología temporal-espacial marcada por el descubrimiento y la revelación que muestra a la audiencia. Evidentemente, los autores parten ya desde una aserción, a saber, que las organizaciones medioambientales no reconocen la causa-efecto entre la industria cárnica y el cambio climático (debido a que están, en gran parte, financiadas por estas industrias). Pero el realizador-narrador-actor, Kip Andersen, muestra su descubrimiento que revela a la audiencia, en el marco espacio-temporal del propio guión documental. Esto produce una estrategia efectista que tiene un gran impacto conforme avanza el relato documental.

Los autores, desde esa perspectiva de aserción, se ven en la necesidad de construir una ligera ficcionalización documental (Jaquinot, 1994), para mostrar una mayor fuerza narrativa. En vez de explicar al espectador, se le invita a descubrir. Esto lo podríamos comparar con uno de los documentales más reconocidos del famoso documentalista norteamericano Michael Moore, *Roger and Me* (1989), donde se construye una cronología falsa con el objeto de construir una trama más divertida (Plantinga, 2007).

Una estrategia narrativa adicional es el encuentro con las organizaciones o corporaciones que niegan la aserción desde la que se plantea el documental. Para entrar en lo que Plantinga llamaría una acertada y verídica representación, los autores muestran un desencuentro escenificado -evidentemente con situaciones reales- con aquellos entes que están al encuentro del planteamiento discursivo del documental. Esto se escenifica en las entrevistas con miembros de organizaciones medioambientales con dos vertientes escénicas: Primero, la negación del

interlocutor respecto a la relación entre consumo de carne y cambio climático; y la escenificación de su malestar cuando se cuestiona que las organizaciones medioambientales en gran parte tienen financiamiento de industrias lecheras y cárnicas. En segundo lugar, se presenta el desencuentro escenificado cuando se intenta, frontalmente y sin mediación previa (escenificada, obviamente), entrar en las diferentes sedes de esas organizaciones. El rechazo es puesto en escena en las recepciones de esas instituciones, refuerzan el discurso de lo oculto, lo no revelado por obvios intereses pecuniarios.

Las entrevistas se tratan visualmente de dos maneras: La de la persona instituida del saber que se nos revela y la del personaje al que se le incomoda con preguntas inquisitivas. En el primer caso, se utiliza el plano contraplano clásico de los dos interlocutores, conjugándolo con un plano medio con los dos interlocutores. En el segundo, se utiliza más el primer plano del entrevistado y el plano medio, donde se busca más constatar los diferentes registros expresivos de éste (sorpresa, negación, incredulidad).

Al personaje militante se le muestra en un plano medio, en su oficina -donde se refuerza su rol de intelectual en su campo de acción, o en un medio natural -identificado con el medio natural que intenta preservar y por el que lucha. Todo es combinado con planos mostrando el trato que ofrece la industria aviar y ganadera a los animales y al ambiente. La identificación con el narrador-personaje principal intenta reproducir un cambio en la actitud individual del observador. Al contrario que en las ficciones, este documental no busca objetivar solo en la gran corporación las causas del maltrato animal o del exceso de consumo de carne. A lo largo de la trama que se elabora, son varios actores los que son retratados y que están implicados, incluyendo las instituciones que dicen defender el ambiente.

No se trata de una batalla de David contra Goliat -donde se reproduce la lógica individualista del cine clásico norteamericano-, se trata de un discurso de acción a través de compromisos individuales relacionados con nuestros usos y costumbres. Se evoca un cuestionamiento profundo de grandes organizaciones ambientales, que han preferido acomodarse o “venderse” al capital, a cambio de recibir fondos de la industria agroalimentaria. Se plantea la necesidad de que las organizaciones de defensa ambiental se replanteen o evidencien a qué intereses responden realmente. Al mismo tiempo, se hace una conexión contundente entre la industria cárnica, el cambio climático; los efectos sobre la salud; y la vida de animales y humanos.

***Earthlings* (Terrícolas)**

Posiblemente con un presupuesto mayor, *Terrícolas* (dirigida por Shaun Monson en 2005) se presenta como un documental más ambicioso, en el sentido de que busca un despertar en la conciencia del espectador. *Earthlings* es de los primeros documentales de gran difusión que buscan denunciar el maltrato animal y cuestionar la relación humano-no humano. Al mismo tiempo, el lenguaje es muchísimo más crudo, más impactante, tomando un riesgo enorme frente a un muy probable rechazo del espectador, incluso de aquel ya sensibilizado con la causa animalista.

Joaquin Phoenix, narrador y uno de los productores del documental, usa varios elementos: Su propia voz en *off*, un relato que a veces puede ser interpretado como místico, una música de un sorprendente efectismo compuesta por el artista Moby – otro artista-militante vegano- y, un lenguaje visual que oscila entre la belleza armoniosa de la naturaleza y la brutalidad con la que los humanos tratamos al mundo animal y natural, especialmente desde la agroindustria. El discurso gira en torno al ser humano como una especie más frente a las otras con las que compartimos el planeta (anti-especismo). En el documental se retrata la inocencia del mundo animal frente la crueldad de lo humano, la armonía del mundo animal, frente a la violencia sistémica de nuestra especie (no solo frente al mundo animal sino consigo misma).

Como propuesta narrativa y estética, este documental, al igual que *Cowspiracy*, se inspira en varios registros de la no-ficción. Principalmente, de acuerdo con Plantinga (2005) estamos ante una exposición indicadora, durante la mayor parte de la narrativa de este documental. El director de esta obra, Shaun Monson, se encuentra ante la difícil tarea de representar para el público la idea del especismo. Para esto, se apoya en imágenes en movimientos, cámaras escondidas en mataderos y otros espacios, y una voz en *off* -la de Joaquin Phoenix-, que no describe (la imagen), como es en el caso del registro de aserción, sino que sugiere y expone las bases del especismo, para llevar a un espacio de reflexión al espectador.

La intención es que la audiencia se replantee su relación con la naturaleza y su específica noción de humanidad, en referencia a los planteamientos del antiespecismo. Las imágenes se presentan como iconos, símbolos o indicios de lo que se sugiere. En este sentido, la ambición es, si cabe, mayor que en el caso

de *Cowspiracy*, intentando establecer una narrativa más poética y reflexiva. La voz en *off*, a través de la enunciación, es la que establece la estructura narrativa del documental.

Earthlings es el primero de una serie de documentales inscritos en la más radical crítica del especismo dentro de la tradición documental. El mundo violento del ser humano – el maltrato animal, los mataderos, la industria de la piel- es filmado con poca luz, con cámaras de baja calidad, ocultas, elemento este que reafirma lo oscuro de este mundo y su voluntad permanecer escondido -ignorado- a nuestros ojos. El equilibrio natural está retratado a baja velocidad, con cámaras de alta resolución, con filtros de luz que tamizan esa belleza inherente -quizás también oculta para muchos-, que nos ofrece la diversidad vegetal y animal de nuestro planeta. Este documental propone una etnografía social de la relación de los humanos, los animales y el planeta.

Análisis: Visibilidad política o ser testigo de nuestro tiempo

En los documentales analizados, las cámaras de seguridad, en los mataderos y camales, se usan con fines disruptivos, contra hegemónicos y de protesta. Los activistas animalistas más radicales arriesgan sus vidas para grabar con cámaras ocultas y drones lo que ocurre en los mataderos. Estas imágenes han servido para denunciar el maltrato animal y las precarias condiciones laborales de los trabajadores de los mataderos (la mayoría de ellos, migrantes indocumentados menores de edad). Estas imágenes, en lugar de ratificar la visibilidad de panóptico, donde el poder observa a los ciudadanos, presentan el sinopticismo, el cual trastoca las relaciones de poder: las cámaras dan poder a los ciudadanos para denunciar y visibilizar lo que ocurre en las corporaciones alimentarias respaldadas por los gobiernos.

Por otro lado, la visibilidad mediática que han ganado los documentales ambientales, específicamente los que se relacionan con la crítica a sistemas agroalimentarios y al maltrato animal, es uno de los factores fundamentales de su éxito. Esta visibilidad se adquiere porque se empiezan a producir algunos de ellos cada año. Su proyección está dirigida a un público amplio en diversos festivales como: *Indie Fest*, *Ottawa Internacional Vegan Festival*, *Peace on Earth*, *Transitions*, *South African Eco Film*, *GreenFest*, *FINCA*, *Cinema Verde*, *Sundance*,

entre otros. Los documentales ambientales están presentes con galardones como los premios Oscar o de los festivales de cine. Al mismo tiempo, estos ofrecen acceso para millones de personas, en plataformas gratuitas y de pago como: *iTunes, Apple TV, Vimeo, YouTube, Amazon Prime, Netflix o Hulu.*

Adicionalmente, la visibilidad mediática que promueven los medios masivos de comunicación y las redes sociales han derivado en una alianza entre celebridades y las causas de lucha ambiental. Las celebridades participan en la producción, financiamiento, dirección, actuación, narración o siendo portavoces de estos documentales. Entre los numerosos productores, narradores, activistas veganos y ambientalistas, están: Ellen Page, Forest Whitaker, Alicia Silverstone, Natalie Portman, Jackie Chan, Jane Goodall, Moby, Joaquin Phoenix, Benedict Cumberbatch, Pamela Anderson, Jessica Chastain, James Cameron, Louie Psihoyos, Alex Honnold y Leonardo Di Caprio.

La participación de celebridades del mundo del espectáculo, o científicos y activistas, no es anecdótica, sino que constituye el uso del sinopticismo para la construcción de una visibilidad política. El objetivo es usar la visibilidad mediática que detentan estos personajes, para comunicar un mensaje que ha sido históricamente silenciado y omitido en los medios. A través de la difusión masiva de los documentales y su publicidad en redes sociales se muestran las múltiples víctimas y consecuencias de la degradación ambiental, antes invisibilizadas. En ese sentido, hay un potencial político en la realización y proyección masiva de ellos, pues refuerzan el trabajo continuo desde los movimientos sociales. Así, los activistas usan el poder del sinopticismo para crear una esfera pública mediática alternativa, donde se propone el debate sobre los valores de nuestra civilización.

El veganismo y el animalismo, entonces, se inscriben dentro de esta narrativa como una forma de acción política de boicot a los sistemas agroalimentarios industriales, por los daños que causan al planeta y los seres que habitan en él. Es la renuncia a usar productos animales o de origen animal, e incluye apoyar otras formas de producción sostenibles social, ambiental y económicamente. Es decir, se promueve la Liberación Total que se distancia de soluciones centradas únicamente en el reciclaje, consumo consciente, agricultura regenerativa o ganadería ética; propone un horizonte utópico que va hacia la raíz del problema, critica el sistema de producción y cultural carnista que oprime a animales y humanos.

El sistema carnista se encierra en una red compleja de defensas que hace creer sin cuestionar, saber sin pensar y actuar sin sentir (Joy, 2010: 133). Una forma en que los medios legitiman el sistema carnista invisible es a través de la omisión. Otra forma es la prohibición de evidenciar información. En contraste, cuando somos testigos, dejamos de ser observadores indiferentes, empezamos a empatizar. Cuando somos testigos, validamos y nos damos cuenta del sistema de sufrimiento en el que se basa nuestra alimentación. Ser testigos, colectivamente, nos lleva a tener un público informado y un sistema en el que los valores y las prácticas son coherentes.

El objetivo final de todos los movimientos de justicia social es activar un testimonio colectivo para que las prácticas sociales reflejen nuestros valores. Ser testigos -en conjunto- es una amenaza al carnismo, pues puede llegar a formar una masa crítica que favorezca un movimiento social. Ser testigo es un acto creativo y de creación. Nos obliga a vernos como humanos en la red de la vida, en lugar de en la cúspide de la civilización; nuestra supuesta superioridad humana se cuestiona. Al ser testigos nos relacionamos con nosotros mismos y con el mundo. Visibilizar el carnismo nos lleva a visibilizar otros sistemas de opresión (Joy, 2010: 138-142).

Los documentales de Liberación Total, que luchan contra el especismo, usan la cámara oculta para retratar lo más macabro del poder del agro capitalismo. Revierten la obsesión que vivimos actualmente respecto a las celebridades y el mundo del espectáculo, usando el sinopticismo para defender la vida. Son actos mundanos, que emergen de una coalición por ganar visibilidad mediática con fines de justicia social. Los documentales apelan a expertos, figuras mediáticas, personalidades políticas y testimonios de personas comunes; así, promueven emociones que unen el sufrimiento de quien es retratado en pantalla, con la empatía del espectador. Los documentales de Liberación Total, al ganar cierta visibilidad política, exponen una cruel realidad para generar un espacio público capaz de cuestionar las injusticias ecológicas y sociales.

Cierre: Del apocalipsis a la utopía

Si bien no todos los documentales ambientales revelan la relación entre producción y modo de vida capitalista y la degradación ambiental, un gran porcentaje de ellos -al menos-, deja suponer esta conexión. Es decir, el discurso apocalíptico está presente, además, en una persistente sensación de crisis sin fin: económica, política, social, moral, ambiental (y ahora, sanitaria). Estas ideas circulan a través de redes sociales y medios globales; y se incrementan con productos culturales (documentales) que especulan acerca del fin del mundo (MacNeish, 2017).

Las revelaciones apocalípticas que muestran cómo el capitalismo neoliberal ha llevado al mundo al borde del colapso ambiental tienen el potencial de cambiar radicalmente la conciencia pública y movilizar poderosos movimientos sociales ambientales. Los documentales de Liberación Total exponen narrativas que pueden ser percibidas como apocalípticas, ya que proponen la idea del colapso de la civilización actual. Estas imágenes son cada vez más difundidas, así como las revelaciones visuales que muestran que los impactos sociales y ambientales negativos se incrementan sin cesar en el planeta (MacNeish, 2017).

La historia de los movimientos sociales muestra que los entramados de poder social y económico pueden ser desafiados, pero únicamente cuando los hechos del pasado y del presente se unen a visiones de futuros alternativos que capturan la imaginación pública (MacNeish, 2017). En esta coyuntura actual, los activistas de la Liberación Total generan discursos contra hegemónicos y narrativas utópicas que inspiran un cambio, mientras critican la realidad actual.

Estas utopías facilitan un pensamiento radical que desafía las percepciones del sentido común, de lo que es posible en el futuro social, ambiental y económico del planeta. Son recursos vitales de esperanza frente a la ideología del neoliberalismo (*There is no alternative*; o, no hay alternativa) que causa y perpetúa la crisis ambiental (MacNeish, 2017).

Los documentales de Liberación Total promueven la coexistencia de todos los seres vivos en una comunidad mixta que permita a los humanos cuidar e interactuar con todas las especies. Esta comunidad debe ser propicia para la vida, sin contaminación, abuso, explotación o maltrato de ningún tipo (Mishori, 2017). El documental traza la trayectoria de nuestra crisis actual y nos incita a

movilizarnos: Busca elaborar una pedagogía de reciprocidad terrenal y una ética ecológica (Landreville, 2019).

Evidenciar visualmente el mundo disociado en el que vivimos, para alcanzar una sociedad que incluye y protege todas las formas de vida, requiere coraje y voluntad política. Visibilizar el sistema carnista y sus impactos en lo social, económico, ambiental es debilitar a ciertas lógicas dominantes. Así, estos documentales contribuyen a crear nuevas utopías usando la imagen como argumento.

Bibliografía

Boidy, M. (2019). Visibilities in words, visibilities on bodies: Academic sociopolitical theories of visibility and militant teachings from the Genoa summit of July 2001. *Qualitative Inquiry*, 25(4), 445-455.

Bondebjerg, I. (2014). Cosmopolitan narratives: documentary and the global 'Other'. *NORDICOM Review: Nordic Research on Media and Communication*, 35, S53-S53.

Bondebjerg, I. (2014a). Documentary and cognitive theory: Narrative, emotion and memory. *Media and Communication*, 2(1), 13-22.

Christopher, A., Bartkowski, J. P., y Haverda, T. (2018). Portraits of veganism: A comparative discourse analysis of a second-order subculture. *Societies*, 8(3), 55.

Food and Agriculture Organization of the United Nations (FAO). 2006. *Livestock's Long shadow: Environmental Issues and Options*, Rome (consultado el 5/01/2021).

Foucault, Michel, 2019 [1975], *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris.

Hughes, H. (2014). *Green Documentary: Environmental Documentary in the Twenty-First Century*. Intellect Books.

Joy, Melanie. (2010). *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. Conari Press.

Jacquinet, G. (1994). Le Documentaire, une fiction (pas) comme les autres. *Cinéma*, 4(2), 61-81.

Landreville, J. (2019). Alternative ethics for ecocinema: The Tree of Life and post-continuity aesthetics. *New Review of Film and Television Studies*, 17(1), 99-119.

Mathiesen, T. (1997). The Viewer Society. Michel Foucault's "Panopticon" Revisited. *Theoretical Criminology*, 1(2), 215-234.

Mathiesen, T. (2001). Television, public space and prison population: A commentary on Mauer and Simon. *Punishment & Society*, 3(1), 35-42.

McNeish, W. (2017). From revelation to revolution: apocalypticism in green politics. *Environmental Politics*, 26(6), 1035-1054.

Méndez, Anahí (2020). América Latina: movimiento animalista y luchas contra el especismo. *Nueva sociedad*, (288), 45-57.

Mishori, D. (2017). Environmental vegetarianism: Conflicting principles, constructive virtues. *The Law & Ethics of Human Rights*, 11(2), 253-284.

Moodley, V. (2019). A Stylistic Analysis of a Wildlife Conservation of a Prologue and Visual Narrative Documentary, "From Brutal Poacher to Delicate Pastry Chef". *3L: Language, Linguistics, Literature*, 25(2).

Pellow, D. N. y Brehm, H. N. (2015). From the new ecological paradigm to total liberation: The emergence of a social movement frame. *The Sociological Quarterly*, 56(1), 185-212.

Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista: Politizar la causa animal*. Reservoir Books.

Plantinga, C. (2005). What a documentary is, after all. *The Journal of aesthetics and art criticism*, 63(2), 105-117.

Plantinga, C. (2007). Caracterización y ética en el género documental. *Archivos de la Filmoteca*, (57/58), 46.

Traue, B., Blanc, M. y Cambre, C. (2019). Visibilities and visual discourses: Rethinking the social with the image. *Qualitative Inquiry*, 25(4), 327-337.

Angélica Ordóñez Charpentier

Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador; angelica.ordonez@uasb.edu.ec

José Juan Lacaba Gutiérrez

Antropólogo social (EHESS). Investigador independiente; jlacaba@yahoo.es

RECONOCIMIENTO DE LOS ANIMALES COMO PERSONAS NO HUMANAS LEGALES: argumentos biológicos, jurídicos y bioéticos.

Daria Guerrero Tirado
Ángeles Cancino-Rodezno

Resumen: El término “persona” fue creado y acuñado por los humanos, para uso y beneficio de algunos pocos, en aspectos sociales, políticos y legales. Sin embargo, esta definición contiene lagunas que lo vuelven aplicable a animales no humanos. Actualmente, se ha implementado el término de “Persona no humana” para otorgar derechos fundamentales a otras especies. Se considera que esta medida protege los intereses de aquellos animales que se proponen como personas. Este trabajo explora evidencias científicas de sintiencia y cognición resultantes de la evolución biológica, se abordará el concepto de persona no humana y analizará casos de liberación animal a través del *hábeas corpus*. Con argumentos de ética animal, se cuestiona el antropocentrismo moral, el especismo y la relación entre los humanos y otras especies.

Palabras clave: Bioética, personas no humanas, *hábeas corpus*, superposición de especies.

Abstract: Throughout history, the term “person” has been attributed to humans, for the use and benefit of a few, in social, political, and legal aspects. Currently, the term “non-human person” has been implemented to grant fundamental rights to other species. This article explores scientific evidence of sentience and cognition resulting from biological evolution. It addresses the concept of a non-human person. It analyzes cases of animal liberation through *habeas corpus*. From animal ethics perspectives, it debates moral anthropocentrism, speciesism, and the relationship between humans and other species.

Keywords: Bioethics, non-human persons, *habeas corpus*, species overlap.

Introducción

El término de persona ha ido cambiando y adaptándose a lo largo del tiempo, con respecto a su contexto social y político, de forma que pasó de solo incluir a algunos hombres europeos, caucásicos, heterosexuales de alto estatus social, a considerar a mujeres, homosexuales y personas racializadas (Sánchez, 2007).

Actualmente, organizaciones para la protección de los animales no humanos, que viven en situación de encierro y/o maltrato, luchan por el reconocimiento de los animales no humanos como personas, dotándolos así de personalidad jurídica, con el fin de que se les otorguen derechos fundamentales tales como la libertad, trato digno (no ser maltratados ni física ni psicológicamente) y el derecho a la vida. Esta medida ha demostrado ser eficaz en dos juicios por crueldad animal argentinos, los cuales son: el caso de Sandra, la orangutana, y el caso de Cecilia, la chimpancé, quienes fueron defendidas legalmente por medio del recurso de hábeas corpus¹, como personas no humanas incapaces de hecho². Logrando ser liberadas de su encierro en zoológicos para ser trasladadas a santuarios³ para la mejora de su salud física y mental (de Baggis, 2017; Gonzáles, 2019; Carman y Berros, 2018).

La búsqueda por el reconocimiento de los derechos de los animales, pese a estar presente en algunas sociedades, desde hace varios siglos atrás, comienza a tomar fuerza en tiempos recientes gracias al trabajo de filósofos, activistas, jueces, veterinarios y científicos; basándose en estudios multidisciplinarios como la conciencia, la sintiencia y las emociones en algunos animales no humanos (Declaración de Cambridge sobre la conciencia, 2012; Carmona, N. y Jaramillo, D., 2010).

¹ El hábeas corpus es una acción de garantía constitucional de la libertad física y corporal de las personas. Es un procedimiento destinado a la protección de la libertad personal, por el que se trata de impedir que la autoridad o alguno de sus agentes pueda prolongar de forma arbitraria la detención o la prisión de un ciudadano (Mantilla, M. I., 2004).

² La incapacidad de hecho implica una inhabilitación para actuar por sí mismo, más no impide al sujeto adquirir los derechos o contraer las obligaciones “por medio de sus representantes necesarios que les da la ley”, de Espanés, (L. M., 2012). Es aplicable en menores de edad, enfermedades mentales o personas en situación de discapacidad.

³ Espacios políticos que brindan alojamiento y atención permanente a animales previamente explotados, rehabilitan y liberan animales salvajes (Meijer, 2021).

Persona, superposición de especies y persona no humana

Como menciona Horta (2011), el término “persona” se puede definir desde varias perspectivas como son lo coloquial, lo jurídico, la moral y la metafísica. En el lenguaje coloquial se relaciona directamente con un miembro de la especie *Homo Sapiens*. Desde lo jurídico se define de modo dualista en base a la capacidad de obrar, de participar en la vida jurídica y contar con responsabilidades legales. Sin embargo, cabe la existencia de personas jurídicas, que son entidades no humanas como empresas, asociaciones o fundaciones.⁴ Desde la moral la persona es capaz de actuar por una motivación moral, tienen responsabilidades morales. En un sentido metafísico se emplea para llamar a los seres conscientes, pensantes o agentes. Sin embargo, algunos autores entienden a la persona como flujo o continuo de contenidos de conciencia, otros como un centro de agencia y otros un alma.

A su vez, el término persona a pesar de no ser un concepto biológico, sino legal y filosófico, ha sido influenciado por el contexto histórico del que surgió y del avance social, en cuestión de la aplicación de este, viéndose en la necesidad de extenderse más allá de los hombres blancos de alto estatus social, a incluir mujeres y personas racializadas (Zárate, 2020; Romero, 2017). Existen entidades físicas con personalidad jurídica, tal como se encuentra en algunas constituciones (como la mexicana y la colombiana, por nombrar algunas) donde se considera a “personas físicas” y “personas morales”, siendo los primeros miembros de la especie humana (mayores de edad) y las segundas asociaciones dotadas de personalidad. Incluso en Colombia se declaró al río Atrato (2016) y a la Amazonía (2018), como entidades sujetas a derechos, lo cual implica su protección, conservación, mantenimiento y en el caso concreto, restauración (Ceballos, 2021).

Entre los argumentos más constantes para excluir a los animales no humanos de la consideración moral, se encuentra la percepción de que los humanos somos de alguna manera superiores a los demás animales y dignos de derechos, por ser más racionales o conscientes que todos los demás animales. Estos argumentos se debatirán más adelante con hechos científicos a favor de la conciencia y sintiencia

⁴ Incluso algunos ecosistemas son actualmente considerados como sujetos de derecho, tal es el caso del río Whangauni en Nueva Zelanda desde el 2017 (El país, 2017) y La Amazonia colombiana desde el 2018 (Olaya y Felipe, 2022).

animal. En este apartado, esto se refutará con el argumento de la superposición de especies, el cual, según la interpretación de Evelyn Pluhar⁵, consiste en:

1. Los individuos que poseen conjuntos similares de características moralmente relevantes son intrínsecamente moralmente valiosos por igual.
2. Algunos animales no humanos poseen conjuntos de características moralmente relevantes similares a las de algunos humanos.
3. Por lo tanto, algunos animales no humanos y algunos humanos son inherentemente moralmente valiosos.

Así mismo el argumento de la superposición de especies muestra que declaraciones que buscan justificar la indiferencia hacia los animales no humanos, fracasan al querer probar que los seres humanos deben ser respetados por encima de otros animales, y sugiere que estos argumentos deben ser rechazados, según las siguientes premisas (Horta 2014; 2017; *Ética Animal*, 2020, p. 119-123):

1. Está justificado denegar completa consideración moral a quienes carecen de ciertas capacidades intelectuales o de una relación especial con el resto.
2. No todos los seres humanos tienen ciertas capacidades intelectuales o relaciones especiales con el resto.
3. Está justificado negar una completa consideración moral hacia los seres humanos que carecen de ciertas capacidades intelectuales o que carecen de relaciones especiales con el resto.

Si aceptamos estas dos premisas del argumento, numeral 1 y 2, entonces debemos aceptar la conclusión, que es el número 3.

De esta forma no podemos justificar una distinción moral antropocéntrica por motivos capacitistas, ya que si así fuera, sería correcto el discriminar tanto a

⁵ En su libro *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*, 1995.

humanos como a no humanos por no gozar de un cierto criterio⁶; sin embargo, hay animales no humanos que cumplen con ciertos requisitos que no todos los seres humanos cumplen. Estos serían discriminados igualmente por el único hecho de no pertenecer a la especie humana.

Por otro lado, del movimiento animalista y el pensamiento zocéntrico de filósofos como Peter Singer y Tom Regan (principales exponentes), surge la idea de considerar a los animales como sujetos merecedores de igual trato moral, dado que su capacidad de sentir/sufrir es idéntica a la humana, lo que representa un deber moral directo del ser humano (Romero, 2017). Aunado a políticas como la declaración universal de los derechos de los animales de 1978, promovida por la liga internacional de los derechos de los animales (Capacete, 2018), la declaración de conciencia de Cambridge de 2012 (Ética Animal, 2017) y la declaración de Toulon proclamada en 2019 (Regard y Riot, 2020), se plantea la reconsideración de los animales no humanos, ya no como objetos, o seres semovientes⁷, si no como sujetos de derechos no humanos. Esto puede llegar a sonar similar a lo mencionado por Sue Donalson y Willy Kymlicka (en su libro Zoopolis de 2011), donde se plantea una ampliación de los derechos de los animales, posicionándolos como sujetos de derecho, dotando a los animales domésticos con un estatus jurídico similar a la ciudadanía, los animales salvajes similares a extranjeros y los animales que no son del todo domésticos y silvestres (animales liminales) como casi ciudadanos. Sin embargo, el propósito de reconocer a los animales no humanos como personas no humanas no es el de dotarlos con los mismos derechos de los que gozan las personas humanas, como es el voto, la educación o el ser electos para representar a su país, ya que ellos no necesitan ese tipo de derechos, la finalidad de concederles personalidad jurídica es la de proveerlos de derechos fundamentales como la libertad, la dignidad y el bienestar físico y psicológico (Altares, 2015; Barros, 2017).

Meléndez (2021) sostiene que:

La única manera de proteger efectivamente los intereses de los animales no humanos es a través de la modificación de su carácter de bien

⁶ Requisitos como: la posesión de capacidades cognitivas, lingüísticas, posibilidad de tener deberes, generar vínculos emocionales, entre otras.

⁷ “Cosas muebles, que tienen la propiedad de moverse por sí mismas” (Enciclopedia Jurídica, 2020).

susceptible de apropiación y otorgarles la calidad de sujetos de Derecho, puesto que considerarlos como bienes o en una categoría intermedia entre cosa y persona da pie para que sus intereses sean apreciados como de menor valor

No obstante, cabe mencionar que este privilegio se ha planteado principalmente para orangutanes, chimpancés, gorilas, bonobos y en algunos casos cetáceos (Velandia, 2017). Lo cual, según Carman y Berros (2018) podría llegar a ser considerado como especismo de segundo grado, al seguir perpetuando la idea del humano como estándar para la consideración moral.

Casos en los que se ha aplicado el término de persona no humana a ciertos animales.

Como se mencionó con anterioridad pese a que el término “persona”⁸ no es un concepto biológico, sino político, jurídico y filosófico, históricamente la ciencia del hombre caucásico, heterosexual, ha ejercido violencia conceptual vulnerando a numerosas poblaciones, llegando incluso a promover y sustentar la esclavitud, la dominación patriarcal de lo femenino, a los animales no humanos, etcétera, esto se ve fuertemente reflejado en el racismo de la segunda mitad del siglo XIX donde el discurso técnico de la biología humana ortodoxa sirvió para legitimar una violencia directa y material impuesta por la fuerza sobre quienes fueron descritos biológicamente -en términos generales- como seres semi-humanos o quasi-humanos o, en último término, no tan humanos como el hombre blanco⁹ (Sánchez, 2007). De esta forma se podría afirmar que existe una correlación entre el estudio científico y la sociedad, de forma que, la investigación científica

⁸ Proveniente del latín, la palabra persona designaba a la máscara que portaban los actores y posteriormente se implementó para nombrar a quienes participaran de un rol social o institucional (Madrigal, A. S. 2009). Goza de distintas definiciones que varían en función de la época y el autor, siendo así definido por Boecio entre 480-524 como una substancia individual de naturaleza racional (Olalde, J. C. Z. 2010). Y posteriormente a mediados del siglo XIX referido por Von Savigny como sujeto de derechos y obligaciones, dando así un término jurídico y legal (Coral, 1990).

⁹ Africanos negros, los esclavos de las plantaciones americanas, los aborígenes australianos, las tasmanas, los indios botocudos, las malayas, los pigmeos, los nativos coloniales, así como las mujeres en general, etc., fueron condenados a una inferioridad biológica inalterable por parte de la biología evolutiva decimonónica (Sánchez, 2007).

se ve impulsada por los intereses sociales de la época y a su vez la ciencia puede respaldar o cuestionar estigmas sociales. Actualmente, el estudio de la conciencia y sintiencia animal, en conjunto con la filosofía y el derecho, han jugado un papel importante en el replanteamiento del término “persona” dando como resultado el concepto de “persona no humana” como una extensión de los derechos de los animales para el respeto y trato digno de los mismos.

Uno de los primeros casos controversiales es el de los delfines y comunidad de cetáceos contra el expresidente, número 43, de los Estados Unidos, George Bush, donde un abogado apeló contra el uso del “Sistema de seguimiento sensor mediante sonar activo de baja frecuencia” ya que éste vulnera las leyes federales que protegen a los cetáceos (Horta, 2011). Tanto en este como en otros casos, los procesos se han visto obstaculizados por la negligencia de jueces que se rehúsan a convenir a animales como similares en derechos ya que carecen de personalidad jurídica y de la capacidad de exigir por sí mismos la valía de sus derechos. A continuación, se presentan casos controversiales de alto impacto social junto con sus resoluciones y los motivos de dichas sentencias.

Algunos casos con resolución negativa

El caso de Arturo

El 3 de julio del 2016, en el zoológico de Mendoza, tras una “lenta agonía” falleció el oso polar Arturo, nombrado por los medios como “el último oso de Argentina” o “El animal más triste del mundo” (Centera, 2016). Este caso tomó relevancia debido a que en 2014 en un día de intenso calor, activistas de una organización protectora de animales grabaron a Arturo sofocándose y recorriendo desesperadamente su estanque, que se encontraba con el equipo de refrigeración fuera de servicio. Ante esta situación la ONG Greenpeace recolectó firmas para exigir el traslado del oso a una reserva en Canadá, sin embargo, la Asociación de abogados de defensa animal (AFADA) llegó más lejos presentando un recurso de *hábeas corpus*, el cual fue rechazado ad *límina*¹⁰ por improcedente (de Baggis, 2017).

¹⁰ Se emplea para expresar el rechazo de una demanda, o recurso, cuando ni siquiera se admite discusión, por no ajustarse a derecho (Enciclopedia Jurídica, 2020).

A pesar de la resolución negativa, este caso sirvió como parteaguas, exponiendo al ojo público y poniendo en tela de juicio, las condiciones precarias y de cosificación que viven los animales dentro de los zoológicos. Arturo, al igual que otros animales, procedió de varias generaciones de osos nacidos en cautiverio y comercializados entre zoológicos, sin conocer la libertad, encerrados en un espacio que no cumple con los requerimientos básicos de su ambiente natural, con el fin de entretener a los visitantes del zoológico.

El caso de Tomy

En Estados Unidos, la organización Nonhuman Rights Project (NhRP), fundada por Steven M. Wise, ha llevado un total de cuatro procesos en defensa de un total de ocho animales no humanos hasta 2022, entre simios y elefantes. El primero fue el de Tommy, un chimpancé encontrado en una jaula de concreto en un lote de tráileres usados en Gloversville, New York, sin más que paredes de concreto pintadas como jungla.

Tommy fue criado por Dave Sabo, quien lo capitalizó como estrella de circo en el grupo Sabo's Chimps, junto a otros dos chimpancés. Posteriormente, Tommy aparece como Goliath en la película *Project X*, donde sufrió de abusos por parte de sus cuidadores. Finalmente, tras la muerte de Dave, en 2008 Tommy pasa a ser propiedad (bien mueble) de Patrick Lavey, quien era su dueño en el momento de ser rescatado. Tras la demanda, el 12 de marzo del año 2013, el Juez Joseph M. Sise deniega el primer hábeas corpus solicitado para un animal no humano en Estados Unidos, a pesar de reconocer los fuertes argumentos presentados por la organización y de los escritos *Amicus curiae*¹¹ presentados por expertos en conducta de chimpancés, juristas y un grupo de filósofos. La NhRP, junto con diferentes equipos legales, se mantuvieron firmes en su misión de brindarle la merecida libertad a Tommy. Por desgracia, el 5 de agosto de 2018 se rechazó la apelación impidiendo que se continuase con el caso. Ante esto, el Juez Eugene M. Fahey comparte su reflexión personal, mostrando un cambio de perspectiva

¹¹ Según la RAE, se refiere a persona física o jurídica que sin estar legitimada como parte o como tercero en un litigio interviene voluntariamente ante un tribunal para colaborar con este aportando información objetiva.

tras las evidencias cognitivas, etológicas, filosóficas y legales presentadas por el NhRP:

Tratar a un chimpancé como si no tuviese derecho a la libertad protegida por el *hábeas corpus* es considerar al chimpancé como completamente carente de valor independiente, como un mero recurso para uso humano, una cosa cuyo valor consiste exclusivamente en su utilidad para los demás. En cambio, deberíamos considerar si un chimpancé es un individuo con valía inherente¹² que tiene derecho a ser tratado con respeto... En el intervalo desde que negamos por primera vez el permiso para el Proyecto de Derechos No Humanos, he luchado con saber si esta era la decisión correcta. Aunque estoy de acuerdo con la decisión del Tribunal de denegar ahora la autorización para apelar, sigo cuestionando si la Corte hizo bien al denegar la autorización en primera instancia. La cuestión de si un animal no humano tiene un derecho fundamental a la libertad protegido por el recurso de *hábeas corpus* es profunda y de gran alcance. Habla de nuestra relación con toda la vida que nos rodea. En última instancia, no podemos ignorarlo. Si bien puede discutirse que un chimpancé no es una 'persona', no hay duda de que no es simplemente una cosa. (NhRP, s.f.)

El caso de Kiko

Casi a la par del caso de Tommy, el NhRP llevó a juicio el caso de Kiko, otro chimpancé ex actor, quien tras sufrir de violencia y abusos durante la grabación de la película *Tarzán in Manhattan*, quedó parcialmente sordo. Según el conocimiento de NhRP Kiko se encontraba en cautiverio en una jaula en un escaparate de cemento en casa de Carmen y Christie Presti, dueños del santuario *The Primate Sanctuary*, en Nueva York.

Ante la acusación, la Corte Suprema del Condado de Niágara, falla en contra Kiko, bajo la premisa de no pedirse la libertad absoluta, si no un confinamiento diferente, puesto que, al ser trasladado a un santuario distinto, Kiko seguiría en encierro, lo cual no va acorde con el objetivo del *hábeas corpus* (Ramírez, 2016). Aunado a esto, en 2013, el juez Boniello afirmó no estar preparado para dar

¹² Decir que un ente tiene valía inherente, es decir, que realizar el bien de dicho ente será mejor que no hacerlo, independientemente de que sea útil para lograr los fines o el bien de otros seres (Manrique, et al., 2019).

ese “acto de fe”, refiriéndose a reconocer la libertad como derecho fundamental de un chimpancé. Desafortunadamente, durante este proceso legal Kiko dejó de ser visto, por lo que se sospecha que murió en 2016 en su jaula. El caso quedó inconcluso.

Casos exitosos

El caso de Suiza

La primera persona no humana reconocida legalmente en el mundo fue Suiza, una chimpancé que vivió en el jardín zoológico de la ciudad de Salvador, en el Estado de Bahía en Brasil, donde permaneció dentro de una jaula estrecha, totalmente sola, sin ningún contacto con otro animal. En 2005, Herón José de Santana Gordilho y Luciano Rocha Santana interpusieron un recurso de *habeas corpus* ante la Novena Comarca Criminal del Estado de Bahía, Brasil, en favor de Suiza, reconociéndose como persona, para que esta fuese liberada del zoológico y trasladada al *Santuario del Proyecto Gran Simio* en Sorocaba, São Paulo. Es así como el 28 de septiembre del 2005 el Juez Edmundo Lúcio da Cruz ordenó al zoológico donde se encontraba Suiza, un informe sobre su situación en base al cual se tomaría la decisión del traslado. Suiza falleció en el zoológico a causa de un presunto envenenamiento previo a su liberación (Ramírez, 2016).

El caso de Sandra

El caso más paradigmático cuando se habla del reconocimiento de personas no humanas, sin duda es el de Sandra, la orangutana “crónicamente deprimida”, nacida el 4 de febrero de 1986 en Alemania, trasladada al zoológico de Gelsenkirchen a la edad de 9 años y luego vendida como bien mueble al zoológico de Buenos Aires. Allí tuvo una hija, la cual rechazó de la misma manera que su madre hizo con ella. Su hija fue vendida a un millonario de identidad desconocida, por lo que se estima que se encuentra en “algún lugar de Asia” (González, 2019). Este proceso, al igual que el de Arturo, fue llevado por la organización AFADA (Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales), quienes interpusieron un *habeas corpus*.

Este caso fue sumamente mediático en Argentina, surgiendo incluso entrevistas a los encargados de Sandra en el zoológico, quienes aseguraron que se encontraba en óptimas condiciones y con los mejores cuidados. Ante esto, la jueza Elena Liberatori, quien en los años 80 trabajó en la Asociación para la Defensa de los Derechos del Animal (ADAA), consultó el trabajo de especialistas en conducta, mandó a que se le realicen estudios médicos a Sandra, consultó información científica sobre similitudes neurológicas y genéticas entre grandes simios y humanos e informes sobre la depresión y soledad de los orangutanes en situación de encierro (Gonzales, 2019). De esta forma, se determinó que Sandra se encontraba crónicamente deprimida, por lo que el 21 de octubre de 2015 fue reconocida como “Sujeto de derecho” incapaz de hecho¹³, logrando ser trasladada de su “prisión de concreto” al santuario *Center for Great Apes* a finales del 2017 (de Baggis, 2017; Gonzáles, 2019; Carman y Berros, 2018).

Como consecuencia del juicio, el jefe de gobierno de la ciudad autónoma de Buenos Aires anunció que el zoológico debería convertirse en ecoparque¹⁴.

El caso de Cecilia

Posterior al caso de Sandra, en 2016 el tema de los derechos animales volvió a resonar con el caso de Cecilia, una chimpancé argentina nacida en cautiverio, que vivía en el Zoológico de Mendoza y también fue representada por la organización AFADA. Cecilia, para ese entonces tenía 30 años y estaba sola desde el año 2014,

¹³ La incapacidad de hecho implica una inhabilitación para actuar por sí mismo, más no impide al sujeto adquirir los derechos o contraer las obligaciones “por medio de sus representantes necesarios que les da la ley”, de Espanés, L. M. (2012). Es aplicable en menores de edad, enfermedades mentales o personas en situación de discapacidad.

¹⁴ Según la página del gobierno de Buenos Aires, este nuevo ecoparque tiene la misión y función de contribuir a la conservación de la biodiversidad, a la promoción de la educación ambiental, al fomento de la innovación para el desarrollo sostenible y a la concientización y recreación de la población por medio de la experiencia interactiva con los componentes de la naturaleza. Además de esto, tienen entre sus responsabilidades primarias el planificar la derivación progresiva de los ejemplares de la colección faunística, en tanto sean susceptibles de reinserción en sus hábitats naturales o de reubicación en ecoparques, santuarios de animales, reservas naturales o similares, orientando las acciones al bienestar animal.

cuando sus compañeros de jaula murieron por causas naturales. El 1 de marzo de 2016 fue reconocida como “sujeto de derecho no humana” por la Jueza Alejandra Mauricio (de Baggis, 2017; Ramírez, 2016) quien afirmó lo siguiente: “Los grandes simios son sujetos de derecho con capacidad de derecho e incapaces de hecho... los chimpancés alcanzan la capacidad intelectual de un niño de 4 años” (Jueza Dra. María Alejandra Mauricio, p-16, 2016, Citado por Andrés, 2019).

Como se puede observar, el recurso de *hábeas corpus* es una pieza fundamental en los casos mencionados. En su análisis Andrés, E. (2019), se refiere al recurso de *hábeas corpus* como la vía procedente idónea en los procesos legales anteriores, ajustándose a la interpretación y decisión que recaiga a la situación específica del animal, ya que en los casos de Sandra y Cecilia, por carencia de textos legales a los cuales apegarse, la jueza Helena tuvo que hacer uso de sus facultades para decidir lo más idóneo, con el fin de garantizar el cumplimiento de los derechos de la primate, que en estos caso fue aceptar el *hábeas corpus*.

No se trata de adjudicar a los animales los derechos enumerados en la ley civil y comercial como personas humanas, se trata de enmarcar a estos en la categoría de sujetos de derechos no humanos donde pertenecen. (Jueza Dra. María Alejandra Mauricio, p-16, 2016, Citado por Andrés, 2019).

Pese a lo anterior, no solo los grandes primates, por ser filogenéticamente hablando, cercanos a los humanos, han logrado ser reconocidos como personas no humanas. El 17 de mayo del 2013 en la India, el ministerio de medio ambiente y bosques prohibió el encierro y explotación de delfines, reconociéndolos como personas no-humanas, junto con otros cetáceos (Krulwich, 2013). Asimismo, organizaciones como NhRP ha llevado el proceso de *hábeas corpus* de elefantes, siendo el caso más reciente el de Happy, cuyo último veredicto data de diciembre del 2023, en el cual la Corte de Apelaciones de New York negó la moción, sostenido, entre otros conceptos erróneos, que Happy tiene que ser capaz de asumir deberes para tener un solo derecho legal, lo cual simplemente no es el caso.

Más allá de la eficacia del *hábeas corpus*, el factor determinante para el reconocimiento de personas no humanas, es la información y sensibilización sobre la sintiencia y conciencia animal, junto con el conocimiento de las similitudes neurológicas, cognitivas y emocionales entre humanos y no-humanos. Afirmaciones como que algunos animales pueden llegar a tener el nivel de conciencia de niños,

facilita dimensionar la confusión, dolor, agotamiento, soledad y depresión, entre otras emociones, que sufren los animales en cautiverio. Sin embargo y haciendo síntesis entre lo planteado por Carman y Berros (2017) y la superposición de especies, el hecho de que algunos animales cuenten con similitudes suficientes no significa que aquellos que no las cumplan no sean merecedores de reconocimiento moral y protección, por ende, las condiciones: sintiencia, conciencia, similitudes genéticas, conducta, cultura, o lenguaje, son suficientes -más no necesarias- para ser reconocidos como personas no humanas.

Evidencias científicas sobre sintiencia y conciencia animal: impacto en los casos de personas no humanas.

Como ya se mencionó, históricamente el ser humano se ha auto posicionado por encima de los demás seres vivos, lo que lo ha llevado a sobreexplotar, desplazar y controlar indiscriminadamente a otros seres vivos con los que coexiste. Consecuencia de esta idea, que se ha perpetuado por siglos, tenemos la exclusión del reconocimiento moral a los no humanos, de forma que, en palabras de Lara, (2006), las relaciones morales solo pueden ser entre seres racionales que entienden las reglas del juego moral. Es decir, aquellos que se consideran racionales, conscientes, sintientes, pensantes, entre otras características.

Las evidencias científicas sobre la conciencia, sintiencia y vida mental de los animales no humanos, ha sido fundamental en los casos que se mencionan en este escrito, por lo que en esta sección se presentan argumentos científicos sobre dichos temas, haciendo a su vez gran hincapié en que estas características son suficientes más no indispensables para el reconocimiento de personas no humanas.

Racionalidad

Según Richard Rorty, "Tradicionalmente, el nombre para el atributo humano compartido que supuestamente funda la moralidad es el de racionalidad". Originalmente, el término "racional" o "racionalidad", como fue debatido en *La Política* por Aristóteles, se refiere a una cualidad exclusiva del ser humano, y que comprende atributos y capacidades que le posibilitan vivir en sociedad (García,

2010). Sin embargo, el tema ha sido abordado tanto por la psicología como por la etología. Desde el estudio de la conducta animal, casi cualquier forma de comportamiento hacia un fin podría ser considerado razonamiento (Clive y Monique, 2020).

Por otro lado, ciencias sociales como la psicología, la sociología y la economía en su aspiración por explicar y predecir el comportamiento humano y su toma de decisiones se han apoyado de ciencias como las matemáticas y la biología para formular teorías que contribuyan a este fin (Orive, 2006; Laca, 2012). Por mucho tiempo se pretendió que la teoría de la elección racional sería esa que lo lograría con una confiabilidad aceptable (Laca, 2012); esta teoría toma el concepto de racionalidad de la teoría económica hegemónica neoclásica, donde el tomador individual de una decisión tiene en su cabeza, una función de utilidad que pretende maximizar, a partir de usos alternativos de los recursos disponibles, es decir, las personas (o actores) son capaces de ordenar objetivos, valores, gustos y estrategias de forma coherente con el fin de elegir, de todas las alternativas disponibles, la que permita maximizar su satisfacción (Orive, 2006; Riker, 1989; Laca, 2012).

Los principales argumentos en contra de esta teoría son las miles de elecciones individuales, aparentemente racionales que han detonado la acción colectiva irracional, causando las crisis económicas y ambientales con las que hoy en día luchamos, evidenciando el uso de la razón al servicio del interés propio inmediato, junto con componentes emocionales llamados “espíritus animales” como la confianza y la desconfianza, los cuales influyen en la toma de decisiones y la vuelven menos racional (Orive, 2006; Laca, 2012).

Ante esto surge la teoría de la racionalidad limitada, fundamentada por Herbert Alexander Simon, cuyas investigaciones abarcaron los campos de la psicología cognitiva, la informática, la economía y la sociología, entre otras disciplinas, que subraya las limitaciones del concepto de agente racional frente a un ser humano real, el cual carece de toda la información existente y solo percibe un pequeño porcentaje de la misma, además de carecer de una capacidad computacional para procesarla, por lo que, en numerosas circunstancias, los tomadores de decisiones carecen de la capacidad y los recursos para llegar a la solución óptima y, en cambio, aplican su racionalidad solo después de haber simplificado enormemente las opciones disponibles en una etapa de preprocesamiento (Ballester y Hernandez, 2012).

En palabras de Aguilera (2008), comúnmente se acepta que para ser racional un animal debe ser capaz de tener pensamientos cuyos contenidos estén estructurados proposicionalmente, y de relacionar tales contenidos de acuerdo con reglas lógicas.

Ahora bien, ramas de la biología como son la etología y la ecología de la conducta se han propuesto explicar y predecir de forma sistemática los patrones conductuales, su evolución y su valor adaptativo basándose principalmente en la teoría de juegos (usada ampliamente en economía) y en la psicología conductual (antes mencionada) (Steinmann y Bonatto, 2015; Gonzales, 2015). Al igual que en la teoría de la elección racional (aplicada únicamente en humanos), en ecología de la conducta se considera que los organismos buscan perpetuar su linaje a través del tiempo maximizando su adecuación, de forma que su supervivencia y éxito dependen de sus estrategias conductuales cotidianas, de esta manera, las estrategias más exitosas son aquellas que maximizan la diferencia entre los beneficios y los costos implementados (Gonzales, 2015). Aun así y a pesar de que las teorías racionales, antes mencionadas, tienen las mismas bases que el estudio del comportamiento animal, no se puede negar o afirmar la existencia de racionalidad en animales no humanos, al igual que se ha puesto en duda su carácter absoluto en humanos. Esto se debe principalmente por la gran dificultad para medirla y cuantificarla, junto al sesgo antropocéntrico y las limitaciones metodológicas que conlleva su estudio y adjudicación a los animales no humanos. Sin embargo, como alternativa a esto surge el estudio de la cognición animal, que será abordada a continuación.

Cognición

La cognición se refiere a mecanismos por los cuales los animales adquieren, procesan, almacenan y actúan sobre la información disponible del entorno (Shettleworth, 2010). Esto puede ser estudiado mediante la observación de habilidades perceptivas, memoria, resolución de problemas y otras capacidades más concretas evaluadas con tareas o pruebas. Las raíces del estudio conductual se encuentran en las observaciones de Darwin y en su teoría evolutiva, particularmente en su escrito *Las expresiones de las emociones en el hombre y en los animales* (1872). C. Darwin busca explicar el origen o desarrollo de los

actos expresivos en el humano y en los animales no humanos por medio de tres principios¹⁵ (Bekoff, et. al, 2002; Vaucliar, 2003; Clive y Monique, 2021).

Una problemática a la que se han enfrentado los etólogos, es demostrar que hay animales no humanos que poseen sistemas intencionales superiores a los mecanismos artificiales de las máquinas (Sistemas intencionales de orden cero¹⁶). Una pieza clave para esto es el traducir una hipótesis sobre procesos internos esencialmente inobservables, en hipótesis sobre el comportamiento por medio de modelos explicativos clásicos sobre las causas inmediatas del comportamiento (input sensorial¹⁷ y output de conducta resultante¹⁸), además de elaborar teorías sobre el funcionamiento e historia evolutiva de dichos procesos (Shettleworth, 2010; Mateos, 2016). Para esto Mateos (2016) propone considerar la “intención” de un animal (su objeto) y su conocimiento (la información almacenada) como “variables intervinientes” para explicar o predecir su comportamiento, ejemplificando: Una rata adiestrada, presiona un apalanca porque quiere comer (intención) y “sabe” (creencia o conocimiento) que presionando la palanca obtendrá comida.

Por otro lado, Clive y Monique (2021) mencionan que, para considerar que un comportamiento está siendo racional se requiere de resolución de problemas que aparentemente exijan sacar conclusiones más allá de lo que está inmediatamente disponible para los sentidos. Un caso de uso de herramientas, que no refleja un patrón de comportamiento que sugiera adaptarse es el de la hormiga león (*Myrmeleontidae*), esta especie del orden Neuroptera, cava un pozo en forma de embudo en sustrato suave, en cuanto una presa cae en la trampa la hormiga

¹⁵ El primero menciona que aquellos movimientos que resultan útiles al cumplimiento de un deseo o al alivio de una sensación penosa, al repetirse con frecuencia, terminan por reproducirse cada que aparece ese mismo deseo o sensación.

El segundo es el de la antítesis y consiste en que un uso constante, durante el tiempo de vida, impregna la costumbre de ejecutar voluntariamente movimientos opuestos bajo la influencia de impulsos también opuestos.

El tercer principio es el de acción directa sobre la economía de las excitaciones del sistema nervioso, acción por completo independiente de la voluntad, y aun en gran parte independiente de la costumbre.

¹⁶ Sistemas de estímulo-respuesta puros (Mateos, 2016).

¹⁷ Información recibida por medio de los sistemas sensoriales del cuerpo y que es interpretada por el cerebro (Bialer y Miller, 2011).

¹⁸ La respuesta.

trata de agarrarla y comérsela, pero si la desafortunada víctima trata de escapar, la hormiga la baña con arena en rápidos movimientos de cabeza y mandíbula. En este caso, no se considera que se esté llevando a cabo un proceso racional, debido a que no hay evidencia de flexibilidad ante las circunstancias (Sistemas intencionales de primer orden¹⁹), para esto el animal debería transportar, modificar o seleccionar la herramienta de manera que ilustre la relación entre el objeto utilizado y la tarea en cuestión (Clive y Monique, 2021). En los cuervos de Nueva Caledonia, *Corvus moneduloides*, se ha reportado la fabricación y uso de dos tipos diferentes de herramienta de gancho para ayudar a la captura de presas: ramita en forma de gancho y hoja de *Pandanus* con púas de corte escalonado (Hunt, 1996).

Otra manera en la que se ha demostrado que algunos animales procesan la información de forma elaborada es por medio de pruebas de inferencia, es decir, varias especies de aves y mamíferos han demostrado utilizar el razonamiento deductivo por medio de tests de inferencia transitiva del tipo: si $A > B$ y $B > C$, entonces $A > C$ (Mateos, 2016; Clive y Monique, 2021; Healy, 2018). Un ejemplo de esto es el experimento realizado por McGonigle y Chalmers en 1977, donde comprobaron con un método completamente no verbal esta característica en monos ardilla (*Saimiri sciureus*).

Para finalizar esta parte, se han escrito libros completos que recopilan evidencia de mecanismos fundamentales como son el aprendizaje, categorización y memoria, junto con evidencia de cognición física, que refiere a espacio, tiempo y número, además de evidencias de cognición social como es el conocimiento social, aprendizaje social, comunicación (Shettleworth, 2012). Ejemplificando los mecanismos fundamentales tenemos, en aves, el aprendizaje del canto, el aprendizaje espacial y asociativo a colores y memoria (Healy, 2018); palomas que tras un entrenamiento son capaces de identificar entre una variedad de imágenes nunca vista con anterioridad (Herrnstein et al. 1976, Herrnstein 1979); almacenaje de comida y uso de la memoria para recordar su ubicación durante días, semanas o meses (Shettleworth, 2012). Por último, en base al análisis de los estudios de la dinámica familiar de babuinos realizados por Bachman y Kummer (1980),

¹⁹ Aquellos que posibilitan un comportamiento flexible al tiempo, que permiten hacer predicciones sobre lo que cabría esperar cuando las circunstancias cambian (Mateos, 2016).

Shetterworth (2010) señala la capacidad de estos para adquirir información sobre las relaciones con terceros mediante la observación, es decir un tipo de inferencia transitiva social, a esto se suma información de que las aves y los peces aprenden sobre relaciones sociales entre pares de congéneres en estudios de “escucha a escondidas” en la comunicación vocal y el comportamiento territorial de P. McGregor (2005).

Conciencia

La importancia del estudio de la conciencia en animales ha sido fundamental en varios de los juicios de personas no humanas antes presentados, tal como es el caso de Kiko. En este, gracias a las evidencias neuronales presentadas por NhRP, el juez Fahey reflexionó que, si bien aún no estaba listo para considerar a un chimpancé como una persona, no podía negar el hecho de que este no es una cosa.

La conciencia y el estudio de esta, como muchos otros conceptos, se ha visto limitada por la falta de un consenso en su definición. Según Sanguineti (2018) la conciencia puede ser definida desde un punto de vista psicológico como: la percepción de nuestros actos subjetivos. Por otro lado, Silva (2017) define la conciencia como: una capacidad para adaptarse o aprender, siendo su característica más notable la capacidad para procesar información. Tanto etólogos como psicólogos concuerdan en asumir la autoconciencia como una capacidad cognitiva que reside “dentro” del sujeto y que se puede separar en dos tipos, la central y la ampliada, siendo la central la conciencia más simple, aquella que proporciona la sensación del aquí y el ahora, es estable, no depende de la memoria, el razonamiento o el lenguaje; mientras que la conciencia ampliada es más compleja y cuenta con niveles, por lo que se desarrolla a lo largo de la vida (Hochel y Gómez, 2008; Damásio, 2001).

El estudio de la conciencia, al ser un estado subjetivo, no observable y por lo tanto no medible, resulta en un carácter fenomenológico y subjetivo, difícil de probar incluso en otro ser humano, aparte de uno mismo (Díaz y Velázquez, 2000; Duque, et al. 2008). Es por esto que inicialmente se reservaba al campo psicológico, atribuyéndose exclusivamente a humanos. Sin embargo, con la llegada de investigadores conductistas radicales o metodológicos, se comenzaron a realizar pruebas que demostraron la auto discriminación condicional de aspectos como la

imagen (prueba de la imagen en el espejo²⁰), estados internos inducidos por drogas, discriminación de estímulos: exteroceptivos²¹, producidos por el propio cuerpo (prueba de la imagen en el espejo²²); interoceptivos²³, procedentes del interior del organismo (introspección); propioceptivos, generados por las respuestas propias; y racionales, procedentes de las correspondencias de la conducta y el entorno (Pérez, et al., 2001; Díaz y Velázquez, 2000).

En humanos sanos neurotípicos, los estados de conciencia se han examinado principalmente con técnicas psicofísicas y de neuroimagen, descubriendo que la conciencia puede no ser suficiente ni necesaria para las funciones cognitivas de alto nivel como la atención, el control cognitivo y la voluntad (Boly, et al.2013). Para que haya un grado de conciencia es necesario que el cerebro active mecanismos inconscientes, que incluso precede al estado de conciencia. Estos grados o niveles de conciencia (hipervigilia, vigilancia atenta, vigilancia relajada, ensoñación, sueño y estado de coma) han sido estudiados desde la neurofisiología con técnicas de imagen funcional y electrofisiológicas²⁴, asociando por medio de electroencefalograma (EEG), la conciencia despierta con una actividad irregular y de baja amplitud del EEG del rango de 20-70 Hz (Álvarez, 2006; Boly, et al. 2013).

Actualmente las evidencias de conciencia animal suelen surgir de dos tipos de investigaciones, las que suponen la presencia de conciencia en animales no humanos para su uso como modelos para la conciencia humana; y las que buscan establecer si una especie animal en particular tiene experiencias conscientes o no

²⁰ En 1969, el psicólogo Gordon Gallup diseñó una prueba que consistía en anestesiar simios familiarizados con espejos y con su propio reflejo, para acto seguido marcarles una ceja y una oreja con un tinte diferente al de su pelaje, de manera que al despertar este cambio fuera evidente al verse frente al espejo. El resultado fue que tanto chimpancés como orangutanes se percataron de la marca y tocaron el lugar teñido, lo que para Gallup significó un acto de autoconciencia. Esta prueba también ha resultado positiva en palomas (Peréz, et al., 2001, Duque, et al., 2008)

²¹ Los estímulos exteroceptivos, son aquellos que se encuentran explícitamente presentes al momento de la administración (sonidos, luces, olores) (Mainhard, et al. 2008).

²² Cabe mencionar que primates, niños y adultos humanos ex ciegos no pasaron esta prueba (Peréz, et al. 2001).

²³ Los estímulos interoceptivos, son aquellos que no es posible observar directamente y que están presentes tanto en la administración pasiva como en la autoadministración de drogas (Mainhard, et al. 2008).

²⁴ Se realizan por medio de resonancia magnética funcional, EEG y registros intracraneales

(Boly, et, al., 2013; Perez, et, al., 2001). De los primeros encontramos principalmente estudios en primates como los monos del viejo mundo (*macacos rhesus*) por sus similitudes anatómicas y la organización funcional de sus cerebros, suelen usarse en estudios de correlatos neuronales de conciencia (NCC)²⁵, de conciencia alterada (analgesia general o sueño). Además, estudios electrofisiológicos en monos han revelado que el aumento neuronal en una amplia gama de áreas corticales se correlaciona con percepción subjetiva (Boly, et, al., 2013).

En la declaración de Cambridge sobre la conciencia (2012), se afirma que gracias a la rápida evolución de las investigaciones sobre la conciencia, se han encontrado circuitos cerebrales homólogos correlacionados con la experiencia y la percepción consciente, además de haber evidencias convergentes que indican que los animales no humanos poseen los sustratos neuroanatómicos, neuroquímicos y neurofisiológicos de los estados de conciencia, junto con la capacidad de mostrar comportamientos intencionales (Ética Animal, 2016). Desde la biología evolutiva se acepta el surgimiento gradual y progresivo de los primeros rudimentos de conciencia hasta un estado que consiste en ser consciente de que se es consciente. En la Declaración de Cambridge Sobre la Conciencia, se hace hincapié en que los circuitos neurológicos que hacen posibles los estados de comportamiento/electrofisiológicos de la atención, el sueño y la toma de decisiones parecen haber surgido en la evolución muy temprano, en cuanto tuvo lugar la radiación de los invertebrados, siendo evidente en insectos y moluscos cefalópodos (Álvarez, 2006; Ética Animal, 2017).

Sintiencia

En años recientes, los científicos han incrementado su interés en la salud mental de los animales no humanos y en cómo esta se puede ver afectada en cautiverio o en encierro. Esto ha llevado a un debate sobre la subjetividad de la sintiencia tanto en animales no humanos como en humanos. A grandes rasgos, el término

²⁵ Por correlato neuronal de la conciencia se entiende el conjunto de eventos que se observan en el cerebro humano cuando se presenta un estado mental consciente que puede ser observado y medido con las diferentes técnicas de imagen cerebral (Zumalabe, 2016).

sintiencia reitera la capacidad de experimentar sensaciones y procesarlas para fines de supervivencia o simple gozo, de tal manera que se considera que un ser sintiente es aquel que posee intereses propios. Semejante a esto Damasio (2001) relaciona la capacidad de actuar de una forma u otra, con una necesidad evolutiva que beneficia a los organismos.

Numerosos avances biomédicos utilizan la sensibilidad animal para el desarrollo de medicamentos y tratamientos humanos, como es el caso del estudio de la analgesia, probado en animales capaces de sentir dolor; o el estudio de la esquizofrenia, en la que se evalúan emociones como el miedo y la ansiedad (Proctor, et al. 2013). De esta manera, la condición principal para considerar que un organismo es sintiente, es la presencia de un sistema nervioso centralizado o ganglios nerviosos, sin embargo, este hecho no resulta suficiente, ya que existen variedades de sistemas nerviosos diferentes al conocido en vertebrados. Un ejemplo es el caso de los pulpos, que cuentan con un sistema nervioso centralizado más complejo que el de algunos vertebrados que, si bien es distinto al presente en humanos y otros vertebrados, resulta igualmente funcional (Ética Animal, 2016).

Charles Darwin observó la presunta existencia de emociones en animales, análogas a las humanas, causadas por la excitación del sistema nervioso y cuyos efectos revelan el estado del “espíritu” del individuo. En palabras de Darwin: “todo acto, cualquiera sea su naturaleza, que acompaña constantemente un estado determinado del espíritu, se hace expresivo enseguida. Por ejemplo, la agitación de la cola en el perro, el encogimiento de hombros en el hombre, la erección de los pelos, la secreción del sudor” (Darwin, 1872). Recientemente, en la Declaración de Cambridge sobre la conciencia, se hace mención de esto y se le atribuye nuevamente a la presencia de sistema nervioso central y de similitudes neuronales entre especies de vertebrados. Estos sustratos neurológicos no parecen limitarse a las estructuras corticales, por lo que la ausencia de neocórtex no parece impedir que un organismo pueda experimentar estados afectivos; en aves como las urracas se han detectado niveles de conciencia similares a los humanos (Ética Animal, 2016).

La bioética como herramienta de cuestionamiento al antropocentrismo moral y al especismo.

Los animales no humanos, al no gozar de un lenguaje entendible por los seres humanos, han sido relegados por siglos a bienes semovientes, organismos capaces de moverse por sí mismos pero carentes de emociones, más parecidos a una máquina que a un ser vivo (Descartes, 1637), mientras que, por medio del lenguaje y del reconocimiento del otro como un ser similar a uno mismo, la conciencia humana se ha asociado a sensaciones y autopercepciones, al conocimiento conceptual de lo que nos sucede (Sanguineti, 2018). Es decir, los humanos reconocemos la conciencia y la sintiencia tanto en nosotros mismos, como en otros humanos; somos capaces de identificar y comunicar un estímulo, la zona en la que ocurre dicho estímulo y su intensidad. Aun así, la experiencia emocional en humanos y su estudio resulta una experiencia personal sujeta a informes falsos, sugestión y sesgos (Proctor, et al 2013).

En la literatura podemos encontrar numerosos estudios donde se recurre al zoomorfismo, es decir, la atribución a humanos de estados mentales similares a los de los animales (Silva, 2017), al implementar el uso de animales como modelos experimentales y pre adjudicarles características como sintiencia o conciencia, para posteriormente negar estos mismos atributos por considerarlos inferiores o no comparables a los humanos. De esta forma, gran parte de la información que se tiene actualmente sobre sintiencia, conciencia y emociones, proviene de la investigación con animales. Si bien es un hecho que el uso de animales en la investigación ha jugado un papel fundamental en el progreso biomédico, muchas de las técnicas de manejo y muerte de animales siguen siendo crueles e ineficaces en su función de reducir el sufrimiento, además de la falta de interés en mejorarlas y/o de buscar alternativas más éticas.

Aun así, tratar de reducir el sufrimiento al mínimo no cambia la naturaleza cosificante del uso y explotación de animales no humanos para beneficio humano, cayendo con frecuencia en la falacia de la jaula de oro, asegurando que el privar completamente a uno o más organismos de su ambiente natural y de los estímulos propios del mismo, no afecta sus estados mentales y no condiciona su conducta observable, lo cual es una aseveración sesgada en los intereses de los investigadores, además de esto se sigue perpetuando la cosificación animal, llegando al grado de especies completamente destinadas para la práctica científica, que son condenadas a

pasar toda su vida en aislamiento bajo condiciones específicas para su uso y sin poder ser tratados como más que material de laboratorio.

De esta forma, desde la bioética se pretende fomentar el respeto, la ética, la sensibilización y la búsqueda de alternativas para reducir en lo más posible el sufrimiento, cosificación y explotación animal, así como brindar evidencia de los estados de conciencia, emociones, sintiencia, y cognición, con el fin de que se tomen en cuenta tanto para la investigación científica como para la legislación de leyes en su beneficio y justicia. Algunos animales son capaces de expresar dolor, angustia, enojo, felicidad, de responder y procesar estímulos, modificar su conducta en beneficio propio, reconocerse a sí mismos y a miembros de su propia especie emparentados con ellos.

Conclusiones

Los animales humanos y no humanos cuentan con intereses propios que deben ser respetados, no sólo por sus posibles similitudes con el ser humano, si no por la valía inherente que estos poseen. Es por esto, por lo que resulta necesario crear conciencia sobre nuestra responsabilidad con los otros seres vivos, sean sintientes, conscientes, racionales, pensantes, emocionales, o no. El reconocer que su valor no se limita a las características antes mencionadas nos sensibiliza ante las problemáticas de maltrato, cosificación y explotación que viven millones de animales no humanos en la actualidad, especialmente aquellos destinados al consumo humano y a la investigación científica. Esto a su vez puede servir para que se propongan leyes eficaces para la protección de los animales tanto en condiciones de encierro (para que puedan ser trasladados a reservas o santuarios), como en vida libre, para que se conserven sus ecosistemas y no sean desplazados. A su vez, es indispensable conocer la información disponible, que nos ayude a reducir, hasta eliminar el uso de animales y llegar a un consenso en los temas de conciencia y sintiencia animal, que pueda ser usado para argumentar a favor de los no humanos, es nuestra responsabilidad como científicos cuestionar y cambiar paradigmas desde el conocimiento científico y la ética.

Para finalizar, la consideración moral debe dejar de ser conservadora y basada en cuestiones creacionistas, capitalistas, colonialistas y especistas, en su lugar se debe recurrir al estudio ético en favor de la dignidad de los humanos y de los no humanos.

Bibliografía

- Aguilera, M. (2008). ¿Qué Animales Son Racionales?. *Nombres*, (22), 209-223.
- Aguilera, M. (2020). Cognición Animal. UNC-CONICET. doi:10.13140/RG.2.2.21877.60645.
- Álvarez, L. (2006). Niveles de Conciencia, Perspectiva sociocultural. *THEMATA Revista de filosofía*, (17), 77-97. Recuperado de https://idus.us.es/bitstream/handle/11441/27845/file_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y
- Andrés, E. (2019). *Los vacíos legales y su vinculación con el hábeas corpus en animales no humanos* (Tesis de Pregrado). Universidad Empresarial Siglo 21. Córdoba, Argentina.
- Ética Animal. (2016). *Sintiencia, Ética Animal*. Recuperado de <https://www.animal-ethics.org/sintiencia-seccion>
- Ética Animal. (2017). *La Declaración de Cambridge sobre la Consciencia, Ética Animal*. Recuperado de <https://www.animal-ethics.org/declaracion-consciencia-cambridge>
- Ética Animal. (2020). *Introducción al sufrimiento de los animales salvajes*, Oakland: Ética Animal. Recuperado de <https://www.animal-ethics.org/introduccion-sufrimiento-animales-salvajes>. **La Declaración de Cambridge sobre la Consciencia, Ética Animal**. Recuperado de <https://www.animal-ethics.org/declaracion-consciencia-cambridge>
- Bachmann, C., y Kummer, H. (1980). Male Assessment of Female Choice in Hamadryas Baboons. *Behavioral Ecology and Sociobiology*, 6(4), 315-321. doi:10.1007/bf00292774
- Ballester, C. y Hernandez, P. (2012). Racionalidad Limitada. *Revista Institucional de Sociología (RIS)*, 14(1), 27-38. doi 10.3989/ris.2011.10.2
- Bavio, P. S. (2012). La importancia de una bioética para y desde Latinoamérica. *Derecho PUCP*, (69), 19-23.
- Bekoff, M., Allen, C., y Burghardt, G. M. (Eds.). (2002). *The Cognitive Animal: Empirical and Theoretical Perspectives on Animal Cognition*. Estados Unidos: MIT press.
- Betancourt, R., Díaz, C. G., y Quezada Scholz, V. (2008). Claves interoceptivas y exteroceptivas en la tolerancia al efecto atáxico del etanol en ratas. *Psicothema*, 20(4), 807-811.
- Bialer, D. & Miller, L. J. (2011). *No Longer a Secret: Unique Common-Sense Strategies for Children with Sensory or Motor Challenges*. London: Eurospan distributor.
- Bolles, R. c., Moot, S. A. (1965). Rats Anticipation of Diurnal and a Diurnal Feeding. *Journal of Comparative and Physiological Psychology*, 60(2), 10-14. doi: 10.1037/h0022308. PMID: 5832364.
- Boly, M., Seth, A. K., Wilke, M., Ingmundson, P., Baars, B., Laureys, S., ...Tsuchiya, N. (2013). Consciousness in Humans and Non-Human Animals: Recent Advances and Future Directions. *Frontiers in Psychology*, 4(625). doi: <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00625>

Carman, M. y Berros, M. (2018). Ser o no ser un simio con derechos. *Revista Direito GV*, 14(3), 1139-1172. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/2317-6172201842>

Carmona, N. & Jaramillo, D. (2010). *El razonamiento en el desarrollo del pensamiento lógico a través de una unidad didáctica basada en el enfoque de resolución de problemas* (Tesis de Maestría). Universidad Tecnológica de Pereira, Colombia.

Ceballos, F. A. (2021). Teoría heterogénea del concepto de persona en derecho. *Estudios de Derecho*, 78(171), 12-35 doi: 10.17533/udea.esde.v78n171a01

Clive, D. L. y Monique, A. R. (2020). *Animal Cognition: Evolution, Behavior & Cognition*. Estados Unidos: Red Globe Press.

Coral, H. (1990). Concepto Jurídico de Persona: Una Propuesta de Reconstrucción Unitaria, *Revista chilena de Derecho*, 17(2), 301-321.

Damasio, A. R. (2001) *La sensación de lo que ocurre: Cuerpo y Emoción en la Construcción de la Conciencia*. Trad. de Francisco Páez. Madrid, España: Desino. Recuperador de https://planetadelibroscom.cdnstatics2.com/libros_contenido_extra/38/37348_La_sensacion_de_lo_que_ocurre.pdf

Darwin, C. R. (1872). La Expresión de las emociones en el hombre y en los animales. Trad. De J. Desar. Buenos Aires, Argentina: Editorial Intermundo. Recuperado de: http://23118.psi.uba.ar/academica/carrerasdegrado/psicologia/informacion_adicional/obligatorias/034_historia_2/Archivos/Darwin.pdf

Davidson, D. (1988). Animales Racionales. *Revista de Filosofía*, 15-25. Recuperado de <https://revistafilosofia.uchile.cl/index.php/RDF/article/view/44122>

de Baggis, G. (2017). Arturo, Sandra, Poli y Cecilia: cuatro casos paradigmáticos de la jurisprudencia argentina. *En Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, 8(3), 1-17. Recuperado de <https://raco.cat/index.php/da/article/view/349386>.

de Esapanés, J. M. (2012). La incapacidad. *Derecho y cambio social*. 30. Recuperado de <https://www.derechoycambiosocial.com/revista030/CARATULA.htm>

Duque, J. E., Moscoso, Ó. H., Muñoz, A. (2008). Aproximaciones a la comprensión de la conciencia. *Revista Med*. 16(1), 87-94.

E.E.F. (2017). "Nueva Zelanda reconoce a un río como persona jurídica". *El país*. Recuperado de https://elpais.com/internacional/2017/03/16/actualidad/1489685532_492954.html#?prm=copy_link

Ehnert, J. (2002) *The Argument From Species Overlap* (Tesis de Maestria). Blacksburg: Virginia Polytechnic Institute and State University. Buenos Aires, Argentina. Recuperado de <https://buenosaires.gob.ar/secretaria-de-ambiente/unidad-de-proyectos-especiales-ecoparque-interactivo-de-la-caba>.

García, I. (2010). Animal Racional: Breve Historia de una Definición. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 27, 295-313. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361133110012>

Gómez Sánchez, P. (2015). Principios básicos de bioética. *Revista Peruana De Ginecología Y Obstetricia*, 55(4), 230–233. <https://doi.org/10.31403/rpgo.v55i297>

González, E. (2019). 'Sandra', la orangutana que se convirtió en 'persona,'. *El País*. Recuperado de https://elpais.com/elpais/2019/06/17/eps/1560778649_547496.html

González, C. A. (2015). El Potencial de la Ecología de la Conducta en la Conservación de la Diversidad. *Quehacer Científico en Chiapas*, 10 (2). Recuperado de <https://www.dgip.unach.mx/images/pdf-REVISTA-QUEHACERCIENTIFICO/2015-jul-dic/Elpotencialdelaecologiadelaconducta.pdf>

Healy, S. D. (2018). The Face of Animal Cognition. *En Integrative Zoology*, 14(2), 132-144. doi:10.1111/1749-4877.12361

Hernández, A., Gissell Juarez, D. G., López, L., Ahuja, C. y Paredes P. (2018). Bienestar del Búho Café (*Ciccaba virgata*) Bajo Condiciones de Cautiverio en Unidades de Manejo para la Conservación de la Vida Silvestre. En J. Saldaña (Presidencia), 7º *Simposio Internacional de Bienestar Animal y 2º de Bioética y Etología Animal*. Realizado en el marco de la XII Cátedra CUMEX de Medicina Veterinaria. Veracruz, México.

Herrnstein, R. J. (1979). Acquisition, Generalization, and Discrimination Reversal of a Natural Concept. *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 5(2), 116–129. <https://doi.org/10.1037/0097-7403.5.2.116>

Herrnstein, R. J., Loveland, D. H., & Cable, C. (1976). Natural Concepts in Pigeons. *Journal of Experimental Psychology: Animal Behavior Processes*, 2(4), 285–302. doi: <https://doi.org/10.1037/0097-7403.2.4.285>

Hochel, M. y Gómez, M. (2008). La Inteligencia Humana. En E. Gómez. (Ed.), *El Rompecabezas del Cerebro*. Granada, España: SetShift.

Horta, O. (2011). La cuestión de la personalidad legal más allá de la especie humana. *Isonomía*, (34), 55-83. Recuperado de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1405-02182011000100003&lng=es&tlng=es.

Horta, O. (2014). The scope of the argument from species overlap", *Journal of Applied Philosophy*, 31, 142-154.

Horta, O. (2017) *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.

Hunt, G. R. (1996). Manufacture and Use of Hook-Tools by New Caledonian Crows. *Nature*, 379(6562), 249–251. doi:10.1038/379249a0

Laca, F. A. (2012). Racionalidad Limitada en la Sociedad del Riesgo Mundial. *Revista de Economía Institucional*, 14(26), 121-135. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-59962012000100006&lng=en&tlng=es.

Madrigal, A. S. (2009). Persona. Categoría fundamental y desafío práctico. *Estudios de Filosofía*, (39), 177-188. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n39/n39a10.pdf>

Manrique, A., Medina, M. y Vanda, B. (2019). *Ecoética y Ambiente: Enseñanza Transversal en Bioética y Bioderecho*. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/13/6014/9.pdf>

Maschi, F., Carbone, C., y Ferrari, H. (2019). De reactivo biológico al animal sintiente: el bienestar animal como cambio de paradigma en la investigación biomédica y su impacto en los resultados. *Analecta Veterinaria*, 39(1), 34. doi: 10.24215/15142590e034

McGregor, P. (Ed.). (2005). *Animal Communication Networks*. Cambridge: Cambridge University Press.

Meijer, E. (2021). Sanctuary Politics and the Borders of the Demos: A Comparison of Human and Nonhuman Animal Sanctuaries. En *Krisis Journal for Contemporary Philosophy*. 41(2). 35-48. doi: <https://doi.org/10.21827/krisis.41.2.37174>

Molina, J. A. (2018). *Los Derechos de los Animales, de la Cosificación a la Zoopolítica*. Bogotá, Colombia: Universidad Externado de Colombia. Recuperado de https://bdigital.uexternado.edu.co/bitstream/handle/001/2341/MKB-spa-2018-Los_derechos_de_los_animales_de_la_cosificacion_a_la_zoopolitica?sequence=1

Montero, C. M. (2016). Cognición Animal: Un Nuevo Enfoque Sobre los Mecanismos del Comportamiento. En J. Carranza. (Ed.), *Etología Adaptativa: el Comportamiento como Producto de la Selección Natural* (pp.545-580). Córdoba, España.

Olalde, J. C. Z. (2010). La noción general de persona. *El origen, historia del concepto y la noción de persona en grupos indígenas de México*. Revista de humanidades: Tecnológico de Monterrey, (27-28), 293-318. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/384/38421211013.pdfR>

Olaya, D. F. (2022). La Amazonía Colombiana como Sujeto de Derechos. Un caso de justicia ambiental. *Revista IUS*, 16(49), 223-251. doi: <https://doi.org/10.35487/rius.v16i49.2022.719>

Orive, A. (2006). De la Racionalidad Neoclásica a la Racionalidad Situada. *Estudios políticos*, (9), 75-116. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/ep/n9/0185-1616-ep-09-75.pdf>

Pérez, A. M., Benjumea, S., y Navarro, J. I. (2001). Autoconciencia Animal: Estudios Sobre la Autodiscriminación Condicional en Varias Especie. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 33(3), 311-327. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80533306>

Proctor, H., Carder, G., y Cornish, A. (2013). Searching for Animal Sentience: A Systematic Review of the Scientific Literature. *Animals*, 3(3), 882–906. doi:10.3390/ani3030882

Regard, C. y Riot, C. (2020). Los Desafíos de la Declaración de Toulon. *Revista Chilena de Derecho Animal*, 1, 21-28. Recuperado de <http://revistaderechoanimal.cl/wp-content/uploads/2017/08/Caroline-Regad-Cedric-Riot.pdf>

Roa, R. y Bauer, C. (2009). Traducción de los Textos Sobre el Imperativo Bioético y la Biopsicología de Fritz Jahr (1929-1933). *Revista Latinoamericana de Bioética*, 9(2), 92-105. Recuperado de http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1657-47022009000200008&lng=en&tlng=es.

Romero, A. (2017). Persona física no humana. *XXVI Jornadas Nacionales de Derecho Civil*. Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de La Plata, La Plata, Argentina. Recuperado de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/103141>

Rorty, R. (2004). Derechos Humanos, Racionalidad y Sentimentalismo. *Batallas éticas*, 59-82. Recuperado de <https://agmer.org.ar/index/wp-content/uploads/2014/05/RORTY-Derechos-Humanos-racionalidad-y-sentimentalismo.pdf>

Sánchez, J. M. (2007). La racionalidad delirante: el racismo científico en la segunda mitad del siglo XIX. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 27(2), 111-126. Recuperado de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0211-57352007000200011&lng=es&tlng=es.

Sanguinetti, J. J. (2018). ¿Son lo mismo la conciencia, el autoconocimiento y la identidad personal?. En M. Pérez, F. J. Soler y C. E. Vanney. (Eds.), *¿Quiénes somos? Cuestiones en torno al ser humano*. (pp. 96-100). Navarra, España: EUNSA. Recuperado de <https://madrid.unav.edu/documents/8871060/8954444/i%CC%81ndice+libro+quienes+somos.pdf/>

Sass, H. (2021). El Pensamiento Bioético de Fritz Jahr 1927-1934. *Aesthetika*, 6(2), 20-33. Recuperado de <https://www.aesthetika.org/El-pensamiento-bioetico-de-Fritz>

Shettleworth, S., J. (2010). *Cognition, Evolution, and Behavior*. New York, Estados Unidos: Oxford University Press.

Steinmann, A. R., & Bonatto, M. F. (2015). *Ecología Comportamental: Una Introducción al Estudio del Comportamiento Animal*. Río de Janeiro, Brasil: UniRio

Valdés, J. (2021). Sintiencia Animal: Necesidad de un reconocimiento jurídico material, y sus implicaciones teóricas y prácticas. *Derecho Animal*, 12(13), 111-167 DOI: <https://orcid.org/0000-0002-3143-8991>

Vauclair, J. (2003). *El Hombre y el Mono: Psicología Comparada*. CDMX, México: Siglo XXI.

Zárate Zárate, C. I. (2020). *Un nuevo estatus jurídico para los animales no humanos* (Tesis de pregrado). Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Daria Guerrero Tirado

Estudiante de Biología, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias;
dariagt@ciencias.unam.mx

Ángeles Cancino-Rodezno

Dra. en Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias;
angelescancino@ciencias.unam.mx

