

Micaela Anzoátegui; Gustavo Yáñez González; María Victoria Bordet, coordinadores

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales Año VI, Vol I. Junio 2019 Dossier: Educación, pedagogía y enfoques no especistas

Anzoátegui, M.; Yáñez González, G.; Bordet, M., coordinadores (2019). Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales Año VI, Vol I. Junio 2019 Dossier: Educación, pedagogía y enfoques no especistas. La Plata : Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales. En Memoria Académica. Disponible en: <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/libros/pm.808/pm.808.pdf>

Información adicional en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución 3.0 No portada
<https://creativecommons.org/licenses/by/3.0>



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES



Dossier:
Educación, pedagogía y enfoques no especistas

Coordinan
Micaela Anzoátegui
Gustavo Yáñez González
María Victoria Bordet

Año VI Vol I
ISSN 2346-920X

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

revistaleca@gmail.com

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Ringuelet – La Plata

Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo la Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:

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

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VI - Vol. I

Junio 2019



ILECA

INSTITUTO LATINOAMERICANO
DE ESTUDIOS CRÍTICOS
ANIMALES

Directoras

Alexandra Navarro
Anahí Gabriela González

Comité Editorial

Andrea Carrascal
Carlos Andres Moreno Uran
Cassiana Lopes Stephan
Eduardo Rincón Higuera
Fernando Bagiotto Botton
Francisco Javier Hernández Quezada
Iván Darío Ávila Gaitán
Jailson Rocha
María Marta Andreatta
Micaela Anzoátegui
Nahid Steingress Carballar
Oscar Hernán Franco Suárez
Silvina Pezzetta

Comité de Redacción

Ariadna Beiroz
Jesica Ortiz Genoud
Márcio Buchholz
María Victoria Bordet
Romina Guerrero

Comité de Traducciones

Iara Altkorn
Juliana Horstmann Amorim
Lorena Murillo
María Ruiz Carreras
Vittoria di Prizito
Yasmin Arbelaiz
Yamila Taboada

Diseño Editorial

Sara Cuellar

Consejo Asesor

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

Coordinan este número

Micaela Anzoátegui
Gustavo Yañez González
María Victoria Bordet

Por uma realidade mais flutuante

- Que tipo de sensação o pensamento nos desperta nesta ilustração? Olhe e reflita.

Depois de alguns minutos, o silêncio é rompido:

- Bom... é... é como se estivéssemos flutuando em torno de nós mesmos e, ao mesmo tempo, deslocando-nos em direção àquilo que nos faz vivenciar a diferença. Não podemos negar que a reflexão nos abre ao animalismo, incita-nos a ultrapassar os limites de nossa frágil consciência para nos levar até a percepção de que a nossa anatomia é tão animal quanto a dos demais animais e de que a nossa reflexão é mais sensorial do que imaginávamos. Flutuando saímos de nós mesmos, flutuando atingimos o outro que podemos ser, a imagem do outro que tentamos ser. Talvez seja verdade... digo, talvez seja verdade que o nosso cotidiano de hoje nos impede a experiência do pensamento e, com ele, a sensação do mundo e a percepção de nós mesmos.

- Você quer dizer que a nossa realidade deixou de ser flutuante para se tornar extremamente bruta, mecânica, produtiva e reprodutiva?

- Por algum, ou melhor, por vários motivos não sabemos mais flutuar, de tal modo que nos restringimos às normas estipuladas pelo interesse, o qual contemporaneamente se confunde com desejo. A cada dia que passa, sentimo-nos incapazes de modificar as nossas próprias relações e de nos co-implicarmos ao animal que logo somos. Temos noção de que flutuar é expandir e de que esta explosão meditativa nos faz nadar contra a corrente que insiste em nos misturar, em nos dissipar e em nos mortificar. Mas, quando iremos nos reencontrar em meio a essa torrente que expulsa o animal de nossas vidas e de nossas memórias? A resposta é bastante paradoxal, pois aquele que flutua carrega em si, nas diferentes partes de seu corpo e nas múltiplas camadas de sua alma - que eclode no impulso reflexivo, a leveza atrelada à transgressão e o peso do sofrimento que nos defronta à morte no mundo. Nesse sentido, imagino, como nos diz Nietzsche, “que os animais vejam o homem como um semelhante que perigosamente perdeu a sadia razão animal – como o animal delirante, o animal ridente, o animal plangente, o animal infeliz.” (Friedrich Nietzsche, *A Gaia Ciência*, Trad. Paulo César de Souza, Ed. Companhia das Letras, 2012, Aforismo 224, p.159)

O silêncio é, então, retomado na sala de espera.

Cassiana Lopes Stephan

Por una realidad más flotante

- ¿Qué tipo de sensación nos despierta el pensamiento en esta ilustración? Mira y piensa.

Después de unos minutos, se rompe el silencio:

- Bueno.... es.... es como si estuviéramos flotando alrededor de nosotros mismos y, al mismo tiempo, moviéndonos hacia lo que nos hace experimentar la diferencia. No podemos negar que la reflexión nos abre al animalismo, nos incita a sobrepasar nuestra frágil conciencia para llevarnos a la percepción de que nuestra anatomía es tan animal como la de los otros animales y que nuestra reflexión es más sensorial de lo que imaginábamos. Flotando salimos de nosotr@s mismos, flotando llegamos al otro que podemos ser, la imagen del otro que intentamos ser. Tal vez es verdad... quiero decir, tal vez sea cierto que nuestra forma de vida actual nos impide experimentar el pensamiento y, con él, la sensación del mundo y la percepción de nosotros mismos.

- ¿Quiere decir que nuestra realidad ha dejado de flotar para convertirse en una extremadamente cruda, mecánica, productiva y reproductiva?

- Por algunas, o, mejor dicho, por diversas razones, ya no sabemos flotar, de tal manera que nos limitamos a las reglas estipuladas por el interés, que al mismo tiempo se confunden con el deseo. Cada día que pasa, nos sentimos incapaces de modificar nuestras propias relaciones y de co-involucrarnos con el animal en el que pronto nos convertiremos. Somos conscientes de que flotar es expandirse y que esta explosión meditativa nos hace nadar contra la corriente que insiste en mezclarnos, disiparnos y mortificarnos. Pero ¿cuándo nos encontraremos de nuevo en medio de este torrente que expulsa al animal de nuestras vidas y de nuestros recuerdos? La respuesta es bastante paradójica, porque el que flota lleva dentro de sí mismo, en las diferentes partes de su cuerpo y en las múltiples capas de su alma -que emerge en el impulso reflexivo-, la ligereza ligada a la transgresión y el peso del sufrimiento que nos enfrenta a la muerte en el mundo. En este sentido, me imagino, como nos dice Nietzsche, "que los animales consideran al hombre como un ser semejante a ellos, que ha perdido de la manera más peligrosa el sano entendimiento animal -como el animal demente, como el animal que ríe, como el animal que llora, como el animal desdichado". (Friedrich Nietzsche, La ciencia jovial, Trad. José Jara, Ed. Universidad de Valparaíso, 2013, Aforismo 224, p. 211)

El silencio se reanuda en la sala de espera.

Cassiana Lopes Stephan

Agradecimiento

Agradecemos a Pable Ferreyra, artista argentino, por la ilustración que nos acompaña en este número y por todas sus imágenes que abren mundos de pensamiento, imaginación y animalismo.

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

Año VI - Volumen I

Dossier “Educación, pedagogía y enfoques no especistas”

Por uma realidade mais flutuante.....5

Cassiana Lopes Stephan

Editorial.....10

Micaela Anzoátegui, Gustavo Yañez González y María Victoria Bordet

Artículos

¿Es posible un pensamiento más que humano? Notas a partir de la obra de Vinciane Despret para una etología filosófica..... 19

Camila Bonilla Sztern

Necropolítica fágica y la vida en el *habeas viscus*: el matadero como espacio de excepción y la agencia de los otros animales en los lugares invivibles de la existencia.....50

Iñaki Robles Elong y María R. Carreras

¿Es el naturocentrismo compatible con una axiología sensocentrista?.....70

Alejandro Villamor Iglesias

Feminismo, alimentación, respeto animal y medio ambiente: una breve aproximación al ecofeminismo vegetariano y antiespecista.....83

Alba Marugán

Sufrimiento innecesario de los animales no humanos en la tradición religiosa: una exploración para una teoría ética animalista.....101

Mauro Pérez Bravo

Dossier: Educación, pedagogía y enfoques no especistas

Educación en el complejo animal-industrial.....131

Helena Pedersen

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para o campo?: problematizações com as lentes dos Estudos Animais.....148

Angela Guida y Vanesa Franco

Pedagogias Animalomórficas: desconstrução, perspectivismo e narrativas multiespécies.....169

Moysés Pinto Neto

D.I.A.N., Projeto sobre direitos animais e sustentabilidade, e as repercussões em seus integrantes.....186

Tânia Regina Vizachri, Luciana Duarte, Waleska Carolina do Valle, Adriana Regina Braga, Mariah Boratto Peixoto dos Santos, Luís Paulo de Carvalho Piassi

Estudios de campo

As atitudes de indivíduos para com os animais suínos em produção familiar e pequena produção.....215

Pedro Rui Fonseca

El valor de la vida de los animales de compañía. El vínculo humano-animal, más allá del especismo y de consideraciones económicas.....244

Marcos Díaz Videla

Eficacia de materiales audiovisuales sobre explotación animal para motivar cambios en el consumo alimenticio de estudiantes mexicanos.....277

Perla Anerol Sifuentes García y Jaime Paneque-Gálvez

Sobre los animales: tesis y tesinas

Fundamentos ético-políticos de los discursos de los movimientos animalistas de la región de Valparaíso, Chile.....309

Franco Antonin Cantarutti Mainat

Reseñas

Nuevas perspectivas de la animalidad desde la “etología filosófica”. Reseña de *Hacer las paces con el animal* de Dominique Lestel.....345

Germán Di Iorio

Ética animal y ética feminista como éticas en intersección.

Reseña de *La ética animal, ¿una cuestión feminista?* de Angélica Velasco Sesma.....352

Carla Alicia Suárez Félix

Arte

A moral da História.....358

Matheus Leite Buranelli

EDITORIAL

AÑO VI - VOL. I

¿ES POSIBLE ENSEÑAR DE MANERA NO ANTROPOCÉNTRICA?:

UNA PREGUNTA EN LA ERA DEL ANTROPOCENO

El presente Dossier “Educación, pedagogía y enfoques no especistas” tiene por objetivo iniciar un debate tan necesario como problemático. El vínculo entre estos temas es fundamental para construir un entramado de relaciones alternativo con los demás animales a la vez que desnaturalizamos la visión especista antropocentrada. La reproducción de estas ideas se da transversalmente y se refuerza de manera continua, tanto en la educación formal y el contexto áulico (en todos sus niveles) como en los aprendizajes cotidianos. No obstante, este tópico que enlaza teoría, experiencia y praxis, no ha sido hasta ahora suficientemente tematizado ni cuenta con la visibilidad que amerita.

Creemos que una transmisión y construcción alternativa de conocimiento en este sentido es un desafío en, al menos, dos modos. Primero, es indispensable visibilizar las formas hegemónicas de educación, donde la figura de lo animal aparece subordinada de manera complaciente al mundo humano, como “dadores naturales” de materias primas, servicios y utilidades. Segundo, porque una praxis pedagógica que se nutra de teorías críticas animales generará conflictos y reposicionamientos al interior del cuerpo docente y de la educación institucionalizada, así como respecto de las ideas previas de los estudiantes y de los saberes a transmitir. Claramente, toda pedagogía crítica va a ser disruptiva, a la vez que habilita y posibilita nuevos universos de significación.

Pero particularmente, este enfoque implica revisar, tematizar y desnaturalizar el lugar tradicional de lo humano que continuamente es invocado bajo la idea de “excepcionalidad humana” -noción que tomamos del filósofo francés Jean Marie Schaeffer-. Esta idea de que el hombre es un fenómeno excepcional, radicalmente distinto a todas las formas de vida que habitaron el planeta, actualmente más que nunca, carece de fundamento a la luz de los últimos desarrollos epistémicos y de diversos campos disciplinares. Los Estudios Críticos Animales, la filosofía del ambiente, la etología filosófica, e incluso, la misma teoría de la evolución bajo la noción de

“continuidad biológica”, por nombrar algunos ejemplos, lo reflejan. Estos, de manera global generan un impacto al reposicionar al ser humano como un animal sin preeminencias. Aun así, en la educación en todos sus niveles opera de forma acrítica aquel supuesto excepcionalista, como una evidencia *per se*, un *factum*, un hecho que no necesita demostración ni justificación y que legitima teorías y praxis opresivas, de instrumentalización y cosificación de los animales y la biósfera. Allí, el trabajo de desnaturalización que nos corresponde como educadores/as.

Así, desde nuestro lugar de docentes y estudiantes que fuimos y seguimos siendo, podríamos señalar que la pedagogía hegemónica, o dicho de otra manera, la pedagogía humanista-antropocentrista-especista, presente en nuestras escuelas y centros de estudio superiores, opera deshaciendo una emocionalidad con la que cuentan muchos niños/as, que los acompaña en la apertura a un mundo multiespecie por conocer. Éste, lleno de tonalidades y seres fantásticos, abruptamente va siendo dejada atrás como el insecto deja su cutícula. La pedagogía imperante, por tanto, genera un disciplinamiento, desgarrando ese exoesqueleto tendiente muchas veces a lo zooafectivo. De manera que luego de una constante corrección de la conducta y el pensamiento, nos reconocemos distanciados, superiores y radicalmente distintos respecto de los demás animales.

Esta acción de revisión y desnaturalización crítica se vuelve urgente en la era del antropoceno bajo el imperio de la crisis socio-ecológica, pero también implica una reconfiguración epistemológica en la concepción de lo que entendemos por ser humano y ser animal. Y, justamente, en tanto emergente de una nueva percepción y representación, repensar los vínculos entre educación, pedagogía y enfoques no-especistas posibilitará nuevos abordajes intelectuales y experienciales con impactos relevantes. Algunos de ellos podemos verlos en el presente volumen.

En primer lugar, Angela Guida y Vanessa Franco nos sorprenden en “Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para o campo?: problematizações com as lentes dos Estudos Animais”: tienen por objetivo investigar y discutir procesos de subjetivación de la alteridad animal a partir del análisis de libros de matemáticas producidos y distribuidos para los años iniciales de escuelas del campo en Brasil, en el período de 2013 a 2018. El punto central de su investigación es problematizar las relaciones entre humanos y animales al mirar la forma en que los animales aparecen y el lugar que ocupan en estos libros. Se percibe que en determinados momentos se colocan en un escenario rural idílico para ser apreciados, cuidados y protegidos y en otro, son vistos bajo la mirada de la explotación.

En segundo lugar, Moyses Pinto Neto, de quien tomamos el vínculo entre educación y antropoceno, en “Pedagogías Animalomórficas: desconstrução, perspectivismo e narrativas multiespécies” busca pensar estrategias de reincorporación de la biología desde Donna Haraway, como una variación bajo tensión del perspectivismo amerindio, distribuyendo la agencia entre animales humanos y no humanos. Así, indica que, si en el perspectivismo amerindio siguiendo a Viveros de Castro, predomina una combinación entre antropomorfismo y metafísica de la predación, Haraway presenta otras dimensiones en que el ejemplo es animal (animalomorfismo) y la estructura relacional es, por ejemplo, el compañerismo y la simpóiesis. Concluye entonces, que no se tratarían de meras metáforas, ya que el multiverso perspectivista no contiene una forma original. Serían pragmáticas morfodinámicas comparativas que operan como pedagogías animalomórficas que, señala, sirven para sobrevivir en el antropoceno.

También, presentamos una propuesta grupal: el trabajo interdisciplinario desarrollado por el proyecto D.I.A.N. (Debates e Investigaciones sobre Animales y Naturaleza) con algunas de las consecuencias de éste en sus propios integrantes. El equipo, formado por alumnos de grado, aborda temáticas relativas a la ética interespecies y ambiental dentro de una propuesta mayor de difusión científica en el ambiente educativo, relacionando ciencia, arte, medios, sociedad y ética. Como resultado, es posible ver con claridad el posicionamiento en algunos aspectos, aunque, al momento de argumentar sobre determinadas cuestiones éticas, es posible identificar términos que indican duda, incertidumbre y conflicto.

Siguiendo el enfoque educativo, incluimos la traducción de una investigación novedosa de la pensadora sueca Helena Pedersen titulada “La educación en el complejo animal industrial”, basada en su trabajo de campo etnográfico y las entrevistas que realizó en las áreas de formación veterinaria y de educación secundaria superior. Pedersen aborda aquí principalmente la conexión entre educación en ciencia animal y las industrias animales a través del concepto de “máquina abstracta”, originario de Deleuze y Guattari. Sostiene que la noción de “complejo animal-industrial” necesita ser modificada para dar cuenta de la función multifacética de la educación dentro de esta perspectiva, en tanto organiza las condiciones de vida para los animales y para los estudiantes en el sistema educativo, aunque también, de forma más amplia, de la sociedad en su conjunto.

Así, compartimos la propuesta de este nuevo Dossier para repensar los posibles vínculos entre conocimiento, pedagogía, educación, experiencia, animalidad y

especismo, que consideramos debe ser un tema central en las discusiones contemporáneas dentro de los Estudios Críticos Animales (y más allá...). En simultáneo, encontraremos una sección de *Estudios de campo*, desde el enfoque de la psicología (sobre el valor de la vida de los animales de compañía); la antropología (las actitudes hacia los cerdos en la pequeña producción) y la comunicación audiovisual (su eficacia para motivar cambios de consumo alimenticio). Además, entre los artículos de temática libre contamos con la presencia de tópicos recientes como la etología filosófica; un análisis profundo de la agencia animal frente a los mataderos como espacio de excepción desde la necropolítica; el vínculo solidario entre feminismo y animalismo; una exploración de la ética animalista desde el ámbito religioso; junto con una revisión de la compatibilidad entre naturocentrismo y sensocentrismo. La tesis que incorporamos, por su parte, tematiza los fundamentos ético-políticos de los discursos de los movimientos animalistas de la región de Valparaíso (Chile), mostrando con precisión su origen y puntos de discusión, tensión y acuerdo. Incluimos dos reseñas de bibliografía recientemente publicada: de Dominique Lestel *Hacer las paces con el animal* y de Angélica Velasco Sesma *La ética animal ¿una cuestión feminista?*, desde la etología filosófica y el feminismo animalista nuevamente, dos temáticas inagotables. Para concluir nos acompaña, en un entrecruzamiento estético-político: “A moral da historia”, que propone un recorrido por el proyecto fotográfico *Manifiesto Animal* cuyo objetivo es discutir el especismo desde la fantasía, desde historias imaginarias, pero sin dejar de lado un mensaje para el espectador.

Esperamos con este entramado de pensamiento (humano) contribuir a los temas tratados en pos de nuevos espacios teóricos y pedagógicos que abran (que generen las condiciones de posibilidad) mundos más justos, más vivibles y más empáticos para los animales de todas las especies, incluyendo la nuestra.

Dejamos por último un agradecimiento especial a todos/as los/las autores/as que componen este número, que investigan y discuten estos temas en sus unidades académicas; a Cassiana Lopes que, de forma atenta y siempre rápida, estuvo dispuesta a ayudarnos ante distintas tareas; también a todos los evaluadores y revisores que fueron parte de su desarrollo a lo largo de los últimos meses; y por último a las Directoras de la Revista, Alexandra Navarro y Anahí Gabriela González, por la oportunidad de esta experiencia de coordinación, la primera para nosotros/as, donde nos guiaron con paciencia.

Micaela Anzoátegui, Gustavo Yáñez González y María Victoria Bordet

EDITORIAL

AÑO VI - VOL. I

É POSSÍVEL ENSINAR DE FORMA NÃO ANTROPOCÊNTRICA?:

UMA QUESTÃO NA ERA DO ANTROPOCENO

O Presente Dossiê, "Educação, pedagogia e abordagens não-especistas" tem por objetivo iniciar um debate tão necessário quanto problemático. O vínculo entre estes temas é fundamental para construir uma rede alternativa de relações com outros animais e, ao mesmo tempo, desnaturalizar a visão especista antropocêntrica. A reprodução destas ideias ocorre de forma transversal e se reforça de maneira contínua tanto na educação formal e no contexto da sala de aula (em todos os níveis) como nas aprendizagens cotidianas. No entanto, este tema, que liga teoria, experiência e práxis, não tem sido suficientemente tematizado e nem conta com a visibilidade que merece.

Acreditamos que uma transmissão e construção alternativa de conhecimento neste sentido é um desafio em pelo menos dois aspectos. Em primeiro lugar, é indispensável dar visibilidade às formas hegemônicas de educação, onde a figura do animal aparece subordinada de maneira complacente ao mundo humano como "doadores naturais" de matérias-primas, serviços e utilidades. Segundo, porque uma práxis pedagógica que se nutre das teorias críticas animais (ou animalistas) gerará conflitos e reposicionamentos no interior do corpo docente e da educação institucionalizada, bem como em relação às concepções prévias dos estudantes e dos saberes transmitidos. Claramente, toda a pedagogia crítica vai ser perturbadora, na medida em que habilita e possibilita novos universos de significados. Porém, particularmente, esta abordagem implica revisar, tematizar e desnaturalizar o lugar tradicional do humano que continuamente é invocado sob o paradigma da "excepcionalidade humana" – noção essa que tiramos do filósofo francês Jean Marie Schaeffer. Esta ideia de que o homem é um fenômeno excepcional, radicalmente distinto de todas as formas de vida que habitaram o planeta é, nos dias atuais mais do que nunca, infundada à luz dos recentes desenvolvimentos epistêmicos oriundos de diversos

campos disciplinares. Os Estudos Críticos Animais, a filosofia ambiental, a etologia filosófica e até mesmo a própria teoria da evolução, sob a noção de "continuidade biológica", para citar apenas alguns exemplos, corroboram essa perspectiva. Estes saberes, de maneira global, geram um impacto ao reposicionar o ser humano como um animal sem preeminência. Ainda assim, a educação em todos os níveis opera de modo acrítico sob o suposto excepcionalista como uma evidência *per si*, um *factum*, um fato que não necessita de demonstração e justificação e que legitima teorias e práticas opressivas de instrumentalização e coisificação dos animais e da biosfera. Aí, o trabalho de desnaturalização que nos corresponde como educadores.

Assim, diante de nosso lugar como docentes e estudantes que fomos e continuamos sendo, poderíamos assinalar que a pedagogia hegemônica, ou dito de outra forma, a pedagogia humanista antropocentrísta-especista, presente em nossas escolas e centros de estudos superiores, opera desfazendo uma emotividade sensibilidade com a qual muitas crianças contam e que as acompanham na abertura a um mundo multiespécies a ser conhecido. Este mundo, cheio de tonalidades e de seres fantásticos, abruptamente vai sendo deixado para trás, tal como o inseto que deixa sua cutícula. A pedagogia dominante, portanto, gera um disciplinamento que desgarrar este exoesqueleto que tende muitas vezes ao zoo-afetivo. De tal modo que, após essa constante "correção" do comportamento e do pensamento, nos reconhecemos distantes, superiores e radicalmente distintos dos demais animais.

Esta ação de revisão e desnaturalização crítica torna-se urgente na era do antropoceno sob o império da crise sócio-ecológica. Porém, também implica uma reconfiguração epistemológica na concepção do que entendemos por ser humano e ser animal. Precisamente, como emergente de uma nova percepção e representação, repensar as ligações entre educação, pedagogia e abordagens não-especistas, permitirá novas abordagens intelectuais e experienciais com impactos relevantes. Alguns deles podem ser vistos no presente volume.

Em primeiro lugar, Angela Guida e Vanessa Franco nos surpreendem em "Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para o campo?: problematizações com as lentes dos Estudos Animais": seu objetivo é investigar e discutir processos de subjetivação da alteridade animal a partir da análise de livros de matemática produzidos e distribuídos para os primeiros anos das escolas rurais no Brasil, no período de 2013 a 2018. O ponto central da pesquisa é problematizar a relação entre humanos e animais, observando a maneira como os animais aparecem e o lugar que ocupam nesses livros. Percebe-se que em determinados momentos os animais são colocados em um cenário

rural idílico para serem apreciados, cuidados e protegidos, e em outro, são vistos sob o viés da exploração.

Em segundo lugar, Moyses Pinto Neto, de quem tomamos o vínculo entre educação e antropoceno, em "Pedagogias Animalomórficas: desconstrução, perspectivismo e narrativas multiespécies" procura pensar estratégias para a reincorporação da biologia a partir de Donna Haraway, como uma variação sob tensão do perspectivismo ameríndio, distribuindo a agência entre animais humanos e não humanos. Deste modo, indica que, se no perspectivismo ameríndio, seguindo Viveros de Castro, predomina uma combinação entre antropomorfismo e metafísica da predação, Haraway apresenta outras dimensões em que o exemplo é o animal (animalomorfismo) e a estrutura relacional é, por exemplo, o companheirismo e a simpóiesis ou simpatia. Conclui então, que não se trata de meras metáforas, já que o multiverso perspectivista não contém uma forma original. Seriam pragmáticas morfodinâmicas comparativas que operam como pedagogias animalomórficas que, assinala, servem para sobreviver ao antropoceno.

Apresentamos também uma proposta de grupo: o trabalho interdisciplinar desenvolvido pelo projeto D.I.A.N. (Debates e Investigações sobre Animais e Natureza) com algumas das consequências deste nos seus próprios membros. A equipe, formada por estudantes de graduação, aborda temáticas relativas à ética interespécies e ambiental dentro de uma proposta maior de difusão científica no ambiente educacional, relacionando ciência, arte, mídia, sociedade e ética. Como resultado, é possível ver claramente o posicionamento sob alguns aspectos, embora, no momento de discutir certas questões éticas, seja possível identificar termos que indicam dúvida, incerteza e conflito.

Seguindo a abordagem educacional, incluímos a tradução de uma nova pesquisa da pensadora sueca Helena Pedersen intitulada "A educação no complexo animal industrial", baseada em seu trabalho de campo etnográfico e nas entrevistas que realizou nas áreas de formação veterinária e de ensino secundário superior. Pedersen aborda aqui principalmente a conexão entre a educação em ciência animal e as indústrias animais através do conceito de "máquina abstrata", originário de Deleuze e Guattari. Argumenta-se que a noção de "complexo animal-industrial" necessita ser modificada para dar conta da função multifacética da educação dentro dessa perspectiva, pois ela organiza as condições de vida dos animais e dos estudantes no sistema educacional, embora também, de forma mais ampla, da sociedade como um todo.

Assim, partilhamos a proposta deste novo Dossiê para repensar os possíveis vínculos entre conhecimento, pedagogia, educação, experiência, animalidade e especismo, que consideramos ser um tema central nas discussões contemporâneas dentro dos Estudos Críticos Animais (e mais além...). Simultaneamente, encontraremos uma secção de *Estudos de Campo*, a partir de um enfoque da psicologia (sobre o valor da vida dos animais de companhia); antropologia (atitudes para com os porcos em pequena produção) e comunicação audiovisual (a sua eficácia para motivar mudanças no consumo alimentar). Ademais, entre os artigos sobre temas livres, contamos com a presença de tópicos recentes como a etologia filosófica; uma análise profunda da agência animal diante dos matadouros como espaço de exceção na necropolítica; o vínculo solidário entre feminismo e animalismo; uma exploração da ética animalista do ponto de vista religioso; juntamente com uma revisão da compatibilidade entre naturocentrismo e sensocentrismo. A tese que incorporamos, por sua vez, tematiza os fundamentos ético-políticos dos discursos dos movimentos animalistas da região de Valparaíso (Chile), mostrando com precisão sua origem e pontos de discussão, tensão e concordância. Incluímos duas resenhas de bibliografia recentemente publicadas: a de Dominique Lestel, *Hacer las pases con el animal* e a de Angélica Velasco Sesma, *A ética animal ¿una cuestión feminista?*, da etologia filosófica e do feminismo animalista, dois temas inesgotáveis. Para concluir, nos acompanha, num entrelaçamento estético-político: "A moral da história", que propõe uma viagem pelo projeto fotográfico *Manifiesto Animal*, cujo objetivo é discutir o especismo, a partir da fantasia, das histórias imaginárias, mas sem deixar de lado uma mensagem para o espectador.

Esperamos, com este quadro de pensamento (humano), contribuir com os temas tratados em busca de novos espaços teóricos e pedagógicos que abram (que gerem condições de possibilidade) mundos mais justos, mais habitáveis e mais empáticos para os animais de todas as espécies, inclusive a nossa.

Deixamos por último um agradecimento especial a todos/as os autores/as que compõem esta edição, que pesquisam e discutem estes temas em suas unidades acadêmicas; a Cassiana Lopes que, de forma atenta e sempre rápida, esteve disposta a ajudar-nos em diferentes tarefas; também a todos/as os/as avaliadores/as e revisores/as que fizeram parte do seu desenvolvimento nos últimos meses e, finalmente, às Diretoras da Revista, Alexandra Navarro e Anahí Gabriela González, pela oportunidade desta experiência de coordenação, a primeira para nós e, onde nos guiaram com paciência.

Micaela Anzoátegui, Gustavo Yáñez González y María Victoria Bordet

ARTÍCULOS

AÑO VI | VOLUMEN I
JUNIO 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

¿ES POSIBLE UN PENSAMIENTO MÁS QUE HUMANO?

NOTAS A PARTIR DE LA OBRA DE VINCIANE DESPRET

¿É POSSIVEL UM PENSAMENTO MAIS QUE HUMANO?

NOTAS DO TRABALHO DE VINCIANE DESPRET PARA UMA ETOLOGÍA FILOSÓFICA

IS 'A-MORE-THAN HUMAN THINKING' POSSIBLE?

NOTES FROM THE VINCIANE DESPRET'S WORK FOR A PHILOSOPHICAL ETHOLOGY

Enviado: 29/05/2019

Aceptado: 14/06/2019

Camila Bonilla Sztern

Licenciada en Psicología. Facultad de Psicología Udelar (Uruguay).

Email: camibonilla@gmail.com

Este artículo presenta y reflexiona sobre la obra de Vinciane Despret, en particular sobre sus estudios con animales no-humanos y su peculiar perspectiva de una “etología filosófica”. Para caracterizar su trabajo, se focaliza en dos nociones que dan cuenta de su perspectiva, por un lado el “devenir con” —extraído de la obra de Donna Haraway—, que intenta romper las asimetrías entre especies, y, por otro, el concepto de agenciamiento multiespecie—el primer término derivado de la obra de Gilles Deleuze— que resitúa la producción de mundos en el encuentro. A partir de la lectura de sus principales producciones, se extraen tres gestos metodológicos, a saber: 1) el desplazamiento de la pregunta o hacer las preguntas correctas, 2) la habilitación de múltiples versiones en contraposición a las visiones del mundo y 3) el contar historias como práctica científica. El artículo concluye que estos tres gestos son de suma importancia y utilidad para repensar la práctica y los modos de conceptualización de las denominadas ciencias humanas.

Palabras clave: etología filosófica; agenciamiento; epistemología multi-especie; antropocentrismo

Este artigo apresenta e reflete sobre o trabalho de Vinciane Despret, particularmente sobre seus estudos com animais não humanos e sua perspectiva peculiar de uma "etologia filosófica". Para caracterizar seu trabalho, concentramo-nos em duas noções que são responsáveis por sua perspectiva: de um lado "devenir com" - a partir do trabalho de Donna Haraway, tentando quebra as assimetrias entre as espécies, e em segundo lugar, o conceito de agência multi-espécies - o primeiro termo derivado do trabalho de Gilles Deleuze - que recoloca a produção de mundos no encontro. Da leitura das suas grandes produções, três gestos metodológicos são extraídos, a saber: 1) o deslocamento da questão ou fazer as perguntas certas, 2) a habilitação de múltiplas versões em oposição às visões do mundo e 3) a narração de histórias como uma prática científica. O artigo conclui que esses três gestos são de suma importância e utilidade para repensar a prática e os modos de conceituação das chamadas ciências humanas.

Palavras-chave: etologia filosófica; agência; epistemologia multi-espécies; antropocentrismo

This article presents and reflects on the work of Vinciane Despret, in particular on her studies with non-human animals and her peculiar perspective of a “philosophical ethology”. To characterize her work, she focuses on two notions that account for her perspective, on the one hand the “becoming with”, which tries to break the asymmetries between species, and, on the other, the concept of multi-species assemblage that relocates the production of worlds in the encounter. From the reading of her main productions, three methodological gestures are extracted, namely: 1) the displacement of the question or asking the right questions, 2) the enabling of multiple versions as opposed to world views and 3) the act of storytelling as a scientific practice. The article concludes that these three gestures are of utmost importance and usefulness to rethink the practice and the ways of conceptualization of the so-called human sciences.

Key words: philosophical ethology; assemblage; multi-species ethology; anthropocentrism.

Introducción

¿Es posible un pensamiento más que humano? Esta pregunta puede sonar extraña para algunos oídos pero sin dudas hoy por hoy tiene mayor resonancia que en otras épocas y, por ende, encuentra más oídos capaces de recibirla. Las preguntas sobre el rol de lo humano y su supuesta centralidad (en la composición social, política, económica) han tomado mayor participación en los últimos tiempos, ya sea desde enfoques que escapan a las lógicas antropocéntricas como la de Vinciane Despret (2012), Bruno Latour (2004), Isabelle Stengers (2010), entre otros, o desde perspectivas en las que el antropocentrismo juega aún un papel principal. Tal es el caso de Paul Crutzen quien se refiere a la era geológica que habitamos como “antropoceno” (2002), argumentando que, durante los últimos tres siglos, los efectos de la humanidad sobre el medio ambiente han sido de tal magnitud que se pueden constatar cambios morfológicos y geológicos en el planeta Tierra y, por ende, el abandono del Holoceno como era precedente. Los grandes impactos, a escala global, han llevado a este autor a enfatizar el rol central del humano en la ecología y geología, planteando que se deberá trabajar fuertemente en el manejo sustentable del ecosistema para evitar continuar reproduciendo estos efectos adversos para la vida del planeta. Con palabras del autor:

A menos que haya una catástrofe global —un impacto de meteoritos, una guerra mundial o una pandemia— la humanidad seguirá siendo una importante fuerza ambiental durante muchos milenios. Una tarea desalentadora queda por delante para científicos e ingenieros, para que guíen a la sociedad hacia una gestión ambientalmente sostenible durante la era del Antropoceno. Esto requerirá un comportamiento humano adecuado en todas las escalas, y podría implicar proyectos de geoingeniería internacionalmente aceptados a gran escala para, por ejemplo, “optimizar” el clima. (Crutzen, 2002, p.23)

En este contexto, en el que estas cuestiones vienen adquiriendo relevancia en el pensamiento de muchos, es pertinente mantener en contacto y fomentar el diálogo de estas diferentes voces y múltiples versiones emergentes, asumiendo que las mismas no son exteriores al problema, sino que forman parte de éste. En esta dirección, la pensadora Vinciane Despret nos invita a atravesar la pregunta por el antropocentrismo y a repensar el lugar que ocupan las ciencias (2012) —en particular las denominadas “humanas”—en nuestra contemporaneidad. Nacida en Bélgica en 1959, filósofa, psicóloga, con numerosos estudios en etología, entre otros, esta autora contemporánea nos propone un encantador viaje a través de su propuesta, no sólo epistemológica y metodológica, sino además ontológica, para pensar la composición y complejidad

relacional en la producción de mundos. Precisamente, esta inquietud por el mundo será el *leitmotiv* de este escrito que se sirve de su obra para repensar nuestras prácticas científicas.

Este artículo está estructurado en cuatro apartados. En la primera parte se introducen algunas ideas y gestos del pensamiento de V. Despret acompañados de historias que sirven para ejemplificarlas y entenderlas con mayor claridad. Así, se desarrollan dos conceptos clave para acercarnos a su producción: el de *devenir con*, referido por ella a la obra de Donna Haraway, noción que pondré a dialogar en este artículo con el concepto de composición de Baruch Spinoza; y el de *agenciamiento multiespecie*, que bebe de la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari y articula ciertos debates contemporáneos en torno a coexistencia de los animales humanos y no-humanos. En un segundo momento, se intentan brindar herramientas para pensar estos agenciamientos multiespecies, escapando de las dicotomías o rigideces disciplinares, a través del posicionamiento del problema en el campo de pensamiento de la, denominada por varios autores, “etología filosófica” (Marchesini, 2014; Lestel, 2003). Relacionado con esto último, en el tercer apartado se introducen algunos gestos metodológicos que la lectura de Despret nos ofrece para así construir una perspectiva etológica-filosófica sobre el mundo. Estos son el desplazamiento de la pregunta o hacer las preguntas correctas; la habilitación de múltiples versiones en contraposición a las visiones del mundo; y el contar historias como práctica científica. En un último momento se propone una instancia de discusión, considerando lo expuesto anteriormente, en torno al lugar de la figura-hombre (Foucault, 1966), de lo humano en la historia y en la actualidad, articulando las herramientas conceptuales que la autora nos brinda para pensar nuevas relaciones de composición y para entender nuevas maneras de ser afectados a partir de los encuentros con lo diferente y lo incierto.

1. Devenir con Despret

1.1 Epistemologías entre especies

Una de las nociones presentes en el trabajo de Vinciane Despret es “devenir con” (*becoming with*). Para ejemplificar esta dimensión del trabajo de Despret quisiera contar la historia de Hans. En 1904, en Berlín, se reunieron trece caballeros pertenecientes a diversos campos para conocer y realizarle preguntas a un alumno del profesor de matemáticas Wilhelm von Osten. Este alumno tenía aproximadamente cuatro años y

parecía responder acertadamente a diversas preguntas matemáticas, como multiplicaciones y divisiones, además de ser capaz de diferenciar colores y tonos e intervalos musicales. Lo que llamó la atención de muchos no fue particularmente su edad, sino que el alumno en cuestión era un caballo (Fig. 1). Su forma de responder las preguntas consistía en dar ligeros golpes al suelo con su pata delantera derecha. Esta extrañeza no tardó en ser objeto de curiosidad de varios hombres de ciencia. Frente a tal suceso fue creado un comité, compuesto por distintas autoridades científicas, entre ellas profesores universitarios de distintas disciplinas y responsables del zoológico de Berlín. La pregunta que circulaba en aquel grupo era cómo podía ser que un caballo hubiese adquirido esas capacidades matemáticas.



Figura 1. “Wilhelm von Osten undder Kluge Hans”, extraída de: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Osten_und_Hans.jpg, autor desconocido, año 1908. Esta imagen es de dominio público en su país de origen y en otros países y áreas donde el término del derecho de autor sea la vida del autor más 70 años o menos. (Publicada en 2015)

Durante el proceso de indagación que tuvo lugar en aquel entonces, sorprendentemente Hans respondía de forma adecuada a cada una de las preguntas que le hacían sus evaluadores. Luego de estudiarlo en varias oportunidades, todos concluyeron que no había trucos, que tal proeza no podía ser un engaño, pese a que

sospecha y la incredulidad permanecía entre ellos. En sus indagaciones observaron que el caballo era capaz de responder acertadamente, incluso en ausencia de su amo, lo que reafirmaba que no se trataba de una artimaña. Pese a esto, eran muchos quienes se resistían a creer que el caballo fuese un genio o que pudiese leer la mente de los humanos. Movidos por cierto escepticismo, continuaron realizando diversas pruebas cuyos resultados no daban con la resolución del misterio. Sin renunciar a la lógica, comenzaron a pensar que quizá lo que el caballo hacía era leer señales, señales que los humanos no podían percibir. Así surgió la siguiente hipótesis: inconscientemente, aquellos, los humanos testigos de sus proezas y que se ofrecían como inquisidores de las habilidades matemáticas del animal, le daban la respuesta a Hans. Aferrándose a esta nueva conjetura, decidieron continuar con la investigación intentando identificar cuáles eran estas señales captadas por el animal, pero no por los espectadores. Poniendo a prueba esta hipótesis, lograron identificar que cuando la persona que realizaba la pregunta no sabía la respuesta, el caballo fallaba. Del mismo modo llegaron a concluir que cuando Hans no veía el cuerpo de la persona que realizaba la pregunta, sus aciertos se reducían drásticamente. De estas observaciones se dedujo que el cuerpo, tanto del animal como de los humanos, estaba en juego: Hans estaba leyendo cuerpos humanos, desplegando todo un conocimiento sobre éstos.

La fama de Hans no tardó en crecer. Desconociendo sus capacidades —por cierto más que meritorias—, el psicólogo alemán Oskar Pfungst (1911) analizó esta situación como un caso de influencia. Desde la psicología moderna se llegó a la conclusión que este tipo de desvíos debían ser erradicados de sus investigaciones, dado que podían constituirse en una amenaza para el logro de los experimentos. Varios años después, el psicólogo alemán Robert Rosenthal (1966) decidió poner a prueba el episodio de Hans realizando un experimento con ratas. Si bien todos los roedores eran simples ratas albinas se les dijo a los alumnos, quienes llevaron a cabo el experimento, que habían sido observadas repetidas veces en sus recorridos por el laberinto y que, a partir de esas observaciones, se pudo deducir que algunas habían realizado este recorrido “mejor” que las ratas normales, mientras que otras lo habían realizado notoriamente “peor”. Así las ratas fueron etiquetadas aleatoriamente como “brillantes”, inteligentes y otras como “tontas”, aburridas, haciéndole creer a los estudiantes que dichas categorías nacían de la experiencia. A partir de esta clasificación, a cada estudiante se le asignó un grupo de ratas para trabajar. Algunos trabajaron con las ratas supuestamente “inteligentes” mientras que otros con las supuestamente “tontas”. Rosenthal les dijo a los estudiantes que aquellos que trabajarían con ratas “inteligentes”

debían esperar encontrar evidencia de buenos resultados, mientras que aquellos que lo hicieran con ratas “tontas”, esperar malos resultados. Luego de testear las ratas, los alumnos llegaron a los resultados esperados: las ratas etiquetadas como inteligentes demostraron buenos resultados y las tontas, malos. Con este experimento se pretendía evidenciar cómo influye la autoridad del profesor sobre los estudiantes a la hora de brindar las respuestas esperadas. El experimento pretendía demostrar cómo los experimentadores producen sesgo en las investigaciones para luego erradicarlo y neutralizar sus efectos.

Más allá de lo peculiar e interesante de las historias de Hans y las ratas de Rosenthal me interesa resaltar el análisis que Vinciane Despret realiza de ambas situaciones. Respecto de la investigación de las ratas, Despret menciona el hecho de que Rosenthal termina reproduciendo la caja negra que pretendía abrir: al “cajanegrizar” juntos a las ratas, a los estudiantes y a sí mismo. De este modo, nos invita a pensar esta investigación desde otra óptica, reconsiderando el concepto de autoridad y el paralelismo que se establece entre las expectativas de Rosenthal y la de sus estudiantes. Dice Despret: “Si Rosenthal autoriza a sus estudiantes para que se conviertan en experimentadores competentes capaces de traer a la existencia a ratas inteligentes, entonces, ¿no deberíamos reconocer ese mismo papel en la rata? ¿Acaso esta no permite al estudiante convertirse en un experimentador competente mientras cumple sus expectativas?” (Despret, 2004, p.243; traducción propia).

Es muy interesante el vuelco que propone aquí Despret; si visualizamos la investigación de este modo podríamos pensar en una redistribución de los saberes, de manera que toda la influencia y la afectación no recaiga únicamente en el rol del humano, del investigador, sino que se distribuya de una manera más equitativa.

1.2 Identidades distribuidas

Veamos esta distribución tomando el caso de Hans. Hasta el momento, su performance había sido analizada desde una lógica meramente antropocéntrica: el rol del humano era el que afectaba al caballo de una forma u otra. Escapando de esa lógica, desplazando del eje del vector humano, se podrían otorgar nuevas identidades y responsabilidades, asumiendo que estas serían co-construidas tanto por animales humanos como no humanos. Como analiza Despret, en el caso de Hans, los humanos le permiten al caballo una nueva identidad, la que se habilita al ser un caballo con humanos (*being a horse-with-human*), al mismo tiempo que Hans les brinda a los humanos la nueva identidad de ser con un caballo (*becoming with a horse*) experimentando un cuerpo que el caballo

puede leer y descubriendo, a la vez, nuevas sensibilidades. Estas ideas pueden acercarnos a la noción de composición presente en la obra de Spinoza. El filósofo definirá los cuerpos en términos de procesos; un cuerpo existe y persevera en la existencia en la medida en que lleva a cabo una serie de procesos dinámicos que son la expresión o actualización de su esencia misma (Bula, 2008: 206). La ética de la composición plantea la actividad de generar juegos de suma positiva entre individuos, sociedades y sistemas en general. Para Spinoza los cuerpos poseen *conatus*, es decir se esfuerzan por perseverar en su ser. Ningún cuerpo puede evitar afirmar su propia esencia. En sus propias palabras: “El esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma” (Spinoza, 2009, p. 204). Para él, el ser humano es un cuerpo compuesto, al igual que los demás cuerpos, que a su vez también compone y forma parte de otros cuerpos (aún más complejos). Este aspecto del pensamiento de Spinoza es solidario con la idea de que las sociedades, lejos de ser exclusividades humanas, son relaciones entre componentes distintos que escapan de las lógicas antropocéntricas de composición (Tarde, 2006). Esta forma de entendimiento hace visible nuestra inmersión, en tanto vivientes, en relaciones de interdependencia. No obstante, esto no supone que todo sea componible. Como afirma Deleuze, “cuando un cuerpo «se encuentra con» otro cuerpo distinto, (...) sucede o bien que las dos relaciones se componen formando un todo más poderoso, o bien que una de ellas descompone la otra y destruye la cohesión entre sus partes” (Deleuze, 2013, p.29).

Las lógicas de composición no son unívocas, responden a relaciones de conveniencia. En la lectura que realiza Deleuze de la obra de Spinoza, se subraya este aspecto: “El objeto que conviene a mi naturaleza me determina a formar una totalidad superior que nos comprende, (...)” (Deleuze, 2013, p.32). Siguiendo este sentido podemos pensar que una composición supone la transformación de lo compuesto, la afirmación de sí de cada uno de los componentes da cuenta de la relación de mutuo beneficio que se produce en el acto compositivo; en síntesis, se puede afirmar que la tendencia es la composición. En la ética de Spinoza emerge una orientación política: formar relaciones que sean mutuamente benéficas, formar cuerpos compuestos que empoderen a sus partes, sin desconocer los procesos de descomposición, tanto actuales como posibles. En el trabajo de Despret podemos encontrar una forma similar de entender la composición. Al pretender quitar al animal no humano de un rol pasivo, del lugar de observado y no participante —como vimos en el análisis que ella hace de Hans—, su búsqueda confluye en una forma de entender el encuentro multi-especie en

un mundo concebido como una totalidad interdependiente que recuerda al modo en que Spinoza entiende el ser.

Estas ideas de “devenir con” y de colocar la acción en el conjunto se asemejan a la noción de agenciamiento de Deleuze y Guattari, planteada por primera vez en su libro *Kafka. Por una literatura menor*. (1975). El agenciamiento se define, en primera instancia, como un “conjunto de relaciones cofuncionales entre elementos heterogéneos” (Heredia, 2014, p.94), de esta manera expresa conceptualmente una teoría de las relaciones y composiciones, así como también una ontología del devenir y el deseo. Su aspecto relacional “remite a un ensamblaje de elementos heterogéneos, a una red, a una multiplicidad rizomática en la cual la configuración de los elementos depende de los regímenes de su co-funcionamiento” (Heredia, 2014, p.94). Es un concepto que apela a la composición entre diferencias, que se encuentra abierto al devenir, a las distintas configuraciones posibles, a los cambios y creaciones, a lo innovador, a lo inestable. Contempla diferentes procesos de composición y descomposición, así como también nos invita a pensar en la realidad como un proceso de producción, de diferencias, de elementos compuestos. De manera similar, en el devenir con (*becoming with*) que nos propone Despret lo que se prioriza no son los individuos, de las especies que sean, tampoco las intenciones y las capacidades individuales, sino el encuentro entre esas vidas, las relaciones multi-especies que se configuran. *Devenir con* no sólo es el encuentro que produce mutuas afectaciones entre los encontrados, sino también el reconocimiento colectivo de las diferencias constituyentes, a la vez que el proceso de compañía que se instituye en ese mismo reconocimiento. Así, su propuesta enfatiza la dimensión ética de ese encuentro reconociendo las singularidades y diferencias, apostando, en ese mismo acto, por la potenciación conjunta (y acompañada) de las capacidades de los individuos co-participantes. Para mostrar esto, me gustaría ejemplificarlo con un análisis que hace Despret acerca de la capacidad o incapacidad artística de los animales.

1.3 El encantamiento del conjunto

En el primer capítulo de su libro, *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2012) -llamado *A- para los Artistas*- trae el ejemplo de un grupo de elefantes en Tailandia que realizan pinturas en público utilizando su trompa para agarrar el pincel. La atención, precisión y exactitud con la que llevan a cabo sus obras se corresponden, a primera vista, con las características que se suelen atribuir a una “intencionalidad artística”. Pero, a su vez, si acompañamos el relato de Desmond Morris

(“El mono desnudo” 1967, “El arte de observar el conocimiento animal” 1991, “El contrato animal” 1991, por mencionar algunas de sus obras), un conocido zoólogo que Despret introduce en este capítulo, también se puede observar cómo este dispositivo de creación que involucra a los elefantes está ensamblado. En su descripción se muestra que aquel trabajo artístico es el resultado de años de aprendizaje en los que los elefantes desarrollaron capacidades para dibujar, mediante un proceso repetitivo que consistió en reproducir imágenes de elefantes hechas por humanos, siendo finalmente estos bocetos los que los animales reproducen como obras de arte (Fig. 2). Al presenciar uno de estos espectáculos Morris notó que la audiencia quedó estupefacta por estas performances, pero también notó que el propio público parecía pasar por alto las acciones que realizaban sobre el escenario los *mahouts* —aquellas personas que manejan y conocen a los elefantes— mientras los animales mostraban a los incrédulos espectadores sus capacidades artísticas. En sus observaciones, Morris notó que con cada trazo que realiza el elefante, el mahout tira de la oreja del animal en una dirección determinada dependiendo de las líneas que se trazan en la obra. La constatación de esta práctica es lo que le permite a Morris concluir que el diseño realizado no es una creación propia del elefante, que por ende no existe tal invención ni creatividad de su parte, sino que es simplemente una copia esclavista.



Figura 2. Elefante y mahout dibujando. Extraído de: <http://www.upsocl.com/verde/la-triste-realidad-de-los-elefantes-que-pintan/>. Fecha de acceso: 26 de Mayo de 2019

El análisis de Despret de este episodio irá más allá de esa conclusión que coloca al animal en un lugar pasivo y subordinado respecto a la autoridad humana. Despret cree que, más allá de la facilidad con la cual Morris logra desencantar todo esto, hay algo encantador que se le ofrece al público en estas performances. Esto que logra encantar se encontraría en lo que ella llama una *suerte de gracia*, una gracia que se puede ver cuando uno observa a estos elefantes realizando las obras. Este encantamiento emerge de la cuidadosa atención que demuestra el animal en el trazado de cada una de las líneas, de lo que se produce al verlo siendo completamente uno con su trabajo. Pero sobre todo, este encanto surge de la gracia que se produce en la sintonía entre los seres vivos. En sus palabras: “Corresponde al logro de personas y animales trabajando juntas y siendo felices, incluso, diría, orgullosas de hacerlo, y esta es la gracia que el público reconoce y aplaude como encantadora” (Despret, 2012, p.4; traducción propia).

Lejos de pensar en humanos y animales por separado, en si hay intención artística o no por parte de los elefantes, si éstos son esclavos o artistas, lo que nos propone Despret es fijar la vista en el conjunto y sus efectos y no sólo en las partes y sus causas. En el ejemplo que involucra elefantes, mohauts y espectadores se está lidiando con complicados agenciamientos: “en cualquier caso consiste de una composición que “hace” a un agenciamiento intencional, un agenciamiento inscripto en una red ecológica heterogénea, que combina diversos factores” (Despret, 2012: 5). De este modo, las capacidades artísticas, el efecto de encantamiento que se produce, no es más que el resultado del conjunto que se dispone en dichas relaciones. Esta mirada aporta un aspecto diferenciador: la posibilidad de pensar que animales y humanos están haciendo un trabajo juntos, que los cuerpos pueden afectarse y ser afectados mutuamente. La propuesta de Despret nos invita a restituir la acción en el encuentro, asumiendo que tanto animales humanos como no-humanos participan de ella. Este gesto metodológico nos enseña que si cambiamos el punto de vista podemos desplazar las clásicas preguntas, dando lugar a nuevas versiones que habiliten una infinidad de nuevas articulaciones y agenciamientos entre especies. En definitiva, “devenir con” es la forma que tiene Despret de decir que la vida sólo es posible en un agenciamiento multiespecie.¹

¹ [Nota de los Editores] Vale considerar que parte del “encantamiento” que deleita al público en este tipo de escenas está marcado por la invisibilización de la asimetría de poder entre el animal de origen silvestre (nacido o no en cautiverio) y aquel humano que ejerce el manejo del mismo dentro de un entorno también antrópico, que limita sus posibilidades de agencia y comportamiento.

2. ¿Cómo pensar esos agenciamientos multiespecies? Hacia una etología filosófica

2.1 Componer con el afuera

Concebir la vida humana coexistiendo con otras dentro de agenciamientos de naturaleza multi-especie supone recomponer las formas en que conocemos y explicamos nuestras experiencias como vivientes. En esta dirección, Despret nos propone una operación epistémica que no tiene otro fin más que pensar las formas de producción de vida al interior de estos agenciamientos. Este desplazamiento, que a continuación explicaré, posee un correlato directo en su biografía y su trayectoria académica. Tras concluir sus estudios de filosofía en la Universidad de Liège, Despret se adentra en el mundo de la psicología, pero más específicamente en la psicología animal y en la etología. En una entrevista realizada por Brett Buchanan (2015), Vinciane Despret comenta que su acercamiento a la etología se debió a lo sorprendente que le resultaba, no sólo este campo de estudio, sino también el mundo animal en sí. Si bien no puede precisar en qué momento comenzó su interés por los animales, ella reconoce la presencia constante de estos en su pensamiento, al punto que le asigna un lugar especial a un grupo de camellos, que protagonizan la fábula “El doceavo camello”, en su aprendizaje de pensar junto *con* los animales de un modo distinto. He aquí la fábula y la lectura que realiza:

Un anciano, sintiendo próximo su fin, llamó a sus tres hijos para repartir entre ellos los bienes que le quedaban. Les dijo: hijos míos, tengo once camellos; le dejo la mitad al mayor, un cuarto al segundo y a ti, el último, te doy un sexto. A la muerte del padre, los tres se encuentran perplejos: ¿cómo dividir? La guerra de la partición parecía inevitable. Sin solución, ellos se dirigieron al pueblo vecino, requiriendo los consejos de un viejo sabio. Este reflexionó, luego bajó la cabeza: yo no puedo resolver este problema. Todo lo que puedo hacer por ustedes es darles mi viejo camello. Es viejo, flaco y tampoco muy valiente, pero les ayudará a repartir vuestra herencia. Los hijos se llevaron el viejo camello y partieron: el primero recibió entonces seis camellos, el segundo tres y el último dos. Queda aún el viejo camello maltrecho que pudieron devolver a su propietario. (Despret, 2015, p.20; traducción propia)

Si bien muchas lecturas pueden hacerse de esta historia, Despret se queda con la siguiente: “ir a buscar afuera, hacer el viaje, responde al problema y no lo resuelve. Es importante, (...) aprender a responder al problema sin exigir que esta respuesta resuelva el problema.” (2012) Para Despret esta fábula habilita también a pensar en cómo

responder a problemas que vienen de herencias o legados. Si bien el doceavo camello no fue una solución en sí misma, pudo crear un medio creativo a través del cual se cambió el problema original construyendo uno nuevo. Lo que resalta la fábula es que la simple presencia del doceavo camello, su presencia física y viviente, es lo que les permite responder al mandato paterno, cuyo cumplimiento sobre la cifra 11 hubiese sido imposible. Es la presencia física de este camello lo que permite elaborar una respuesta que, si bien no es la solución del problema tal como se plantea, aporta e introduce una manera diferente de entender aquella repartición.

Esta fábula le ayudó a Despret a pensar y evidenciar el rol que juega cada quien, sea animal humano o no-humano, en una situación problemática particular; en este sentido, cómo se contribuye a la “producción de existencia” (Despret, 1996, p.22), incluyendo en este proceso, de un modo situado y relacional, la producción de conocimiento y de las cosas. Por otro lado, la fábula le enseña también cómo al cambiar las condiciones de un problema, la situación puede volverse mucho más interesante, propiciando la creación de puntos de vistas y versiones diferentes de las cosas.

Las herencias recibidas —en su caso, psicología, filosofía, etología— lejos de seguir un guion prescripto pueden resolverse de un modo ingenioso y original frente a un problema específico. Como ella misma dice, en su encrucijada personal, al contar con diversas formaciones o al cargar con diversos legados, hubo un momento en el que se encontró en un dilema tanto material como metodológico cuando tuvo que responderse desde dónde pensar y cómo estudiar los problemas a los que se enfrentaba. El resultado fue una articulación novedosa que hace de la filosofía, la psicología y la etología un conjunto indisociable que no llega a ser la suma aislada de las tres disciplinas: lejos de eso, Despret logra des-disciplinarse poniendo los problemas delante de los legados. Al respecto, Buchanan se pregunta: “¿Piensa ella desde su tradición filosófica, una enraizada en las tradiciones eruditas de la lógica, las exégesis, y el análisis crítico, o piensa en nombre de los animales, desde una tradición enraizada en anécdotas, prejuicios subjetivos y una validez científica cuestionable?” (Buchanan, 2015, p.20, traducción propia).

El desplazamiento que realizó Despret fue precisamente escapar de la dicotomía y del orden disciplinar. Como ella sostiene, la fábula “(...) puso fin al compromiso que había hecho entre dos obligaciones contradictorias: la de pensar *desde* la filosofía, y la de pensar *desde* los animales” (Despret, 2015, p.94; traducción propia). A través de esta fábula Despret evade el compromiso de tener que elegir entre un punto de vista u otro,

huyendo de la falsa necesidad de tener que pensar desde la “pura” etología o desde la “pura” filosofía, brindándose el lugar y la libertad de poder expresarse desde un posicionamiento novedoso, desde una suerte de etología filosófica o filosofía etológica que subvierte el orden antropocéntrico del pensamiento. Esta forma tan singular, que la caracteriza, de mirar situaciones particulares de maneras nuevas e inventivas, desde perspectivas múltiples, define el trabajo de Despret y la conduce hacia esa suerte de etología filosófica. Su esfuerzo apunta hacia la transformación y la metamorfosis: transformar y ser transformada, cambiar comportamientos, ideas, hábitos, tanto los propios como los ajenos; siguiendo estos caminos, este pensamiento nos invita a estar abiertos al mundo que nos rodea, a dejarnos transformar a través de los eventos que pueden parecer simples o sin importancia, así como buscar que los animales también se interesen, crear nuevos acercamientos, adquirir “nuevas formas de estar juntos” (Despret, 2002, p.255). Desde su perspectiva, los animales no son textos esperando ser analizados ni tampoco objetos que puedan ser explicados desde sesudos estudios científicos. Al igual que los animales humanos, los no humanos son participantes activos en los procesos de aprendizaje y descubrimiento del mundo que nos rodea.

2.2 Articular puntos de vista y experiencias

Continuando esta idea de mundo que nos rodea quisiera presentar a Jakob von Uexküll, biólogo estonio-alemán de comienzos del siglo XX. Despret introduce a este autor en su libro *“Thinking like a rat”* (2009) al hablar de lo que les sucede a las ratas, en términos de significado, al encontrarse frente a un laberinto en una investigación de laboratorio. En este caso, la rata se encuentra en un experimento impuesto por un humano, en un contexto científico de investigación en el que no se está considerando en absoluto su “punto de vista”. Esa omisión responde a una lógica de distribución de experticia desigual concentrada en la acción humana. En el marco del experimento, en primera instancia, la pregunta de investigación será de quien investiga y no de la rata. El animal de ninguna forma responde la pregunta planteada por el investigador, por el contrario su respuesta nace de la propia experiencia como animal. Frente a esta brecha epistemológica, Despret se pregunta cómo la rata interpreta esta dimensión particular del experimento que se le impone desde el humano, cómo traduce lo que se espera de ella, a qué está respondiendo la rata, y, derivado de todo esto, cuál es su punto de vista. De cierta forma, lo que hacen los investigadores es negar la condición de sujeto de las ratas. Contrario a esto, Jakob von Uexküll presenta otro punto de vista:

En este sentido, investigadores americanos han intentado incansablemente, en miles de experimentos, comenzando con ratas blancas, el estudio de la mayoría de animales posibles en sus relaciones con un laberinto. Los resultados insatisfactorios de sus labores, que se llevaron a cabo con los métodos de medición más precisos y la mayor habilidad en el cálculo, pudieron haber sido predichos por cualquiera que hubiera llegado a la conclusión de que la suposición tácita de que un animal alguna vez podría entrar en relación con un objeto es falsa. (Uexküll, 2010, p.139; traducción propia)

Para Despret, las ratas no van a responder a la pregunta planteada por los humanos, en este caso: ¿cuál es la relación abstracta de un ser, cualquiera sea, aquel al que los conductistas llaman un organismo, hacia un objeto neutral? Las ratas responden a otra pregunta y el investigador no puede nunca ni sospechar esto, simplemente porque no tomó en consideración el punto de vista que las ratas pueden tener en la situación. Tras variadas observaciones se pudo dilucidar que las ratas siempre van tocando las paredes a medida que avanzan a lo largo de ellas. Los investigadores se preguntan sobre el porqué de esto, pero Despret (2015) nos traslada a pensar esto en términos de significado: ¿qué significa una pared —algo para correr a lo largo— para una rata? Esta interrogante nos conduce a otro plano: ¿qué sabemos del cuerpo de estos animales? ¿Qué puede el cuerpo de una rata? En su análisis, Despret no deja de reconocer las capacidades de estos animales.

Las ratas cuentan con una memoria kinestésica particular, ya que deben resolver a diario situaciones de este estilo para poder, por ejemplo, saber cómo volver a sus nidos luego de buscar alimento. Han resuelto esto mapeando las rutas de una forma diferente a la que conocemos: se inscriben el curso de su ruta en sus cuerpos en forma de líneas, curvas, giros, incluso por las asperezas, texturas, sensaciones de frío o humedad. Las ratas dibujan, marcan, absorben, en sus músculos y en su piel, el mapa de un paisaje lateral. Es el acuerdo de este mapa con las sensaciones que le comprobará, en la ruta de retorno, que va por el camino correcto y que el nido estará allí, en el lugar preciso donde todas las sensaciones habrán terminado de desarrollarse. No es sólo una cuestión de “marcar” los lugares donde uno pasa, —cómo lo hacen varios animales— es también una cuestión de dejarse marcar por el espacio, organizado por la trayectoria e incorporando la organización. Nos dirá entonces Despret que la rata no responde a una cuestión de aprendizaje, responde a la pregunta de una arquitectura que constituye el mundo para ella. Es completamente diferente.

La noción de mundo circundante [*Umwelt*] planteada por Jakob von Uexküll (2016) puede sernos de gran utilidad para comprender la acción de las ratas. Este mundo circundante se conforma por todo lo que un sujeto percibe, *mundo perceptual* y por todo su obrar, *mundo efectual*. “Mundo perceptual y mundo efectual —nos dirá Uexküll— conforman juntos una unidad cerrada: el *mundo circundante*.” (Uexküll, 2016, p.35). Desde la perspectiva del autor, cada animal como parte de una especie posee su propio mundo circundante, lo que hace que animales de otras especies no puedan percibir los signos perceptuales y efectores que constituyen ese mundo singular. Siguiendo a Heredia: “[e]l concepto *Umwelt* busca captar la construcción subjetiva específica del animal, su mundo de ‘percepción’, su semiósfera propia” (Heredia, 2014, p. 22).

Para Uexküll la percepción animal es un acto de creación en sí mismo. En este sentido, el animal no percibe pasivamente, sino que “(...) llena su entorno con objetos perceptuales” (Despret, 2009, p.125), es decir, el animal es sujeto de la percepción y es mediante ésta que crea los objetos de su mundo. Sólo aquello que significa algo para el animal es percibido. Es a través de estos objetos significados que va construyendo su universo perceptivo y efectual. Los objetos no son a priori, los animales no pueden entrar en relación con un *objeto como tal* ya que las significaciones de los objetos son donadas, en tanto que sujeto, por cada animal. Sería absurdo, siguiendo esta lógica, pensar que estas significaciones van a ser las mismas independientemente de la especie, de la misma manera que obviar las singularidades y las circunstancias en las que se está vinculando el sujeto vivo con el objeto. Para Uexküll sólo mediante la acción los sujetos adquieren significado. De esta forma, el objeto es constituido en la acción practicada. Consecuente con esto, ‘*Umwelt*’ vendría a ser un entorno de acciones, interacciones e intracciones, un medio de relaciones dinámicas, uno en el cual los seres significan de un modo singular, donde ningún animal puede ser neutral en el entorno del otro. Así: “Cada sujeto teje relaciones, como hilos de una araña, sobre determinadas propiedades de las cosas, entrelazándolas hasta configurar una sólida red que será portadora de su existencia” (Uexküll, 2016, p.52).

Desde la óptica de Uexküll las ratas serían sujeto, pero un sujeto encerrado en la burbuja de su mundo circundante. Desde la perspectiva de los agenciamientos multi-especie este posicionamiento resulta problemático, ya que la idea de mundo encarnado en su pensamiento, empobrece la potencia de la coexistencia y la convivencia de las especies. Pensar desde los agenciamientos multi-especie supone pensar en un mundo y

no en una pluralidad de mundos no conectados entre sí y subordinados por la organización de un sujeto trascendental (sea éste humano o animal no-humano). El posicionamiento de Uexküll queda claro en esta cita:

Nos dejamos llevar fácilmente por la ilusión de que las relaciones que mantiene el sujeto extraño a nosotros con sus objetos en su mundo circundante se juegan en el mismo espacio y en el mismo tiempo que las relaciones que nos unen a nosotros con las cosas de nuestro mundo humano. Esta ilusión es alimentada por la creencia en la existencia de un único mundo en el que todos los seres vivos estarían empaquetados. (Uexküll, 2016: 52-53)

La propia Despret señala algunas de las limitaciones de este pensamiento al traer su pregunta, en este ejemplo, sobre el punto de vista de la rata: “¿Cómo interpreta, la rata, esta dimensión particular del experimento que la pone dentro de una pregunta planteada desde lo humano? ¿Cómo traduce lo que se espera de ella?” (Despret, 2015: 128; traducción propia). Despret menciona que frente a esta pregunta, quizás contemporánea, Uexküll parece, al menos dentro del dominio de las ciencias, no tener respuestas. Si bien Uexküll le atribuye una subjetividad al animal, y un mundo circundante [*Umwelt*] que es también uno social, pareciera que su interés está enfocado particularmente en el espacio físico y sus objetos. Este “mundo circundante” difícilmente pueda incluir al observador humano como un observador. Si bien quizás el “mundo circundante” de Uexküll puede aspirar a “pensar como” otro animal y le otorga un lugar de sujeto activo, no pareciera prever un “pensamiento con” este otro animal, uno en el que se considere su punto de vista.

Si bien el pensamiento de Uexküll contribuye al desplazamiento del antropocentrismo al atribuir a los animales no-humanos la capacidad de ser sujetos, su pensamiento queda anclado en el sujeto y, derivado de esto, en la creencia de una pluralidad de mundos subjetivista. Más allá de las distancias y los matices, Uexküll al igual que Despret realizó enormes esfuerzos para resituar el pensamiento más allá de la clausura disciplinar. En su caso llevando los planteamientos kantianos a la biología, abriendo paso a imaginar y hacer posible esta etología filosófica que, en la actualidad, se comienza a practicar con mayor ímpetu. Deleuze, en su libro “*En medio de Spinoza*” (2008) al preguntarse por el sentido más inmediato de la palabra ética, menciona que esta palabra hoy en día nos es más conocida bajo el nombre de *etología*: “¿De qué se trata cuando se habla de una etología a propósito de los animales o incluso a propósito del hombre? La etología, en el sentido más rudimentario, es una ciencia práctica de las

maneras de ser” (p. 70). Y aclara: “Las personas, las cosas, los animales se distinguen por lo que pueden. Es decir que no todos pueden lo mismo” (p.74).

3. Algunos gestos metodológicos de Despret

Todo lo anterior que hemos visto remite a un mismo problema que interesará a todo el trabajo de Despret. Respecto al término interesar, Despret lo trae, lo piensa, desde Stengers y el estudio que ella realiza al respecto del término.

La palabra interés deriva de inter-esse: estar situado entre. Esto no sólo significa interponerse en el camino de [faire écran] sino, en primer lugar, establecer un vínculo entre [faire lien]. Aquellos que se dejan interesar (...) aceptan la hipótesis de un vínculo que los compromete, y este vínculo está definido por una declaración muy precisa, que prescribe un deber y confiere un derecho” (Stengers, 2000: 94, p.5).

Despret lo resume de esta manera: “Estoy interesada en el problema: cómo identificar lo que sabemos, cómo expresar nuestras prácticas de una forma que las haga existir, que las haga cambiar, de una manera que ofrezcan la posibilidad de interesarnos” (Despret, 2004, p. 21).

De la lectura que realizo, y que he presentado hasta el momento, se pueden extraer tres gestos metodológicos que marcan las maneras en que Despret intenta responder aquellas preguntas: 1) el desplazamiento de la pregunta o hacer las preguntas correctas, 2) la habilitación de la multiplicidad de versiones, 3) la posibilidad y la intención de contar historias. A continuación, desarrollaré cada uno de estos gestos que se ofrecen como herramientas ético-metodológicas para ampliar nuestras miradas, nuestras prácticas y para construir una perspectiva etológica-filosófica sobre el mundo.

3.1 Desplazar la pregunta o hacer las preguntas correctas

Pensar en aquellos conjuntos multi-especies supone trabajar de un modo ético las relaciones de composiciones. Para sostener su etología filosófica, Despret propone corrernos de la lógica de la excepcionalidad humana y pensar cómo creamos y co-creamos nuestras vidas, identidades y cuerpos. En su libro *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2012) se ocupa de, en forma de abecedario, realizar preguntas muy particulares que habilitan a pensar e investigar a los animales desde una óptica diferente. Otorgándoles un lugar de igual participación a la hora del encuentro, de igualdad de influencia y potencia. Al realizar nuevas preguntas aparecen nuevos

horizontes, quitando al animal no humano de su conocido rol pasivo podemos pensarnos también nosotros de otro modo, escapando de un lugar antropocéntrico de supremacía en tanto especie. Nadie es observado ni observador, todas las partes generan, afectan y pueden beneficiarse en el encuentro. Si se desplaza la pregunta hacia lo que también interesa a los animales, se está desplazando también la agencia. Acompañando este movimiento podríamos pensar que, de esta manera, se puede renovar y ampliar el rango de potenciales agencias con las que la naturaleza está dotada.

Latour (2012), en el prólogo del libro mencionado, plantea que las preguntas inteligentes revelan animales inteligentes que pueden, a través de la transcripción de sus hazañas, hacer que los lectores sean más inteligentes sobre el mundo. De esta forma el mundo cobra complejidad otorgando el beneficio de la duda y habilitando a los animales a mostrar aquello que les interesa y aquello de lo que son capaces. No sabemos lo que puede un animal, lo que puede un cuerpo, y menos aún cuando se limitan las posibilidades y se imponen estructuras con la supuesta idea de conocer. Despret, como los etólogos, espera a que los animales le muestren sus modos. Piensa con, desde y cómo ellos, los observa y aprende de ellos al punto que logra transformarse con ellos. ¿Qué tienen para decir? ¿Cómo se comportan? ¿Qué preguntas hacen? A través de su trabajo ha dejado ver cuánto más inteligentes, sorprendentes e inventivos son los animales de lo que solemos pensar. Podría verse un ejemplo de esto a través de esta manera peculiar de formular preguntas hacia estos animales, de la manera que los hace visibles, a través de la forma de sus relatos. Cambiando el foco de las preguntas se deja ver que los animales pueden sorprendernos, pero, no son preguntas dirigidas únicamente hacia los animales no-humanos, sino que Despret hace que nos interpelemos los humanos como especie, en el vínculo y agencia con las demás especies.

Buchanan (2015) comenta que las preguntas correctas son aquellas que conducen hacia más preguntas, que dejan abierta la posibilidad para los otros de responder en sus propios términos. Para poder abrir esta posibilidad y generar relaciones más recíprocas no podemos seguir pensando a los animales humanos desde la lógica de nuestra superioridad como especie. Es necesario, como afirma Despret (2004), acudir a una teoría de las afecciones, de cuerpos que afectan y son afectados, una teoría que nos prevenga de decidir rápidamente qué es la causa y qué es el efecto, que afecta y qué es afectado. Esto sería, una teoría de las emociones. Para desarrollar este aspecto Despret (2004) introduce al filósofo estadounidense, William James (1884), quien desarrolla una teoría de las emociones, comentando que la misma nos proporciona

buenos medios para construir este sitio indeterminado —donde no se puede distinguir la causa del efecto, lo que afecta y lo que es afectado—: las emociones se convierten, en su teoría, en una experiencia indeterminada que divide el mundo, las mentes y los cuerpos de una manera radicalmente diferente; una experiencia que *revela* perplejidad. Con respecto a este último punto, el reflejar perplejidad se refiere al modo en el que nos permite sobreponernos a la distribución entre causas y efectos, entre cuerpos y mentes, mundos y cuerpos, mundo y conciencia. Con respecto al cuerpo en sí mismo, James nos recuerda que su peculiaridad “(...) reside en una extraña esfera ambigua de ser; nuestro cuerpo pertenece a veces al mundo de los objetos, al mundo del afuera, pertenece a veces al mundo de los sujetos, al mundo del adentro. En algunos casos, el cuerpo es el objeto a conocer; en otros, es el sujeto conocedor; a veces vinculado a la mente y a los eventos subjetivos” (Despret, 2004, p.125-126; traducción propia).

Desde la perspectiva de James, las emociones ocupan un lugar de ambigüedad. El interés de James “no era definir qué es lo que se siente sino lo que hace sentir, no era definir un sujeto pasivo siendo afectado, sino a un sujeto que produce emociones y que es producido por ellas. Una emoción no es lo que sentimos sino lo que nos hace sentir” (Despret, 2004, p.126-127; traducción propia). Podríamos decir que nosotros producimos a las emociones, a la vez que las emociones nos producen a nosotros. El mundo nos dispone a sentir, a su vez que nuestro cuerpo hace al mundo posible. En definitiva, hacer las preguntas correctas es reconocer estas relaciones.

3.2 Habilitar múltiples versiones

“Siempre vivimos bajo el tipo de pensamiento obvio de que el mundo nos pertenece. Actuamos así, sentimos así, vivimos así, crecimos así.” (Despret, 2015: 177; traducción propia)

En la propuesta que nos hace Despret de realizar las preguntas correctas, a la hora de relacionarnos con los animales no humanos, podemos encontrar una forma de acercamiento que permite redefinir y redistribuir lo que afecta y lo que es afectado, la subjetividad y la objetividad, los signos que definen al sujeto y al objeto (2004). Hacer las “preguntas correctas” permite visibilizar otros modos de relacionarse y construir mundos, enriqueciéndolos y complejizándolos en el mismo acto. En cierta medida, las preguntas correctas abren la posibilidad de una fuga hacia lo múltiple, escapando de respuestas pre-hechas y acabadas y de afirmaciones binarias, dando lugar a la emergencia de una multiplicidad de versiones. En este sentido, Despret (2015) aplica una de estas ideas al realizar una crítica a Uexküll: al quedarse tan metido en la

existencia de múltiples mundos animales, mundos subjetivos en principio incomunicados entre sí, parece no preocuparse por las posibles conexiones y articulaciones entre estos mundos, siendo esta perspectiva una limitación a las múltiples versiones nacientes de esos encuentros. Para Despret las versiones, en contraposición a las visiones, son la forma de mantener abiertas diferentes narrativas que puedan ser capaces de construir nuestro entendimiento sobre un evento particular. En una entrevista realizada por Buchanan (2015), Despret reafirma el aporte de James para pensar la noción de ‘versión’ y la de ‘indeterminación’. En su lectura, James nos invita a cultivar un sitio donde varias versiones puedan coexistir, en definitiva, múltiples historias compositibles entre sí.

Con las visiones se suele decir: “esa es tu visión del mundo”, significándola así como experiencia subjetiva que sólo puede coexistir junto a otras bajo la forma de opinión, siendo su veracidad objeto de prueba y constatación como si cada una de éstas pudiera corresponder o no a un único criterio de verdad. Pero para Despret la visión no implica esto solamente, sino que significa la exclusión de otras posibles historias, a diferencia de la ‘versión’ que es para ella la palabra que define la posibilidad de hipótesis múltiples que sí pueden coexistir.

Para explicar un poco más esta idea de ‘versión’ que nos ofrece Despret quisiera compartir un relato que se desarrolla en un santuario de rehabilitación para chimpancés en Camerún y que ella recoge en uno de sus libros (Despret, 2012). Tras una foto tomada en el sitio en noviembre de 2009, publicada en revista National Geographic (Fig. 3), se produjo un gran debate.



Figura 3. Fotografía de Monica Szczupider, revista National Geographic.

Título: *El funeral de Dorothy*, Camerún. Esta foto fue publicada en la serie “Visiones de la tierra” en National Geographic. Noviembre 2009.

Extraída de:
www.nationalgeographic.com/travel/intelligent-travel/2009/10/28/behind_our_photo_of_the_griev/
Fecha de acceso: 30 de Octubre de 2018.

En la imagen se pueden observar a los cuidadores del santuario exhibiendo el cuerpo muerto de una chimpancé al resto de los primates. Al morir, los cuidadores del santuario decidieron mostrar el cuerpo al resto para que “entendieran” lo que había sucedido, ya que esta chimpancé hembra era muy querida y jugaba un rol muy importante en la comunidad. En el momento de la fotografía los chimpancés se mantuvieron largo tiempo inmóviles y en silencio, lo cual resulta extraño y sorprendente en estos seres tan ruidosos. El debate que se produjo giró en torno a esta supuesta reacción de duelo, el acto fue interpretado por la mayoría de los comentaristas como un comportamiento de tristeza frente a la muerte. Pero: ¿pueden los chimpancés experimentar el duelo? Las versiones y comentarios sobre esta historia fueron múltiples. Muchos hipotizaron que, quizás, esta conducta interpretada como duelo no se habría dado de manera natural; de cierta forma, no podría considerarse como un duelo *real* sino más bien como una acción producto de la petición de los cuidadores del santuario. Para Despret la iniciativa de los humanos de mostrar el cuerpo pudo haber provocado el duelo, el dolor, pero no determinarlo. Quedarse en la pregunta de si la reacción de los chimpancés es un duelo *real* parece no tener mucha escapatoria ya que su formulación nos conduce a un sí o no como respuesta. Siguiendo las ideas y el pragmatismo de James en su teoría de las emociones, Despret plantea una pregunta mucho más interesante: ¿qué es exactamente lo que nos pide que consideremos? Como ella afirma, esta última pregunta se distancia de la anterior: “El contraste entre las dos preguntas— “¿es un duelo real?” y “¿qué nos pide este duelo que consideremos?”— Se ajusta a dos tipos de traducción: prosa y versión”(Despret, 2012, p.170; traducción propia).

Desde su perspectiva la versión se contrapone a la idea de prosa. Esta distinción será importante para comprender su propuesta de ofrecer e integrar múltiples versiones. En el caso de la prosa, su traducción adquiere su mayor valor por la precisión y la conformidad respecto al texto original, y este sería el caso de la pregunta: ¿es un duelo real? La traducción funciona como sinónimo. Sin embargo, la traducción que aplica a la pregunta “¿qué nos pide —este duelo— que consideremos?” está alineada con la otra parte de las traducciones, específicamente, la de las versiones. La versión asume, como cualquier traducción, opciones, elecciones. En contraste con la prosa, estas elecciones descansan en el principio de una multiplicidad de posibles significados, en el rango de los posibles “homónimos”: la misma palabra puede abrir un número diferente de significados y sentidos posibles. El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro menciona que traducir es suponer que siempre existe alguna equivocación; es comunicarse a través de las diferencias, diferencias del propio lenguaje, diferencias en el otro lenguaje, y

diferencias en la propia operación de traducción. Pero las equivocaciones no son superponibles, y esto lo lleva a Viveiros de Castro a decir que la “comparación está al servicio de la traducción” (Despret, 2012, p.171) y no al revés. Uno no traduce para comparar, sino que compara para obtener una traducción adecuada. Y uno compara diferencias, equivocaciones, homónimos. “La equivocación es el despliegue de las versiones” (Despret, 2012, p.171) La prosa responde a un único significado que tiene el poder, por sí sólo, de imponerse. Del otro lado, la traducción en las versiones consiste en conectar relaciones entre diferencias, como dice Despret: “La prosa sigue una determinada línea, palabra por palabra; las versiones dibujan una red” (Despret, 2012, p. 172; traducción propia).

Regresando a las preguntas en torno a los chimpancés, intentando realizar una traducción de lo que sería *su duelo*, nos encontramos con algunas dificultades: ¿qué podemos hacer con las diferencias entre las experiencias de los chimpancés y aquellas que conocemos? ¿Qué trabajo de traducción estamos obligados a hacer para conectar con ellos? Para traducir *el duelo* de los chimpancés, lo que se encuentra disponible nos conduce a un problema. Despret nos va a decir que los chimpancés nos ponen a prueba en nuestro lenguaje, en nuestras esferas de experiencias, porque al parecer, todas las definiciones de duelo “con las que todos los humanos estamos de acuerdo” no nos permiten pasar desde nuestra esfera a la de ellos. No es el mismo duelo. Pero es en este momento que la pregunta debe ampliarse y no cerrarse: “No tiene el mismo significado que tiene para nosotros. No es un signo de pobreza de significado entre los chimpancés; indica nuestra propia pobreza” (Despret, 2012, p.173; traducción propia). El duelo se ha convertido, en nuestra esfera cultural, en una prosa. Si queremos tomar seriamente la pregunta “¿qué nos pide —este duelo— que consideremos?” debemos no excluir a los chimpancés desde el comienzo, sino poner nuestros conocimientos a prueba, a prueba de las versiones.

Las teorías sobre duelo que existen, desde las diversas ciencias humanas, suelen ser prescriptivas y normativas. Se dice que el duelo es un “trabajo”, con el que hay que lidiar en varias etapas, en el que debemos aceptar que los muertos están efectivamente muertos, es aceptar su *nada* y reemplazarlos con otros objetos en los cuales invertir: “Es una conversión, no caben dudas, pero de un tipo sectario, una conversión que excluye cualquier otra versión. Una conversión prosaica (Despret, 2012, p.173; traducción propia). Debemos admitir entonces que quizás el *duelo* como lo conocemos no sea aplicable a los chimpancés. Los chimpancés no tienen por qué adherirse a esta hipótesis,

no porque no puedan, sino porque no hay ninguna *razón histórica* que los haya llevado a pensar en ello. Como dice Despret: “Entonces, decir que los chimpancés no tienen conciencia de muerte puede pasar de prosa a versión, del fracaso de una traducción prosaica (lo que podemos decir de nosotros mismos no se puede decir de otros) a la experimentación con una versión (¿y si hablamos, de lo contrario, de nosotros?)” (Despret, 2012, p.174; traducción propia)

Con esta afirmación no se está diciendo que los chimpancés vayan a proponernos una nueva manera de *duelo*, pero quizás puedan ponernos a pensar en nuevas formas de pensar nuestras versiones sin vida. Nos obligan a repensar, ponen nuestras prosas y versiones a prueba de la traducción:

(...) le hemos dado al duelo un modo prosaico porque este modo es lo que permite que el dolor traduzca una ausencia, para nosotros sólo puede recibir diferentes traducciones de forma transgresora y subrepticia. Los chimpancés pueden transformar nuestras posibilidades de cambio (...). La traducción, de acuerdo con el modo de las versiones, nos conduce a una multiplicación de definiciones y de aquello que es posible, a hacer más experiencias visibles, a cultivar equívocos, en resumen, a proliferar narrativas que nos constituyen como seres sensibles, conectados con otros, y afectados. Traducir no es interpretar, es experimentar con las equivocaciones. (Despret, 2012, p.175; traducción propia)

Lo que está haciendo Despret, a través del formato de su libro *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?*, es cultivar estas versiones y un mapa para experimentar con los equívocos. Tras esta inusual manera de presentar los textos, al parecer, completamente desconectados unos de otros —similar a la forma de un abecedario o un libro de poemas—, subyace una conexión que los articula, quizás no tan visible, que nos inspira hacia un nuevo modo de pensar y de pensarnos:

Estas conexiones entre versiones pueden clarificar otras formas de considerar estas historias de prácticas y animales, de evaluar su interés, su repetición, las contradicciones que plantean, y su creatividad— a veces, no tengo dudas, en contra de mis propias formas de comprenderlas. Pero un logro en este tipo de dispositivo sería en realidad hacer las cosas menos simples, y tartamudear en la lectura, como a veces lo hago en la escritura, en la risa o en la irritación. En resumen, para cultivar (...) versiones contradictorias que son imposibles de armonizar (Despret, 2012, p. 176; traducción propia)

Habilitar múltiples versiones no es homogeneizar ni tampoco consensuar una forma de entender el mundo; por el contrario, supone reconocer la pluralidad y la diferencia coexistiendo, en ocasiones de forma contradictoria, sin que esto signifique la destrucción del otro.

3.3. Contar historias

La existencia y posibilidad de emergencia y, por ende, también de reconocimientos de múltiples versiones habilita la posibilidad de contar historias escapando de aquellas explicaciones que se presentan como dominantes, únicas, universales. Como afirma Bruno Latour las historias han sido menospreciadas:

Si los amateurs deben ser expulsados, afirman los científicos, es porque cuentan historias que nunca sabrás, al escucharlas, si hablan de sus emociones, actitudes y costumbres o las de los propios animales. Sólo las condiciones estrictamente controladas del laboratorio protegerán la producción de conocimiento de la trampa del “antropomorfismo”. Semejante reacción produce una interesante paradoja: sólo al crear las condiciones altamente artificiales de la experimentación en el laboratorio se podrá detectar qué están realmente haciendo los animales cuando se les libera de cualquier imposición artificial de valores y creencias humanas sobre ellos. A partir de ese momento, sólo un conjunto de relatos disciplinados de lo que hacen los animales en esos entornos contará como ciencia real. Todos los demás relatos serán calificados como “historias”, y los contadores de historias serán desmerecidos como meros amateurs. (Latour, 2012, p.9; traducción propia)

Esta cita, extraída del prólogo que escribe Latour al libro de Despret, nos ilustra la desvalorización de las historias en el ámbito científico. Los resultados obtenidos científicamente suelen encontrarse muy lejos de lo relativo a las historias, ya que se las asocia con aspectos informales y personales. En esta cita se vincula también a las historias con los meros amateurs, a quienes se nombra como contadores de historias en tanto no respetan ni se rigen bajo las condiciones formales de una investigación científica. Aquellas nos han contado sobre animales que sienten, que tienen intenciones, voluntades y deseos. Como dice Despret:

En el siglo veinte, estas historias se encuentran confinadas a los escritos y relatos de no-científicos: “amateurs,” naturalistas, cuidadores, entrenadores, criadores, cazadores. Entre los científicos, el discurso estará marcado principalmente por el rechazo de las anécdotas y la exclusión de cualquier forma de antropomorfismo. (Despret, 2012: 39; traducción propia)

La etiqueta que juzga aquellos relatos como antropomórficos se fundamenta en un prejuicio fuertemente anclado en un pensamiento antropocéntrico. Quizá el error de ese rechazo sea haber dejado a un lado los sentimientos animales como si estos fueran simples proyecciones de lo humano sobre sus pieles; tal vez los esfuerzos deban estar orientados a reconocer, en aquellas historias, las relaciones afectivas que se producen en los encuentros entre los animales humanos y no-humanos. De esta manera las historias adquieren la capacidad de traer a nuestras explicaciones aquellos sentimientos y afectos, dándoles un lugar en nuestras maneras y formas de hacer ciencia. No hay que obviar que las ciencias se han construido a base de historias. Los naturalistas del siglo XIX, destacando a Charles Darwin, fueron grandes contadores de historias, sus relatos están llenos de descripciones que articulan la observación meticulosa del cientista con aquellos cuerpos en sitio que vivencian aquellos mundos explorados.

Despret también elige contarnos historias, del mismo modo que aquellos etólogos que ella conoció y de los que aprendió a relacionarse de una forma diferente con los animales. En una entrevista, realizada por Buchanan, Chrulew y Bussolini (2015), comenta que la etología es una historia de historias, sencillamente,

(...) porque se trata de animales vivos, que tienen vidas, que hacen cosas. Que arriesgan sus existencias, que se reproducen y tienen bebés. Que cuidan a sus bebés. Que conocen a otros, que tienen amigos (...), que a veces disfrutan vivir... Y todas estas son historias — hermosas historias. El mejor drama está escrito por animales, creo, y creo que fue una buena opción para la etología elegir historias, no solo por su uso pedagógico sino porque siempre nos obliga y requiere recordar que estamos lidiando con un ser vivo, un sujeto con su propia experiencia. (Despret, 2015, p.166; traducción propia)

A Despret le han gustado siempre las historias, sobre todo por el hecho de que las mismas crean vínculos entre eventos que no están conectados normalmente. Como ella misma afirma: “(...) Uno siempre está tratando de reconectar todos los elementos del mundo porque están totalmente desconectados” (Despret, 2012: 169; traducción propia). De esta manera, nos invita a pensar en una lógica de desnaturalización de asociaciones, de articulaciones formales a priori, y así enfatizar que, a través de la creación de vínculos, estamos produciendo afectos, por ende mundos. Este énfasis nos enseña que podemos, no sólo elegir, sino también crear articulaciones. Contar historias es, en cierta medida, “(...) encontrar maneras de re-afectar un mundo objetivado” (Puig de la Bellacasa, 2010, p.99; traducción propia).

4. Discusión

En *Las palabras y las cosas*, Michel Foucault anuncia la muerte del hombre. El nacimiento de las ciencias humanas —tales como la economía política, la medicina y la lingüística— se constituyen cuando el hombre devino en aquello que hay que pensar y aquello que hay que saber (Foucault, 1966: 358). Paradojalmente, en el mismo movimiento, se produce su quiebre y fisura, dando cuenta de su carácter contingente e histórico, provocando su desplazamiento del centro de la producción del mundo. Como dice Michel Foucault “ (...) puesto que el ser humano se ha convertido en histórico de un cabo a otro, ninguno de los contenidos analizados por la ciencias humanas puede permanecer estable en sí mismo ni escapar al movimiento de la Historia” (Foucault, 1966: 382).

Esta perspectiva conduce a Foucault a afirmar que el hombre es un desgarrón de la historia. A finales del siglo XIX comienzan a aparecer producciones que dan cuenta de otras formas de pensar la ciencia más allá de lo humano. Ejemplos de ello son la obra de Gabriel Tarde (1843-1904), que amplía la noción de sociedad más allá de lo humano, o el trabajo de Jakob Von Uexküll (1864-1944), ya mencionado, que otorga estatuto de sujeto a lo viviente, descentrando esta cualidad hasta entonces de exclusividad humana. Este desplazamiento de lo humano será también parte de la producción filosófica del siglo XX como puede observarse en las producciones de Michel Foucault, Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como también a través de las lecturas más contemporáneas de Bruno Latour (“*Nunca fuimos modernos*”, 1991), Donna Haraway (“*El manifiesto cyborg*”, 1984) o Rosi Braidotti (“*The posthuman*”, 2013). Es en este sentido que quisiera destacar la pertinencia de la obra de Vinciane Despret y su gran aporte a la tarea de descentralizar el pensamiento de la figura humana, contribuyendo a la crítica de su excepcionalismo, pieza clave del antropocentrismo. Como vimos, la obra de Despret nos aporta un modo de pensar que incita a nuevas formas de composición del mundo que van más allá de lo humano. Si bien su trabajo se circunscribe al estudio *con* animales —mostrándonos cómo la agencia, la producción y la composición de mundo se dan *entre* especies—, podríamos también utilizar este modo para pensar en otros posibles agenciamientos, en otras formas posibles de hacer mundo que no tienen por qué ser únicamente multi-especies. A través de este desplazamiento de lo humano y de los gestos metodológicos que nos enseña Despret es posible abrir diálogos con otras formas que abrazan a entidades igualmente creadoras, aunque no sean animales, que nos hagan

pensar y reflexionar alterando nuestras clásicas concepciones de hacer ciencias ‘humanas’ y nuestros procedimientos y reglas para hacer mundos.

En su afán de repensar la ciencia, Vinciane Despret hace un movimiento que, lejos de desvalorizarla o destituirla, resitúa su papel introduciendo el componente estético y poético en su producción: investigado e investigador dejan de ser roles tan claros y definidos, adquiriendo mayor relevancia el encuentro, aquello que puede ser de interés para ambas partes. Si pensamos al animal no-humano como un ser pasivo que no aporta ni produce, considerándolo incluso estúpido, es probable que los resultados que podamos obtener se correspondan a esa forma idiosincrática y estética de comprender la situación. En cambio, si lo reconocemos como un actor inteligente e igualmente participante y creador del encuentro, quizás podamos obtener resultados más inteligentes, es decir que interesen a ambas partes y que abran el repertorio de preguntas y versiones, ampliando así nuestra capacidad colectiva de imaginar otros mundos.

Como vimos, los gestos metodológicos que la lectura de Despret ofrece nos aportan herramientas para pensar las relaciones de composición, no desde sus términos previamente definidos —sujetos, humanos, animales— sino desde los encuentros que se generan. No importa tanto el estudio de los animales humanos o no humanos por separados, sino la agencia distribuida en sus encuentros. Y cuando hablamos de agencia, no podemos dejar de visibilizar al afecto, a los cuerpos. No es sino a través del cuerpo que *el mundo nos toca*. Despret nos presenta una nueva manera de ser afectados, de visibilizar al mundo, expandiendo de alguna manera nuestra disponibilidad de ‘hacernos afectar’ colocando al afecto en el centro, haciendo hincapié en las articulaciones como aquellos modos de afectación: “Es del orden del *sentir* como del *actuar*, cada una de estas vías nos conducirían al mismo punto de convergencia: el mundo es una perspectiva del cuerpo” (Despret y Galetic, 2007: 56-57). ¿Es posible un pensamiento más que humano? La etología filosófica de Despret no nos ofrece respuestas a esta pregunta, sí pistas para descentrar nuestra atención de lo humano y provocar, de esa forma, explicaciones más ricas que den cuenta de lo complejo y problemático que es la composición del mundo.

Bibliografía

- Bula, G. (2012). Spinoza: Empoderamiento y ética de la composición. *Universitas Philosophica* 58(29), 197-215.
- Braidotti, R. (2013). *The posthuman*. Cambridge: Polity Press
- Buchanan, B. (2015) The metamorphoses of Vinciane Despret. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 17-32. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039818
- Buchanan, B., Chrulew, M, y Bussolini, J. (2015) On asking the right questions. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 20:2, pp. 165-178. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039821
- Buchanan, B., Chrulew, M, y Bussolini, J. (2015) Vinciane Despret. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 1-3. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039819
- de la Bellacasa, M. P. (2011). Matters of care in technoscience: Assembling neglected things. *Social studies of science*, 41(1), 85-106.
- Crutzen, P. J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415(6867), 23.
- Deleuze, G Guattari, F. (1978). *Kafka, por una literatura menor*. México: Era
- Deleuze, G. (2008) *En medio de Spinoza*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.
- Deleuze, G. (2004). *Spinoza: Filosofía Práctica*. Buenos Aires, Argentina: Fábula.
- Despret, V. (2012). *What would animals say if we asked the right questions?*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.
- Despret, V. (2004a). The body we care for: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, 10(2-3), 111-134. doi: 10.1177/1357034X04042938
- Despret, V. (2004b). *Our emotional makeup: Ethnopsychology and selfhood*. OtherPress, LLC.
- Despret, V; Galetic, S. (2007). Faire de James un lecteur anachronique de von Uexküll: esquisse d'un perspectivisme radical. *Vie et expérimentations. Peirce, James, Dewey.*, 45-76.
- Despret, V. (2015a) Who made clever Hans stupid? *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 77-85. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039843
- Despret, V. (2015b) Thinking like a rat. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 121-134. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039849
- Despret, V. (2015c) We are not stupid... animals neither. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 153-161. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039855

- Despret, V. (2015). "Why 'I Had Not Read Derrida': Often Too Close, Always Too Far Away. *French Thinking about Animals*, 91-104.
- Despret, V. (2015). *Hans: Le cheval qui savait compter*. París, Francia: Empêcheurs de penser rond.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Haraway, D. (1987). A manifesto for cyborgs: Science, technology, and socialist feminism in the 1980s. *Australian Feminist Studies*, 2(4), 1-42.
- Haraway, D. (2015) A curious practice. *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, 20:2, 5-14. doi: 10.1080/0969725X.2015.1039817
- Heredia, J. M. (2014). Dispositivos y/o Agenciamientos. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 19(1), 83-101.
- James, W. (1884). What is an emotion? *Mind*, 9(34), 188-205.
- Latour, B. (2004). *Politics of nature: How to Bring the Sciences into Democracy*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, B. (1991). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Lestel, D. (2003). *Les origines animales de la culture*. Paris: Flammarion.
- López, D., Sánchez-Criado, T. (2006). La recuperación de la figura de Gabriel Tarde: la «neomonadología» como fundación alternativa del pensamiento psicosocial. *Revista de Historia de la Psicología*, 27(2-3), 363-370.
- Marchesini, R. (2014). *Epifania animale: ugualimadiversi: l'oltreuomo come rivelazione*. Milano: Mimesis.
- Pfungst, O. (1911). *Clever Hans: (the horse of Mr. Von Osten) a contribution to experimental animal and human psychology*. Holt, Rinehart and Winston.
- Rosenthal, R. (1966) *Experimenter Effects in Behavioral Research*. New York: Appleton. Print.
- Spinoza, B. (2009) *Ética*. Alianza. España Madrid.
- Stengers, I. (2010). Including Nonhuman in Political Theory: Opening Pandora's box? En B. Braun y SJ Whatmore (eds), *Political matter. Technoscience, Democracy and Public Life*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.

¿Es posible un pensamiento más que humano? Notas a partir de la obra de Vinciane Despret para una etología filosófica.

Camila Bonilla Sztern



Stengers, I. (2000). *The invention of modern science* (Vol. 19). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Tarde, G. (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires, Argentina: Cactus

VonUexküll, J. (2010[1934]). *A foray into the worlds of animals and humans with A theory of meaning*. Minneapolis, Estados Unidos: University of Minnesota Press.

VonUexküll, J. (2016[1934]). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.

CAMILA BONILLA SZTERN

Licenciada en Psicología de la Facultad de Psicología. Universidad de la República, Uruguay. Postulante a magister en Psicología Social en dicha Universidad.

***NECROPOLÍTICA FÁGICA Y LA VIDA EN EL
HABEAS VISCUS:
EL MATADERO COMO ESPACIO DE
EXCEPCIÓN Y LA AGENCIA DE LOS OTROS
ANIMALES EN LOS LUGARES INVIVIBLES DE
LA EXISTENCIA***

**NECROPOLITICA FAGICA E VIDA NO HABEAS VISCUS: O MATADOURO COMO ESPAÇO
EXCEPCIONAL E A AGÊNCIA DOS OUTROS ANIMAIS EM LOCAIS DE EXISTÊNCIA
INABITÁVEIS**

**PHAGIC NECROPOLITICS AND LIFE IN THE HABEAS VISCUS: THE SLAUGHTERHOUSE AS
AN EXCEPTIONAL SPACE AND THE AGENCY OF OTHER ANIMALS IN THE UNLIVABLE
PLACES OF EXISTENCE**

Enviado: 20/05/2019

Aceptado: 15/06/2019

Iñaki Robles Elong

Diploma en Estudios Avanzados (DEA) en Modelos y Áreas de investigación en Ciencias Sociales.
Universidad del País Vasco. Collective Identity Research Center
Email: bgproeli@ehu.eus

María R. Carreras

Máster Oficial en Comunicación y Problemas Socioculturales. Universitat Pompeu Fabra (Department of
communication – Doctoral School). CRITICC Critical Communication Research Group.
Email: maria.ruiz04@estudiant.upf.edu

El artículo se propone pensar los alcances teóricos sobre la cuestión animal desde las Ciencias Sociales. Asimismo, a través del concepto de necropolítica y Habeas Viscus, nos proponemos analizar cómo el matadero se torna un lugar de excepcionalidad cotidiana donde los otros animales se convierten en mera carne y se establecen las bases de una necropolítica en la que se les hace matar para sostener una cultura erigida sobre la incorporación fágica de la eliminación del otro.

Por otro lado, buscamos comprender cómo en los mataderos se gestan formas de existencia social en el proceso de transformación de los otros animales en merca carne. Reflexionamos sobre una realidad del sufrimiento animal a través de marcos teóricos contemporáneos, sobre por qué se ha hecho que sus vidas no merezcan ser lloradas (Butler, 2010) y la potencialidad de la agencia de los animales (Hribal, 2014).

Palabras clave: necropolítica fágica, habeas viscus, espacio de excepción, agencia

O artigo propõe pensar sobre o escopo teórico sobre a questão animal a partir das Ciências Sociais. Também, através do conceito de necropolítica e Habeas Viscus, propomos analisar como o matadouro se torna um lugar de excepcionalidade diária onde outros animais se convertem em mera carne e se estabelecem as fundações de uma necropolítica na que se matam para sustentar uma cultura erguida sobre a incorporação fágica da eliminação do outro. Por outro lado, entender como nos matadouros formas de existência social são gestadas no processo de transformação dos outros animais em merca carne. Refletimos sobre uma realidade de sofrimento animal através de referenciais teóricos contemporâneos, sobre por que tem sido feito que suas vidas não merecem ser choradas (Butler, 2010) e a potencialidade da agência animal (Hribal, 2014).

Palavras-chave: necropolítica fágica, habeas viscus, espaço excepcional, agência

The article intends to think about the theoretical scope on the animal issue from the social sciences. Through the concept of necropolítica and Habeas Viscus, we propose to analyze how the slaughterhouse becomes a place of everyday exceptionality where other animals become just flesh and the bases of a necropolitics are established, on which they are made murdered to sustain a culture erected on the phagic incorporation of the elimination of the other.

On the other hand, to understand how in the slaughterhouses forms of social existence are gestated in the process of transformation of the other animals in meat. We reflect on a reality of animal suffering through contemporary frames, on the fact that their lives do not deserve to be mourned anymore (Butler, 2010) and about the potentialities of animal agency (Hribal, 2014).

Key Words: phagic necropolitics, habeas viscus, space of exception, agency.

1. Introducción

Las Ciencias Sociales en su nacimiento no atendieron la cuestión animal. La antropología tuvo cierta sensibilidad por ello pero siempre como un elemento de la naturaleza para comprender las representaciones culturales, la filiación o prohibiciones alimentarias que se realizaron en las diferentes sociedades humanas. Actualmente existe una creciente preocupación por esta cuestión pero que se encuentra en vías de debate, discusión y de realización de aperturas teóricas que den cuenta de la realidad sufrida por los animales no humanos. Los humanos somos productores de dolor y sufrimiento a los demás animales y parece evidente decirlo –dentro de ciertos círculos– pero el estudio de este fenómeno es algo que necesita avanzar y expandirse dentro de las ciencias sociales.

La propuesta de la presente comunicación es, por un lado de carácter científico, tratar de construir una posibilidad teórica para el estudio de la cuestión animal desde propuestas que trabajan la vulnerabilidad y la precariedad. Aspectos que pueden nutrir los enfoques teóricos críticos sobre el sufrimiento y dolor de los animales no humanos. Y, por otro lado de carácter político, sembrar una semilla en la construcción de una conciencia colectiva sensible a la lucha por sus derechos.

¿Por qué partir desde unas ciencias sociales sensibles a la cuestión de la vulnerabilidad para entender la realidad de los animales no humanos? Tomar el punto de partida desde aquí se debe a que este tipo de teorías muestran, con mayor o menor acierto, los lugares donde la vida social se tensiona, penetrando en las zonas límite de la existencia. Esto es, tratar de pensar en cómo se habitan los lugares donde se dan las imposibilidades de la existencia digna. Muchos han sido los trabajos sobre ello: la nuda vida en Agamben (2003); las vidas que no merecen ser lloradas en Butler (2010); el genocidio como una práctica social en Feierstein (2007); los campos de refugiados como los nuevos campos de concentración en Michel Agier (2008) o la desaparición forzada de personas en Gatti (2008). Cada una de ellas son aportes sobre las formas de existencia social liminar, lejos de las categorías sociales que fundaron el orden como la ciudadanía o lo humano. Pero, para la presente propuesta, rescataremos los trabajos realizados desde las teorías que reflexionan sobre la vulnerabilidad sufrida por las poblaciones negras y los aportes de los estudios decoloniales.

Nuestra hipótesis es que estos enfoques teóricos nos ayudan, por un lado, a intentar comprender las particularidades del sufrimiento de los animales no humanos –siendo también conscientes de nuestras limitaciones por situarnos en la categoría de humano– y por otro lado, a dilatar las posibilidades analíticas de las ciencias sociales.

Tomamos en consideración dos conceptos para elaborar nuestra propuesta: la *necropolítica* y el *habeas viscus*.

La *necropolítica* fue desarrollada por Achille Mbembe para dar una respuesta teórica a la hipótesis de que “la expresión última de la soberanía reside ampliamente en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir” (Mbembe, 2011: 19). Una soberanía que se sostiene por quién detenta el monopolio al derecho de matar y la producción de ficciones de un enemigo y espacios de la excepción. El autor camerunés entiende que estas ficciones son claras en la figura del esclavo en tanto que sufren una triple pérdida: “pérdida de un hogar, pérdida de los derechos sobre su cuerpo y pérdida de su estatus político” (Mbembe, 2011, p. 31). Todo ello se acompaña de una sofisticación de las maquinarias productoras de muerte que “civilizan las formas de matar” (Mbembe, 2011, p. 27). Este concepto de necropolítica amplía el acercamiento teórico a la realidad del sufrimiento de los animales no humanos. Siguiendo su reflexión, se despoja a los animales no humanos de su entorno, se les cosifica y se ningunea su posibilidad de ser constituidos como *sujeto político* en el sentido rancieriano del mismo, como alguien reconocido y miembro de una comunidad política (Rancière, 2005). Además de asentar una idea de esfuerzo civilizatorio y normalizador de la matanza y sufrimiento animal a través del refinamiento de las técnicas y tecnologías de exterminio que se dan en lugares como los mataderos, entendemos que la necropolítica nos sirve para comprender la legitimación de la soberanía humana para matar animales y sostener una representación cultural basada en la necesidad alimentaria de engullir animales no humanos y productos derivados de su sufrimiento.

El concepto de *habeas viscus* germina de las reflexiones de Alexander Weheliye sobre los trabajos de Hortense Spillers en torno a la *encarnización* del cuerpo negro. En contraposición al concepto de *habeas corpus* que en la historia del derecho moderno occidental sostiene la protección del cuerpo por parte de los Estados, el *habeas viscus* busca reconocer la existencia de formas de vida en los lugares donde ciertos seres humanos han sido considerados *mera carne*. Vidas situadas en el límite, no reconocidas por una comunidad política (o, si lo son, es siempre como un “otro” amenazante de la seguridad). Se trata de un concepto teórico pero a la vez político de reconocer los lenguajes, las subjetividades y agencias dentro de los espacios de excepción. Son lenguajes propios de la habitabilidad de la excepción. No son formas ‘prelingüísticas’ sino estructuras discursivas posibles en los espacios de extrema violencia, estructuras de lenguaje propias de la excepcionalidad que invitan a pensar sobre la vida en esos lugares,

sus resiliencias, sus enfrentamientos y la vida colectiva que allí se gesta (Weheliye, 2008). En este sentido, hacemos uso de ese concepto porque sopesamos que detrás de los muros de los mataderos existen luchas, resistencias y solidaridades entre los animales no humanos que son necesarias entender para que sean reconocidos como sujetos políticos que también sufren.

2. El matadero un lugar de excepción y su maquinaria Necro: La sofisticación del encierro, control del cuerpo y matanza del Otro

La necropolítica es un concepto acuñado por Achille Mbembe que intenta dar explicación a las lógicas que hacen posible el ejercicio de dar muerte. Replanteando los análisis de Foucault sobre la biopolítica, Mbembe rescata la idea de que el derecho soberano de matar es un elemento constitutivo de los Estados modernos. Este derecho soberano mantiene una estrecha relación con el concepto schmittiano de que la soberanía consiste en el poder de decidir el estado de excepción. Es decir, la soberanía moderna estructura espacios en los que el poder opera al margen de la ley con la reserva del derecho de matar por parte de los miembros de un Estado sobre un Otro fuera de la ley. Achille Mbembe, siguiendo las reflexiones ofrecidas por Hannah Arendt sobre la raza, entiende que “la política de la raza está ligada a la política de la muerte” (Mbembe, 2011, p. 22) porque ésta tiene la función regulatoria de la distribución de la muerte. Además, desarrolla que la eliminación del Otro, haciendo uso de la raza como un elemento de comparación y control poblacional, sostuvo y sostiene el imaginario de la soberanía de la modernidad y el correlato de los Estados Occidentales. Una comparación que cataloga al Otro de Salvaje, Demonio o Subdesarrollado (Wynters, 2003) y posibilita su “ejecución en serie” (Mbembe, 2011, p. 25) no sólo como objeto poblacional de una racionalidad productiva y política sino también para poner fin a los conflictos derivados tanto del mundo industrial como del colonialismo. Sintetizando, estar debajo de la línea divisoria que toma como matriz la raza deja por debajo a algunos seres humanos y permite toda una necropolítica de exterminio del Otro.

Lo que vemos aquí es que el uso de la condición animal ha servido también para el exterminio de otro que, por supuesto, queda fuera de lo humano y ha establecido una soberanía sobre la decisión de dar muerte a este Otro no-humano por parte de la humanidad. Una línea divisoria que convierte a los animales no humanos en un objeto de las racionalidades alimentarias y nutricionales de nuestra especie. Si Agamben entendió que los lugares de excepción eran aquellos donde se suspende la ley (2003), el

matadero no queda lejos de ser entendido así porque convierte la vida de los animales no humanos en nuda vida donde los humanos se reservan el derecho de darles muerte y lo aplican. Las colonias explicadas por Mbembe, los campos de concentración o los Centros Clandestinos de Detención (CCD) “consisten en el ejercicio de un poder al margen de la ley” (Mbembe, 2011, p. 37). La diferencia que vemos respecto a la cuestión animal, justamente, es que los mataderos se encuentran normalizados hasta tal punto que lo que ocurre intramuros hace plausible una institucionalización de las formas de la excepción de dar muerte. Esto es, el matadero es un corolario y máxima expresión del derecho soberano de dar muerte a otras especies animales a espaldas por una condición de superioridad que expulsa a los animales no humanos de la comunidad política en términos de dejar vivir y compartir un común. Lugares donde la excepción se convierte en norma y rutina.

Pero por si ello fuera poco, esa maquinaria pesada de eliminación del Otro se sofisticada, se renueva, se hace cada vez más compleja para que el resultado de la misma sea el más efectivo. Esa es una de las características que considera Mbembe necesaria para el perfeccionamiento de las lógicas necropolíticas. Cuanto más efectiva sea la maquinaria más lejos llegarán los tentáculos del necropoder. Asimismo, su carácter cada vez más tecnológico e impersonal acelera los procesos de dar muerte e incluso “civiliza las formas de matar” (Mbembe, 2011, p. 27). Sin embargo, esto no es algo baladí en la cuestión de dar muerte a los animales no-humanos en los mataderos. Dentro de ellos se ponen en juego múltiples maquinarias pesadas con las que se determinan los espacios de movimiento de los animales gracias al diseño arquitectónico del matadero y a otros dispositivos como los cercos. También se controlan sus cuerpos a través de sistemas de engorde, dosificadores de pienso, pesaje, gestación y marcaje. Para dar muerte existen pistolas y municiones clasificadas según la especie. Posteriormente a su muerte, se utilizan artilugios para la conservación de los cadáveres despedazados en contenedores, maquinarias refrigeradoras y carretillas de transporte.

Aquí distinguimos dos niveles. En primer lugar, la constitución del matadero como un paisaje de muerte en el que se normalizan los ritmos, órdenes y formas de dar muerte; ejerciendo el pleno derecho de matar por parte de los humanos. Y en segundo lugar, la tecnologización de las formas de dar muerte en los mataderos, que hacen posible la aceleración de los procesos de matar a los animales no humanos.

2.1. El matadero como un “deathscape”. La configuración espacial y el emplazamiento de la soberanía de la muerte.

Los mataderos hacen de un lugar, un paisaje de muerte. Decimos aquí paisaje porque el mismo se constituye desde la mirada de un observador privilegiado, en este caso el animal humano, que dispone de cada uno de sus recovecos para dar muerte a los animales no-humanos. Esta mirada, situada y privilegiada, configura una representación en la relación con los animales no humanos que permiten en ese emplazamiento su cosificación, transformación en un producto de la industria alimentaria y su desubjetivación. Seguimos aquí el trabajo de Maddrel y Sidaway sobre los paisajes de muerte que definen como:

... los lugares asociados con la muerte y para el muerto, y cómo éstos son imbuidos de significados y asociaciones (...). No sólo estos espacios están muchas veces cargados emocionalmente, sino que también están frecuentemente sujetos a la confrontación social y al poder, y aunque a veces son profundamente personales, pueden ser también lugares donde lo personal y lo público se intersectan. Los deathscapes por lo tanto se intersectan e interactúan con otros momentos y topografías, incluyendo aquellos propios de la soberanía (sovereignty-scapes), de memoria (memory scapes) y de trabajo, vida y belleza (paisaje) (Maddrel y Sidaway, 2010, pp. 4-5).

Siguiendo esta definición podemos decir que los mataderos son lugares asociados a la muerte y en los que impera una semiótica que desliga al cuerpo del sujeto. Como bien mostró Pachirat (2011) en un trabajo minucioso sobre los mataderos, estos son “zonas de confinamiento” (Ibidem, p. 4) que se alejan de las ciudad. Sin embargo, son lugares que a pesar de estar lejos de los núcleos urbanos conectan con los mismos –a través del transporte a grandes superficies de consumo– el producto final de la muerte de los animales no humanos. Por lo tanto, aunque estén emplazados en el exterior de las urbes, se constituyen en una red y asociación con los consumidores de la misma.

Igualmente, podemos incluir que son lugares donde se representa una forma específica de dar muerte de una manera rápida y en el que entran en disputa distintas formas de matar, como es el caso del sacrificio Halal. Son espacios que institucionalizan la soberanía humana en el monopolio de la ejecución. En cada uno de ellos se decide a quién matar, cómo matar, mediante qué procesos y con qué herramientas.

Como se puede observar en la figura 1, se establece una disposición espacial para dar muerte que trata de ordenar el proceso, distinguiendo los distintos pasos y usando los diferentes artilugios y herramientas para cada uno de ellos. Esto nos indica que la

muerte de animales no humanos ha sufrido las mismas transformaciones que otro tipo de mercados industriales gracias al taylorismo, lo que responde a una forma de aceleración de los procesos de muerte. La mecaniza, la rutiniza en el espacio y la distribuye en distintas tareas. De nuevo Pachirat, sensible a la estructuración de un poder estructural en el matadero, vio cómo en los mismos se establecían distinciones en las labores que se concretaban en el mismo espacio¹ (Pachirat, 2011). Esto no queda muy lejos de la división del trabajo social que desarrolló Durkheim para comprender el tránsito a la sociedad moderna donde los trabajadores se concentran en distintas ramas de producción y una individualización y reparto de las tareas (Durkheim, 1987). En la figura 1, se divide el proceso en diversas áreas: entrada para los animales, área de espera, área de atronamiento, área de matanza, limpieza de las entrañas, tratamiento de las grasas y la cámara fría de conservado del cuerpo convertido en carne.

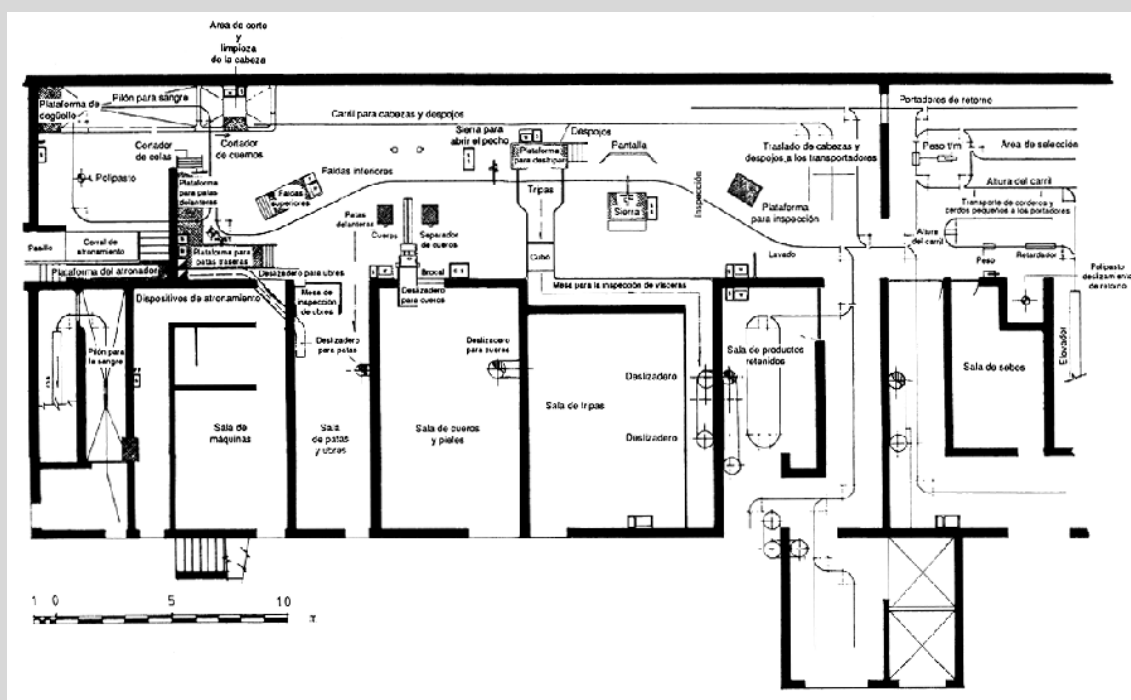


Figura 1. Plano de un matadero. Fuente: FAO. <http://www.fao.org/3/T0566S/T0566S09.htm>

¹ El trabajo de Pachirat remarca la división del trabajo dentro de un matadero y observa con minuciosidad las diferencias entre los distintos trabajadores. Esta misma idea se puede encontrar en Thierman (2010) quien destaca la jerarquía en los trabajos de los mataderos que refuerza jerarquías raciales y de clase. En este artículo, a pesar de compartir esta perspectiva, no entramos en su análisis puesto que nos centramos en mayor medida cómo la disposición espacial y los objetos conforman las condiciones de posibilidad de la necropolítica fágica.

2.2. Maquinaria sofisticada de sacrificio

Como veíamos en el apartado anterior, el matadero se constituye en un paisaje de muerte en el que se produce la división del trabajo por distintas áreas pero éstas se fusionan con una sofisticación técnica y tecnológica. Ello no queda lejos de una maximización del beneficio y una reducción del tiempo del proceso de muerte que entronca con las lógicas modernas de producción del taylorismo. Mbembe entendió que la aceleración de los procesos de dar muerte coadyuvan a una solidificación en el tejido social de la soberanía de dar muerte. Se podría señalar así que cuanto menos tiempo, menos posibilidad de cuestionamiento del status quo.

La sociología de la ciencia fue una pionera en estudiar las herramientas “actantes” –como ellos las llaman– que actúan en relación con los humanos para la producción de una realidad científica. Bruno Latour mostró cómo de esta relación se producen las representaciones que tenemos de las cosas (Latour, 2001). Entiende que la ciencia se convierte en una caja negra en el momento en que todo el trabajo científico es medido por los *inputs* y *outputs* y no por todo el proceso interno que construye un hecho y, que cuanto más se difunda este hecho mayor es su éxito y más se oscurece el proceso interno (Latour, 2001, p. 362). Para nuestro análisis ese trabajo de la sociología de la ciencia se complementa con lo señalado por Mbembe en tanto que la visibilidad de ese trabajo sólo se da en el producto final garantizando un menor cuestionamiento sobre el entramado que lo produce y la representación que constituye. En el caso de los mataderos, la sofisticación del control de las distintas poblaciones de animales no humanos –en su pesaje, en su gestación, en su tiempo de vida y de muerte–, menos interrogantes comportará en su práctica. Lo que nos interesa aquí es cuestionarlo, criticarlo como una estructura que produce la representación cosificada de la vida de los animales no humanos en meros productos consumibles.

Es tal su velocidad, su eficacia, que los mataderos son una de las industrias menos estudiadas en las Ciencias sociales y menos interrogadas –a excepción de algunos trabajos, como el que los califica de “máquina sin alma” (Serrano, 2012)–. Entender su maquinaria es también entender el sufrimiento de los animales no humanos. La atención sobre la práctica de los trabajos en relación con los actantes nos permitirá observar cómo éstos constituyen la cosificación de los animales no humanos, puesto que ellos permiten su transformación de cuerpo en mera carne, en producto consumible. Podríamos llamar a estos artefactos *los actantes de muerte*. Estos son los artefactos que

vuelven a los animales no humanos en un tipo de población con sus diversos registros y que posteriormente los convierten en objetos de consumo fágico.

De este modo, podemos dividir los actantes de muerte en aquellos que los convierten en población aún viviente y aquellos actantes encargados de hacer morir. Los primeros atienden a los procesos vitales de los animales no humanos en problemas económicos de la industria. Estos son los que controlan el cuerpo en vida: el pesaje, la alimentación, su salud y su gestación. Y los segundos son aquellos que hacen posible la muerte de los animales no humanos.

De los actantes de control de los procesos vitales podemos destacar, en primer lugar, las básculas como un modo de determinar la calidad del cuerpo como producto de consumo aún en vida. El cuerpo se vuelve un indicador de productividad y de dar paso a su conversión en un producto alimenticio. En segundo lugar, están los actantes que controlan la alimentación de los animales no humanos. Son los dosificadores de pienso con programación del tiempo de dosificación con aperturas automáticas que minimizan la acción de los trabajadores de estos espacios de muerte. Entre estos actantes nos encontramos también con los que se controla la salud de los animales no humanos. Éstos no son exclusivamente medicamentos derivados de la ciencia veterinaria sino que, también, son actantes que dosifican su suministro como los dosificadores de peróxido, los contadores de impulsos que contabilizan y permiten el paso controlado de los medicamentos y artefactos mezcladores de medicamentos. En último lugar, se encuentran los actantes que gestionan y controlan la gestación y reproducción de los animales no humanos. Entre estos existen detectores de preñez, ecógrafos, carros de inseminación y potros (Figura 2), actantes que aceleran las relaciones de reproducción de las animales no humanas y producen un conocimiento exhaustivo de los embarazos inducidos. Todos estos actantes disponen los cuerpos de los animales no humanos como objetos, con un carácter poblacional que, como señaló Clare Palmer (2001), modelan su “constitución biológica” (p. 354) haciendo a sus cuerpos algo dócil y productivo. En este sentido, los actantes de control de los procesos vitales, permiten perpetuar la domesticación y optimización de los animales no humanos para el fin humano de acoplamiento a las lógicas fágicas que operan sobre las representaciones de la alimentación y consumo humano.

Por otro lado, nos encontramos con los actantes de hacer morir. Éstos son los encargados de dar muerte y permiten la aceleración del proceso de conversión del

animal no humano en carne consumible. Cuentan con un desarrollo tecnológico mayor que los anteriores, dado que los mismos necesitan ser rápidos y efectivos a la hora de matar. Siguiendo nuevamente el trabajo de Clare Palmer, los actantes de muerte constituyen las prácticas externas del ejercicio del necropoder puesto que conducen los cuerpos de los animales no humanos al “confinamiento, aislamiento de otros miembros de la especie, castración y otras mutilaciones corporales de varios tipos, [y] castigo físico” (Ibídem, p. 355). Aquí cabe mencionar el trabajo de investigación que realiza el fotoperiodista Aitor Garmendia, responsable del proyecto activista *Tras los Muros*, sobre los mataderos, en herencia del trabajo de Ruth Harrison (1964), pionera en la denuncia de las condiciones que los otros animales sufren en las instalaciones donde son explotados. Garmendia recoge de manera gráfica y visual las distintas formas de transporte, aturdimiento y muerte a los animales no humanos en el matadero. Entre ellos explica de manera minuciosa: el aturdimiento con el Perno cautivo, electrocarnosis, electrocución, electroaturdimiento en tanque de agua y la inmovilización en cuchillo (Garmendia, 2018). Estos actantes tienen el objetivo final de la producción última de la representación de una realidad social en la que los animales no humanos son transformados en piezas de un puzzle alimentario.



Figura 2. Potro de inseminación. Fuente: Tienda Ganadera

3. *Habeas Viscus* y sus formas “imposibles” de existencia

En el apartado anterior, gracias a la lectura de la obra de Achille Mbembe, hemos visto que el matadero se constituye como un lugar de la excepción normalizada. Un paisaje de muerte donde el ser humano institucionaliza una soberanía de dar muerte a los animales no humanos mediante actantes tecnológicos que regulan su vida y los hacen morir.

Toda esta dinámica puede entenderse como necropolítica fágica, una soberanía de dar muerte reservada por y para el ser humano hacia los otros animales. En concreto, la necropolítica fágica es la materialización de la representación de los animales no humanos como mera carne. Esta conversión no queda lejos de lo que la intelectual Hortense Spillers entiende por *Habeas Viscus*, concepto que utiliza como distinción frente al *Habeas Corpus* (Spillers, 1987). El *Habeas Corpus* se entiende como el reconocimiento de una identidad legal del sujeto, mientras que el *Habeas Viscus* es la negación de ese reconocimiento, que hace posible el sometimiento y la violencia sobre los cuerpos definidos como mera carne y víscera. Es la desubjetivación de un cuerpo y el sometimiento a la ignominia de los discursos científicos y políticos de nuestro tiempo.

Si tomamos este concepto desarrollado por Hortense Spillers, el *habeas viscus* puede ser aplicado para entender la realidad que viven los animales no humanos dentro de los mataderos en tanto que sufren la negación del reconocimiento de su cuerpo. De este modo, se niega también la posibilidad de ingreso a la comunidad política y de ser sujetos de derecho. En una encrucijada de discursos sobre la alimentación humana y la soberanía política de dejar vivir y hacer morir, los animales no humanos que sufren la realidad de los mataderos quedan fuera, incluso, de la clasificación misma del reino animal. Si dentro del reino animal se establecen gradientes, los animales no humanos que viven la excepción normalizada de los mataderos podrían ser catalogados como sub-animales puesto que habitan la peor de las situaciones de la *cartografía necropolítica*. Es cierto que el ser humano se ha guardado el derecho de dar muerte al resto de animales no humanos, pero también ha establecido una jerarquía de la vida animal en la que la supremacía es suya y a partir de ahí establece un escalafón de vidas con el mérito de ser vividas. La vida de los animales no humanos de los mataderos son, siguiendo a Butler, las vidas que pierden la dignidad de ser vividas y por lo tanto también de ser lloradas (Butler, 2010).

Alexander Weheliye es sensible a entender qué ocurre con la vida en esos lugares donde precisamente es imposible e indigno vivir. Para los gradientes que se han producido dentro de la clasificación de la vida humana, desarrolla el concepto de *ensamblajes racializadores* que define como formaciones en curso, de carácter inestable y en constante circulación que impregnan la carne de constructos políticos y que establecen una jerarquización de lo humano (Weheliye, 2014) y donde la figura del Hombre Occidental se ha vuelto una sobrerrepresentación del significado del ser humano (Wynters, 2003). Weheliye entiende que para que esta sobrerrepresentación

tenga lugar es necesario fijarse en el carácter relacional que tiene con otras figuras que asumen la condición de lo reprimido, lo (cuasi-)irreconocible y subalterno de la humanidad. Esto es, la racionalidad constituyente de lo humano se debe a una circulación de categorías y jerarquías sociopolíticas que enmarcan determinados sujetos como un residuo humano, aquellos que habitan las zonas liminares de la condición humana.

Si seguimos este esquema para comprender cómo se ha constituido la vida de los animales no humanos cuya existencia termina en los mataderos, es porque dentro de la distinta jerarquización sociopolítica y circulación de categorías como qué carne es aquella de la que debe alimentarse el ser humano, éstos se sitúan en la asunción de una condición soberana de posibilidad de una vida reprimible, eliminable y sometida a la violencia fágica de la especie humana. En este sentido, sus vidas no importan más que en la encarnización literal de sus cuerpos y en el habitar el horror de la maquinaria soberana de dar muerte. Son vidas empujadas a una normalización del dar muerte a los animales no humanos en las granjas industriales (Chrulew & Wadiwel, 2017, Wadiwel, 2002 y Thierman, 2010).

Pero el trabajo de Weheliye asume un reto mayor: este autor trata de pensar cómo es la existencia en las zonas de excepción. Criticando la concepción de Agamben sobre el *Musselman* como la inhumanidad absoluta y desubjetivación total, Weheliye entiende que en esos lugares se dan agencias y resistencias políticas frente a los sistemas y maquinarias del sometimiento total (Weheliye, 2014). A su vez, comprende que hay una cotidianeidad que nutre a la acción de quienes habitan estos lugares de un carácter *parresico*. A través de la dilatación de la concepción del lenguaje, considera que hay formas lingüísticas de la existencia desnuda (Weheliye, 2008). Problematizar los gemidos y los llantos como una forma lingüística y no un *a priori* del mismo, nos habla –valga aquí la redundancia– de cómo es la vida allí donde se da la imposibilidad de la existencia. De este modo, persigue dos objetivos –que también buscamos aquí sobre la vida de los animales no humanos–, por un lado, realizar una apertura en las Ciencias Sociales sobre qué se trabaja y tensionar ciertas concepciones de estas ciencias, y por otro lado, un trabajo político que suponga el reconocimiento de formas de vida que hasta ahora habían sido invisibilizadas y olvidadas.

Entre los animales no humanos que habitan los mataderos, podemos seguir la lectura de este crítico de los estudios culturales y tratar de entender las formas de vida en

ese lugar de excepción normalizada que es el matadero. Para ello rastrear la agencia de los animales no humanos, visibilizar sus resistencias, sus vínculos y sus acciones. De este modo, introducir y ampliar el debate sobre la realidad vivida por ellos dentro de las Ciencias Sociales y un trabajo político de denuncia que sirva como forma de reconocimiento de cuerpos que se resisten, que luchan por su vida y, de este modo, se reconozcan como sujetos de derecho. Este tipo de investigaciones se enmarcan en la línea de estudios realizados por Hribal, que se ocupa del reconocimiento de los animales dentro de la historia social observando sus formas de resistencia al sometimiento por parte de los humanos. Ello nos habla de una relación y de una agencia que define como “la habilidad que tienen las minorías para influenciar y guiar su propia vida” (Hribal, 2014: 66).

Este historiador cataloga y narra muchas situaciones en las que los animales se resisten a realizar trabajos forzados, negocian su estatus y cambian sus relaciones sociales con los humanos (Hribal, 2014). Otro trabajo merece mención en este punto, va más allá y compara las prisiones de humanos y las de no humanos, por dedicar un capítulo a la agencia de los animales (humanos y no humanos) que tratan de escapar de este tipo de condiciones: *En ese sitio maldito donde reina la tristeza... Reflexiones sobre las cárceles de animales humanos y no-humanos* (Asamblea Antiespecista de Madrid, 2013). Dentro de estas concepciones de agencia de los otros animales situamos la historia de una vaca en particular, que se ha resistido y anulado las lógicas necropolíticas, escapando de ellas. Esta historia ejemplifica la agencia de los animales no humanos para poner en jaque toda la extensa maquinaria de dar muerte que antes detallamos. Pero también, en esta historia se encuentran líneas de fuga y formas particulares de constitución de sujeto resiliente. En el año 2018, en Polonia, se disponían a llevar al matadero a una vaca que ya contaba con un historial de rebeldía, por lo que a los trabajadores del matadero se les solicitó que hicieran un mayor uso de tranquilizantes con ella. Tras hacer caso omiso a esta demanda, ella fue trasladada fuera de las instalaciones para introducirla en el camión que la llevaría al matadero, pero consiguió derribar el cerco y atravesar los campos hasta orillas del lago Nyskie. Al ver que era perseguida se lanzó al lago y nadó hasta una península donde evitó las balas tranquilizantes de gas con las que fue disparada para intentar evitar su fuga. Tras tres semanas de una lucha intensa por su vida, renunciaron en seguir la pugna por darle muerte. Bajo nuestra lectura, podemos concluir que se trata de una prófuga de los tentáculos del necropoder que buscaba desubjetivarla y que a partir de su resistencia

consiguió que el dueño de la granja, Lukasz, entendiera que la misma tenía derecho a la vida por su insistencia en buscar la forma de tener otra vida (Figuras 3, 4, 5 y 6 como ejemplos en los que los medios de comunicación afirman que se trata de animales escapando del matadero).



Figura 3. Vaca escapando de la policía. Fuente: Twitter (FOX2now)



Figura 4. Cordero escapando del matadero. Fuente: FOX 4.



Figura 5. Vaca escapa del matadero junto a 5 compañeras en St. Louis (Missouri). Fuente: FOX 10



Figura 6. Vaca escapa del matadero. Fuente: Twitter.

4. Conclusiones

Las teorías sobre la vida vulnerable en Ciencias Sociales permiten introducir dentro de sus debates la cuestión animal. Permiten ver cómo la vida de los animales no humanos no es solamente una codificación estructural de las prohibiciones de las sociedades humanas en términos de qué comer y qué no comer, sino también una comprensión sobre nuestra relación con ellos y una posibilidad teórica de una condición de sujeto que dentro de marcos estructurales hace vida (Butler, 2010) por muy complicada que sea. Como vimos con el caso de los mataderos, los animales no humanos también sufren relaciones de poder muy concretas que los cosifican, los deslegitiman de una constitución de sujetos donde el ser humano se reserva el derecho soberano de hacerlos morir por una cuestión alimentaria. Para llevar a cabo esa práctica de muerte, el ser humano hace uso de distintas maquinarias cada vez más precisas para hacer de la

muerte del animal no humano algo rápido, una conversión en cosa casi instantánea bajo un régimen de control exhaustivo. Es lo que aquí hemos definido *necropolítica fágica*, reinterpretando las lecturas de Achille Mbembe. En la crudeza de esta forma liminar de la existencia y en la consideración del animal no humano del matadero como mera carne, éstos estructuran su vida, producen sus lenguajes y realizan diversas acciones de resiliencia, como vimos con el caso de la vaca en Polonia, para hacer vida en los lugares de excepción normalizada donde sólo se da muerte. Esto es lo que definimos como la vida en el *Habeas Viscus* apoyándonos en Alexander Weheliye. En este primer punto comprendemos que se permite estirar los límites de lo pensable como vida en las Ciencias Sociales y abrir interrogantes sobre cómo es la vida de los animales no humanos en relación con nuestros sistemas y estructuras de pensamiento. Supone un reconocimiento teórico y analítico que nos hace entendernos a nosotros como especie pero también coadyuva a la comprensión en mayor medida de la vida animal no humana como sujetos. En relación a esto último, hay un cuestionamiento de la categoría política de los animales no humanos que obliga, a través de sus luchas y sus historias de resistencia, a su reconocimiento como sujetos políticos y de derecho. De este modo, permitir reflexionar dentro de los movimientos por la liberación animal como sujeto activo que también tiene un lenguaje que en muchos casos no somos capaces de captar y es una muestra de que se constituyen como sujetos incluso en los afueras de la comunidad política siendo considerados un “Otro” sin derecho a la vida.

Bibliografía

- Agamben, G. (2003). *Homo sacer I: El poder soberano y la nuda vida*. Valencia, España: Pre-textos.
- Agier, M. (2008). *On the margins of the world: the refugee experience today*. Malden, Estados Unidos: Polity.
- Asamblea Antiespecista de Madrid (2014). *En ese sitio maldito donde reina la tristeza... Reflexiones sobre las cárceles de animales humanos y no-humanos*. Madrid, España: Ochodoscuatro Ediciones
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona, España: Paidós.
- Chrulew, M. & Wadiwel, D.J. (2007). Edithors' Introduction: Foucault and Animals. En Chrulew, M. & Wadiwel, D.J. (Eds.), *Foucault and Animals* (pp. 1-15). Boston, Estados Unidos: Brill.
- Durkheim, E. (1987). *La división del trabajo social*. Madrid, España: Akal.

- Feierstein, D. (2007). *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Garmendia, A. (2018). *Mataderos en México: investigación en el corazón de la industria cárnica*. Recuperado de: <http://traslosmuros.com/mataderos-rastros-mexico-investigacion.php>
- Gatti, G. (2008). *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo, Uruguay: Trilce.
- Harrison, R. (1964). *Animal Machines*. Londres, Inglaterra: Vincent Stuart Publishers Ltd.
- Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid, España: Ochodoscuatro ediciones.
- Latour, B. (2001). *La esperanza de Pandora: ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Barcelona, España: Gedisa Editorial.
- Maddrell, A., y Sidaway, J. D. (2010). Introduction: bringing a spatial lens to death, dying, mourning and remembrance. En Maddrell, A., y J. D. Sidaway (Eds.), *Deathscapes. Spaces for death, dying, mourning and remembering* (pp. 1-16). Farnham, Inglaterra: Ashgate.
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Barcelona, España: Melusina.
- Pachirat, T. (2011). *Every twelve seconds: industrialized slaughter and the politics of sight*. New Haven and Londres, Inglaterra: Yale University Press.
- Palmer, C. (2001). Taming the wild profusión of existing things? A study of Foucault, power, and human/animal relationships. *Environmental Ethics*, Vol. 23, Winter 2001, 339-358.
- Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona, España: ContraTextos.
- Serrano, R. (octubre de 2012). La sangre de las bestias. Orígenes del matadero industrial. Análisis del Matadero Público de Reses de Sevilla, obra del arquitecto José Sáez y López (1895-1915). Función y estilo. Simposio llevado a cabo en *Jornadas Andaluzas de Patrimonio Industrial y de la Obra Pública*.
- Spillers, H. (1987). Mama's baby, Papa's maybe: An american grammar book in Culture and countermemory. The "American" Connection (Summer, 1987), Vol. 17, No.2, 64-87.
- Thierman, S. (2010). Apparatuses of Animality: Foucault goes to a slaughterhouse. *Foucault Studies*, No. 9, 89-110.

- Wadiwel, D.J. (2002). Cows and Sovereignty: Biopower and Animal Life. *Borderlands e-journal*, Vol. 1, No. 2. Recuperado de: http://www.borderlandsejournal.adelaide.edu.au/vol1no2_2002/wadiwel_cows.html
- Weheliye, A. (2008). After man. *American Literary History*, Vol. 20, No. 1-2, Spring/Summer, 321-336.
- Weheliye, A. (2014). *Habeas viscus. Racializing assemblages, biopolitics and black feminist theories of the human*. London, Inglaterra: Duke University press.
- Wynter, S. (2003). Unsettling the Coloniality of Being/Power/Truth/Freedom: Towards the Man, After Man, Its Overrepresentation – An Argument. *The New Centennial Review*, Vol. 3, no. 3, Fall 2003, 257-337.

IÑAKI ROBLES ELONG & MARÍA R. CARRERAS

Iñaki Robles Elong es sociólogo doctorando en el Departamento de Sociología II en la Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Se interesa por los ECA a través de su sensibilidad acerca de temas que atraviesan la vulnerabilidad y la precariedad de la existencia. Se sitúa teórica y analíticamente en trabajos de corte post-estructuralista y estudios sobre el poder. Su finalidad es contribuir a una apertura teórica en Ciencias Sociales para el estudio sobre las relaciones de poder humanos/animales no-humanos.

María R. Carreras es estudiante de doctorado en Comunicación en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (UPF). Su investigación se enmarca en los Estudios Críticos Animales y aborda las estrategias comunicativas de los lobbies y think tanks europeos con relación a la industria láctea Europea, además de estudiar la economía política de estas coaliciones discursivas. Con una disposición especial hacia los feminismos y la interseccionalidad de las opresiones, escribe y traduce artículos relacionados con todas estas cuestiones para diferentes publicaciones.

¿ES EL NATUROCENTRISMO COMPATIBLE CON UNA AXIOLOGÍA SENSOCENTRISTA?

É O NATUROCENTRISMO COMPATÍVEL COM UMA AXIOLOGIA SENSO CÊNTRICA?

IS NATUROCENTRISM COMPATIBLE WITH A SENSOCENTRIC AXIOLOGY?

Enviado: 02/04/2019 Aceptado: 23/05/2019

Alejandro Villamor Iglesias

Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Universidad de Salamanca. Profesor de Filosofía de Educación Secundaria (España)

Email: alejandrovillamoriglesias@yahoo.es

En el seno de las éticas ambientales, el naturocentrismo es la posición tanto axiológica como normativa en la cual lo intrínsecamente valioso se identifica con la propiedad de ser “natural”. Frente a lo que todavía considera mucha gente, esta dista de las premisas presentadas por aquella teoría del valor generalmente asumida por las éticas animales, el sensocentrismo. El objetivo del artículo es analizar las diferencias existentes entre ambas posiciones. Asimismo, en virtud de sus problemas, se defiende la inconveniencia de la posición ecologista.

Palabras clave: naturocentrismo, sensocentrismo, éticas ambientales, ética animal.

Dentro da ética ambiental, o naturocentrismo é a posição axiológica e normativa em que o valor intrinsecamente identificado é identificado com a propriedade de ser "natural". Diante do que muitas pessoas ainda consideram, está longe das premissas apresentadas por essa teoria do valor geralmente assumida pela ética animal, o sensocentrismo. O objetivo do artigo é analisar as diferenças entre as duas posições. Além disso, em virtude de seus problemas, é defendida a inconveniência da posição ambiental.

Palavras-chave: naturocentrismo, sensocentrismo, ética ambiental, ética animal.

Within environmental ethics, naturocentrism is the axiological and normative position in which the intrinsically valuable is identified with the property of being "natural". Faced with what many people still consider, naturocentrism is far from the premises presented by the theory of value generally assumed by animal ethics, sensocentrism. The goal of the article is to analyze the differences between both positions. Likewise, by virtue of its problems, the inconvenience of the environmentalist position is defended.

Key Words: naturocentrism, sensocentrism, environmental ethics, animal ethics.



1. Introducción

Es un lugar común la consideración de que las éticas ambientales y la ética animal se encuentran preocupadas por un mismo objeto. Sin embargo, un creciente número de trabajos (véanse, por ejemplo: Sagoff, 1984; Rolston III, 1992; Dawkins, 1995; Ng, 1995; Crisp, 1998; Horta, 2011; Faria, 2011, 2016; Villamor, 2018) está poniendo el acento sobre las diferencias que median entre ambas. Asimismo, cuando hablamos de éticas ambientales se asume generalmente que nos estamos refiriendo a dos tipos de posiciones. Por un lado, aquellas que identifican lo intrínsecamente valioso con la preservación de la “integridad, estabilidad y belleza” de las comunidades bióticas (Leopold, 2000, 155). Estas son las llamadas posiciones ecocentristas defendidas paradigmáticamente por autores como el citado Aldo Leopold o John Callicott (1989). Por el otro lado, se sitúa aquella postura ecologista sostenida sobre una axiología relativa al valor primordial de la vida, el biocentrismo. Según los autores que mantienen esta clase de ética (por ejemplo: Attfield, 1987 o Agar, 1997) lo bueno o lo intrínsecamente valioso reside en la propiedad de estar vivo. Es decir, el factor relevante a la hora de otorgar a una entidad considerabilidad moral, de hacerla paciente moral, se encuentra en el hecho de si dicha entidad está o no viva. Empero, allende estas dos existe otra ética ambiental menos tenida en cuenta en la literatura, conocida como naturocentrismo.

Dedicaremos la primera parte de este trabajo a la caracterización tanto a nivel axiológico como normativo del naturocentrismo. En la segunda parte se presentarán las consecuencias a las que nos abocaría la aceptación de esta postura para, acto seguido, realizar sobre esta base una crítica a la misma. En el tercer apartado se contrapondrán los presupuestos axiológicos del naturocentrismo con los del sensocentrismo. Sostendremos que ambos son mutuamente incompatibles tomando partido por la posición que recalca la relevancia moral de la sintiencia, la sensocentrista. Finalmente, se llevarán a cabo unas valoraciones a modo de conclusión.

2. El naturocentrismo como axiología y teoría normativa

Tal y como sucede con el ecocentrismo, el naturocentrismo es una ética ambiental cimentada sobre una teoría del valor impersonal. Esto quiere decir que, para estas posiciones, la relevancia axiológica y moral de las entidades no está necesariamente restringida a una o varias características propias de individuos. Por la contra, estas están asociadas a propiedades no de ningún individuo en particular, sino de entidades complejas como los ecosistemas. Ahora bien, a diferencia de lo que sucede con el



ecocentrismo, que acorde a un inherentismo moral identifica lo bueno con la preservación de los ecosistemas, el naturocentrismo destacará el carácter primordial de una propiedad concreta. Como su propio nombre delata, esta consiste en lo natural. Por “natural” entenderán los naturocentristas, en términos generales, la propiedad de aquellas entidades que no han sido modificadas por la acción humana. Como dice en una representativacitauno de los representantes del naturocentrismo: “[a]n area is valuable, partly, because it is a natural area, one that has not been modified by human hand, one that is undeveloped, unspoiled, or even unsullied” (Elliot, 1982, 84). Como se puede apreciar, más que referirse a ningún individuo particular, el propio Elliot atribuye la propiedad de ser natural a una entidad compleja como lo es un área o región. Aunque, dada su ulterior definición de lo natural como “unmodified by human activity” (1982, 84), podemos entender que esta pueda ser atribuible de la misma forma a entidades individuales.

En virtud de la definición aportada de la propiedad de lo “natural”, podemos entender con facilidad cuál es la contraposición de la misma: lo “artificial”. Esto será expresado por otro de los autores que podemos inscribir dentro de esta ética ambiental, Godfrey-Smith, cuando afirma que “[t]he natural contrast to *wilderness* and *nature* is an *artificial* or *domesticated* environment” (1979, 310). La piedra angular de esta concepción consiste, así pues, en que con independencia de los sujetos humanos, las cosas, especialmente las regiones, que posean la propiedad de ser naturales en el dicho sentido tendrán un valor intrínseco que debemos reconocer y respetar: “we ought to value at least some natural things and places non-instrumentally because they in fact have non-instrumentally value” (Fitzpatrick, 2004, 329).

Por ende, en su dimensión axiológica, el naturocentrismo se puede caracterizar como aquella posición que considera que lo intrínsecamente valioso consiste en la preservación de las entidades o entornos que sean naturales en el sentido mencionado previamente. De la misma manera, entenderemos que según esta posición lo intrínsecamente negativo consiste en la desaparición de la propiedad de ser natural. En consecuencia, toda acción humana dirigida a la explotación de aquellas entidades, simples o complejas, que sean naturales, es por si misma negativa. Podemos así enunciar la posición normativa del naturocentrismo como aquella que prescribe que debemos preservar los entornos naturales existentes en la actualidad de la acción humana. Será una conducta incorrecta aquella que lleve a cabo lo opuesto.



En este punto es sumamente importante distinguir las posiciones naturocentristas que se justifican apelando al propio valor intrínseco de lo natural, de aquellas que hacen hincapié en otro tipo de argumentos de tipo instrumental. Este último será el caso paradigmático de Godfrey-Smith (1979). Según este, dada la actual prevalencia de una cosmovisión antropocéntrica, resulta estratégicamente más efectivo apelar a argumentos que compatibilicen ambas concepciones. Así, apelando al llamado “argumento de laboratorio” (1979, 311), según el cual la conservación de los parajes naturales resulta valioso para los seres humanos por su interés científico, consigue mantener las prescripciones normativas del naturocentrismo satisfaciendo los intereses de los defensores del antropocentrismo. Quienes mantienen posiciones naturocéntricas apelando a lo natural como intrínsecamente valioso presentan otro tipo de argumentos. En términos generales, en estos casos los naturocentristas afirman que las entidades naturales poseen una génesis causal distinta de las artificiales que les concedería el mencionado valor intrínseco. En otras palabras, el hecho de que los objetos artificiales creados o modificados por los humanos tengan una finalidad instrumental les priva de poder ser considerados valiosos por sí mismos, tal y como sucede con lo natural (Katz, 1992).

Un ejemplo representativo de esto es el ilustrado por Elliot (1982, 88-89): supongamos que estamos paseando por un bosque de tal modo que no pudiéramos ni imaginar que, en realidad, este ha sido creado *ex profeso* por seres humanos. Es esto así hasta el punto de que ni siquiera los árboles son reales, sino que son meras réplicas de plástico. Ahora bien, aun cuando en ningún momento percibiéramos la diferencia entre un bosque virgen y una réplica aparentemente exacta, argumentan los naturocentristas que no podríamos considerar que ambos poseen el mismo valor. Si en el primero de los casos, el del bosque artificial, hablamos de una entidad creada con un valor exclusivamente instrumental, en el caso del bosque virgen su valor reside precisamente en él mismo. Por lo tanto, en aras de cumplir con lo prescrito por el naturocentrismo, ya han surgido voces en su seno, como la de Shrader-Frechette, que demandan la otorgación de derechos a las entidades naturales. Frente a aquellos que pudieran llegar a considerar absurda esta demanda, recordará la autora que de hecho ya se han concedido derechos incluso a entidades inanimadas por poseer un valor intrínseco. Tal es el caso, sostiene, de las obras de arte (1991, 89-99).

3. Consecuencias y problemas del naturocentrismo

La otorgación de un valor intrínseco supone la aceptación de que aquella propiedad que se considera intrínsecamente valiosa es un fin en sí mismo. Si aceptamos los presupuestos naturocentristas por ellos mismos, es decir, no como una concepción pluralista (en conjunción, por ejemplo, con un enfoque antropocentrista) sino independiente, entonces nos encontramos con que el fin en sí mismo que debe guiar nuestros actos no es otro que la conservación de lo natural. Particularmente, de las zonas o regiones que todavía se encuentren vírgenes de la intervención humana.

No obstante, las consecuencias que se seguirían de esta asunción no semejan ser intuitivamente aceptables. Puesto que la prescripción normativa del naturocentrismo estipula que debemos preservar como fin último los espacios naturales de la acción humana, el exterminio de individuos humanos podría ser una consecuencia normativa más de esta posición. Este tipo de corolarios no resultan, de hecho, completamente ajenos a las éticas ambientales. Sin ir más lejos, el ecocentrista Pentti Linkola afirma en su obra *Can Life Prevail?* (2011) lo siguiente: “man is by far the least favoured species among friends of nature” (2011, 117). En consecuencia, sostiene el autor que los derechos humanos son una sentencia de muerte al planeta. A partir de esto, Linkola deriva toda una serie de consecuencias prácticas como: el control demográfico a partir de la limitación del número de nacimientos (2011, 185-186), el cese absoluto de la construcción de nuevos espacios urbanos (2011, 192-193) o una efusiva defensa de la economía de subsistencia (2011, 195-196). Así, como consecuencia de sus planteamientos, sostiene este ecologista que incluso la matanza masiva de individuos sintientes se encuentra justificada en aras de la preservación de los entornos naturales: “in themselves, legalising euthanasia, re-instating capital punishment and abolishing overzealous rescue services would not have any significant impact on the population growth. Yet, as a matter of principle, these actions would be extremely important” (Linkola, 2011, 132-133). En definitiva, defiende este una suerte de colapso a nivel global que permitiría hacer frente al desolador panorama que, dice, se producirá de no tomar tales medidas. Como vemos, Linkola es un claro representante de ambientalista consecuente con sus planteamientos teóricos.

Como se puede atisbar, las consecuencias que se debieran seguir si aceptamos un planteamiento naturocentrismo son sumamente similares. En primer lugar, dada la comprensión de lo intrínsecamente valioso en esta postura, en tanto simples medios para el cumplimiento de este fin, los seres humanos podrían ser perfectamente



exterminados de la faz de la Tierra. De este modo, los naturocentristas asegurarían el cumplimiento de la prescripción que asevera que no se debe producir intervención humana en entornos naturales. Con el fin de evitar este corolario, estos podrían aceptar ciertas premisas del antropocentrismo moral. Podrían replicar que de esta no se sigue la erradicación de los individuos humanos, sino simplemente su no intervención en los medios que conservan la propiedad de ser naturales.

Esta posible réplica pluralista consistente en la combinación del naturocentrismo con el antropocentrismo resulta, no obstante, insatisfactoria. Existen situaciones empíricamente posibles que obligarían a quienes suscriben el naturocentrismo a ponderar entre el valor otorgado a los individuos humanos y a la propiedad de ser natural. Supongamos, por ejemplo, que una nueva enfermedad que afecta a todos los seres sintientes pone en peligro su propia existencia. A través de medios que no supusieron la violación de su condición de natural, los científicos conocen la existencia de un principio activo de un determinado vegetal que sólo se encuentra en unas pocas zonas vírgenes del planeta, pero que permitiría erradicar la enfermedad. Ante ejemplos como este, el naturocentrista se vería obligado a priorizar una de las dos concepciones axiológicas combinadas, ora la naturocéntrica ora la antropocéntrica.

Así pues, de afirmar que el deber moral prescribe la violación de la “naturalidad” de la región virgen donde se encuentra la planta curativa en aras de salvar a los seres humanos, el naturocentrista dejaría de ser claramente tal, para sostener una concepción antropocéntrica. Por el otro lado, si se asumieran los postulados del naturocentrismo en su pureza, entonces terminaríamos en la misma consecuencia contraintuitiva en la que terminaba Linkola. Los naturocentristas tienen que aceptar que, dado el caso, estaría moralmente justificado erradicar toda vida sintiente del planeta si con ello se preservara el carácter de ser natural en aquellas zonas donde todavía se preserve. Empero, sucede que ante estas implicaciones contraintuitivas, la mayor parte de quienes suscriben alguna ética ambiental, sea ecocentrista o naturocentrista, deciden tomar partido por el antropocentrismo, renegando así de su posición de partida. Como vimos, este no es el caso de autores como Linkola, pero sí de muchos otros. Lo cual, como afirma Faria: “[...] deja clara la inconsistencia del ecologismo, relativizando la promoción del bien último a la satisfacción de intereses humanos individuales. Ello demuestra también que el ecologismo termina por sucumbir al antropocentrismo (paradójicamente, la posición de la que originalmente busca distanciarse)” (2012, 72).



4. ¿Es el naturocentrismo compatible con una axiología sensocentrista?

Como hemos visto en el anterior apartado, la aceptación de la teoría del valor mantenida por el naturocentrismo termina recayendo en unas consecuencias que difícilmente resultan asumibles. El motivo de esto reside en la difícil asunción de que el valor intrínseco a partir del cual debemos tomar los agentes morales nuestras decisiones reside en la propiedad de ser natural. Aceptando la relevancia de la teoría del valor para la ética normativa, como señalamos, de esa axiología se sigue que debemos considerar moralmente a todas las entidades a las que se le pueda atribuir esa propiedad. Es decir, al ser esta la propiedad moralmente relevante, debemos otorgar prioridad moral a las entidades que posean esa propiedad frente a las que carezcan de ella (Bernstein, 2002, 531).

Esta posición no sólo choca frontalmente con nuestras intuiciones, sino que también lo hace contra la axiología comúnmente aceptada por quienes defienden la consideración moral de los animales no humanos, la sensocentrista (cfr. Fundación Ética Animal, 2017a). Por sensocentrismo entendemos la teoría del valor según la cual lo intrínsecamente bueno se identifica con la capacidad de poseer experiencias positivas. En contraposición, acorde a esta teoría, lo intrínsecamente malo consiste en la vivencia de experiencias negativas. En tanto capacidad para experimentar ambos tipos de vivencias, la sintiencia es considerada por el sensocentrismo como la propiedad moralmente relevante. Es decir, aquella en virtud de la cual se determina qué entidades han de ser moralmente tomadas en consideración. Puesto que tanto los seres humanos como los animales no humanos son individuos sintientes, acorde a la axiología sensocentrista, ambos deben de ser tenidos en cuenta moralmente. En el caso de que, a pesar de ello, algunos agentes morales decidan continuar no teniendo en cuenta las experiencias positivas y negativas de los sujetos no humanos, se estaría produciendo una discriminación conocida como especismo (Horta, 2010; 2017).

El principal argumento esgrimido desde la ética animal con el objetivo de justificar la axiología sensocentrista es el llamado argumento de la relevancia. Al contrario de lo que sucedía en el naturocentrismo, el argumento se cimienta sobre unas premisas altamente intuitivas que recalcan la importancia moral de los efectos producidos por las acciones de los individuos. Este se encuentra estructurado de la siguiente manera:

- (1) Debemos tomar nuestras decisiones basándonos en aquello que es relevante por el efecto que tendrá.
- (2) Cuando respetamos a alguien, tenemos en cuenta cómo nuestras decisiones pueden causarle un perjuicio o un beneficio, y tratamos de hacer esto último y no lo primero.
- (3) Lo que es relevante para que alguien reciba un beneficio o un perjuicio es su capacidad para recibir beneficios o perjuicios.
- (4) Debemos respetar a quienes pueden recibir beneficios o perjuicios
[...]
- (5) Los seres sintientes son quienes pueden sufrir beneficios o perjuicios.
- (6) Debemos respetar a los seres sintientes (Fundación Ética Animal, 2017b).

Como se puede observar, según este argumento son dos los elementos básicos a partir de los cuales se debe otorgar respeto o consideración moral. Estos son los efectos producidos por nuestras acciones y el modo en que estos pueden afectar a otros individuos. Dado que, como se apunta en (5), únicamente los seres con la capacidad para tener los estados mentales asociados a las experiencias positivas y negativas pueden ser beneficiados o perjudicados moralmente, solamente estos deberán ser moralmente considerados. Frente a las anteriores proposiciones del argumento, quizás sea esta la que diera lugar a mayor controversia. Sin embargo, una vez analizada, esta aparente problematicidad se diluye.

Imaginemos que una vez muertos, el dios hindú Iama nos diera a elegir entre dos posibles vidas en las que reencarnarnos: en la primera seríamos un longevo árbol situado en una selva inexplorada del planeta, mientras que en la segunda opción seríamos un individuo sintiente con una vida, quizás menos extensa en el tiempo, pero colmada de experiencias positivas. Dadas nuestras intuiciones más primordiales, resulta difícil concebir que alguien pudiera elegir la primera de las posibilidades. Esto es, que considerase más valioso ser un vegetal sin ningún estado consciente, que un ser sintiente con una vida sumamente gozosa. Pero modifiquemos ahora la segunda opción. Supongamos que, en lugar de ser un árbol, Iama solamente nos diera la opción de reencarnarnos en un ser sintiente que tendrá una vida extremadamente miserable y dolorosa. Ante esta nueva disyuntiva, seguramente consideraríamos más valiosa la vida moralmente neutra del árbol. Así, lo que nos muestra este ejemplo en sus dos formas, es



que al realizar la reflexión nosotros mismos asumimos que mientras que una vida con un predominio de experiencias positivas sería beneficiosa, no así con la vida en la que se imponen las experiencias negativas. Puesto que nada de lo que nos sucediera en nuestra vida como árboles tendría su traducción en ningún estado experiencial, esta se calificaría como moralmente neutra o indiferente para nosotros mismos. La premisa (5) del argumento de la relevancia es, en consecuencia, cierta. Únicamente los seres sintientes son susceptibles de ser beneficiados o perjudicados moralmente de un modo directo, es decir, como fines en sí mismos.

Para el naturocentrismo, al ser estimadas moralmente por la propiedad de ser naturales, las entidades consideradas no tendrían que cumplir para ser tales el requisito de experimentar ningún tipo de sensación. No obstante, como acabamos de apuntar, de acuerdo con el sensocentrismo, una entidad será considerada moralmente si y sólo si es sintiente. Debido al hecho de que las entidades naturales como las regiones vírgenes del planeta no son entidades sintientes, estas no deben ser consideradas moralmente. Su relevancia moral se debe reducir a una consideración indirecta supeditada al impacto que la pérdida de su carácter de natural pudiera acarrear para los individuos que sí son sintientes. Las éticas ambientales de carácter naturocentrista no son, por lo tanto, compatibles con la axiología sensocentrista, asumida comúnmente por quienes defienden la consideración moral de los animales no humanos. Por las razones señaladas anteriormente respecto a los problemas del naturocentrismo, consideramos que esta no resulta una posición aceptable. No así con el sensocentrismo, al ser esta una concepción que mantiene unas premisas a la vez justificadas e intuitivas.

5. Conclusiones

En el seno de las éticas ecologistas o ambientales, el naturocentrismo es la posición sostenida por quienes ponen el acento en la relevancia moral de la propiedad de ser natural, entendiendo por esta la propiedad de no haber sido modificado debido a la acción humana. De esta manera, los naturocentristas prescriben normativamente la conservación de las regiones que cumplan con la mencionada propiedad. Con todo, a pesar de ser una posición aparentemente aceptable, de la identificación del valor intrínseco con las regiones naturales se siguen unas consecuencias altamente contraintuitivas, muy semejantes a aquellas en las que terminan recayendo los posicionamientos ecocentristas.



La aceptación de que el elemento a partir del cual debe pivotar la acción moral reside en la preservación de determinados ecosistemas (los naturales), conduce a la consideración solamente indirecta de los individuos sintientes. Como vimos, esto se debe a la incompatibilidad existente entre posiciones antropocentristas y sensocentristas con las naturocentristas. En el primer caso, se ha mostrado cómo la existencia de situaciones empíricamente posibles fuerza al naturocentrista a decantarse por mantenerse dentro de este planteamiento, o suscribir el antropocentrismo. En lo que concierne al sensocentrismo, la asunción de sus propias premisas obliga a no considerar moralmente a las entidades carentes de sintiencia, como ilustra el argumento de la relevancia. En virtud de la justificación y su carácter intuitivo, el sensocentrismo se presenta como una axiología más ventajosa que la naturocentrista. Así, asumiendo una posición sensocentrista, concluimos que aquellas entidades, simples o complejas, que cumplan con la propiedad de ser natural, únicamente deberán ser tenidas en cuenta de una forma indirecta en la medida en que esto pueda afectar a las entidades sintientes.

Bibliografía

- Agar, N. (1997). Biocentrism and the Concept of Life. *Ethics*, 108, 147-168.
- Attfield, R. (1987). Biocentrism, Moral Standing and Moral Significance. *Philosophica*, 39, 47-58.
- Bernstein, M. (2002). Marginal Cases and Moral Relevance. *Journal of Social Philosophy*, 33, 523-539.
- Callicott, J. B. (1989). *In Defense of the Land Ethic: Essays in Environmental Philosophy*. Albany: State University of New York Press.
- Crisp, R. (1998). Animal Liberation is not an Environmental Ethic: A response to Dale Jamieson. *Environmental Values*, 7, 476-478.
- Dawkins, Richard. (1995). *River Out of Eden: A Darwinian View of Life*. New York: Basic Books.
- Elliot, R. (1982). Faking Nature. *Inquiry*, 25, 81-93.
- Faria, C. (2011). Sobre o bem de tudo e de todos: a conjunção impossível entre ambientalismo e libertação animal. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 27-41.

- Faria, C. (2012). Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos. *Viento Sur*, 125, 67-75.
- Faria, C. (2016). *Animal Ethics Goes Wild: The Problem of Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- Fitzpatrick, W. J. (2004). Valuing Nature Non-Instrumentally. *Journal of Value Inquiry*, 38, 315-332.
- Fundación Ética Animal (2017a). La relevancia de la sintiencia: la ética animal frente a la ética especista y ambiental. Versión en línea, URL: <<http://www.animal-ethics.org/sintiencia-seccion/relevancia-sintiencia-etica-animal-etica-especista-ambiental/>> [consulta: 08/11/2018].
- Fundación Ética Animal (2017b). El argumento de la relevancia. Versión en línea, URL: <<http://www.animal-ethics.org/sintiencia-seccion/relevancia-sintiencia-etica-animal-etica-especista-ambiental/argumento-relevancia/>> [consulta: 08/11/2018].
- Godfrey-Smith, W. (1979). The Value of Wilderness. *Environmental Ethics*, 1, 309-319.
- Horta, O. (2010). What is Speciesism? *Journal of agricultural and environmental ethics*, 23, 243-266.
- Horta, O. (2011). La cuestión del mal natural: Bases evolutivas para la prevalencia del desvalor. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 30, 57-75.
- Horta, O. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Katz, E. (1992). The Call of the Wild: The Struggle against Domination and the Technological Fix of Nature. *Environmental Ethics*, 14, 265-273.
- Leopold, A. (2000). *Una ética de la tierra*. Madrid: Los libros de la catarata.
- Linkola, P. (2011). *Can Life Prevail? A Revolutionary Approach to the Environmental Crisis*. London: Arktos.
- Ng, Y-K. (1995). Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering. *Biology and Philosophy*, 10, 255-285.
- Rolston III, H. (1992). Disvalues in Nature. *The Monist*, 75, 250-278.
- Sagoff, M. (1984). Animal Liberation and Environmental Ethics: Bad Marriage, Quick Divorce. *Osgoode Hall Law Journal*, 22, 297-307.

Shrader-Frechette, K. (1991). *Environmental ethics*. Pacific Grove: The Boxwood Press.

Villamor, A. 2018. The Overwhelming Prevalence of Suffering in Nature. *Revista de Bioética y Derecho*, 42, 181-195.

ALEJANDRO VILLAMOR IGLESIAS

Es graduado en Filosofía por la Universidad de Santiago de Compostela con premio extraordinario, institución en la que ha sido becario de colaboración. Es Máster en Formación de Profesorado por la Universidad de Santiago de Compostela y Máster en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca. Ha publicado artículos en revistas como *Ágora: Papeles de Filosofía*, *Revista de Bioética y Derecho* u *Óxímora: Revista Internacional de Ética y Política*. Actualmente trabaja como profesor de Filosofía de Educación Secundaria en la Comunidad de Madrid (España).

FEMINISMO, ALIMENTACIÓN, RESPETO ANIMAL Y MEDIO AMBIENTE: UNA BREVE APROXIMACIÓN AL ECOFEMINISMO VEGETARIANO Y ANTIESPECISTA

**FEMINISMO, ALIMENTAÇÃO, RESPEITO ANIMAL E MEIO AMBIENTE: UMA BREVE
ABORDAGEM AO ECOFEMINISMO VEGETARIANO E ANTIESPECISTA**

**FEMINISM, FOOD, ANIMAL RESPECT AND ENVIRONMENT: A BRIEF APPROACH TO
VEGETARIAN ECOFEMINISM AND ANTI-SPECIESISM**

Enviado: 29/05/2019

Aceptado: 14/06/2019

Alba Vallés Marugán

Investigadora predoctoral con contrato FPU en el Departamento de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Granada (España).

Email: albavallesm@gmail.com

¿Qué tiene que ver la dieta vegetariana con la ética ecofeminista? ¿Qué entendemos, en este contexto, por ecofeminismo? ¿Qué sinergias generan movimientos de liberación como el feminismo, el ecologismo, el antiespecismo y el animalismo? Estas cuestiones, entre otras, son a las que pretendemos aproximarnos a partir de una reflexión acerca del vegetarianismo y el antiespecismo abordados desde una mirada ecofeminista, centrada en un discurso concreto de este movimiento, a saber, el ecofeminismo antiespecista y su vínculo con el estilo de vida vegetariano.

Para ello, en el texto se analiza la forma en que, desde el ecofeminismo, se denuncian las distintas formas de explotación sufridas por mujeres y por el medio ambiente, para dar el paso a su extrapolación a los animales no humanos. Posteriormente, se exponen los elementos principales del movimiento académico y activista analizado, haciendo hincapié en la relación entre ecofeminismo, vegetarianismo y antiespecismo.

Palabras clave: ecofeminismo, antiespecismo, vegetarianismo, ecologismo social.

Que tem a ver a dieta vegetariana com a ética ecofeminista? Que entendemos, neste contexto, por ecofeminismo? Que sinergias geram movimentos de liberação como o feminismo, o ecologismo, o antiespecismo e o animalismo? Estas questões, entre outras, são as que pretendemos nos aproximar a partir de uma reflexão acerca do vegetarianismo o antiespecismo abordados a partir de um olhar ecofeminista, centrado no discurso concreto deste movimento, a saber, o ecofeminismo antiespecista e seu vínculo com o estilo de vida vegetariano.

Para isso, no texto se analisa a forma em que, a partir do ecofeminismo, se denunciam as distintas formas de exploração sofridas por mulheres e pelo meio ambiente, para dar o salto a sua extrapolação aos animais não humanos. Posteriormente, se expõem os elementos principais do movimento académico e ativista analisado, dando ênfase na relação entre ecofeminismo, vegetarianismo e antiespecismo.

Palavras-chave: ecofeminismo, antiespecismo, vegetarianismo, ecologia social.

This text analyses how ecofeminism denounces the different forms of exploitation suffered by women and the environment, extending them to non-human animals. Subsequently, it exposes the main arguments of this academic and activist movement, emphasizing the relationship between ecofeminism, vegetarianism and anti-speciesism.

It utilizes a prism of questions such as how the vegetarian diet is related to the ecofeminist ethics; how we understand, in this context, ecofeminism; and what kind of synergies are generated by the feminism, environmentalism, anti-speciesism and animalism movements. These questions delineate our analysis on vegetarianism and anti-speciesism as well as the ecofeminist perspective, while focusing on a discourse that relates to anti-speciesist ecofeminism and the vegetarian life style.

Key Words: ecofeminism, anti-speciesism, vegetarianism, social ecology.

*“Los animales del mundo existen por sus propias razones.
No fueron hechos para los humanos,
del mismo modo que los negros no fueron hechos para los blancos
o las mujeres para los hombres”*
Alice Walker

1. Introducción

¿Qué tiene que ver la dieta vegetariana con la ética ecofeminista? ¿Qué entendemos, en este contexto, por ecofeminismo? ¿Qué sinergias generan movimientos de liberación como el feminismo, el antiespecismo y el animalismo? ¿Qué puntos de unión tienen además con el ecologismo social? ¿Son conexiones nuevas o se remontan a los orígenes del movimiento ecofeminista? ¿Por qué puede interesarles, a las ecofeministas, el movimiento de defensa de los derechos animales? Estas cuestiones, entre otras, son a las que pretendo aproximarme a partir de una reflexión acerca del vegetarianismo y el antiespecismo abordados desde una mirada ecofeminista, centrada en un discurso concreto de este movimiento, a saber, el ecofeminismo antiespecista y su vínculo con el estilo de vida vegetariano. Así, voy a abordar la relación entre los diferentes planteamientos, sus puntos de unión, además de algunas cuestiones de debate que ha generado la interrelación entre estas temáticas. Los motivos principales que me llevan a interesarme por estas cuestiones son los siguientes:

En primer lugar, por su vinculación con varias de las temáticas que interesan tanto al ecologismo social como al feminismo: por un lado, salud y alimentación; y por el otro, el paralelismo entre la explotación sufrida por mujeres y por el medio ambiente por parte del sistema en el que vivimos, algo que podemos extrapolar también a los propios animales no humanos. En este sentido, resulta interesante abordar la explotación animal y el especismo desde una perspectiva tanto ecológica como feminista.

En segundo lugar, porque puede que, en la actualidad, el vegetarianismo esté teniendo un lugar más relevante en los debates sociales, debido a que parece que cada vez más gente se decanta por este tipo de dieta, o, mejor dicho, estilo de vida, haciendo que surjan constantemente debates sobre sus pros y sus contras, sus efectos sobre la salud y sobre el medio ambiente, junto con las formas de producción y consumo. También, numerosos medios de comunicación han estado haciéndose eco de la fuerza que están tomando, a nivel mundial, los movimientos veganos y vegetarianos. No sin

razón desde *The Economist* se considera que, precisamente, el ecofeminismo será uno de los temas que más dará que hablar en el año 2019 (Parker, 2019).

En tercer lugar, he escogido el tema, también por motivos personales. El feminismo y el ecologismo han partido, en muchas ocasiones, de la realidad vivida por sus propias protagonistas, de cómo los problemas contra los que se movilizan atraviesan sus vidas. Y lo mismo ocurre con el antiespecismo y el vegetarianismo y/o veganismo. Me interesa, así, indagar y seguir profundizando en todo lo que implica el cambiar los hábitos de alimentación, el respeto animal, la huella ecológica y el abandonar productos que, a nivel popular, son considerados tan esenciales y naturales de la reconocida dieta mediterránea. Además, si desde una visión más feminista buscamos vincular lo emocional y lo racional, lo (supuestamente) objetivo y lo subjetivo, sin que ninguno de los dos pierda su peso y rigor, este trabajo ha supuesto la oportunidad perfecta para estudiar académicamente un tema que me interesa personalmente¹. Siguiendo a Ko (2019), como feministas necesitamos politizar aquello de nuestras vidas que, aparentemente, es mundano y carece de un tinte político, como puede ser la alimentación. De este modo, comprometernos con cuestiones críticas sobre nuestra dieta y alimentación y las formas de producción y uso de los cuerpos (sean humanos o animales no humanos), puede representar un primer paso para *decolonizar* nuestras mentes y cuerpos (Ko, 2019).

Con todo esto, a continuación, voy a empezar analizando la forma en que, desde el ecofeminismo, se denuncian las distintas formas de explotación sufridas por mujeres y por el medio ambiente, para dar el paso a su extrapolación a los animales no humanos. Así, seguidamente, expondré los elementos principales del movimiento académico y activista analizado, haciendo hincapié en la relación entre ecofeminismo, vegetarianismo y antiespecismo, así como algunos de sus aspectos más críticos, concluyendo con una reflexión que aúne los aspectos que más han llamado mi atención a la hora de elaborar este trabajo académico.

¹ Motivo por el cual, además, he apostado por escribir el trabajo en primera persona del singular en lugar de la primera persona del plural o el impersonal que se suele utilizar en los artículos y trabajos del ámbito académico.

2. Breve apunte metodológico

Antes de dar paso al inicio de la reflexión en sí, voy a realizar un breve apunte respecto a la metodología empleada para su elaboración². Dado que se trata de una aproximación de carácter teórico al movimiento ecofeminista en su vínculo con el vegetarianismo y el antiespecismo, así como a sus principales autoras, he empleado la técnica de revisión bibliográfica, trabajando varios artículos, tanto científicos como de opinión, así como diferentes páginas webs y materiales audiovisuales en los que se abordan las temáticas analizadas. Todo ello me ha permitido acceder a diferentes puntos de vista y aportaciones que han contribuido a construir mi propia reflexión respecto al tema central del trabajo.

3. Ecofeminismo y lucha contra la explotación

Como señalaba en la introducción, uno de los puntos clave de los que parto a la hora de plantear esta temática se refiere al paralelismo entre las formas de explotación sufridas tanto por las mujeres como por el medio ambiente bajo el sistema capitalista patriarcal en el cual nos hayamos inmersos e inmersas (Bustillos, 2005). Siguiendo esta línea, pese a la pluralidad de corrientes ecofeministas, uno de las cuestiones en los que éstas coinciden se refiere precisamente a su voluntad por combatir estas formas de dominación (Bustillos, 2005; Herrero, 2017), a partir de alternativas basadas en la sostenibilidad, la equidad y la justicia social.

El ecofeminismo surge como una confluencia entre el feminismo y el ecologismo, situándose respecto a este último como una forma de ecologismo social, al incluir a las mujeres como víctimas del sistema de explotación de la Naturaleza. Además, el ecofeminismo no se limita a proporcionar un discurso teórico crítico, sino que se erige también como una propuesta teórico-pragmática que “parte del reconocimiento de las situaciones sociales de grados diversos de conflictividad que surgen de la confluencia de problemáticas ambientales y políticas que involucran y afectan de manera sustancial a las mujeres” (Bustillos, 2005, p. 62). Como afirma Alicia Puleo, filósofa argentino-española y una de las autoras principales de este movimiento, “feminismo y ecologismo son todavía, en gran medida, dos mundos que viven de espaldas. El ecofeminismo es la

² Originalmente, este trabajo fue realizado en el seno del curso ‘Ecofeminismo: Teoría y práctica para aplicar en proyectos de Desarrollo’, organizado por el Centro de Iniciativas de Cooperación al Desarrollo (CICODE) de la Universidad de Granada (España) que tuvo lugar en noviembre de 2018.



teoría y la praxis que ha apostado por su encuentro en el convencimiento de que el diálogo enriquecerá a ambos” (2017, p. 211). Gracias a los aportes de estos dos pensamientos críticos, los diversos ecofeminismos buscan enfrentarse a la dominación sufrida por las mujeres en la sociedad patriarcal, así como a la ideología de explotación de la Naturaleza, que parte también de la idea del Hombre como superior y dueño de todo lo que le rodea (Puleo, 2017).

En este sentido, desde los ecofeminismos se busca combatir dos posturas concretas y estrechamente vinculadas. Por un lado, el antropocentrismo que sitúa al Hombre (entiéndase como sinónimo de ser humano, aunque, como podemos deducir, realmente se limita a la figura del varón) en el centro y que somete la Naturaleza, el medio y los propios animales a sus necesidades e intereses. Por el otro, el androcentrismo que otorga al hombre (este sí, en su sentido particular, como sinónimo de varón) la posición central en los distintos modelos ideológicos y sociales. Realmente, antropocentrismo y androcentrismo no difieren demasiado, pues al final es el hombre el que ocupa la posición dominante y subordina todo aquello que tiene a su alrededor, desde las mujeres hasta el medio ambiente y los animales no humanos. Y no cualquier hombre, sino el que, en el modelo del sistema capitalista patriarcal, cumple unas características muy concretas y basadas en su situación de dominación (varón blanco, occidental, burgués, de buena condición socioeconómica, heterosexual, cis-normativo, etc.).

Asimismo, a estas oposiciones entre hombre y mujer, Naturaleza y humanidad, podemos sumarles muchas otras que se hallan enormemente relacionadas a estas, como son las dualidades cultura/naturaleza, mente/cuerpo, racionalidad/animalidad, razón/emoción, producción/reproducción, privado/público, etc. Esta clasificación de los entes en pares dicotómicos constituye, precisamente, una de las características principales del patriarcado capitalista, que lo categoriza todo en base a un pensamiento dualista de valor jerarquizante (Plumwood, 1993 en Herrero, 2017). Así, este sistema “percibe y divide la realidad en pares o dominios de diferente valor opuesto (en vez de complementario) y, de forma sistemática y perversa, se otorga prioridad, supremacía y poder político a uno de los pares, mientras se devalúa el otro” (Herrero, 2017, p. 22). De este modo, los valores considerados femeninos y todo aquello vinculado a la Naturaleza acaban ocupando una posición subordinada a lo masculino, lo humano y racional, suponiendo una desventaja continua para mujeres, medio ambiente y la vida en general (Herrero, 2017).

Con todo esto, el ecofeminismo como punto de encuentro entre feminismo y ecologismo social aboga no solo por la lucha contra todas estas formas de explotación, sino por construir formas de pensamiento alternativas, que superen estos dualismos jerarquizados y jerarquizantes que acaban legitimando dichas formas de dominación, poniendo de relieve el papel de las mujeres y sus aportaciones para lograr un mundo más justo, equitativo y sostenible.

La perspectiva ecofeminista implica la revisión de una serie de dualismos vertebradores de nuestro pensamiento: Naturaleza/Cultura, animal/humano, afectividad/intelecto, cuerpo/mente... A través de la Historia, estos dualismos jerarquizados han estado relacionados con la caracterización patriarcal de la diferencia de los sexos. Esta es una de las conexiones teóricas que hacen pertinente el enfoque feminista de la cuestión ontológica, ética y política de la relación del ser humano con los demás seres vivos (Puleo, 2015, p. 135).

Y podríamos añadir, también, su relación con la Naturaleza; pues, como afirma Puleo (2017), la tematización de los problemas medioambientales ya tiene una andadura importante en el pensamiento feminista. Desde hace más de tres décadas se reflexiona sobre la crisis ecológica desde el pensamiento alternativo proporcionado por los distintos movimientos feministas. Así, el ecofeminismo supone “un intento de esbozar un nuevo horizonte utópico, abordando la cuestión medioambiental desde las categorías de patriarcado, androcentrismo, cuidado, sexismo y género” (Puleo, 2017, p. 212) y, podríamos añadir, como veremos a continuación, el especismo.

4. Ecofeminismo animalista, vegano o antiespecista

Según Puleo (2017, p. 213), “todas las culturas han sido y son injustas con las mujeres y los animales no humanos”. Así, si desde el ecofeminismo se busca combatir las formas de dominación de aquellas y aquellos que han estado constantemente discriminados y sometidos, empezando por las mujeres, esta lucha debería incluir también, en su defensa de la Naturaleza y el medio ambiente, a los animales no humanos. Precisamente, Puleo propone como criterios mínimos de comparación para presidir la ayuda mutua intercultural del ecofeminismo crítico “la sostenibilidad, los derechos humanos, con especial atención a los de las mujeres por ser los más ignorados transculturalmente, y el trato dado a los animales” (Puleo, 2017, p. 213). Podemos destacar aquí la enorme relevancia de la puesta en valor del ámbito de los cuidados, punto esencial de muchas luchas feministas. De acuerdo con esto,

las ecofeministas abogan por intensificar las prácticas vinculadas a la ética y la política del cuidado que reconozcan las interdependencias sociales y ecológicas como principios fundacionales de una nueva organización social. El cuidado, o los cuidados, tiene que ver con nuestra relación con el otro, y la perspectiva ecofeminista contempla que ese otro puede no ser humano, sino que puede tratarse de cualquier ser vivo o parte del planeta, como la atmósfera, los ríos, los bosques o los animales no humanos (Herrero, 2017, p. 24).

Además, cabe destacar que “estadísticamente, a nivel internacional, las mujeres son mayoría en los movimientos ambientalistas y en la defensa de los animales” (Puleo, 2017, p. 210). Desde algunas posturas feministas antiespecistas se ha ido avanzando en tejer vínculos y paralelismos entre la explotación animal y la explotación de las mujeres, estableciendo que la lucha animalista debe ser considerada también una lucha feminista (Ko, 2019). Así, desde un posicionamiento ético del ecofeminismo se abordan las interconexiones entre las formas de conceptualizar y tratar a las mujeres, los animales y la naturaleza, basándose en un análisis ético responsable y feminista, cuyo compromiso busca desarrollar teorías y prácticas orientadas a este fin, abogando también por un activismo que incorpore la defensa de los animales no humanos (Bustillos, 2005).

Podemos decir que “la defensa de los animales no humanos aparece desde el comienzo en la agenda feminista” (Balza y Garrido, 2016, p. 291). Según Amaranta Herrero (2017), el origen del vínculo entre el feminismo y los movimientos por la defensa de los animales por parte de grupos de mujeres puede situarse, históricamente, en los vínculos entre las sufragistas de principios de siglo XX y el movimiento antiviviseccionista³. Siguiendo a Balza y Garrido (2016),

lo que estas primeras feministas sufragistas y animalistas muestran en sus luchas vinculadas es el necesario lazo que aún a los modos de dominación y opresión, ya se den éstos en forma de sexismo, especismo o esclavismo [...] Lo que las mujeres de finales del siglo XIX vieron con claridad es que defender los derechos de un colectivo oprimido, como era el de las mujeres, conllevaba la necesidad de ampliar la reivindicación de esos derechos a los otros dominados como los animales, los esclavos y los niños. (Balza y Garrido, p. 293).

³ Movimiento que denunciaba la vivisección y/o experimentación con animales, y que ha servido como soporte para muchos movimientos animalistas que persiguen estos objetivos, entre muchos otros.

Posteriormente, y gracias a la expansión internacional de las luchas por los derechos de los animales, ha tomado fuerza un movimiento que A. Herrero (2017) como ecofeminismo animalista, vegano o antiespecista⁴.

Desde este feminismo se empatiza con los animales, se denuncia su explotación y, como ya he anunciado, se establecen fuertes conexiones entre ésta y la opresión sufrida por las mujeres (Gaard, 2002; A. Herrero, 2017). Algunos elementos como la cosificación de los cuerpos, el uso de la violencia, la legitimación de la violación y la perpetuación de mitos y tradiciones que subyugan los cuerpos, tanto de mujeres como de animales no humanos (Ko, 2019), son aplicables en ambos casos de explotación y, por tanto, la lucha puede ser compartida. Como afirma Puleo (2015, p. 131), “la cosificación es el primer paso hacia la dominación, la explotación y la violencia extrema. Viendo esta correlación en sentido inverso, puede decirse que cuando existen intensos procesos de explotación y dominación, se ponen en marcha mecanismos legitimantes de cosificación”. Según Yayo Herrero, otra autora y activista relevante en el ámbito del ecofeminismo, desde los movimientos animalistas se denuncia el especismo como una forma de dominación sobre los animales no humanos (Herrero, 2016). Así, el especismo, tal y como pasa con el sexismo, se manifiesta mediante patrones jerarquizantes opresivos y de dominación, por lo que se pueden trazar “fuertes paralelismos entre los procesos de cosificación, subordinación y abuso de las mujeres (como objetos de consumo erótico y como invisibles trabajadoras desvalorizadas) y la cosificación, subordinación y abuso de los animales, al servicio del ser humano en prácticamente todos los ámbitos de la sociedad (la alimentación, la ciencia, el ocio, etc.)” (A. Herrero, 2017, p. 26).

Es por ello que muchos colectivos feministas consideran que la defensa de los animales debe ir implícita en las reivindicaciones feministas (Medina, 2015; González, 2016; Balza y Garrido, 2016). Con todo ello, desde esta modalidad de ecofeminismo, constituido no sólo como movimiento académico sino concebido también desde un profundo activismo, se denuncian todas las formas de opresión, trazando paralelismos entre las sufridas por las mujeres y los animales no humanos mediante la incorporación de una mirada interseccional (analizada más adelante) que también tiene en cuenta otras formas de discriminación como son el racismo, el clasismo y la explotación de los recursos (Gaard, 2002).

⁴ El término especismo fue acuñado por Richard Ryder, y el filósofo Peter Singer fue pionero en incluir este concepto ético en su teoría animalista.

Sin embargo, algunas autoras abogan por distinguir entre ecofeminismo y ecofeminismo vegetariano y/o antiespecista, pues, aunque en todos los casos la lucha se centra en erradicar las distintas formas de opresión, este tipo concreto de ecofeminismo se centra en la conexión entre estos tipos de dominación y objetivación llevadas a cabo por parte del sistema capitalista patriarcal (Gaard, 2002). Esta conexión entre feminismo y vegetarianismo apareció por primera vez en el artículo, publicado en el año 2000, “*A Defense of the Feminist-Vegetarian Connection*”, de Sheri Lucas, pese a que ya había sido trabajado por diversas autoras y activistas a lo largo de las décadas anteriores. A continuación, nos gustaría hacer mención a algunas de las autoras más destacadas en el denominado ecofeminismo animalista o antiespecista.

En primer lugar, Carol J. Adams, escritora feminista y activista por los derechos de los animales, cuya obra constituye una referencia clave de cara a la conexión entre antiespecismo y feminismo. Ha publicado algunos de los trabajos más relevantes de este movimiento, tales como sus obras *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (1990, disponible también en castellano), *Animals and Women Feminist Theoretical Exploration* (1995, junto a Josephine Donovan) y *The Pornography of Meat* (2004), entre muchos otros⁵. A lo largo de su obra, Adams trata la interconexión entre feminismo y antiespecismo, trazando un paralelismo entre la forma en que las mujeres son usadas como reclamo sexual y en que los animales son usados para fines alimentarios. Adams se centra en la ya comentada conexión entre las formas de opresión sufridas por mujeres y por animales no humanos (Ruíz, 2016), y podría vincularse al denominado como vegetarianismo ontológico (Rodríguez, 2016). Asimismo, la defensa del animalismo vegetariano de esta autora se vincula también a la corriente del feminismo cultural, en cual defiende que “la dominación de la naturaleza es característica de Occidente y de la psicología masculina, y es la causa del maltrato animal así como de la explotación de las mujeres y del medio ambiente” (Balza y Garrido, 2016, p. 293).

En segundo lugar, Josephine Donovan, profesora de la Universidad de Maine que ha trabajado conjuntamente con Adams, centrando sus investigaciones en teoría feminista crítica y ética animal. Además del libro escrito con Adams y mencionado anteriormente, otras de sus obras destacadas en este campo son *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals* (1996), y la más reciente, *The*

⁵ Información obtenida en la web <https://www.thecrimson.com/article/2003/10/2/fifteen-questions-for-carol-j-adams/> [último acceso en abril de 2019].

Aesthetics of Care: On the Literary Treatment of Animals (2016). Junto a Adams ha co-editado también *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics* (2007)⁶. Donovan propone la necesidad de una ética que dé cuenta de las emociones, y “tiene claro que esta ética feminista y animalista debe rechazar el consumo de carne, la caza, el asesinato de animales vivos para el vestir, los circos, la ganadería industrial, los experimentos psicológicos y el uso de animales para testados de productos de belleza y limpieza” (Balza y Garrido, 2016, p. 295).

Tercero, Greta Gaard, profesora en la Universidad de Wisconsin-River Falls, es una académica, directora documental y activista ecofeminista, cuyo trabajo se centra en el vegetarianismo, la teoría queer, la liberación animal y los estudios de las mujeres. Su obra más destacada en este campo es *Ecofeminism: Women, Animal, Nature* (1993)⁷. Pese a que otras muchas autoras y activistas trabajan en este ámbito (tales como Lori Gruen, Patrice Jones, Raffaella Ciavatta, etc.), he querido hacer mención de Adams, Donovan y Gaard por ser consideradas pioneras, así como las encargadas de sentar las bases sobre esta forma de entender la explotación compartida y su lucha por la erradicación de la misma.

5. Debates, críticas y aportaciones

En base a lo planteado hasta el momento, me gustaría destacar la importancia de la interseccionalidad en este tipo de luchas. Este término, acuñado por Kimberlé Crenshaw en los años 80 (González, 2016), se refiere a la confluencia de la discriminación sufrida en base a diferentes elementos (sexo, género, raza, etnia, clase, orientación sexual, etc.), que se solapan unos con otros y que por tanto no pueden ser considerados de forma aislada al denunciar los distintos tipos de opresión (Ruíz, 2016). A estos elementos podemos sumarles, como ya he mencionado, la explotación del medio ambiente y de los animales no humanos. Angela Davis, feminista y activista afroamericana, defiende fervientemente la introducción de la mirada interseccional en las luchas feministas, argumentando que en un mundo en que convergen y se interconectan las opresiones, la solidaridad y las luchas deben también presentarse de forma conjunta y compartida (Ruíz, 2016). Con todo esto, la interseccionalidad debe incluir a todos los grupos oprimidos, y, en el mismo sentido, nos ayuda a ver las conexiones que existen entre los

⁶ Información obtenida en la web <https://english.umaine.edu/people/josephine-donovan/> [último acceso en abril de 2019].

⁷ Información obtenida en la web <https://www.uwrf.edu/FacultyStaff/5617517.cfm> [último acceso en abril de 2019].

diferentes sistemas de opresión (Ko, 2019) que, al final, y siguiendo la lógica que venimos comentando, responde a los mismos patrones de explotación y jerarquización. Todas estas opresiones son subproductos del mismo mal sistémico, además de hallarse entrelazadas e, incluso, depender unas de otras (Ko, 2019).

Partiendo de esta propuesta basada en la interseccionalidad, resulta interesante reflexionar sobre cómo las feministas, en su denuncia de la explotación sufrida por las mujeres, podrían tener una mayor facilidad por extrapolar estas opresiones a los demás 'seres' afectados, entre los cuales destaca, siguiendo la corriente ecologista, el medio ambiente y, como añaden las antiespecistas, los animales no humanos. Estos últimos no son solo explotados para obtener productos cárnicos (Medina, 2015), sufriendo distintas formas de maltrato y condiciones tremendamente denunciadas en muchas de las granjas industriales, sino que, en el caso de las hembras, a esta primera forma de explotación se le suma la de ser utilizadas para la reproducción artificial de animales hasta límites irracionales, con el fin de aumentar la productividad. A todo esto, también hay que añadirle el que los tratamientos hormonales y la selección artificial con el objetivo de aumentar la producción de leche en las vacas, huevos en las gallinas y crías en todas las especies animales en condición doméstica, representan ejemplos claros de un sistema diseñado para la explotación de los cuerpos femeninos. Con todo ello, y siguiendo a Ko (2019), la cosificación del cuerpo de las mujeres se extiende a los animales no humanos y, sobre todo, a las hembras de los mismos, en las cuales se acaba normalizando la cultura de la violación. Así, esta doble explotación sufrida por las hembras no humanas no hace más que ejemplificar el paralelismo entre las formas de explotación que han venido siendo subrayadas por autoras como Adams y Donovan. Con todo esto, algunas ecofeministas vegetarianas entienden que el no consumir carne, o incluso cualquier producto de origen animal, constituye una obligación moral para toda persona que se considere feminista (Gaard en Rodríguez, 2016).

Sin embargo, ante algunas de las aportaciones de este movimiento han surgido también voces críticas desde el ámbito del feminismo, que no consideran que las mujeres (o únicamente ellas) tengan la obligación moral de acogerse a una dieta vegana o vegetariana en base al paralelismo entre las diferentes formas de explotación (Rodríguez, 2016). Así, feministas teóricas como Katheryn George critican este movimiento y defienden el mantenimiento del consumo de carne, siempre que se respeten los derechos de los animales y se condene toda forma de maltrato animal (Rodríguez, 2016). Asimismo, desde algunos movimientos del ecologismo social se defiende, a su vez, el consumo de carne (Oteros-Rozas, 2019), siempre que ésta surja de

formas de producción racionales y respetuosa con los animales, pues la ganadería extensiva constituiría una forma de mantenimiento de la diversidad (Herrero, 2017). Esta diversidad de posturas respecto al consumo de carne y sus implicaciones éticas y medioambientales contribuye a complejizar este debate, aunque, en todo momento, se abogue por el respeto de los derechos más básicos de los animales⁸.

Otras autoras como Deane Curtin centran su crítica en el vegetarianismo como obligación moral, haciendo referencia a la importancia del contexto personal y geográfico a la hora de analizar la existencia de estilos de vida vegetarianos. Así, Curtin abogaría por lo que denomina un vegetarianismo moral contextual (Rodríguez, 2016). Sostiene que, al final, no todas las personas cuentan con condiciones propicias que permitan elegir su estilo de vida y forma de alimentación, por lo que, a la hora de aplicar este tipo de análisis, es esencial tener en cuenta los elementos contextuales que determinan la toma de decisiones al respecto.

Por otra parte, Val Plumwood, ecofeminista de gran reconocimiento, también ha criticado el ecofeminismo antiespecista y, concretamente, el discurso de Adams, acusándolo de etnocentrismo e incluso de contribuir al dualismo cultura/naturaleza, arguyendo que no por el hecho de que los animales sean consumidos significa que éstos sean automáticamente degradados. Plumwood niega que todo consumo de carne conlleve la instrumentalización de los animales no-humanos, y tal y como hacía George propone consumir productos cárnicos y derivados, pero respetando siempre, al máximo posible, los derechos y la dignidad de los animales. Así, Plumwood aboga por respetar los ciclos naturales y las cadenas alimentarias (Rodríguez, 2016), tal como ocurre en algunas de las propuestas formuladas desde el ecologismo social. Además, en su crítica al vegetarianismo ontológico de Adams, se decanta, como pasaba con Curtin, por uno de carácter contextual (Balza y Garrido, 2016).

Como podemos comprobar, el movimiento ecofeminista antiespecista siempre se ha visto acompañado de voces críticas que, a su vez, han sido rebatidas por las ecofeministas, quienes han venido subrayando que, si reconocemos la relación existente entre los diversos tipos de opresión, la defensa de una de las causas debe ser simultánea a todas las demás (Faria, 2015; Medina, 2015; Rodríguez, 2016). Adams pone de relieve las relaciones entre dieta carnívora y patriarcado, vinculando el consumo de carne con la violencia patriarcal y las consideradas ‘virtudes masculinas’, llamando así a la denuncia

8 A este respecto, resulta interesante consultar la obra *Liberación Animal* (1975), de Peter Singer, quien reflexiona sobre las implicaciones éticas del trato a los animales.

de estas prácticas por parte de las (y los) feministas (Rodríguez, 2016). Además, según esta autora, en el caso de la industria alimentaria, parece que la dicotomía cultura/Naturaleza, tan criticada desde el feminismo y el ecofeminismo, llega a ser aceptada en el caso de los animales no humanos (Rodríguez, 2016).

Por su parte, autoras como Gaard consideran que “ignorar la opresión animal [...] es inconsistente con el ecofeminismo, en tanto que análisis que critica el pensamiento jerárquico, la lógica de la dominación y los dualismos normativos; sino también con el feminismo en general, en tanto movimiento que busca terminar con todo tipo de sometimiento” (Rodríguez, 2012, p. 129). Además, estas autoras no dejan de subrayar los beneficios de la dieta vegetariana, no solo para el respeto de los derechos de los animales, sino también para la salud humana (por ejemplo, Donovan destaca las consecuencias nutricionales positivas del vegetarianismo) y para la sostenibilidad del sistema de producción y consumo. Asimismo, no podemos pasar por alto cómo, también desde el ecologismo, desde hace tiempo se denuncia el actual modelo de producción intensiva y consumo de carne, por ser completamente insostenible para el planeta⁹, además de dañino para la salud de las personas y de generar mucho sufrimiento en los animales no humanos explotados para el consumo humano. Resulta esencial buscar alternativas a este insostenible sistema, las cuales pueden pasar por el ‘regreso’ a métodos menos dañinos de producción, tales como la ganadería extensiva comentada anteriormente, o por el abandono total del consumo de productos de origen animal, tal y como se propone desde el veganismo y/o el anti-especismo.

6. Últimas reflexiones a modo de conclusión

Para finalizar, a lo largo de este trabajo he pretendido exponer los elementos principales de un discurso concreto vinculado a los movimientos ecofeministas. Dicho discurso teórico-práctico se centra en la vinculación entre las distintas formas de explotación y opresión sufridas por las mujeres, la Naturaleza y los animales no humanos. Así, las autoras y activistas que se sitúan en esta corriente adoptan un discurso antiespecista, que persigue la defensa de los animales y abogan por subrayar el paralelismo entre todas estas discriminaciones, defendiendo una lucha interseccional para acabar con todas las formas de opresión existentes en el sistema capitalista patriarcal.

9 A este respecto, interesante consultar el informe de Greenpeace, *La insostenible huella de la carne en España. Diagnóstico del consumo y la producción de carne y lácteos en España*, publicado en 2018 y disponible en: <https://es.greenpeace.org/es/sala-de-prensa/informes/la-insostenible-huella-de-la-carne-en-espana/> [último acceso abril de 2019].

Pese a la pluralidad de posiciones en el seno del propio movimiento, es precisamente por el marco teórico del que parten que podemos ubicarlas dentro del ecofeminismo. También, resulta interesante la idea propuesta desde estas corrientes acerca de cómo mujeres y animales no humanos son conceptualizados como seres inferiores, al atribuírseles características y capacidades mentales diferentes e inferiores a las de los 'grupos' dominantes, en este caso, los varones (Puleo, 2015). En este sentido, y siguiendo a Ko (2019), la cosificación y explotación de los cuerpos de los animales podría ser objeto de interés para las feministas, dado que el feminismo trata de luchar contra el modo en que el sistema capitalista patriarcal ignora los intereses y subjetividades de ciertos sujetos en beneficio de otros que ocupan una posición de superioridad y dominación respecto a los sujetos y cuerpos explotados. Siguiendo a Balza y Garrido en su reflexión sobre si el animalismo debe formar parte de la agenda feminista, estas autoras afirman que

... una vez superado el miedo de ciertos feminismos liberales a que las mujeres queden encasilladas o biologizadas/esencializadas en su rol de cuidadoras, el feminismo contemporáneo entiende que tanto el cuidado como la compasión no son exclusivos de las mujeres, sino otros modos de relación que deben ser compartidos y adoptados por cualquier ser humano (Balza y Garrido, 2016, p. 302).

Por otro lado, y volviendo sobre las críticas hechas al movimiento, podemos destacar que, pese a su activismo e implicación en la defensa de los derechos de las mujeres y de los animales, la mayoría de las autoras son mujeres de un contexto sociocultural y económico muy concreto (occidentales y en su mayoría vinculadas al ámbito académico), lo cual acaba influyendo en su capacidad de decisión a la hora de emprender y defender el estilo de vida vegetariano. Cosa que no podría darse en otros casos en que las mujeres no pueden tener acceso a una dieta más variada por imposibilidades contextuales y/o socio-económicas.

Por eso, resulta interesante la crítica hecha por Curtin y su punto de vista sobre el denominado vegetarianismo moral contextual. De este modo, considero que es importante tener en cuenta el contexto social y cultural del que surgen todos los movimientos feministas, pues puede que, en algunos casos, las reivindicaciones de colectivos concretos acaben invisibilizando las reivindicaciones de muchas otras mujeres que, por las condiciones en las que viven, no pueden alzar su voz y/o decidir sobre la forma en que quieren alimentarse y cuidar sus cuerpos.

Con todo lo visto hasta el momento, este primer acercamiento al ecofeminismo vegetariano y/o antiespecista me ha permitido profundizar en el vínculo existente entre las diferentes formas de explotación y cómo se torna necesario adoptar un enfoque interseccional que tenga en cuenta las interconexiones entre las diferentes formas de opresión y la puesta en valor de la defensa de las experiencias, vidas y cuerpos de sus víctimas. Así, la lucha contra la opresión sufrida por las mujeres y la defensa del respeto hacia el medio ambiente y los animales no humanos pueden ser vinculadas si adoptamos el discurso analizado, que además busca rescatar los múltiples beneficios de este estilo de vida sobre nuestra salud y nuestra alimentación. A partir de ello puede resultar interesante realizar un acercamiento a los cambios en el estilo de vida y hábitos alimentarios asociados al consumo de carne que puede conllevar la adopción de un estilo de vida vegetariano, así como sus posibles vínculos con la lucha feminista y ecologista que el ecofeminismo pretende impulsar.

Aun así, existen algunos elementos de este discurso sobre los que se debería seguir reflexionando, tal como han destacado algunas voces críticas. Pese a ello, a partir de este trabajo destaco la introducción de una mirada interseccional que aúne y supere las muchas discriminaciones sufridas por las mujeres, y que las vincule al medio ambiente y los animales no humanos, pero a la vez teniendo especial cuidado en no caer en las dicotomías esencialistas y jerarquizantes que son criticadas desde los feminismos y ecofeminismos.

Finalmente, estos movimientos y propuestas teóricas deberían servirnos para tomar conciencia, visibilizar lo invisible y enfrentarnos a los sistemas hegemónicos androcéntricos, reapropiándonos de nuestros cuerpos, que tanto tiempo nos han sido negados desde la lógica de la dominación imperante. Así, retomado las palabras de Alicia Puleo

el ecofeminismo demanda la reconciliación con los cuerpos y con su materialidad vulnerable. [...] Al rechazar todo sistema de dominación, denunciando sus implicaciones patriarcales, el ecofeminismo llama a superar la violencia estructural contra la naturaleza humana y no humana, así como los prejuicios antropocéntricos que legitiman la violencia contra los animales. (Puleo, 2015, p. 135).

Repensar nuestra relación con la Naturaleza, repensar nuestros cuidados, repensar nuestras relaciones sociales y colocar nuestras vidas y la de los que nos rodean (sean humanos o no), en el centro. Pues, como señala Yayo Herrero,

colocar la vida en el centro de la experiencia es también ser consciente del nacimiento, el crecimiento o la muerte; es aprender el respeto a los animales no humanos y reconocernos parecidos y diferentes a estos compañeros de viaje; es desentrañar las relaciones complejas y dinámicas de los ecosistemas que no funcionan como mecanos. (Herrero, 2016, p. 30).

Bibliografía

- Balza, Isabel y Garrido, Francisco (2016) “¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre el animalismo y el feminismo”, *Isegoría*, 54, 289-305. Recuperado de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/941/940>
- Bustillos, Sandra (2005). “Mujeres de tierra. Ambientalismo, feminismo y ecofeminismo”, *Nósis, Género, feminismo(s) y violencia desde la frontera*, 15(28): 59-77. Recuperado de <https://www.redalyc.org/html/859/85915204/>
- Faria, Catia (2015). “Feminismo y antiespecismo”, *El Diario*. Recuperado de https://www.eldiario.es/caballodenietzsche/Feminismo-antiespecismo_6_441365860.html
- Gaard, Greta (2002). “Vegetarian Ecofeminism: A Review Essay”, *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 23(3): 117-146.
- González, Paula (2016). “La revolución feminista ha de ser antiespecista”. Recuperado de <https://broadly.vice.com/es/article/wje7zz/feministas-liberacion-animal-antiespecistas>
- Herrera, Pedro M. (2017). “La ganadería extensiva como actividad clave en el futuro del medio rural”, *Soberanía Alimentaria*, 28. Recuperado de <https://www.soberaniaalimentaria.info/numeros-publicados/59-numero-28/428-laganaderia-extensiva-como-actividad-clave-en-el-futuro-del-medio-rural>
- Herrero, Yayo (2016). Una mirada para cambiar la película. Ecología, ecofeminismo y sostenibilidad. [Edición Digital] *Ediciones Dyskolo*. Recuperado de http://atenas.blogs.cervantes.es/files/2016/06/herrero_yayo_ecofeminismo_dyskolo.pdf
- Herrero, Amaranta (2017). “Ecofeminismos: Apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza”, *Ecología política*, 54, 18-25. Recuperado de <https://www.ecologiapolitica.info/?p=10136>
- Ko, Aph (2019). “Cinco razones por las que los derechos de los animales son una cuestión feminista”, *El Salto*. Recuperado de

- <https://www.elsaltodiario.com/antiespecismo/cinco-razones-por-las-que-los-derechos-animales-son-una-cuestion-feminista->
- Medina, Lourdes (2015). “Vegana y feminista” en *Pikara Magazine*. Recuperado de <https://www.pikaramagazine.com/2015/09/vegana-y-feminista/>
- Oteros-Rozas, Elisa (2019). “«El mito vegetariano», de Lierre Keith”, *Soberanía Alimentaria*, 33. Recuperado de <https://www.soberaniaalimentaria.info/numeros-publicados/64-numero-33/605-elmitovegetariano-de-lierre-keith>
- Parker, John (2019). “The year of the vegan. Where millennials lead, businesses and governments will follow”. Recuperado de <https://worldin2019.economist.com/theyearofthevegan>
- Puleo, Alicia (2015) “Ese oscuro objeto de deseo: cuerpo y violencia”, *Investigaciones feministas*, 6, 122-138. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/51383>
- Puleo, Alicia (2017). “¿Qué es el ecofeminismo?” en *Quaderns de la Mediterrània*, 25, 210-214.
- Rodríguez, Jimena (2016). “Feminismo y dieta vegetariana: Breve exposición de las principales posturas sobre el vínculo entre la subordinación de las mujeres y el consumo de carne”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2, 120-139. Recuperado de <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/47>
- Ruíz, María (2016). “Feminismo y antiespecismo: dos luchas con mucho en común”. Recuperado de <https://www.diagonalperiodico.net/libertades/29659-veganismo-y-lucha-social.html>

ALBA VALLÉS MARUGÁN

Investigadora predoctoral del Instituto de Migraciones (UGR) con contrato FPU (16/03409) en el Departamento de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras (UGR). Graduada en Antropología Social y Cultural (UCV) con Máster en Cooperación al Desarrollo, Gestión Pública y de las ONGs (UGR). Investigación doctoral en curso en el Programa de Estudios Migratorios (UGR), sobre procesos de codesarrollo, migraciones africanas y cooperación para el desarrollo.

SUFRIMIENTO INNECESARIO DE LOS ANIMALES NO HUMANOS EN LA TRADICIÓN RELIGIOSA: UNA EXPLORACIÓN PARA UNA TEORÍA ÉTICA ANIMALISTA

SOFRIMENTO DESNECESSÁRIO DE ANIMAIS NÃO HUMANOS NA TRADIÇÃO RELIGIOSA: EXPLORAÇÃO DE UMA TEORIA ÉTICA ANIMALISTA

UNNECESSARY SUFFERING OF NON-HUMAN ANIMALS IN RELIGIOUS TRADITION: AN EXPLORATION FOR AN ANIMAL ETHICS THEORY

Enviado: 05/09/2018

Aceptado: 12/03/2019

Mauro Pérez Bravo

Maestro en Filosofía. Universidad Autónoma de Querétaro (México). Comisión Nacional de los Derechos Humanos

Email: mauro050@yahoo.com.mx

El trabajo que aquí se elabora pretende acercarse a la reflexión sobre el dolor y el sufrimiento innecesario de los animales no humanos. La base que utilizamos parte de consideraciones de carácter religioso. Comienza con un estudio sobre los animales no humanos y su lugar en los ritos religiosos. Posteriormente, se focaliza en la tradición religiosa occidental, concretamente en la tradición cristiana-católica, para finalmente abordar algunas de las enseñanzas de Francisco de Asís. Desarrolladas estas ideas, damos pie a la reflexión para tratar de elaborar las bases de una teoría ética basada en la compasión y en la fraternidad, con lo cual, ponemos de manifiesto la incompatibilidad entre ser una persona cristiana y seguir comulgando con prácticas en donde se permite el dolor y el sufrimiento a los animales no humanos.

Palabras clave: religión, animales no humanos, sacrificio, sufrimiento.

O trabalho aqui elaborado, visa abordar a reflexão sobre a dor e o sofrimento desnecessário de animais não humanos. A base que usamos é baseada em considerações de natureza religiosa. Começando com um estudo sobre animais não humanos e seu lugar em ritos religiosos. Posteriormente, concentra-se na tradição religiosa ocidental, especificamente na tradição cristão-católica, para finalmente abordar alguns dos ensinamentos de Francisco de Asís. Desenvolvidas estas idéias, damos origem à reflexão para tentar desenvolver as bases de uma teoria ética baseada na compaixão e fraternidade, que, colocamos em evidência a incompatibilidade entre ser uma pessoa cristã e continuar nos comunicando com práticas onde permite dor e sofrimento a animais não humanos.

Palavras-chave: religião, animais não humanos, sacrifício, sofrimento.

The work that is elaborated here, aims to approach the reflection on the pain and unnecessary suffering of non-human animals. The basis we use is based on considerations of a religious nature, beginning with a study on non-human animals and their place in religious rites. Subsequently, the study is focused on the Western religious tradition, specifically in the Christian-Catholic tradition, to finally address some of the teachings of Francisco de Asís. Developed these ideas, we give rise to reflection to try to develop the bases of an ethical theory based on compassion and fraternity, which, we put on display the incompatibility between being a Christian person and continue communicating with practices where allows pain and suffering to non-human animals.

Keywords: religion, non-human animals, sacrifice, suffering.

1. Introducción

¿Es necesaria la religión o el análisis religioso para fundamentar una ética sobre el bienestar de los animales? Desde luego que no. La ética nace de la reflexión sobre los actos del ser humano, y no a partir de preceptos religiosos; sin embargo, la religión como acción elemental del ser humano puede brindar herramientas para construir postulados éticos con miras al bienestar animal. Nuestro estudio hace un recorrido por la cultura religiosa para tratar de renovar esa relación fracturada que tenemos los seres humanos con los animales no humanos.

Para nuestro análisis, hemos querido partir de ese elemento cultural de la sociedad que es la religión, para postular lineamientos éticos de respeto en la relación de los seres humanos con los animales no humanos.

Partimos del método teórico/deductivo, de la parte más general que es la religión en sí misma. Comenzamos con un análisis del papel del rito en el ser humano, así como los elementos que lo componen, para después adentrarnos en la cuestión del sacrificio y el rol de los animales no humanos en los mismos. Posteriormente, daremos lugar a un estudio más específico de la tradición cristiana, hasta llegar a las enseñanzas de Francisco de Asís, puesto que él es el máximo representante de la cristiandad en cuanto a cuidado de los animales no humanos se refiere. En la última parte se hace un análisis metodológico dialógico, en donde se ponen en discusión aspectos religiosos con postulados éticos kantianos.

Las enseñanzas de Francisco de Asís nos proporcionarán elementos para tratar de acercarnos a una teoría ética en relación con los animales no humanos, basada precisamente en la fraternidad y la compasión, más que en una capacidad de razonar. Este es un esfuerzo más por tratar de entender las relaciones del ser humano con el mundo y la naturaleza. Queremos creer que Francisco de Asís entendió esa parte fraterna de relación con otros seres vivos sin necesidad de llegar a los rituales y sacrificios de antaño en donde se causaba la muerte al animal no humano.

2. El rito, el sacrificio y el sufrimiento del animal no humano

La dimensión religiosa del ser humano se encuentra acompañada de ritos. Los humanos realizan ritos como preparación para un momento culmen en la vida, para darle importancia a un determinado espacio y tiempo y para poderlo grabar en la memoria. El ser humano es un ser de rituales, procesos y preparación, pero ¿qué es un rito? La palabra *rito* nos remite a una dimensión religiosa, mística y espiritual. Al respecto, la

Real Academia de la Lengua Española define *rito* como costumbre o ceremonia y como un conjunto de reglas establecidas para el culto y las ceremonias religiosas (Real Academia Española, 2018).

Todos los ritos son procesos, pero no todos los procesos son ritos. Éstos se diferencian de un proceso por la solemnidad y la relevancia que conlleva su realización. Como podemos apreciar, la diferencia entre ritos y rituales apenas es perceptible. En este orden ideas, podemos señalar que un ritual es un conjunto de ritos. Ya sean ritos o rituales, los mismos no se limitan a un solo sector de la humanidad, es decir, los ritos y rituales no se restringen a comunidades ubicadas en un determinado territorio. La universalidad de los ritos radica en la dimensión religiosa del ser humano. La humanidad, en general, tiene esa dimensión religiosa, ejercida o no, pero la tiene.

Todos hacemos rituales, a veces consciente y otras veces inconscientemente, y existen tantos rituales como religiones hay. Ahora bien, pese a la pluralidad de rituales que puede existir en el mundo, Pascal Boyer (2002) señala una serie de características que, él considera, tienen los rituales en común:

- 1) Reglas específicas.
- 2) Lugar determinado.
- 3) Los actos se realizan de una manera especial.
- 4) Se utilizan objetos especiales irremplazables.
- 5) Orden determinado.

De los elementos que conforman el ritual, el que nos interesa resaltar es el número 4: los objetos especiales irremplazables. Sobre este punto volveremos más adelante. Por el momento será suficiente con señalar que en los rituales realizados por las primeras civilizaciones se utilizaban animales no humanos como objetos con el fin de matarlos y sacrificarlos, ya que los primeros seres humanos construyeron un vínculo entre la deidad y la sangre, cuestión que será ampliada más adelante.

Los ritos son milenarios, tanto como lo es la humanidad. El rito otorga precisamente el sentido de pertenencia a algo más grande, a una comunidad, a una globalidad que también realiza el mismo rito. Hay ritos individuales y comunitarios. Tanto en unos como en otros, el objetivo principal es el proceso y el vínculo. Proceso, porque es constituido por toda una serie de pasos conectados y ordenados, y vínculo porque en el ritual se vislumbra a un ser diferente y distinto, que bien puede identificarse como el ser religioso, el ser comunitario u otro ser humano. El rito es esa

puerta de conexión hacia lo sagrado, como puente entre el ser humano y lo divino. Lo anterior se da con independencia de la doctrina o credo institucional particular que cada cual profese. El ritual es la esfera de comunicación que tiene el ser humano con sus dioses, con sus deidades y espíritus (Boyer, 2002).

De acuerdo a lo planteado por Caillois (2013), el rito como proceso se encarga de regular las relaciones entre lo profano y lo sagrado en el mundo de la religiosidad:

Los ritos de consagración que introducen a un ser o a una cosa en el mundo de lo sagrado, y los ritos de execración o de expiación que, a la inversa, devuelven una persona o un objeto puro o impuro al mundo profano (p. 16).

Es tal la capacidad transformadora del rito, que es capaz de modificar toda la estructura espiritual de un objeto, de ser puro a ser impuro, de ser sagrado a ser profano.

Gracias al rito, el hombre puede introducirse al mundo de lo sagrado y del misterio. La humanidad hace ritos ante lo desconocido, para conocerlo y saber qué hay más allá de lo material y lo visible a los ojos.

Existen diferentes tipos de rito, los más comunes son los de *iniciación* y los de *finalización*. En la antigua Grecia, el rito de iniciación era

un conjunto de prácticas que marcaban el paso de la adolescencia a la edad adulta, podían variar de una ciudad a otra, y no tenían la misma importancia en hombres y mujeres, ya que sólo los hombres eran identificados como ciudadanos (Garzón, 2013, p. 19).

Ya en la cultura cristiana, el rito de iniciación universal es el del bautismo. En la cultura occidental, el bautismo es la entrada a la sociedad, la presentación del recién llegado a la multitud que se congrega para celebrar la llegada de un nuevo miembro.

Aunque el *nacimiento*, propiamente dicho, es el momento biológico y real de la llegada de un nuevo ser humano al mundo, dicho acontecimiento bien podría pasar inadvertido, por ser íntimo y privado, reducido a los principales partícipes como los progenitores y el neonato. Aquí no hay ningún rito o ritual. El rito tiene lugar en el bautismo, en el cual el individuo es *presentado* ante la sociedad para la celebración de la vida, y su integración a una comunidad con un credo religioso común. Por ejemplo, en el caso de la Iglesia Católica, de acuerdo con lo referido en el artículo 1234 de su Catecismo:

El sentido y la gracia del sacramento del Bautismo aparece claramente en los ritos de su celebración. Cuando se participa atentamente en los gestos y las

palabras de esta celebración, los fieles se inician en las riquezas que este sacramento significa y realiza en cada nuevo sacrificio. (Iglesia Católica, 2018)

El término de la vida también tiene su rito. Así como se anunció la llegada de un ser humano, así también se anuncia la partida cuando se culmina biológicamente su vida. También hay objetos, procesos y solemnidades. Tanto la llegada como la partida de la vida se encuentran enmarcadas por ritos para resaltar la magnitud de tales eventos. Se llevan a cabo ceremonias luctuosas en donde se *despide* a la persona de su vida biológica:

Durante este ritual se llevaba a cabo el aseo del muerto, por el cual se le ungía con una serie de perfumes y se le vestía con ropas blancas, envolviéndolo en bandas y en un sudario, dejando únicamente su rostro al descubierto (Garzón Rodríguez, 2013, p. 19).

El rito puede tener diferentes connotaciones o vínculos. Windengren señala que el rito se encuentra estrechamente vinculado al mito (Botero & Endara, 2000). El mito es esa explicación alegórica y fantástica que responde a los interrogantes de la humanidad. Ante los grandes desconocimientos a los que se ha enfrentado el hombre, el mito es una explicación de los acontecimientos ante los cuales la ciencia no tiene certeza. Las culturas milenarias, en esa curiosidad y afán por conocer la naturaleza y, en general, el mundo que los rodeaba, comenzaron a crear mitos para tener la seguridad de que controlaban y explicaban la realidad. Lo inexplicable y lo desconocido generaba miedo, ansiedad y preocupación, porque ante lo desconocido no era posible tener control. A la humanidad, los ritos de alguna manera, le han sido útiles para explicar y controlar la realidad mítica desconocida. El rito, podríamos decir, es la escenificación del mito, es la representación y concretización del mito. Hacemos ritos, sobre todo religiosos, para recordar los mitos, para asumirlos y hacerlos nuestros. Sin los ritos, la mitología es ajena y desenraizada de la cultura.

En los tiempos antiguos, los mitos calmaban la curiosidad del ser humano y saciaban su sed de conocimiento ante las leyes desconocidas de la naturaleza o de cualquier índole.

Ahora bien, como ya se señaló, los ritos no sólo buscan ejemplificar o recordar los hechos mitológicos, también buscan controlarlos. Ante la llegada de la oscuridad inexplicable, cuando el sol termina su ciclo, los primeros seres humanos sentían miedo al perder la visibilidad y, entonces, comenzaron a realizar ritos para entender qué estaba sucediendo y, sobre todo, para controlar la llegada de la noche y ahuyentar el principal miedo, que es el miedo a la muerte: “Todas las religiones, o así parece, tiene algo que

decir sobre la muerte” (Boyer, 2002, p. 238). Se requiere, entonces, de un vínculo entre el rito y el mito. ¿Cuál es la llave para que el hombre pueda tener control sobre la muerte, la oscuridad o la tormenta?: el sacrificio.

Pascal Boyer (2002) señala que también es el rezo o el simple hablar, la acción que realiza el ser humano para comunicarse con los dioses. Pero el ritual, con su sacrificio, al menos en los inicios de la humanidad, parece ser la forma más común para la expresión de la relación entre los seres humanos y sus deidades.

Prácticamente, en todas las culturas de la humanidad, en Occidente y en Oriente, el sacrificio era una actividad propia, común y ordinaria de los primeros pobladores de la humanidad. Era parte del colectivo religioso, de la mente de mujeres y hombres que querían entender el mundo y, a su vez, controlarlo, como un modelo mágico para someter a las deidades (Horkheimer & Adorno, 1998).

Al principio de este apartado, se enunció la necesidad de tener un *objeto irremplazable* en el ritual. Cuando se trata de realizar un rito que implique sacrificios, siempre habrá un objeto, en este caso, una víctima. Ésta es la que dará su vida para obtener un bien superior. El sacrificio de la víctima, implica que, ante la negativa y poderío de las divinidades, se obtengan favores como la fertilidad o la abundancia. Con el sacrificio, si hay oscuridad, se supone llegará la luz; si hay sequía, llegará la lluvia; si hay muerte, llegará la vida. Por lo anterior, existe un papel fundamental en el rito: el sacrificio de la víctima.

¿Quién era la víctima en el sacrificio ritual? En la antigua Grecia, podía ser un animal no humano, pero principalmente eran humanos:

La mayoría de los sacrificados eran prisioneros que debieron morir en el campo de batalla y cada sacrificio involucraba grandes exhibiciones y espectáculos públicos. Sin embargo, existieron también otras categorías de sacrificados entre los que podemos señalar a los guerreros, los esclavos, las mujeres y los niños conquistados (Taïpe, 2005, pág.2).

Vemos entonces la importancia de la víctima en el ritual del sacrificio, en donde el derramamiento de sangre y, por ende, su muerte, constituía un punto medular en la cultura religiosa.

Ahora bien, centremos nuestro análisis en los rituales en donde se ofertaban animales no humanos para el sacrificio. Aunque no podamos precisar una fecha exacta en la cual el ser humano comenzó a sacrificar animales no humanos en sus ritos, desde

culturas prehispánicas como la azteca en Mesoamérica o la romana de Homero, sí podemos apreciar las relaciones espirituales, religiosas y místicas de los seres humanos con los animales no humanos y que desembocaban en rituales de sacrificio.

En la religión y en el ritual, los animales no humanos no siempre fueron víctimas. En ocasiones eran concebidos como las mismas deidades. De ahí que muchos dioses, en diferentes religiones, tengan una morfología animal no humana. Particularmente, podemos encontrar estas características en la cultura egipcia (Flinders, 1998).

Como víctimas o deidades, los animales no humanos se encuentran presentes en los rituales de la humanidad. La relación puede ser entonces de dominio o sometimiento, de sangre o incienso, de poder o subordinación dependiendo de cada cultura y religión en particular. No es igual la relación de los seres humanos con los animales no humanos en la cultura azteca que en la egipcia o que en la romana. En el Antiguo Egipto, por ejemplo, el mundo animal era casi igual de importante al mundo de los seres humanos. Entender a los seres vivos implicaba, como principio, el no distinguir entre dioses, humanos y animales. Para la cultura nórdica, los animales tenían diversos significados, no sólo como dioses a los que se les venera o a los que hay que temer, sino incluso como guardianes, protectores de la sabiduría y de la tradición (Allen, 2016).

Culturas mesoamericanas, como la de los aztecas, no son posibles de entender en su totalidad si no se presta atención al rol de los animales no humanos en su cosmología y mitología. En el México prehispánico, la narración mitológica de los cinco soles explica de alguna manera los cataclismos que habrían de acabar con distintos momentos de la civilización del México de ese entonces. De acuerdo con el relato de los cinco soles, hacia el año 955 A. C., nació una poderosa deidad, de nombre de Naui-Oceltl, es decir, Cuarto Jaguar. Es ese entonces, según lo señalan los relatos, el mundo habitado por gigantes fue devorado en su totalidad por jaguares (Doreste, 1993). Es importante puntualizar que la figura del jaguar en el México Antiguo es un símbolo de poder y fuerza, que no sólo se restringe a la cultura azteca propiamente, sino que se extiende a las culturas precolombinas como los olmecas, zapotecas y mayas, por mencionar algunas.

El jaguar, como muchos animales no humanos, se encuentra presente en la cosmovisión del ser humano mesoamericano prehispánico, unido íntimamente a su ser: “según la cosmovisión mesoamericana, el individuo está íntimamente conectado con uno o más animales (jaguar, águila, etc.), con los que comparte carácter, poder y

destino” (Jansen, 1997, p. 76). Es decir, el destino de los animales no humanos es el destino de los seres humanos. El animal no humano no sólo es venerado o se sacrifica a los dioses, sino que en ocasiones se identifica con el ser humano, hasta transmutarse y reconfigurarse. Este fenómeno se conoce como la cultura del nahualismo (Jansen, 1997). De acuerdo a lo que nos enseña Maarten Jansen (1997), el nahual se usa para designar a ese *alter ego* o *animal compañero* en el México Antiguo.

La experiencia narrada por Laurette Séjourne (1985) nos da una idea de la íntima relación entre el nahual y el ser humano: “todo es mucho más complicado cuando el brujo diagnostica una infección provocada por el nahual, porque la muerte de este animal lejano y desconocido, que es el doble inseparable de cada individuo, provoca inexorablemente la del enfermo” (p. 106). Estamos ante una relación tan profunda y tan íntima entre el ser humano y el animal no humano que la salud misma depende de ello. Un vínculo espiritual llevado a tal magnitud que, si el nahual se enferma y muere, pasa lo mismo con el ser humano.

Vemos cómo el ser humano, en tanto ente religioso, se comunica a través y con animales no humanos con distintos fines, que pueden ser una sumisión, una veneración o una trasmutación. El vínculo será el sacrificio, entregar la vida, la sangre de la víctima para obtener el beneficio que se busca.

En las culturas milenarias señaladas con anterioridad, la línea tangencial que cruza sus creencias es la misma: sufrir para obtener un beneficio mayor, sacrificar la vida para detener la muerte. Estos sacrificios, incluso se considera que agradan a los mismos dioses. Por ejemplo, el hecho de matar pollos negros, los cuales, además de ser los preferidos para los rituales por servir de alimento, tienen un alma fuerte, tal y como lo considera la cultura tzotzil, que se encuentra en el estado mexicano de Chiapas, al sur del país (Vogt, 1979).

El vínculo entre los seres humanos y los animales no humanos en épocas antiguas era sumamente sólido, profundo y solemne. Entender la relación entre la religión, los sacrificios y los ritos con los animales no humanos equivale a entender la cultura prehispánica y la cosmovisión que tenían. No sólo las prehispánicas, sino también la egipcia, la romana, la fenicia, la hindú, etcétera. Así las personas de estas culturas podían saber su lugar en el mundo, cuál era su destino y objetivo en una realidad a la que fueron arrojados, y que únicamente bajo el misticismo de los animales no humanos podían explicar.

Para los efectos que nos interesan, ahora continuaremos el análisis de la relación

entre animales no humanos y los sacrificios en una tradición religiosa occidental en particular: el cristianismo.

3. El sufrimiento innecesario de los animales no humanos y la tradición cristiana

Como se mencionó en líneas anteriores, el ser humano, religioso por naturaleza, trata de comunicarse con esa parte mística del mundo por medio de los ritos, en los cuales se realizan sacrificios para profundizar su relación con la deidad. Esto es común a todas las religiones del mundo, en mayor o menor medida. En este apartado, nos referiremos a la relación entre el ser humano y los animales no humanos en la tradición religiosa cristiana en un aspecto fundamental: el sufrimiento.

En la tradición judeocristiana el sacrificio de animales es una de las prácticas comunes para representar o simbolizar la relación que tiene la humanidad con su dios. Los humanos se distinguen precisamente de los animales no humanos por la realización de ritos: al nacer, al reproducirse y al morir. Se conforma todo un conjunto de actividades humanas con el fin de tener una experiencia religiosa y, de este modo, lograr la comunicación con el dios en el que creen. Los animales no humanos son el vínculo de comunicación y representación entre los humanos y su dios.

En el capítulo 3 del Génesis, el libro bíblico de la tradición cristiana que narra cómo fue creado el universo, refiere la tentación en la que cayeron el hombre y la mujer: comer del fruto prohibido del árbol de la sabiduría. A partir de ese acontecimiento podemos suponer que el ser humano comenzó a comer carne.

Antes del pecado original, cuando en el Génesis se menciona a Adán y Eva caminando en el Jardín del Edén, se describe que ellos comían de los frutos de los árboles de dicho jardín, al menos eso podemos deducir del capítulo 2, versículos 9 y 16. En un primer momento, no se alcanza a advertir que Dios les haya permitido a Adán y a Eva comer carne.

Todo comenzó después del pecado original. En el mismo relato del Génesis, ya en el capítulo 4, en los versículos del 1 al 4, Caín es agricultor y Abel es pastor. En la ofrenda que presentan a Dios, en la del primero, se entregan frutos del suelo, y en la del segundo, se entrega *lo mejor de su rebaño*, ¿qué es lo mejor del rebaño? Desde luego que tienen que ser las mejores ovejas, las más robustas. Este es el primer sacrificio realizado a Dios por parte del ser humano, en donde se presentan animales no humanos.

Hay un detalle que no debemos pasar por alto: en los versículos 4 y 5, del mismo capítulo 4 del Génesis, se afirma que a Dios le agradó la ofrenda de Abel, pero miró con desprecio la ofrenda de Caín *ni siquiera volteó a verla*. Es como generalmente se traduce el versículo 5 del capítulo 4 del Génesis. Es decir, a Dios le gustó la ofrenda del pastor, la carne expuesta en sacrificio, y despreció la ofrenda del agricultor, las semillas y frutos.

Un segundo sacrificio emblemático en la tradición cristiana es el de Abraham, narrado en el capítulo 22 del mismo libro del Génesis. En dicho relato se describe cómo Dios le pidió a Abraham entregar a su hijo en sacrificio, es decir, matarlo. Justo antes de que Abraham matara a su hijo apareció un ángel que le dijo “No pongas tu mano sobre el muchacho ni le hagas ningún daño. Ahora sé que temes a Dios, porque no me has negado ni siquiera a tu hijo único” (Gen. 22, 12). Inmediatamente después, el mismo ángel le señala a Abraham un lugar donde se encuentra un *cordero* que ofrecerá en sacrificio en lugar de su hijo.

Es Dios mismo quien instituye y aprueba el sacrificio de sangre como expresión de esa relación del ser humano con Dios, ¿qué se expresa? Cualquier sentimiento o pensamiento: amor, odio, angustia. A partir de aquí, encontramos el detonante para la práctica de sacrificios en las tradiciones judías y cristianas, prácticas que serán replicadas a través de los siglos en ese binomio dios-humanidad. De dichos sacrificios, resaltamos el uso de animales para los sacrificios, en especial, el del cordero, por ser el símbolo por excelencia de la cristiandad y del sacrificio de los animales en los ritos cristianos:

Los bestiarios medievales introducen la idea de que el cordero reconoce el balar de su madre entre todos los del rebaño y acude a su llamada, concepto que también acoge Isidoro de Sevilla en sus Etimologías (XII, i, 12), s. VII. Rabano Mauro relaciona en De rerum naturis, s. IX, este comportamiento animal con la obediencia de Cristo a los designios divinos (Carvajal, 2010, pág. 2).

Es decir, el cordero/oveja, en el cristianismo, representa la obediencia por su naturaleza dócil, refiriendo de esta manera a través de los siglos a Jesucristo que se entrega obediente a los sacrificios de Dios Padre.

Nos hemos referido exclusivamente a la tradición judeocristiana, sin embargo, cabe aclarar que los sacrificios de animales no humanos en ritos religiosos son un común denominador en múltiples culturas milenarias, desde los romanos hasta los aztecas, en donde el derramamiento de sangre forma parte de un conglomerado religioso para agradar a las diversas deidades, y solicitar sus favores. Los sacrificios de Caín, Abel y Abraham son el comienzo de los sacrificios de animales con el fin de

agradar al *Dios misericordioso* que les prometió la abundancia.

Ya lo hemos señalado: la relación del ser humano con los animales, religiosa e históricamente, ha sido de dominio y sacrificio. En el Génesis, que forma parte del Antiguo Testamento, el Creador-Dios le dio poder y dominio al ser humano sobre los animales no humanos. La humanidad es colocada en un lugar privilegiado como culmen y eje de la creación.

En el mismo Génesis, Dios dispone que los animales se encuentran bajo el dominio de Adán. Éste es el que pone los nombres al resto de los seres vivos. Recordemos que *poner nombre* en la Biblia es expresión de dominio: *yo te nombro*. En los relatos del Génesis se convoca a los animales no humanos a fin de que sean nombrados y sometidos. Adán, el primer hombre, le pone nombre a los animales y los clasifica, los coloca en un lugar en la historia, una historia a la que llegaron primero los animales no humanos y después el ser humano (Derrida, 2008). Más tarde, como otro ejemplo de dominación, Noé también clasificará a los animales y sobre él recaerá la responsabilidad de decidir a cuál especie salvar del diluvio y a cuál no.

En los relatos cristianos sobre la creación del universo, igual que en la tradición griega con Homero (Horkheimer & Adorno, 1998), el sacrificio encuentra un lugar en la estructura religiosa y mítica para comprender la relación de la humanidad con el mundo. En esta estructura religiosa, el ser humano se encuentra en el centro. En él se deposita la atención universal y, tanto la creación como los animales no humanos, se encuentran bajo su dominio.

La importancia de los sacrificios con animales en los ritos del Antiguo Testamento es muy clara. No así en el Nuevo Testamento. A partir de la llegada de Jesucristo, los ritos con sacrificios de animales se vuelven innecesarios. La irrupción de Jesús de Nazaret en la historia de la humanidad viene a cambiar la concepción del sacrificio para agradar a los *dioses*. Ya no hay más sacrificios, porque él mismo es el sacrificio. Con él concluye toda la época de entregar animales en los templos como ofrendas para los sacrificios, ya que él mismo es quien voluntariamente se entrega como último sacrificio (Massonnet, 2004).

Desde el nacimiento de Jesucristo, vemos cuál es el papel de los animales no humanos: a su lado, dándole calor, acompañando a su familia en su búsqueda por pasar desapercibidos para el rey Herodes, quien había mandado a matar todos los primogénitos menores de dos años, como se relata en el Evangelio según San Mateo capítulo 2, versos del 16 al 18.

El relato bíblico nos señala que, además de María y José, los primeros testigos del nacimiento de Cristo fueron los animales: un buey y un burro. Como lo considera Allen (2016), podemos afirmar entonces que, como sus únicos testigos, también eran partícipes de la *Buena Nueva*, la llegada del reino de Dios y un nuevo comienzo para el mundo. Hay entonces una nueva alianza entre el ser humano, el ser divino y el animal no humano.

Siguiendo las reflexiones de Allen, se reinstaura entonces el Reino original de Dios, aquél jardín del Edén de donde Adán y Eva fueron expulsados y en donde todos convivían en armonía. Sin embargo, dicha restauración no fue total. En el Jardín del Edén, antes del pecado original, había una relación *fraternal* entre seres humanos y animales no humanos. Con Adán y Eva dicha relación se fracturó. No obstante, con Jesucristo, se renovó. Hay un nuevo mundo, pero los animales siguen siendo de una categoría inferior: “Jesus’ attitude to animals, however, belongs wholly within the Old Testament and Jewish tradition. In this tradition it was permitted to kill certain animals for sacrifice to God in the temple and for food” (Allen, 2016, p. 195). Consideramos que sí existe una predilección y consideración de parte de Jesús hacia los humanos, o al menos una preocupación especial sobre los mismos. En los mismos relatos bíblicos, en el Evangelio según San Mateo, capítulo 6, versículos 25-34, se narra que si las aves no siembran ni cosechan y tienen qué comer, los seres humanos no deberían preocuparse, ya que *valen más que las aves*. ¿Podemos culpar a Jesucristo de especista? No lo sabemos. Recordemos que el especismo es un término contemporáneo para señalar la discriminación hacia los animales no humanos por considerarlos una especie inferior a la de los seres humanos. Son categorías contemporáneas que, desde nuestro punto de vista, no podemos aplicar a circunstancias históricas pasadas. Por lo anterior, no creemos posible entrar al análisis sobre si Jesús era especista o no.

De acuerdo con los textos bíblicos, los padres de Jesús de Nazaret entregan como ofrenda al templo dos palomas, cuando éste es presentado al Templo a los cuarenta días de nacido, de acuerdo con la Ley de Moisés. Este sería el último sacrificio de animales: la sangre de dos palomas *inocentes* en la presentación del primogénito. La nueva alianza que se consolidaría entre la humanidad y Cristo, ya no se basará en la sangre de los animales no humanos, sino en la misma sangre de Cristo (Gil Soldevilla, 2016).

Posterior a este acontecimiento, no encontramos en los Evangelios referencia a algún sacrificio que haya ordenado Jesús de Nazaret para agradar a Dios. Ya no hay un sacrificio como se entendía en el Antiguo Testamento, es decir, como expiación de

algún mal, pero sí hay un sacrificio como mal menor. En los evangelios, hay un pasaje en donde una persona se encuentra poseída por un demonio, ¿qué es lo que hace Jesús? Le ordena a los demonios que tomen a unos cerdos que se encontraban cerca y que se arrojaran al mar. Para Allen (2016), se trata de una decisión de Jesús de optar por el mal menor: entre salvar la vida humana y sacrificar la vida no humana.

En el Nuevo Testamento ya no se clasifican a los animales como puros o impuros y el hecho necesario es que la comida no es lo que hace pura o impura a una persona, sino lo que hay en su interior. La coyuntura aquí es que se continúa colocando a los animales como seres inferiores a la vida de las personas porque, en efecto, el ser humano se encuentra hecho a imagen y semejanza de Dios, mas no así los animales no humanos, ¿a imagen y semejanza de qué fueron creados? Los animales siguen siendo comida, si bien ya no son concebidos como portadores de impureza, siguen ubicándose en un nivel menor que la vida humana.

No obstante, pese a la tradición judía de Jesús, sí hay una ruptura en cuanto al dolor y sufrimiento de los animales no humanos: ya no hay lugar para un sufrimiento innecesario en los rituales religiosos. Por eso Jesús se bautiza. Cambia el rito: en lugar de desarmar sangre, se derrama agua. El significado es muy importante y profundo. El sentido de ver sangre derramada se relaciona con dolor, heridas y muerte. Por el contrario, el agua se derrama y esparce para generar vida, para que florezcan los campos y las flores puedan mostrar su belleza. La última sangre derramada es la de Jesús; con él ya no serán necesarios más sacrificios (Massonnet, 2004). Es decir, consideramos que, en la tradición cristiana en el Nuevo Testamento, se comenzó a construir la idea del *sufrimiento innecesario de los animales no humanos*.

El Nuevo Testamento retoma y renueva muchas de las prácticas que se realizaban en el Antiguo Testamento. En los Evangelios es común leer las afirmaciones de Jesús de Nazaret: “Ustedes han oído que se dijo... pero yo les digo...”. Podemos afirmar que Jesús de Nazaret no vino a suprimir la ley judía, ni las enseñanzas de los profetas de Israel, sino que vino a llevar esta enseñanza a su plenitud, que es la ley del amor. Se trata de un cambio que no elimina el momento anterior, sino que, conteniéndolo, lo supera (Massonnet, 2004). Va mucho más allá de lo que los mismos profetas hubieran querido y más allá de lo que la ley pretendía alcanzar, en lo que respecta a la regulación de las relaciones entre las personas con Dios.

En la carta de San Pablo a los hebreos, en su capítulo 10, se encuentra la redimensión de la obediencia a la ley en relación con los sacrificios y la sangre de los

animales: ya no es necesaria. No existe justificación para el derramamiento de sangre, para el dolor o el sufrimiento. El cordero de Dios, en el Antiguo Testamento, ahora lo representa la persona de Jesús de Nazaret, el que, de acuerdo a la doctrina y tradición, hizo el último sacrificio necesario (Gil Soldevilla, 2016).

¿Hay entonces indicios de algo que podamos asumir como *sufrimiento necesario*? En la gran mayoría de las religiones existen referencias a la necesidad de un sufrimiento para alcanzar un bien mayor. Pero este bien mayor se encuentra destinado a los seres humanos, a la humanidad dotada con capacidad de decisión, voluntad y libertad. No existe una percepción de que por medio del sacrificio y del sufrimiento se puede alcanzar un bien mayor (material o moral) para los animales no humanos, es decir, ningún animal al ser sacrificado es moralmente superior a los que siguen vivos. Los beneficios de los sacrificios y del sufrimiento recaen en el ser humano, no en el animal no humano, entonces, para quién es *necesario* el sacrificio: para los dioses, para la humanidad, ¿para los animales no humanos?

Desde nuestra perspectiva, en la actualidad no existe justificación alguna para el dolor y el sacrificio de los animales no humanos, ¿a qué Dios cuya esencia es el amor le agrada la idea de que maten animales y se los ofrezcan como sacrificio? ¿El dolor es parte de una ofrenda que agrada al Dios del Amor?

En el Catecismo de la Iglesia Católica (CIC) hay un apartado que lleva el nombre de *El respeto a la integridad de la Creación*. En su numeral 2418 se señala: “Es contrario a la dignidad humana hacer sufrir inútilmente a los animales y sacrificar sin necesidad sus vidas” (Iglesia Católica, 2018). El texto en principio es claro, y tal vez no merecería ninguna otra interpretación pastoral o teologal. Sin embargo, en el mismo párrafo se señala: “es también indigno invertir en ellos sumas que deberían remediar más bien la miseria de los hombres. Se puede amar a los animales; pero no se puede desviar hacia ellos el afecto debido únicamente a los seres humanos” (Iglesia Católica, 2018). Haremos especial énfasis en la parte del afecto que señala el CIC. El amor a los animales no humanos es diferente al destinado a los seres humanos, ¿en qué radica la diferencia de afecto? ¿Por qué no podemos amar a los animales no humanos igual que a los humanos?

Consideramos que la línea de entendimiento sobre el afecto a los animales viene desde una tradición filosófica tomista, sobre la concepción basada en una imagen de Dios en la dignidad conferida por él mismo. Santo Tomás es quien desarrolla en su Suma Teológica la semejanza que *deben* guardar los animales no humanos con Dios. Se ama más al ser humano porque se *parece* a Dios, aunque nunca nadie haya visto a ese

dios. Desde los postulados de Santo Tomás, los animales no humanos tendrían más semejanza con una máquina: “es él (Santo Tomás), quien introduce la comparación del movimiento del animal con el funcionamiento de un reloj, en apoyo a su declaración de que la diferencia existente entre ser humano y animal no es de grado sino de naturaleza” (Frandsen, 2013, p. 61). Esta visión dominó por mucho tiempo la perspectiva de la Iglesia Católica hacia los animales no humanos.

En este caso, la salida moral que podemos proponer consiste en no exigir un amor hacia los animales como se hace con los seres humanos, pero sí exigir un bien ético deseable: la compasión.

Aclaremos que, para Santo Tomás, la compasión es una forma de amistad por lo que no sería posible *compadecernos* de los animales no humanos, ya que no son iguales a los seres humanos y, toda vez que la igualdad es un requisito necesario para la amistad, la compasión no podría darse entre seres humanos y animales no humanos (Frandsen, 2013). La visión tomista se entiende si se considera la fuerte influencia filosófica de Aristóteles en Santo Tomás. Recordemos que desde la perspectiva aristotélica los animales no humanos ocupan un lugar muy similar al de los esclavos. La ética aristotélica y tomista han ido evolucionando y reconfigurándose. No nos detendremos en el análisis de ambas, pues será suficiente con señalar los esfuerzos que podemos encontrar en textos académicos y estudios serios sobre la ética aristotélica para así tener un panorama más amplio sobre la consideración moral aristotélica en relación a los animales no humanos (Soto, 2010).

En la historia contemporánea del cristianismo encontramos personas ejemplares que han dado muestra de un afecto y preocupación por el bienestar de los animales no humanos. De hecho, una característica que permea a los considerados como *santos* dentro de la Iglesia Católica es la expresión de gentileza hacia los animales no humanos. Veamos algunos ejemplos brevemente. La tradición popular considera a San Pedro Regalado como santo Patrono de los toreros. El milagro que se le atribuye a este santo es que él logró apaciguar a un toro en Valladolid que atemorizaba a los habitantes. Cuentan los relatos populares que Pedro le quitó los hierros, lo bendijo y le mandó partir sin hacer daño a nadie, y así ocurrió. La gentileza (compasión) de Pedro Regalado con el toro no da lugar al dolor o al sufrimiento ni tampoco a la muerte.

Desde nuestro punto de vista, consideramos un mensaje confuso el hecho de que Pedro Regalado sea *patrono* de los toreros, cuando él mismo mandó al toro *no hacer daño*. Hay que tener en cuenta que, en esta historia de la tradición popular de

Valladolid, España, se puede advertir que para Pedro Regalado el sufrimiento del toro era posible y permitido.

La gentileza de los santos hacia los animales se puede reconocer en otro ejemplo de la tradición popular religiosa: San Martín de Porres. Este santo, de acuerdo a lo señalado por Allen (2016, p. 213), crearía el primer refugio para perros y gatos, además tuvo interés en cuidar ratones, ratas y reptiles, es decir, animales no humanos que no causan precisamente una simpatía ordinaria y común a las personas humanas, sino que, al contrario, existe una aversión hacia aquéllos.

Es así que a Martín de Porres podríamos considerarlo como un pionero en el cuidado animal, y no sólo de animales no humanos considerados como *domésticos*, sino que incluso se ocupa de animales no humanos más identificados con una vida silvestre.

El texto de Allen (2016) sobre San Juan Crisóstomo concluye claramente la visión que compartimos sobre la gentileza hacia los animales no humanos: “The saint are exceedingly loving and gentle to mankind, and even to brute beast... Surely we ought to show them great kindness and gentleness for many reasons, but, above all, because they are of the same origin as ourselves” (p. 18). En efecto, la visión que tienen los santos de la *Creación* no excluye a los animales no humanos. Desde la perspectiva cristiana, el origen de Todo es Dios. Esto incluye a todo ser con vida, sea humano o no.

Pasaremos ahora a enfocarnos en una espiritualidad concreta: la predicada por San Francisco de Asís, el santo por excelencia en cuanto a cuidado y bienestar de los animales, para que a partir de ahí podamos desprender algunos postulados éticos sobre evitar el sufrimiento de los animales no humanos. Desarrollaremos a profundidad el concepto de *compasión* como un bien ético deseable inmediatamente después de haber abordado la propuesta ética/religiosa sobre el bienestar animal en la tradición de San Francisco de Asís: la fraternidad.

4. Francisco de Asís y el bienestar animal: la compasión y la fraternidad

Como lo señalamos al inicio del presente trabajo, nos centraremos entonces en la figura de Francisco de Asís, ya que a partir de sus enseñanzas podremos retomar algunos postulados éticos para la relación entre el ser humano y los animales no humanos. Cabe precisar que algunos de estos postulados éticos, si bien formaron parte de las reflexiones de Francisco de Asís en el siglo XIII, también fueron estructurados en tiempos recientes por estudiosos del derecho y la ética en relación con los animales no humanos.

Desde nuestro punto de vista, uno de los santos más representativos en la Iglesia Católica es Francisco de Asís. Símbolo de la austeridad y sencillez, el santo de Asís es el personaje que, gracias a sus reflexiones y postulados, nos da la pauta para renovar la relación de la religión con los animales no humanos, la relación que establece el cristianismo en particular.

Nació en el condado de Asís, Italia, alrededor del año de 1181. Su juventud es caracterizada como una vida de excesos y libertinaje, al cobijo de una vida bastante acomodada. Su conversión hacia una vida mística y cercana con Dios iniciaría cuando Francisco de Asís tendría tal vez veinticinco años, en la conocida *noche de Espoleto*. En este acontecimiento, Francisco de Asís fue hecho prisionero, debido a uno de los tantos conflictos en los cuales se enfrascaba. A partir de aquí, es cuando comienza la ruta mística de Francisco de Asís y su íntimo contacto con Dios, la humanidad y la naturaleza (Larrañaga, 1990). Una de las grandes biografías sobre el santo de Asís es la escrita por Juan da Fidanza (San Buenaventura), ya que recoge en su expresión más original las enseñanzas de Francisco.

La *Regla* es la encargada de recoger la normatividad para los que deseen ingresar a la comunidad establecida por Francisco. En el texto de San Buenaventura podemos conocer las enseñanzas más significativas de Francisco. En el caso que nos ocupa, de toda la doctrina franciscana nos centraremos en la que nos interesa en el presente trabajo: el bienestar animal.

La relación de Francisco de Asís con el mundo en general se basaba primordialmente en una cosmovisión que él defendía, según la cual todos somos hijos de Dios y, por lo tanto, hermanos:

La piedad del Santo se llenaba de una mayor ternera cuando consideraba el primer y común origen de todos los seres, y llamaba a todas las criaturas todas – por más pequeñas que fueran- con los nombres de hermano o hermana, pues sabían que todas ellas tenían con él un mismo principio (Buenaventura, 2013, p. 158).

Retoma un postulado social para la organización comunitaria, como lo es la fraternidad. Dicho postulado no se limitaba a los seres *racionales*, sino que por todos guardaba una consideración muy clara. Incluso, no en todas las ocasiones, prefería con especial afecto a los seres no racionales: “Pero profesaba un afecto más dulce y entrañable a aquellas criaturas que por su semejanza natural reflejan la mansedumbre de Cristo” (Buenaventura, 2013, p. 158). Nuevamente, Francisco de Asís no se refiere

únicamente a los seres *racionales*, sino a todas las criaturas, a las que también llamaba hermanos o hermanas, incluso, más adelante, en el mismo texto citado, se hace referencia a que Francisco rescataba a corderos que eran llevados al matadero.

La fraternidad en San Francisco de Asís fue desarrollándose poco a poco. Desde luego, en primer plano hacia sus semejantes, es decir, hacia otras personas. Francisco fue claro en las primeras indicaciones dadas a los que conformarían la primera comunidad franciscana: “El Evangelio será nuestra única inspiración y legislación, no sólo para nosotros sino también para los que quieren incorporársenos. ¡En marcha, hermanos!” (Larrañaga, 1990, p. 130). La fraternidad como postulado ético e incluso político, no debe ser confundido con la simple camaradería, es decir, la fraternidad la consideramos como una categoría ética y política deseable, con postulados sólidos e imperativos éticos para la consolidación del bien común.

Posterior a esto, continuamente veremos una preocupación fundamental de Francisco hacia sus compañeros, los que decidieron abandonar una vida de lujos y riqueza para vivir como el *pobre de Asís*. Esta preocupación no se limitó a las personas humanas, sino que se extendió a otros seres de la tierra, a los que también llamó *hermanos o hermanas*.

San Buenaventura narra muchas situaciones en las que se encontró Francisco con animales no humanos y que evidencian que el santo los trataba como hermanos, les llama: hermano corderillo, oveja, lebratillo, conejo, ave acuática, vivo, cigarra, faisán, y halcón (Buenaventura, 2013). ¿Qué significa ser fraternos con los animales no humanos? ¿Por qué llamarlos *hermanos o hermanas*? En primer lugar, hablamos de cuidar la casa común, que es el mundo que habitamos. Ser hermano o hermana significa también tener conciencia, saberse parte de un todo más amplio y complejo (del universo como enigma de creación): “Él buscaba una paz perenne con todos los elementos de la naturaleza, tratándolos con el dulce nombre de «hermanos» y «hermanas»” (Boff, 2016, p. 79).

Son ampliamente conocidos tanto el *Cántico a las Criaturas* como el *Cántico al Hermano Sol*, cuya creación se atribuye a Francisco de Asís. Al leerlos no podemos dejar pasar inadvertido el gozo o alegría que seguramente Francisco experimentó al recitarlos. Sin mayor análisis teológico o psicológico, ambos *Cánticos* son una expresión de la relación íntima entre un hombre, la naturaleza y su dios.

La vida de Francisco de Asís implicó una revolución en la visión que las personas

tenían sobre la Iglesia Católica. En una época en donde (todavía) las muestras de poder se reducían a los lujos y la riqueza, Francisco optó por la pobreza y el desprendimiento material de las cosas. Francisco de Asís, en fidelidad a la tradición cristiana, no elimina las enseñanzas clásicas, sino que las lleva al clímax y a la perfección que consiste en el amor a la naturaleza y, en este caso concreto, a los animales no humanos.

Es popular el encuentro de Francisco y el lobo. Fue lúcido y claro en llamar *hermano* a ese lobo que había causado males a los pobladores. Este es probablemente el encuentro más conocido de Francisco de Asís con los animales no humanos:

Hermano lobo, tú estás haciendo daño en esta comarca, has causado grandísimos males, maltratando y matando las criaturas de Dios sin su permiso; y no te has contentado con matar y devorar las bestias, sino que has tenido el atrevimiento de dar muerte y causar daño a los hombres, hechos a imagen de Dios. Por todo ello has merecido la horca como ladrón y homicida malvado. Toda la gente grita y murmura contra ti y toda la ciudad es enemiga tuya. Pero yo quiero, hermano lobo, hacer las paces entre tú y ellos, de manera que tú no les ofendas en adelante, y ellos te perdonen toda ofensa pasada, y dejen de perseguirte hombres y perros (Florecillas de San Francisco, Capítulo XXI, citado en Iriarte, 2018, pág. 38).

No sabemos si ese lobo volvió a matar para poder alimentarse, pero sí sabemos que Francisco abogó por él para que fuese perdonado por el poblado al que había causado tanto terror. Nos cuenta el relato que Francisco quería que el lobo y los hombres hicieran la paz, tuvieran tranquilidad, vivieran en armonía. En suma, Francisco se *compadeció* del lobo.

¿Qué significa *compadecerse*? Etimológicamente, *compadecer* significa *padecer-con*. Francisco de Asís padecía y sufría con los animales no humanos, y en ninguna medida deseaba el dolor y sufrimiento de los mismos.

¿La compasión es deseable en sí misma? Consideramos que sí, la compasión puede ser un bien ético deseable en sí mismo, pese a manifestarse como una “emoción desagradable que sentimos al colocarnos imaginativamente en el lugar de otro que sufre” (Mosterín, 2014, p. 39). En efecto, hemos dicho que el sufrimiento y el dolor no son deseables, por lo que la compasión sería *padecer* con el Otro, ya sea un dolor o un sufrimiento, y esto no sería algo deseable. Sin embargo, la vida de los seres humanos como la vida de los animales no humanos se encuentra llena de situaciones en las que es sumamente difícil evitar el dolor o el sufrimiento. Por ejemplo, la muerte de un ser

amado o el dolor provocado por enfermedades incurables. Esto produce sufrimiento o dolor y es casi imposible evitarlo. No obstante, ocurren y son inevitables, ante lo cual lo que nos corresponde es preguntar ¿qué hacer con el dolor y el sufrimiento, ya sea mío o del Otro? Podemos, en primer lugar, compadecerlo. De aquí su importancia ética.

La compasión puede ser ética en la medida que obedece a una relación con el Otro, con el que es diferente. Incluso, una misma persona puede sentir compasión hacia sí misma, al sustraerse en un acto de conciencia e introspección y saberse dolida en su interior. La compasión, es decir, padecer con el otro, es el puente y el vínculo para lograr una comunidad sólida y fraterna. Sin compasión Francisco nunca hubiera podido llamar *hermano* o *hermana* a otra persona.

Francisco era consciente de que el ser humano no era el dueño del mundo, y que su lugar en la Tierra era de colaboración: “En el Nuevo Testamento se dice que Jesús, después de ser tentado, estaba entre los animales del campo y los ángeles le servían” (Moltmann, 2017, p. 46). En este sentido, coincidimos con el teólogo evangélico Jürgen Moltmann, al hacer esa pequeña pero profunda diferencia: siendo Jesucristo el hijo de Dios, y después de pasar 40 días en el desierto, vemos que los ángeles le servían, no así los animales no humanos. Lo anterior representaría en gran medida el tipo de relación que Francisco llevó con los animales no humanos: no de sumisión, sino de cordialidad y de compasión.

Con la fraternidad y la compasión tenemos, entonces, los dos posibles ejes éticos que se desprenden de las enseñanzas de Francisco de Asís, en los que pretendemos asentar las bases teóricas de una ética con los animales no humanos. Ambos ejes podrán ser engranados en la siguiente parte del presente estudio bajo un imperativo categórico: *no dañar al que puede sufrir*. Este sería el postulado bajo el cual, expertos en el tema como Tom Regan, o Francisco Lara, han construido argumentos para estar en contra de cualquier maltrato hacia los animales no humanos.

5. Hacia un imperativo categórico: no dañar al que puede sufrir

Hasta el momento nos hemos abocado a los referentes religiosos, concretamente los que se desprenden de las enseñanzas de Francisco de Asís, sobre el trato y la relación de los seres humanos para con los animales no humanos. De lo expuesto anteriormente, pudimos encontrar dos bienes deseables en sí mismos que serán fundamentales en la construcción de una ética con los animales no humanos: la fraternidad y la compasión.

No buscamos el amor cristiano a los animales, hemos señalado con claridad en páginas anteriores. Buscamos la compasión y la fraternidad con los animales no humanos, lo que constituye una base para una condición mínima universal, es decir, un imperativo categórico, que se circunscribe como máxima universal y que, por lo tanto, se aplica tanto a seres humanos por igual, como a animales no humanos. En efecto, su aplicación se amplía hacia todo aquél que puede sentir.

La compasión y la fraternidad como bienes éticos deseables en sí mismos, no necesitarían justificación para su ejercicio. Como son bienes deseables por sí mismos, su existencia *per se* ya es la justificación plena para asumirlos. No obstante, podemos ir un paso más allá en la teoría ética que intentamos formular con base en la compasión y la fraternidad, formulando un imperativo categórico: no dañar al que puede sufrir (Lara & Campos, 2015). Para lo anterior, realizaremos el análisis sobre la base de la teoría moral de Kant, en virtud de que nos proporciona los elementos para proponer un postulado ético sobre el sufrimiento innecesario de los animales no humanos.

Empecemos por señalar en qué consiste un imperativo categórico. Para estos efectos, Kant será nuestro referente: “La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámese mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámese imperativo” (Kant, 2007, p. 28). Desde esta perspectiva, un imperativo es un mandato de la razón para la voluntad; sin embargo, ese mandato debe contener un principio objetivo, ya que no es un mandato vacío al arbitrio racional dejando lugar a interpretaciones particulares.

Recordemos que para Kant existen dos tipos de imperativos: hipotéticos y categóricos. En su libro de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant elabora toda una teoría sobre ambos imperativos, así como de los supuestos morales y prácticos para llegar a ellos. No agotaremos toda la propuesta moral del filósofo de Königsberg en las siguientes líneas. Para nuestro objetivo práctico será suficiente con mencionar a grandes rasgos las diferencias entre los imperativos hipotéticos y los categóricos.

Los imperativos hipotéticos exigen una condición para su cumplimiento; los categóricos no, ya que son valiosos y deseables en sí mismos. La pregunta que se plantea Kant es: ¿cómo es posible un imperativo categórico? Para que una norma pueda ser considerada como un imperativo categórico requiere del principio de universalidad, es decir, que pueda ser aplicada sin importar espacio o tiempo determinados, y que pueda ser asumido a partir de la voluntad libre del sujeto. El imperativo categórico es un

principio moral que el sujeto puede expresar como ley universal bajo el orden de la razón.

Ahora bien, bajo este principio de universalidad, formulamos el siguiente imperativo categórico: *no causar dolor al que puede sentir*. El imperativo que desarrollamos se encuentra compuesto por dos elementos inmediatos: dolor y sensación.

No se parte entonces del clásico principio moral sobre la racionalidad, es decir, que la comunidad moral sólo debe ocuparse de los seres racionales. Se parte de la capacidad/posibilidad de *sentir* o *sufrir*, y a partir de ahí planteamos la siguiente pregunta: “¿Por qué no mantener entonces que la moral es una cuestión simplemente de no dañar a todo aquel que pueda ser consciente de que se le daña?” (Lara & Campos, 2015, p. 34). Desde este punto de vista, el principio moral que desarrollamos como imperativo categórico incluye a los animales no humanos. Partimos del supuesto que el sufrimiento y el dolor no son bienes y tampoco son deseables. Racionalmente, el sufrimiento y el dolor son un mal no deseable, pero en ocasiones inevitable.

Entonces, la pregunta natural que se deriva es: ¿qué animales pueden sentir? Blasco nos permite reflexionar: “Las consecuencias de que los animales no padezcan sufrimiento emocional son importantes, puesto que restan dramatismo al uso de animales en experimentos científicos, en granjas o en entretenimiento” (Blasco, 2011, p. 63). ¿Cómo podemos saber qué animales no humanos pueden sentir dolor o sufrimiento? Es cierto que el sufrimiento conlleva una esfera más amplia que el dolor.

El dolor es físico, sensorial, podemos ubicar la zona del dolor. Con el sufrimiento es más complicado, ya que el sufrimiento es más emocional, incluso espiritual. El sufrimiento no lo podemos focalizar en una zona específica del cuerpo. El sufrimiento no es una sensación, es más bien un estado de ánimo. Para poder sufrir se requiere de un cierto estado de autoconsciencia. ¿Cómo es posible que un perro, por ejemplo, *sufra de soledad*? ¿Está consciente el perro de que está solo? ¿Está consciente un animal no humano de su miedo? No lo sabemos. Podemos intuir, pero no lo sabemos. Agustín Blasco nos da algunas pautas para la reflexión:

Sin embargo, la distinción entre el dolor y el sufrimiento emocional es importante por dos motivos: el primero es que el sufrimiento implica una autoconsciencia de estar padeciendo que no es necesaria para padecer dolor, y el segundo es que el sufrimiento emocional puede notoriamente ser peor que el

físico (Blasco, 2011, pp. 61-62).

Las ideas que desarrolla Agustín Blasco son importantes para la línea de reflexión que hemos seguido desde del inicio del presente trabajo. Coincidimos en la necesidad de un cierto nivel de autoconsciencia para el sufrimiento. Lo que Blasco sugiere es que incluso ese sufrimiento puede ser peor que el dolor físico, sobre todo en animales no humanos, ya que no podemos determinarlo o diagnosticarlo, por ejemplo, ¿cómo podemos curar el miedo de los animales no humanos a un estallido de pólvora?

La cuestión sobre el dolor y el sufrimiento es todavía más compleja. Hemos señalado una propuesta ética basada en la compasión y en la fraternidad, en donde se debe evitar el dolor a todo aquél que pueda sentir.

Desde la propuesta ética que planteamos, esta duda estaría superada. En este sentido, podemos aceptar libremente, siguiendo la ética kantiana, el principio moral de que el sufrimiento y el dolor *no deben ser obligatorios* y, por lo tanto, deberían evitarse, lo cual, incluye a seres racionales y no racionales, es decir, incluye a los animales no humanos. ¿Por qué podemos aceptar un principio ético bajo la sombra del dolor? Porque el dolor es innegable, evidente, indiscutible. Nadie puede negar el dolor, y tampoco “nadie puede negar el sufrimiento, el miedo o el pánico, el terror o el pavor que puede apoderarse de algunos animales y del que nosotros, los hombres, podemos dar testimonio (Derrida, 2008, p. 44). Derrida es consciente de que el sufrimiento es innegable, y que los mismos animales lo padecen. Sería absurdo pasar por el filtro de la duda el dolor y el sufrimiento.

Cambiamos aquí la perspectiva cartesiana sobre lo indubitable que es dudar. Desde el planteamiento cartesiano, no podemos dudar de que existe la duda, gracias a esto se sostiene la existencia, pero basada en un proceso racional. La discusión sobre si los animales no humanos razonan o no conlleva múltiples posibilidades e hipótesis todavía a discusión. En el trabajo que realizamos, pretendemos incluir a los animales no humanos bajo un imperativo categórico, no desde una apuesta racional, sino desde la compasión, que es la facultad del ser humano con la que estamos conscientes de que los animales no humanos sufren.

Ahora bien, hemos dicho que el dolor y el sufrimiento son innegables, y es gracias a la compasión como facultad humana de relación que podemos sostener que no deberíamos dañar a los animales que pueden sentir.

Hemos dado cuenta que tanto la compasión como la fraternidad han sido

referentes religiosos para una teoría ética, ¿podemos basar una teoría ética en referentes religiosos? Leonardo Boff (2001) realiza el siguiente señalamiento:

La religión funda la incondicionalidad y la obligatoriedad de las normas éticas mucho mejor que la razón abstracta o el discurso racional, escasamente convincentes y sólo comprensibles para algunos sectores de la sociedad que disponen de las mediaciones teóricas para su aprehensión (p. 57).

Vemos que para Boff la religión tiene un alcance más universal que la misma razón, ya que parte de la profundidad emotiva y espiritual del ser humano. El mismo Boff señala que sin un verdadero diálogo entre las religiones, no podrá haber una paz entre las naciones (Boff, 2001).

Esta ética que proponemos para una relación con los animales no humanos tiene esas bases reflexivas del teólogo de la liberación (y que también es franciscano), en cuanto a la relación con el Otro. El objetivo es reconocer al Otro, y esto no será posible sin la compasión y la fraternidad. Queremos reconocer a los animales no humanos como cohabitantes de una casa común, que es la Tierra.

La religión puede proporcionarnos bases éticas para la reflexión, no sólo para la relación entre los mismos seres humanos, sino con el mundo y la naturaleza también.

6. Conclusiones

Hemos encontrado entonces tres posibles elementos para ir conformando una teoría ética sobre los animales: la compasión y la fraternidad como bienes éticos deseables y un imperativo categórico: *no hacer sufrir al que puede sentir*. Asimismo, señalamos que no buscamos hacer una teoría ética basada únicamente en la razón, sino en la compasión que, desde nuestro punto de vista, es una vía adecuada para transformar nuestra relación con los animales no humanos.

Quisimos hacer un breve recorrido antropológico para tratar de entender la relación de los animales no humanos con los seres humanos en el marco religioso. Dicha relación ha sido bastante heterogénea, es decir, no encontramos una forma única de relación religiosa entre el ser humano y los animales no humanos.

Francisco de Asís entendió perfectamente esa sustracción de los animales no humanos de los ritos y de los sacrificios que describimos al inicio del presente texto. Desde el ámbito religioso, no encontramos justificaciones para el dolor y el sufrimiento, ya que prácticas que conlleven al sacrificio y que se realizaban en la antigüedad ya han

sido superadas en la mayoría de las confesiones tradicionales religiosas. En el mundo occidental, al menos en la tradición cristiana, no existe un modelo religioso bajo el cual se pueda justificar el sacrificio y el maltrato hacia los animales. Hemos visto cómo ha ido evolucionando y cambiando esa dinámica de relación a través del tiempo. Por lo anterior, consideramos que una persona que se asume profundamente religiosa debería rechazar prácticas en donde se causa dolor y sufrimiento a los animales no humanos, como las corridas de toros o las peleas de gallos.

Consideramos que es incompatible una visión cristiana, religiosa y ética del mundo con el sufrimiento y el sacrificio hacia los animales. Las enseñanzas de Francisco de Asís, uno de los seguidores más fieles del cristianismo, así lo demuestran.

Esta ruta religiosa que planteamos cuenta con limitantes. Una de las principales es el hecho de que partimos de supuestos religiosos, ¿qué pasa con el ateísmo? ¿Los ateos entonces podrían verse excluidos del análisis que en este trabajo realizamos? Muy probablemente. Y aunque la compasión y la fraternidad no son categorías exclusivamente religiosas, sino morales, la propuesta que desarrollamos en este ensayo tiene un trasfondo eminentemente religioso, por lo que quedaría pendiente un estudio más universal al respecto, o desde otros presupuestos.

Entonces, bajo los principios religiosos de Francisco de Asís, resulta incongruente que los cristianos católicos asistan o validen espectáculos como la tauromaquia, peleas de perros o de gallos. Sin embargo, el imperativo categórico de no dañar al que puede sufrir puede aplicarse como principio de vida para creyentes y no creyentes.

De igual manera, queda pendiente ir trazando diversas rutas teóricas para la renovación en esa relación entre el ser humano religioso y los animales no humanos. Es decir, se requieren esfuerzos para desarrollar teorías religiosas y éticas, en donde el ser humano ya no sea el centro del universo, sino un cohabitante que debe saber y aprender a convivir con las demás manifestaciones de vida que existen.

El ser humano, como ente religioso, no debe perder de vista que se encuentra en un mundo complejo, multicultural y biodiverso. Tanto el derecho como la filosofía han dado aportes a las nuevas relaciones del ser humano con los animales no humanos. Consideramos que la religión también puede plantear reflexiones que ayuden a renovar la relación del ser humano con los animales no humanos.

Siendo la historia de la humanidad una historia de sangre, sacrificio, dolor,

sufrimiento, guerra, rencores y odio, bien podemos encausar esfuerzos para lograr hacer de la casa común en la que nos encontramos un lugar fraterno. No buscamos el amor ideal entre las especies, buscamos una armonía y equilibrio en la forma de vivir con quienes compartimos el ecosistema que habitamos.

Bibliografía

- Allen, B. (2016). *Animals in Religion. Devotion, Symbol and Ritual*. Londres: Reaktion Books.
- Blasco, A. (2011). *Ética y bienestar animal*. Madrid: Akal.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid: Trotta.
- Boff, L. (2016). *La Tierra está en nuestras manos. Una nueva visión del planeta y de la humanidad*. México: Dabar.
- Botero, F., & Endara, L. (2000). *Mito, Rito, Símbolo. Lecturas antropológicas*. Quito: Instituto de Antropología Aplicada.
- Boyer, P. (2002). *¿Por qué tenemos religión? Origen y evolución del pensamiento religioso*. México: Taurus.
- Buenaventura, J. d. (2013). *Leyenda menor e mayor*. San Bernardino: Limovia.net.
- Caillos, R. (2013). *El hombre y lo sagrado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Carvajal González, H. (2010). El Agnus Dei. *Revista Digital de Iconografía Medieval*, 1-7.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Doreste, T. (1993). *El enigma de Aztlán*. Mexico: Planeta.
- Flinders Petrie, W. M. (1998). *La Religión de los Antiguos Egipcios*. Barcelona: Ediciones Abraxas.
- Frandsen, G. (2013). El hombre y el resto de los animales. *Tinkuy*, 61.
- Garzón Rodríguez, J. (2013). La religión de la Antigua Grecia. Dioses y rituales. *Revista de Claseshistoria. Publicación digital de Historia y Ciencias Sociales*, 1-24.

- Gil Soldevilla, S. (2016). Teología del templo en el Nuevo Testamento: deslocalización y desplazamiento hacia el Templo del Espíritu. *Apuntes Universitarios. Revista de Investigación*, 121-140.
- Horkheimer, M., & Adorno, T. W. (1998). *Dialéctica de la ilustración*. Valladolid: Trotta.
- Iglesia Católica. (01 de agosto de 2018). *La Santa Sede*. Obtenido de Vaticano: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html
- Iriarte, L. (20 de Mayo de 2018). *Escuela de Arquitectura y Diseño*. Obtenido de <https://www.ead.pucv.cl/app/uploads/2011/10/FloreillasSnFco-amereidaTriII2011.pdf>
- Jansen, M. (1997). Símbolos de Poder en el México Antiguo. *Anales del Museo de América*, 73-102.
- Kant, M. (2007). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. San Juan de Puerto Rico: Pedro M. Rosario Barbosa.
- Lara, F., & Campos, O. (2015). *Sufre, luego importa. Reflexiones éticas sobre los animales*. Madrid: Plaza & Valdés.
- Larrañaga, I. (1990). *El hermano de Asís*. México: San Pablo.
- Massonnet, J. (2004). *El sacrificio de Cristo y de los cristianos*. Navarra: Verbo Divino.
- Moltmann, J. (2017). *Esperanza para un mundo inacabado. Conversación con Eckart Löhr*. Madrid: Trotta.
- Mosterín, J. (2014). *El triunfo de la compasión. Nuestra relación con los otros animales*. Madrid: Alianza.
- Ornelas, L. (2011). an appetite for justice. En L. Kemmerer, *Sister Species: Women, Animals and Social Justice* (págs. 152-160). Chicago: University of Illinois.
- Real Academia Española. (15 de Junio de 2018). *Real Academia Española*. Obtenido de <http://dle.rae.es/?id=WWY3A7w|WWY5KxR>

Sánchez, S. V. (2002). Sobre el concepto de sacrificio en la historia de las religiones. *Revista Estudios*, 83-98.

Séjourné, L. (1985). *Supervivencias de un mundo mágico*. México: Lecturas Mexicanas.

Soto, L. G. (2010). Aristóteles y la consideración moral de los animales. *Τελος Revista Iberoamericana de Estudios Utilitaristas*, 65-72.

Taipe Campos, N. G. (2005). La sustitución en los ritos de sacrificio. *Gazeta de Antropología*, 1-6.

Vogt, E. Z. (1979). *Ofrenda para los dioses*. México: Fondo de Cultura Económica.

MAURO PÉREZ BRAVO

Licenciado en Derecho, por la Universidad del Valle de Atemajac. Estudió la Maestría en Filosofía en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro. Trabajó en la Red Casas del Migrante en Tapachula, Chiapas; Altar, Sonora; y en Tecún Umán, Guatemala. Realizó trabajo de campo en ejidos cañeros en Autlán, Jalisco, y de investigación en con indígenas purépechas en la conocida región de “Los Once Pueblos”, en Michoacán. Realizó una estancia profesional en la Defensoría de Derechos Humanos del Estado de Querétaro, investigando en materia de derechos humanos en temas migratorios, elaboración de contenidos para cursos de capacitación, divulgación y difusión en materia de derechos humanos y migración. Fue Subdirector de Promoción y Capacitación del Programa de Atención a Migrantes de la Quinta Visitaduría de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos y fue Subdirector de Estudios, en donde realizó labor de promoción, cursos, difusión, en materia de derechos humanos, género, migración y derecho internacional. Actualmente es Visitador Adjunto de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

DOSSIER: EDUCACIÓN, PEDAGOGÍA Y ENFOQUES NO ESPECISTAS

AÑO VI | VOLUMEN I
JUNIO 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

EDUCACIÓN EN EL COMPLEJO ANIMAL-INDUSTRIAL¹

EDUCAÇÃO NO COMPLEXO ANIMAL-INDUSTRIAL

EDUCATION IN THE ANIMAL-INDUSTRIAL COMPLEX

Enviado: 19 de marzo de 2019

Aceptado: 27 de abril de 2019

Helena Pedersen

Ph.D., Dept. of Pedagogical, Curricular and Professional Studies, University of Gothenburg
Email: Helena.Pedersen@gu.se

Traducción: Xiana Vázquez Bouzó

Universitat Autònoma de Barcelona
Email: xvazquezbouzo@gmail.com

¹ Publicado originalmente en idioma inglés en: Pedersen, H. (2019) *Schizoanalysis and Animal Science Education*, Bloomsbury Academic, Copyright ©. Este capítulo ha sido traducido y reimpresso con el generoso permiso de Bloomsbury.

Este capítulo, basado en un trabajo de campo etnográfico y entrevistas en las áreas de formación veterinaria y de educación secundaria superior, aborda las conexiones entre la educación en ciencia animal y las industrias animales a través de un concepto esquizoanalítico: la máquina abstracta (Deleuze y Guattari, [1980]2004). Se explorarán dos grandes ejes entrecruzados que trascienden la educación en ciencia animal: el capital animal y el complejo animal-industrial. En primer lugar el capítulo identifica y pone de manifiesto un “eslabón perdido” en la investigación educativa dentro de los estudios en capital animal y en el complejo animal-industrial. En segundo lugar, el capítulo se pregunta qué sucede con el complejo animal-industrial dentro de un enfoque esquizoanalítico de la educación. La noción del complejo animal-industrial necesita ser modificado para dar cuenta de la función multifacética de la educación dentro de esta perspectiva. En términos esquizoanalíticos, el complejo animal-industrial es una máquina abstracta que organiza las condiciones de vida para los animales y para los estudiantes en el sistema educativo, así como de la sociedad en su conjunto.

Palabras clave: educación secundaria y superior, esquizoanálisis, complejo animal-industrial.

Este capítulo, com base em pesquisa etnográfica e entrevistas em educação veterinária e no ensino secundário, aborda as conexões entre a educação ciência animal e indústrias de animais através de conceito esquizoanalítica: a máquina abstrata (Deleuze e Guattari, [1980] 2004). Dois eixos principais e interseccionais que atravessam a educação em ciência animal são explorados: Capital animal e o complexo animal-industrial. Em primeiro lugar, o capítulo identifica e põe em evidência um "elo perdido" da pesquisa em educação nos estudos sobre capital animal e o complexo animal-industrial. Em segundo lugar, o capítulo pergunta o que acontece com o complexo animal-industrial em uma abordagem esquizoanalítica da educação. A noção do complexo animal-industrial precisa ser modificada para dar conta da função multifacetada da educação. Em termos esquizoanalíticos, o complexo animal-industrial é uma máquina abstrata que organiza as condições de vida dos animais e dos estudantes na educação, assim como na sociedade em geral.

Palavras-chave: ensino secundário e superior, esquizoanálise, complexo animal-industrial.

This chapter, based on ethnographic fieldwork and interviews in veterinary education and in upper secondary education, addresses the connections between animal science education and the animal industries through a schizoanalytic concept: the abstract machine (Deleuze & Guattari, [1980]2004). Two major and intersecting axes cutting across animal science education are explored: *Animal capital* and *the animal-industrial complex*. First, the chapter identifies and brings to the fore a “missing link” of education research in scholarship on animal capital and the animal-industrial complex. Second, the chapter asks what becomes of the animal-industrial complex in a schizoanalytic approach to education? The notion of the animal-industrial complex needs modification to account for the multifaceted function of education therein. In schizoanalytic terms, the animal-industrial complex is an abstract machine organizing life conditions for animals and students in education as well as in society at large.

Key Words: secondary and higher education, schizoanalysis, animal-industrial complex.

Introducción

La relación entre la educación y los animales es una cuestión de análisis crítico en creciente desarrollo (véase, por ejemplo, Cole y Stewart, 2014; Corman y Vandrovcová, 2014; Gunnarson Dinker y Pedersen, 2016; MacCormack, 2013; Rowe, 2011; Spannring, 2017; Wallin, 2014). Este capítulo aborda las conexiones entre la educación en ciencia animal y las industrias animales a través de un concepto esquizoanalítico: la máquina abstracta (Deleuze y Guattari, [1980]2004, [1972]2009). El esquizoanálisis es una forma de análisis crítico con su origen en el psicoanálisis (de manera notable, en su crítica a las tradiciones psicoanalíticas Freudianas y Lacanianas), así como en el Marxismo. Analiza las relaciones entre el poder y el deseo como una parte central de la teoría crítica social (Sauvagnargues, 2016). El esquizoanálisis explora la hiperactividad, las contradicciones y las inquietudes que se desarrollan constantemente alrededor de la socialización y los procesos de formación de la subjetividad, especialmente bajo condiciones de expansión capitalista, lo cual la hace particularmente interesante para la investigación educativa. A través del esquizoanálisis, la educación no queda configurada como una institución coherente, sino como un conjunto de máquinas y dispositivos que forjan a estudiantes y animales mediante tecnologías y discursos en constelaciones itinerantes que tienen consecuencias para las condiciones de vida de todos ellos.

El capítulo explora dos grandes ejes interseccionados, que trascienden la educación en ciencia animal: el capital animal y el complejo animal-industrial. En este sentido, se seguirán dos líneas de investigación: en primer lugar, el capítulo identifica y pone de manifiesto un “eslabón perdido” en investigación educativa sobre el capital animal y el complejo animal-industrial. En segundo lugar, el capítulo se pregunta qué ocurre con el complejo animal-industrial dentro de un enfoque esquizoanalítico de la educación.

El capital animal y el complejo animal-industrial no son nociones claramente separadas, sino que se solapan y se refuerzan mutuamente en sus aspectos educacionales. Me centraré principalmente en el complejo animal-industrial como una herramienta analítica de investigación educativa, teniendo presente su simbiosis con su concepto superpuesto, el de capital animal. Ambas nociones han sido teorizadas en detalle en otros textos (ver Noske, 1997; Shukin, 2009; Twine, 2012), y no se ofrecerá aquí un análisis completo de los mismos. Lo que me interesa son sus implicaciones educacionales, y cómo pueden ayudarnos a situar la ciencia animal en su terreno biocomercial y biotecnológico más amplio.

1. Los lugares de trabajo de campo

En este capítulo, la educación en ciencia animal se refiere a las áreas temáticas, programas y configuraciones educativas donde los animales están física o discursivamente presentes e incorporados en procesos de producción y diseminación del conocimiento. Incluye los niveles educativos desde las escuelas secundarias superiores hasta la educación superior, especialmente escuelas y programas con un perfil relacionado con los animales. En total, he llevado a cabo trabajo de campo etnográfico en cuatro escuelas secundarias superiores en Suecia, y un instituto de educación superior en dos períodos (entre 2003-2004 y 2009-2010). Durante esos períodos, he conducido entrevistas formales e informales con numerosos y numerosas estudiantes, además de profesorado y personas pertenecientes a la dirección escolar. He llevado a cabo observaciones participantes en entornos de clases, así como en instalaciones educativas exteriores, y he analizado los materiales de enseñanza y aprendizaje, además de otros documentos.

Los programas educativos donde llevé a cabo el trabajo de campo incluyen dos programas de formación profesional superior relacionados con el cuidado de animales, diseñados para preparar a los y las estudiantes para una serie de profesiones que incluyen el trato con animales en zoológicos, acuarios, tiendas de animales, clínicas veterinarias, laboratorios de investigación, etc. Las otras dos escuelas no tenían esta especialización particular, sino que se enfocaban en programas preparatorios para la universidad en material de ciencias sociales/humanidades, y de ciencias naturales/técnicas, respectivamente. En el nivel de la educación superior, el trabajo de campo se dirigía principalmente a programas de educación veterinaria, pero los análisis también incluyen material de entrevistas dentro de la educación etológica.

2. Capital animal y producción de conocimiento

La explotación animal está organizada mayoritariamente por motivaciones relacionadas con el lucro y la instrumentalización; motivos que han demostrado ser notablemente resistentes contra los argumentos éticos, de justicia social y las prioridades medioambientales (véase Nibert [Ed.], 2017; Sanbonmatsu [Ed.], 2011). Sanbonmatsu (2017) ha señalado que el capitalismo ha retirado las últimas barreras culturales y técnicas a la explotación animal. La emergencia de nuevas relaciones capitalistas - la monopolización de la industria corporativa, la creación de mercados de consumo de masas, y la intervención estatal subsidiando las industrias animales - ha posibilitado la

proliferación de productos animales en los siglos XX y XXI. El capitalismo, como argumenta Sanbonmatsu, es contrario a la vida animal

porque reduce a los seres vivos a la condición de mercancías; porque canibaliza el orden ecológico, destruyendo las condiciones necesarias para la supervivencia y el florecimiento de la vida misma; porque engendra una civilización "maquinica", un sistema de producción tecnologizado, en el que los seres vulnerables -incluidos los seres humanos- son vistos como mera materia de la que el capital se deshace a voluntad; porque corrompe la democracia y utiliza al Estado como arma contra los impotentes; porque amplía y extiende el alcance del poder corporativo y la influencia sobre la vida humana en toda la sociedad; porque aleja a los seres humanos entre sí y de los demás seres ; porque confunde o difumina la distinción entre sujetos y objetos, personas y cosas; porque crea una "segunda" naturaleza artefactual que nos aleja de otros seres naturales y nos lleva a confundir las construcciones culturales e históricas con hechos inmutables y evidentes; porque nos "interpela" o moldea, psicológica y conductualmente, en consumidores egoístas y aislados, frustrando así el surgimiento de nuevas formas alternativas de cultura y desarrollo, quizás más compatibles con una imagen de nosotros mismos como seres libres capaces de compasión, deliberación moral y razón pública (Sanbonmatsu, 2017, p.26).

Mientras que un enfoque esquizoanalítico enmarcaría el mensaje de Sanbonmatsu de diferente forma (basándose en una ontología distinta y una visión diferente del sujeto), el punto central de su argumento se mantiene - la crítica del capitalismo y sus instituciones y cómo nos moldean ("nos interpelan"), a nosotros y también a los animales, a imagen y semejanza del propio capitalismo (cf. Dickens, 2003). Los roles de producción animal en los procesos globales de acumulación de capital también han sido analizados por Emel y Wolch (1998), quienes han identificado una esfera económica particular, la "economía animal", donde los cuerpos de los animales, el trabajo, y las capacidades reproductivas son incorporadas a cadenas de mercancía globalizadas. La economía animal, según Emel y Wolch, ha aumentado rápidamente en términos de expansión geográfica (por ejemplo, a países en vías de desarrollo), y en la intensificación de sus prácticas, haciendo posible la extracción de más beneficio de cada vida animal en un período de tiempo más corto. En los procesos de producción animal, su cuerpo se vuelve contra el interés propio del animal, incorporándolo a un sistema de producción diseñado para extraer el máximo valor mercantil de su mera existencia biológica (Noske, 1997). La economía animal incluye la agroindustria animal; la purga ecológica al intensificar el uso del suelo; la caza y la pesca; la captura, comercio y cría de animales salvajes para circos, laboratorios, tiendas de mascotas, trofeos, deportes y otros

propósitos; y la biotecnología (Emel y Wolch, 1998). En estos ámbitos, Boyd (2001), Franklin (2007) y Shukin (2009) han aportado análisis más detallados de cómo todos los elementos del cuerpo animal, sus partes anatómicas, sustancias y fluidos, así como sus capacidades productivas y reproductivas (tales como la fuerza de trabajo), se han fusionado con su forma mercantil en procesos biotecnológicos y biocomerciales para generar formas rentables de capital animal que se basan considerablemente en el desarrollo del conocimiento científico. Basándonos en Franklin (2007, p.355), el capital animal se adapta a una intensificación y una empresarización de las relaciones entre la vida animal, el biocomercio y el conocimiento experto, de tal manera que la miríada de conexiones entre ellos ha alcanzado un número casi infinito de posibilidades (Pedersen, 2012).

Uno de los lugares de desarrollo de producto biotecnológico y de acumulación de biocapital donde estos desarrollos de la mercantilización de la vida animal se han intensificado es en la industria avícola, con una interdependencia mutua y unos márgenes cada vez más borrosos entre los intereses corporativos, la ciencia animal y la cría. Las inversiones en el desarrollo de la investigación y el conocimiento sobre biología aviar alimentan las estrategias de mejora de la gestión avícola y las tecnologías como fuerza productiva (Boyd, 2001; Watts, 2000). De manera similar, pero enfocado específicamente en la genómica animal, y las corporaciones de genética pecuaria, Twine señala: “biotechnology represents a new capitalist accumulation project as part of a broader knowledge economy” (Twine, 2010, p.112). Los límites permeables entre la academia y la esfera corporativa abren la puerta al desdibujamiento y las superposiciones entre ellos, siendo un ejemplo de esto los científicos de biotecnología animal que ocupan cargos en facultades a la vez que se ven involucrados y ligados a los intereses comerciales de la agroindustria.

Los procesos de incorporación de animales en un sistema industrializado de producción son complejos, y los roles y funciones de la educación en el sistema productivo incrementan esta complejidad. La producción y la matanza de animales está incrustada en el conocimiento experto y se retroalimenta de él, lo cual produce convergencias entre las industrias animales y los lugares principales de producción de conocimiento científico, trazando así las funciones de la educación en los procesos de explotación y mercantilización de la vida animal. Pierce (2013) hace de la fusión del biocapitalismo y las políticas y reformas educativas su principal objeto de análisis cuando argumenta que las instituciones educativas forman un terreno donde la vida y sus mecanismos son atacados por una serie de regímenes de producción y control. La educación, según Pierce, se ha convertido en una parte del paisaje biopolítico y

biocapitalista donde tiene lugar la disolución de las barreras que restringen la mercantilización de la vida. Sin embargo, en lugar de empezar a repensar la educación desde el punto de vista de la “razón biopolítica”, como sugiere Pierce (p.23), este capítulo pretende repensar la educación a través de un enfoque esquizoanalítico de la *sinrazón* (biopolítica) - perteneciente no sólo a la maquinaria amplia de las instituciones educativas como parte de un sistema explotador y dirigido por el lucro, sino también a las pequeñas locuras integradas en la vida diaria, las prácticas pedagógicas más mundanas y ordinarias.

3. El complejo animal-industrial y la educación

La máquina industrial está construida sobre una máquina científica de producción cognitiva. Esta máquina científica capitaliza el factor cognitivo desde la escuela primaria hasta la universidad, según redes complejas (arborescencias) de enseñanza, investigación, laboratorios, institutos y empresas, así como circuitos de finanzas, fondos de investigación, fundaciones, inversión económica en educación, investigación, producción y comercialización. Estos elementos no sólo hacen posible la fabricación de artefactos, sino que además los hacen rentables al producir seres humanos capaces de usarlos y, sobre todo, de comprarlos. (Sauvagnargues, 2016, p.188)

Si el primer eje principal que atraviesa la educación en ciencia animal es el capital animal, el segundo es el que Barbara Noske (1997) ha llamado “el complejo animal industrial”, señalando la integración y las interconexiones de las industrias animales en el entramado capitalista, o, empleando las explicaciones de Sauvagnargues (2016) citadas al comienzo de este epígrafe, una “industrial machine built on a scientific machine with a cognitive output” (p.188). Noske (1997) señala una creciente interpenetración de la agricultura, la tecnología avanzada, los intereses bancarios y las instituciones gubernamentales a medida que las grandes industrias procesadoras (multinacionales) trabajan para tomar el control de los diferentes estadios de la producción animal mediante, por ejemplo, la ganadería contractual. Según Noske, los sistemas ganaderos no se desarrollan como respuesta a la demanda pública, sino como resultado de la investigación llevada a cabo por científicos agrarios financiados de manera privada o desde los gobiernos. Trabando sobre la teoría de Noske, Twine (2010, 2012) ofrece un mapeo sociológico detallado y esclarecedor sobre el desarrollo y las operaciones de las biotecnologías modernas a través de una creciente explotación de los animales, con un foco significativo sobre la genómica y el llamado “giro molecular” en la ciencia animal, señalando que la genómica en este contexto sirve para intensificar las



conexiones al servicio de una bio-economía basada en el conocimiento. El sector educativo, sin embargo, no se desarrolla como una conexión según Twine, aunque la anterior cita de Sauvagnargues (2016) indica su centralidad: la enseñanza, desde la escuela primaria hasta la universidad, junto con las inversiones en educación en todos los niveles, se vuelve una condición para los procesos de producción industriales. Contribuyen a la formación de sujetos humanos capaces de emplear, adquirir, y colaborar en la producción de mercancías animales. El sector de producción animal, por ejemplo, es una importante fuente de empleo para graduados den veterinaria, y la industria farmacéutica contrata a técnicos que manejen a los animales adquiridos para procedimientos experimentales y para asistir al personal investigador en sus laboratorios, donde acaba también un gran número de quienes se gradúan en formación profesional de cuidado de animales. *Cómo* se desarrolla esta subjetividad humana en la educación sobre ciencia animal, como señala Sauvagnargues (2016) en la cita inicial, es el foco de investigación de este libro, y se considera un efecto secundario de múltiples procesos maquínicos (Deleuze y Guattari, [1972]2009).

Con el foco en los rizomas de producción y consumo animal, Göransson (2017) reconoce a las escuelas como nodos significativos de una maquinaria carno-política internacional. La centralidad de la educación en el complejo animal-industrial también es abordada por Noske, mencionando que las compañías de la agroindustria “a veces organizan sus propios cursos en departamentos universitarios, que a su vez conducen activamente y dan impulso a las medidas de racionalización que se están implementando en la agricultura y la ganadería.” (Noske, 1997, p.23). Esto se dirige claramente a las múltiples conexiones entre el sistema de educación formal y el aparato de producción animal, incluyendo no sólo los sistemas de producción alimentaria, sino también la industria farmacéutica, la de las carreras de caballos, o las granjas peleteras (como una fuente de cadáveres de animales para disección en educación veterinaria). Las universidades no son solamente la arena de intercambio educativa para el complejo animal-industrial: las industrias animales también fijan como objetivo a la escuela obligatoria mediante materiales como películas, libros, visitas a granjas con muestras gratuitas de comida, productos en las cafeterías escolares, publicidad, máquinas expendedoras, patrocinios, e incluso ofreciendo planes pedagógicos completos diseñados para encajar en el currículum educativo y para completar objetivos de aprendizaje (Cole y Stewart, 2014; Göransson, 2017; Linné y Pedersen, 2016; Rowe, 2013). A esto podríamos añadir los ejercicios de disección de animales, incluidas en el temario de biología de muchas escuelas, con especímenes que provienen, por ejemplo, de la industria matadera.

Siguiendo a Buchanan (2013), sugiero que el complejo animal-industrial se vuelve más visible a través de las máquinas con las que trabaja, particularmente en la educación en ciencia animal en el nivel universitario. Cuando entrevisté a la estudiante de veterinaria y activista por los derechos de los animales “Erica”, el programa de educación veterinaria se desarrollaba como una máquina compleja y esquizoide, produciendo contradicciones de manera incesante, y prosperando a partir de ellas. Una máquina-*pharmakon* - medicina y veneno al mismo tiempo - que trabaja para aliviar y curar enfermedades y para explotar; máquinas de lectura mostrando imágenes eufemísticas de cerdos jugando entre paja y vacas felices en los pastos, mientras el contenido de la educación enfatiza continuamente la instrumentalización del animal; una máquina fluida diseñada para hacer controles de calidad del sistema de producción animal mientras tiene este sistema como la base de su propio sustento, bloqueando de manera muy efectiva las posibilidades de crítica y modificación del sistema. Una máquina normalizadora y productora de normativas, que vuelven comunes los problemas inducidos por humanos en animales, hasta tal punto que se han convertido en la norma, por encima de un estado de salud normal en el animal. Una máquina jerárquica basada en la autoridad del profesorado, así como en un fuerte liderazgo del humano sobre el animal, que los y las estudiantes deben reproducir en relación a sus pacientes animales (dominándolos hasta la obediencia). Una máquina engañosa que precisa profundamente de animales enfermos y de la cría de animales para mantenerse. Una hermosa máquina, perfectamente calibrada para maximizar el beneficio a través de un equilibrio perfectamente calculado para, en lugar de curar las enfermedades de los animales, intentar desplazar el límite de la enfermedad. El siguiente ejemplo es la descripción de la estudiante de veterinaria Erica de un ejercicio práctico con vacas en la granja de su universidad:

Yo no diría que el profesor fue brutal o no lo fue, realmente no era el caso, pero más bien esta actitud que ahora soy yo, ahora somos nosotros los que decidimos y haremos este examen. No era una vaca que estaba enferma, así que no se trataba de un examen que era necesario hacer, y no estaba en el mapa para intentarlo, de alguna manera pedir permiso o simplemente acercarse a la vaca y hacer lo que se supone que hay que hacer. Mientras nosotros, por ejemplo, veíamos que había una vaca tendida con una enorme ubre y jadeaba, tirada en la ranura de estiércol, "¿no deberías echar un vistazo a esto?" Creo que varios de nosotros le preguntamos al maestro en ese momento. "Sí, pero no, no, no, no es lo que estamos haciendo aquí ahora, y no, no, probablemente sea bastante normal, sí, podría tener una charla con

el agricultor", pero no había intención real de intervenir. (Transcripción de la entrevista)

Erica llama repetidamente al sistema del que forma parte “enfermo” y “loco” (*sinnesrubbad*) - una sinrazón que incluye enfermedad y locura. La profesión veterinaria se encuentra en una simbiosis casi total con la agroindustria en todos los niveles, con íntimos lazos con las industrias cárnica, láctea y forrajera, y con profesionales veterinarios que ocupan cargos en muchas de estas empresas (ver Twine 2010). En palabras de Erica, una profesión totalmente corrupta. Estos lazos se extienden al programa de educación veterinaria, creando límites permeables entre la educación y la esfera corporativa. Los patrocinios corporativos (durante la entrevista, Erica me enseña su chaqueta con el logo de la compañía de pienso para perros *Royal Canin*) y las invitaciones a múltiples cenas con empresas farmacéuticas que presentan sus productos a estudiantes de veterinaria son casi imposibles de evitar, incluso para estudiantes con una visión crítica:

Hills (una compañía de alimentos para mascotas) ofreció una conferencia sobre la nutrición de perros y gatos, un tema que realmente hace falta en nuestra educación, y dijo que todos los que se presentaran recibirían un atlas anatómico y un estetoscopio. Un estetoscopio es bastante caro. Todos necesitaban un estetoscopio para el siguiente curso, así que todos en mi clase estaban allí. (Transcripción de la entrevista)

Como advierte Twine (2012), muchas de las compañías farmacéuticas líderes tienen intereses en la producción de drogas para animales categorizadas como “salud animal”, pero en los contextos de la agricultura el deporte, la salud y el bienestar se emplean a menudo como indicadores de *productividad* animal. Esto se relaciona con mi entrevista con Erica, cuando me explicaba que se administra un cierto tipo de antibióticos a los pollos de engorde para protegerlos de los parásitos; una práctica que, al mismo tiempo, también posibilita mantener a los animales en sistemas de producción intensiva.

El complejo animal-industrial conecta la agroindustria animal, las corporaciones de genética de ganado (cuya idea de negocio es desarrollar y distribuir nuevas líneas genéticas de especies de animales de ganadería), compañías farmacéuticas, la ciencia, y, añadiría yo, la educación, a los circuitos del capital global. Twine (2012) describe el complejo animal-industrial como una red material semiótica de relaciones, actores, tecnologías e identidades, y señala que la palabra “complejo” tiene tres significados diferentes (y, en este caso, interrelacionados): complicado y “difícil de entender”, un



conglomerado o sistema; y un “problema psicológico” (en términos de, por ejemplo, lo que afecta a los procesos afectivos a nivel social, como la negación de la violencia que se ejerce sistemáticamente sobre los animales) (pp. 21-22). Las tres dimensiones comienzan a emerger en mi entrevista con Erica. El complejo animal-industrial opera como un agregado institucional transnacional dentro del marco de la maquinaria educativa, y permea también las relaciones educativas al detalle microscópico (como se verá a lo largo de este libro). El complejo animal-industrial, sin embargo, no es ni una infraestructura, ni una superestructura ideológica, ni un fenómeno determinista omnipotente. Ya que no tiene forma ni sustancia por sí mismo, y que opera sin distinción entre lo artificial y lo natural (ver Twine 2010), sugiero que un cuarto significado del complejo animal-industrial puede ser el de máquina abstracta (ver Deleuze y Guattari, [1980]2004), aunque esta definición precisa de explicación y modificación:

Una máquina abstracta, según Deleuze y Guattari ([1980]2004), es un diagrama que opera por función y materia. Como tal, tiene un rol de guía, construyendo un “real” que aún está por venir, un nuevo tipo de realidad. Según Sauvagnargues (2016), las máquinas abstractas trabajan cohesivamente en relación a un ensamblaje maquínico determinado, ofreciendo una consistencia provisional (aunque no unificadora), manteniendo unidos sus diferentes componentes y organizándolos en una disposición funcional. Las máquinas abstractas se crean en el momento en que se ponen en movimiento mediante ensamblajes concretos. Funcionan como mapas virtuales, inestables e informales de relaciones en conjuntos maquínicos de humanos, materiales, técnicas e instituciones (y yo añadiría también animales), y se presentan de manera coextensiva como sus condiciones de posibilidad. La máquina abstracta no es una estructura; es un diagrama de ensamblaje que no está determinado, ni es teleológico, más allá de lo que el propio ensamblaje lo sea. La máquina abstracta, según Sauvagnargues (2016), no es explicativa (no implica una realidad transcendental). Sin embargo, es empírica, emergiendo de (como dice Sauvagnargues), “la “coadaptación” de una forma de poder dada con una forma de práctica determinada” (p. 202), y además, “es necesario para explicar lo que pone en movimiento a la máquina abstracta” (p. 231). ¿Cómo podemos hacer esto? Como la máquina abstracta opera a través de encuentros empíricos, en un modo semi-aleatorio” (231), debemos establecer primero la existencia empírica del ensamblaje concreto y proceder desde ahí con nuestros análisis. Esto es parte del trabajo que busca hacer este libro.

El complejo animal-industrial, como se define arriba, coincide con la máquina abstracta en múltiples aspectos, pero *la noción de “complejo” no es suficiente para dar*

cuenta de sus funciones educativas. Para reiterar las palabras de Deleuze y Guattari ([1980]2004) expresadas arriba, "juega un papel piloto /.../, *construye un real que todavía está por venir, un nuevo tipo de realidad*" (p.157, el énfasis es mío). Esta dimensión es, en este libro, una función clave en las operaciones de la máquina abstracta a través de la educación. La educación, al interactuar con la realidad actual, crea también nuevas realidades en el plano virtual, trabajando con capacidades sin desarrollar en estudiantes, los cuales se suponen que deberían desarrollarse en unas direcciones y no en otras. En un análisis foucaultiano, esto se entendería como los poderes disciplinadores, formadores de la subjetividad, y reguladores, de la educación. Para un marxista, esto se conceptualizaría como la superestructura ideológica de un sistema capitalista explotador. Sin embargo, como ya he argumentado (ver Pedersen, 2012), la educación en ciencia animal no tiene solamente una función reguladora, sino también una vitalizadora. La educación puede ser coercitiva en modos implícitos y explícitos (véase por ejemplo McLaren, 1998; Morrow y Torres, 1995), pero también es amistosa en cierto sentido hacia aquellos a quienes quiere educar. Comunica y conecta. Requiere conformidad, pero también proporciona apoyo y ánimos. Recomienda comportamientos, actitudes y aliados apropiados. La formación profesional en particular puede conferir a los y las estudiantes sentimientos de conocimiento, orgullo, y afiliación positiva con comunidades profesionales específicas (Pedersen, 2010; ver Smith y Kleinman, 1989). La educación en ciencia animal, tanto en la teoría como en la práctica, también tiene una inclinación a aliviar la tensión integrada en asuntos controvertidos y concienzudos relacionados con los animales (o "dilemas", como suelen denominarlos el personal educador), tales como la experimentación animal o el consumo de carne. Ofrece a los estudiantes una liberación del sentimiento de culpa con respecto a los animales cuando forman parte de, o simplemente aceptan, el daño infligido sobre ellos como parte de su educación (ver Arluke y Hafferty, 1996), equilibrando los conflictos éticos potenciales entre los y las estudiantes que aparezcan en las contradicciones producidas por su educación (Pedersen, 2010). La educación también puede funcionar como un estado de ánimo de vivaz e intensa participación en el mundo, señalando un nuevo tipo de realidad. Este es el rol de guía de la máquina abstracta -el diagrama- del complejo animal-industrial y su trabajo pedagógico en el sistema formal de educación científica.

El complejo animal-industrial funciona como una mirada de máquinas abstractas (diagramas) a través de la educación en ciencia animal; una por cada ensamblaje maquínico. Como ejemplo, una escuela de cuidados para animales contenía un laboratorio de roedores dentro de sus instalaciones; un pequeño mundo en sí mismo,

una réplica en miniatura de los laboratorios de animales “reales”, que estaba situado en un área separada de la escuela y cuyo uso se presentaba por escrito como enfocado al estudio de la genética, para “ofrecer comida para los depredadores” que también se hallaban en esa escuela, y para aprender “cómo cuidar de un laboratorio de manera correcta” (Pedersen, 2008, p.136). A pesar de que, según un profesor, no se llevaban a cabo experimentos con animales dentro de este laboratorio, este aprender “cómo cuidar” de él incluía, como componente necesario, tener una cierta familiaridad con dos grandes contenedores de dióxido de carbono situados en el suelo, lo cual conecta el aparato del pequeño laboratorio escolar con la cría de animales y la maquinaria matarife. Al igual que un laboratorio de investigación animal “real”, este también estaba cerrado al público. Durante las jornadas de puertas abiertas de la escuela, en las que el público general podía visitarla y aprender sobre sus actividades, se tomaban todas las medidas necesarias para prevenir que los y las visitantes entraran en este lugar (se colocaba una enorme maceta en medio de la escalera que llevaba a este espacio, así como un cartel escrito a mano sobre la puerta que explicaba que “los animales necesitan calma y silencio” (Pedersen, 2008, p.137).

Aunque este laboratorio escolar (junto con periodos de prácticas en laboratorios de investigación animal que eran obligatorios para todos los y las estudiantes de cuidado de animales en esta escuela), la educación en ciencia animal está directamente conectada con la rama farmacéutica del complejo animal-industrial. Este laboratorio escolar juega un papel orientador para los y las estudiantes del programa de cuidado de animales, ya que presenta a la industria farmacéutica como un importante futuro empleador para ellos. El laboratorio de roedores de la escuela no es una máquina abstracta en sí mismo, sino que la máquina abstracta -el diagrama animal-industrial- es la condición de posibilidad del laboratorio: un mapa que une los diferentes componentes del laboratorio (ratas y ratones, jaulas situadas de una determinada manera, contenedores de dióxido de carbono, manuales de instrucciones, etc.) de tal manera que lo haga *reconocible como laboratorio* y como un ensamblaje maquínico que produce aprendizajes de tipos *específicos* de conocimiento y habilidades (y no otros), así como la codificación de los animales (roedores) para tipos de relaciones específicos (y no otros). Otro ejemplo de cómo opera la máquina abstracta a través de ensamblajes específicos dentro de la educación en el cuidado de animales se puede ver en las clases de gestión de zoológicos, donde los estudiantes deben escribir un informe sobre un zoo diseñado por ellos. Esta tarea evoca una maquinaria zoológica abstracta, guiando el trabajo de los y las estudiantes, y manteniendo unidos sus componentes en la forma de un ensamblaje zoológico funcional. La maquinaria abstracta del zoo es un mapa virtual que incluye

detalles *panópticos* - lo cual es una máquina abstracta en sí misma (Sauvagnargues, 2016) - sobre cómo crear visiones despejadas de los animales desde el mayor número de ángulos posible (ver Pedersen, 2010). Este diagrama del zoo ensambla humanos, animales, relaciones de poder, tecnologías y artefactos que conectan a los y las estudiantes con otro tipo de realidad educativa, que al mismo tiempo se presenta reconocible como un zoo.

Conclusión

La noción del complejo animal-industrial necesita ser modificada para dar cuenta de la función multifacética, dinámica y productiva de la educación. A través del concepto esquizoanalítico de la máquina abstracta, el complejo animal-industrial queda (re)configurado en este capítulo como un *diagrama animal-industrial* (que debe ser entendido en su forma plural, diagramas, ya que se actualizarán únicamente a través de cada máquina educativa con la que trabaja de forma coextensiva). El diagrama animal-industrial organiza las condiciones de vida para animales y estudiantes del campo de la educación mediante un papel de guía, construyendo un “real” que aún está por venir, y un nuevo tipo de realidad.

La modificación del complejo animal-industrial para un análisis educativo no invalida ni vuelve redundante la explicación de Twine (2012) de las tres definiciones del concepto de “complejo” referidas anteriormente (complicado y “difícil de entender”, un conglomerado o sistema, y un “problema psicológico”) (p.21). Al contrario, estas dimensiones son complementarias y significativas para la educación como un “eslabón perdido” en los análisis del complejo animal-industrial.

Bibliografía

- Arluke, A. y Hafferty, F. (1996), ‘From Apprehension to Fascination with “Dog Lab”. The Use of Absolutions by Medical Students’, *Journal of Contemporary Ethnography* 25 (2): 201-225.
- Boyd, W. (2001), ‘Making meat: Science, technology, and American poultry production’, *Technology and Culture* 42: 631-664.
- Buchanan, I. (2013), ‘Schizoanalysis: An Incomplete Project’, en Dillet, Benoît, MacKenzie, Iain y Robert Porter (Eds.), *The Edinburgh Companion to Poststructuralism*, Edimburgo: Edinburgh University Press, 163-185.

- Cole, M., y Kate S. (2014), *Our children and other animals: The cultural construction of human animal relations in childhood*, Farnham: Ashgate.
- Corman, L. y Vandrovcová, T. (2014), 'Radical humility: Toward a more holistic critical animal studies pedagogy', en Nocella II, Anthony J., Sorenson, John, Socha, Kim, y Atsuko Matsuoka (Eds.), *Defining critical animal studies: An intersectional social justice approach for liberation*, Nueva York: Peter Lang, 135-157.
- Deleuze, Gilles, y Félix Guattari ([1980]2004), *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*, Londred: Continuum.
- Deleuze, G. y Guattari, F. ([1972]2009), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Londred: Penguin Books.
- Dickens, P. (2003), 'The Labor Process: How the Underdog is Kept Under', *Society & Animals* 11 (1): 69-72.
- Emel, J. y Wolch, J. (1998), 'Witnessing the animal moment', en Wolch, Jennifer and Jody Emel (Eds.), *Animal geographies: Place, politics, and identity in the nature-culture borderlands*, Londred y Nueva York: Verso, 1-24.
- Franklin, S. (2007), 'Dolly's body: Gender, genetics and the new genetic capital', in Kalof, Linda and Amy Fitzgerald (Eds.), *The animals reader: The essential classic and contemporary writings*, Oxford y Nueva York: BERG, 349-361.
- Gunnarsson Dinker, K. y Pedersen, H. (2016), 'Critical Animal Pedagogies: Re-learning our Relations with Animal Others', en Lees, Helen and Nel Noddings (Eds.), *Palgrave International Handbook of Alternative Education*, Londred: Palgrave Macmillan, 415-430.
- Göransson, M. (2017), *Ätbara Andra*, Göteborg och Stockholm: Makadam Förlag.
- Linné, T. y Pedersen, H. (2016), 'With Care for Cows and a Love for Milk: Affect and performance in dairy industry communication strategies', en Potts, Annie (Ed.), *Meat Culture*, Leiden and Boston: Brill, 109-128.
- MacCormack, P. (2013), 'Gracious pedagogy', *Journal of Curriculum and Pedagogy*, 10 (1): 13-17.
- McLaren, P- (1998), *Life in Schools. An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*, Nueva York: Longman.

- Morrow, R. y Torres, C. (1995), *Social Theory and Education. A critique of theories of social and cultural reproduction*, Albany, NY: State University of New York Press.
- Nibert, D. (Ed.) (2016), *Animal Oppression and Capitalism* (Vol. 1-2), Santa Barbara, CA: Praeger.
- Noske, B. (1997), *Beyond boundaries: Humans and animals*, Montréal: Black Rose Books.
- Pedersen, H. (2008), 'Learning to measure the value of life? Animal experimentation, pedagogy, and (eco)feminist critique', en Sollund, Ragnhild (Ed.), *Global harms. Ecological crime and speciesism*, Nueva York: Nova Science Publishers, 131-149.
- Pedersen, H. (2010), *Animals in Schools: Processes and Strategies in Human-Animal Education*, West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Pedersen, H. (2012), 'Education, animals, and the commodity form', *Culture and Organization* 18: 415-432.
- Pierce, C. (2013), *Education in the Age of Biocapitalism: Optimizing Educational Life for a Flat World*, Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Rowe, B. D. (2011), 'Understanding animals-becoming-meat: Embracing a disturbing Education', *Critical Education* 2 (7), <http://ices.library.ubc.ca/index.php/criticaled/article/view/182311>
- Sanbonmatsu, J. (Ed.) (2011), *Critical Theory and Animal Liberation*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Sanbonmatsu, J. (2017), 'Capitalism and Speciesism', in Nibert, David (Ed.), *Animal Oppression and Capitalism* (Vol. 2), Santa Barbara, CA: Praeger, 1-30.
- Sauvagnargues, A. (2016), *Artmachines: Deleuze, Guattari, Simondon*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Shukin, N. (2009), *Animal capital: Rendering life in biopolitical times*, Minneapolis y Londred: University of Minnesota Press.
- Smith, A. y Kleinman, S (1989), 'Managing emotions in medical school: Students' contacts with the living and the dead', *Social Psychology Quarterly* 52 (1): 56-69.
- Spannring, R. (2017), 'Animals in environmental education research', *Environmental Education Research* 23 (1); 63-74.

- Twine, R. (2010), *Animals as Biotechnology: Ethics, sustainability, and critical animal Studies*, Londred y Washington, DC: Earthscan.
- Twine, R. (2012), 'Revealing the 'Animal-Industrial Complex' – A Concept & Method for Critical Animal Studies?', *Journal for Critical Animal Studies* 10 (1): 12-39.
- Wallin, J. (2014), 'Dark pedagogy', en MacCormack, Patricia (Ed.), *The animal catalyst: Towards ahuman theory*, Londred: Bloomsbury, 145-162.
- Watts, M. (2000), 'Afterword: Enclosure', en Philo, Chris and Chris Wilbert (Eds.), *Animal spaces, beastly places: New geographies of human-animal relations*, Londres y New York: Routledge, 292-304.

HELENA PEDERSEN

Profesora Asociada de Educación en el Departamento de Estudios Pedagógicos, Curriculares y Profesionales de la Universidad de Gotemburgo, Suecia. Su investigación y docencia se centra en la teoría y la práctica de la pedagogía animal crítica. Es autora de *Animales en las escuelas: Processes and Strategies in Human-Animal Education* (Purdue University Press, 2010), coeditora de la serie de libros *Critical Animal Studies* (Brill) y miembro del consejo editorial de *Other Education: La Revista de Alternativas Educativas*.

QUE FAZEM OS ANIMAIS NOS LIVROS DIDÁTICOS DE MATEMÁTICA PARA AS ESCOLAS DO CAMPO?: PROBLEMATIZAÇÕES COM AS LENTES DOS ESTUDOS ANIMAIS

**¿QUÉ HACEN LOS ANIMALES EN LOS LIBROS DIDÁCTICOS DE MATEMÁTICAS PARA LAS
ESCUELAS DEL CAMPO?: PROBLEMATIZACIONES CON LAS LENTES DE LOS ESTUDIOS
ANIMALES**

**WHAT DO THE ANIMALS DO IN MATH TEXTBOOKS FOR THE COUNTRYSIDE
SCHOOLS?: PROBLEMATIZATIONS WITH THE LENSES OF THE ANIMAL STUDIES**

Enviado: 15/03/2019

Aceptado: 19/05/2019

Angela Maria Guida

Profesora doctora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - Brasil

Email: angelaguida.ufms@gmail.com

Vanessa Franco Neto

Profesora doctora da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul - Brasil

Email: vanfneto@gmail.com

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para as escolas do campo?:
problematizações com as lentes dos Estudos Animais

Angela Maria Guida y Vanessa Franco Neto



Este artigo busca investigar e discutir processos de subjetivação da alteridade animal a partir da análise de livros de matemática produzidos e distribuídos para os anos iniciais de escolas do campo no Brasil, no período de 2013 a 2018 por meio do Programa Nacional do Livro Didático em sua versão para o Campo (PNLD Campo). O ponto central é problematizar as relações entre humanos e animais ao mirar a forma como os animais aparecem e o lugar que ocupam nos livros analisados. Percebe-se que em determinados momentos são posicionados num cenário idílico do campo para serem apreciados, cuidados e protegidos e, em outro, são vistos sob o olhar monetizado, com a exploração de seus corpos e a extração de suas vidas. Este trabalho encontra-se amparado sob a rubrica dos estudos animais.

Palavras-chave: livro didático de matemática; animal; educação do campo.

Este artículo busca investigar y discutir procesos de subjetivación de la alteridad animal a partir del análisis de libros de matemáticas producidos y distribuidos para los años iniciales de escuelas del campo en Brasil, en el período de 2013 a 2018 por medio del Programa Nacional del Libro Didático en su versión para el Campo (PNLD Campo). El punto central es problematizar las relaciones entre humanos y animales al mirar la forma en que los animales aparecen y el lugar que ocupan en los libros analizadas. Se percibe que en determinados momentos se colocan en un escenario idílico del campo para ser apreciados, cuidados y protegidos y en otro, son vistos bajo la mirada monetizada, con la explotación de sus cuerpos y la extracción de sus vidas. Este trabajo se encuentra amparado bajo la rúbrica de los estudios animales.

Palabras clave: libro didático de matemáticas; de los animales; educación del campo.

This article aims to investigate and discuss processes of subjectivation of animal alterity from the analysis of mathematical textbooks produced and distributed for the primary countryside schools in Brazil from 2013 to 2018 through the National Textbook Program in its version for the Countryside (PNLD Campo). The central point is to problematize the relationships between humans and animals by looking at how the animals appear and the place they occupy in the analyzed books. It is noticed that in certain moments they are placed in an idyllic scene of the field to be appreciated, cared for and protected and in another moments they are seen under the monetized look, with the exploration of their bodies and the extraction of their lives. This work is supported under the rubric of animal studies.

Keywords: math textbook; animal; countryside education.

Key Words: between three and four key words, in lowercase, separated by commas.

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para as escolas do campo?:
problematizações com as lentes dos Estudos Animais

Angela Maria Guida y Vanessa Franco Neto



- *Ai de nós se não fossem os animais que nos ajudam de todas as maneiras. Por isso que eu digo:
devemos amar os animais, e não maltratá-los de jeito nenhum. Entendeu, Ricardo?*
- *Entendi professora, a gente deve amar, respeitar, pelar e comer os animais, e aproveitar bem o
pelo, o couro e os ossos.*
[Carlos Drummond de Andrade]

*O ar é precioso para o homem vermelho, pois todas as coisas compartilham o mesmo sopro: o
animal, as árvores, o homem, todos compartilhamos o mesmo sopro.*
[Carta do Índio de Seattle]

Pois o pensamento do animal, se pensamento houver, cabe à poesia, eis uma tese.
[Jacques Derrida]

Como as ações descritas no fragmento da crônica do poeta brasileiro Carlos Drummond de Andrade – “Da utilidade dos animais” – tornam-se naturais, corriqueiras e, aparentemente, triviais para as pessoas? A epígrafe escolhida para abrir este artigo explícita, já nas primeiras palavras, os elementos que compõem o exercício que propomos desenvolver ao longo deste artigo, que é analisar em livros de matemática destinados à educação do campo¹ práticas acerca do tipo de tratamento que tais livros conferem aos animais. Aliás, não só a epígrafe de Drummond, como as outras três, a nosso ver, em certa medida, configuraram-se como uma espécie de síntese deste artigo e/ou uma representação da voz do animal que optamos por trazer aqui, ou seja, sua voz/presença nos livros didáticos de matemática para educação do campo.

Nas universidades, até fins do século passado, o animal era pensado por profissionais ligados às áreas de zootecnia, veterinária e afins. Entretanto, é possível dizer que este cenário, ainda que timidamente, vem mudando. Em várias universidades americanas, europeias e brasileiras, como é o caso, aqui no Brasil, da UFMG e da UFMS,

¹ Essa denominação é um esforço empreendido especialmente por estudiosos e membros dos movimentos sociais de luta pela terra (RIBEIRO, 2012) e se posiciona precisamente em oposição a uma proposta de educação que não se adapte ao público que atende, os habitantes do campo com suas necessidades e práticas específicas. Isso se dá em consonância ao que muitos pesquisadores da temática defendem: que o processo de escolarização das populações camponesas, com atendimento às suas singularidades e demandas, se constitui ferramenta importante para o estabelecimento e fortalecimento da identidade dos habitantes do campo.

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para as escolas do campo?:
problematizações com as lentes dos Estudos Animais

Angela Maria Guida y Vanessa Franco Neto



os animais têm sido interesse de estudo por pesquisadores e pesquisadoras que atuam na literatura, na filosofia, na psicologia, no direito, enfim, em campos do conhecimento que não são tradicionalmente conhecidos por focarem a face do animal.

Cada época conferiu ao animal um olhar diferente, ora mais valorizado, ora menos. E agora, em nosso tempo? Que olhar estamos conferindo ao animal? Que filósofos, teóricos, pesquisadores estão discutindo a questão do animal? Sob quais perspectivas o animal está sendo discutido nas universidades? Já sabemos que os animais não estão mais apenas restritos aos frios laboratórios de pesquisas científicas. Mas qual seria o lugar dos animais agora? (Guida & Freitas, 2016a, p. 217).

Como parte do currículo escolar, os livros didáticos, inclusive os de matemática, são, também, um robusto elemento no conjunto de tecnologias de governo, principalmente no caso da matemática escolar, muito por conta de sua “[...] legitimação social como conhecimento científico especializado” (Valero & Knijnik, 2015, p. 34). Nesse sentido, além dos processos pedagógicos transcritos, das rotinas e dos exercícios que buscam promover a objetivação por meio da matemática escolar, esses materiais didáticos descrevem uma história do presente, produzindo sujeitos alinhados a um tempo, em um determinado espaço, para uma - hipotética - finalidade socioeconômica definida.

Em grande parte das descrições idílicas acerca dos modos de vida no campo, os animais são personagens onipresentes. As práticas do campo são atreladas fortemente ao trabalho como componente fundante dessa identidade, onde os animais são tomados como corpos que compõem o conjunto de “instrumentos e produtos” desse processo.

No campo, as relações entre humanos e animais, historicamente, tinham dinâmicas específicas: “vivendo em tal proximidade com os homens [do campo], esses animais eram muitas vezes considerados como indivíduos, inclusive porque, pelos padrões de nossos dias, os rebanhos eram relativamente pequenos” (Thomas, 1988, p. 114). Tal afirmação abrange os séculos XV e XVIII, aproximadamente, mas essa descrição de familiaridade e afetuosidade de todos os habitantes do campo (humanos e animais) ainda faz parte do ideário que remonta aos modos de vida nesses espaços.

As teorizações dos Estudos Animais são trazidas aqui a fim de lançar luz sobre a relação estabelecida entre as demandas específicas do material para as crianças que habitam o campo e o modo como os animais são posicionados nesses livros. A leitura elabora entendimentos de modos admitidos e produtivos acerca da relação com os

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para as escolas do campo?:
problematizações com as lentes dos Estudos Animais

Angela Maria Guida y Vanessa Franco Neto



animais, ora num vínculo afetivo e amistoso, ora num sentido predatório e monetizado. Entende-se, portanto, que as práticas descritas nesses materiais mobilizam pedagogias culturais que relacionam “artefatos da cultura e processos educativos” (Andrade & Costa, 2015, p. 49), num exercício que busca familiarizar leitores e leitoras a fim de capturar sua atenção e engajamento no processo de aprendizagem.

A produção de proteína animal em larga escala e barata tem constituído o cenário da alimentação mundial desde, pelo menos, os últimos sessenta anos, especialmente após a Segunda Guerra Mundial. A primeira publicação que problematiza as formas como essa expansão e intensificação da produção vinha acontecendo, se dá no ano de 1964 com a publicação de *Animal Machine*, em que Ruth Harisson já questionava os usos dos corpos desses seres vivos. Após essa publicação, muitas pesquisas abordaram o bem-estar animal, principalmente pelo viés dos perigos para a saúde humana do consumo de proteína advinda de processos industriais de abate animal, práticas fortemente associadas a modernização do trabalho no campo. Como resultado desse trabalho, a Inglaterra e outros países da Europa elaboraram uma legislação mais rígida acerca do manejo animal na produção de proteína. Todavia, em países periféricos e expressivos exportadores de proteína animal - como o Brasil - ainda há tensões em relação ao trato e manejo animais. Um dos problemas, por exemplo, é o confinamento cruel dos animais em abatedouros e a morte de bezerros para dar lugar a cortes de carnes nobres, como o chamado “baby beef”, como pode ser visto no documentário “A carne é fraca” de 2005².

Na esteira desses questionamentos, surgem os Estudos Animais como espaço de problematizações e pesquisa. Esse movimento abarca uma série de investigações recentes no cenário dos debates acadêmicos no Brasil que busca, entre outras temáticas, analisar os modos de humanos e animais se relacionarem. Pedersen (2014) fala do termo “Virada Animal” cunhado em 2003 por Sarah Franklin durante a Conferência da Associação Australiana de Estudos Culturais, como o embrião desse paradigma de pesquisa constituído de teorias e metodologias próprias, tendo origens incontestáveis junto aos movimentos que debatem os direitos animais. Contudo, atualmente as pesquisas englobam um amplo espectro de investigações acerca da alteridade animal, não necessariamente militando acerca da causa animal, apesar de não poder deixar de sê-lo.

² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=rrFsGTw5bCw> Acesso em 20 de fev. de 2019.

Muitos autores e autoras que defendem a preocupação com a vida e, também, com a qualidade de vida dos animais, fazem-no por meio das interseções que as marcas culturais operaram sobre o racismo e o sexismo. A isso Singer (2010) chama de “especismo”, isto é, determinados grupos que são inferiorizados em detrimento de outros. Nessa lógica, a mulher é menor em relação ao homem; o negro é menor em relação ao branco, a criança é menor em relação ao adulto e o animal é menor em relação ao humano. Sobre isso, Guida (2016b) esclarece:

Os estudos animais apresentam como horizonte questionar se o antropocentrismo também estaria de alguma maneira ligado ao especismo, racismo, sexismo ou a qualquer outra forma de expressão de soberania, poder e subjugação do outro. [...] A exemplo dos animais, mulheres, negros, índios e todos aqueles que representam a “minoría” diante do pensamento hegemônico e falocêntrico tendem a ser diminuídos e/ou excluídos de alguma maneira. (p. 24-25)

Desse modo, nos dispusemos a olhar os modos de vida balizados pelo especismo (Singer, 2010) presente nos livros didáticos de matemática dos anos iniciais de escolas do campo. Para as análises, foram tomadas imagens, textos, atividades, tarefas e as orientações para os professores e professoras acerca de como abordar os conteúdos. Importante destacar que os materiais analisados são os livros para referência dos professores e professoras.

Os modos de vida no campo são, muitas vezes, descritos como felizes, harmoniosos e saudáveis, de modo que isso ocorre, também, nos livros didáticos analisados. Nesses casos, os animais são comumente posicionados de modo a compor essa compreensão idílica do estilo de vida no campo, como pode ser constatado a seguir.

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para as escolas do campo?:
problematizações com as lentes dos Estudos Animais

Angela Maria Guida y Vanessa Franco Neto



Figura 1. Atividade de localização

Fonte: Bonjorno, Bonjorno e Gusmão (2014, p. 115)



Figura 2. Atividade de contagem

Fonte: Bonjorno *et al.* (2014, p. 115)

As figuras 1 e 2, exploram essa versão do campo: sua calma, simplicidade, riqueza e cor, apresentando esse local em seus aspectos romantizados, com animais compondo esse cenário. Oliveira (2000), entretanto, ressalta que o ambiente conciliante

com a natureza, todos os benefícios da vida no campo, entre outras menções idealizadas a esses modos de vida, são, apenas, uma compreensão atribuída pelas mídias à rotina do campo e que acabaram por ser replicadas no material analisado.

As imagens mostram um cenário diverso e plural com crianças de diferentes biotipos brincando livremente, em um vasto campo, convivendo com os animais que ora aparecem livres, ora cerceados de alguma forma. No entanto, mesmo quando cercados, são posicionados em um espaço amplo, salubre e, é possível até inferir, feliz. Essa é uma expressão idealizada de uma vida bucólica e/ou, fundamentalmente, harmoniosa e saudável a todos os seus habitantes, inclusive os animais.

A partir disso, cabe indagar novamente: que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para a educação do campo? Em um dos materiais analisados há o capítulo “Animais que conhecemos” (Gomes *et al.*, 2014). Nas orientações para o professor, existe a indicação de que o trabalho com os tópicos de matemática deve contemplar “[...] estimar e identificar grandezas, ordenar, contar e localizá-los espacialmente. Os aspectos físicos e o tempo de vida dos animais são assuntos de Ciências que também ancoram conhecimentos matemáticos” (ibid, p. 250), ou seja, os animais como temática são tomados como potenciais para contextualizar conteúdos dessa disciplina. Além disso, um dos objetivos anunciados deste mesmo capítulo é “explorar a relação do ser humano com os animais” (ibid, p. 251) ratificando a pertinência da indagação que intitula este artigo.

Na epígrafe extraída da crônica de Carlos Drummond de Andrade, a professora dá uma autêntica aula de exploração dos corpos animais e encerra dizendo que devemos amá-los. Amamos e matamos? Amamos e exploramos? Amamos e objetificamos? Amamos e coisificamos? Que bela maneira de amar! Apesar da existência de uma legislação específica que regula o trato aos animais³, nos abatedouros, nas granjas, nas grandes fazendas onde se “cultivam animais” (Cole, 2011, p. 46) e mesmo no interior dos lares, nas áreas urbana ou rural, não é possível mensurar ou qualificar essa exploração que parece ora banalizada, ora seletiva. A escola do campo, bem como o livro de matemática, portanto, ensinam sobre como conviver, tratar e, por vezes, fazer morrer esses seres.

A professora, na crônica de Andrade, mapeia os corpos animais ao apresentar exemplos acerca de seus melhores usos possíveis, a partir da perspectiva humana. Nesse

³ Lei n.º 69/2014 de 29 de agosto de 2014

exercício, mobiliza práticas tidas como cotidianas e naturalizadas, desprovidas de estranhamento, como pode ser constatado na conclusão em que expõe o imperativo da necessidade do zelo e afeto por esses seres. No contexto do campo, pensar essa dicotomia é ainda mais potente. Em Gomes *et al.*(2014) destaca-se a orientação de uma atividade: “[...] pode ser feita na forma de pesquisa com entrevista. Convide um trabalhador rural que cuida ou cuidou de animais para contar à turma sobre os cuidados cotidianos e eventuais necessários no cuidado dos animais” (p. 252), ou seja, o animal citado tem sua necessidade de zelo defendida e atribuída aos habitantes do campo.

Além do zelo, aos animais são delegadas outras funções ou usos de seus corpos. Na figura 3, os animais são citados para abordar o conteúdo de classificação, item obrigatório do currículo de matemática escolar para o 1º ano do ensino fundamental:

3. OS BICHOS FAZEM PARTE DA SUA VIDA? SE SIM, DE QUE MANEIRA? FAÇA UM X PARA RESPONDER.
() CRIAÇÃO. () BICHO DE ESTIMAÇÃO. () TRANSPORTE.

Figura 3. Atividade de classificação

Fonte: Thadei *et al.*(2014, p. 93)

Nos modos de vida relacionais que pautam as dinâmicas deste mundo, aos animais, as possibilidades de existência estão univocamente associadas às vidas humanas, afinal, “[...] um mundo relacional rico seria extremamente complicado de administrar” (Foucault, 2014, p. 117), o animal não tem outra atribuição que não a partir das necessidades humanas. Nesse sentido, Giorgi (2016) argumenta que as funções animais são construídas na forma de signos políticos e, ao abordar a noção de biopolítica, o autor defende que ela produz os corpos e lhes atribuem “lugares e sentidos num mapa social” (p. 05) incidindo também essas regulamentações sobre os animais, bem como sobre a infância de seres humanos cujos responsáveis habitam ou trabalham no campo.

Nessa esteira, é possível assumir que os processos de subjetivação empreendidos didaticamente no material sob análise, funcionam para constituir um sujeito que se relaciona adequadamente com os animais. Mais do que adequadamente, nesse processo, o sujeito desejável constrói com o animal uma relação positiva, que é, supostamente,

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para as escolas do campo?:
problematizações com as lentes dos Estudos Animais

Angela Maria Guida y Vanessa Franco Neto

favorável a ambos, no caso dos animais de estimação, ou pode ser de exploração dos corpos e extração da vida, tudo isso objetivando o alcance das potencialidades monetizadoras dos animais. Nesse sentido, “o animal é [também] um artefato” (Giorgi, 2016, p. 07), adquire um sentido em si, e, por meio do trabalho sobre esse corpo, gera renda, lucro e é útil, ou seja, é monetizada.


As figuras 4 e 5 expõem e contextualizam exercícios de matemática por meio de práticas - supostamente - cotidianas do trabalho no campo. É possível notar que os animais enquanto fotografados (reais) (fig. 4) e desenhados (fig.5), são posicionados de maneira a familiarizar as crianças, ao mesmo tempo em que assumem um papel lúdico para as atividades propostas. Sendo tomadas, nesses casos, para o trabalho de contagem, agrupamento, classificação e medição, como exposto nas figuras 3, 4, 7 e 8. Já a figura 5 aborda o conteúdo de grandezas diretamente proporcionais, por meio de uma atividade – alegadamente – corriqueira aos trabalhadores do campo e que precisam manejar os animais constantemente, para promover a atividade econômica da pecuária.



Figura 4. Atividade de comparação

Fonte: Bonjorno *et al.* (2014, p. 15.)

4. Para alimentar suas cabras, seu João prepara uma ração misturando 1 quilograma de sementes de soja com 2 quilogramas de feno.



Quantos quilogramas de feno deverão ser colocados, caso a mistura tenha:

a. 2 quilogramas de sementes de soja? 4 quilogramas de feno.

b. 10 quilogramas de sementes de soja? 20 quilogramas de feno.

Figura 5. Atividade de proporção

Fonte: Bonjorno *et al.* (2014, p. 121.)

Note que os animais, na figura 5, parecem sorrir, enquanto os animais da figura 4, “reais”, não expressam tais emoções, como de fato agem os animais. Tal caracterização implica processos de antropomorfização.

Cole (2011) utilizou noções do poder pastoral de Foucault para problematizar discursos que defendem o bem-estar animal nos processos de criação e abate. Segundo ele, estes nada mais são do que a elaboração de um conjunto de narrativas que “tentam atribuir novos critérios morais na exploração de animais ‘cultivados’ de modo a permitir negócios como de costume, com o ‘valor’ adicionado de satisfação ética para o consumidor de [adquirir] ‘carne feliz’” (Cole, 2011, p. 34). Tendo por base as considerações de Harisson acerca da qualidade do produto resultante dos processos pecuários, em sua análise, Cole defende que mesmo nos abatedouros ou outros espaços onde os animais são “cultivados”, apesar de haver violência e imposição, ainda assim há resistência.

Os corpos dos animais estressados repercutem na qualidade do produto (o estresse que afeta a textura das carnes ou a mastite que incide sobre a qualidade do leite, por exemplo) são, segundo esse autor, formas de resistência, em termos biológicos, frente as condições insalubres impostas nestes ambientes. Para contornar esse problema, os selos de qualidade e bem-estar animal captam um nicho de mercado que atenuam a

consciência dos consumidores e consumidoras, ao mesmo tempo, criam um ambiente propício para que o estresse da iminência do abatimento não repercuta no “sabor” ou na “textura” do produto. Nesse sentido, ele afirma que um estabelecimento bem-sucedido no seu comprometimento com o bem-estar animal, será aquele que conseguir enganar o animal em relação ao seu destino final (Cole, 2011, p. 96). Portanto, tais ajustamentos para o cuidado e para a exploração dos corpos animais se dão, como não podia deixar de ser, para garantir um reposicionamento das práticas nas quais o “[...] ‘cuidado’ torna-se um nicho de mercado [...]” (Brown, 2011, p. 27) a fim de atender um público que se encontra em expansão (Lama, 2006).

Mesmo assim, seria possível concluir que a figura 3 acena para uma outra via? Esse excerto expõe a possibilidade de um relacionamento quase afetivo, quando esses seres são tomados como de estimação. Todavia, ainda nesse sentido, não há uma posição que possa ser assumida de forma independente: há sempre uma subjugação em favor do humano, e a classificação (conteúdo escolar abordado) reforça noções de objetificação desse corpo. É preciso destacar que os animais de estimação têm, muitas vezes, um papel importante na segurança das famílias, especialmente nos ambientes rurais.

Seguindo, a figura 6 escancara essa guinada à exploração. Nela, ao citá-los, o uso dos corpos animais ultrapassa o apresentado nas figuras 1, 2 e 5 e assume a naturalização da extração da vida desses animais.

Diversos animais são criados para nos servir de alimento, como o boi, o porco a galinha e os peixes.

5. VAMOS FAZER UMA LISTA COM OS NOMES DOS ANIMAIS CRIADOS PARA A ALIMENTAÇÃO HUMANA E OUTRA LISTA COM OS QUE TRABALHAM PARA AS PESSOAS. UTILIZE OS NOMES CITADOS NO CAPÍTULO E AUMENTE AS LISTAS COM OS NOMES DE OUTROS ANIMAIS QUE CONHECE.

ANIMAIS PARA TRABALHO	ANIMAIS PARA ALIMENTAÇÃO
No contexto brasileiro: cão (vigia), gato (come pequenos animais), cavalo (transporte), boi (arado, carro de boi).	No contexto brasileiro: boi, porco, galinha, coelho, peixes, cabra, búfalo.

Os animais, como os seres humanos, também ficam doentes. Animais precisam receber vários cuidados. Devem ser vacinados e tomar remédio contra vermes. Quando os animais têm vermes, ficam desanimados, podem ter diarreia e emagrecer muito.

Figura 6. Atividade de classificação/Tabela de dupla entrada

Fonte: Thadei *et al.* (2014, p. 35)

Os companheiros de estimação, os personagens que auxiliavam na compreensão ou familiarização dos conteúdos (figuras 4, 5 e 6) passam a ser descritos como corpos absoluta e naturalmente passíveis de sofrer expropriação das próprias vidas, são apenas artefatos (Giorgi, 2016). Mesmo assim, isso não é de todo escancarado.

Sob o pretexto de abordagem contextualizada de um conteúdo referente ao bloco de tratamento da informação onde o trabalho com os dados pressupõe a coleta, classificação e representação desses em tabelas simples e de dupla entrada e/ou em

gráficos de colunas, o conteúdo possibilita e potencializa os processos de seleção e separação daqueles corpos que podem/devem morrer, daqueles que podem/devem ser tomados para executar serviços. Portanto, nesse exemplo, é reluzente o papel da matemática na justificação e validação dos processos que culminam na produção do sujeito que habita o campo, na produção da infância desejada para ocupar esse ambiente, afinal, “tornar-se sujeito, portanto, supõe sustentar o trabalho da morte” (Mbembe, 2016, p. 125). A validação da possibilidade de classificação na tabela de dupla entrada, que otimiza a visualização dos processos executados, as conclusões sobre os usos dos corpos animais, entre outros procedimentos, não teriam ou não alcançariam as interpretações, nem possibilitariam as tomadas de decisões subseqüentes, não fosse o conteúdo. A matemática aqui possibilita a otimização das técnicas do necropoder. Além disso, a atividade na figura 6 contribui para ratificar práticas normalizadas para a constituição de uma infância onívora e com capacidade de monetizar sobre viventes de todas as espécies, num futuro breve, abrindo o caminho e fundamentando uma racionalidade neoliberal sobre essa infância, afinal “toda conduta é a conduta econômica; Todas as esferas da existência são enquadradas e medidas por termos e métricas econômicas, mesmo quando essas esferas não são monetizadas diretamente” (Brown, 2015, p. 10).

Tais práticas, que soam esquizofrênicas, operam naturalizando seu próprio caráter arbitrário. Tudo isso por meio de um processo de representações irregulares, justapostas, quiçá deformadas, que atende e contempla a produção de subjetividades nutridas de um conforto moral pela necessidade e inevitabilidade do processo de “regular a distribuição da morte” (Mbembe, 2015, p. 128).

Ainda assim, assumindo que “[...] onde há poder, há resistência [...]” (Foucault, 1999a, p. 91), na pesquisa desenvolvida por Perderson (2003), mesmo tais discursos dispendo de todo um aparato de naturalização no próprio ambiente da educação escolar, a autora descreve a seguinte situação ao trabalhar com algumas crianças no ensino fundamental na Suécia: “um menino no grupo levanta a questão de que os animais são comidos. Uma menina então reage colocando as mãos sobre as orelhas; repetindo que ela não quer ouvir aquilo porque não gosta do fato de que os animais estão sendo mortos” (Perderson, 2003, p. 08). O conflito de ideias supostamente naturais, evidencia que a problematização proposta encontra ressonância até nos espaços em que a criança está aprendendo “[...] a ser um cidadão” (Popkewitz, 2011, p. 178).

Na crônica de Andrade, a encenação empenhada pela professora, que apresenta aos estudantes seu rol de conhecimentos científicos e, portanto, - supostamente - carregados de neutralidade, objetividade e importância que lhes são inerentes, bem como aqueles de vida e de mundo, não parece incomodar, afinal essas práticas e seus incoerentes desdobramentos constituem um caminho de normalidade por onde as vidas humanas são conduzidas e subalternizadas, bem como as vidas animais, mas, é claro, de maneiras diferentes, conforme argumenta Taylor (2013). A sonora incongruência das orientações dadas durante a aula é verbalizada para que sejam postas ao olhar atento, parece ser essa a tentativa de Andrade. Tudo isso conduz a concluir que não há contradição alguma, o que há é um projeto de formação de indivíduos, um projeto que se encontra em franco e pleno desenvolvimento, conseguindo ser, aliás, muito bem-sucedido nessa empreitada que evidencia leve fragilidade apenas diante do comentário sagaz de um dos estudantes acerca dessa “estranha” forma de amar e proteger. A aprendizagem, portanto, perpassa os conteúdos de matemática e ocupa espaços como artefatos culturais que validam os usos das vidas e dos corpos animais.

As noções foucaultianas de poder auxiliam a descrever isso melhor: em *Vigiar e Punir*, Foucault (1999b) explora algumas formas de poder, tal como o poder soberano, o poder pastoral e, também, o biopoder. Essa última forma amplia as noções do poder soberano, que parece não ser mais um tipo de administração adequada das vidas humanas, pois o poder soberano pressupõe a violência física como um elemento, senão chave, ao menos plausível para a manutenção da ordem, das hierarquias e dos valores do soberano. Nesse sentido, seria possível considerar que a humanidade superou essa forma de poder. Contudo, Taylor (2013) argumenta que o poder soberano vem sendo “(...) modificado e mantido dentro do biopoder como direito de matar pela proteção, gerenciamento e progresso da população” (p. 542). Ou seja, desde que seja para um “bem maior”, a proteção ou manutenção das sociedades e seu funcionamento, existe a permissão de uso das estratégias do poder soberano, tais como silenciamento, apreensão e, por fim, a morte. Assim, com base nas análises de Taylor (2013), não há a superação dessas estratégias, há seu reposicionamento em espaços e sob argumentos atualizados a este tempo, mas sempre ancorados numa justificação plausível e normalizada para o contexto histórico e/ou geográfico, ou seja, aceita pela sociedade como “um mal necessário”. Mbembe (2016), com a noção de necropoder evidencia isso sob as condições de vida de muitos indivíduos humanos excluídos das categorias administráveis do biopoder, considera-se que o mesmo se passa com os animais.

Tudo isso toma corpo na figura 7, por exemplo, quando a menção explícita ao abate aparece tão despreziosamente - mesmo com animais “reais” - e, por funcionar como argumento para tratar do conteúdo de pesos e medidas, acontece sem ser notado.

A criação de gado bovino é uma atividade importante para a família de muitos alunos. Com esta atividade, observe o conhecimento que eles já têm sobre o assunto. Consulte sobre:

- bovinos no Brasil na página da Embrapa. Disponível em: <<http://sistemasdeproducao.cnptia.embrapa.br/FontesHTML/BovinoCorte/BovinoCorteRegiaoSudeste/racas.htm>>. Acesso em: 6 ago, 2014.
- Na internet, criam-se e desativam-se milhares de sites diariamente. É possível que o site indicado não esteja mais disponível quando consultado. Avise os alunos.

TROCANDO IDEIAS

Você sabia que no mundo há aproximadamente mil raças de bovinos? São bovinos os bois, os búfalos e outros animais semelhantes.

- Você conhece algumas das raças que estão nas fotos?



Raça holandesa. Raça zebu. Raça nelore.

Dentre as várias características que os alunos podem descobrir, é importante que percebam que algumas raças são melhores para o corte e outras para a produção de leite. Usamos em nossa alimentação muito leite e muita carne obtidos desses animais.

- Como podemos saber qual a quantidade de leite que uma vaca produziu? E de carne obtida após o abate?

Como são medidos esses produtos na sua compra? Espere-se que os alunos pensem em medidas como o grama, o quilograma, o litro etc.

Figura 7. Atividade de medida

Fonte: Thadei *et al* (2014, p. 143).

A celebrada vocação agrícola brasileira, conforme discutido em Toledo (2017) ampara a naturalização das atividades, que ganham potência em relação ao texto de Carlos Drummond de Andrade, afinal, diante da necessidade de força de trabalho no campo, o que se prioriza são os “empreendedores rurais” (Toledo, 2017, p. 90), quais sejam, os “sujeitos competentes e com a capacidade individual para empreender com sucesso, ou seja, os que sabem enriquecer em um mercado competitivo e globalizado” (Sobral, 2013, p 67) e saber a diferença entre o peso do corpo com vida e depois, quanto de massa se perde ao ser abatido, como conhecimento essencial para a prática da pecuária, é tanto corriqueiro quanto necessário. Aqui o conteúdo de medidas é chave

para o exercício da lógica econômica que se desenha supondo que “[...] a racionalidade da vida passe pela morte do outro [...]” (Mbembe, 2016, p. 129). É preciso reafirmar que Mbembe (2016) elabora o necropoder de humanos sobre humanos, mas é assumida a postura de que a problematização da narrativa tecida nos livros que posiciona os animais ora como amáveis e necessitando de cuidados, depois como passíveis de serem executados, ganha potência com as teorizações do autor.

Seguindo nessa mesma linha, o produto tipo exportação, a carne brasileira, não contrasta, por exemplo, com a figura 8, em que, apesar dos primeiros quadros mostrarem uma suposta convivência harmoniosa entre crianças e vacas, cavalos, galinhas e pintinhos, enquanto desenhos, a atividade predatória da pesca não destoia do cenário bucólico, portanto saudável para todos os que lá habitam. Todavia, é entendido que essa cena descreve uma realidade conveniente, um ambiente que comporta uma identidade multifacetada, em que determinadas práticas ora são expostas, ora são, oportunamente, apagadas, exercendo sua função formativa de maneira potente, positiva.

6. Antônio mora no campo. Seu primo Luís, que mora na cidade, veio fazer uma visita, e eles foram pescar.



• Quantos animais Antônio e Luís encontraram no caminho para a pescaria e na volta para a casa de Antônio? Responda com números.

Figura 8. Atividade de contagem do número 3

Fonte: Bonjorno *et al.* (2014b, p. 49)

Na mesma figura 8, os animais são um pretexto para a atividade de contagem, funcionam como um cenário familiar aos estudantes do segundo ano do ensino

fundamental, mas ocultam os procedimentos de extração da vida. Quanto a isso o documentário “O Peixe” expõe justamente as práticas de uma comunidade de pescadores tradicionais e seus procedimentos intimistas, de veneração a vida que se esvai, de violência, aconchego e agonia, que executam no processo de realização de sua atividade predatória⁴. Na ilustração que aparece no livro didático de matemática para educação do campo, isso parece ser apagado.

Nas figuras 7 e 8, talvez sob o pretexto da familiaridade dos estudantes com os processos de manejo dos corpos animais, o abate é naturalizado, descolado do significado que adquire quando, em outros contextos, é imprimido sobre outros viventes: humanos e animais, no caso, de estimação. Afinal, especialmente nos contextos das grandes fazendas industriais “[...] a vida de animais é considerada não por si mesmo, mas apenas em termos de como esses seres vivos podem beneficiar ou pôr em perigo os seres humanos, sendo esses últimos sobre quem o estado está preocupado” (Taylor, 2013, p. 543) e o livro didático como artefato que compõe as práticas de governo, exerce um função didática sobre as vidas que habitam o campo, enquanto os conteúdos de matemática agem para justificar, possibilitar tomadas de decisões em relação a esses processos, além de realização de procedimentos que operam para balizar práticas de usos dos corpos animais.

Consideraciones finales

À guisa de conclusão, é importante reiterar a necessidade de uma educação animal nas escolas e, por conseguinte, nos livros didáticos, possibilitando às crianças perceber que o animal não é apenas uma representação nos livros quer de matemática para as escolas do campo, quer para qualquer outra disciplina, mas antes, são seres vivos e, como tais, necessitam de amparo e proteção e qualquer esfera da vida. Faz-se urgente descolonizar a natureza, isto é, perceber que o animal não está aqui a serviços dos seres humanos, logo, não pode ser subjugado às vontades e necessidades humanas. É necessário sim pensar e colocar em prática pedagogias outras, que possam contemplar todas as formas de vida, que estejam nas zonas rurais ou nas cidades. Começar essa mudança pelas crianças, a nosso ver, parece ser uma boa estratégia, afinal, as crianças são muito mais abertas a mudanças de postura que pessoas adultas.

⁴ Documentário de 2016 elaborado por Jonathas de Andrade. Excerto disponível em: <http://cargocollective.com/jonathasdeandrade/o-peixe> Acesso em 26 de jan de 2018.

Desse modo, o exercício, neste artigo, foi o de descrever as práticas discursivas e não discursivas que constituem um conjunto heterogêneo de modos de ser da infância desejável que habita o campo. Assim, lançou-se mão dos estudos animais, a fim de operar sobre a temática animal nos livros didáticos de matemática para a educação do campo de modo a fazer aparecer a representação, usos e endereçamentos presentes nesse material, ou seja, as práticas que possibilitam a constituição de um sujeito apto a lidar adequadamente com o manejo e expropriação do corpo e da vida dos animais no campo, amparado por conhecimentos que, não só viabilizam e validam, como otimizam esse processo. Foi nesse sentido que o presente artigo foi engendrado, buscando, acima de tudo, refletir acerca desse longo caminho por onde vidas, humanas ou não, são produzidas, reificadas, remodeladas, mas, essencialmente, onde são adequadas e moldadas, ou seja, onde há a produção de subjetividades para o exercício de uma racionalidade neoliberal que se supõe fundamental aos modos de vida deste mundo, em que o governo opera em todas as esferas e onde a matemática escolar é tomada para ratificar tais processos.

Referências:

- Andrade, P. D. & Costa, M. V. (2015). Usos e possibilidades do conceito de pedagogias culturais nas pesquisas em estudos culturais em educação. *Textura*, v. 17 n.34, mai./ago, Canoas – RS.
- Bonjorno, J. R, Bonjorno, R. F. A. & GUSMÃO, T. C. R. S. (2014). *Novo girassol: saberes e fazeres do campo*. Alfabetização matemática. Séries iniciais. ed. São Paulo: FTD.
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. New York: Zone Books.
- Cole, M. (2011). From “Animal Machines” to “Happy Meat”? Foucault’s Ideas of Disciplinary and Pastoral Power Applied to ‘Animal-Centred’ Welfare Discourse. *Animals*, v. 1, n. 1, 83-101.
- Foucault, M. (1999a). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 13. Ed. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1999b). *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis, Vozes.

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para as escolas do campo?:
problematizações com as lentes dos Estudos Animais

Angela Maria Guida y Vanessa Franco Neto



- Foucault, M. (2014). *Ditos e Escritos V: ética, sexualidade, política*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Gomes, L. B., Condeixa, M. C. G., Figueiredo, M. T. & Vidigal, S. M. P. (2014). *Alfabetização Matemática e Ciências – séries iniciais [1 ao 5 ano]*. Coleção Campo Aberto. São Paulo. Global Editora.
- Giorgi, G. (2016). *Formas Comuns: animalidade, literatura, biopolítica*. 1 ed. Rio de Janeiro: Roco Digital.
- Guida, A. & Freitas, C. (2016a). Outridades animais: diálogo literário-filosófico. In: Oliveira, J. (org.) *Filosofia animal: humano, animal, animalidade*. Curitiba: PUCPress.
- Guida, A. (2016b). *Para uma poética do humano e do animal*. São Carlos – SP. Pedro & João Editores.
- Lama, E. (2006). *Sadly, happymeat. Satya*. Recuperado em 28 de outubro de 2018 de <<http://www.satyamag.com/sept06/lama.html>>
- Mbembe, A. (2016) *Necropolítica*. Edições n-1: São Paulo.
- Oliveira, H. D. L. (2000). *Atividades produtivas no campo: etnomatemática e a educação do Movimento Sem Terra*. Dissertação de Mestrado em Educação – Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade Vale dos Sinos. São Leopoldo.
- Pedersen, H. (2003). Schools, Speciesism, and Hidden Curricula: The Role of Critical Pedagogy for Humane Education Futures. *Journal of Futures Studies*
- Pedersen, H. (2014). Knowledge production in the “Animal Turn”: Multiplying the image of thought, empathy, and justice. Andersson Cederholm, E., Björck, A., Jennbert, K., & Lönngren, A-S. (Eds.) *Exploring the Animal Turn: Human-animal relations in Science, Society and Culture*. The Pufendorf Institute of Advanced Studies, Lund University.
- Popkewitz, T. S. (2011). História do currículo, regulação social e poder. In: SILVA, T. T. (Org.). *O sujeito da educação: Estudos foucaultianos*. Petrópoli, RJ: Vozes.
- Singer, P. (2010). *Libertação Animal*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes.
- Sobral, A. L. T. (2013). *Sintaxes Pedagógicas no Fotorjornalismo da Veja sobre o Agronegócio*. Dissertação de Mestrado em Educação). Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Luterana do Brasil, Canoas.

Que fazem os animais nos livros didáticos de matemática para as escolas do campo?:
problematizações com as lentes dos Estudos Animais

Angela Maria Guida y Vanessa Franco Neto



Taylor, C. (2013). Foucault and Critical Animal Studies: Genealogies of Agricultural Power. *Philosophy Compass* 8/6. 539–551, 10.1111/phc3.12046.

Thadei, J. L. M., Figueiredo, L. I. B., Gomes, L; B. & Vidigal, S. M. P. (2014) *Coleção Campo Aberto*. São Paulo. Global Editora.

Toledo, N. T. (2017). Educação Matemática e formação do técnico agrícola: entre o "aprender pela pesquisa" e o "aprender a fazer fazendo". Tesede Doutorado em Educação. Programa de Pós-Graduação em Educação. Universidade do Vale dos Sinos. São Leopoldo.

Valero, P. & Knijnik, G. (2015). Governing the Modern, Neoliberal child through ICT research in mathematics education. *For the Learning of Mathematics*. 35, 2.

ANGELA GUIDA

En 2012, realizó estudios postdoctorales en UFMG, bajo la supervisión de Maria Esther Maciel, una referencia en Animal Studies.. La investigación dio como resultado la publicación del libro *Para una poética del ser humano y el animal*. Desde entonces, ha supervisado trabajos de maestría y doctorado, cuyo tema es la animalidad, incluida la de Juliana Minossi Pedroso – “La poética de la animalidad o las historias de bueyes: entre letras y tintas” y Cátia Mendes Pereira “Poética de la animalidad literaria: diálogos entre lo humano y lo no humano”, así como la publicación de capítulos de libros como “Literature and Animal Studies”. Raido Magazine, “Animal Otherities: Philosophical Literary Dialogue” en el libro “Animal Philosophy: Human Animal Animality” De 2013 a 2016, coordinó el proyecto de investigación titulado: *La poética de lo humano-inhumano en las representaciones artísticas y literarias*.

VANESSA FRANCO NETO

Profesor adjunto en el Grado de Educación de Campo en la Universidad Federal de Mato Grosso do Sul. Durante su doctorado en Educación Matemática (completado en mayo de 2019), uno de los focos de análisis fueron los tipos de relación entre humanos y animales descritos en los libros de textos de Matemáticas para la educación rural en Brasil.. Desde entonces, los Animal Studies y la constitución del sujeto en sus interacciones con los animales han sido objeto de investigaciones. He presentado en 2019, en un importante congreso en India, el trabajo "Antropomorfismo como un dispositivo pedagógico en los libros de texto matemáticos para el campo de Brasil" y he publicado el artículo “Redes discursivas: animales, campo, matemáticas escolares y contribuciones metodológicas del análisis de redes en la revista *Mathematical Education Debate*”.

PEDAGOGIAS ANIMALOMÓRFICAS: DESCONSTRUÇÃO, PERSPECTIVISMO E NARRATIVAS MULTIESPÉCIES¹

**PEDAGOGÍAS ANIMALOMÓRFICAS: DECONSTRUCCIÓN, PERSPECTIVISMO Y NARRATIVAS
MULTIESPECIES**

**ANIMALOMORPHIC PEDAGOGIES: DECONSTRUCTION, PERSPECTIVISM AND
MULTISPECIES STORIES**

Enviado: 20/04/2019 Aceptado: 27/05/2019

Moysés Pinto Neto

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA),
Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com período sanduíche no
Centre for Research in Modern European Philosophy (Kingston – UK).
Email: moysespintoneto@gmail.com

¹ A presente investigação integra o projeto em curso “Política Especulativa: conexões entre virada ontológica, imaginação futurista e educação”, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil, na qual se investiga, desde 2018, cenários conjunturais especulativos de futuro a partir de diferentes artefatos culturais e as transformações conceituais oriundas dessas novas configurações..

A partir do espaço aberto pela desconstrução, busca-se pensar as estratégias de reincorporação da biologia, em especial no pensamento de Donna Haraway, como uma variação sob tensão do perspectivismo ameríndio, permitindo distribuir a agência entre animais humanos e não-humanos. Assim, se no perspectivismo ameríndio, tal como descrito por Viveiros de Castro, predomina uma combinação entre antropomorfismo (o atributo “pessoa” ou “gente” é distribuído dependendo da posição e não de uma substância ou essência) e da metafísica da predação (o local do humano depende da posição contingente entre caça e caçador), Haraway apresenta outras dimensões em que o exemplo é animal (animalomorfismo) e a estrutura relacional é, por exemplo, o companheirismo (*companion*) e a simpoiese (*sympoiesis*). Não se trata de meras metáforas, uma vez que o multiverso perspectivista não contém uma forma original, mas pragmáticas morfodinâmicas comparativas que operam como pedagogias animalomórficas para sobreviver no Antropoceno.

Palavras-chave: Animalomorfismo – Perspectivismo – Multinaturalismo – Multiespécies – Antropoceno.

A partir del espacio abierto por la deconstrucción, se busca pensar las estrategias de reincorporación de la biología, en especial en el pensamiento de Donna Haraway, como una variación bajo tensión del perspectivismo amerindio, permitiendo distribuir la agencia entre animales humanos y no humanos. Así, si en el perspectivismo amerindio, tal como se describe por Viveiros de Castro, predomina una combinación entre antropomorfismo (el atributo "persona" o "gente" se distribuye dependiendo de la posición y no de una sustancia o esencia) y de la metafísica de la predación (el " el lugar del humano depende de la posición contingente entre caza y cazador), Haraway presenta otras dimensiones en que el ejemplo es animal (animalomorfismo) y la estructura relacional es, por ejemplo, el compañerismo (compañión) y la simpoiesis (sympoiesis). No se trata de meras metáforas, ya que el multiverso perspectivista no contiene una forma original, sino pragmáticas morfodinámicas comparativas que operan como pedagogías animalomórficas para sobrevivir en el Antropoceno.

Palabras clave: Animalomorfismo - Perspectivismo - Multinaturalismo - Multiespecies - Antropoceno.

From the space opened by deconstruction, paper tries to think about strategies of biology reincorporation, especially in the Donna Haraway's thought, as a variation under strain of Amerindian perspectivism, allowing to distribute the agency between human and non-human animals. Thus, if in Amerindian perspectivism, as described by Viveiros de Castro, a combination of anthropomorphism (the attribute "person" or "people" is distributed depending on the position and not of a substance or essence) and metaphysics of predation (place of the human depends on the contingent position between hunting and hunter) predominates, Haraway presents other dimensions in which the example is animal (animalomorphism) and the relational structure is, for example, companion and sympoiesis. It is not just about metaphors, since the perspectivist multiverse does not contain an original, but a pragmatic of comparative morphodynamics that operate as animalomorphic pedagogies to survive in the Anthropocene.

Keywords: Animalomorphism - Perspectivism - Multinaturalism - Multispecies - Anthropocene.

1. Antropocentrismo, Humanismo, Desconstrução

As pedagogias modernas sempre foram um componente fundamental para a realização do projeto humanista. Um dos pilares dessa racionalidade é o antropocentrismo, que Francis Bacon ajudou a associar à crença na centralidade do humano como senhor da natureza ou, na versão de Pico Della Mirandola, a dignidade inerente àquele que alheio à qualquer natureza detém a exclusividade de criar seu próprio ser, ser o “escultor de si mesmo”. Voltadas para o esclarecimento do sujeito, as pedagogias humanistas envolvem uma série de métodos e técnicas para lograr seu objetivo, ou, em linguagem foucaultiana, compõem-se de um conjunto de dispositivos que produzem subjetividades. O presente texto tensiona a base antropológica desses dispositivos a partir do espaço aberto pela desconstrução para, a partir disso, pensar pragmáticas – o perspectivismo e o pensamento *SF* – que articulam de modo distinto a distribuição da agência entre animais humanos e não-humanos.

“Emílio”, de Jean-Jacques Rousseau, por exemplo, é um dos principais inventários dessas tecnologias voltadas para desenvolver a subjetivação moderna. A separação entre humano e animal apresenta-se, nesse sentido, como um dos principais eixos a partir dos quais se organiza o ethos moderno, somando-se aos dualismos entre corpo e espírito (ou mente), ideal e material, natureza e cultura, masculino e feminino, entre outros. Analisando o clássico da educação moderna, por exemplo, Alejandra Ciriza demonstra que Emílio e Sofia, homem e mulher, possuem papéis e pedagogias diferentes, sendo o primeiro dirigido à política e ao ambiente público, enquanto a segunda voltada à casa, reprodução e maternidade e, por isso, tendo a educação como domesticação (Ciriza, 2006, pp. 96-104). Obviamente, como Jacques Derrida seguidamente demonstrou, atributos como animalidade e feminilidade estão diretamente conectados enquanto pares assimétricos pelo falocentrismo. Fabian Ludueña Romandini, na esteira da desconstrução e envolvendo um arco histórico ainda mais amplo que a Modernidade, examina como a metafísica sempre esteve envolvida no projeto antropotécnico de domesticação da animalidade para construção da República platônico-cristã e que o princípio patriarcal romano do *ius exponendi* – em paralelismo adversário da arqueologia do *homo sacer* em Agamben – é a exceção que funda o próprio Estado (Ludueña Romandini, 2012, pp. 45-90).

Segundo Derrida, poderíamos fazer um longo percurso filosófico – passando por Descartes, Kant, Heidegger, Sartre, Lacan e outros – em torno à crença do que é

“próprio do homem”, identificado fundamentalmente na antropologia moderna como a linguagem (Derrida, 2002, pp. 59-62). Recorde-se, nesse sentido, que Derrida começa sua obra mostrando o privilégio arbitrário da *phoné* na filosofia, sempre tomada como superior em relação à escrita (sua marca corruptível, falsificadora e imoral). Ao contrário das interpretações que veem no seu pensamento uma espécie de filosofia hiperbólica da linguagem, é justamente questionando sua inflação – que seria a *inflação mesma*, o próprio movimento do *logos* – que Derrida começa sua trajetória (1967, p. 15). Por isso, não é a linguagem, mas a questão animal – declararia ele, alguns anos mais tarde – que sempre fora decisiva ao seu pensamento (2004, p. 81). O foco na linguagem (um dos sentidos da palavra *logos*) é a culminância da hierarquia oposicional que faz coincidir o racional ao próprio do ser humano em oposição ao animal irracional, fazendo da antropologia filosófica a própria base sobre a qual se ergue o pensamento ocidental moderno (1967, pp. 22-23 e 40-41).

Aliás, Derrida sempre destacou que a desconstrução não é algo que incide *sobre* alguma coisa, tal como um método. O filósofo franco-argelino sempre procurou destacar que a desconstrução é algo que ocorre às coisas mesmas, pois elas próprias se desconstroem. Por isso, poderíamos legitimamente perguntar se o que hoje se chama Antropoceno – baseado no termo que o químico Paul Krutzen cunhou e se alastra não só entre as ciências da Terra, mas nas próprias humanidades – não é uma espécie de desconstrução do antropocentrismo acontecendo para além de qualquer intencionalidade humana, e ainda que isso não queira dizer que as responsabilidades demasiado humanas dos envolvidos devam ser ignoradas (Bonneuil e Fressoz, 2016; Latour, 2017). O choque da intervenção humana sobre a Terra que ameaça todas as demais espécies sobre o planeta, tornando seu impacto comparável a uma força geológica, ao mesmo tempo em que consolida a percepção de que efetivamente se está diante de um privilégio humano em relação aos outros entes, derruba qualquer sentido moral ou político que se tente atribuir ao movimento – como a ideia de “Bom Antropoceno”, por exemplo – e deixa ver a situação traumática e destrutiva causada pela lógica antropocêntrica (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, pp. 64-68; Haraway, 2016, p. 3).

Assim, um espectro de pensamento tem tentado não levar adiante essa mesma lógica moderna de dominação planetária dos que Latour nomeia provocativamente humanos – que envolveriam não apenas os humanos propriamente ditos, mas também não-humanos como pesticidas, vírus letais que se propagam com o turismo, barragens

de hidrelétricas, sementes transgênicas, entre outros –, mas pensar a partir do que o antropólogo chama de “terranos” (*Earthbound*), insistindo na ideia de *húmus* e em todo composto que se tem na etimologia de humano para incluir animais, plantas, oceanos, florestas etc. (Latour, 2014, p. 17). Em contraponto ao ato de conhecer e controlar para finalidades humanas (e mais especificamente capitalistas), trata-se, em contrapartida, de *prestar atenção* ao não-humano, construindo-se outra ecologia que não a pura e simples aceleração ou convivência com o estado atual das coisas. Aqui, a desconstrução engendra não apenas a denúncia do imperialismo ou colonialismo antropocêntrico, destruindo todas as demais formas de vida em nome de um projeto unidimensional, mas também abre a possibilidade de pensar a partir de outros prismas nos quais a própria hierarquia é colocada em questão. Do mesmo modo que Derrida explora as muitas diferenças entre humano e animais (*animots*) sem que se possa simplesmente traçar *uma* linha divisória (Derrida, 2002, pp. 59-61), trata-se de perceber de outro modo a relação com a alteridade tomada no sentido mais lato, incluindo animais, plantas, minerais, paisagens e fantasmas do Antropoceno (Tsing et al., 2017, p. M2).

Com isso, abrem-se novas *pedagogias do Antropoceno*, a partir das quais aprendemos – para usar a bela expressão de Anna Tsing e outros – a “viver em um planeta danificado”. Busca-se reaprender a se relacionar a partir de outros regimes de afetos e sem a teleologia humanista, constituindo novas modalidades de existência em contato com as outras espécies sem reproduzir o impulso destrutivo que nos conduziu até aqui. Para tanto, os esforços de pensadoras como Donna Haraway e Tsing, entre outras, têm sido exemplares, apresentando múltiplas formas de contato entre entes humanos e não-humanos. Invertendo a ironia kafkiana que coloca na boca de um macaco o “Discurso para uma academia”, Donna Haraway desenvolve pedagogias animalomórficas, nas quais os comportamentos extrahumanos atuam como paradigmas para pensar outros modos de existência.

2. Perspectivismo animalomórfico

Eduardo Viveiros de Castro e Tania Stolze Lima desenvolveram a ideia de perspectivismo ameríndio para pensar a relação que se estabelece entre os indígenas com outros entes humanos e não-humanos. Uma longa citação do primeiro autor mencionado pode elucidar o tema:

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. O que essas pessoas veem, entretanto – e que sorte de pessoas elas são –, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena.

A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem. O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens “humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais (doença, transe e outros estados alterados de consciência). Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A Lua, a serpente, o jaguar e a Mãe da varíola o veem, contudo, como um tapir ou um queixada, que eles matam”, anota Baer (1994: 224) sobre os Matsigenka da Amazônia peruana. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos – a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humanos: eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais (Viveiros de Castro, 2011, pp. 53-56).

Percebe-se, assim, que o perspectivismo ameríndio é um *antropomorfismo* generalizado (Viveiros de Castro, 2011, pp. 350-351). Por isso, Viveiros de Castro seguidamente opõe antropocentrismo e antropomorfismo como estratégias muito distintas, quicá antagônicas, de relação com entes não-humanos. O antropocentrismo preserva um núcleo mínimo de propriedade do humano, estabelecido numa escala

evolucionária na qual a espécie, por meio da cultura e da linguagem, mantém-se à distância das demais, cingidas à natureza. O antropomorfismo, ao contrário, é a generalização dos atributos humanos (de “gente” ou “pessoa”) para que sua condição se torne puramente relacional, sem qualquer essência, na medida em que a posição humana está de acordo com a condição predador/presa, sem que qualquer dos entes possa reivindicar para si o privilégio de uma diferença, ou propriedade, específica e exclusiva. Assim, embora ainda seja muito comum pensar-se o antropomorfismo como uma projeção humana sobre entes não-humanos que poderia chocar com a alteridade animal ou vegetal, por exemplo, o antropomorfismo indígena não estabelece um núcleo próprio, mas distribui entre múltiplas agências os atributos tidos como humanos, uma vez que *“a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade”* (Viveiros de Castro, 2015, p. 60, grifo no original). Há uma espécie de “forma interna”, “uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal”, um “trocar de roupa” que expressa privilegiadamente o “mundo altamente transformacional” proposto pelas ontologias amazônicas (Viveiros de Castro, 2011, p. 351).

O retorno à biologia que os animalismos, vegetalismos e mineralismos contemporâneos vêm realizando, portanto, não deve ser entendido sob o prisma do paradigma cognitivista ou naturalista que prepondera hegemonicamente nas ciências contemporâneas. Mesmo que o evolucionismo não seja há muito tempo uma hierarquia de atributos, entendendo-se como uma rede descentrada de transformações sem que se possa conceber superioridade ou inferioridade a uma ou outra espécie, subsiste como resíduo a ideia de que a humanidade dispõe de uma condição exclusiva baseada no pensamento, da linguagem ou mesmo na razão. Além disso, não raro o mapeamento das variáveis em forma de padrões de comportamento aparece como mecanismo de controle metodológico capaz de dar precisão às ciências naturais que as humanidades, por exemplo, não dispõem. O cognitivismo/naturalismo, nesse ponto, é a continuação do projeto positivista. Seu objetivo seria identificar, para além das variações contingentes das culturas humanas, certos padrões “instintivos” que revelariam explicações profundas para certas escolhas culturais que, analisadas superficialmente, poderiam parecer arbitrarias.

Não parece ser sob esse prisma, no entanto, que Donna Haraway e Anna Tsing trazem novamente a biologia à tona. Ou pelo menos trata-se aqui de encontrar um

caminho que escape ao renascimento residual do naturalismo como fundo de problematização, abrindo uma via alternativa que as conecta à chamada “virada ontológica” na antropologia. Nesse sentido, a operação que seus pensamentos realizam é uma espécie de variação sob tensão do perspectivismo ameríndio: não são os atributos humanos que se generalizam para os entes não-humanos, mas cada ente heurísticamente descrito torna-se ele próprio uma matriz para um novo perspectivismo. Assim, pombos, cães, polvos e cogumelos tornam-se, eles próprios, matrizes para novos perspectivismos. À diferença dos cognitivismos, não se trata de identificar padrões de regularidade, controlar variáveis e estabelecer causalidades corpóreas ou mesmo ecológicas. Cada ente abre um novo mundo no sentido ontológico e estabelece suas relações de modo contingente, resolvendo problemas e conectando-se a outros por meio de diferentes estratégias. Esse fazer um novo mundo é uma pragmática que atravessa espécies, permitindo que o olhar devolvido a nós mesmos nos traga uma nova angulação a partir das relações entre espécies diferentes. Sem violar as regras para escrita do etograma que a biologia desenvolve, é a própria conceitualidade que vai sofrendo transformações a partir dos entes observados na medida em que vai sendo descrita de modo perspectivista (Haraway, 2007, pp. 24-25).

Aliás, Viveiros de Castro chega a afirmar que talvez a palavra multinaturalismo descreva ainda melhor a relação entre humanos e não-humanos na América indígena. Enquanto nossa “constituição moderna” divide natureza e cultura, admitindo na forma antropocêntrica contemporânea que culturas variam e são relativas, mas a natureza é uma só e a ciência tem a palavra exclusiva acerca dela, os povos ameríndios perceberiam a natureza como algo variável e portanto impossível de ser totalizado sob um único prisma (Viveiros de Castro, 2011, pp. 347-348). O multinaturalismo de Viveiros de Castro pode ser conectado ao multiespecismo do pensamento *SF* (*speculative fabulation, science fiction, speculative feminism, scientific fact*) de Haraway (2016, p. 2). O multiespecismo de Haraway aparece então como uma nova proliferação monadológica da proliferação monadológica do perspectivismo, uma multiplicação de múltiplos que valoriza o aspecto relacional formando “figuras-em-corda” (*string figures*) (Haraway, 2006, p. 10). Espécie de xamanismo² científico (biológico), a filosofia de Haraway atravessa os pontos de vista e multiplica as naturezas, permitindo não apenas sua disseminação antropomórfica, mas também sob a forma *animalomórfica*.

² Sobre o xamanismo, ver Viveiros de Castro, 2011, pp. 468-469 e 2015, pp. 50-54.

Evidentemente, há a tentação de separar a virada ontológica na antropologia do pensamento *SF*, reafirmando, à luz do último, o valor da ciência de modo fundacionista, clamando por um naturalismo residual, último reduto da “síndrome da casa tomada” do Modernismo. Assim, o perspectivismo incorreria numa fetichização do pensamento ameríndio e repetiria o velho erro projetivo da idealização simultaneamente elogiosa e condescendente³. Elogiosa, porque valoriza a diferença radical e deslumbra-se com o “exotismo” do Outro, às vezes até projetando sobre ele uma saída utópica para nossos dilemas. Condescendente, porém, porque simetriza sem simetrizar, uma vez que ao final o tradicional juiz crítico irá decidir qual das perspectivas é realmente válida, de modo que o exercício em si já está destinado de antemão a funcionar como um mero inventário da diversidade, um museu intelectual. Há uma espécie de proximidade no argumento da crítica de David Graeber ao perspectivismo no sentido de que a adoção “a sério” do seu ponto de vista não deixaria espaço para que os nativos, quem sabe, de fato estivessem e se reconhecessem errados em relação às suas crenças⁴. Sua defesa de que não é preciso tomar totalmente a sério o relato do nativo é de que, afinal, nem o próprio nativo a toma como tal (Graeber, 2015, pp. 28-34). O perspectivismo congelaria as imagens e acabaria eliminando a história e mesmo o conhecimento (a pragmática) entre os indígenas, reafirmando-se com isso, aliás, a também já velha acusação materialista de ausência de diacronia no estruturalismo.

Esse caminho, no entanto, reafirma a vontade de totalidade que o perspectivismo, na sua potência monadológica, quer justamente contestar (Viveiros de Castro, 2011, pp. 428-434). “Tomar a sério” a perspectiva do nativo não significa congelar no tempo as variações na própria organização do real. Significa, isso sim, abdicar de reconhecer que exista um nível *meta* a partir do qual se poderia afirmar – habitando um não-lugar – que todos os lugares têm legitimidade ou, pior, que apenas alguns têm. Nesse sentido, a inflexão para o materialismo não pode vir acompanhada nem do fundacionismo, nem da totalidade. A reivindicação da contribuição empirista da ciência para a conversa animal não pode vir acompanhada de um novo reinado do naturalismo, ou de uma ciência com C maiúsculo, que não se reconhece como perspectiva e prática (Latour, 2014, p. 18, Haraway, 2016, p. 41). O que não significa, por outra via, que seja

³ Ver Viveiros de Castro, 2015, pp. 20-25.

⁴ O debate inicia-se com uma conferência proferida em Cambridge por Eduardo Viveiros de Castro nomeada *Who's afraid of the Ontological Wolf?* na qual ele discute o dito de Evans-Prichard de que “a bruxaria dos nativos não deve ser tomada em sentido literal”, tomando um texto de Graeber – por quem ele admite ter significativa simpatia teórica e política – como exemplo desse tipo de posição (ver Viveiros de Castro, 2014).

impossível um cruzamento transversal dessas variadas perspectivas, na errância que Viveiros de Castro nomeou – e Haraway reitera – de “equivocidade controlada” (Viveiros de Castro, 2015, pp. 83-94, e 2019; Haraway, 2016, p. 10).

Ora, longe de qualquer fundacionismo, Haraway não apenas aproximou *SF* da experiência feminista que “recusa ambos relativismo e universalismo” e cuja pesquisa é em torno a compreensão de “como as coisas funcionam, quem está na ação, o que pode ser o possível, e como os atores mundanos podem de algum modo ser responsáveis e amar-se uns aos outros menos violentamente” (Haraway, 2003, p. 7, tradução livre), como inclusive menciona a comparação de Barbara Noske entre os animais e os “outros mundos” da ficção científica (Haraway, 2003, p. 34). Esses “outros mundos” – como os planetas do universo de Ursula Le Guin ou Isaac Asimov, por exemplo – são experiências de alteridade radical que não são subsumíveis em uma totalidade (o universo, o “ponto de vista de lugar nenhum” ou Deus), mas justamente multiplicam os mundos (perspectivas) de modo infinito e incontrolável mesmo para a razão e a ciência⁵. Na medida em que tudo é relacional, a possibilidade de um nível inequívoco esbarra na multiplicidade imanente ao próprio real, na “pequena epifania” compartilhada por Viveiros de Castro que levou ao conceito de perspectivismo: a “multiplicidade perspectiva intrínseca ao real” (2015, pp. 34-35), fazendo desabar a possibilidade de uma narrativa-mestra capaz de conglobar todas as demais e julgar sua pertinência – ainda que supostamente de acordo com juízos materialistas ou empiristas. Como recentemente escreveu o próprio Viveiros de Castro, o “anarquismo ontológico” que simetriza os modos de existência pode ser a tradução político-filosófica da configuração simpoiética e simbiogênica materialmente imanente à vida (Viveiros de Castro, 2019). Para que essa metanarrativa (humana, racional, científica) fosse possível, o próprio real teria que ser totalizável. Porém, somente há narrativas por todo percurso (*all the way down*), para continuar com Donna Haraway.

3. Pragmáticas morfodinâmicas comparativas

O perspectivismo ameríndio descrito por Tania Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro parte de um quadro relacional denominado “metafísica da predação”. As relações nas quais o portador da posição de humano não são constituídas a partir de atributos

⁵ Para uma oposição entre a política “do ponto de vista de lugar nenhum” (Sirius) e desde a Terra, ver Latour, 2017, cap. 14.

substantivos, mas da condição no universo da caça (Viveiros de Castro, 2011, pp. 163-168, 282-287; 2015, pp. 44-49). Assim, será humano quem estiver ocupando a posição de predador, como a onça ou o índio, e não-humano a presa, como o índio ou a capivara. Ao mesmo tempo em que a ideia de predação pode carregar consigo um inegável conteúdo de violência, é preciso pontuar que se trata de uma baixa lesividade, diretamente em contato com seu próprio universo de referência, em comparação por exemplo com as plataformas industriais de abate animal dos brancos. Não se trata, por isso, de uma relação ascética ou algum tipo de romantismo que colocaria o humano em uma espécie de harmonia ou fusão com a natureza. Embora compondo a mesma floresta cosmopolítica que os animais, os espíritos e os vegetais, um índio jamais cairia na cilada de Timothy Treadwell, ecologista cuja vida é retratada no belíssimo filme “O Homem-Urso” (*Grizzly Man*, 2005), de Werner Herzog. Como afirma Haraway, “uma enorme negociação está em jogo nesses encontros, e os resultados não são garantidos. Não há garantia teleológica aqui, nem a certeza de um fim feliz ou infeliz” (Haraway, 2008, p. 15, tradução livre).

Se bem que a metafísica da predação acabe formando o paradigma de um modelo de trocas horizontais, onde entes distintos se reconhecem e compartilham um universo familiar – que, como ressalta Nodari (2018), tampouco quer dizer pacífico – Haraway e Tsing ajudam a *ampliar* o processo de construção desses perspectivismos, variando não só da forma humana como matriz (antropomorfismo) para as formas animais (pombos, cães), vegetais (florestas, orquídeas) ou *fungi* (líquens, fungos, cogumelos), como também a própria predação perde seu lugar de matriz para outras parcerias, como a simbiose e o companheirismo. Aliás, a própria forma como os coletivos amazônicos se constituem envolve, seguindo Viveiros de Castro, um “fundo de socialidade virtual” onde o pré-cosmos se atualiza em um regime de multiplicidade qualitativa de diferenças infinitas, em contraponto às diferenças finitas e externas que codificam o mundo atual (Viveiros de Castro, 2011, pp. 418-419). Cada *devenir-com* (*becoming-with*) de Haraway constitui, sob esse prisma, uma variação que não apenas codifica diferenças finitas, mas produz uma metamorfose imanente a cada um dos termos envolvidos na composição (Haraway, 2007, p. 42). Uma figura-em-corda (*string figure*), por isso, é um bloco intensivo em transformação, e não apenas uma adição de dois entes atualizados contingencialmente reunidos.

Em “*The Companion Species Manifesto*”, Haraway explora o universo dos cães entendendo-os como sujeitos singulares e perspectivas situadas, não apenas “ideias” ou

“exemplares” da espécie (Haraway, 2003, p. 6). Haraway ressoa Derrida em seu encontro com sua gata Lucrécia, quando aquele mostra a perplexidade de estar nu, pela manhã, em frente a uma gata que é uma gata específica, um ser real, *com uma resposta*, e não apenas reação. Contrariando a velha tradição filosófica de entender o animal como passível apenas de reação, nunca de resposta (exclusividade do dono do *logos*, o humano), Derrida procura pensar as linhas heterogêneas que percorrem isso que é chamado de animal, a começar por pluralizá-los com a palavra-valise *animots* (Haraway, 2007, pp. 19-23; Derrida, 2002, pp. 59-61 e 87-89). Tornar-se responsável (*responsive, accountable*) é um dos principais tópicos da ética que Haraway, desde um ponto de vista feminista-parcial-situado, procura desenvolver. Esses encontros são sempre tumultuados, pois “fazer parentesco” (*making kin*) é um problema (Haraway, 2016, p. 8).

Companheiro (*companion*), diz Haraway, vem do latim *cum panis*, com pão, e envolve camaradagem, envolve dividir a mesa. Os parceiros não preexistem às relações do devir-com. Há uma forma de dança na lama entre as espécies intrincadas umas nas outras: “somos tartarugas por todo percurso”. São esses “contágios e infecções que ferem o narcisismo primário dos que ainda sonham com o excepcionalismo humano” (Haraway, 2007, p. 32). Cães e cadelas, lobos e lobas, gatas e gatos, polvos, tartarugas, fungos, bactérias, mariposas, corais, ovelhas e pombas vão recheiar esse bestiário em que tudo está entrelaçado em relações indecomponíveis que transformam permanentemente seus próprios termos. Alianças sem garantias, aventuras conjuntas em que uma espécie se enovela ou fricciona com a outra para expandir suas potencialidades, formando as figuras-em-cordas.

Na medida em que as noções de “substância” ou “essência” perdem espaço para ideias como a diferença (*différance*), em Derrida, ou o virtual, em Deleuze, falar de algo sob uma forma reificada significa reduzir as variações possíveis daquele mesmo ente. Não se tratam, portanto, de meras metáforas (da árvore, raiz, rizoma etc.), como costuma-se colocar em relação ao trabalho conceitual das ciências naturais. As metáforas são apenas um caso especial travado na linguagem de uma estrutura mais geral de trocas comparativas que percorrem a própria multidimensionalidade do real: esse “fundo” virtual, pré-individual ou diferencial. Trata-se de uma pragmática morfodinâmica comparativa na qual os exemplos variam e estabelecem correlações que se inscrevem sob diferentes perspectivas. Antropomorfismo e animalomorfismo são

casos dessa pragmática que pode ser extensiva ou restritiva, dependendo da posição filosófica antropocêntrica ou excêntrica. Enquanto a posição antropocêntrica traça o fio evolutivo de modo hierárquico e restringe os atributos humanos enquanto *propriedades*, a posição excêntrica multiplica os pontos de vista (os exemplos), tornando a agência distribuída, variável e relacional.

4. Pedagogias Animalomórficas: vivendo de outro modo no Antropoceno

“Barbárie? Sim. Respondemos afirmativamente para introduzir um conceito novo e positivo de barbárie. Pois o que resulta para o bárbaro dessa pobreza de experiência? Ela o impele a ir para a frente, a começar de novo, a contentar-se com pouco, a construir com pouco, sem olhar nem para direita nem para a esquerda”

(Walter Benjamin)

“Those who ‘believe’ they have the answers to the present urgencies are terribly dangerous.”

(Donna Haraway)

“O plus intra deve significar, desse modo, uma tecnologia de frenagem, uma des-economia liberta da alucinação do crescimento contínuo, e uma insurreição cultural (se nos permitem a expressão) contra o processo de zumbificação do cidadão-consumidor.”

(Danowski e Viveiros de Castro)

A posição antropocêntrica dos modernos foi a que nos conduziu a era geológica do Antropoceno. A ideia de que existe no humano algo próprio e incomensurável aos demais entes, mesmo sob uma forma naturalizada, acaba sincronizando-se com os projetos de crescimento e exponencialização desses atributos, potencializando a teodiceia do espírito humano colonizador em direção à imortalidade. Ludueña Romandini inclusive demonstra o caráter gnóstico que hoje as utopias transhumanistas representam (Ludueña Romandini, 2012, pp. 223-232, Danowski e Viveiros de Castro,

2014, pp. 68-70 e 77-78, e 2019). O espírito *high-tech* do Vale do Silício confunde-se com o projeto milenarista da purificação da alma na imortalidade gloriosa. As mitologias da Singularidade, portanto, atuam materialmente como tecnologia do poder para domesticação do animal humano e a submissão escravista ou exterminista das demais espécies. A Terrapolis narrada por Haraway, em contraponto, é “rica de mundo”, existindo na rede *SF* das conexões-sempre-exorbitantes, contra o transhumanismo e rica em com-posto, em *húmus*, em narrações multiespecíficas (Haraway, 2016, p. 11).

A epopeia moderna acaba desaguando numa concepção altamente restritiva, mononatural ou unidimensional em termos relacionais, na medida em que a única agência com a qual se mede é a humana, mesmo que sob a forma de máquinas antropomórficas. E mesmo que não exista similaridade entre Singularitanos e robôs, ainda assim a ideia de inteligência como máquina de calcular e essa habilidade especificamente é a que acaba superdimensionada como *telos* determinando o que significa “progresso”. Na glória espacial ou na vida eterna, é sempre o mesmo humanismo que é celebrado nos seus atributos típicos na autoimagem fálica do mesmo, realizando aquilo que os seus otimistas designam como “Bom Antropoceno” (Haraway, 2016, pp. 47-52; Tsing et al, 2017, pp. G7-12).

O que as pedagogias animais de Haraway e Derrida ou *fungi* de Tsing propõem, ao contrário, é justamente *prestar atenção* naquilo que passava invisível sob o prisma antropocêntrico. Não se trata de qualquer projeto fusional ou primitivista, como seus adversários teimam em etiquetar (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, pp. 77-78 e 130-131), mas de uma percepção ampliativa que, por meio da pragmática morfodinâmica, permite estabelecer novas relações, comparações e variações. As figuras-em-cordas, diz Haraway, “são como narrativas: elas propõem e ativam padrões para os participantes habitarem, de qualquer modo, em uma vulnerável e ferida terra” (Haraway, 2016, p. 10, tradução livre). E envolvem tanto “*pensar* quanto *fazer* práticas, práticas pedagógicas e performances cosmológicas” (idem, p. 14, grifo no original). Trata-se, por isso, de um processo de aprendizagem com os comportamentos animais que até então eram vistos simplesmente como repetições maquinais sem qualquer relevância diante do humano e sua todo-poderosa ferramenta linguagem. Haraway recupera o velho símbolo ômega (Ω), típico do transhumanismo *avant la lettre* de um Teillard de Chardin, para definir

como tarefa da formalização lógica do *SF* “recuperar o pluriverso da terra⁶” (Haraway, 2016, p. 11⁷).

Viver sob um planeta danificado significa aprender a se relacionar de outro modo com o não-humano, não apenas no cuidado condescendente, mas cuidando também para não se destruir diante do perigo iminente. Afinal, o fato catastrófico de que nosso modo de existir levou o planeta ao colapso, colocando em risco o próprio equilíbrio termodinâmico que proporciona as condições de existência para a vida, põe em xeque as celebrações da fabulosa grandiosidade humana. Como diria Walter Benjamin, todo monumento de cultura é também um monumento de barbárie, do que o Antropoceno parece hoje a maior prova – ainda mais considerando a ressonância freudiana do termo “cultura” e o papel civilizatório que o progresso técnico desempenha em “Mal Estar”. Ao mesmo tempo o mesmo Benjamin, no trecho mencionado na epígrafe de “Experiência e Pobreza” (1985, pp. 115-116), afirma que precisamos de uma *nova barbárie*. É essa nova barbárie ou “incivilização” (Danowski e Viveiros de Castro, 2014, p. 130), e não qualquer suposto primitivismo ou mesmo romantismo, que as pedagogias animalomórficas nos possibilitam aprender.

Referências

- Benjamin, W. (1987). Experiência e Pobreza. In: Obras Escolhidas: Magia, técnica, arte e política, vol. 1. Brasília: Brasiliense.
- Bonneuil, C., Fressoz, J-B. (2016). The Shock of the Anthropocene. Trad. David Fernbach. London/New York: Verso Books (edição Kindle).
- Ciriza, A. (2006). A propósito de Jean Jacques Rousseau: contrato, educação e subjetividade. En publicacion: Filosofia política moderna. De Hobbes a Marx. Boron, Atilio A (ed.). CLACSO; DCP-FFLCH/USP, Universidade de São Paulo. Recuperado de: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/praxis/429/filopolmpt.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Danowski, D., Viveiros de Castro, E. (2014). Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.

⁶ Haraway escreve *terra*, e não *earth*, no inglês original (Haraway, 2016, p. 11).

⁷ Ver também Viveiros de Castro, 2019.

- Derrida, J. (1967). *De la Grammatologie*. Paris: Les éditions de Minuit.
- ____ (2002) *O animal que logo sou (a seguir)*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: UNESP.
- ____ & Roudinesco, Elisabeth (2004). *De que amanhã... diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Graeber, D. (2015). Radical alterity is just anotherway of saying “reality”: a reply to Eduardo Viveiros de Castro. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 5, n. 2, pp. 1–41.
- Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifest: dogs, people and significant otherness*. Chicago: Chicago University Press.
- ____ (2007). *When species meet*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- ____ (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Latour, B. (2014). Para distinguir os amigos e inimigos no tempo do Antropoceno. *Revista de Antropologia, São Paulo, USP*, v. 57, n. 1, pp. 11-31.
- ____ (2017). *Où atterrir*. Paris: La Decouvert [edição kindle].
- Ludueña Romandini, F. (2012). *A comunidade dos espectros. I. Antropotecnia*. Tradutores A. Nodari e L. D’Ávila de Oliveira. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie.
- Nodari, A. (2018). Recipropriedade. En: *Piseagrama*. Belo Horizonte. Recuperado de: <https://piseagrama.org/recipropriedade/>.
- Tsing, A. et al (2017). *Arts of living in a damaged planet: ghosts and monsters in the Anthropocene*. Minnesota: Minnesota University Press.
- Viveiros de Castro, E. (2011). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- ____ (2015). *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify.
- ____ (2014). Who is afraid of the ontological wolf? CUSAS Annual Marilyn Strathern Lecture, 30 May 2014. Recuperado de: https://sisu.ut.ee/sites/default/files/biosemio/files/cusas_strathern_lecture_2014.pdf
- ____ (2019) On Models and Examples: engineers and bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology*, v. 60, Supplement 20, pp. 296-308.

MOYSÉS PINTO NETO

Professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil (ULBRA), Doutor em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul com períodos anduiche no Centre for Research in Modern European Philosophy (Kingston – UK).

A presente investigação integra o projeto em curso “Política Especulativa: conexões entre virada ontológica, imaginação futurista e educação”, desenvolvido no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Luterana do Brasil, na qual se investiga, desde 2018, cenários conjunturais especulativos de futuro a partir de diferentes artefatos culturais e as transformações conceituais oriundas dessas novas configurações.

D.I.A.N., PROJETO SOBRE DIREITOS ANIMAIS E SUSTENTABILIDADE, E AS REPERCUSSÕES EM SEUS INTEGRANTES

D.I.A.N., PROYECTO SOBRE DERECHOS ANIMALES Y SUSTENTABILIDAD, Y LOS EFECTOS EN SUS INTEGRANTES

D.I.A.N., A PROJECT ABOUT ANIMAL RIGHTS AND SUSTAINABILITY, AND THE EFFECTS ON ITS MEMBERS

Enviado: 20/04/2019

Aceptado: 13/06/2019

Tânia Regina Vizachri

Doutoranda em Educação, Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

Email: taniarv@usp.br

Luciana Duarte

Mestra em Estudos Culturais pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo.

Email: luciana.duarte@usp.br

Waleska Carolina do Valle

Graduada em Licenciatura em Ciências da Natureza pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo.

Email: waleskavalle@gmail.com

Adriana Regina Braga

Doutora em Psicologia do Desenvolvimento Humano e Educação pela Faculdade de Educação da Unicamp.

Email: adribraga.braga@gmail.com

Mariah Boratto Peixoto dos Santos

Graduanda em Gestão de Políticas Públicas na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo.

Email: mariah.santos@usp.br

Luís Paulo de Carvalho Piassi

Doutor em Educação pela Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

Email: lppiassi@usp.br

Apresentaremos aqui o trabalho interdisciplinar desenvolvido pelo projeto D.I.A.N. – Debates e Investigações sobre Animais e Natureza – e algumas das decorrências deste nos integrantes do projeto. A equipe, formada majoritariamente por estudantes de graduação, aborda temáticas envolvendo a ética interespecies e ambiental dentro de uma proposta maior de difusão científica no ambiente educacional, relacionando ciência, arte, mídia, sociedade e ética. Como meio para identificar os impactos que o grupo gera em seus integrantes e o envolvimento desses com os temas tratados, realizamos um grupo focal no qual foram analisados os dados obtidos. Como resultado, temos que, na maioria das falas dos integrantes, é possível ver a clareza de posicionamento em alguns aspectos, como a questão do animal como um ser de direitos. Contudo, na hora de argumentar sobre certos questionamentos éticos, é possível identificar termos que indicam dúvidas, incertezas e conflitos.

Palavras-chave: pedagogia crítica animal, estudos críticos animais, direitos animais, ativismo.

Presentaremos aquí el trabajo interdisciplinario desarrollado por el proyecto D.I.A.N. - Debates e Investigaciones sobre Animales y Naturaleza - y algunas de las consecuencias de éste en los integrantes del proyecto. El equipo, formado mayoritariamente por alumnos de graduación, aborda temáticas envolviendo la ética interespecies y ambiental dentro de una propuesta mayor de difusión científica en el ambiente educativo, relacionando ciencia, arte, medios, sociedad y ética. Como medio para identificar los impactos que el grupo genera en sus integrantes y su implicación con los temas tratados, realizamos un grupo focal en el cual se analizaron los datos obtenidos. Como resultado, tenemos que, en la mayoría de las palabras de los integrantes, es posible ver la claridad de posicionamiento en algunos aspectos, como la cuestión del animal como un ser de derechos. Sin embargo, a la hora de argumentar sobre ciertos cuestionamientos éticos, es posible identificar términos que indican duda, incertidumbre y conflicto.

Palabras clave: pedagogía animal crítica, estudios críticos animales, derechos animales, activismo.

We will present here the interdisciplinary work developed by the D.I.A.N. - Debates and Investigations on Animals and Nature - and some of the consequences of this in the members of the project. The team, made up mostly of undergraduate students, tackles topics involving interspecies and environmental ethics within a larger proposal of scientific diffusion in the educational environment, relating science, art, media, society and ethics. In order to identify the impacts that the group generates in its members and the involvement of these with the subjects treated, we conducted a focus group in which the data obtained were analyzed. As a result, we have that in most of the speeches of the members, it is possible to see the clarity of positioning in some aspects, such as the question of the animal as a being of rights. However, when it comes to arguing about certain ethical questions, it is possible to identify terms that indicate doubt, uncertainty and conflicts.

Key Words: critical animal pedagogy, critical animal studies, animal rights, activism

1. Introdução

Apesar da discussão em torno dos direitos animais ser antiga, é recente a visibilidade e a popularização da temática. Segundo Balcombe (1999), é possível verificar um crescimento sobre a temática referente ao bem-estar dos animais nas academias desde 1983. Tal aumento reflete a saúde e maturidade desse movimento. Segundo Sônia T. Felipe (2007), há um atraso no Brasil, tanto acadêmico quanto legal, no que se refere à luta pelos direitos animais. Tivemos o primeiro livro que, de alguma forma, tratava do assunto, traduzido apenas em 1994, o título *Ética prática* de Peter Singer. Ademais, só em 2005 o primeiro livro de Tom Regan, *Jaulas Vazias*, foi traduzido, sendo que o *The Case for Animal Rights*, do mesmo autor, ainda não teve seu acesso facilitado para os ativistas que não dominam outra língua estrangeira. Portanto, apenas no século XXI pudemos aqui perceber a expansão da temática, a qual “começou a circular via internet, em salas de aula do ensino médio e superior (ainda que timidamente) e em publicações e trabalhos acadêmicos, recebendo assim alguma atenção de grupos específicos” (Castellano & Sorrentino, 2015, p. 655).

Sônia Felipe, quando publicou seu texto em 2007, afirmava haver, no Brasil, apenas uma universidade, a Universidade Federal de Santa Catarina, abordando os teóricos dos direitos animais no curso de filosofia regular. É verdade que, desde então, esse cenário tem mudado gradativamente e, hoje, já podemos perceber um crescimento intensivo de cursos, grupos de pesquisas e eventos em diversas instituições de Ensino Superior¹. Segundo Demello (2006), esse é um dos campos de pesquisa com crescimento mais rápido na atualidade, especialmente nos EUA e Inglaterra.

Quanto aos cursos de extensão oferecidos nas Instituições de Ensino Superior brasileiras, alguns apresentam a temática dos direitos animais apenas de maneira teórica e estão vinculados a cursos de Direito². Contudo, é possível encontrar cursos de extensão que se propuseram a ações práticas. Paula Brügger, por exemplo, foi pioneira ao incluir a questão animal como pauta necessária e legítima na educação ambiental.

¹A título de exemplo, é possível encontrar notícias nos seguintes sites: <<https://jornal.usp.br/universidade/disciplina-busca-pensar-direitos-animais-como-pensamos-direitos-humanos/>>; <<https://www.fmp.edu.br/fmp-lanca-pos-graduacao-em-direitos-animais/>>; <<http://olharanimal.org/rj-facha-lanca-o-primeiro-curso-de-pos-graduacao-em-direito-dos-animais-do-brasil/>>; <<https://www.esmafe.com.br/#/curso/curso-de-introducao-ao-direito-animal/241b01d5-1666-46ee-bb7a-53a48cc31ce7?page=1&typeCourse=onlinePresencial&modality=fbe6134d-0e1a-46de-82be-db4040c7e51c>> Acesso 05 abr. 2019.

²Como exemplos, temos o curso de 4h oferecido pela Faculdade dos Pinhais <<http://fapi-pinhais.edu.br/cursos/direito-animal/>> e curso de 32h oferecido pela Fundação Escola Superior do Ministério Público <<https://www.fmp.edu.br/event/curso-de-extensao-introducao-aos-direitos-animais/>>. Acesso: 05 abr. 2019.

Além de abordar o tema no Ensino Superior, ela criou o projeto de extensão *Amigo Animal* em 2000, o qual teve como objetivo “rediscutir os fundamentos éticos que alicerçam a relação que a nossa sociedade tem com os animais domésticos numa perspectiva sistêmica” (Brügger, 2007), apresentando a nossa relação com os outros animais como tema gerador. O projeto criou cartilhas (Brügger, 2007), banners e teve um livro base (Brügger, 2004), que servia de consulta aos professores, com materiais para serem aplicados nas escolas.

Desde 2009, o Prof. Heron Santana Gordilho desenvolve, em comunidades carentes da cidade de Salvador, o projeto de extensão de Ação Curricular em Comunidade e Sociedade denominado *Ética e Direitos dos Animais*³, em parceria com a Universidade Federal da Bahia. O projeto também conta com a parceria de prefeituras e escolas públicas, tendo o objetivo de capacitar graduandos para produzir materiais educativos que sejam discutidos com estudantes de escolas públicas do interior do Estado. Também, a Universidade Metodista⁴ conta com grupo de pesquisa e ações pontuais solidárias como campanhas de arrecadação e distribuição de produtos que beneficiem os animais não humanos abandonados como, por exemplo, ração, etc. Na Faculdade Social da Bahia, em 2019, abrirá um curso que, além de oferecer o arcabouço teórico, propõe realizar atendimentos comunitários para “demandas como maus-tratos, tráfico e atropelamentos (orientação) e guarda de animais de companhia e questões de vizinhança (mediação), sem prejuízo de outras demandas”⁵.

Além dos projetos e ações vinculados a universidades, temos o Instituto Nina Rosa⁶, que há 19 anos cria e divulga materiais educativos que incentivam ações para estimular a compaixão e a reflexão sobre os direitos animais. Ademais há o projeto *Esta escola é o Bicho*⁷, em Porto Alegre (Brasil). Esse tem como objetivo:

(...) desenvolver ações que sensibilizem os alunos e a comunidade escolar acerca dos Direitos, Bem-Estar, Proteção e Guarda Responsável dos animais e também que incentivem e contribuam para os professores e gestores pensarem propostas pedagógicas em suas escolas sobre estes temas. (Favarini, Jaeger, 2015).

³Disponível em: <<https://direito.ufba.br/programas-de-extensao>> Acesso 06 abr. 2019.

⁴Disponível em: <<http://ipametodista.edu.br/extensao/programas-e-projetos/projeto-de-extensao-o-direito-dos-animais>> Acesso 06 abr. 2019.

⁵Disponível em: <<http://faculdaDESocial.edu.br/cursodeextensao>> Acesso 06 abr. 2019.

⁶Disponível em: <<http://www.institutoninarosa.org.br/livros-indicados/>> Acesso 05 abr. 2019.

⁷Disponível em:

<http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/seda/usu_doc/projeto_essa_escola_e_o_bicho_2015.pdf> Acesso 05 abr. 2019.

O projeto objetiva realizar palestras, ações educativas, campanhas de adoção, formação e propostas pedagógicas.

Além disso, alguns professores que abordam a temática em sala de aula, a exemplo do professor de filosofia no Ensino Médio Leon Denis (2012 e 2014). Na Educação Infantil, podemos citar a Nativa⁸ como exemplo de primeira escola totalmente vegana. Essa foi criada em 2018 em João Pessoa, Paraíba. Já Érika Matzik – como consta em entrevista concedida para rádio CBN em 09 de março de 2015 - coordenou um projeto (encerrado em 2016) de educação vegana em uma creche piloto da cidade de Santos (SP). Esse tinha como objetivo expandir a conscientização dos pais, funcionários e crianças atendidas. No município de Camaçari, Bahia, houve um projeto⁹ itinerante de educação humanitária que se propôs a conscientizar crianças sobre a questão animal e ambiental. No Recife (PE), uma escola¹⁰ adotou cães e desenvolveu atividades sobre direitos dos animais e cuidado com a natureza. Segundo os relatos dados a reportagem:

De acordo com a professora de português Juliana Ramos, o relacionamento dos estudantes com os animais mudou o comportamento dos alunos, gerando um processo de humanização, respeito e valorização do próximo. (...) Aluna do 8º ano, Franciny Oliveira, 14 anos, enfatiza que os cachorros tornaram a ida à escola mais divertida, além de melhorarem o convívio de todos na unidade de ensino.

É nesse caminho, ambicionando que as escolas abordem a temática dos direitos animais desde a tenra idade e em todos os níveis da educação, que o projeto D.I.A.N. (Debates e Investigações sobre Animais e Natureza), a ser apresentado nesse artigo, foi criado. Afinal, como Cole e Stewart (2014) mostram através do livro *Our children and other animals*, desde muito cedo as crianças são socializadas de maneira especista, tendo contato com diversos produtos culturais que ao mesmo tempo em que estimulam o “cuidado” dos animais não humanos e o “gostar” da fofura deles, naturalizam seus diversos usos, funções, espaço e a dependência deles dos humanos.

Considerando as dimensões do especismo em nossa sociedade, apesar de haver um nítido crescimento e amadurecimento do movimento pelos direitos animais em distintos âmbitos de nossa sociedade, prossegue sendo urgente a necessidade de abordar

⁸Entrevista sobre a escola disponível em: <<https://vegazeta.com.br/nativa-a-primeira-escola-vegana-do-brasil/>> Acesso 05 abr. 2019.

⁹Disponível em:

www.franciscoeducador.com/fbclid=IwAR2XX3XRtegtMDLn3EYQAt88J_uDwwIYDwOtyfm01Ufl0Dyrro3Gcxv6Y

¹⁰Disponível em: <http://www.diariodepernambuco.com.br/app/46,53/2015/06/12/interna_pecao,580849/escola-adota-cachorros-e-apresenta-trabalhos-sobre-cuidados-com-os-animais.shtml> Acesso 9 abr. 2019.

a temática de forma crítica, haja vista que a exploração das outras espécies ainda é dominante em nossa cultura. Diante desse cenário, surgem os Estudos Críticos Animais, os quais são uma das modalidades destinadas a reavaliar e analisar politicamente, via novas perspectivas, a controversa relação entre animais humanos e não humanos. Por "crítico" entende-se que tais estudos não devem se tornar um discurso seguro e "sanitizado", devendo usar sua perspectiva contestadora para promover a politização das muitas questões éticas, ambientais e sociais incorporadas na ciência.

Tais estudos têm se constituído como uma área interdisciplinar, cujo objetivo é trazer à tona disputas de valores que implicam na vida de outras espécies além da humana. Esses buscam investigar e desafiar a dinâmica complexa das formações de poder estruturais, institucionais e discursivas que afetam animais (humanos e não humanos) e o meio ambiente. Segundo Pedersen (2011), os Estudos Críticos Animais englobam a crítica aos próprios Estudos Animais, analisando inclusive o seu próprio discurso e suas práticas.

Nessa esteira é que caminha esse artigo. Com o propósito de investigar se e como a atuação dentro da equipe D.I.A.N. modificava a visão dos graduandos que ingressavam no grupo, a maioria com escasso conhecimento prévio acerca das questões de direitos animais, apresentaremos os resultados de um grupo focal que teve como objetivo uma espécie de auto avaliação da equipe. A finalidade era verificar os impactos promovidos na visão antropocêntrica das relações humanos-animais no momento em que jovens universitárias(os) passaram a atuar como mediadoras(es) em um projeto de extensão norteado pela perspectiva dos estudos críticos animais. Ao atuar diante de um público infantil, tais jovens mudam sua visão de mundo? Aprofundam suas práticas? Colocam-se novas questões de ordem ética? Sofrem transformação em hábitos pessoais? Em sua atuação política? Nesse questionamento, embute-se um outro: qual é a validade de recrutar a um projeto dessa natureza, e mediante pagamento (majoritariamente bolsas de pesquisa e extensão universitária), participantes não necessariamente engajadas na causa animal? O processo é capaz de promover uma transformação efetiva em tais participantes?

O presente artigo almejou, então, averiguar como a atuação desses graduandos dentro da equipe D.I.A.N. impactou percepções pessoais em relação às questões referentes aos direitos animais e à relação homem-natureza. Assim, após a apresentação do grupo e explicitação de sua metodologia, serão apresentados e discutidos os

resultados obtidos em um grupo focal realizado em 2016 com então membros da equipe.

2. O projeto D.I.A.N. e o contexto da coleta de dados

Para facilitar a compreensão dos resultados aqui apresentados, as descrições a seguir são referentes ao funcionamento do grupo na época em que foi realizada a coleta dos dados, 2016. A organização atual, contudo, é bastante semelhante à descrita a seguir, tendo sofrido apenas algumas alterações que visaram aperfeiçoamento.

Compreendendo a importância de se realizar uma abordagem científica crítica e anti-especista, surgiu em 2015 na Universidade de São Paulo, o grupo de estudos, pesquisa e extensão denominado D.I.A.N. – Debates e Investigações sobre Animais e Natureza –, como uma linha do projeto de divulgação científica Banca da Ciência (Piassi et al., 2018). O grupo, idealizado por membros da pós-graduação, ambiciona tratar de direitos animais e questões ambientais com crianças e adolescentes moradores de comunidades da Zona Leste paulistana. Todavia, eram necessários graduandos para formar uma equipe e viabilizar as ações pretendidas com as crianças e jovens.

Para tal finalidade, em 2015, foi iniciado o recrutamento de estudantes de graduação, os quais chegaram à equipe com uma escassa ou inexistente bagagem teórica sobre a teoria de direitos animais. A não restrição da entrada no grupo a pessoas veganas ocorreu por dois motivos. O primeiro, prático, foi a dificuldade de encontrar, na época (agosto de 2015), estudantes da faculdade interessadas no projeto, mesmo divulgando-o entre os editais de bolsa de estudos. O segundo, utópico, foi decorrente da percepção que, mesmo sem conhecimentos na área, o contato com o grupo de pesquisa e ação poderia culminar em uma conscientização sobre a problemática de alguma maneira.

No início do recrutamento, apenas uma pessoa havia se inscrito para o processo seletivo de bolsa; porém, essa desistiu logo em seguida por ter encontrado outro projeto. Foi aberta uma nova chamada e, então, o D.I.A.N. conseguiu uma primeira bolsista, Kátia¹¹. Ainda em 2015, mais duas integrantes ingressaram na equipe, realocadas de outros grupos do projeto Banca da Ciência.

O grupo começou a tomar fôlego e corpo, ganhando novos membros conforme as atividades foram sendo realizadas e alguns estudantes tomaram conhecimento de sua existência. Em 2016, foi formado um grupo coeso e com uma variedade de participantes,

¹¹Todos os nomes das integrantes do grupo, exceto das autoras, foram trocados por nomes fictícios.

graduandos de distintos cursos da Universidade de São Paulo – Campus Leste. Foi com estes participantes que realizamos o grupo focal cujos dados serão aqui apresentados.

Os dados analisados foram coletados em novembro de 2016, quando o grupo já existia há um ano e meio, aproximadamente. A configuração do grupo constituía-se por 08 estudantes de graduação, sendo sete bolsistas pelo Programa Unificado de Bolsas (PUB12) e um voluntário, todos advindos dos cursos de graduação da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da USP (EACH-USP) em: Licenciatura em Ciências da Natureza; Gestão de Políticas Públicas; e Gestão Ambiental.

É importante ressaltar que, na época em que os dados foram coletados (novembro de 2016), nenhum dos integrantes se considerava vegano e apenas dois integrantes eram ovo-lacto-vegetarianos. Apenas a coordenadora e fundadora da equipe, já estudante de pós-graduação, era/é uma ativista vegana. A maioria dos integrantes nunca havia tido contato com debates éticos acerca de nossa relação com outros animais e, portanto, antes de que esses graduandos fossem aptos a trabalhar tais temas ao longo das atividades propostas com crianças e adolescentes, foi necessário introduzi-los à temática de forma progressiva. Foram apresentados conceitos centrais, como especismo e senciência, e debates sobre exploração animal em diferentes níveis. Para tal, debatemos os textos de Sônia T. Felipe (2008), Laerte Levai (2004), Gabriel G. Trindade (2014), Sérgio Greif (2002, 2015), Gary L. Francione (2013), Karen Davis (2012) e outros. Esses auxiliaram a embasar nossos debates teóricos realizados nas reuniões de grupo e as práticas realizadas nas salas de aula das escolas nas quais o grupo atuava. A diversidade das integrantes do grupo, em conjunto com a abrangência de conteúdos necessários aos debates e formulação das atividades a serem realizadas nos ambientes escolares, acabou por resultar em ricas discussões, essas posteriormente adaptadas e abordadas fora do ambiente acadêmico.

Entre a criação do grupo em 2015 e a coleta de dados realizada em novembro de 2016, a equipe havia atuado em três ambientes distintos e coordenados por pessoas diferentes:

- Em EMEIs (Escolas Municipais de Ensino Infantil) da periferia de Guarulhos e da zona leste paulistana. As atividades foram realizadas com crianças de 5 e 6 anos, dentro do horário de aula das crianças, e tiveram como objetivo levar a reflexão sobre direitos animais para as crianças, almejando sensibilizá-las diante da temática. Essas foram realizadas desde 2015 e, conforme previsto no programa PIBID – Programa

¹² Bolsa oferecida pela própria Universidade na qual os docentes enviam projetos que, se aprovados, poderão ter bolsistas.

Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência –, contou com a supervisão das professoras das turmas envolvidas bem como com o planejamento conjunto das atividades (Meira et al., 2019).

- No CCA (Centro para Crianças e Adolescentes), que têm como objetivo ocupar as crianças de baixa renda com atividades lúdicas no período em que elas não estão na escola, evitando que essas fiquem nas ruas. Esses Centros são um serviço municipal, oferecido pela prefeitura de São Paulo e tem “por foco a constituição de espaço de convivência a partir dos interesses, demandas e potencialidades dessa faixa etária”¹³. As atividades nesse ambiente foram realizadas em 2016, com crianças de 11 a 14 anos e tendo como alvo a discussão sobre sustentabilidade e a criação de uma horta comunitária (Alves et. al, 2017). Em 2019 voltamos a atuar nesse mesmo espaço.

- Em uma escola pública municipal da zona leste de São Paulo. As atividades foram realizadas com pré-adolescentes na idade entre 12 a 14 anos, no contra turno das aulas, em 2016. Tiveram como objetivo abordar o tema da alteridade relacionada às outras espécies, utilizando-se de filmes de ficção científica e documentários como O Planeta dos Macacos (1968) e O Homem Urso (2005).

Ainda sobre o funcionamento do grupo, os membros do D.I.A.N. reuniam-se (e ainda o fazem) semanalmente, durante duas horas, para estudos teóricos e elaboração das atividades a serem aplicadas nas escolas. A primeira hora da reunião era destinada, geralmente, para a discussão dos fundamentos teóricos da atividade, com discussões sobre questões de sustentabilidade, direitos animais e alteridade, bem como textos para fundamentar a metodologia a ser utilizada nas intervenções. A segunda hora era utilizada para elaborarmos as atividades, bem como para a análise de resultados das atividades já aplicada e aprimoramento destas.

As atividades lúdico-didáticas nas escolas são realizadas em um período de uma a duas horas de duração, dependendo da escola. Elas são elaboradas pensando em uma interação entre os estudantes e as atividades, visando desenvolver reflexões do ponto de vista ético, cultural e científico quanto aos animais e ao meio ambiente. Foram propostas atividades com materiais diversos, especialmente os reciclados, planejados, analisados e preparados pela própria equipe de graduandas. Durante a formulação didática, estipulamos o objetivo da atividade e os passos necessários para chegarmos ao almejado. Buscamos desenvolver no estudante a reflexão crítica dos materiais e atividades a serem apresentadas. Desse modo, pensamos no diálogo entre educadores e

¹³Informação disponível no site da prefeitura de São Paulo, disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/assistencia_social/protecao_social_basica/index.php?p=159208

educandos em processo de reflexão e conscientização, não como mais uma aula a ser ministrada. É necessário pensar tanto no lúdico, no prazer que os estudantes terão durante a atividade, quanto nos objetivos que almejamos atingir. Por fim, após a elaboração considerando todos os pormenores descritos, costumávamos conversar com os professores responsáveis pelas atividades em suas escolas, para que pudessem sugerir possíveis reformulações.

Para realizá-las, partimos da concepção de Vygotsky, que a aprendizagem é uma necessidade e um aspecto universal do processo de desenvolvimento cultural organizado. A sua teoria se fundamenta na importância de impactos culturais e sociais no desenvolvimento cognitivo. Todo indivíduo tem a capacidade de aprender, porém precisam de meios adequados para potencializar a aprendizagem. Não é qualquer ensino que gera desenvolvimento, o ensino necessita ser organizado (Neves & Damiani, 2006).

A relação do homem com o mundo não é direta, existe uma mediação entre o sujeito e o mundo (Vygotsky, 1984). A mediação na aprendizagem assegura modificações qualitativas do pensamento. A interação social promove por meio do papel de colaboração de parceiros mais capazes um impulso para a zona de desenvolvimento proximal. A zona de desenvolvimento proximal (ZDP) é definida como a distância entre o nível de desenvolvimento real e o nível de desenvolvimento potencial. A zona de desenvolvimento proximal não é um segundo desenvolvimento, mas, sim, um campo de intervenção onde o sujeito vai aprender conteúdos que ele não sabe ou não consegue realizar sozinho. Quando o sujeito se desenvolve com a ajuda do outro, isto não é parte do desenvolvimento real, mas da zona de desenvolvimento potencial. O desenvolvimento real refere-se a ciclos de desenvolvimento já completos, sendo tarefas que são desenvolvidas independentes, enquanto o nível de desenvolvimento potencial indica o desenvolvimento que se sucederá (Vygotsky, 1984). Isso acontece no grupo, conforme veremos no resultado, através da relação entre graduandos e a coordenadora (vegana). Ambos são parceiros, porém, a coordenadora que é vegana traz um conhecimento diferente aos graduandos, uma nova visão e reflexão sobre o mundo, um ideal ao qual eles podem querer almejar.

Também George Snyders (1988) e Paulo Freire (2002) nos são úteis. Ambos autores debatem a importância de que escola aborde temas que sejam do interesse das crianças e que não fujam dos temas polêmicos. Snyders (1988), por exemplo, se preocupa se o que é ensinado corresponde às expectativas dos estudantes e se acolhe preocupações deles. Se temos como objetivo uma educação crítica e ética com relação a

todos os seres, é preciso que os animais não sejam tratados apenas como conhecimentos pré-estabelecidos que devem ser transmitidos de quem sabe (o educador) para quem não sabe (o educando), mas sim como temas geradores da formação crítica. A proposta é que a nossa relação com outras espécies seja problematizada, formando uma discussão conscientizadora da realidade vivida. Conscientização essa que faz com que ultrapassemos a esfera espontânea de apreensão da realidade para chegarmos a uma esfera crítica, na qual a realidade se dá como objeto cognoscível e na qual o humano assume uma posição epistemológica (Freire, 1980). Para isso, é importante que sejam trabalhados temas significativos, que tenham significado concreto para os envolvidos e devam ter conteúdo problematizador.

3. Metodologia de avaliação dos mediadores

Este artigo apresenta um estudo qualitativo que tem como finalidade avaliar se, e como a participação dentro da equipe D.I.A.N. influenciou a visão de seus membros sobre temas referentes à ética animal. Como já explicitado, a maioria dos membros não possuía contato prévio com discussões anti-especistas e referentes aos direitos animais.

Para alcançar tal objetivo, aplicamos primeiramente um questionário online com sete questões abertas. As questões abordavam as motivações para a entrada no grupo, as mudanças percebidas após a entrada e os pontos de discordâncias e conflitos. Após isso, realizamos um grupo focal que teve como objetivo aprofundar os temas do questionário de forma que os integrantes pudessem desenvolver melhor seus pontos de vistas e os confrontassem com os dos demais.

Durante o grupo focal, os membros foram questionados frente à hipótese da entrada de um novo integrante na equipe, de forma a fazer com que as ações em si fossem analisadas, ao invés das condutas individuais dos participantes. Ademais, tal estratégia teve como objetivo fazer com que os integrantes não ficassem envergonhados ao se expressarem, uma vez que emitiriam suas opiniões referentes à ação de um terceiro fictício e não precisariam se expor. Por exemplo, uma das primeiras perguntas foi se haviam ingressado no grupo apenas devido à oferta de bolsa. Perguntamos o que eles achariam de uma pessoa que tivesse tal atitude, para não se sentirem coagidos inibindo as suas respostas.

Seguimos a discussão colocando em pauta temas polêmicos, dos quais nós mesmos discordávamos. Apesar da discordância interna, nos colocamos de uma forma

neutra durante o grupo focal, a fim de avaliar os argumentos utilizados pelos outros integrantes e verificar se eles se utilizavam de alguma forma de desengajamento moral para justificar alguma ação, por exemplo. Toda a discussão no grupo focal foi transcrita e submetida à análise de conteúdo, com o objetivo de extrair as concepções implícitas sobre os aspectos estudados.

Para a análise dos dados, estabelecemos três categorias iniciais de observação: as motivações, mudanças, conflitos. As categorias foram criadas com base nos objetivos e nos fundamentos teóricos do nosso estudo.

Primeiro, fizemos um mapeamento de cada integrante, com as questões do questionário on-line em confronto com as do grupo focal. Iniciamos observando as motivações que os levaram a entrar no grupo, seguida pelos relatos sobre se eles notaram ou não mudança em seus hábitos de consumo e finalizando pela maneira com que eles argumentaram sobre os temas polêmicos. Após isso, buscamos verificar quais os anti-sujeitos que impediam as mudanças de hábito. Anti-sujeito, segundo a semiótica (Barros, 2005), é aquilo que impede o sujeito de chegar no objetivo almejado. Buscamos verificar, também, os possíveis desengajamentos morais. Bandura (2015) definiu como desengajamentos morais os processos internos sociocognitivos de autorregulação do comportamento humano que possibilitam a realização de ações não morais, justificativas, e auto avaliações isentas de culpabilidade. Podemos elencar alguns desengajamentos:

- Justificativa moral e social – Quando justificamos algo pelo possível benefício social de se fazer aquilo.
- Comparação Vantajosa – Quando comparamos um referencial contrastando com outro, transformando-o em algo legítimo e até, em algumas situações, benéfico.
- Linguagem Eufemística - Quando abrandamos a forma de expressar determinadas ações com uma linguagem reparadora.
- Deslocamento, e/ou disfunção de responsabilidade - Uma forma de minimizar as responsabilidades individuais, ampliando-as, dispersando-as. Normalmente, se culpa o sistema, as autoridades, a desinformação, a submissão.
- Minimização e/ou distorção dos efeitos prejudiciais - Uma das formas de reduzirmos os efeitos nocivos de uma ação é questioná-la, distorcê-la e até mesmo minimizá-lo pelo uso de expressões.

- Atribuição de culpa às vítimas, e/ou desumanização - São formas de culpabilização das vítimas, como os animais, e, no caso de seres humanos, a desumanização das vítimas.

Por fim, verificamos quais termos e razões os mediadores utilizaram para justificar o porquê os animais tinham direitos.

4. Resultados

Os resultados a seguir contam com transcrições de falas proferidas ao longo do grupo focal. As verdadeiras identidades dos integrantes foram preservadas e, portanto, os nomes apresentados são fictícios.

Lourdes – 9 meses no grupo – Gestão Ambiental– 22 anos

A primeira escolha de Lourdes não foi o D.I.A.N., ela havia se inscrito em um outro projeto anteriormente. Segundo ela, “a princípio eu não tinha me interessado no tema”. Lourdes, que havia se tornado ovo-lacto-vegetariana recentemente, disse que antes de entrar no grupo “sempre fui a favor da luta pelos direitos animais, mas após entrar no D.I.A.N. eu conheci muitas coisas que antes eu nunca tinha parado para pensar”. Ela disse que, embora já fosse vegetariana, o fato de ter entrado no grupo,

(...) Deu mais apoio ainda, na decisão. E me deu ainda mais argumentação pra quando as pessoas que ficam questionando: meu, mas você não pode fazer isso, por isso, isso e isso. Aí eu tinha mais base para retrucar a pessoa sabe. Eu conversava muito com a Tânia sobre isso também.

Entretanto, quando questionada se acredita que no futuro a sociedade pode se tornar completamente vegana, diz achar isso utópico. E o impedimento que ela coloca para essa utopia é a ambição econômica da sociedade. Ela diz: “Gostaria muito que sim, porém acho difícil porque a questão econômica sempre fala mais alto”.

Durante as discussões do grupo focal, Lourdes apresentou diversas vezes os interesses econômicos como um anti-sujeito, embora ela mesma não tenha apresentado claramente nessas discussões isso como um impedimento para a mudança de seus próprios hábitos. Ela também utiliza a questão econômica como impedimento para não haver mais testes em animais. Segundo ela, já existem alternativas para o uso de animais na ciência, “só que aí entra a questão econômica que sempre acaba falando mais alto do que os direitos animais, não que eu concorde. Eu quero dizer que existe a saída, mas é que a saída que tem é mais cara do que é usado hoje.”

E sobre os impedimentos para que zoológicos tenham uma função educativa. Comenta que

a visão do zoológico é visão de lucro, e não do bem-estar e conservação do animal (...). Eu acho que tudo que você paga, você está financiando uma coisa que...que quem vai no zoológico tá indo com o intuito de ver o animal exposto, não pensando que ele está sendo conservado. Acho que vai contra a ideia do direito do animal.

É interessante observar que ela termina a fala dela com a expressão “direito do animal”, pensando no animal como indivíduo que tem direito, ou seja, como sujeito, não apenas como objeto que precisa ser preservado/conservado. Nesta discussão sobre o zoológico, ela apresentou o santuário como um exemplo de alternativa positiva, pois não visa lucros e tem viés conservacionista.

Sobre quais produtos de origem animal eles acreditam ter menos problema consumir. Lourdes disse que apenas o que você cultiva e tem certeza da procedência.

Lourdes: Não sei, mas talvez só o que você cultiva, por exemplo...Eu não considero que os animais que eu cuido no meu sítio é insustentável (sic). Por exemplo, eu consumo ovos que as galinhas produzem no meu sítio. Eu acho que não é um consumo insustentável, porque eu não estou impactando como a indústria geralmente faz. Não sei...

Waleska: Você acha que não é insustentável?

Lourdes: É, eu acho que não é insustentável.

Contudo, não entrou em detalhes sobre como é esse tipo de produção que, segundo ela “não impacta como a indústria geralmente faz”. Ela inicia e termina a frase com “não sei”, demonstrando assim bastante insegurança e confusão se é ou não sustentável. Ao considerar a atividade sustentável, ela procura construir uma imagem positiva de si, tendo em vista que faz diferente do que a sociedade, a indústria, faz. Ela não consegue distinguir, com clareza, como a produção do sítio é mais sustentável que a industrial, e, nesse caso, é observável o desengajamento de responsabilidade, pois há uma transferência de culpa para o modo produtivo industrial.

Apesar de apresentar que acredita haver possibilidade de um consumo de produtos animais de forma sustentável, que cause menos problemas, quando ela se deparou com a questão da redução de sofrimento, disse não adiantar reduzir utilizando-se das seguintes frases: “Eu acho que não tem que matar e ponto”; “Eu acho que vai

contra o direito da vida ué”; “Eu discordo... totalmente. Eu acho que não tem que matar e ponto”.

Novamente ela usa a frase “direito da vida”, um dos pontos importantes para os direitos animais. Nessas últimas falas, demonstra bastante certeza e convicção, até mesmo não mostrando muita disponibilidade para o diálogo ao terminar as frases com “e ponto”, contrastando assim com a insegurança na resposta anterior.

Lucia – 3 meses de participação no grupo – Gestão Ambiental – 19 anos

Ela se inscreveu especificamente no projeto através de indicação da Lourdes. Disse que, antes de entrar no grupo, não se importava muito com a questão dos animais, “não dava a devida atenção”. Entretanto, quando questionamos se após entrar no grupo havia mudado seus hábitos de consumo, respondeu:

Acredito que produziu uma real transformação em meus hábitos alimentares e de consumo, pois me incitou a querer parar de comer carne e/ou reduzi-la e também, observar produtos, sobretudo de higiene pessoal, que fazem testes em animais, eu, preferencialmente, passei a escolher outras opções.

E ainda, no grupo focal relatou: “(...) quando eu, por exemplo, converso com a minha mãe, é perceptível que eu tô tentando induzir ela, pelo menos eu né, a pensar da mesma forma que eu (sic). Que os animais merecem ter direitos como a gente, que são como a gente.”

Apesar de não ter se tornado vegetariana, Lucia se apresenta como uma pessoa que reconhece que os animais “merecem ter direitos como a gente”.

Lucia utiliza, costumeiramente, a cultura e a tradição como anti-sujeito. Na questão se todos os animais merecem os mesmos direitos, Lucia foi a única que trouxe a visão cultural para explicar o porquê os animais não têm os mesmos direitos. Também, como veremos abaixo, ela usou o argumento cultural no intuito de ponderar que podemos ver o rato de outra maneira, não apenas como um ser que traz doenças.

Acho também que esse negócio de ser especista ou não é uma questão da cultura. Porque, por exemplo, aqui para gente rato é uma praga que é uma praga, uma coisa horrorosa, e lá na Índia, acho, tem um templo só para ratos, e eles adoram. E eles convivem com os ratos e não pegam doenças, não pegam nada...com a vaca a mesma coisa, que aqui a gente faz elas produzirem leite loucamente... lá não...acho que também é uma questão da cultura, esse especismo pode ocorrer por conta da cultura.

Assim, a cultura aparece como o anti-sujeito, aquele que impede que as pessoas na sociedade deem direitos iguais à todas as espécies ou que reconheça os animais como seres de direito. A cultura aparece também como forma de explicar o desengajamento moral da sociedade com relação aos animais. Tal atitude se enquadra como “difusão de responsabilidade”, que ocorre ao transferimos a responsabilidade pessoal das nossas escolhas para a tomada de decisão da sociedade que estamos inseridos. Essa ação é muito utilizada para que as pessoas não se sintam responsáveis por compactuar com uma sociedade injusta, violenta, corrupta, oportunista e outros.

Ela também se contrapôs ao argumento do Alexandre, posteriormente apresentado, quanto a dizer que os testes em animais podem ser necessários:

Então a gente está assumindo que a gente é melhor que os animais, porque está priorizando a gente, mas sacrificando eles. E existe uma alternativa que está sendo estudada sobre a replicação de células, para justamente a indústria farmacêutica testar os remédios em células de humanos.

Assumindo assim, um discurso igualitário no que concerne ao interesse das espécies.

Com relação à visão conservacionista do zoológico, embora Lucia esteja desenvolvendo uma concepção crítica de que atualmente o zoológico não é conservacionista, acredita que um dia ele deve ter tido essa função, pois só assim sua existência seria justificável.

Então, não sei, é porque eu acho que algum dia já houve a intenção de alguma espécie em algum zoológico, senão não seria abordado como conservação, mas acho que hoje em dia isso não acontece mais. Eu acho que algum dia o fundo é arrecado pra... tipo sua entrada no zoológico, podia ser utilizado para a manutenção de alguma espécie, acho que isso não acontece hoje, ou se acontece em outro país...

Portanto, apesar de colocar em discussões anteriores o interesse igual de todas as espécies, no que diz respeito ao zoológico, parece mostrar que se isso tivesse uma função conservacionista, o aprisionamento e exposição dos animais poderia ser justificado. Essa é uma forma de desengajamento moral por meio da justificativa moral e social, acreditando que isso é por um bem maior, inclusive para a própria espécie. Nesse caso, a argumentação está mais próxima da visão ambientalista do que da dos direitos animais, que enxerga os animais como indivíduos.

Pablo – 3 meses no grupo – Gestão Ambiental – 32 anos

Pablo inicialmente inscreveu-se para outra equipe do projeto Banca da Ciência, a qual abordava questões sociocientíficas por meio de jogos. Todavia, ele logo mudou para o D.I.A.N. por iniciativa própria. Diz que procurou o projeto inicialmente porque precisava de uma bolsa, depois foi escolher o tema e se interessou pelo D.I.A.N. Apesar de ele nunca ter participado de nenhum movimento que envolvesse direitos animais anteriormente, disse ter afinidade pela questão dos animais desde criança:

Eu já tinha essa consciência em mim já, de, é... de realmente entender o bicho como um outro ser igual a mim sabe, sem diferença... já era bem horizontal esse tratamento meu com os animais. Eu já tinha essa consciência em mim.. e deu uma a florada, assim... eu olho com mais carinho, mas já tinha isso em mim.

Apesar dessa afinidade, ele diz ter se tornado ovo-lacto-vegetariano após a entrada no grupo:

Acho que um mês depois que eu comecei no D.I.A.N., que eu comecei com as leituras, porque... a leitura, a informação te transforma né, e eu acho que é isso, o acesso a informação... junto com a informação do meu curso, de gestão ambiental, sabe, ai os inputs que eu recebo do grupo, sabe, você começa a... começa um monte de questionamento dentro de você né... e a alimentação é uma coisa que já mexia muito comigo sabe, que eu sei que é o próximo desafio da humanidade e tudo o mais. E pensar também o lado animal, sabe, aí eu resolvi parar... Eu vou parar de comer carne, não só por mim, mas pelo todo, aí eu decidi parar e desde então eu parei, não to comendo mais carne.

Pablo já havia relatado essa mudança em resposta às questões anteriores, nessa pergunta ele ainda incluiu a percepção: “que já influencio uma mudança de hábitos dentro de casa, as pessoas da minha família estão consumindo menos carne.”

Quando questionado se acredita que a sociedade pode ser completamente vegana no futuro, Pablo também estabeleceu relação com as questões ambientais dizendo que isso é uma necessidade para o planeta, embora considere utópico, “Acredito muito mais numa redução significativa, mas não total.”. Aqui ele compreende a utopia como um caminho muito difícil.

Sobre se todos os animais devem ter os mesmos direitos, ele inicialmente colocou como utopia, depois disse: “Eu acho que assim usar o bicho para comer eu já acho estranho, agora, usar ele para te servir, eu acho péssimo também. O bicho te

servir.” Concluiu que é preciso haver diferença na maneira de tratar os animais. “Então essas duas separações assim, eu acho importante ter, mas tem coisas que realmente, né? O rato que vive no esgoto. E aí?”. Porém, não especificou com base em que deveríamos fazer essa “separação”. Também colocou o rato como exemplo de animal que por “vir do esgoto” e transmitir doenças, poderia estar isento de consideração moral, desqualificando a vítima. Vemos, portanto, o uso da depreciação da vítima como desengajamento moral. Entretanto, quando questionado sobre o que pensa sobre sobrepor o equilíbrio ambiental ao direito animal, liberando a caça, por exemplo, diz que não entra na cabeça dele matar para equilibrar as espécies.

Marina – 3 meses no grupo – Gestão Ambiental – 19 anos

Inscreeveu-se, inicialmente, em outro projeto e depois acabou conhecendo o D.I.A.N. No questionário, ela apenas disse: “Entrei no D.I.A.N. em agosto e entrei porque acho o tema muito interessante”. Marina respondeu que já participava de discussões referentes aos direitos animais em redes sociais, antes da entrada no grupo. Segundo ela, “já tinha modos de alimentação e consumo que se importavam mais com os animais”. Porém, não explicou que modos eram esses e quando foram questionados no grupo focal se alguém já era vegetariano, ela não se posicionou sobre a questão.

Nas discussões, Marina não viu o direito animal se opondo às questões ambientais.

Eu acho que não se opõe à questão ambientalista, até porque o consumo de animal destrói muito o ambiente, sei lá, pastagem (...) É tipo muita coisa, não se opõe ao ambientalismo. Você parar de comer carne é um passo para o ambientalismo.

Sobre se eles acreditam que no futuro a sociedade pode se tornar vegana, apenas Marina disse que sim, sem hesitar: “Eu acho que daqui a muitos anos ter uma sociedade vegana será uma obrigação, pois estamos destruindo os recursos naturais aos poucos, o que contribuirá para uma maior consciência sobre o planeta.”

Apresentando isso ainda como uma necessidade ela coloca que devemos parar de comer carne pelo meio ambiente. Não apresenta, no seu discurso, a defesa do animal em si. Porém, também discordou em sobrepor o equilíbrio ambiental aos direitos animais, liberando a caça para controle de espécie, por exemplo.

Angélica – 3 meses no grupo – Licenciatura em Ciências da Natureza – 27 anos

Ela se inscreveu em outra equipe do projeto Banca da Ciência, mas logo veio por iniciativa própria para o D.I.A.N. Diz que já se interessava pela questão dos animais desde criança, embora não participassem de nenhum movimento ou ação pelos animais:

Eu sempre gostei muito de animais e sempre tive uma relação próxima com eles desde criança. Isso me fez questionar ao longo do tempo certas atitudes da sociedade com relação aos direitos que eles precisam ter, pois não somos melhores que eles, eles têm o direito de viver e serem respeitados.

Na resposta usa termos como “direito de viver” e “não somos melhores do que eles”, próprias dos direitos animais.

Quando questionada se acredita que no futuro a sociedade pode se tornar vegana, disse achar isso utópico: “Infelizmente considero utopia”. Como ela inicia a frase por “infelizmente”, podemos pensar que ela gostaria que sim. Ao mesmo tempo em que diz achar isso utópico, afirma estar mudando seus hábitos.

Posso dizer que meus hábitos alimentares mudaram uns 80%, pois me sinto incomodada comendo carne e por isso passei a cortar a mesma sempre que posso escolher, atualmente estou estudando a alimentação (cardápio) vegana com a pretensão de abolir de uma vez essa exploração de vida dos animais, pelo menos da minha consciência, pois consumir alimentos que provém de animais estão indo contra o meu eu ético.

Assim, ela se apresenta como alguém culpada pela sua consciência pelo consumo de produtos de origem animal e buscando alterar seus hábitos.

É relevante destacar que Angélica continua, até o ano de confecção desse artigo – 2019 –, participando ativamente do grupo, estando, inclusive, coordenando a equipe. Ela se tornou vegana e está atuando ativamente pela causa animal, vide sua iniciativa de produzir um documentário cujo objetivo é esclarecer dúvidas básicas sobre veganismo, almejando popularizar a causa e desmistificá-la.

Alexandre – 3 meses no grupo – Gestão Ambiental – 42 anos

O D.I.A.N. foi a primeira escolha de Alexandre, o único que ingressou como voluntário. Conheceu o grupo na disciplina que frequenta e inclusive indicou para outra colega, recém integrante do grupo. Alexandre contou que já conhecida sobre direitos animais por frequentar o “templo Hare Krishina, daí tipo, o pessoal lá sempre defende os animais, tipo, o pessoal é ativo mesmo na defesa dos animais, entendeu? Daí isso ai

também pesou bastante pra mim” (sic). Ele, que já era ovo-lacto-vegetariano, disse que a participação no grupo:

“foi legal, assim, mas traz o desafio de não comer ovos, de beber leite, mas é uma coisa que eu tô trabalhando (sic). Acho que vai de acordo com as condições. Mas eu penso em abandonar total esse hábito e um dia conseguir ser vegano, não sei.”

Alexandre parece mostrar certo incômodo. Ao mesmo tempo em que pensa que o correto é deixar de consumir outros produtos de origem animal, considera isso difícil, um “desafio”, o que traz a incerteza, terminando a frase com “não sei”.

Durante as discussões no grupo focal, ele apresentou diversas vezes a questão da “necessidade” como um fator que retira o sujeito das obrigações éticas, ou seja, fator de desengajamento moral.

Sobre se os direitos animais poderia ser especista,

Acho que isso ai não é muito da espécie, é mais uma questão de ética (sic). Que nem na ética fala que é permitido você matar os animais para sua sobrevivência, entendeu? Então acho que essa é mais uma questão de ética do que de espécie. Assim, você está me prejudicando, está prejudicando minha existência de alguma maneira, então eu vou dar um jeito de me livrar...

Contudo, não especificou o que é prejudicar a existência, o que pode ser compreendido de diferentes maneiras. Ele parece colocar no mesmo nível prejudicar a existência com ameaça à sobrevivência.

Também na questão sobre matar animais em prol do equilíbrio ecológico, Alexandre disse que “tem que ponderar os riscos”, que matar animais pelo equilíbrio ecológico deveria ser feito apenas em último caso. Porém, novamente não especificou quando seria este último caso.

Ele defendeu que “os seres humanos deveriam evitar o uso de produtos de origem animal, qualquer produto. Se você tiver outra alternativa, você deveria evitar o consumo de produtos de origem animal.”

A questão sobre a redução de sofrimento segue na mesma lógica. Alexandre explica: “Eu acho que é melhor não consumir, mas se for para consumir é melhor matar o animal de uma maneira decente”. Apresenta “matar de maneira decente” como um atenuante, mostrando assim uma comparação vantajosa como forma de desengajamento moral, na qual comparamos um referencial contrastando com outro, transformando-o em algo legítimo e até, em algumas situações, benéfico. Ademais, há

também o uso do eufemismo, almejando tornar a prática mais aceitável por meio de uma linguagem mais amena.

Durante a discussão se os zoológicos poderiam ter algum papel educativo, Alexandre sugere “Acho que tinha que fazer um zoológico tipo com uns robozinhos. Deixa os animais quietos, cara.” Ele propõe solução para o zoológico, mas não propôs antes para a questão dos testes em animais.

Katia – 15 meses – Gestão de Políticas Públicas – 19 anos

Havia se inscrito para outro projeto relacionado especificamente ao seu curso, porém, diz não ter sido aceita por estar no início da graduação e, então, acabou se inscrevendo no D.I.A.N. por iniciativa própria. Ela diz que se interessou pela temática, porém, não entrou em detalhes.

Sobre se houve mudança nos hábitos de consumo, Katia respondeu:

(...) Acho que mesmo que, sei lá, mesmo que de repente nem todo mundo virou vegano, ou coisa do tipo, é... mas, enfim, acho que de alguma forma fez diferença né, pra vida das pessoas assim, em algum sentido (sic). Por exemplo, a Lourdes, ela adota muitos animais, tá sempre ajudando, eu acho que são várias coisas... eu mesma esse ano adotei 2 cachorros... acho que tudo... foi fruto daqui, sabe? São coisas um pouco diferentes, mas faz parte. Eu fiquei sete meses sem comer nada fora de casa, aqui na EACH. Nada de carne, e tal... E em casa eu tentava reduzir né. Ai eu ainda continuo tentando.

Segundo ela, a influência do grupo pode ser vista de diversas formas, não apenas na alimentação, mas também na relação com os cachorros.

Se todos os animais devem ter os mesmos direitos, Katia problematizou questionando a quais animais deveriam ser dados esses direitos.

Não sei sabe o que a gente inclui, porque tem animais que acabamos não prestando muita atenção, nesse sentido mesmo de um inseto estar no chão e você acaba passando e matando vários insetos. Então é claro que nesse sentido você não fazendo de propósito, mas enfim. Tem que ver o que considera, todos mesmos, todos os animais. Não sei... não sei tratar direito dessa questão.

Katia demonstra bastante dúvida, dizendo que ainda não sabe lidar com tal indagação. Assim, também se mostra na questão se os direitos animais podem ser especistas: “Eu acho que a gente já viu alguns textos, né? Que eles acabam tendo critérios

para considerar animais seres sencientes. Não que seja especista, já discutimos essa questão, mas, não sei, alguns textos eles podem parecer...”

Katia utiliza alguns termos discutidos no grupo como senciência e especismo. Vemos que a parte do que é especismo talvez não tenha ficado muito clara, pois, ao mesmo tempo em que diz que não é, por já termos discutido, diz que pode parecer.

Sobre a questão de redução do sofrimento, ela pontua: “Porque muita gente tenta justificar: mas tal lugar eles não são cruéis na hora de matar, então está tudo bem na hora de consumir. Mas a questão eu acho que não é isso exatamente, a questão é ele não morrer.” Quando diz que “a questão é ele não morrer”, deixa claro perceber como bom o respeito à integridade do animal.

Débora – 10 meses no grupo – Gestão de Políticas Públicas – 21 anos

Entrou no grupo por indicação da Kátia. Inicialmente também havia se inscrito em outro projeto relacionado ao seu curso, porém, não conseguindo, inscreveu-se no D.I.A.N. Diz não ter tido nenhum contato com a questão dos direitos animais antes e também não disse nada sobre gostar de animais anteriormente, porém disse que as discussões não geraram incomodo.

Na discussão se o zoológico tem papel educativo, ela respondeu: “Eu não vejo zoológico como educativo a partir que as pessoas vão lá e vê os animais enjaulados. Você vê a maioria nem volta para a natureza.” E ainda acrescentou: “Se você reparar, as visitas são mais para tirar fotos, não tem nem aquela importância...”

Discordou do Alexandre quanto a redução de sofrimento como atenuante. Porém, não desenvolveu argumentação sobre o assunto. Permaneceu em silêncio na grande maioria das questões.

5. Discussão e considerações finais

Para defender a vida das outras espécies e pelo bem específico delas, as palavras utilizadas foram: “direito do animal”, “direito à vida”, “merecem ter direitos”, “são como a gente”, “entender o bicho como outro igual a mim”, “pensar também o lado animal”, “direito de viver”, “não somos melhores do que eles”, “a questão é ele não morrer”. Embora eles não verbalizem o que seria o direito animal, e se este diferencia-se do humano, os estudantes deixam claro a importância da vida, da dignidade e de sua integridade, tópicos que estão relacionados às questões mais importantes do direito humano.

Percebemos, também, que alguns utilizam-se do recurso da aproximação do humano como uma forma de defesa do animal, o que pode não significar necessariamente a anulação das diferenças, mas o reconhecimento de interesses semelhantes. Segundo Grün (2007):

A compreensão da Natureza guarda certas analogias... Trata-se sempre de alguém ou algo que nos confronta, nos convida e nos perturba, pela simples razão de que ela é outra para nós mesmos. (...)A Natureza é o Outro que se dirige a nós. A voz do Outro sempre constitui o campo da compreensão hermenêutica. A linguagem viva do diálogo é que proporciona a compreensão do Outro... que repousa não só no consenso, mas também no respeito pela diferença e pelo Outro. (GRÜN, 2007, p. 152-153).

Os anti-sujeitos que aparecem em algumas das falas foram os interesses econômicos, cultura, tradição, paladar, necessidade e bem-estar. Sobre esses, é relevante destacar que, quando compreendemos ou nos referimos aos anti-sujeitos como exteriores a nós, como no caso dos interesses econômicos, cultura e tradição, é comum pensarmos que não é possível combater-los e alterar a situação em que nos encontramos, tendo em vista que há um sistema, superior ao indivíduo, que não nos permite e/ou uma sociedade desinteressada na mudança. Tal percepção pode gerar uma certa impotência, tirando a esperança e inviabilizando as ações. Dessa forma, as utopias aparecem como muito difíceis de serem concretizadas, quase impossíveis.

Todavia, curioso é que as mesmas pessoas que apresentam esses fatores externos a elas como impedimentos à uma sociedade vegana ou ainda aos direitos iguais a todos os seres, dizem ser vegetarianas ou ter mudado os seus hábitos de consumo. Assim, podemos observar segundo Fernando Birri,

a utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar” (Birri apud Galeano, 1994. p. 310).

Assim, apesar de perceberem os impedimentos, os mediadores não estão deixando de caminhar.

Nesse caminho, alguns integrantes do grupo demonstram estar sofrendo conflitos internos entre como devem agir e como querem agir, especialmente observados nas falas de Alexandre, Kátia e Angélica. A tomada de consciência é algo muito conflituoso, principalmente quando as mudanças mexem em nossa linha de

conforto. No entanto, esses conflitos são fundamentais para a construção de quem queremos ser e da compreensão de que vida vale a pena ser vivida. Eu posso continuar me desengajando, mas também posso me transformar.

O que podemos pensar é que, se já há uma preocupação em "parecer ser" alguém que defende os animais e a natureza, significa um reconhecimento disso como um valor. Para que haja a tomada de consciência e para que esta se transforme em ação, há um caminho de oportunidades externas, e de uma reelaboração interna. No entanto, isso nem sempre ocorre ao mesmo tempo. Saber como devo agir é anterior ao "querer" agir como devo (La Taille, 2006).

Em nossa equipe, as integrantes puderam ter oportunidade para construir esses necessários conflitos internos. Além disso, as reflexões provocadas pelo grupo, principalmente, não são apenas reflexões, são ações. Quando propomos aos integrantes do grupo o desafio de construir instrumentos e intervenções com crianças e jovens para que elas compreendam e reflitam sobre os animais, tais ações propiciam a construção e a transformação também dos próprios integrantes, constituindo, assim, a práxis. Ao precisar elaborar ações para as crianças e pré-adolescentes, o grupo pode refletir sobre suas próprias ações, resultando em uma transformação dialética.

Como apontado por Russel (2019, p. 7, trad. nossa), “ensinar sobre questões de justiça animal, ambiental e social envolve explorar questões controversas e desafiar o status quo”. Isso ocorre, no caso da justiça animal, majoritariamente devido ao fato de estarmos imersos em uma cultura e sistema antropocêntricos, os quais colocam o homem em posição de superioridade diante de outras espécies e naturaliza opressões. Assim, questionar tais estruturas é um árduo trabalho, implicando colocarmos em xeque nossos hábitos, crenças, ações, relações e percepções de mundo. Como pudemos perceber na fala de Alexandre, foi apresentado um desafio da mudança de hábito, mesmo que ele ainda não tenha conseguido desenvolver. Em sua concepção, é correto ser vegano, porém ele não o é, fazendo com que ele se encontre em uma situação controversa e incomoda, haja vista que suas ações estão em desacordo com suas concepções. Isso acaba, portanto, por gerar situações de desconforto, bastante recorrentes no debate acerca dos direitos animais.

Apesar de desafiante, o debate é urgente e necessário. Ao abordarmos a ética interespecies e questões referentes aos direitos animais por meio do ensino, somos capazes de auxiliar a desnaturalização de certas práticas exploratórias e cruéis para com animais não-humanos e o fomento do combate ao especismo e à construção de uma

visão utilitarista da natureza como um todo. Estimula-se, também, as autopercepções, podendo resultar em ações transformadoras, e uma revisão crítica dos conteúdos científicos comumente apresentados em ambientes pedagógicos. Destarte, defendemos que o conflito não seja evitado, mas sim superado.

Dentre esses integrantes que tiveram as falas analisadas em 2016, Angélica é a única integrante que permanece na configuração atual. Angélica, que estava em processo de mudança em 2016, virou vegana e hoje tem iniciado a produção própria de um documentário com o objetivo de esclarecer dúvidas de pessoas que fazem cursinho populares sobre o tema dos direitos animais, com o intuito de popularizar a questão.

Abordando brevemente a situação atual do grupo, a equipe é composta, em 2019, por 08 alunas de graduação, sendo 05 bolsistas pelo Programa Unificado de Bolsas (PUB) da Universidade de São Paulo, 01 bolsista PIBID e 01 bolsista de Iniciação Científica financiada pela FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – e uma voluntária. Todas mulheres, advindas dos cursos de graduação como Licenciatura em Ciências da Natureza, Gestão de Políticas Públicas, Gestão Ambiental e Têxtil e Moda. Na atual configuração, há 04 veganas e 01 ovo-lacto-vegetariana, ou seja, um cenário bastante diferente do anterior. Porém, cabe pontuar brevemente que muitas mudaram seus hábitos apenas após ingressarem na equipe, demonstrando o potencial existente em projetos que se proponham a encarem esse urgente desafio.

Referencial bibliográfico

- Alves, K. S., Souza, D. C., Santos, W. C. V. e Piassi, L. P. C. (2017). “Educação de Qualidade em Ambiente Extraescolar: Eu Quero uma Horta no CCA!” (pp. 43-54) En *Revista cultura e extensão USP*, v. 17.
- Balcombe, J. (1999). “Animals & Society courses: A growing trend in post-secondary education” (pp. 229-240). En *Society & Animals*, v. 7(3).
- Bandura, A., Azzi, R. G. e Tognetta, L. R. P. (Orgs.). (2015). *Desengajamento Moral: teoria e pesquisa a partir da teoria social cognitiva*. Campinas: Mercado de letras.
- Barros, D. L. P. (2015). *Teoria semiótica do texto*. São Paulo: Ática.
- Brügger, P. (2004). *Amigo animal: reflexões interdisciplinares sobre educação e meio ambiente*. Florianópolis: Letras contemporâneas.

- Brügger, P. (2007). *Cartilha Amigo Animal*. Florianópolis: Secretaria Municipal de Saúde/Coordenadoria do Bem-estar animal.
- Castellano, M. e Sorrentino, M. (2015). “A inserção de estudos críticos animais em instituições de educação superior” (pp.654-680). En *Atos de Pesquisa em Educação*. Blumenau, v. 10(2).
- Cole, M. e Stewart, K. (2014). *Our children and other animals: the cultural construction of human-animal relations in childhood*. New York (EUA): Routledge.
- Davis, K. (2012) “The social life of chickens” Smith, Julie A.; Mitchell, Robert W. *Experiencing Animal Minds: An Anthology of Animal-Human Encounters*. Columbia: Columbia University Press.
- Demello, M. (2010). “Introduction to Human-Animal Studies” (pp. xi-xix). En DEMELLO, M. *Teaching the Animal: Human-Animal Studies across the Disciplines*. Brooklyn, NY: Lantern Books.
- Denis, L. (org.) (2014). *Educação e direitos animais*. São Paulo: LibraTrês.
- Denis, L. (2012). *Educação vegana: tópicos de direitos animais no ensino médio*. São Paulo, LibraTrês.
- Dinker, K. G. e Pedersen, H. (2016). “Critical animal relations with others” (pp. 415-430). In: *The Palgrave international handbook of alternative education*. Eds. Lees, H. and Noodings, N. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Favarini, M. e Jaeger, T. (2015) *Projeto Essa escola é o bicho!* Prefeitura de Porto Alegre. Recuperado de: http://lproweb.procempa.com.br/pmpa/prefpoa/seda/usu_doc/projeto_essa_escola_e_o_bicho_2015.pdf
- Felipe, S. T. (2007) “Dos Direitos Animais aos Direitos Constitucionais: Para Além do Especismo Elitista e Eletivo” (pp. 143-159). En *Revista Brasileira de Direito animal*, Salvador, v. 2(2).
- Felipe, S. T. (2008). *Ética na alimentação: o fim da inocência*. Palestra proferida no Encontro Temático da SVB-Brasília. Recuperado de: <https://www.anda.jor.br/2009/04/etica-na-alimentacao-o-fim-da-inocencia/>
- Francione, G. L. (2013) *Introdução aos direitos animais: seu filho ou o cachorro*. Campinas. São Paulo: Ed. Unicamp.

- Freire, P. (2002). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Freire, P. (1980). *Conscientização*. São Paulo: Moraes.
- Greif, S. (2015). *O mel*. Publicado online no site Veganagente. Recuperado de: www.veganagente.com.br/sergio-greif-o-mel/
- Greif, S. (2012). *Sustentabilidade econômica mediante opção do vegetarianismo*. Revista Cadernos de Debate (UNICAMP), v. IX.
- Grün, M. (2007). *Em busca da dimensão ética da educação ambiental*. Campinas: Papirus.
- La Taille, Y. (2006). *Moral e ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed.
- Levai, L. (2004). *Direitos dos animais*. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira.
- Meira, A. P., Freitas, C. K.; Vizachri, T. R.; Santos, E. I. e Piassi, L. P. (2019). “Quando as bolsistas PIBID debatem e investigam sobre animais e natureza com crianças de 5 anos”. En Galian, C.; Zuffi, E.; Pietri, E. (orgs.). *A formação de professores sob novos ângulos: o PIBID na Universidade de São Paulo (2015-2018)*. São Paulo: FEUSP.
- Neves, R. A. e Damiani, M. F. (2006). “Vygotsky e as teorias da aprendizagem” [versão eletrônica pp. 1809-4651]. *UNIrevista*, 1(2),
- Pedersen, H. (2011). “Release the moths: Critical animal studies and the posthumanist impulse” (pp. 65-81). *Culture, Theory and Critique*, 52(1).
- Piassi, L. P. C., Santos, E. I., Vieira, R. M. B., Kimura, R. F., Vizachri, T. R. e Araújo, P. T. (2018). “A Banca da Ciência na comunicação crítica da ciência para o público escolar”. En *Comunicação Pública*, v. 13(24).
- Russell, C. (2019). “An intersectional approach to teaching and learning about humans and other animals in educational contexts”. En *Animals in Environmental Education* (pp. 35-52). Londres: Palgrave Macmillan.
- Snyders, G. (1988). *A alegria na escola*. São Paulo: Manole.
- Trindade G. G. (2014). *Animais como pessoas: a abordagem abolicionista de Gary L. Francione*. Jundiaí, SP: Paco editorial.

Vygotsky, L. S. (1984). *A formação social da mente: o desenvolvimento dos processos psicológicos superiores*. São Paulo: Martins Fontes.

TÂNIA REGINA VIZACHRI

Doutoranda na Faculdade de Educação da USP, com formação interdisciplinar em Ciências Sociais e Mestrado em Educação. Fundadora da equipe D.I.A.N. pesquisa o processo de conscientização sobre direitos animais na primeira infância.

LUCIANA TEIXEIRA DUARTE

Mestra em Estudos Culturais pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo e Bacharel em Lazer e Turismo pela mesma instituição. Auxiliou a coordenação das atividades do D.I.A.N. na escola municipal em 2016.

WALESKA CAROLINA DO VALLE SANTOS

Graduada em Licenciatura em Ciências da Natureza na Escola de Artes, Ciências e Humanidades da Universidade de São Paulo. Coordenou as atividades do D.I.A.N. no CCA em 2016.

ADRIANA REGINA BRAGA

Doutora em Psicologia do Desenvolvimento Humano e Educação pela Faculdade de Educação da Unicamp e docente da Faculdade de Educação da UNIFESP. Seu interesse de pesquisa é desengajamento moral, ética e educação sustentável.

MARIAH BORATTO PEIXOTO DOS SANTOS

Estudante de graduação da Universidade de São Paulo (USP), Brasil. Ela está interessada principalmente em direitos animais, educação ambiental e educação visual.

LUÍS PAULO DE CARVALHO PIASSI

Professor associado da Escola de Artes, Ciências e Humanidades da USP. Doutor em Educação pela Faculdade de Educação da USP, Livre-Docente em Artes, Cultura e Lazer pela Escola de Artes, Ciências e Humanidades da USP (2012). Realiza investigações em estudos culturais da comunicação e educação em ciências, atuando no campo dos estudos críticos animais. É líder do grupo de pesquisa INTERFACES e do projeto Banca da Ciência.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

ESTUDIOS DE CAMPO

AÑO VI | VOLUMEN I
JUNIO 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

AS ATITUDES DE INDIVÍDUOS PARA COM OS ANIMAIS SUÍNOS EM PRODUÇÃO FAMILIAR E PEQUENA PRODUÇÃO¹

LAS ACTITUDES DE INDIVIDUOS HACIA LOS ANIMALES PORCINOS EN PRODUCCIÓN
FAMILIAR Y PEQUEÑA PRODUCCIÓN

THE ATTITUDES OF INDIVIDUALS TOWARDS PIGS IN FAMILY AND SMALL PRODUCTIONS

Rui Pedro Fonseca

Pós-Doutoramento no CIES-IUL (ISCTE). Investigador integrado no Centro de Investigação de Estudos em Sociologia – Instituto Universitário de Lisboa (Portugal).

Email: fonsecarppd@hotmail.com

Enviado: 03/05/2019 Aceptado: 05/06/2019

¹ Para além de excertos de entrevistas, este estudo contém imagens de explorações de suínos e inquiridos/as. Foram dadas as respetivas permissões para publicação.

Agradecimentos: à Verónica Policarpo (ICS - Lisboa) pela revisão científica; à Ana Sofia Matos pelo acompanhamento presencial; e a todos/as os/as inquiridos/as que colaboraram com este estudo.

Este é um trabalho de análise qualitativa sobre as práticas e atitudes de indivíduos que lidam com o manejo e abate dos animais da espécie suína. Foi realizada em dois universos distintos: *produção familiar e pequena produção* - contextos exploratórios motivados pela masculinidade, *hobby*, comensalidade e, respetivamente, comércio. As relações e as atitudes das pessoas inquiridas para com os animais revelaram-se complexas, por vezes contraditórias, oscilando entre o afeto e, sobretudo, o desapego – essencial para a consecução do seu abate e consumo. Já os animais permanecem mais fixos num estatuto de objetificados, podendo, eventualmente, ser reposicionados enquanto indivíduos e até, em casos excepcionais, adotados como *pets*. Estas atitudes diferenciadas podem ser despoletadas por fatores como a espécie, idade e sexo (dos animais); género, memórias de dado indivíduo (humano); o tempo despendido, as tarefas desempenhadas com os animais; e o contexto de produção animal.

Palavras-chave: atitudes, indivíduos, suínos, produção, familiar, pequena

Este es un trabajo de análisis cualitativo sobre las prácticas y actitudes de individuos que se ocupan del manejo y muerte de los animales de la especie porcina. Se realizó en dos universos distintos: *producción familiar y pequeña producción* - contextos exploratorios motivados por la masculinidad, *hobby*, comestibilidad y, respectivamente, comercio. Las relaciones y las actitudes de las personas encuestadas hacia los animales se presentan complejas, a veces contradictorias, oscilando entre el afecto y, sobre todo, el desapego - esencial para la consecución de su sacrificio y consumo. Los animales permanecen más fijos en un estatuto de objetivados, pudiendo eventualmente ser reposicionados en cuanto individuos y, en casos excepcionales, adoptados como mascotas. Estas actitudes diferenciadas pueden ser desencadenadas por factores como la especie, edad y memorias (de los animales); género, memorias de dado individuo (humano); el tiempo empleado, las tareas realizadas con los animales; y el contexto de producción animal.

Palabras clave: actitudes, individuos, porcinos, producción, familiar, pequeña

This is a qualitative research about practices and attitudes of individuals who deal with the management and slaughter of pigs. It was performed in family production and small production types - exploratory contexts motivated by masculinity, hobby, commensality and, respectively, trading. The attitudes of people towards animals proved to be complex, sometimes contradictory, oscillating between affection and, mostly, detachment - essential for the achievement of their slaughter and consumption. Animals, however, remain more fixed in an objectified status, may eventually be repositioned as individuals and even, in exceptional cases, adopted as pets. These differentiated attitudes can be triggered by factors such as species, age and sex (of animals); gender, individual memories (in humans); the time spent, the tasks performed with the animals; and the exploratory context.

Keywords: attitudes, individuals, pigs, production, family, small.

Introdução

A história da exploração dos animais para fins alimentares está associada a uma eliminação progressiva do seu contacto físico (na qualidade de vivos) face à população. Há um princípio elementar aplicável a Portugal e à generalidade dos países ocidentais – a maior parte da população consumidora, sobretudo dos grandes centros urbanos, não assiste a uma única parte dos processos pelos quais os animais são convertidos em alimentos. Para segmento substancial do tecido social, o contacto direto com estes animais surge no momento da sua compra, ou mesmo durante a sua preparação e consumo, como fragmentados enquanto ‘carne’, ‘filetes’ ‘bifes’, etc., portanto, enquanto “referenciais ausentes” (Adams, 2003). Neste estágio, em que já se encontram coisificados, contribui para que os animais não sejam pensados como indivíduos² e, muito menos, que se cogite sobre o seu percurso e condições de vida - o resulta na neutralização de qualquer sentimento de empatia que se possa desenvolver relativamente a eles. Ou seja, consome-se o ‘presunto’ sem nunca se conhecer e, muito menos, conceber o porco como indivíduo.

Mas a produção de animais para fins alimentares requer, necessariamente, a existência de pessoas que lidem diretamente com eles. São aquelas dos contextos rurais, periféricos, da produção familiar e pequena, sobretudo dos contextos da grande produção, onde indivíduos, trabalhadores, veterinários, operadores de matadouros, etc., - que os criam, alimentam, engordam e vendem -, prestam cuidados veterinários e que os abatem. Este estudo pretende testar a **hipótese** de que as atitudes e comportamentos humanos em relação aos convencionados ‘animais de produção’ podem apresentar um carácter heterogéneo. Ou seja, entrarão em jogo emoções, relações complexas e dinâmicas, em que os animais poderão ser classificados como mercadoria, (re)posicionados como indivíduos e, em casos excepcionais, como *pets*.

Os **objetivos** deste estudo baseiam-se na compreensão das relações dos humanos para com animais, concretamente sobre (1) a complexidade das atitudes dos indivíduos que lidam com os animais da espécie suína durante o seu manejo e abate; e (2) as formas

² Em Portugal, os consumos de ‘carne’ e de outros produtos de origem animal requerem, em média, a morte a cerca de 52 milhões de animais (das espécies bovina, suína, ovina, caprina, aves, coelhos e galinhas poedeiras) (FAO United Nations, 2009/2010) por ano. Mas estes números oficiais não consagram algumas explorações de animais, familiares ou pequenas, onde se realiza o abate clandestino.

de organização social, particularmente a pertinência da divisão sexual do trabalho. A consecução destes objetivos requereu que fossem inquiridas um total de 13 pessoas de dois universos distintos: *produção familiar* (5 mulheres + 2 homens) das Freguesias de Candemil e Salvador do Monte (Amarante); e *pequena produção* (3 mulheres + 3 homens) das Freguesias de Ansiães, Várzea (Amarante) e Malhapão (Oiã).

Metodologia

Os contextos de produção, o género, as tarefas a desempenhar, a idade, a experiência (Wilkie, 2010) e tempo despendido com os animais – constituem-se fatores considerados que terão implicações nas formas de atuação e nas atitudes daqueles que lidam com os animais. Nestes contextos de produção (do mais familiar ao mais comercial) surge o paradoxo do ‘cuidar para depois matar’. Mas independentemente de, praticamente, todos estes animais estarem destinados a serem mortos, não quer forçosamente significar que todos os indivíduos (humanos) que lidam com eles, na vida e na morte, tenham as mesmas experiências e adotem as mesmas atitudes.

Esta análise qualitativa constitui-se num registo das forças, mecanismos, práticas e atitudes dos humanos em relação aos animais - que consubstanciam processos sociais, histórica e geograficamente localizados. Para a concretização deste estudo recorreu-se às entrevistas semiestruturadas como método de recolha de dados para os diferentes contextos produtivos. Foram aplicadas individualmente, por vezes em grupos, questionando (oralmente) a população sobre: o tempo de atividade; motivações; práticas; atitudes; memórias; afetividades; e formas de organização social geradas em torno da produção / abate destes animais. Foi ainda observada, quando dada permissão, a performatividade dos inquiridos durante o maneo ou mesmo abate dos animais. Foi também utilizado o diário de campo e o registo fotográfico como ferramentas complementares de observação dos entrevistados e dos contextos de produção³.

A análise às atitudes e práticas observadas nos diferentes contextos de produção implicou um enquadramento teórico aos inscritos papeis de género, às respetivas dimensões simbólicas associadas às práticas de maneo / abate, bem como o recurso ao ecofeminismo e à teoria interseccional. De realçar a consulta de alguns trabalhos

³ De assinalar contingências relacionadas com a dificuldade de aplicação de entrevistas a alguns contextos de *produção familiar* e de *pequena produção*. Existiram muitas faltas de resposta à solicitação de colaboração com este estudo. Mesmo alguns que aceitaram colaborar, manifestaram muita desconfiança, sobretudo no início dos contactos.

etnográficos como o de Dantas (2008), realizado na região de Seridó (Rio Grande do Norte, Brasil), que incide sobre as formas de sociabilidade e de solidariedade em torno da criação, matança e consumo de porco. Ou ao trabalho de campo de Froehlich (2012), junto de famílias do Município de São Paulo das Missões (Rio Grande do Sul, Brasil), que explica a divisão sexual do trabalho, e as dimensões simbólicas associadas às práticas de criação, abate (*i.e.*: “*carneadas*”) dos animais suínos. De salientar, especialmente, o trabalho etnográfico, com observação participante, de Rhoda Wilkie (2010) enquadrado nas experiências e atitudes de trabalhadores do nordeste da Escócia que lidam diretamente com os animais explorados para fins alimentares.

A compreensão das práticas e das atitudes dos homens e das mulheres em relação aos animais também requer um reconhecimento da existência dos dualismos e papéis de género profundamente arraigados nestes contextos de produção (familiar e pequena) de animais. Daí considerar-se fundamental um devido enquadramento dos géneros enquanto resultados de processos sociais e culturais (Almeida, 1995), cujos esquemas de ação e pensamento são, consciente ou inconscientemente, apreendidos e reforçados (Bourdieu, 1998). Refiro-me, por exemplo, à divisão sexual do trabalho inscrita nos contextos de *produção doméstica* e em *pequenas produções*, cuja ordem social (masculina) usualmente encarrega mais os homens do abate, e as mulheres mais do maneio dos animais.

Assume-se a relevância do legado, conceptual e analítico, do ecofeminismo que permite compreender a interseccionalidade: as maneiras pelas quais múltiplas formas de opressão, dominação e subordinação (Adams, 2003) podem atuar em relação ao género e à espécie. Particularmente nos contextos de produção familiar, em que o consumo de ‘carne’ e a dominação sobre os animais são componentes essenciais da performatividade de um modelo de masculinidade tradicional (Parry, 2010), ou mais “*primitivo*” (Rogers, 2008). E em que, por exemplo, o abate dos animais de maior porte está usualmente conotado com o prestígio (Méchin, 1991), masculinização dos rapazes (Kheel, 1996), associado ao poder, virilidade, e dominação (Parry, 2010).

1. As atitudes para com animais suínos em produções familiares

As freguesias inquiridas de Ansiães, Candemil, Salvador do Monte (do Concelho de Amarante) assinalam processos sociais padronizados observáveis em muitas regiões rurais ou periféricas portuguesas: migração das gerações precedentes (sobretudo a partir da década de 70) para o estrangeiro e para as grandes cidades, em que a procura de

trabalho e a escolarização surgem como as motivações principais que justificaram tal mobilidade social.

Estas zonas rurais, ou periféricas, não se configuram temporalmente estáticas, nem impermeáveis às novas mudanças sociais e tecnológicas que se observam e experienciam nos maiores centros urbanos; mais impregnados de informações, simbolizações, mais multiculturalizados. Estas zonas registam transformações, designadamente o vínculo das economias locais com outras nacionais (e vice-versa), novas configurações, designadamente no próprio tecido social que pode convergir aprendizagens herdadas dos antepassados, com outras de carácter mais moderno.

Atualmente, a *produção familiar* de animais suínos pode combinar a modernização com a tradição. Modernização porque, por exemplo, no decorrer das práticas de abate destes animais pode fazer-se uso de instrumentos modernos: como os de corte; ou do aparelho de eletronarcose⁴, para efeitos de atordoamento (poucas vezes usado nestes contextos); ou do maçarico (em vez da carqueja) para queimar os pelos do animal após o seu abate; etc. Tradição porque o maneio e o abate surgem motivados por *hobby*, masculinidade e comensalidade (questão desenvolvida mais adiante).

Adicionalmente, a internalizada divisão sexual do trabalho constitui-se num fator fundamental que pode ajudar a explicar as práticas diferenciadas de homens e mulheres para com os animais. Práticas diferenciadas surgem, amiúde, enquanto produto da história, em que os espaços domésticos destes contextos estão mais reservados às mulheres, as quais são responsáveis pelas lides domésticas, estando mais encarregues do cuidado e alimentação dos animais⁵. Já os homens tendem a estar mais fixados em atividades produtivas ligadas ao comércio, ou indústria, estando mais desconectados (fisicamente e emocionalmente) dos espaços domésticos e, conseqüentemente, dos animais. Mas a inscrita divisão sexual em contextos de *produção familiar* pode auxiliar numa compreensão que vá para além das práticas convencionalmente geradas, dando

⁴ Mesmo que o abate do porco seja efetivado fora dos matadouros, o atordoamento dos animais e a presença de um veterinário é atualmente obrigatório (de acordo com o Decreto-lei 28/96, de 2 de Abril). Na maior parte dos casos, este aparelho não é usado. Foi manifesto algum receio em alguns dos inquiridos que eu fosse algum elemento da ASAE. Aconteceu procurarem certificar-se que eu ouvia que abatiam até três porcos por ano (o permitido por lei, para consumo próprio)

⁵ Particularmente, a criação de porcos é efetivada em pequenas pocilgas, em modo semi-intensivo, ou mesmo em regime extensivo. Podem alimentar-se da vegetação da terra, ser alimentados com restos domésticos, com ração, ou mesmo combinar as três maneiras possíveis. Também as crianças, que vão aprendendo que um dia o animal terá de ser morto, podem prestar auxílio na alimentação.

luz às disposições, atitudes e verbalizações (ou falta delas) em torno do manejo e abate dos animais suínos.

Nestas comunidades rurais e periféricas a ‘carne vermelha’, tal como os animais de maior porte (como o porco), são ainda percecionados como símbolos de prestígio e de estatuto social (Cerqueira, S/D). Estas tradicionais comensalidades estão dependentes do trabalho mais pesado: a morte do animal. É uma prática especializada que requer colaboradores, mão-de-obra (usualmente composta por membros do agregado doméstico ou comunitário do produtor), e o empreendimento de tarefas cujos papéis estão usualmente bem demarcados. No Ocidente, e Portugal não foge à regra, cabe aos homens matar o porco. O ‘matador’, aquele que faz a ‘sangria’, pode ser o ‘chefe da família’, mas pode ser também outro homem convidado cuja experiência e habilidade o tornam legitimado para a execução do animal. No decorrer do abate, nos casos em que existe assistência, poderá ser manifesto um estado de tensão desde o momento em que se dá o ‘nó corrediço’ no animal, até à sua imobilização em cima da ‘tripeça’ onde será morto. Constituem momentos em que muitas pessoas, mesmo da aldeia, “*não têm coragem de ver*” (Isaura e Sr. Teixeira, Salvador do Monte).

Para os homens, sobretudo aqueles que estão encarregues da morte do animal, a exaltação das suas virtudes associadas a um dos modelos (mais tradicionais) de masculinidade requerem a não demonstração de afetividade, medo, angústia, sob o risco de evidenciarem fraqueza. Os processos de matança do porco, sobretudo quando tornados públicos, representam momentos de obtenção de visibilidade para os homens, de reconhecimento e validação social (perante família, vizinhança, conterrâneos e os pares) onde a força, a bravura, a inflexibilidade, precisão e a frieza são demonstradas pelo uso da autoridade, dominação e agressividade sobre o animal.

Os rapazes, os futuros ‘chefes de família’, eram (e são, embora com muito menos frequência) incentivados a observar, por vezes a participar na matança. Por exemplo, o Sr. Teixeira (Salvador do Monte) (Ver imagem nº 3, em anexo), desde o tempo dos pais, já perdeu a conta dos porcos que já “*meteu a faca*”. Mas também existem homens, como os casos do sogro e do cunhado de Isaura (Salvador do Monte) que, motivados pela procura de validação, se “*armaram em matadores*” (*Idem*) mas não o lograram. O sofrimento dos animais pode ser dissuasor, mesmo para os que pretendem dar provas de bravura. Estes homens chegaram a um ponto a que “*já nem podiam olhar para o bicho (...) foram-se embora e depois nunca mais experimentaram*” (*Idem*). Até para os

mais experientes, como o Sr. Teixeira (Salvador do Monte), uma morte mais sofrida dos animais pode criar desconforto: *“quando a faca não entra no sitio certo é desagradável”*. Mas também existem outros casos, como os amigos do marido (‘matador’) da Adelaide (Candemil) que dizem que se ocupam do serviço (da matança) mas que depois desistem. Ou casos de homens, como o Sr. Augusto (Candemil), que assumem não se prestarem ao serviço da matança porque *“chega aquela altura e não conseguia”*. Mas encontrar quem abata, ou mesmo quem ajude a abater estes animais em contextos de *produção doméstica* começa a ser cada vez mais difícil: *“há falta de homens que agora ajudem”* (Adelaide, Candemil). Por exemplo, o filho do ‘matador’ – o Sr. Teixeira (Salvador do Monte) - *“não gosta de matar ou de ver matar”* (questão desenvolvida no final desta secção e nas conclusões).

Muitos indivíduos, da família ou da comunidade, sendo mais suscetíveis à violência visual e aos grunhidos dos animais recusam-se a presenciar o momento. Foram mais as mulheres que verbalizaram os seus desconfortos emocionais: por exemplo, o caso da Celeste (Candemil) que, embora pertença a uma família onde se faz criação de suínos há mais de 38 anos, menciona *“não ter coragem”* para assistir, que fica *“muito incomodada enquanto [o porco] não para de berrar e enquanto sai sangue para todo o lado”*. Ou o caso da Ana (nora do Sr. Teixeira, Salvador do Monte), que não suporta saber que *“eles estão ali a berrar a ser castrados (...) e depois a ser mortos”*.

Por convenção, vetadas do processo da matança, as mulheres já poderão participar para aparar o sangue com uma bacia durante a ‘sangria’ do porco. Existe uma clara divisão sexual no trabalho de abate nos contextos de *produção familiar* que, geralmente, é orientada pela espécie / porte dos animais. As mulheres podem abater animais de menor porte e prestígio (e.g.: coelhos e galinhas); e os homens ficam encarregues de matar os animais de maior porte e prestígio (e.g.: bovinos, suínos). O prestígio dos animais estará também relacionado com a resistência que eles oferecem à morte (Méchin,1991): ora, quanto maior seu porte, mais a sua morte será dificultada. Após o abate do animal, os pelos são chamuscados, a pele escaldada e removida com algum objeto cortante e, só então, se dá início à ‘desmancha’ - uma minuciosa tarefa que normalmente também é executada por homens.⁶

⁶ Numa primeira etapa da ‘desmancha’ é feito um corte longitudinal no externo do animal, em que os órgãos e as tripas (que não podem ser cortadas, sob a pena de o cheiro ser nauseabundo) são retiradas. Se a tradição for

Nestes contextos de *produção familiar* os animais podem ser falados com mais frequência, lidados de forma mais positiva, reconhecidos como seres individuais ou até, excepcionalmente, serem designados por nomes e adquirirem o estatuto de *pets*. É o caso da porca ‘Ruca’ e do porco ‘Fredy Guarín’ “*que chamam e lambuzam a gente*” (Augusto, Candemil); ou o caso das cabrinhas da Celeste (Candemil) que “*são meiguinhas*”, e que a tutora impede que sejam abatidas e convertidas em ‘carne’. São casos de animais com os quais são mantidos vínculos, recebendo mais atenção e afeto pelos criadores que, deliberadamente, optam por mante-los vivos.

Mesmo os ‘matadores’ podem adotar atitudes e práticas diferenciadas, por vezes contraditórias, em relação a animais de outras e da mesma espécie. É o caso do Sr. Teixeira (Salvador do Monte) que, embora tenha perdido a conta dos “*porcos que meteu a faca*”, lá domesticou um deles: o ‘Ruca’, que “*virava-se com as patas no ar*”, que se destacou dos demais por ser frágil em cria, e porque seguia as pessoas⁷ (ver imagem nº 5, em anexo). É, portanto, observável que nos contextos de *produção familiar* poderão coexistir atitudes em relação aos animais que variam das mais instrumentais às mais afetivas, que são despoletadas pelo grau de proximidade (e distanciamento) emocional, e desconforto moral em abater certos animais, consoante a sua idade, espécie e outras características individuais. Ou seja, para estes entrevistados, o estatuto dos animais pode variar entre *objetificado* (abatível / consumível) ↔ a *indivíduo* (cujo abate é delegado / mas consumível) ↔ a *pet* (não abatível / não consumível).

Nestes contextos existem complexas relações - repletas de contradições e ambivalências - entre estes animais e seus rotineiros cuidadores que, praticamente em todos os casos, irão conduzir os animais à morte, vindo a tornar-se nos seus consumidores. Evidencia-se, sobretudo pelos homens, um reconhecimento (factual) dos porcos como seres “*inteligentes*” (Augusto, Candemil). Mas, sob o risco de serem percebidos como vulneráveis e inseguros (atributos já admissíveis nas mulheres), ou porque as emoções podem atrapalhar nos momentos da execução dos animais, foram os homens que mais se inibiram de expressar emotividade(s). A verbalização, ainda que escassa, foi mais centrada no seu espírito de missão, no compromisso de dar provas,

totalmente cumprida, serão as mulheres a lavarem as tripas para depois fazerem os típicos enchidos: ‘alheiras’, ‘salpicões’, ‘linguiças’, ‘chouriços’.

⁷ O ‘Ruca’ iria depois “*dar problemas por estragar a plantação do vizinho*” (Sr. Teixeira, Salvador do Monte). Não tiveram coragem de o abater nem de o comer. Foi dado a um outro homem que acabou por abatê-lo para consumo.

pelo desempenho e autocontrolo. Afinal, “*quem cria porcos para matar é para isto*” (Teixeira, Salvador do Monte).

Já as mulheres verbalizam mais desgaste emocional em relação ao sofrimento, morte e desaparecimento dos animais. Porque permanecem mais relegadas ao espaço doméstico, passando mais tempo com estes animais, também lhes cabe a elas uma gestão particularmente difícil das relações (e das emoções) para com aqueles que um dia terão de ser abatidos e consumidos. Para algumas mulheres, a criação destes animais envolve a alimentação, mas também a criação de vínculos: “*eu acalmo os animais*” (Ana, Salvador do Monte); “*a gente gosta de lhes fazer festinhas, mas nem devia ser assim porque depois é pior. A gente afeiçoa-se a eles*” (Julieta, Candemil) (Ver imagem nº 2, em anexo). Mas a aceitação de que a morte será o destino inevitável dos animais, a consecução da sua confeção e o posterior consumo, estão dependentes de um condicional despreendimento: “*não queremos apegar-nos a eles*” (Adelaide, Candemil); e mesmo de racionalizações (“*tudo que nasce, morre...*” - Isaura, Salvador do Monte) que podem atenuar eventuais conflitos internos.

Embora estejam, socialmente e voluntariamente, apartadas dos processos de matança, todas as mulheres inquiridas (com exceção da Ana, Salvador do Monte) encarregam-se da preparação culinária do animal) e consomem a sua ‘carne’.

2. As atitudes para com animais suínos em pequenas produções

As três *pequenas produções* de suínos visitadas apresentam uma organização social com similitudes, mas também algumas diferenças, comparativamente às produções familiares. Similitudes porque são principalmente os homens que se mantêm encarregues do abate destes animais; disposições que surgiram durante a infância dos inquiridos por influência predominantemente masculina (pais, tios, avôs, colegas de trabalho) (desenvolvido mais adiante). Mas nestas produções também os homens, e não apenas as mulheres, podem ocupar-se do manejo dos animais, o que subentende que possam ser criadas hipotéticas conexões emocionais entre espécies – sobretudo aquelas, como as ‘porcas reprodutoras’, que são mantidas com um maior tempo de vida.

Diferentemente das produções familiares, as *pequenas produções* são orientadas pelo lucro, ambicionando escoamento de produtos de origem animal para os mercados locais e regionais. Tal sucede com as produções do Sr. Eduardo e Marlene (Ansiães), a do Sr. Diogo (Várzea) produz porcos de ‘raça bísara’ e vende-os para produções

familiares⁸. Mas embora se tratem de pequenos negócios estes produtores usualmente ambicionam, e chegaram a verbalizar tais ensejos, o crescimento das suas explorações. Por exemplo, o Sr. Licínio e Inês (Malhapão) mantinham, inicialmente, um discurso exclusivamente comercial⁹, expressando o desejo que a sua produção de leitões obtivesse autorizações para ser aumentada para incluir fumeiro e restaurante (Ver imagem nº 8, em anexo).

Comparando com os modelos de média e grande produção, as *pequenas produções* são compostas por infraestruturas de menor escala, contendo um número total de animais (sempre divididos em lotes) que pode chegar à meia centena, podendo combinar métodos modernos de produção intensiva¹⁰ e semi-intensiva. Nestes contextos de produção é o próprio patronato que usualmente se encarrega da mão-de-obra. Dizia Inês que, na sua pequena produção, “é preciso despachar“, ser-se “*muito pão-pão queijo-queijo*” (Malhapão), chegando até a ajudar o marido (Sr. Licínio) com o abate dos “*pequenos*” (aves, coelhos, leitões, etc.).

A *pequena produção* de suínos contém distintas etapas, onde os animais são divididos em lotes, classificados sob critérios que atendem ao sexo, idade, e funções reprodutoras. As ‘porcas reprodutoras’, que usualmente permanecem confinadas num dado espaço exíguo (ver imagem nº 9, em anexo), são as que têm uma duração de vida mais alongada, aproximadamente até aos quatro anos e meio, sendo depois abatidas e convertidas em ‘carne’. São repetidamente sujeitas à fecundação (natural ou artificial) duas a três vezes por ano, até ao resto da sua vida. Podem dar à luz, em média, cerca de 20 leitões / ano e estes, após obterem um determinado “*calibre*” (Sr. Licínio, Malhapão), são imediatamente afastados da mãe. O destino dos leitões é orientado pelas motivações económicas de cada produtor. Nas produções do Sr. Diogo (Várzea), do Sr. Eduardo e Marlene (Ansiães) os leitões (machos) são sujeitos à engorda até aos quatro / seis meses, alguns sexualmente castrados (muitas vezes sem anestesia), para serem vendidos a produções ou encaminhados para o matadouro. Já na produção de leitões do Sr.

⁸ Estes pequenos produtores vendiam porcos para clientes de algumas freguesias de Amarante, designadamente para os contextos de *produção doméstica* (abordados na Secção 1).

⁹ E.g.: “Se for leitões para carne o melhor é Landrace e Large White.”; “Tenho uma (porca) reprodutora espetacular.”; “Uma porca reprodutora em fim de vida pode ser rentável. Pode ser usada para carne e para enchidos. Também quero ter um fumeiro tradicional, é muito rentável.” (Licínio, Malhapão); “Tenho um calendário onde aponto tudo direitinho sobre os ciclos reprodutores das porcas” (Inês, Malhapão).

¹⁰ Produção intensiva porque muitos dos animais encontrados estavam divididos em lotes, em espaços exíguos, sem acesso à vegetação ou à luz direta. Particularmente as porcas são sujeitas a constantes reproduções (naturais e por inseminação).

Licínio e Inês existem cerca de setenta fêmeas, algumas delas em espaços exíguos, e sujeitas à procriação / maternidade. Outras, mais jovens, permanecem em recintos com acesso à luz natural, em regime semi-intensivo (ver imagem nº6, em anexo), são destinadas ao abate (após um ano) ou convertidas em ‘porcas reprodutoras’. Embora nesta produção existissem dois porcos adultos usados unicamente para reprodução, a inseminação artificial das fêmeas era o procedimento mais utilizado.

O maneiio das explorações de Malhapão e de Ansiães apresenta alguma divisão sexual do trabalho, pressupondo experiências e formas de interação diferenciadas para com os animais. Enquanto a alimentação dos animais e a limpeza das instalações pode estar a cargo de ambos os sexos, usualmente o encaminhamento de animais (para os lotes, abate ou reprodução), as amputações (de caudas e dentes) são desempenhados por homens. Já as mulheres estão mais encarregues de ajudar no parto das ‘porcas reprodutoras’. Inês (Malhapão) verbalizara a desenvoltura, e mesmo um cuidado (“*materno*”), para com os animais. Caso se encontrem em perigo de vida, é capaz de perder “*uma noite por eles (...) de lhes fazer massagens cardíacas e respiração boca-a-boca*”. Faz, aliás, “*tudo para os salvar mas, depois de tudo, têm de morrer.*” (Inês, Malhapão). A Beatriz (filha de Inês e Sr. Licínio, Malhapão) também vai ajudando com o maneiio dos animais, mantendo-se mais próxima daqueles com os quais cria mais vínculos, e que não é capaz de consumir: nem “*coelhos, nem cavalos, nem cabrinhas. Esses são muito fofinhos.*” (Ver imagem nº 7, em anexo)

Já o abate é, em todas as *pequenas produções* inquiridas, mão-de-obra predominantemente masculina. O Sr. Diogo (Várzea) foi “*habitado desde criança*” a assistir à morte do porco; o Sr. Eduardo (Ansiães) cedo começou “*a tratar do serviço*”; e o Sr. Licínio (Malhapão) deu início à experiência de lidar com o abate no restaurante de leitões onde trabalhara desde os dezasseis anos. Todos os inquiridos verbalizaram as experiências com o abate de forma diferenciada. O Sr. Eduardo (Ansiães) apresentara um discurso mais centrado no seu espírito de missão. Afinal, é um “*serviço que tem de ser tratado*”. Para o Sr. Diogo (Várzea), que tem de “*olhar para eles todos os dias*”, não “*fazer a ligação*” (emocional) pode constituir-se num mecanismo de defesa, que distancie eventuais sensações de angústia na hora de abater, vender ou de deixar os animais no matadouro. Já para o Sr. Licínio, a sua boa disposição permanecera imutável quando o tema do abate dos animais foi abordado: “*a gente muda-lhes o óleo*” – eufemismo (de fazer sangrar os animais) muitas vezes usado, que pode amenizar a

violência e sofrimento com que tem de lidar praticamente todos os dias. “*Não se pode pensar muito!*”, será contraproducente na prática do abate: “*é chegar ali e zás! Zás! Zás!*” (Sr. Licínio, Malhapão) (Ver imagem nº 10, em anexo).

Por força destes contextos produtivos, onde predominam objetivos estritamente comerciais, os indivíduos serão compelidos a internalizar sentimentos que reforçam a desindividualização e o estatuto de mercadoria destes animais. Aliás, tal como observara Wilkie (2010), as atitudes instrumentais adotadas durante o abate dos animais tornam-se funcionais porque asseguram a eficiência da força de trabalho. Mas existem estados emocionais, práticas e atitudes contraditórias destes indivíduos (homens) que podem variar consoante a espécie, ou alguma afinidade despoletada em relação a algum indivíduo não-humano. O caso do Sr. Licínio, apesar de ser tão experiente a lidar com o abate dos animais, designadamente leitões, revelou sentir conflitos internos em relação aos “*bons animais*”, como as ‘porcas reprodutoras’, com as quais passa mais tempo e que, apesar de exploradas, se revelam dóceis. Ou seja, para este produtor, um bom animal é aquele que é manso e flexível, mesmo apesar das condições insalubres a que está sujeito. O tempo que passa com estes animais surge também como fator possibilitador da criação de vínculos. Dizia: “*só tenho dificuldade em mudar ao óleo aos que conheço*”, como a ‘Catorze’ - uma porca que “*marcou*” Sr. Licínio, e que não foi capaz de matar: “*não é fácil. Se tiver um bom animal dói muito*”¹¹.

Outros estados emocionais, práticas e atitudes contraditórias, que revelam desconforto, em relação a algumas espécies de animais foram expressas pelo Sr. Licínio que, por necessidade comercial, só recentemente conseguiu “*mudar o óleo às cabrinhas*”. Mas “*a essas é muito difícil, berram como crianças! É preciso chegar lá e, zás! Cortar daqui aqui, as duas jugulares! Assim não berram e custa menos.*” (Sr. Licínio, Malhapão). Os sentimentos de desconforto deste produtor na hora do abate (e mesmo no consumo da ‘carne’ de) cabritos devem-se às suas memórias, afetividades que guarda da infância porque, quando era criança, os pais o encarregavam de dar biberão aos cabritos. Também a esposa Inês expressara proteção em relação a uma “*cabrinha*” cria que, por ser da sua filha (Beatriz), “*não é para morrer*”. Já Beatriz não consegue “*sequer ver o abate*” de qualquer animal.

¹¹ O Sr. Licínio confidenciara que se um animal manifesta resistência, ou mesmo agressividade, durante o encaminhamento, que o despique lhe chega a proporcionar prazer no abate.

No caso do Sr. Eduardo (Ansiães), embora reconheça a elevada inteligência dos animais da espécie suína (“*ainda mais que os cães*”), tendo já perdido a conta os porcos que abateu desde jovem, mencionara ser incapaz de matar leitões ou galinhas. Na sua produção, a ‘Torta’ e a ‘Magricela’ são ‘porcas reprodutoras’ que atingiram o estatuto de *pets*, logo não abatíveis: “*elas ouvem o jipe e sentem-nos pelo cheiro. Elas querem estar comigo*” (Marlene, Ansiães).

3. Análise dos dados e conclusões

As histórias de vida verbalizadas, as atitudes e as práticas apuradas, podem contribuir para uma melhor compreensão das relações entre os humanos e os animais, concretamente os da espécie suína. As atitudes inquiridas em relação aos animais apresentam um carácter heterogéneo, dinâmico, algumas vezes contraditório. Atitudes essas que estão dependentes de fatores como a espécie, idade e sexo (dos animais); género, aspetos psicoemocionais, ideológicos, memórias de dado indivíduo (humano); a experiência, o tempo despendido, e as tarefas desempenhadas pelos humanos e não-humanos; classe; e o contexto de produção pecuária.

Destaca-se a evidente ordem social (masculina) inscrita em todos os contextos de produção observados onde, praticamente todos, os animais são perpetuamente mantidos num estatuto de explorados e objetificados; em alguns casos, apenas como extensões simbólicas dos inquiridos - cujo direito (de explorar) é usualmente percecionado como inquestionável e incontestável. A ordem masculina está também inscrita na divisão sexual do trabalho que envolve as práticas de manejo e de abate, nos papéis, nas verbalizações (e falta delas). Está em causa um sistema de “*estruturas duradoiras*” (Bourdieu, 1998) que implica construções identitárias assimétricas, em que os modelos masculinos reproduzidos surgem como opostos e hierarquicamente superiores aos modelos femininos.

Nos contextos de *produção familiar* observados, as práticas e atitudes evidenciadas estão profundamente interrelacionadas com os tradicionais *sripts* de género, próprios da masculinidade e feminilidade tradicionais. Todos os homens inquiridos revelaram que na infância foram incentivados, por figuras masculinas, a participar (quer pela observação quer pela prática) no abate de animais suínos. Com efeito, homens socializados para lidarem com o abate podem ter sido compelidos, por pressão ou por motivação, a orientarem as suas crianças nesse sentido.

Em muitas culturas, a caça e matança de animais representa, tal como aponta Kheel (1996), um ritual simbólico que permite sequestrar os rapazes do mundo das mulheres (o espaço doméstico), e marcar a sua passagem para a masculinidade. Kheel (1996: 39) refere-se à “*identificação negativa*”, em que os rapazes constroem a sua identidade através de um processo de desidentificação em relação à figura feminina. Nestes contextos observados é evidente uma correlação entre um modelo de masculinidade mais tradicional, ou “*mais primitivo*” (Rogers, 2008), cuja afirmação está dependente do abate de animais – sobretudo os de maior porte, como os suínos. E quanto maior porte apresentar um animal, mais determinado homem poderá ser conotado ao poder, força e virilidade (Parry, 2010). Porém, na contemporaneidade, este modelo de masculinidade estará a desvanecer, face a outros modelos mais urbanizados, que não desejam encarar a crueza do abate dos animais (delegando-o), mas que ainda pretendem ingerir ‘carne’ como um símbolo do privilégio masculino. Ora, estará aqui em causa um processo de renovação geracional, de parcial destradicionalização de modelos reproduzidos que até podem pertencer ao universo familiar dos ‘matadores’, como casos de filhos (homens, mais urbanizados) que não são capazes de abater, nem assistir ao abate de animais.

Embora o abate de animais possa ser experienciado, até verbalizado, por alguns ‘matadores’ (como o Sr. Licínio) como uma experiência prazerosa, este deleite vai-se atenuando quando o ato em si se torna rotineiro, serial, automático, meramente gestual. Porém, é a frieza, ou a ausência de emoções, e o foco na técnica de como “*meter a faca*” que pode atenuar o sofrimento dos animais envolvidos – sofrimento que, aliás, normalmente não é bem aceite nas comunidades onde existem *produções familiares*. Complementarmente, o distanciamento emocional experienciado por homens durante o abate dos animais pode aliviar eventuais desconfortos cognitivos e emocionais.

Particularmente em contextos de *produção familiar*, onde está inscrita a tradicional divisão sexual do trabalho, são as mulheres que mais permanecem no espaço doméstico, portanto que mais lidam / cuidam dos animais. Já na *pequena produção*, as mulheres encarregam-se mais das tarefas relacionadas com a reprodução (e.g.: ajudar nos partos), muitas vezes prestando assistência veterinária a mães ou crias que se encontrem em perigo de vida. O tempo que as mulheres passam com os animais, e o tipo de tarefas que desempenham (como o cuidar), são fatores que podem ajudar a explicar porque são elas (por oposição aos homens) que mais verbalizam eventuais criações de vínculos em relação aos animais. Mas, apesar das mulheres estarem mais

sensibilizadas para questões relacionadas com o ‘bem-estar’ dos animais de grande porte, e de na maior parte dos casos não desejarem presenciar o abate, não deixam de participar na exploração dos animais, nem que seja através da sua preparação culinária ou, ainda noutros casos, apenas pelo seu consumo.

A criação e o abate de animais em contextos de *produção doméstica* não se constitui uma mera reunião festiva onde se consome ‘carne’. Os preparativos, o abate, a ‘desmancha’, a confeção, o consumo dos restos do animal, reúnem ainda simbologias, significados, e requerem uma complexa organização social, formas de sociabilidade e de solidariedade (Dantas, 2008). Quando desindividualizado e convertido em ‘carne’, o porco surge, tal como apontou Bourdieu (1998), como um pretexto para conservar e celebrar os vínculos de parentesco¹².

Já os contextos de *pequena produção* são, sobretudo, orientados por motivos comerciais. Quanto mais economicista é a doutrina de um dado contexto produtivo, maior será a probabilidade de os animais serem constituídos como bens rentáveis¹³. A probabilidade da sua objetificação acresce se forem criados em maior número, em regimes de produção mais intensificados. E, por força das práticas de manejo de carácter mais instrumental, os indivíduos serão compelidos a internalizar sentimentos que reforçam a desindividualização e o estatuto de mercadoria destes animais. Adicionalmente, quanto mais encurtado for o tempo de vida dos animais, menor será a possibilidade de interagirem com as pessoas – conjuntura que diminui as hipóteses de serem criados eventuais vínculos interespecies.

A objetificação e a adoção de atitudes instrumentais para com os animais pode tornar-se funcional porque assegura a eficiência da força de trabalho e, simultaneamente, atenua a criação de eventuais laços. Mas, lidar com os animais como seres sencientes e como objetos funcionais pode despoletar em algumas pessoas estados emocionais ambíguos e contraditórios (Wilkie, 2010). As pessoas que, literalmente, “*sabem lidar com*” os (temperamentos dos) animais suínos, que os concebem como indivíduos sencientes - poderão também passar a concebê-los como bens instrumentalizáveis, abatíveis e convertíveis em comida. Estão em causa atitudes contraditórias que alternam entre: afeto ↔ desapego - sendo esta a última essencial para

¹² Vínculos de parentesco celebrados, por exemplo, entre produtores e filhos (e em alguns casos netos) retornados de férias dos centros urbanos.

¹³ Ou seja, se possuem “*bom calibre*”, se “*dão bom rendimento (de ‘carne’)*”, se “*dão boas crias*”.

anular a empatia e solidariedade que eventualmente se possa ter tido para com os animais (Figura 1). Consequentemente, como resultado das atitudes e práticas humanas o estatuto destes animais pode ser flutuante, variando entre: individualização ↔ objetificação (Figura 1).

Apesar da exploração de animais ser estrutural e inquestionada existem, em todas as produções observadas, vínculos perenes, e a título de exceção, entre produtores e alguns animais. Mas constituem casos (muito raros) de animais que permaneçam constantemente individualizados, com nomes, que sejam falados com mais frequência, que possam ser mantidos vivos e, até, adquirir o estatuto de *pets*.

PRODUÇÃO FAMILIAR	<ul style="list-style-type: none">- Estatuto: animais de produção ou (raramente) <i>pets</i>.- Motivações: masculinidade, <i>hobby</i>, comensalidade.- Manejo dos animais: sobretudo por mulheres.- Abate dos animais: sobretudo por homens.- Tempo de vida dos animais: 2 meses a 1 ano.- Ligações emocionais entre humanos e animais: prováveis.
PEQUENA PRODUÇÃO	<ul style="list-style-type: none">- Estatuto: animais de produção ou (raramente) <i>pets</i>.- Motivações: comerciais.- Manejo dos animais: por homens e por mulheres- Abate dos animais: sobretudo por homens.- Tempo de vida dos animais: 2 meses a 6 meses. 'Porcas reprodutoras' podem chegar aos 4.- Ligações emocionais entre humanos e animais: possíveis.

Tabela 1: Contextos produtivos; estatuto dos animais, motivações relacionadas com a produção / abate; divisão sexual do trabalho (manejo e abate); tempo de vida estimado dos animais; ligações emocionais entre pessoas e animais.

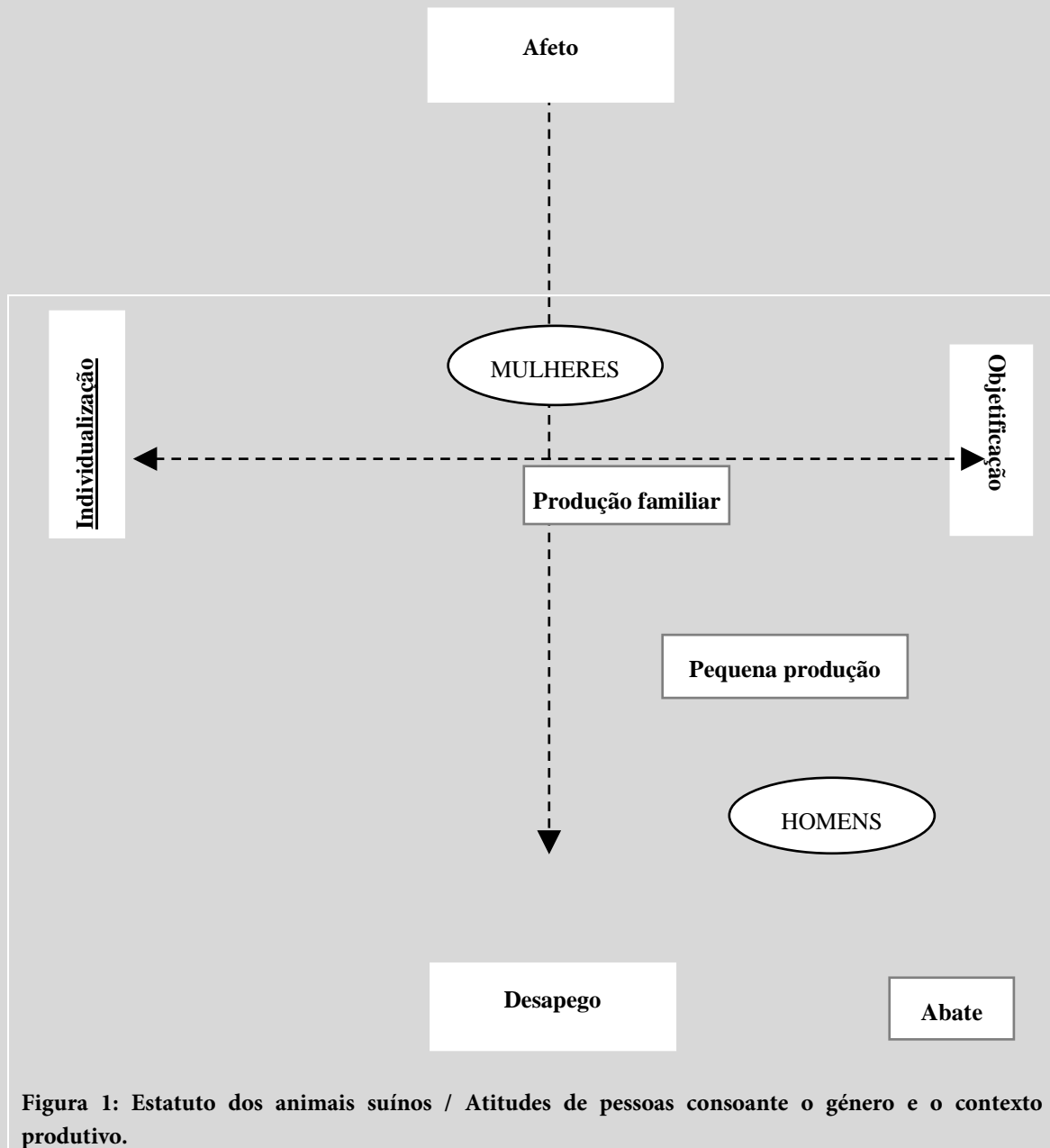


Figura 1: Estatuto dos animais suínos / Atitudes de pessoas consoante o género e o contexto produtivo.

Anexos



[Imagem 1] Produção familiar da D. Adelaide (Candemil)



[Imagem 2] Produção familiar: D. Adelaide; D. Julieta; Sr. Augusto



[Imagem 3] Produção familiar: Sr. Teixeira e Ana (Salvador do Monte)



[Imagem 4] Produção familiar do Sr. Teixeira (Salvador do Monte)



[Imagem 5] Produção familiar: o 'Ruca' (à esquerda) adotado como *pet* pelo Sr. Teixeira (Salvador do Monte)¹⁴



[Imagem 6] Pequena produção / abate de leitões: porcas nas infraestruturas do Sr. Licínio (Malhapão, Oiã)

¹⁴ Imagem gentilmente cedida pela Ana, nora do Sr. Teixeira.



[Imagem 7] Pequena produção / abate de leitões: Beatriz, filha de Sr. Licínio e Inês. (Malhapão, Oiã)



[Imagem 8] Pequena produção / abate de leitões: Sr. Licínio e Inês (Malhapão, Oiã)



[Imagem 9] Pequena produção / abate de leitões do Sr. Licínio e Inês (Malhapão, Oiã): leitões e progenitora.



[Imagem 10] Pequena produção do Sr. Licínio e Inês (Malhapão, Oiã): Pós-abate, 'desmancha' de um carneiro.



[Imagem 11] Eu, com um borrego na pequena produção do Sr. Licínio e Inês (Malhapão, Oiã)

Registos fotográficos em *produções familiares* e em *pequenas produções*.

Produção familiar	Pequena produção
<p><u>Adelaide, 69. Candemil.</u></p> <p>(Produção familiar há 38 anos para consumo caseiro. Não abate, mas ajuda no “desmanche”).</p> <p>“Não queremos apegar-nos a eles.”</p> <p>“Há falta de homens que agora ajudem”.</p> <p>“Mete impressão a assistir.”</p> <p>“O meu marido faz matança porque o pai era matador. Ele disse-me: ‘quem vai matar o primeiro porco vou ser eu’. Os amigos do marido disseram - ‘eu mato’ e o outro - ‘eu mato’, e ninguém matou”.</p> <p>“A minha irmã (Celeste) não tem coragem nem de ver. Se ela vê vai cai para o lado.”</p> <p>“Os meus filhos não ajudam”</p> <p><u>Celeste, 66. Candemil.</u></p> <p>“Não tenho coragem.”</p>	<p><u>Marlene, 38. Ansiães.</u></p> <p>“Antigamente metia impressão, agora não tenho problemas em assistir”.</p> <p>“Temos de sobreviver”.</p> <p>“Temos a ‘Torta’ e a ‘Magricela’ desde que começamos há 10 anos. Elas ouvem o jipe e sentem-nos pelo cheiro. Elas querem estar comigo” (Essas não são abatidas).</p> <p><u>Eduardo, 50. Ansiães.</u></p> <p>Foi educado a assistir a morte do porco e “cedo começou a tratar do serviço.”</p> <p>“A mim se mandassem mandar leitão não consigo.”</p> <p>“Eu não consigo matar galinhas.”</p> <p>“O cão pode ser inteligente, mas o porco é mais. Eles sabem distinguir tudo.”</p> <hr/> <p><u>Diogo, 31. Várzea</u></p> <p>(Desde os 14 que abate. Foi “habituação desde criança”.</p> <p>(Compra e vende suínos vivos.)</p> <p>“Não faço a ligação.”</p> <p>“Chego ao matadouro, entrego, e acaba a minha ligação com eles.”</p>



“Fico muito incomodada enquanto não para de berrar e enquanto sai sangue para todo o lado”

“Dou um nome às cabrinhas. Eu não quero carne daquela cabrinha. Custa-me muito... as cabras são muito meiguinhas.”

Augusto, 63. Candemil

(Sr. Augusto faz a desmancha mas não mata).

“Matança e depois meto na arca para dar aos filhos.”

“A ‘Ruca’ e o ‘Fredy Guarín’, eles chamam e lambuzam a gente.”

“Os bichos também são inteligentes.”

“Chega aquela altura e não conseguia.”

Julieta, 62. Candemil

“Eu agora nem consigo ajudar. Os pequenos consigo, mas os grandes não. Já não

“Tenho de olhar para eles todos os dias.”

“Prefiro não ver (o abate)”.

“Aqui na aldeia somos habituados a fazer isso.”

<p><i>consigo. É como se estivessem a espetar uma faca a mim.”</i></p> <p><i>“Porcos têm seis meses de vida. Foram comprados em principio de Agosto e mortos em Janeiro”.</i></p> <p><i>“Eu penso que tem que ser o que tem que ser. O que nasce morre. Mas tem que ser. A gente gosta de lhes fazer festinhas, mas nem devia ser assim porque depois é pior. A gente afeiçoa-se a eles.”</i></p> <p><i>“Quando o porco está morto já não está a sofrer”</i></p> <p><i>“Ainda um dia destes fiz um cozido que eles (filhos) estavam todos contentes”.</i></p>	
<p><u>Isaura, 51 (vizinha do Sr. Teixeira). Salvador do Monte</u></p> <p><i>“Muitas pessoas da aldeia não têm coragem de ver.”</i></p> <p><i>“Eles têm uma técnica em que enfiam a faca para ser</i></p>	<p><u>Licínio, 40, Malhapão (Oiã)</u></p> <p>(Produção e abate de leitões. 45 fêmeas. Número de leitões abatidos desconhecido. Faz reprodução de leitões por inseminação natural e artificial. Por influência masculina, começou a lidar com leitões aos 16. A sua produção teve início em 2013 e aguarda autorizações para a poder aumentar).</p>

<p><i>rápido. Eu não consigo.</i></p> <p><i>“Tudo que nasce, morre...”</i></p> <p><i>“Tenho dois irmãos que costumam fazer (a matança).”</i></p> <p><i>“O meu sogro e o meu cunhado... eu fui para ajudar, eles armaram-se em matadores. Espetou, espetou, espetou, e o bicho não morria. Eu disse: o bichinho não está morto. Vocês ides queimar o bicho vivo? Depois vem o outro e dá-lhe duas marretadas na cabeça. Eles já nem podiam olhar para o bicho e foram-se embora. Depois nunca mais experimentaram. São pouco corajosos.”</i></p> <p><i>“A minha sobrinha, com doze anos, lá os batiza com nomes.”</i></p> <p><u>Teixeira, 69. Salvador do Monte</u></p> <p><i>(Produção familiar há mais de 40 anos).</i></p> <p><i>“Já perdi a conta dos porcos</i></p>	<p><i>“Se for leitões para carne o melhor é Landrace e Large White.”</i></p> <p><i>“Uma porca reprodutora em fim de vida pode ser rentável. Pode ser usada para carne e para enchidos. Também quero ter um fumeiro tradicional, é muito rentável.”</i></p> <p><i>“Temos de estar preparados para aquilo” (abate).</i></p> <p><i>“Hã altura que temos de ser conscientes. O animal estava doente, a morrer, eu ia pagar 150 euros pelo veterinário? O melhor foi acabar com o sofrimento dele, ali mesmo.”</i></p> <p><i>“O melhor médico de uma exploração é o dono.”</i></p> <p><i>“Tenho uma (porca) reprodutora espetacular.”</i></p> <p><i>“A mulher ajuda, não tem outro remédio.”</i></p> <p><i>“A minha mulher não mata grandes. Não lida com máquinas.”</i></p> <p><i>“Se um leitão sofrer põe-se um pezinho na cabeça e já está.”</i></p> <p><i>“Não como cabrito porque quando era novo dei biberão aos cabritos por causa dos meus pais.”</i></p> <p><i>“Os cabritos dão berros como uma criança.”</i></p> <p><i>“Só há pouco tempo consegui começar a mudar o óleo às cabrinhas. A essas é muito difícil, berram como crianças! É preciso chegar lá e, zás! Cortar daqui aqui, as duas jugulares! Assim não berram e custa menos.”</i></p> <p><i>“A gente muda-lhes o óleo.” (eufemismo para abate)</i></p> <p><i>“Não é fácil. Se tiver um bom animal dói muito.”</i></p>
---	--

<p><i>que meti a faca. Desde o tempo dos meus pais.”</i></p> <p><i>“O ‘Ruca’ fazia parte de uma ninhada. Andava sempre aqui connosco. Tive-o 2 anos, e depois tive de o dar.”</i></p> <p><i>“O ‘Ruca’ virava-se com as patas no ar”</i></p> <p><i>“Há pessoas da aldeia que não gostam de ver morrer.”</i></p> <p><i>“Quem cria porcos para matar é para isto.”</i></p> <p><i>“O meu filho não gosta de matar ou de ver matar. Se ele não quiser continuar com a tradição o problema é dele!”</i></p> <p><i>“Quando a faca não entra no sitio certo é desagradável.”</i></p> <p><u>Ana, 37 (nora do Sr. Teixeira). Salvador do Monte</u></p> <p><i>“Vim de Aveiro onde fazia equitação. Lido com estes animais há oito anos.”</i></p> <p><i>“Falo com todos os animais. Eu acalmo os animais.”</i></p>	<p><i>“Tens que te mentalizar, e é preciso fazer aquilo. Mas tens de ter princípios quando fazes o serviço.”</i></p> <p><i>“Não podes pensar muito. É chegar ali e zás, zás, zás!”</i></p> <p><i>“Eu não sou pessoa de ver os animais sofrer. Prefiro chegar ali e zás!”</i></p> <p><i>“Eu tinha prazer (no abate). Só tenho dificuldade em mudar ao óleo aos que conheço.”</i></p> <p><i>“Há animais que nos marcam. A ‘Catorze’ (uma porca) não fui capaz de a matar”.</i></p> <p><u>Inês, 39, Malhapão (Oiã)</u></p> <p><i>“Eu fico com a parte da reprodução.”</i></p> <p><i>“Eu vou-me adaptando a eles.”</i></p> <p><i>“É preciso despachar. Sou muito pão-pão queijo-queijo. Faço tudo para os salvar, mas depois de tudo têm de morrer.”</i></p> <p><i>“Se for preciso perco uma noite por eles.”</i></p> <p><i>“Se vir um animal a morrer sou capaz de lhe fazer massagens cardíacas e respiração boca-a-boca.”</i></p> <p><i>“Eu fui mãe. Eu sei o quanto custa ter um filho!” (em relação a ajudar as fêmeas a ter as ninhadas)</i></p> <p><i>“Essa não é para morrer. Essa é da minha filha!” (em relação a uma cabrinha bebé)</i></p> <p><i>“Não sei ao certo quantos leitões temos por ano, mas tenho um calendário onde aponto tudo direitinho sobre os ciclos reprodutores das porcas e das ninhadas”</i></p>
--	---

<p><i>“Eles estão ali a berrar a ser castrados, a cortarem-lhes aquelas partes né, e depois é que são mortos.”</i></p> <p><i>“Não gosto de ver”.</i></p> <p><i>“Mas depois como.”</i></p> <p><i>“(Carne de) cavalo não como.”</i></p>	<p><i>“A gente nasce com um fim. E tudo que nasce tem de morrer.”</i></p> <p><i>“Eu consigo mexer na porca e puxar as patas ao contrário.”</i></p> <p><u>Beatriz, 14 Malhapão (Oiã)</u></p> <p><i>“É assim: eu gosto de carne, mas não como carne de coelhos, nem cavalos, nem cabrinhas. Esses são muito fofinhos.”</i></p> <p><i>“Uma porca rejeitou uma das leitoas, a ‘Nininha’. Então criei a ‘Nininha’ com o biberão, que andava atrás de mim, e não deixei que o meu pai a matasse. Ela depois ficou doente e teve de morrer”</i></p> <p><i>“Não consigo sequer ver o abate.”</i></p> <p><i>Um dia que queira carne e o meu pai não possa abater, mando-os para o matadouro.”</i></p>
---	--

Tabela 2: Excertos de entrevistas de inquiridos/as da produção familiar e pequena produção

Referências

- Adams, Carol J.; (2003) *“The Pornography of Meat”* New York: Continuum.
- Almeida, Miguel Vale de (1995) *“Senhores de Si (Uma interpretação Antropológica da Masculinidade)”* Lisboa: Fim de Século.
- Bourdieu, Pierre (1998) *“La Dominación Masculina”*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Dantas, Maria Isabel (2008) *“Sabor do Sangue: uma análise sociocultural do chouriço sertanejo”* (Tese de Doutoramento) Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
- Disponível em: ftp://ftp.ufrn.br/pub/biblioteca/ext/bdtd/MariaID_tese.pdf
- Froehlich, Graciela (2012) *“Do porco não sobre nem o grito!': classificações e práticas, saberes e sabores no abate doméstico de porcos”* (Dissertação de Mestrado) Centro de Ciências Sociais e Humanas Universidade Federal de Santa Maria. Disponível em:
http://w3.ufsm.br/ppgcsociais/images/dissertacoes/2010/Dissertao_Graciela_ver_so_final-1.pdf
- Kheel, Marti (1996) *“The killing game: na ecofeminist critique of hunting”* Journal of the Philosophy of Sport pp. 30-44 Disponível em:
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00948705.1996.9714529>
- Mechin, Colette (1991) *“Les Règles de la bonne mort animale en Europe occidentale”*. L'Homme, 31 n°120. pp. 51-67. Disponível em:
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1991_num_31_120_369444
- Parry, Jovian (2010) *“Gender and slaughter in popular gastronomy”*, Sage, Feminism & Psychology pp. 281-386 Disponível em:
<https://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0959353510368129>
- Rogers, Richard A. (2008) *“Beasts, Burgers, and Hummers: Meat and the Crisis of Masculinity in Contemporary Television Advertisements”* Environmental Communication. Vol. 2 N. 3, pp. 281-301 Disponível em:
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17524030802390250>
- Taylor, Chloë (2010) *“Foucault and the Ethics of Eating”* Foucault Studies, No. 9, pp. 71-88 University of Alberta. Disponível em: <https://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/article/view/3060>

United Nations – Food and Agricultural Organization (2009) “*Efetivos Animais*”.

Disponível

em:

http://www.fao.org/fileadmin/templates/ess/ess_test_folder/World_Census_Agriculture/Country_info_2010/Reports/Reports_2/PRT_POR_REP.VOL2_2009.pdf

Wilkie, Rhoda M. (2010) “*Livestock/Deadstock (Working with Farm Animals from Birth to Slaughter)*”. Philadelphia: Temple University Press.

RUI PEDRO FONSECA

Investigador integrado en el Centro de Investigação e Estudos de Sociologia, Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE). Los atuais actuales intereses de pesquisa se centran en las representaciones y actitudes en relación a los animales explotados para fines alimentarios.

**EL VALOR DE LA VIDA DE LOS ANIMALES
DE COMPAÑÍA:
EL VÍNCULO HUMANO-ANIMAL, MÁS ALLÁ
DEL ESPECISMO Y DE CONSIDERACIONES
ECONÓMICAS**

**O VALOR DA VIDA DE ANIMAIS DE ESTIMAÇÃO: O VÍNCULO HUMANO-ANIMAL, MAIS
TUDO DAS ESPÉCIES E DE CONSIDERAÇÕES ECONÔMICAS**

**THE VALUE OF THE LIFE OF COMPANION ANIMALS: HUMAN-ANIMAL BOND, BEYOND
SPECIESISM AND ECONOMIC CONSIDERATIONS**

Enviado: 19/03/2019

Aceptado: 20/05/2019

Marcos Díaz Videla

Dr. en psicología, docente en Universidad de Flores (Argentina). Laboratorio de Investigación en Antrozoología de Buenos Aires (LIABA).

Email: mdiazvidela@hotmail.com

Los animales de compañía ocupan un lugar paradójico en nuestra sociedad, siendo incorporados como miembros de las familias humanas a la vez que conservando carácter de objetos de mercado. Esta dualidad enfrenta a los custodios de animales en situaciones contradictorias y dilemas morales. Se desarrollaron tres estudios de diseños descriptivo correlacional ($n = 419$), mixto ($n = 278$) y descriptivo-fenomenológico ($n = 70$) en los que se buscó evaluar y describir la valorización intrínseca que los custodios otorgan a sus animales de compañía y su contraposición con la vida humana. Los resultados destacan la relativización de la pertenencia a la especie que estos custodios realizan de sus animales, eximiéndolos de consideraciones económicas y rechazando la tradición antropocéntrica que considera la vida humana como sagrada y superior a la de cualquier animal no-humano. Se destaca así la necesidad posthumanista de comprender el mundo desde perspectivas múltiples y heterogéneas.

Palabras clave: animal de compañía, dilemas, especismo, mascotas.

Animais de estimação ocupam um lugar paradoxal em nossa sociedade, sendo incorporados como membros de famílias humanas, mantendo o caráter de objetos de mercado. Essa dualidade confronta os guardiões dos animais em situações contraditórias e dilemas morais. Três estudos de correlação desenhos descritivos ($n = 419$), misto ($n = 278$) e descritivo fenomenológico ($n = 70$), na qual buscou-se avaliar e descrever a recuperação intrínseca guardiões dar seus animais de estimação desenvolvido e sua contraposição com a vida humana. Os resultados destacam a relativização de pertencer à espécie que esses guardiões realizam seus animais, isentando-os de considerações de ordem econômica e rejeitando a tradição antropocêntrica que considera a vida humana como sagrada e superior à de qualquer animal não-humano. Isso destaca a necessidade pós-humanista de entender o mundo a partir de perspectivas múltiplas e heterogêneas.

Palavras-chave: animal de estimação, dilemas, especismo, mascote.

Pet animals occupy a paradoxical place in our society, being incorporated as members of human families while retaining the character of market objects. This duality confronts guardians of animals in contradictory situations and moral dilemmas. Three studies of descriptive designs correlational ($n = 419$), mixed ($n = 278$) and descriptive-phenomenological ($n = 70$) were developed to evaluate and describe the intrinsic valorization that the guardians grant to their pets and its contraposition with human life. The results highlight the relativization of the belonging to the species that these guardians make of their animals, exempting them from economic considerations and rejecting the anthropocentric tradition that considers human life as sacred and superior to any non-human animal. This highlights the posthumanist need to understand the world from multiple and heterogeneous perspectives.

Key Words: companion animal, dilemmas, speciesism, pets.

1. Introducción

¿La gente se siente más perturbada por el sufrimiento de un perro que de un humano? Así se llama un artículo, desarrollado por Levin, Arluke e Irvine (2017) en Estados Unidos, donde le solicitaron a un grupo de jóvenes estudiantes que puntuaran qué tan conmovidos se encontraban por una noticia policial. En esta se describía un ataque cruel de un agresor humano que había golpeado con un bate de baseball dejando severamente herida a su víctima. Los participantes eran asignados al azar a una de las 4 condiciones, donde se manipulaba el tipo de víctima: (1) bebé humano, (2) cachorro de perro, (3) humano adulto, y (4) perro adulto. Bebés y cachorros generaban más empatía, y quien menos empatía despertaba era el humano adulto.

Si bien los autores reconocieron que la similitud con la víctima favorece la empatía, destacaron, por encima, el efecto de la vulnerabilidad, es decir, qué tan indefensa consideremos la víctima. Así, esto no implica que nos preocupen más los perros que los humanos, sin que, simplemente, nos preocupen más las víctimas cuando las consideramos indefensas.

Claro que esta regla está influida por múltiples factores, siendo la pertenencia a una determinada especie uno de ellos. No sentimos la misma empatía por un cerdo que por un perro. El antropomorfismo y la experiencia directa con esa especie también influyen.

Irónicamente, aunque nos conmueva más el sufrimiento de un delfín, perrito o gatito, la vida humana es evaluada como superior y cualitativamente diferente respecto de la de los demás animales, a partir de nuestra tradición cultural judeo-cristiana (ver Ingold, 1994; Serpell & Paul, 1994, 2011). Así, en la actualidad, mientras que la vida humana es invaluable, la vida no-humana no, y en muchos casos, puede ser cuantificada de manera simple.

Los animales no humanos (en adelante, animales) constituyen uno de los componentes naturales de mayor significado socioeconómico, científico y cultural de un país. Los humanos utilizan animales de múltiples formas, mayormente en relación a productos tangibles o servicios, como ser la producción de alimentos o pieles, transporte, seguridad o investigación biomédica (Páramo & Galvis, 2010; Sandøe, Corr, & Palmer, 2016).

Mientras que la mayoría de los animales son explotados con indiferencia a partir de los recursos económicos y los servicios prácticos que proveen, existe una categoría

completamente diferenciada de animales domésticos, la cual, por motivos no obvios, está exceptuada de este trato (Serpell, 1996; Serpell & Paul, 1994). Estos animales son mantenidos en los hogares de las personas, donde parecen tener un propósito escasamente definido. A estos nos referimos usualmente como mascotas o animales de compañía (Sandøe et al., 2016); y los animales que prototípicamente representan esta categoría son los perros y los gatos.

En la mayor parte de los países occidentales, el número de hogares que cuentan con animales de compañía ha crecido firmemente en las últimas décadas (Serpell, 2016). En Estados Unidos en el año 2011 más de un tercio de los hogares tenían uno o más perros, y poco menos de un tercio tenía uno o más gatos (American Veterinary Medical Association [AVMA], 2012). Cálculos más recientes realizados por la American Pet Products Association (APPA, s.f.) estimaron que entre el 2015 y el 2016 más del 44% de los hogares estadounidenses contarían con al menos un perro de compañía. En la Unión Europea en el 2014 se encontró que poco más del 25% de los hogares tenían al menos un gato, y alrededor del 18% tenía al menos un perro (European Pet Food Industry Federation [FEDIAF], 2014).

En Ciudad Autónoma de Buenos Aires el Instituto de Zoonosis Luis Pasteur publicó a la fecha dos relevamientos demográficos de animales domésticos (Anderson et al., 1996; Bovisio et al., 2004). Ambos relevamientos fueron realizados bajo el mismo método con el objetivo de poder establecer comparaciones entre los datos. Esto permitió observar un incremento del 27.3% en la cantidad de mascotas, en el período de diez años comprendido entre 1994 y 2004, pasando de una población estimada de 398.041 a 425.978 perros, de 120.790 a 206.710 gatos, de 100.180 a 120.199 aves, y de 61.127 a 113.097 de otro tipo de animales. Vale destacar que de acuerdo a los datos censales base de estos trabajos, en el período de diez años comprendido entre los años 1991 y 2001 el número de habitantes de Ciudad Autónoma de Buenos Aires disminuyó un 6.38% (Dirección General de Estadísticas y Censos [INDEC], 2001). Es decir que, además de un aumento en la cantidad de animales, se registró un incremento en la tenencia de mascotas, pasando de un perro cada 7.45 personas a uno cada 6.52, y de un gato cada 24.55 personas a uno cada 13.43 (Anderson et al., 1996; Bovisio et al., 2004). Así, los mayores incrementos se registraron en la tenencia de gatos, con un aumento diferencial de 6.17 puntos; mientras que por el contrario, la tenencia de perros registró la disminución diferencial más amplia, con un descenso de 9.31 puntos. En relación a la proporción entre animales y hogares, se observó un incremento de un animal por cada hogar y medio, a la relación de un animal por cada hogar.

El informe más reciente publicado por el Ministerio de Hacienda respecto de la tenencia de animales de compañía en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (DGEyC, 2016) estimó una población levemente superior: 430,000 perros, a razón de un perro cada 7.14 personas, y 250,000 gatos, a razón de un gato cada 12.5 personas.

Las cifras relativas a la tenencia de animales de compañía en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (Bovisio et al., 2004) superan ampliamente las obtenidas para la Unión Europea (FEDIAF, 2014) y para Estados Unidos (AVMA, 2012); aunque las diferencias entre los métodos empleados pueden hacer no válidas las comparaciones directas de los datos.

Los incrementos en la tenencia de animales de compañía, así como su reconocimiento y valoración positiva, no resultarían una consecuencia del estilo de vida moderno, sino una consecuencia del cambio sociocultural respecto de las actitudes hacia los animales. Y las mascotas, particularmente, parecen haberse configurado como una característica siempre presente en la vida de las familias del mundo occidental (Díaz Videla, 2017a).

Estos animales ocupan una posición privilegiada en nuestra sociedad, viviendo cerca de sus cuidadores humanos, quienes pueden llegar a realizar esfuerzos significativos para proveerles en función de sus necesidades y deseos. A estas mascotas se les destina enormes cantidades de dinero, tiempo y afecto: ofreciendo recompensas cuando se extravían, pagando por su aseo y por el cuidado de su salud, comprándoles regalos, y obviamente, alimentándolos (Archer, 1997).

Estos animales comparten intimidad con los humanos y reciben atención, cariño y cuidados, convirtiéndolos en animales excepcionales que pueden confrontarnos con el trato indiferente que prodigamos hacia los demás animales, cuestionando nuestra tradición antropocéntrica (Díaz Videla, Olarte, & Camacho, 2015). Los vínculos emocionales que establecemos con los animales pueden ser de gran intensidad y, sin embargo, son más bien excepcionales. Por cada perro o gato querido hay centenares de animales domésticos confinados entre rejas en sistemas de crianza intensiva y en laboratorios de investigación (Sheldrake, 2008).

Además, la posición que ocupan los animales de compañía en nuestras sociedades resulta en sí misma paradójica, y a la vez que se incorporan a la esfera humana como miembros de la familia, son también productos que se comercializan en el mercado. En la página de compra-venta *Mercadolibre* es posible consultar rápidamente los precios. Desde nuestro propio domicilio podemos comprar peces vivos desde \$1, gatos desde

\$10, ratas desde \$20, conejos desde \$100 y caballos desde \$6.000. El valor se incrementa de acuerdo a la edad más joven del animal, la pureza de su raza y, por supuesto, las caprichosas tendencias y modas humanas. Así, el valor de un perro puede oscilar entre \$500 y \$12.000.

Ahora bien, una vez que el comprador comienza a formar un vínculo con ese animal, este deja de tener valor económico, o al menos, no puede calcularse como antes. Claramente, no todos los individuos forman vínculos con los animales que compran, y en ese caso, el animal podría conservar un precio determinado en el mercado, o bien perder su valor económico y no adquirir ningún otro.

Esta posición dual puede representarse en la contraposición de los términos mascota y animal de compañía, los cuales pueden utilizarse para connotar una relación más asimétrica o más igualitaria. De este modo, los custodios de animales, deben enfrentarse frecuentemente con situaciones contradictorias o dilemas, producidos por la ambivalencia sociocultural respecto a cómo consideramos a los animales. Los cuales, por un lado, son objetos para ser utilizados y, por otro, individuos con capacidades antropomórficas, con personalidades únicas y con los cuales es posible establecer un vínculo emocional (Díaz Videla, 2017b).

2. El dilema del tranvía y el juicio moral

Un dilema se refiere a un argumento formado por dos proposiciones contrarias disyuntivamente, de manera que, negada o concedida cualquiera de las dos, queda demostrada una determinada conclusión. Ahora bien, el dilema plantea la necesidad de elegir entre ambas opciones, siendo estas igualmente buenas o malas (Diccionario de la Real Academia Española, 2014). En general, sucede que ninguna de las elecciones resulta completamente aceptable, por lo que las personas tienden a experimentar un conflicto interno cuando intentan dar respuesta.

Posiblemente, el dilema más famoso planteado como experimento mental, es el llamado *dilema del tranvía* (Foot, 1967). Acá se plantea una situación hipotética donde un tranvía corre fuera de control por una vía, en la que se hallan cinco personas atadas. Para impedir que las arroye, es posible accionar una palanca que encaminará al tranvía por una vía diferente, en la que, por desgracia, hay otra persona atada. ¿Qué deberíamos hacer?

Frente a esta situación, el 90% de las personas basa su respuesta en un criterio utilitarista, accionando la palanca, en tanto, por una cuestión de cantidades, la decisión estaría justificada. El utilitarismo considera que la moralidad de un acto depende de sus consecuencias.

El criterio que se contrapone a este, es el denominado deontológico, según el cual un acto es bueno o malo independientemente de las consecuencias que tenga. De modo que la ética se basaría en principios universales y en obligaciones.

Ahora bien, el dilema del tranvía, se ha hecho famoso a partir de las múltiples variaciones que se le han aplicado, y que complejizan la decisión. Por ejemplo, el tren podría ser detenido si empujaras a una persona a la vía para ser atropellada. Curiosamente, aquí, la participación activa en el sacrificio humano tiende a generar más resistencia. Inversamente, en esta versión, solo el 10% de las personas optan por salvar a los cinco sujetos (Díaz Videla, 2017a; Herzog, 2012). Pero, ¿en qué basamos nuestras respuestas frente a una situación en apariencia similar, para responder de manera diametralmente opuesta?

Las diferencias de respuesta a ambos dilemas han sido explicadas por la divergencia en las áreas cerebrales usadas para contestar. Al parecer, en tanto la primera versión resulta más impersonal, no produciría una activación cerebral en las zonas encargadas del procesamiento emocional, como sí sucedería en la segunda versión (Greene & Haidt, 2002). Acá, se ha destacado el papel de las emociones dentro de los juicios morales.

Otras versiones han incorporado animales en el dilema del tranvía. Por ejemplo, se han reemplazado las personas por primates no-humanos en la versión personal, donde deberíamos empujar a uno para salvar a cinco. Aunque sería presumible que la elección no se viera afectada, en este caso, la mayor parte de las personas indica que empujaría al primate contra el tren. Claramente, nuestro procesamiento de la información es diferente cuando se trata de pensar en situaciones morales en las que hay animales implicados (Herzog, 2012). En estas, presumiblemente, las personas podemos responder de manera más impersonal, con menor implicación emocional.

Harenski, Antonenko, Shane y Kiehl (2009) utilizaron técnicas de resonancia magnética para evaluar diferencias en la actividad neural entre hombres y mujeres cuando realizaban evaluaciones morales. Los autores encontraron que las mujeres tenían mayor actividad neural de las áreas utilizadas en el procesamiento “caliente” (i.e., cíngulo posterior e ínsula), mientras que los hombres mostraban mayor actividad

neural en las áreas encargadas del procesamiento más “frío” (i.e., parietal inferior). Esto sugiere que al evaluar estímulos morales las mujeres se comprometen más en el procesamiento emocional, mientras que los hombres emplearían en más el procesamiento ejecutivo.

Además, los investigadores encontraron que cuando se les solicita a los participantes que expliquen o justifiquen sus elecciones morales frecuentemente no pueden proveer una racionalización adecuada. Esto sucede fundamentalmente cuando las personas tienen intuiciones fuertemente basadas en emociones (Haidt, Bjorklund, & Murphy, 1999). Haidt (2007) destacó cinco fundamentos de las intuiciones morales en las que los humanos tendrían a basar mayormente sus juicios morales: (1) daño/cuidado, (2) justicia/reciprocidad, (3) endogrupo/lealtad, (4) autoridad/respeto, y (5) pureza/inviolabilidad. Los fundamentos de daño/cuidado y endogrupo/lealtad serían que más contribuyen a las actitudes morales que involucran a familiares y seres queridos.

En conclusión, el concepto de juicio moral se refiere a una variedad de finos procesos diferenciados, tanto cognitivos como afectivos. Si bien la psicología moral tradicionalmente ha puesto su foco en el razonamiento, desde hace un par de décadas se han acumulado evidencias que indican que el juicio moral es una cuestión que depende más de una intuición emocional y afectiva que de un razonamiento deliberado, siendo esto más pronunciado en mujeres que en hombres.

3. Dilemas en la relación humano-animal

Existen otras versiones del dilema del tranvía donde se incluyen simultáneamente humanos y animales, donde una de las proposiciones implica sacrificar animales y la otra, humanos. Por ejemplo, el tranvía se dirige hacia un grupo de cinco gorilas en peligro de extinción, pudiendo ser desviado mediante un controlador hacia un hombre joven. Parece una decisión sumamente compleja: además de las cantidades, sabemos que el hombre es joven y que los gorilas están en peligro de extinción (Díaz Videla, 2017a).

Para responder a este tipo de situaciones, nuestro pensamiento frecuentemente confía en reglas generales, rápidas y precipitadas que se denominan heurística. Esta funciona como un atajo que orienta a la toma rápida de decisiones frente a problemas complejos, evitando procesos mentales activos, ahorrando tiempo y esfuerzo. Nuestro pensamiento moral frecuentemente se basa en reglas empíricas parecidas. Si bien las soluciones heurísticas son efectivas en tanto permiten dar respuesta, en ocasiones

conducen a errores de juicio y a equivocaciones en la toma de decisiones (Herzog, 2012).

Tanto en esta, como en otras situaciones que implican humanos y animales, los estudios han encontrado que las personas mayormente deciden salvar la vida de otros humanos antes que las de los animales. Petrinovich, O'Neill y Jorgensen (1993) plantearon múltiples escenarios hipotéticos y encontraron que cuando un ser humano (aunque fuera de 75 años de edad) estaba enfrentado a un animal (incluso siendo los únicos miembros con vida de una especie en peligro de extinción), el ser humano prevalecía.

Este sesgo tendiente a favorecer a otros humanos sólo por la pertenencia a la especie, es lo que se conoce como *especismo*, y parece orientar nuestras decisiones morales cuando se trata de pensar dilemas que involucran humanos y animales.

Petrinovich et al. (1993) no encontraron diferencias significativas entre las categorías demográficas evaluadas (i.e., género, etnia y religión), lo que los llevó a sugerir que el especismo podría ser una tendencia humana universal.

Sin embargo, la perspectiva que indica que los humanos poseeríamos una gramática moral innata que daría primacía a los demás humanos no ha logrado apoyo en la comunidad científica, y actualmente tiende a considerarse que, en caso de efectivamente ser universal, el sesgo de especie dependería fundamentalmente de factores aprendidos.

La comunidad científica parece mostrar más apoyo a la existencia de una tendencia humana natural a dividir nuestro mundo social en dos categorías: nosotros y ellos (e.g., Berreby, 2008). Esto sería discriminar el endogrupo y el exogrupo. En esta diferenciación, los animales se conciben como seres inferiores y los humanos como superiores, a partir de diferencias biológicas.

Las llamadas *Teorías Intergrupo* (ver Tajfel & Turner, 1986) pueden proveer ideas acerca de la dominancia y el conflicto que existe entre humanos y animales, en tanto diversos procesos fundamentales intergrupo (e.g., perjuicio y discriminación) operan en las relaciones humano-animal.

Mientras algunos autores consideran que el especismo –o perjuicio o actitud de sesgo en favor de los intereses de los miembros de la propia especie y en contra de los intereses de las otras especies– no es directamente comparable con el perjuicio y la discriminación hacia otros grupos humanos (i.e., racismo y sexismo), resulta evidente

que diversos factores psicológicos que lo subyacen también sirven para promover y reforzar el perjuicio hacia otros humanos. Estos factores incluyen el poder, el privilegio, la dominancia, el control, el derecho y la necesidad de reducir los conflictos morales (Amiot & Bastian, 2015).

Claramente, los animales han sido clasificados como *ellos* durante la mayor parte de la historia de la humanidad. Sin embargo, los cambios sociales producidos con las migraciones hacia las ciudades y el distanciamiento con las distintas formas de explotación animal, habrían favorecido nuestro cambio de actitud hacia los animales.

Al no necesitar mantener una delimitación rígida entre humanos y animales, que permita la explotación sin entrar en dilemas morales, las personas han permitido una mayor permeabilidad afectiva interespecies. Esta habilita que algunos animales puedan ser incorporados al *nosotros*, sin necesidad de considerarlos como humanos. De este modo, el antropomorfismo del animal y la cercanía emocional percibida hacia este son dos conceptos relacionados, pero claramente diferenciables (Díaz Videla, 2017a).

Entonces, considerando la función de la implicación emocional en las decisiones morales y el posicionamiento ambivalente de los animales de compañía (i.e., simultáneamente miembros de la familia y productos de consumo, incorporados a la cultura humana y salvajes), ¿qué sucede si incorporamos a nuestros animales en el dilema con otros humanos?

4. Animales de compañía versus otros humanos

Cohen (2002) realizó un estudio con custodios de mascotas, clientes de una veterinaria de Manhattan. A dieciséis de ellos les planteó un dilema: les consultó a quién le darían un medicamento que no sea fácil de conseguir; ¿se lo darían a su mascota o a un hombre desconocido? Ocho de ellos se la darían a su mascota, mientras que tres a un humano extraño. El resto tenían respuestas condicionadas. Sin embargo, este dilema no aportaba demasiados datos. Incluía pocos participantes, custodios de mascotas (sin especificar especies), mayormente mujeres, y no era claro ni determinante respecto de la elección de la vida de uno u otro.

Topolski, Weaver, Martin y McCoy (2013) expusieron a un grupo de 573 estadounidenses a dilemas morales hipotéticos, en los cuales debían elegir entre salvar humanos o a una mascota de una muerte inminente. El nivel de relación con el humano estaba graduado en seis estados: turista extranjero, extraño de su ciudad natal, pariente

lejano, mejor amigo, abuelo y hermano. Los autores observaron que la disposición para salvar a la mascota disminuía en la medida en que el nivel de relación entre el participante y el humano se incrementaba. Mientras que un 40.2% indicó que salvaría a su mascota frente a un turista extranjero, solo un 2% indicó que la salvaría frente a su propio hermano. Además, los participantes tenían mayor disposición para salvar a su propia mascota contra humanos, en comparación con la mascota de otros contra humanos (e.g., 12.6% salvaría a la “mascota de otro” frente a un turista extranjero). Aquí también, las mujeres tendían a salvar a sus mascotas en mayor medida que los hombres cuando se trata de humanos no conocidos, pero sin diferencias sobre los conocidos.

Los autores solicitaron, además, justificar sus decisiones. Quienes salvaban a los humanos tendían a referir que la vida humana era más valiosa, motivos religiosos (e.g., alma, superioridad en la creación) y temor a ser juzgados por su elección. Quienes salvaban a su mascota tendían a referir que el animal era parte de sus familias y el amor que se tenían. Además, muchos tendían a lo que llamaron “chivo expiatorio moral”, esto es, racionalizar la elección de modo que queden eximidos de la responsabilidad sobre esta, como que actuarían sin pensar o que el humano sería más inteligente para salvarse solo.

Para Topolski et al. (2013) la decisión de salvar a la mascota sobre otro humano frecuentemente no era racionalizada en tanto tendía a estar influenciada por el sistema de procesamiento caliente. Mientras que, por otro lado, elegir salvar a otro humano daría cuenta de un dominio del sistema frío, que implicaría racionalizar y tomar en consideración normas y tabús sociales.

Finalmente, también en Estados Unidos, Malia, Bohrmann y Poirier (2018) presentaron un dilema similar a un grupo de 122 jóvenes estudiantes, donde estos debían optar por salvar a su mascota o a un humano, en tres situaciones: un niño, un adulto de 40 años, o un anciano de 80 años. Los autores encontraron que la preferencia por salvar al perro se incrementaba con la edad del humano implicado en la situación (i.e., vs niño [6%], adulto de 40 años [33%], adulto de 80 años [40%]). Además, aquí también, las mujeres salvaban a las mascotas en mayor medida que los hombres, pero con tamaño de efecto muy pequeño. En todos los casos, la mayor parte de los participantes indicó que salvaría al humano en cuestión.

Comparándolo con el estudio de Topolski et al. (2013), salvar a los niños elicó un porcentaje de respuesta similar al evocado por salvar a un hermano. Es posible que esto

se deba a que las personas tienden a mayor empatía con los niños en la medida en que los perciben como más indefensos.

Cabe señalar que en estos dos estudios no se discriminó el tipo de mascota implicada. Además, en ambos se les permitió participar a las personas que no tenían mascotas, solicitándoles que se imaginaran tener una. Claramente, la intensidad de la relación desarrollada con un perro de compañía real y actual es marcadamente mayor que la desarrollada con especies relativamente parasociales como los peces (ver Green, Mathews, & Foster, 2009) y, presumiblemente, mayor que la desarrollada con un perro imaginario.

5. Investigando la valoración de la vida de nuestros perros de compañía

A continuación, se describen tres estudios realizados con el objetivo de evaluar la valoración que las personas realizan acerca de la vida de sus perros de compañía. (1) En un primer estudio, se desarrolló una investigación cuantitativa correlacional-descriptiva en la que se investigó una versión del dilema del tranvía en la que se opuso la vida del perro de compañía y la de un humano desconocido; además, se analizó considerando características sociodemográficas y distintas dimensiones de la relación humano-perro informadas por los participantes. (2) En un segundo estudio, de diseño mixto, se planteó una versión del dilema en la que se oponía la vida de un humano desconocido a la de un perro, en tres situaciones diferentes: (a) mi propio perro, (b) el perro de una persona allegada, y (c) el perro de alguien desconocido. Aquí, adicionalmente, se les pidió a los participantes que intentaran justificar sus respuestas. (3) Se desarrolló un estudio cualitativo, descriptivo-fenomenológico, en el que se le solicitó a los participantes que intentaran valorar —de la manera que les fuera posible— la vida de sus animales de compañía.

5.1 Estudio 1. Mi perro versus un humano desconocido.

5.1.1 Método

Este estudio, con diseño descriptivo-correlacional, contó con una muestra incidental de 425 custodios de perros de Ciudad de Buenos Aires, entre 21 y 95 años de edad ($M = 42.96$, $DE = 16.08$), de los cuales 119 fueron hombres y 306 mujeres, representando el 28% y el 72% respectivamente. Además de recabar información sociodemográfica, se evaluaron dimensiones relacionales a partir de adaptaciones de las siguientes escalas:

Antropomorfismo, Interacción Dueño-Perro, Cercanía Emocional Percibida, Costos Percibidos, Voluntad de Adaptación y Beneficios Percibidos¹. Incorporamos una versión del dilema: “Frente a una situación límite, si tuviera que optar entre salvar la vida de mi perro o la de un hombre desconocido, salvaría a mi perro”. Dada esta afirmación, los custodios debían indicar su grado de acuerdo o desacuerdo con la misma en una escala de cinco puntos, siendo el tres una posición neutral.

5.1.2 Resultados

De los 119 participantes que respondieron a este reactivo, un cuarto optó por una posición neutral (25,1%), y mientras un 4.8% se manifestó en desacuerdo (Muy en desacuerdo: 3,8%; En desacuerdo: 1%), el 70,1% de los participantes estuvo de acuerdo con que salvaría a su perro (De acuerdo: 15%; Muy de acuerdo: 55,1%). Ver Figura 1.



Figura 1. Porcentajes de respuesta al reactivo *Frente a una situación límite, si tuviera que optar entre salvar la vida de mi perro o la de un hombre desconocido, salvaría a mi perro* ($n = 419$). Muy de acuerdo: 55,1%. De acuerdo: 15%. Ni de acuerdo ni en desacuerdo: 25,1%. En desacuerdo: 1% (4 participantes). Muy en desacuerdo: 3,8% (Díaz Videla, 2016).

¹ Antropomorfismo: extraída de Boya, Dotson y Hyatt (2012), refleja el grado en que los dueños les atribuyen características humanas a sus perros y los consideran en términos humanos. Incluye actitudes como considerar al perro como hijo, y comportamientos como festejarle el cumpleaños (α de Cronbach .82). Interacción dueño perro: extraída de Dwyer, Bennett y Coleman (2006) refleja actividades generales relacionadas con ocuparse del perro, como el aseo del mismo, como así también actividades de mayor intimidad, como besar y abrazar al perro. También refleja actividades ligadas a la incorporación del perro en la vida social del custodio, como llevarlo en el auto y llevarlo a visitar gente (α de Cronbach .72). Cercanía Emocional Percibida: extraída de Dwyer et al. (2006), refleja actividades ligadas al apego del custodio hacia el animal de compañía (α de Cronbach .78). Costos Percibidos: extraída de Dwyer et al. (2006), refleja la percepción de los costos de cuidar del animal, incluyendo aspectos monetarios, restricciones e incrementos de responsabilidades para el custodio (α de Cronbach .78). Voluntad de Adaptación: extraída de Dotson y Hyatt (2008), evalúa el grado en que los dueños están dispuestos a hacer cambios para acomodarse a sus perros (α de Cronbach .67). Beneficios Percibidos: extraída de Díaz Videla y Olarte (2016), refleja la percepción de beneficios emocionales e instrumentales que los custodios derivan de la relación con sus perros (α de Cronbach .80). Para más información ver Díaz Videla (2016).

La decisión de salvar la vida de su perro frente a la de un hombre desconocido no se asoció con la edad del custodio ($p > .59$), y sí lo hizo, levemente y de manera negativa, con su nivel educativo ($rs = -.15, p < .01$). La comparación de grupos en función del género del custodio, mostró que las mujeres tenían mayores puntajes de acuerdo en esta afirmación ($z = 4,37, p < .001$). Las personas que no tenían hijos mostraron mayor acuerdo respecto de esta afirmación que quienes sí tenían hijos, difiriendo significativamente entre sí ($z = 2,08, p < .05$). Optar por la vida del perro se asoció negativamente con la cantidad de hijos ($rs = -.11, p < .05$), aunque no mostró asociación con la edad de los hijos, ni con la cantidad de hijos ni personas en el hogar ($ps > .42$). La comparación entre los custodios que cohabitaban con otras personas y los de hogares unipersonales no mostró diferencias respecto de esta afirmación ($p > .28$). Salvar al perro no mostró asociación con la edad del perro al momento de la adopción, con la edad actual del perro, ni con el tiempo de tenencia de ese perro ($ps > .39$). Optar por la vida del perro se relacionó con la cantidad de horas diarias compartidas con este ($rs = .13, p < .01$) y con el porcentaje de la vida del custodio convivido con perros ($rs = .11, p < .05$), aunque no con la cantidad de años convivida con perros ($p > .22$). La comparación de grupos en función del sexo del perro, su esterilización y si pertenecía o no a una raza determinada, no aportó diferencias estadísticamente significativas respecto de esta afirmación ($ps > .10$).

Optar por salvar la vida del perro se relacionó con los puntajes en las escalas Cercanía Emocional Percibida ($rs = .40, p < .001$), Antropomorfismo ($rs = .39, p < .001$), Beneficios Percibidos ($rs = .26, p < .001$), Interacción Dueño-Perro ($rs = .21, p < .001$), y mostró una relación negativa con Costos Percibidos ($rs = -.13, p < .05$). Esta decisión no mostró relación con la Voluntad de Adaptación ($p > .41$).

5.1.3 Conclusiones

El 70,1% de los participantes manifestó que si tuviera que optar por salvar la vida de su perro o la de un hombre desconocido, salvaría a su perro; un cuarto de los custodios adoptaron una posición neutral, mientras que sólo un 8,6% indicó que optarían por salvar a un hombre desconocido.

Que un cuarto de los participantes optaran por una posición neutral destaca el dilema que la situación genera en estos custodios, desafiando el *status quo* de la

distinción humano-animal y la superioridad humana vigente en la sociocultura de tradición judeo-cristiana (ver Ingold, 1994; Serpell & Paul, 1994, 2011). A la regla moral del especismo se le contrapone la regla del afecto, de modo que muchos participantes optaran por no responder en ninguna dirección.

Las mujeres se diferenciaron significativamente de los hombres, indicando en mayor medida que salvarían a su propio perro. Similares diferencias de género en dilemas que involucran humanos y animales ya habían sido informadas (e.g., Malia et al., 2018; Petrinovich et al., 1993; Topolski et al., 2013). Aunque se ha sugerido que este tipo de respuestas dependa mayormente de un sistema de procesamiento neural caliente, o más bien guiado por la emocionalidad, también debemos considerar otros factores. Así, destacamos la influencia de la mayor cercanía emocional y mayor tendencia al antropomorfismo encontrada en mujeres, sumadas a sus más intensas actitudes respecto de brindar cuidados y proteger a los animales (Herzog, 2012; Serpell, 2011).

Si bien suele considerarse que mayores niveles educativos predicen actitudes más positivas hacia los animales (Serpell, 2011), en el presente estudio, a mayor nivel educativo los custodios tendieron a optar más por salvar la vida del hombre desconocido. Esto fue curioso, en tanto no condice con datos previos. Es posible que a mayor nivel educativo las personas tengan mayor tendencia a racionalizar este tipo de situaciones hipotéticas, empleando mayor cantidad de procesos cognitivos que afectivos.

Las personas que tenían hijos se diferenciaron de quienes no los tenían indicando en mayor medida que salvarían al hombre desconocido; y la cantidad de hijos se asoció con una tendencia mayor a salvar al hombre desconocido. Estas respuestas no se asociaron con la edad de los hijos, ni con la cantidad de hijo en el hogar, posiblemente en tanto dependan en gran medida de un sistema de creencias y valores que trasciende la situación vital actual. En este sentido, optar por la vida del perro no mostró relación con el tiempo de convivencia con ese perro, ni con la cantidad de años convividos con perros, pero sí con el porcentaje de la vida del custodio convivido con perros. Esto podría evidenciar la importancia de la experiencia vital relativa, por sobre la experiencia en cantidad de años, respecto de la formación de las actitudes hacia los animales. Que los custodios que tenían hijos, y más aún quienes tenían más hijos, privilegiaran la vida del hombre desconocido puede estar evidenciando un valor diferencial de la vida humana obtenido a partir de la paternidad, la cual puede dar lugar a mayores tendencias

de defensa intragrupo y especismo (ver Díaz Videla, 2017a). De todas formas, estas diferencias fueron poco pronunciadas.

La respuesta a este reactivo no se asoció ni mostró diferencias respecto de ninguna de las características del perro, ni siquiera su edad. Esto apoya la idea de que el procesamiento de la respuesta estuvo mayormente intervenido por procesos afectivos antes que cognitivos. Además, este dato podría reflejar que la respuesta al dilema depende en cierta medida de aspectos ligados a actitudes y valores de los custodios que van más allá de la relación particular que han establecido con sus perros de compañía. De todas formas, la respuesta a este reactivo evidenció asociaciones con las dimensiones y aspectos de la relación humano-perro evaluados. Los custodios que en mayor medida optaban por salvar a su perro mostraron asociaciones moderadas con la proximidad emocional percibida y con la tendencia al antropomorfismo. A su vez, mostraron asociaciones más leves con la intensidad de las interacciones, los beneficios y, negativamente, con los costos de la relación. Estas asociaciones pueden en cierta medida estar dando cuenta de la influencia de las características de la relación particular con ese perro sobre la decisión, aunque también pueden estar evidenciando una disposición actitudinal que lleva a establecer determinados estilos relacionales con los animales.

5.2 Estudio 2. Mi perro, tu perro, el perro, versus un humano desconocido

5.2.1 Método

En este estudio se buscó evaluar las fundamentaciones que los custodios de perros hacían al momento de tener que responder a un dilema complejo en el que deben optar por la vida de su perro de compañía y la de un humano. Para esto se empleó un diseño mixto anidado concurrente de modelo cualitativo dominante (Hernández Sampieri, Fernández Collado, & Baptista, 2006). Se recolectaron y analizaron datos cuantitativos y cualitativos simultáneamente, siendo los primeros secundarios y los segundos centrales para los objetivos. El análisis cuantitativo para los datos se mantuvo en un nivel descriptivo, mientras que el análisis cualitativo estuvo guiado por un diseño descriptivo-fenomenológico.

Manipulamos el grado de relación con el perro de compañía en tres situaciones: (1) mi perro vs un humano desconocido, (2) el perro de un allegado vs un humano desconocido, y (3) el perro de un desconocido vs un humano desconocido. En esta

oportunidad el formato de respuesta fue dicotómico. La formulación del dilema fue “Si solo pudiera salvarle la vida a uno, salvaría a”. Luego de cada pregunta de elección cerrada, se les solicitó a los participantes que justificaran su respuesta del siguiente modo: “¿En qué te basaste para elegir?”, con posibilidad de respuesta abierta.

La recolección de datos se llevó a cabo a través de la red social Instagram. Se indicó que solo podían participar adultos tenedores actuales de perros de compañía, que no había respuestas correctas e incorrectas, y las respuestas no serían compartidas con sus nombres.

En este estudio participaron 278 custodios de perros, de los cuales 160 fueron hombres, 114 mujeres y 4 sin identificar género, representando el 57,5%, 41% y 1,5% respectivamente. Se trató de una muestra de conveniencia, no representativa, presumiblemente constituida en su mayoría por custodios de perros responsables y afectuosos.

Para evaluar las diferencias de género en las respuestas a las situaciones, se utilizó la prueba Chi Cuadrado de Pearson, estableciendo un nivel de significación alpha en 0.05.

Dada la complejidad de los dilemas planteados se consideraron todos los protocolos de respuesta, incluso cuando estos no estaban completos.

5.2.2 Resultados

En todas las situaciones planteadas la elección del perro prevaleció por sobre la elección del humano. Adicionalmente, el grado de proximidad vincular con el perro mostró un efecto sobre la decisión de salvarlo (ver Figura 2).

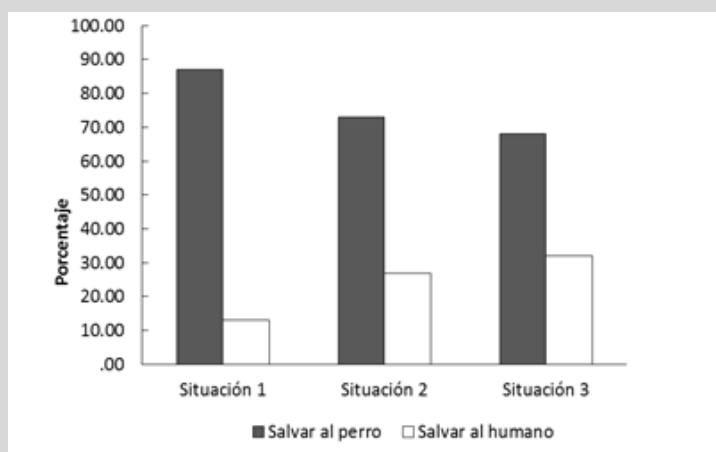


Figura 2. Porcentajes de respuesta frente a las tres situaciones ($n = 278$). Situación 1: Mi perro (87%) vs. Humano desconocido (13%). Situación 2: El perro de un allegado (73%) vs. Humano desconocido (27%). Situación 3: El perro de un desconocido (68%) vs Humano desconocido (32%).

Exploramos las diferencias de género, las cuales fueron estadísticamente significativas para las tres situaciones, con más hombres que mujeres indicando que salvarían al humano desconocido, de manera más marcada en la medida en que el grado de vinculación con el perro disminuía: Situación 1: $X^2[1] = 6.01, p < .05$; situación 2: $X^2[1] = 12.46, p < .001$; situación 3: $X^2[1] = 17.91, p < .001$).

Se analizaron luego las justificaciones que las personas brindaron a las respuestas en las distintas situaciones. Algunos participantes no respondieron al pedido de fundamentación, o bien no lograron dar una justificación adecuada. Por ejemplo, “no supe o animé a contestar por culpa” o bien “se salvan los dos”, “[me basé] en nada, fue muy difícil” o “no puedo explicarlo, solo sería así, sin explicación”

El análisis de las respuestas permitió establecer cuatro dimensiones donde se manifestaron las experiencias de los custodios frente al requerimiento de valorar la vida de sus animales. Las personas tendían a justificar sus elecciones de salvar la vida del humano desconocido o del perro implicado a partir de los fundamentos: (1) chivo expiatorio moral; (2) conexión afectiva/relacional; (3) sesgo de especie; y (4) deber/reciprocidad:

(1) Chivo expiatorio moral: aquí la fundamentación exime —en cierta medida— de la elección. Los participantes la utilizaron en las diferentes situaciones, sea que salvaran al perro o al humano. Por un lado, indicaron que se verían impulsados a eso, relativizando su accionar voluntario: “Por impulso”, “No podría no hacer nada por el perro”, “Una parte de mí lo haría sin dudar” o “Creo que la situación me llevaría a eso”. Además, muchos participantes justificaron salvar al perro en las distintas situaciones a partir de que el humano contaría con más recursos para poder salvarse y el perro con menos: “Tiene menos posibilidades de salvarse a sí mismo”, “Los humanos tienen muchas opciones y los animales tienen poca ayuda, no son escuchados” o “El humano tiene posibilidad de salvarse por sí mismo”

(2) Conexión afectiva/relacional: dado que en las tres situaciones el humano era desconocido, esta dimensión de fundamentación sólo se manifestó en favor de la elección de salvar al perro. Fue más empleada en la primera situación que en la segunda, y no fue empleada en la tercera. Frente a la primera situación, los participantes destacaron el vínculo con sus animales de distintas formas: “Prefiero tener a mi perra conmigo que a un desconocido que no tengo relación”, “Mi perro porque es alguien de mi familia. Como decir: ¿mi hermana o un desconocido?”, o

bien, simplemente “Porque es mi perro”. En la segunda situación destacaron tanto el conocimiento del animal como el vínculo con el allegado: “Conexión afectiva con el dueño del perro”, “Ayudar a mi allegado”, “La felicidad de mi allegado”, o bien, indicaron no salvar al humano “Porque no lo conozco”. Algunos también se basaron en la conexión directa del animal en esta situación: “Los perros de mis allegados también son familia” o “Porque me relaciono con los animales de mis allegados”.

El afecto en el vínculo con el perro también estuvo marcadamente presente en la primera situación donde los participantes destacaron la “conexión afectiva” y el “amor”. Un participante indicó: “Amo a mis mascotas, y uno antepone a quien ama”. Algunos participantes, también mencionaron el afecto al animal en la segunda situación: “Al perro de cualquier allegado lo aprecio como al mío”

(3) Sesgo de especie: a diferencia del especismo —o al menos del uso más frecuente del término, como sesgo a favor de otros humanos— aquí también los participantes favorecían a los perros o ejercían perjuicio contra humanos por el solo hecho de la pertenencia a la especie, fundamentalmente a partir de un rasgo que identificaban como generalidad de la especie. Esta dimensión se hizo presente en las tres situaciones. Los humanos fueron favorecidos a partir de destacar la especie o la condición no-humana en fundamentaciones como “[nombre] es un *fucking* perro” o “es un animal”. Este especismo se hizo más presente en la medida en que el grado de conocimiento del animal disminuía. Así, algunos participantes indicaron: “El perro es del allegado, no es mío. Si no es por amor, priorizo la vida humana”, “Aunque sean lo mejor, la vida humana la pongo por encima” o “En la valoración que tengo de las personas” o “[el humano] tiene mayor expectativa de vida”. Llamativamente, la pertenencia a la especie también orientó la decisión de algunos participantes a salvar al perro —o a no salvar a los humanos— con fundamentaciones como: “Todos los perros son valiosos. Los humanos, no tanto”, “Son mucho mejores que las personas y mucho más nobles”, “Los perros son el amor más leal del mundo”, “Valen mucho más que muchos humanos” o “Un humano que no conozco no es digno de mi entera confianza como sí lo es un animal”.

Un participante destacó inclusive la competencia con otros miembros de su especie en la situación 1: “Mi perra me ayuda a cazar. El humano querría comerse

mi comida”; en la situación número 2 indicó “Quizá el perro me caiga mejor que un humano que no conozco”. Finalmente, en la situación 3 refirió que “Los perros son mejores que los humanos”, destacando claramente su sesgo de especie.

(4) Deber/reciprocidad: en este caso, los participantes indicaron sentirse compelidos a tomar un tipo de decisión, sea por perceptos sociales, sentido de ética y justicia, o bien por responsabilidad u obligaciones morales de brindar reciprocidad en el vínculo. Eso se manifestó en todas las situaciones, sea que eligieran salvar al humano o al perro. En el primer caso algunos indicaron “Es lo que creo que corresponde y me gustaría que pase si el humano es un familiar mío”, “En el prójimo, ese humano debe tener familia”, “Soy bombero”, “Mi religión tira”, “Quisiera que hagan lo mismo por mí” o, simplemente, por “Ética”. En el caso de elegir al perro, los participantes indicaron “Soy responsable de la vida de mi perro”, “No podría traicionarlo, siendo que a mí nunca me abandonaría”, “Si mi vida corriera peligro, [nombre del perro] nunca me traicionaría”, “Se lo debo” o bien, “Somos lo peor para los animales, les debemos uno y mil rescates”.

Las fundamentaciones de conexión afectiva y de deber/responsabilidad estuvieron más presentes en la primera situación, tendiendo luego a dar lugar a las demás o a una falta de justificación. El chivo expiatorio moral y el sesgo de especie fueron más marcados en la medida en que el grado de relación con el animal disminuía.

5.2.3 Conclusiones

El hecho de que en las tres situaciones planteadas prevaleciera la elección del perro por sobre el humano desconocido da cuenta de diversos factores. En principio, nos remite al sesgo muestral animalista, poniendo de relieve el peligro de intentar generalizar estos datos a la población general. Sin embargo, da cuenta de las actitudes antiespecistas de este subgrupo de tenedores de perros, el cual está constituido mayormente por amantes de los animales de compañía.

Si bien otros estudios habían mostrado que el grado de vinculación con el humano influía en la decisión frente al dilema (Topolski et al., 2013), este estudio mostró que el grado de vinculación con el perro también lo hace.

Al igual que el estudio previo y que otros estudios (Malia et al. 2018; Topolski et al., 2013), las mujeres tendieron en mayor medida a salvar a los perros. Además, las diferencias fueron más pronunciadas en la medida en que el grado de vinculación con el perro disminuía.

Al racionalizar las respuestas algunos participantes acudieron a lo que Topolski et al. (2013) llamaron “chivo emisario moral”, donde la elección parecía librarse de su responsabilidad a partir de indicar que actuarían sin pensar o que el humano tendría más posibilidad de salvarse solo. Las otras dimensiones relacionales establecidas fueron: conexión afectiva/relacional; sesgo de especie; y deber/reciprocidad. Estas dimensiones aplicaron tanto cuando se trataba de responder en favor del humano desconocido o del perro.

Si bien la dimensión referida a la conexión relacional y afectiva no se manifestó en este estudio en torno a la elección del humano, esto se debió claramente a que en todas las opciones se aclaraba que no había vinculación con el humano. El grado de proximidad relacional con los humanos fue la dimensión destacada por Topolski et al. (2013) como determinante al momento de elegir salvar a los perros sobre los anteriores.

En tanto no encontramos dimensiones de respuestas diferenciales, nuestros datos no apoyan la idea de que salvar a los humanos dependa de un procesamiento más frío u objetivo, y que salvar a los perros dependa de un procesamiento más bien caliente o emocional.

5.3 Estudio 3. ¿Cuánto vale mi animal de compañía?

5.3.1 Método

En este tercer estudio el objetivo estuvo en torno a evaluar el sistema de valoración de los animales de compañía, más allá de la comparación directa con los humanos. Es decir, ¿de qué manera (re)conceptualizan el valor del animal? ¿Qué parámetros utilizan para cuantificar el valor de estos animales con los que se vinculan?

Se desarrolló así un estudio con diseño cualitativo, descriptivo-fenomenológico, para analizar las respuestas (Hernández Sampieri et al., 2006) a una pregunta tendiente a cuantificar la valoración que los custodios hacen de la relación con sus animales de compañía. La misma fue planteada a través de la red social Instagram de la siguiente forma: “¿Cuánto vale la vida de tus animales?”. Adicionalmente, se aclaró que solo podían participar adultos tenedores actuales de animales de compañía (i.e., perros o

gatos), que no había respuestas correctas e incorrectas, y que si las respuestas no serían compartidas con sus nombres. En este caso, se permitió que participaran también tenedores de gatos, en la medida en que el diseño era netamente cualitativo.

Todas las respuestas, de carácter abierto, debían enviarse por mensaje privado. Excluí del análisis las respuestas de todos aquellos que yo conocía personalmente, para homogeneizar la muestra. Consideré así las respuestas de 70 personas (44 varones y 26 mujeres), todos adultos, tenedores de animales de compañía.

5.3.2 Resultados

El análisis de las respuestas permitió establecer seis dimensiones donde se manifestaron las experiencias de los custodios frente al requerimiento de valorar la vida de sus animales. La vida de los animales era estimada como: (1) invaluable, (2) patrimonio, (3) roles y funciones, (4) vida, (5) humana, y (6) propia:

(1) Invaluable: algunos custodios no lograron estimar o cuantificar el valor de la vida de sus animales de compañía. Entre estos, muchos optaron por respuestas donde no constaban parámetros, por ejemplo: “Mucho” o “Demasiado”. Otros, negaron directamente la posibilidad de cuantificación, indicando, por ejemplo, que era “Invaluable”, “No tiene precio” o “Inconmensurable”. Un custodio indicó: “Nada, es imposible que la vida de mi perro tenga precio”.

(2) Patrimonio: algunos custodios establecieron el valor de sus animales con relación a otros bienes (materiales o inmateriales): “Valen oro”, “Todo lo que tengo” o “No los cambiaría por nada en el mundo”. Ningún custodio fijó un precio en pesos. Algunos hablaron acerca de lo que estaban dispuestos a resignar por preservar a sus animales. Uno de ellos mencionó la pancreatitis crónica de su perra de 11 años indicando que solo por su tratamiento, esta requiere un gasto de \$4.000 mensuales. Él indicó: “Prefiero cagarme de hambre antes de no tenerla conmigo”. Otro custodio mencionó que su perro anciano de 15 años había quedado ciego y lloraba cuando no estaba acompañado. Este custodio indicó que su familia está organizada para que el animal nunca quede solo, y que, para esto, él debía resignar actividades cuando no podían garantizarle una compañía al perro: “Valen todo mi tiempo libre y más”.

(3) Roles y funciones: algunos custodios estiman el valor del animal a partir de lo que el animal les brinda. Muchos lo hacen a partir del rol asignado: “Es un miembro de mi familia”; “Son como hijos para mí”; “Son mis hijos, mis amigos,

mis compañeros de estudio, son los que realmente están siempre”. Otros destacan funciones que el animal cumple y lo que les provee: “Son quienes me esperan cuando llego y por quienes vuelvo”; “Nunca tuve un cariño tan sincero”; “Son mi alegría, mi sonrisa día a día”; “Todas las lágrimas y sonrisas”. En relación con la provisión del animal, algunos destacaron lo que ocasionaría su pérdida. Así, hubo custodios que se refirieron al temor a perder a sus animales o bien, que anticipan el momento de su pérdida como traumático. Por ejemplo, indicaron: “Me da terror solo pensar que un día morirán” o “Son lo que más temo perder”.

(4) Vida: algunos custodios hicieron referencia a un valor intrínseco de la vida. Estos indicaron que la vida de sus animales tenía el mismo valor que cualquier otra vida. Vale aclarar que este tipo de respuestas no parecía estar ligada a una indiferencia o actitud displicente, sino que se relacionaba con una actitud de respeto por la vida e igualdad con independencia de las especies, con un sentido más bien espiritual. Así, indicaron respuestas del tipo “Como cualquier ser viviente” o “Lo mismo que cualquier otra vida, con el respeto y el cuidado que implica un ser”. Una custodio indicó: “Lo mismo que todo ser vivo que quiero”; donde valorizó el afecto por esa forma de vida, sin considerar la especie.

(5) Humana: algunos custodios establecieron el valor de la vida de sus animales a partir de equiparlo a la vida de otros humanos. Varios tenedores hicieron referencia a la especie humana en general: “Lo mismo que la vida humana” o “Como la vida del humano. Ellos no hablan, pero están a la par nuestra”. Otros establecieron un parámetro con un grupo particular de humanos: “Como cualquier otro miembro de la familia”, “Tienen tanta importancia como la vida de la gente que más valoro (familias, amigos o mi vida)”, o bien, una custodio indicó: “En mi caso, lo mismo que mis hijas. Es un hijo más”.

(6) Propia: estos custodios tomaron como parámetro su propia vida. Algunos equipararon el valor de ambas vidas: “La vida de mis animales vale la mía”; “Más que la mía (por más que siempre me salió más caro el collar que el perro”; “Para mí vale mi vida sin miedo a ser extremista. Yo daría mi vida por la de él (...) y sé que él haría lo mismo”. Otros custodios indicaron el valor vital de sus animales para ellos: “Son mi vida” o “Si les pasara algo, me muero”; un custodio indicó inclusive que su vida dependía de ellos: “No me suicido porque los tengo a ellos”.

5.3.3 Conclusiones

La clasificación establecida nos permite aproximarnos a cómo los custodios reconceptualizan el valor de sus animales una vez que los mismos fueron adquiridos. Muchos de ellos no compraron a sus animales inicialmente. Sin embargo, aun quienes sí lo hicieron, los excluyeron de consideraciones económicas luego, para pensar en otras formas de valorizarlos.

Si bien pocos custodios no lograron valorar la vida de sus animales, la mayoría sí logró hacerlo. Para esto, utilizaron parámetros de otras posesiones, tanto materiales (e.g., todo lo que tengo) como inmateriales (e.g., todo mi tiempo libre). Otros custodios indicaron el rol que ellos ocupan (e.g., hijos o amigos) o lo que el animal les provee (e.g., cariño sincero o alegría) y lo que perderían si no los tuvieran. Mientras que algunos custodios indicaron que toda vida merecía la misma consideración, otros equipararon la vida de sus animales a la vida de los humanos en general o bien hacia grupos de humanos en particular (e.g., familia, hijos o amigos). Finalmente, un grupo de custodios equiparó el valor de la vida de sus animales con su propia vida, o bien indicó que perdería su vida si no los tuviera.

Una limitación del estudio es no haber indagado el modo de adquisición de los animales, lo cual podría aportar datos significativos, sobre todo, respecto de quienes sí partieron de asignar un valor monetario a sus animales. Esta omisión se debió, en parte, a que la oposición que circula en nuestro imaginario social respecto de comprar vs. adoptar animales, en la práctica resulta problemática. En un estudio previo (Díaz Videla, 2016) se intentó establecer comparaciones en función de esto, pero las mismas acabaron por ser desestimadas dada la complejidad y multiplicidad de formas en la adopción de animales de compañía. Por ejemplo, algunos custodios habían comprado animales para rescatarlos de situaciones de maltrato (algunos de los cuales estaban a la venta y otros no). Así también, muchos habían recibido a sus animales de regalo, los cuales habían sido comprados, pero ellos no estaban de acuerdo con la compra de animales. Así también, algunos solo querían animales de raza, aunque los habían conseguido gratuitamente.

Por otro lado, la pregunta planteada es hipotética y no es factible que tenga un correlato directo en la vida diaria. Sin embargo, refleja actitudes hacia los animales que sí se traducen en conductas, las cuales muchas veces, conducen a los custodios a

situaciones paradójicas o dilemas. Por ejemplo, al momento de demandar a un criador con una falla en el animal (ver Díaz Videla, 2017b).

A su vez, nos convoca para cuestionarnos la comercialización de animales de compañía. A diferencia de otras formas de posesión, el objetivo de la tenencia de mascotas es la relación que desarrollamos con ellos. Cuando la incorporación de un animal es efectiva, estos animales parecen perder su valor económico por otra forma de cotización. Esta forma, a la cual tendemos, sería independiente de si el animal fue originalmente comprado o no, o de su precio. Además, los estudios muestran que la calidad relacional percibida por los custodios no depende de si los animales son o no de razas (ver Díaz Videla & Olarte, 2017). Entonces, ¿cuál es el sentido de la compra?

Esta pregunta incluye múltiples factores, tanto culturales como individuales, que quienes investigamos sobre los vínculos humano-animal de compañía —y más aún, quienes promovemos el bienestar animal general— nos debemos encargar de desarticular.

5. Conclusiones generales

El juicio moral se refiere a una variedad de finos procesos diferenciados, tanto cognitivos como afectivos. Si bien la psicología moral tradicionalmente ha puesto su foco en el razonamiento, las evidencias más recientes indican que el juicio moral es una cuestión que depende más de una intuición emocional y afectiva que de un razonamiento deliberado, y que este efecto es más pronunciado en mujeres.

El estudio del juicio moral se ha valido de la utilización dilemas planteados como experimentos mentales. Al contraponer humanos y animales en estas situaciones hipotéticas, se ha destacado al especismo como la regla heurística que mayormente guía las decisiones morales. Sin embargo, el rol dual de los animales de compañía no ha sido evaluado en estas situaciones.

Pese a las concepciones dicotómicas humano-no humano imperantes en la cultura, el 70.1% de los participantes del estudio 1 manifestó que optaría por salvar la vida de su perro frente a la de un hombre desconocido. En el estudio 2, entre el 68% y 87% de los participantes salvarían a perros antes que a humanos desconocidos, dependiendo de la proximidad vincular con el animal. Los datos evidencian la relativización que estos custodios hacen acerca de la separación entre lo humano y lo

animal, y llaman la atención sobre la necesidad de una mayor consideración de estos animales y de que los vínculos con estos cobren estatuto bajo la ley. Claramente, las muestras no pueden generalizarse al total de la población, sino que consideraron fundamentalmente amantes de animales de compañía. De todas formas, este colectivo es numeroso y requiere su reconocimiento.

Estos estudios apuntan además, en dirección a la relativización del valor sagrado de la vida humana, como algo cualitativamente diferente del resto de las formas de vida del planeta. Esto estaría favorecido por la menor influencia actual de la normativa religiosa, así como la menor hegemonía de las filosofías antropocéntricas. Al analizar las justificaciones a las respuestas a los dilemas planteados en la situación 2, se identificaron las dimensiones conexión afectiva/relacional, sesgo de especie y deber/reciprocidad. Las mismas implican factores comprendidos en las dimensiones daño/cuidado y endogrupo/lealtad destacadas por Haidt (2007). Sin embargo, en el estudio 2, se evidenció que el endogrupo podía ser configurado más allá de la pertenencia a la misma especie, y que el sesgo de especie también podía operar en algunas personas en dirección a favorecer a otro tipo de animales como los perros.

La otra dimensión destacada fue “el chivo emisario moral” donde muchos participantes indicaron que elegirían al perro entendiendo que el humano contaría con más recursos para salvarse a sí mismo. Esto se encuentra en sintonía con lo destacado por Levin et al. (2017) acerca del efecto perturbador que produce en las personas entender que las víctimas son indefensas. Su contrapartida, sería entender que el hecho de entender que las víctimas tienen recursos para defenderse y, por consiguiente, tienen responsabilidad en su victimización disminuiría el malestar generado por la situación. El mecanismo/sesgo de culpabilizar a las víctimas ha sido ampliamente descrito (ver Janoff-Bulman, Timko, & Carli, 1985), y parece estar implicado en decisiones morales donde priorizamos a los animales por sobre otros humanos. Este punto, requiere investigación específica.

En los estudios 1 y 2 las mujeres mostraron diferenciarse significativamente de los hombres en respuestas a los dilemas con mayor tendencia a salvar a perros que a humanos; más aún, en la medida en que no había un vínculo afectivo con el animal. Esta tendencia a actitudes proteccionistas y más favorables hacia el trato de las demás especies ha sido descrita en la literatura (e.g., Amiot & Bastian, 2017; Hills, 1993; Miura, Bradshaw, & Tanida, 2000; Wells & Hepper, 1997). De todas formas, los datos no

permiten apoyar que las mujeres se comprometan en mayor medida al procesamiento emocional para evaluar estímulos morales.

El estudio 3 destacó el valor intrínseco de la vida de los animales de compañía. De todas formas, algunos custodios de animales apelaron a la comparación directa con la vida de humanos. Si bien algunos custodios cotizaron la vida de sus animales a partir de su patrimonio, en ningún caso hicieron mención a un precio determinado. Es decir que en los casos en que la incorporación de un animal de compañía a la vida de un custodio es efectiva, estos animales se apartan de las valoraciones económicas y, en cierto sentido, las vuelven cuestionables. Esto puede ser empleado al momento de favorecer la adopción de animales por sobre la compra, en la medida en que si la valoración económica de un ser vivo con el que se establece un vínculo es cuestionable luego de que el vínculo ha sido establecido, de la misma manera puede cuestionarse su comercialización inicial. Además, ningún custodio hizo mención a la raza del animal al momento de valorar su vida. Este aspecto también puede ser utilizado para favorecer la adopción de animales con independencia de su subespecie, o raza, lo cual se encuentra en sintonía con el cuestionamiento de las actitudes clasistas y especistas a nivel social. Algo similar se evidenció en el estudio 1, donde la respuesta al dilema no estuvo asociada ni mostró diferencias respecto de ninguna de las características del perro, ni siquiera su edad.

Finalmente, resultó llamativo que las personas que tenían hijos se diferenciaban de quienes no los tenían indicando en mayor medida que salvarían al hombre desconocido, siendo que estas respuestas no estaban relacionadas con la edad de la descendencia. Es posible que estas respuestas dependan en gran medida de un sistema de creencias y valores que trasciende la situación vital actual. Que los custodios que tenían hijos privilegiaran la vida del hombre desconocido puede estar evidenciando un valor diferencial de la vida humana obtenido tras la paternidad, lo que daría lugar a mayores tendencias de defensa intragrupo y especismo. En decir, la paternidad podría disminuir la permeabilidad afectiva interespecie, reforzando la distinción “nosotros y ellos”, y la tendencia a priorizar a otros humanos por sobre el resto de los animales.

Los resultados de estos estudios pueden enmarcarse en una tendencia cultural incipiente llamada posthumanismo, desde la cual se destaca la necesidad de comprender el mundo desde perspectivas múltiples y heterogéneas. Esta tendencia proclama la relevancia de las relaciones polivalentes establecidas por los humanos, tanto con miembros de su especie como con otros animales, así como con plantas y máquinas.

Estamos en una época de transición, en la cual las conductas hacia los animales se están modificando. Continuamente y desde distintos ámbitos, surgen cuestionamientos hacia el especismo y nuestro trato hacia las demás especies.

Estos debates están orientados por una diversidad de actores sociales, que incluyen proteccionistas, defensores de los derechos animales y movimientos ligados al veganismo, pero a su vez, cada vez son más los custodios de animales de compañía que inician los debates. Personas que nunca se habían comprometido en la protección de los animales, comparten gatos y perros en adopción en sus redes sociales, firman petitorios para cancelar espectáculos donde se lastima a los animales y se muestran marcadamente en contra de la realización de festivales de comida de carne de perro en Corea.

Claramente, la estrecha relación que las personas forjamos con los animales con los que elegimos convivir, nos acerca a considerar la realidad de la mayor parte de los animales que se encuentra bajo el dominio humano. Al hacerlo, nos confronta con las actitudes contradictorias y dilemas, debido a la posición paradójica de las mascotas en el mundo.

Es evidente que el afecto y el cuidado hacia un animal de compañía en particular no aportan directamente al bienestar animal global. Sin embargo, las mascotas han sido destacadas como embajadoras de los demás animales (Serpell, 1996) y de manera indirecta sí pueden hacerlo. Las actitudes positivas hacia un espécimen conducen hacia la generalización de las actitudes positivas hacia la especie y, finalmente, trascender el especismo considerando a todos los demás animales.

Futuras investigaciones podrán evaluar la respuesta a los dilemas de maneras que estilen diversos sentidos de las personas, en lugar de realizarlo solo mediante un experimento mental. Si bien el dilema del tranvía no podría realizarse en un plano real, la implementación de recursos audiovisuales podría hacer la experiencia más vívida y realista, aunque, claramente, sería muy perturbadora para los participantes.

Adicionalmente, el empleo de muestras representativas de la población general permitirá determinar la presencia social de las actitudes antiespecistas. Las mismas parecen estar invisibilizadas en distintos colectivos, aunque, posiblemente, estén en cierta medida presentes a lo largo de toda la sociedad.

Bibliografía

- American Pet Products Association. [APPA]. (s.f.). Pet industry market size & ownership statistics. Disponible en: http://www.americanpetproducts.org/press_industrytrends.asp.
- American Veterinary Medical Association. [AVMA]. (2012). *U.S. pet ownership & demographics sourcebook*. Schaumburg, IL, American Veterinary Medical Association.
- Amiot, C. E., & Bastian, B. (2015). Toward a psychology of human–animal relations. *Psychological Bulletin*, 141(1), 6-47.
- Amiot, C. E., & Bastian, B. (2017). Solidarity with animals: Assessing a relevant dimension of social identification with animals. *PloS one*, 12(1), e0168184.
- Anderson, P., Beaudoin, J., Castro, J., González, B., Landi, P., Marcos, E., & Molina, J. (1996). Relevamiento demográfico de animales domésticos en la Ciudad de Buenos Aires (1994). *Revista de Medicina Veterinaria*, 77(3).
- Archer, J. (1997). Why do people love their pets? *Evolution and Human behavior*, 18(4), 237-259.
- Berreby, D. (2008). *Us and them: The science of identity*. New York: University of Chicago Press.
- Bovisio, M., Fuentes, V., González, B. B., Lencinas, O. E., Mestres, N. A., Rodríguez, O., ... & Marcos, E. R. (2004). Relevamiento demográfico de animales domésticos en la Ciudad de Buenos Aires. Año 2004. *Trabajo original. Instituto de Zoonosis Luis Pasteur*.
- Boya, U. O., Dotson, M. J., & Hyatt, E. M. (2012). Dimensions of the dog–human relationship: A segmentation approach. *Journal of Targeting, Measurement and Analysis for Marketing*, 20(2), 133-143.
- Cohen, S. P. (2002). Can pets function as family members?. *Western Journal of Nursing Research*, 24(6), 621-638.
- Díaz Videla, M. (2016). *La relación humano-perro de compañía: Estudio descriptivo en Ciudad Autónoma de Buenos Aires* (Tesis doctoral). Universidad de Flores. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

- Díaz Videla, M. (2017a). *Antrozología y la relación humano-perro*. Buenos Aires: Irojo.
- Díaz Videla, M. (2017b). ¿Qué es una mascota? Objetos y miembros de la familia. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UCBSA*, 15(1), 53-69.
- Díaz Videla, M., Olarte, M. A., & Camacho, J. M. (2015). Antrozología: Definiciones, áreas de desarrollo y aplicaciones prácticas para profesionales de la salud. *European Scientific Journal*, 11(10), 185-210.
- Díaz Videla, M., & Olarte, M. A. (2016). Animales de compañía, personalidad humana y los beneficios percibidos por los custodios. *PSIENCIA. Revista Latinoamericana de Ciencia Psicológica*, 8(2), 1-19.
- Díaz Videla, M., & Olarte, M. A. (2017). Dogs' demographic characteristics associated with relationship differences perceived by the guardian. *European Scientific Journal*, 13(15), 218-232.
- Dirección General de Estadística y Censos. [DGEyC]. (2016). Informe módulo de Tenencia responsable y sanidad de perros y gatos. Encuesta anual de hogares 2014. *Ministerio de Hacienda, Ciudad Autónoma de Buenos Aires*. Disponible en: <https://www.estadisticaciudad.gob.ar>
- Dotson, M. J., & Hyatt, E. M. (2008). Understanding dog-human companionship. *Journal of Business Research*, 61(5), 457-466.
- Dwyer, F., Bennett, P. C., & Coleman, G. J. (2006). Development of the Monash Dog Owner Relationship Scale (MDORS). *Anthrozoös*, 19(3), 243-256.
- European Pet Food Industry Federation. [FEDIAF]. (2014). Facts and figures. Disponible en: <http://www.fediaf.org/facts-figures/>
- Foot, P. (1967). The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect. *Oxford Review*, 5, 5-15.
- Green, J. D., Mathews, M. A., & Foster, C. A. (2009). Another kind of "interpersonal" relationship: humans, companion animals, and attachment theory. En E. Cuyler & M. Ackhart (Eds.), *Relationships and psychology: A practical guide* (pp. 87-108). New York: Novo Science Publishers.
- Greene, J., & Haidt, J. (2002). How (and where) does moral judgment work?. *Trends in cognitive sciences*, 6(12), 517-523.

- Haidt, J. (2007). The new synthesis in moral psychology. *Science*, 316(5827), 998-1002. doi: 10.1126/science.1137651
- Haidt, J., Bjorklund, F., & Murphy, S. (1999). Moral dumbfounding: When intuition finds no reason. *Unpublished manuscript*, University of Virginia, Charlottesville, VA.
- Harenski, C. L., Antonenko, O., Shane, M. S., & Kiehl, K. A. (2008). Gender differences in neural mechanisms underlying moral sensitivity. *Social cognitive and affective neuroscience*, 3(4), 313-321. doi: 10.1093/scan/nsn026
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, F., & Baptista, P. (2006). *Metodología de la investigación*. México: McGraw Hill.
- Herzog, H. A. (2012). *Los amamos, los odiamos y... los comemos: Esa relación tan especial con los animales*. Barcelona: Kairós.
- Hills, A. M. (1993). The motivational bases of attitudes toward animals. *Society & Animals*, 1(2), 111-128.
- Ingold, T. (1994). From trust to domination: An alternative history of human-animal relations. En A. Manning & J. Serpell (Eds.) *Animals and Human Society: Changing Perspectives* (pp. 1-22). London: Routledge.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos. [INDEC]. (2001). Censo Nacional de Población y Vivienda 2001. Ministerio de Economía, República Argentina. Disponible en: <http://www.indec.gov.ar>
- Janoff-Bulman, R., Timko, C., & Carli, L. L. (1985). Cognitive biases in blaming the victim. *Journal of Experimental Social Psychology*, 21(2), 161-177.
- Kahane, G., Everett, J. A., Earp, B. D., Farias, M., & Savulescu, J. (2015). 'Utilitarian' judgments in sacrificial moral dilemmas do not reflect impartial concern for the greater good. *Cognition*, 134, 193-209.
- Levin, J., Arluke, A., & Irvine, L. (2017). Are People More Disturbed by Dog or Human Suffering?: Influence of Victim's Species and Age. *Society & Animals*, 25(1), 1-16.
- Malia, L. M., Bohrmann, M. A., & Poirier, C. R. (2018). The effects of age and sex on Saving pets over humans. *Psi Chi Journal of Psychological Research*, 23(4), 306-310.

- Miura, A., Bradshaw, J. W., & Tanida, H. (2000). Attitudes towards dogs: A study of university students in Japan and the UK. *Anthrozoös*, 13(2), 80-88.
- Páramo, P., & Galvis, C. J. (2010). Conceptualizaciones acerca de los animales en niños de la sociedad mayoritaria y de la comunidad indígena Uitoto en Colombia. *Folios, Bogotá*, 32, 111-124.
- Petrinovich, L., O'Neill, P., & Jorgensen, M. (1993). An empirical study of moral intuitions: Toward an evolutionary ethics. *Journal of personality and social psychology*, 64(3), 467.
- Real Academia Española. (2014). Dilema. En *Diccionario de la lengua española* (23.a ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=Yy91IUI>
- Sandøe, P., Corr, S., & Palmer, C. (2016). *Companion Animal Ethics*. New York: John Wiley & Sons.
- Serpell, J. A. (1996). *In the company of animals: A study of human-animal relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Serpell, J. A. (2011). Human-Dog relationships worldwide. *Dog population Management*, 15(2), 49-56.
- Serpell, J. A. (2016). History of companion animals and the companion animal sector. *Companion Animal Ethics. John Wiley & Sons*, 1, 8-23.
- Serpell, J. A., & Paul, E. (1994). Pets and the development of positive attitudes to animals. En A. Manning & J. A. Serpell (Eds.), *Animals and human society: Changing perspectives* (pp. 127-144). London: Routledge.
- Serpell, J. A., & Paul, E. (2011). Pets in the family: An evolutionary perspective. En C. A. Salmon, & T. K. Shackelford (Eds.) *The Oxford handbook of evolutionary family psychology* (pp. 298-309). Oxford University Press.
- Sheldrake, R. (2008). *De perros que saben que sus amos están camino de casa y otras facultades inexplicables de los animales*. Barcelona: Paidós.
- Tajfel, H., & Turner, J. C. (1986). The social identity theory of inter group behavior. In S. Worchel & W. G. Austin (Eds.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall.

El valor de la vida de los animales de compañía: El vínculo humano-animal, más allá del especismo y de consideraciones económicas.

Marcos Díaz Videla



Topolski, R., Weaver, J. N., Martin, Z., & McCoy, J. (2013). Choosing between the emotional dog and the rational pal: A moral dilemma with a tail. *Anthrozoös*, 26(2), 253-263. doi: 10.2752/175303713X13636846944321

Wells, D. L., & Hepper, P. G. (1997). Pet ownership and adults' views on the use of animals. *Society & Animals*, 5(1), 45-63.

MARCOS DÍAZ VIDELA

Dr. en psicología, docente en Universidad de Flores. Realizó su tesis doctoral acerca del vínculo humano-perro. Autor de múltiples artículos científicos de la especialidad, del libro “Antrozoología y la relación humano-perro” (2017), y autor y compilador de “Antrozoología. Potencial recurso de intervención clínica” (2017) y “Antrozoología, multidisciplinario campo de investigación” (2018). Líder del Laboratorio de Investigación en Antrozoología de Buenos Aires (LIABA).

EFICACIA DE MATERIALES AUDIOVISUALES SOBRE EXPLOTACIÓN ANIMAL PARA MOTIVAR CAMBIOS EN EL CONSUMO ALIMENTARIO DE ESTUDIANTES MEXICANOS

EFICÁCIA DE MATERIAIS AUDIOVISUAIS SOBRE A EXPLORAÇÃO ANIMAL PARA MOTIVAR
MUDANÇAS NO CONSUMO ALIMENTAR DE ALUNOS MEXICANOS

EFFICACY OF AUDIOVISUAL MATERIALS ON ANIMAL EXPLOITATION TO MOTIVATE
CHANGES IN FOOD CONSUMPTION OF MEXICAN STUDENTS

Enviado: 20/04/2019

Aceptado: 04/06/2019

Perla Anerol Sifuentes García

Universidad Nacional Autónoma de México, Escuela Nacional de Estudios Superiores, Morelia, México.
Licenciada en Ciencias Ambientales.
Email: perlanerol@live.com.mx

Jaime Paneque-Gálvez¹

Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental, Morelia,
México. Doctor en Ciencia y Tecnología Ambientales.
Email: jpanequegalvez@ciga.unam.mx

¹ Autor por correspondencia.

Los materiales audiovisuales pueden ser eficaces para promover las dietas vegetarianas y veganas. Sin embargo, no comprendemos bien a qué se debe su eficacia. En este estudio comparamos la eficacia de cinco videos sobre explotación animal versus una plática y un control para motivar cambios en el consumo alimentario. Encuestamos a estudiantes de 25 grupos en tres escuelas preparatorias (15-18 años) en Ciudad de México durante dos visitas (n=659 y n=551, respectivamente). Evaluamos sus creencias y actitudes hacia los demás animales, su consumo de alimentos de origen animal antes y después de los tratamientos, y su disposición a disminuir o eliminar el consumo de dichos alimentos. Todos los tratamientos motivaron la disposición a disminuir o eliminar el consumo de productos animales, pero los videos largos con violencia explícita fueron los tratamientos más eficaces. Encontramos diferencias significativas según género y consumo inicial. Nuestro estudio es relevante para el activismo vegano/vegetariano.

Palabras clave: Activismo vegano; Ética animal; Innovación social; Justicia animal; Sostenibilidad; Veganismo; Vegetarianismo

Materiais audiovisuais podem ser eficazes para promover dietas vegetarianas e veganas. No entanto, não entendemos bem por que sua eficácia é devida. Neste estudo, comparamos a eficácia de cinco vídeos sobre a exploração animal versus um grupo de conversa e controle para motivar mudanças no consumo de alimentos. Pesquisamos estudantes de 25 grupos em três escolas de ensino médio (15-18 anos) na Cidade do México durante duas visitas (n=659 e n=551, respectivamente). Avaliamos suas crenças e atitudes em relação a outros animais, seu consumo de alimentos de origem animal antes e após os tratamentos e sua disposição em reduzir ou eliminar o consumo de tais alimentos. Todos os tratamentos motivaram uma disposição para reduzir ou eliminar o consumo de produtos de origem animal, mas os dois vídeos longos com violência explícita foram os tratamentos mais eficazes. Encontramos diferenças significativas de acordo com gênero e consumo inicial. Nosso estudo é relevante para o ativismo vegano/vegetariano.

Palavras-chave: Ativismo vegano; Ética animal; Inovação social; Justiça animal; Sustentabilidade; Veganismo; Vegetarianismo

Audiovisual materials may be efficacious to promote vegetarian and vegan diets. However, we do not understand well the reasons underlying their efficacy. In this study, we compared the efficacy of five videos on animal exploitation versus a talk and a control group to motivate changes in food consumption. We surveyed students from 25 groups in three high schools (15-18 years) in Mexico City during two visits (n=659 and n=551, respectively). We evaluate their beliefs and attitudes towards other animals, their consumption of animal-origin foods before and after the treatments, and their willingness to reduce or eliminate the consumption of such foods. All the treatments motivated a willingness to reduce or eliminate the consumption of food from animal origin, but the two videos that showed explicit violence were the most efficacious treatments. We found significant differences according to gender and initial consumption. Our study is relevant to vegan/vegetarian activism.

Key Words: Animal ethics; Animal justice; Social innovation; Sustainability; Vegan activism; Veganism; Vegetarianism

1. Introducción

La explotación de animales para consumo alimentario es la actividad humana más nociva ecológicamente². Esta actividad es la que más superficie del planeta ocupa (78% de las tierras agrícolas y 30% de la superficie terrestre (Steinfeld et al., 2006)) y, por ello, la que más contribuye a la pérdida de hábitats y biodiversidad. Asimismo, es la principal responsable de la contaminación y degradación del suelo, de la sobreexplotación y contaminación de las aguas—superficiales y subterráneas—, y de las emisiones de gases que provocan el cambio climático (Machovina, Feeley, & Ripple, 2015; Scarborough et al., 2014; Steinfeld et al., 2006).

El consumo de alimentos de origen animal está además vinculado con varias de las principales causas de muerte en el mundo, como las enfermedades cardíacas, los accidentes cerebrovasculares, la diabetes tipo 2, y diferentes tipos de cáncer (Lozano et al., 2012; Tilman & Clark, 2014). La producción industrial de alimentos animales daña también la salud física y psicológica de los trabajadores (Schlosser, 2012). Un ejemplo es el grave impacto sobre la salud de los productores y las poblaciones situadas en contacto con monocultivos industriales utilizados como alimento de animales considerados “ganado”, como por ejemplo los provocados por el glifosato usado en los herbicidas de la soya transgénica (López et al., 2012; Swanson, Leu, Abrahamson, & Wallet, 2014). Otro ejemplo es el impacto de la contaminación ocasionada por granjas industriales y mataderos, así como los impactos físicos y psicológicos de los productores y los trabajadores de los centros de explotación animal, los cuales además son sufridos desproporcionadamente por grupos vulnerables (Cantrell, 2016; Schlosser, 2012).

Más allá de los efectos sobre la salud de los consumidores, pobladores y trabajadores, el sistema industrial de producción de alimentos animales contribuye al hambre en el mundo (FHB, 2014; Zur & A. Klöckner, 2014) y genera problemas de injusticia social y ambiental. Por ejemplo, es común el acaparamiento de tierras y la expulsión de grupos indígenas o campesinos para establecer agricultura animal³ (Franco et al., 2013).

Además de sus perniciosos efectos ecológicos y sociales, el consumo de productos animales implica una violencia sistemática y legalizada que culmina con la matanza anual de 60 mil millones de animales terrestres (Cudworth, 2015) y una cifra de cientos

² Al hablar de los impactos de la explotación animal nos referimos a todo el ciclo productivo (es decir, incluimos también los impactos de la producción de cultivos usados para alimentación de los animales explotados).

³ El acaparamiento de tierras ocurre para criar animales o cultivar cereales con los que alimentar animales.

de miles de millones animales marinos (Schlottmann & Sebo, 2018). Esta situación atenta contra los intereses y derechos básicos de dichos animales (Cotelo & Tristán, 2018; Horta, 2017) por lo que plantea dilemas éticos y morales (Francione & Charlton, 2015; Lara & Serena, 2015; Mira Bohórquez, 2018).

Debido a la gravedad de los múltiples impactos ecológicos, sociales y éticos derivados de la explotación animal, la adopción de una alimentación basada en plantas ha sido propuesta como una alternativa viable, eficaz y sustentable para paliarlo (Erb et al., 2016; Pimentel & Pimentel, 2003; Springmann, Godfray, Rayner, & Scarborough, 2016; Zur & A. Klöckner, 2014). Entre las múltiples razones para disminuir o eliminar el consumo de alimentos animales, el argumento ético suele ser considerado el más efectivo para lograr cambios duraderos (Linzey & Linzey, 2019; Ricard, 2015; Taft, 2016). Por ejemplo, se ha observado que los vegetarianos motivados por cuestiones éticas encuentran más desagradable la carne, reportan más razones para no consumirla, evitan una mayor gama de productos animales, asocian el vegetarianismo a su identidad, muestran sentimientos y convicciones más fuertes, y suelen mantenerse vegetarianos por más tiempo, que los vegetarianos motivados por la salud (Hoffman, Stallings, Bessinger, & Brooks, 2013; Ogden, Karim, Choudry, & Brown, 2006; Rozin, Markwith, & Stoess, 1997). Al contrario, se ha observado poca disposición a cambiar la alimentación para disminuir los impactos ambientales, incluso entre individuos con conocimiento o formación ambiental (Hartmann & Siegrist, 2017; Macdiarmid, Douglas, & Campbell, 2016; Tobler, Visschers, & Siegrist, 2011).

Si bien bajo condiciones particulares es posible consumir animales y mantener una alimentación saludable, o con un impacto ambiental reducido (Muller et al., 2017), es difícil, si no imposible, compatibilizar una postura ética a favor del respeto y los derechos hacia los demás animales, con la violencia y explotación que genera su consumo (Francione & Charlton, 2015; Mira Bohórquez, 2018). El argumento ético es potencialmente útil porque, aunque la mayor parte de la población consume animales, la mayoría también afirma estar en contra de la violencia hacia ellos (Joy, 2013); dicha contradicción se denomina la “paradoja de la carne” (Loughnan, Haslam, & Bastian, 2010). Ante ella se generan diversas respuestas que consisten o bien en modificar lo que se piensa para mantener la conducta (e.g., negar la capacidad de sentir de los animales, afirmar que la carne es indispensable para una buena salud, negar la existencia de alternativas alimenticias), o bien en realizar un cambio en el consumo para alinear las acciones con las ideas y valores (Rothgerber, 2014). Este cambio de consumo es lo que han hecho las personas vegetarianas o veganas, quienes tras una experiencia catalizadora

descubren la crueldad y explotación que sufren los demás animales y deciden eliminarlos de su alimentación (o de cualquier otro ámbito) (Cherry, 2015; Granados Moctezuma, 2016; McDonald, 2000). Se conocen además algunos factores sociodemográficos característicos de los individuos que adoptan una dieta basada en plantas por motivos éticos, como por ejemplo algunos relacionados con el género, la edad, religión, orientación sexual e ideología política (Cooney, 2013; Guerrero & Castillo, 2016; THM, 2014).

Los materiales audiovisuales han sido particularmente eficaces para detonar el cambio de comportamiento y la adopción de dietas vegetarianas o veganas—e inclusive del veganismo como postura ética, que implica otros cambios de comportamiento y consumo (Guerrero & Castillo, 2016; THM, 2014). Se ha sugerido que los videos que muestran de forma explícita la crueldad y violencia ejercida contra los animales destinados a consumo humano pueden ser más eficaces para motivar cambios en su consumo, que otros más sutiles o enfocados en los daños a la salud o al ambiente (Faunalytics, 2012; MFA, 2017). Sin embargo, hay pocos estudios sobre este tema y no hay consenso ni con respecto al rol de la violencia explícita ni a las características que han de tener los videos para ser eficaces e inducir cambios de consumo. Además, la mayoría se han realizado en el Norte Global⁴, y se han enfocado en analizar la disposición a cambiar el consumo en vez del cambio en sí mismo. Por otra parte, no comprendemos bien cómo puede variar la eficacia del material audiovisual en función de las características sociodemográficas del público, de sus actitudes hacia los animales, y de su consumo de alimentos de origen animal.

Con base en lo anterior, en este estudio nuestro principal objetivo es evaluar la eficacia de diversos materiales audiovisuales para motivar cambios en comportamientos relacionados con el consumo alimentario de productos de origen animal. Para ello realizamos un estudio con estudiantes de educación preuniversitaria en México utilizando un diseño experimental. Concretamente, comparamos los efectos sobre la disposición inmediata a disminuir o eliminar el consumo de diferentes alimentos de origen animal, así como sobre su consumo final, de cinco videos que mostraban explotación animal para consumo alimentario, una plática sobre veganismo sin apoyo visual, y grupos control donde no se mostró ni videos ni se dio la charla. Planteamos tres objetivos específicos: (1) Determinar si los tratamientos fueron eficaces para motivar

⁴Nos referimos a los países más ricos económicamente, también llamados el Primer Mundo o países centrales (según la teoría del sistema-mundo de Wallerstein (2005)).

tanto la disposición inicial a reducir o eliminar el consumo de alimentos de origen animal, como el cambio de consumo tras un periodo de varias semanas; (2) Evaluar si los tratamientos fueron eficaces para provocar cambios en las creencias y actitudes hacia los animales no humanos, que motivaran una alta disposición inicial al cambio de consumo de alimentos animales así como la eliminación y/o reducción en el consumo final de los mismos; y (3) Establecer si existían características sociodemográficas que influyeran tanto en el consumo inicial de alimentos de origen animal, como en la disposición inicial al cambio de consumo y en los cambios de consumo observados tras las intervenciones.

Nuestros resultados son relevantes para entender cómo promover, con mayor eficacia, cambios en el consumo alimentario de la población adolescente de forma que adopten dietas basadas en plantas por ser más justas y sustentables.

2. Métodos

2.1. Intervenciones para la toma de datos

Entre febrero y mayo de 2017, visitamos en dos ocasiones 25 grupos de estudiantes de tres escuelas preparatorias (15-18 años) de la Ciudad de México⁵, con un total de 659 y 551 alumnos en cada ocasión. Aplicamos a estos grupos seis tratamientos diferentes: cinco videos sobre explotación animal para consumo alimentario y una plática sobre veganismo sin apoyo visual; además, establecimos grupos control en los que no proyectamos ningún video ni dimos la plática. La Tabla 1 muestra el tamaño de la muestra para cada tratamiento en cada intervención.

Los videos que proyectamos fueron “*Lo que Cody vio cambiará tu vida para siempre*”, “*De la Granja a la Nevera*”, “*Rastros de México, Una investigación de Igualdad Animal*”, “*¿Qué vino antes?*”, y “*Excusas*” (en lo sucesivo nos referiremos a los videos usando un nombre corto: *Cody*, *Nevera*, *Rastros*, *Antes*, y *Excusas*, respectivamente). La duración de los primeros tres videos ronda los once minutos, el de *Rastros* unos cuatro, y el de *Excusas* aproximadamente uno. La plática duraba unos quince-veinte minutos y

⁵ Las tres preparatorias están en la delegación Azcapotzalco de la Ciudad de México (CECyT 6 “Miguel Othón de Mendizábal”, CCH-Azcapotzalco, y el Colegio de Bachilleres 18).

su contenido fue similar al de los tres primeros videos; específicamente, explicamos nuestra experiencia personal al descubrir la violencia y explotación que sufren los demás animales, el proceso de reconocer la paradoja de la carne y dejar de consumir animales, mencionamos algunas analogías con otras formas de opresión, y finalmente invitamos a dejar de participar en la explotación animal como consumidores de alimentos de origen animal.

Primera Intervención		Segunda Intervención	
Tratamiento	N	Tratamiento	N
Videos	519	Videos	446
<i>Cody</i>	103	<i>Cody</i>	83
<i>Nevera</i>	115	<i>Nevera</i>	94
<i>Rastros</i>	113	<i>Rastros</i>	99
<i>Antes</i>	99	<i>Antes</i>	91
<i>Excusas</i>	89	<i>Excusas</i>	79
Plática	85	Plática	64
Control	55	Control	41
Total	659	Total	551

Tabla 1. Número de estudiantes por tratamiento en cada intervención.

En todos los grupos iniciamos con una breve presentación de la investigación y una síntesis de los problemas ambientales, sociales y éticos asociados al consumo de alimentos de origen animal. Todos los videos mostraban explícitamente la violencia que sufren los animales explotados para la alimentación—*Rastros* y *Nevera* durante todo el video—, mientras que en la plática se habló de dicha violencia pero sin usar contenidos audiovisuales, y en el control no se mostraba ni se mencionaba nada al respecto. Los videos *Cody* y *Antes* mostraban también aspectos positivos como la sensibilidad y las capacidades de los animales, la variedad y sabor de la comida sin ingredientes animales, y nombraban a personas vegetarianas famosas. El video *Excusas* fue el único sin narración; contenía frases con excusas habituales para justificar el consumo de alimentos animales, sobre imágenes de violencia ejercida hacia los demás animales. Con

excepción del video *Rastros*, que concluye solicitando firmar una petición, los demás videos invitan al cambio de consumo alimentario; por ello, para homogeneizar *Rastros*, le agregamos una frase final con dicha invitación. La Tabla 2 muestra las principales características de cada video, así como la liga donde pueden ser visualizados en internet.

Tratamiento	Música y narración	Información sobre los animales	Aspectos visuales positivos	Llamado a la acción
Videos				
<i>Cody</i>	Instrumental. Gritos de animales, sonidos de golpes. Narrador masculino en primera persona; cuenta su historia como investigador encubierto.	Sensibilidad e inteligencia. Similitudes con perros y gatos. Amplia descripción de capacidades y personalidades: soñar, responder por un nombre, gusto por caricias y búsqueda de placer, sociabilidad, pensar en el futuro, tener conocimiento, recordar. Descripción de prácticas de explotación.	Animales rescatados, comida vegana. Personas veganas famosas. Apela a un futuro mejor para las próximas generaciones.	Por esa violencia decenas de millones dejan de comer carne. Yo no voy a ser parte de esa crueldad, yo no voy a pagar por ello. Podemos estar felices, ser saludables, disfrutar de la comida sin hacer daño a los animales, sin matarlos. Hacer el cambio fue una de las mejores decisiones de mi vida. Si lo intentas durante algunos meses creo que sentirás lo mismo que yo. Sugiere un cambio gradual.
<i>Nevera</i>	Instrumental. Gritos de animales, Sonidos de golpes. Narrador masculino.	Sensibilidad, inteligencia. Similitudes con perros y gatos. Descripción de prácticas de explotación.	No.	Compromiso de explorar una dieta vegetariana. Poner la ética en la mesa para una sociedad más amable y compasiva con todos los animales.
<i>Rastros</i> (final modificado con frase)	Instrumental. Gritos de animales, sonidos de golpes. Narrador masculino.	Sensibilidad, inteligencia. Necesidad de protección. Descripción de prácticas de explotación. No hablan de peces ni pollos, ni aparecen.	No.	Firma petición exigiendo que la crueldad hacia estos animales sea un delito. Se le añadió: “Y recuerda que la mejor manera de ayudar a eliminar el sufrimiento innecesario de las vacas, los cerdos y otros animales, es dejándolos fuera de tu plato”.
<i>Antes</i>	Instrumental. Gritos de animales, sonidos de golpes. Narrador masculino en primera persona; comenta historias de rescates y cómo le influyeron.	Sensibilidad e inteligencia. Similitudes con perros y gatos. Amplia descripción de capacidades y personalidades: soñar, responder por un nombre, gusto por caricias y búsqueda de placer, tener amigos, pensar en el futuro, tener conocimiento, recordar. Descripción de prácticas de explotación.	Animales rescatados, comida vegana. Personas veganas famosas.	Por eso yo dejé de comer carne... eliminar la crueldad de mi dieta me ha beneficiado física y espiritualmente. Millones de estadounidenses dejan la carne. Tú no podrías hacer personalmente daño a los animales, por lo que estoy convencido que no quieres pagar a otros para que lo hagan en tu lugar. Todos podemos elegir comida vegetariana deliciosa que ya conocemos y nos encanta. Al hacer esa elección tú personalmente salvaras la vida de 31 individuos de una vida miserable y ahora es más fácil que nunca: hay productos vegetarianos en todas las tiendas y en muchas cadenas de restaurantes. Accede a recetas e información. En nombre de los animales en <i>Farm Sanctuary</i> , gracias.
Control	Sin música ni narración.	No.	No.	No.

Tratamiento	Música y narración	Información sobre los animales	Aspectos visuales positivos	Llamado a la acción
Videos				
<i>Excusas</i>	Instrumental. Sin narración verbal. *Frasas escritas con excusas, e.g., sabe tan rico, las plantas sienten, etc.	No.	No.	¿Podrías mirarlos a los ojos y darles estas excusas? Por favor deja a los animales fuera de tu plato.
Plática	Sin música. Narración propia (femenina). Descripción de lo que viven los animales e historia personal.	Sensibilidad, inteligencia, personalidades. Similitudes con perros y gatos. Descripción de algunas prácticas de explotación.	Comida vegana rica y más fácil de encontrar. Congruencia con sus valores.	Son sensibles y racionales y pueden elegir hacer lo justo para los animales, el ambiente y las poblaciones humanas afectadas. Podemos elegir estar del lado correcto de la historia.

Tabla 2.⁶

Aplicamos un total de tres cuestionarios⁷ a los estudiantes de cada grupo. El primer cuestionario lo aplicamos justo antes del tratamiento (proyectar el video o impartir la plática). Inmediatamente después del tratamiento aplicamos el segundo cuestionario (en los grupos control, el segundo cuestionario sólo estuvo precedido de la breve presentación del proyecto que hicimos en todos los grupos). El tercer cuestionario lo aplicamos entre las cinco y las ocho semanas posteriores a cada intervención; las diferencias de tiempo entre la aplicación de los primeros dos cuestionarios y el tercero fueron debidas a dificultades para agendar las intervenciones, las cuales fueron ajenas a nosotros. Dado el tipo de información solicitada, mantuvimos anónimas las identidades y respuestas de los participantes, algo que aclaramos en cada grupo durante cada intervención.

Con el primer cuestionario indagamos sobre las características sociodemográficas de los participantes (edad, género, orientación sexual y religión), sus creencias y

⁶ Enlaces a los videos (todos activos el 2 de junio de 2019):

Cody: <https://www.youtube.com/watch?v=-vCd21bV310&t=2s> (Mercy for animals, 2015)

Nevera: https://www.youtube.com/watch?v=tZRS1_xSFqQ&t=3s (Mercy for animals, 2014)

Rastros: <https://www.youtube.com/watch?v=WTJ9dCuYD5c&t=4s> (Igualdad Animal, 2017)

Antes: <https://www.youtube.com/watch?v=fMZIyc4prhY&t=357s> (Farm Sanctuary, 2013)

Excusas: <https://www.youtube.com/watch?v=VFW90Nx1F6c&t=3s> (Mercy for animals, 2017)

⁷ [Nota de los Editores] En caso de desear acceder a los diseños de los cuestionarios, comunicarse con los autores del artículo a sus correos de referencia.

actitudes positivas o negativas hacia los animales, y su comportamiento en relación con la frecuencia de consumo de ocho tipos de alimentos de origen animal.

En el segundo cuestionario preguntamos qué pensaban y sentían después de observar el video o escuchar la plática (versus no recibir ninguna información en el grupo control). Incluimos preguntas sobre el reconocimiento de la paradoja de la carne (i.e., el reconocimiento de la violencia que implica explotar animales y la contradicción de rechazar la violencia hacia ellos pero consumirlos)⁸, su autoconcepto (si se consideraban personas solidarias), autocontrol (su capacidad para decidir sobre sí mismas), la norma social (si percibían que cada vez hay más personas veganas y vegetarianas en la sociedad por motivos éticos y socioambientales), y su disposición a disminuir y/o eliminar su consumo de lácteos, huevos y carne⁹.

En el tercer y último cuestionario, preguntamos nuevamente por el comportamiento relacionado con la frecuencia de consumo de alimentos de origen animal (replicando para ello la pregunta del primer cuestionario); además, les preguntamos (de forma abierta) sobre las intenciones que habían tenido de modificar su consumo de alimentos animales durante el mes anterior, los cambios de consumo realizados, las dificultades que enfrentaron, y los posibles apoyos que podrían facilitarles cambiar su consumo. Estas preguntas, de corte cualitativo, tenían el propósito de ayudarnos a interpretar los resultados del análisis estadístico, así como proporcionarnos pistas sobre qué aspectos pueden dificultar o favorecer los cambios de consumo de productos de origen animal.

La Tabla 3 muestra una descripción de las variables estimadas en cada cuestionario, así como su tipo y los códigos utilizados para su posterior análisis estadístico.

⁸ El propio diseño del cuestionario seguramente facilitó, al menos en parte de la muestra, el reconocimiento de la paradoja de la carne.

⁹ Al escribir “carne”, los autores nos referíamos a todo tipo de animales, incluyendo animales marinos. Sin embargo, al no hacer la precisión explícita, es posible que no todas las personas percibieran el concepto “carne” de la misma manera. Por ello, esta imprecisión puede haber sesgado en cierto modo las respuestas obtenidas en este rubro.

Variable	Tipo	Descripción y/o especificaciones
<i>Tratamiento</i>	Nominal	Videos (1=Cody ; 2=Nevera ; 3=Rastros ; 4=Antes ; 5=Excusas) ; 6=Plática ; 7=Control.
Cuestionario 1		
<i>Género</i>	Nominal	1=Hombre ; 2=Mujer ; 3=Otro.
<i>Orientación sexual</i>	Nominal	1=Heterosexual ; 2=Homosexual ; 3=Bisexual ; 4=Asexual ; 5=Pansexual ; 6=Demisexual.
<i>Religión</i>	Nominal	1=Ateo ; 2=Agnóstico ; 3=Católico ; 4=Budista ; 5=Cristiano ; 6=Ninguna ; 7=Testigo de Jehova ; 8=Satanista ; 9=Nórdica ; 10=Espiritualidad ; 11=Santería.
<i>Edad</i>	Ordinal	Los valores estuvieron comprendidos entre 16 y 18 años.
<i>Creencias y Actitudes</i>	Ordinal	Variable que representa el nivel de acuerdo o desacuerdo con respecto a dieciséis afirmaciones acerca de las capacidades y derechos que le reconocen a los demás animales, así como la posición contra la discriminación y la violencia. Los valores mínimos y máximos posibles fueron -16 y +16 respectivamente (Acuerdo=1 ; Sin posición=0 ; Desacuerdo= -1).
<i>Consumo Inicial de Alimentos de Origen Animal (ocho variables)</i>	Ordinal	Estimamos el consumo inicial de ocho tipos de alimentos de origen animal (carne de cerdo, de vaca, de pollo, de animales silvestres, pescado u otros animales marinos, leche, queso y otros derivados de la leche, huevos). Así, creamos ocho variables de consumo inicial, una por cada alimento animal. Usamos el siguiente orden para estimar el consumo: 0=Nunca ; 1=Casi nunca ; 2=Ocasionalmente ; 3=Casi siempre ; 4=Siempre.
<i>Consumo Inicial Total</i>	Ordinal	Variable compuesta creada a partir de la suma de frecuencias en el consumo inicial de las ocho variables anteriores. El valor mínimo posible fue 0 y el máximo 32.
<i>Tipo de Alimentación</i>	Nominal	1=Vegano ; 2= Vegetariano; 3=Omnívoro; 4=Otro.

Cuestionario 2		
<i>Paradoja de la Carne</i>	Ordinal	Escala de cinco preguntas acerca del reconocimiento de algunas consecuencias negativas e innecesarias (violencia, discriminación, sufrimiento e injusticia) del consumo de alimentos de origen animal, para estimar la paradoja de la carne. Mínimo y máximos posibles de -5 y 5, respectivamente (Si=1, No= -1).
<i>Autocontrol</i>	Nominal dicotómica	Variable indicativa de la capacidad individual de eliminar el consumo de alimentos de origen animal en caso de decidirlo (Alto=1, Bajo= -1).
<i>Norma Social</i>	Nominal dicotómica	Variable que indica el reconocimiento de la existencia de una mayor cantidad de personas que no consumen alimentos de origen animal (Si=1, No= -1).
<i>Disposición a Reducir o Eliminar el</i>	Ordinal	Escala de seis preguntas acerca de la disposición a disminuir o eliminar el consumo de carne, lácteos y huevos. En caso de haber elegido tanto disminuir como eliminar para un mismo producto, se considera únicamente la disposición a eliminar. Asignamos un valor de 0.5 a cada disposición disminuir

Consumo		y de 2 a cada disposición a eliminar.
Cuestionario 3		
Consumo Final de Alimentos de Origen Animal (ocho variables)	Ordinal	Mismas ocho variables que en el cuestionario 2 e idéntica escala de valores. En este caso estimamos el consumo final de alimentos de origen animal (i.e., pasadas varias semanas tras la primera intervención).
Consumo Final Total	Ordinal	Misma variable e idéntica escala numérica que para la variable <i>Consumo Inicial Total</i> , pero en este caso pasadas varias semanas tras la primera intervención.
Cambio de Consumo	Ordinal	Diferencia entre los consumos totales inicial y final reportados.
Tipo de Alimentación	Nominal	Misma variable e idénticos valores que en el cuestionario 2, para ver si hubo un cambio en el tipo de alimentación reportado (e.g., de omnívoro a vegetariano o vegano).

Tabla 3. Variables utilizadas en el estudio y su descripción (incluimos el tipo de variable y sus códigos o rango de valores para facilitar la comprensión de los análisis estadísticos).

2.2 Análisis estadísticos

Realizamos distintos análisis estadísticos, en función de cada tipo de variables, para conocer si existían relaciones entre los diversos aspectos evaluados en los cuestionarios (véase la Tabla 3). En primer lugar, realizamos análisis para buscar asociaciones entre los tipos de tratamientos y varias variables ordinales de interés. Con estos análisis lo que buscamos fue averiguar si los tratamientos (variables independientes o explicativas) eran eficaces para influenciar la respuesta de dichas variables ordinales (variables dependientes o respuesta). Por ejemplo, analizamos si los cinco videos, la plática y el control, influenciaban de forma diferenciada a variables como la disposición inmediata al cambio de consumo de alimentos animales, el consumo final total, el consumo final de distintos tipos de alimentos de origen animal, o el reconocimiento de la paradoja de la carne.

Además de la posible influencia de los tratamientos, también analizamos la del resto de variables nominales de más de dos categorías (i.e., género, orientación sexual y religión). Hicimos todos estos análisis con la prueba de Kruskal-Wallis para comparar la distribución de datos no paramétricos en varias muestras. En los casos en los que se rechazó la hipótesis nula (H_0 : *Las distribuciones de los grupos son iguales y, por tanto, no hay diferencias entre grupos*), hicimos comparaciones Post-Hoc para identificar si había

diferencias estadísticamente significativas entre pares de muestras (Hollander, Wolfe, & Chicken, 2014).

En segundo lugar, para analizar la posible influencia de las dos variables (independientes) nominales dicotómicas (autocontrol y norma social) sobre las variables (dependientes) ordinales (e.g., disposición al cambio, consumo final), empleamos la prueba de Mann-Whitney, la cual permite comparar la distribución de datos no paramétricos en dos muestras (H_0 : *Las distribuciones de dos grupos son iguales y, por tanto, no hay diferencias entre ambos*) (Hollander et al., 2014).

Finalmente, hicimos análisis de correlación entre algunos pares de variables ordinales de interés. Por ejemplo, buscamos averiguar si variables como el consumo inicial total de alimentos de origen animal estaba correlacionado con las creencias y actitudes hacia los animales, con el reconocimiento de la paradoja de la carne, con la disposición al cambio de consumo, o con el consumo final total de alimentos animales. Este análisis nos permitió interpretar la posible influencia de algunas variables ordinales sobre los niveles de consumo total inicial y final, la disposición al cambio y el cambio de consumo total y por tipo de alimento animal. De este modo, el análisis de correlación nos permitió comprender mejor qué otras variables podrían influir sobre la eficacia de los tratamientos. Para realizar este análisis obtuvimos los coeficientes de correlación de Spearman y de Kendall Tau (H_0 : *El coeficiente de correlación es cero y por tanto no hay relación entre las dos variables*) (Cohen, West, & Aiken, 2014).

3. Resultados

3.1. Eficacia de los tratamientos para motivar cambios en el consumo de alimentos de origen animal

La prueba de Kruskal-Wallis demostró que el consumo inicial total de alimentos de origen animal reportado por los estudiantes durante la primera visita (cuestionario 2) fue independiente de los tratamientos, lo cual es lógico (Figura 1, izquierda). Los tratamientos fueron eficaces para inducir una disposición inicial al cambio de consumo de alimentos animales; específicamente, un 45% de estudiantes reportó una disposición a disminuir su consumo de carne, lácteos o huevos, mientras que un 38% manifestó estar dispuesto a disminuir los tres tipos de alimentos animales y un 19% a eliminarlos; por el contrario, el 6.5% de los jóvenes no reportó disposición alguna a disminuir o

eliminar el consumo de estos tres grupos de alimentos de origen animal. Ahora bien, pese a esta elevada intención de cambio de consumo tras realizar los tratamientos, no hallamos diferencias significativas con respecto a la eficacia relativa de los distintos tratamientos.

Sin embargo, encontramos que el consumo final total reportado por los individuos en la segunda visita—pasadas varias semanas de los tratamientos (cuestionario 3)—fue diferente para al menos algún tratamiento (Figura 1; derecha); este resultado indicó que al menos un tratamiento fue más eficaz que el resto para provocar cambios de consumo. Los análisis de comparación Post-Hoc entre pares de tratamientos evidenciaron la existencia de diferencias estadísticamente significativas entre ellos, en relación con varias variables dependientes de consumo—consumo final total y cambio de consumo en carne de cerdo, vaca, pollo y animales marinos—.

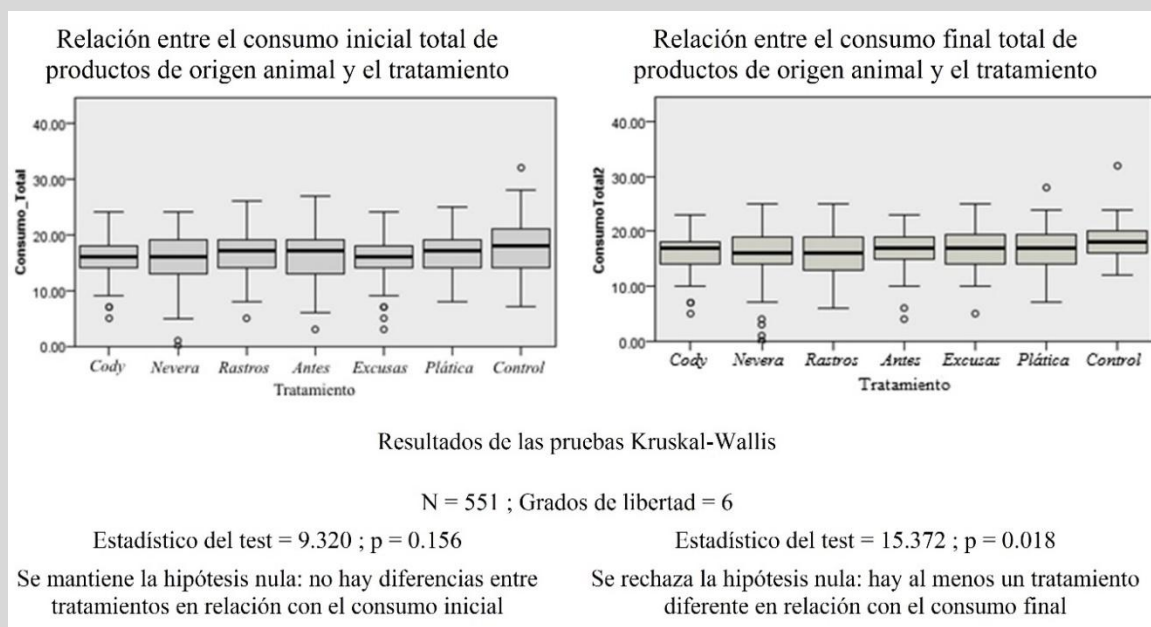


Figura 1. Los diagramas de cajas muestran la relación entre los niveles de consumo total de alimentos de origen animal reportados en la primera y segunda intervención (i.e., inicial y final, respectivamente), y los diferentes tipos de tratamiento.

De forma similar, encontramos que algunos tratamientos fueron eficaces para inducir cambios en el consumo de cuatro alimentos de origen animal, a saber, la carne de cerdo, vaca, pollo y animales marinos (Figura 2). Los videos fueron los tratamientos más eficaces para inducir la eliminación o reducción del consumo de los cuatro

alimentos animales señalados. Los más eficaces para motivar la eliminación de estos alimentos fueron *Nevera* y *Rastros*—los largos, que mostraban violencia contra los animales durante todo el video, sin mostrar imágenes positivas sobre ellos—(entre 5 y 10% para carne de cerdo, vaca y animales marinos), siendo asimismo muy eficaces para motivar la disminución de consumo en todos los casos. El video *Excusas*, pese a ser diferente al resto en duración, formato y nivel de información, resultó ser moderadamente eficaz tanto para la eliminación como para la reducción de consumo. Por su parte, el video *Antes* fue algo menos eficaz que los tres videos anteriores y su eficacia fue similar al de la plática para la eliminación, pero de moderada a alta para la disminución de consumo. Finalmente, el video *Cody* tuvo una eficacia muy reducida para la eliminación—prácticamente al nivel de los grupos control—pero, como *Antes*, de moderada a alta para la disminución de consumo.

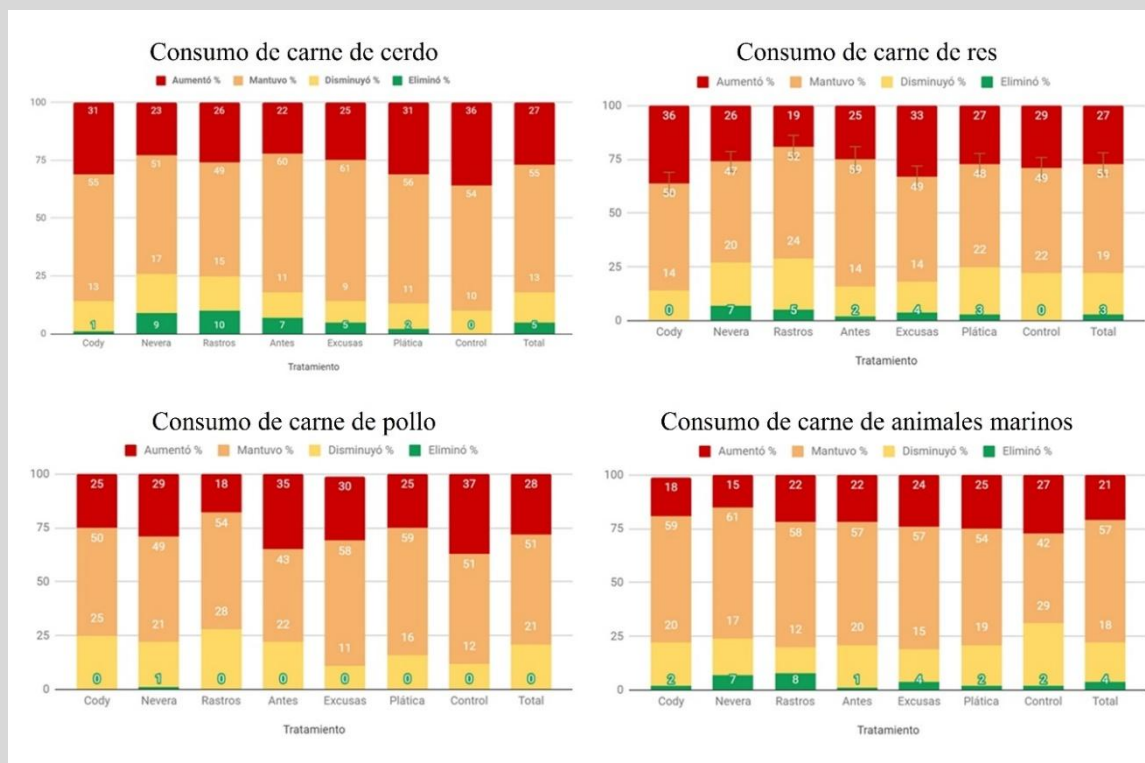


Figura 2. Cambios en el consumo de cuatro alimentos animales para cada tratamiento.

Si bien la plática mostró una baja eficacia para motivar la eliminación del consumo de los cuatro alimentos animales, su eficacia fue de moderada a alta para motivar reducciones en su consumo, siendo en este caso incluso mayor que para

algunos videos en relación con cada alimento. Los grupos control, donde únicamente se había introducido de forma muy breve el propósito de la investigación, mostraron una eficacia casi nula para motivar a la eliminación del consumo (solo un 2% en animales marinos); sin embargo, de alguna manera los cuestionarios—y quizás también las interacciones con amigos de otros grupos que habían sido expuestos a algún tratamiento—fueron útiles para motivar la reflexión e inducir reducciones de consumo, como se muestra para los cuatro alimentos animales (particularmente para animales marinos, donde excede la de cualquier tratamiento – 29%). De los cuatro alimentos animales, el pollo fue el que mostró un consumo más arraigado y, por ende, el más difícil de eliminar (solo un 1% con *Nevera*). No obstante, fue el que mayores disminuciones evidenció para cuatro de los cinco videos.

3.2. Eficacia de los tratamientos para motivar cambios en las creencias y actitudes hacia los animales no humanos, y generar cambios de consumo

Mediante la prueba de Kruskal-Wallis¹⁰ averiguamos que algunos tratamientos tuvieron efectos positivos sobre el reconocimiento de la paradoja de la carne. Específicamente, encontramos que los videos *Cody*, *Nevera*, *Rastros* y *Antes* fueron significativamente más eficaces que *Excusas*, la plática y el control, para propiciar un mayor reconocimiento de la paradoja de la carne.

Observamos que los videos largos—tanto los violentos como los que muestran aspectos positivos sobre los animales—estuvieron vinculados con un alto reconocimiento de la norma social. Aunque se esperaba que los videos *Cody* y *Antes* generaran mayor reconocimiento de la norma social por mostrar a personajes vegetarianos famosos, los videos *Rastros* y *Nevera* tuvieron puntajes igualmente muy altos. Aunque en menor medida, el video *Excusas*, la plática y el control también mostraron un elevado reconocimiento de la norma social.

A partir de los resultados de las pruebas de Mann-Whitney, encontramos diferencias significativas en el grado de disposición inicial al cambio de consumo de alimentos animales, con respecto tanto a la aceptación o no de la norma social, como al grado de autocontrol; específicamente, comprobamos que a mayor reconocimiento de la

¹⁰ [Nota de los Editores] En caso de desear acceder a los diseños de las pruebas mencionadas en este apartado y los siguientes, comunicarse con los autores del artículo a sus correos de referencia.

norma social y del autocontrol, se reporta una mayor disposición inicial a cambiar el consumo de alimentos de origen animal. Sin embargo, no se encontraron relaciones significativas entre la norma social y el autocontrol con respecto al consumo final por individuo. De este modo, podemos afirmar que los tratamientos fueron eficaces para aumentar la percepción de la norma social y el autocontrol solo en un inicio, ya que solo afectaron a la disposición inicial al cambio de consumo, pero no al cambio de consumo final.

Los análisis de correlación evidenciaron una fuerte correlación positiva entre el consumo inicial y el consumo final reportado. Esto indicó la influencia de las creencias y actitudes hacia los animales no humanos sobre el consumo final de productos de origen animal. Dicho de otro modo, los tratamientos mostraron una relativa ineficacia para motivar cambios de consumo drásticos en buena parte de los participantes, y esto es atribuible—al menos en parte—a la persistencia de las creencias y actitudes hacia los animales no humanos que los estudiantes tenían antes de las intervenciones. Asimismo, este resultado puede ser parcialmente atribuido a la adicción al consumo de productos animales de la mayoría de los individuos, los cuales probablemente han ajustado sus ideas a una ideología especista que les permite justificar su adicción y, así, su consumo.

Además, encontramos varias correlaciones negativas significativas pero de baja magnitud: entre las creencias y actitudes y el consumo inicial (i.e., a mayores creencias y actitudes positivas hacia los demás animales, menores consumos iniciales); entre la paradoja de la carne y el consumo inicial (i.e., a mayor reconocimiento de la paradoja de la carne, menor consumo inicial), y entre el consumo inicial y la disposición a cambiarlo (i.e., a mayor consumo inicial, menor disposición a cambiarlo).

3.3. Influencia de los factores sociodemográficos

Con respecto a los factores sociodemográficos analizados (género, religión, orientación sexual y edad), sólo el género estuvo asociado de forma significativa con el consumo inicial total de alimentos de origen animal, con la disposición inicial a cambiarlo, y con el consumo final total. En efecto, las mujeres reportaron un menor consumo inicial de alimentos animales y una mayor disposición al cambio de dieta, en comparación con los hombres. La edad mostró una relación estadísticamente significativa con el consumo final reportado, siendo los estudiantes de 18 años fueron los que reportaron un menor consumo de productos animales.

4. Discusión

Nuestra investigación arrojó tres hallazgos principales en consonancia con los objetivos específicos: (1) Aunque en todos los tratamientos y en el grupo control se reportaron una alta disposición inicial a cambiar el consumo de alimentos animales, especialmente a disminuirlo, los videos *Nevera* y *Rastros*—que eran largos, contenían imágenes violentas explícitas durante todo el video y carecían de aspectos visuales positivos—fueron los tratamientos más eficaces para motivar cambios en el consumo final; (2) Pese a la eficacia de los tratamientos para aumentar el reconocimiento de la paradoja de la carne, la percepción de la norma social, y el autocontrol, encontramos una correlación alta y muy significativa entre los niveles inicial y final de consumo total de alimentos animales, de manera que los cambios en las creencias y actitudes iniciales hacia los animales no humanos no motivaron cambios drásticos en dicho consumo; y (3) El género fue la única variable sociodemográfica que se relacionó con los niveles de consumo total de alimentos animales (menores en mujeres tanto al inicio como al final), y también con la disposición a cambiarlo (que fue mayor en mujeres). A continuación discutimos estos resultados siguiendo el mismo orden.

4.1. Eficacia de los tratamientos para motivar cambios en el consumo de alimentos de origen animal

Los videos que mostraron los mayores cambios en el consumo (*Rastros* y *Nevera*), incluyendo la eliminación total de carne de cerdo, vaca y animales marinos, tienen como características comunes ser videos largos, el predominio de imágenes violentas, la ausencia de aspectos visuales positivos sobre los animales, y el llamado a la acción. Otros estudios similares sobre los efectos de diferentes videos para promover cambios en las dietas han reportado que los videos con imágenes de violencia explícita muestran el mayor impacto, aunque en dichos estudios sólo habían estudiado la disposición a cambiar y el deseo de obtener más información sobre dietas vegetarianas, pero no los cambios de consumo tras un periodo de tiempo (Faunalytics, 2012; MFA, 2017). Así, nuestro estudio no sólo corrobora la importancia de mostrar la violencia explícita ejercida sobre los animales consumidos como alimento para aumentar la disposición inicial a reducir o eliminar su consumo, sino también para que se produzcan cambios reales en dicho consumo.

El hecho de que todos los videos fueran más eficaces para provocar la eliminación del consumo que la plática y el control, sugiere la gran importancia de los medios audiovisuales para comunicar, de manera más efectiva, el mensaje sobre los impactos éticos del consumo de alimentos de origen animal y la paradoja de la carne. Una de las razones de esta mayor eficacia es que las imágenes explícitas de sufrimiento animal detonan emociones más intensas y sentimientos de mayor culpabilidad que información carente de dichas imágenes (Fernández, 2019; Marcus, 2018).

Existen otros factores que pueden haber influido, asimismo, en que los videos resultaran más eficaces que una plática sin apoyo visual. Por ejemplo, los videos permiten transmitir información visual, auditiva y en movimiento de forma sintetizada, lo cual parece facilitar la atención y el interés del público (Thakadu, Irani, & Telg, 2011); en particular, algunas investigaciones sobre comunicación en redes sociales muestran que los jóvenes se ven más atraídos por los videos que por otros tipos de contenidos (DIW, 2018, 2019). Otro factor que puede haber influenciado la menor eficacia de la plática para motivar la eliminación del consumo de alimentos animales, en comparación con los videos, es que al dar la plática la autora dijese que es vegana. Existen estudios que han mostrado que la sola presencia de una persona vegana puede generar una actitud de resistencia que deriva en múltiples justificaciones sobre el consumo de animales; esto se encontró en un estudio en el que dicho efecto existía inclusive cuando sólo se mencionó la descripción de una persona vegetariana por ética, sin que defendiera su posición (Rothgerber, 2014).

Pese a la clara mayor eficacia de los videos para generar la eliminación del consumo de alimentos animales, la plática (e incluso los grupos control) evidenció una tendencia importante hacia la disminución de cuatro tipos de alimentos animales. Este resultado sugiere que las imágenes quizás no son tan importantes para lograr reducciones en el consumo, sino que el contenido de la información puede ser más determinante en estos casos.

Por otra parte, los tratamientos solo fueron eficaces para motivar cambios en el consumo de cuatro tipos de alimentos animales (carne), pero no de productos lácteos y huevos. Esto podría deberse a que, al tratarse de derivados de animales, es más fácil mantener la disociación entre el producto y la explotación y violencia animal que conllevan (si la disociación ocurre habitualmente con la carne, es esperable que ocurra en mayor medida con la leche y el huevo); asimismo, existen más prejuicios contra las personas veganas que contra las vegetarianas, lo cual puede favorecer la adopción de una

alimentación vegetariana en vez de una vegana (Cole & Morgan, 2011; Corrin & Papadopoulos, 2017).

Finalmente, aunque encontramos una alta disposición a disminuir el consumo de animales, la disposición a eliminarlo fue mucho menor. La razón puede deberse a que se trata de un hábito muy arraigado que en muchas ocasiones está asociado a experiencias culturales y personales altamente valoradas por los individuos, por lo que es más viable que se reporte una intención sólo a la disminución (Asher & Cherry, 2015; Pohjolainen, Vinnari, & Jokinen, 2015). Por otra parte, la corta duración de nuestras intervenciones y el hecho de que solo fueran dos, puede ser un factor clave para no propiciar la eliminación del consumo; es muy probable que, con más intervenciones y utilizando una mayor diversidad y profundidad de información en los materiales audiovisuales, tanto la reducción como la eliminación del consumo de alimentos de origen animal aumentasen.

4.2. Eficacia de los tratamientos para motivar cambios en las creencias y actitudes hacia los animales no humanos, y generar cambios de consumo

En concordancia con la literatura, en nuestro estudio un mayor autocontrol y reconocimiento de la norma social derivaron en una mayor disposición inicial al cambio de consumo (Ajzen, 1991; Povey, Wellens, & Conner, 2001). Sin embargo, estas variables no influyeron en el nivel de consumo posterior. Como se esperaba con base en estudios previos (e.g., Loughnan et al., 2010), antes de los tratamientos los individuos reportaron actitudes positivas hacia los animales, tales como el reconocimiento de sus derechos y la oposición a la violencia hacia ellos. El hecho de que un mayor consumo se vinculara con creencias y actitudes menos positivas hacia los animales, menor reconocimiento de la paradoja de la carne, y menor disposición a cambiar el consumo, coinciden con estudios previos que mostraron que a mayor consumo de alimentos animales existe menor disposición al cambio y mayor tendencia a justificar dicho consumo (Graça, Calheiros, & Oliveira, 2015; Graça, Oliveira, & Calheiros, 2015), o a presentar un estado de desenganche o desactivación moral de la propia conducta (Graça, Calheiros, & Oliveira, 2016).

Las relaciones entre un mayor consumo de animales y las actitudes especistas y de no reconocimiento de la llamada paradoja de la carne, se han evidenciado también en estudios previos. Por ejemplo, Piazza et al. (2015) encontraron que las personas que más defendían el consumo de carne como normal, natural, necesario y agradable, tenían

posturas especistas, consumían animales más frecuentemente, estaban altamente comprometidas con el consumo de carne, y se sentían menos culpables con el mismo. Asimismo, Monteiro, Pfeiler, Patterson, and Milburn (2017) reportaron que la defensa carnista predice el consumo de carne, el cual se relaciona con creencias sociopolíticas, como los autoritarismos de derecha o una orientación social hacia la dominancia. Por su parte, Graham and Abrahamse (2017) encontraron asociaciones negativas entre el consumo de carne y los valores de trascendencia (e.g., altruismo), y asociaciones positivas entre dicho consumo y valores de interés propio (e.g., individualismo).

4.3. Influencia de los factores sociodemográficos en el consumo de alimentos de origen animal

En nuestro estudio, las mujeres reportaron consumir una menor cantidad de alimentos de origen animal (antes y después de las intervenciones) en comparación con los hombres, así como una mayor disposición al cambio en su consumo. Así, nuestro trabajo suscribe resultados similares de otros estudios (Graça, Oliveira, et al., 2015; Kubberød, Ueland, Rødbotten, Westad, & Risvik, 2002; Rothgerber, 2013; Ruby & Heine, 2011).

La relación encontrada con el género podría explicarse por la construcción social de la feminidad y la masculinidad, pues esta última asocia el consumo de carne con la fuerza y la dominación (Adams, 2016). Algunos estudios han evidenciado la percepción de menores niveles de masculinidad en las personas vegetarianas (Ruby & Heine, 2011) o veganas, especialmente si son hombres (Thomas, 2016). Pensamos que nuestros hallazgos sobre el género pueden ser explicados, en gran medida, por la construcción social del macho mexicano y del machismo, que está aún muy arraigado en todas las clases sociales de la Ciudad de México (Gutmann, 2006). Asimismo, es posible que además de los aspectos culturales, el hecho mismo de que las mujeres consuman menos animales sea un factor clave en su disposición a disminuirlo, pues un menor apego a la carne aumenta la disposición a disminuir su consumo (Graça, Calheiros, et al., 2015).

Si bien la edad de los individuos puede ser un factor potencialmente importante para el nivel de consumo de carne, debido a los cambios fisiológicos que se producen al envejecer y los consiguientes cambios en los requerimientos alimentarios (Gossard & York, 2003; Wang, Beydoun, Caballero, Gary, & Lawrence, 2010), en nuestro estudio llama la atención que existan cambios entre individuos con diferencias de edad tan pequeñas (solo 2 años). Pensamos que el hecho de que los estudiantes de 18 años

reportaran el menor consumo de productos animales puede deberse a una mayor independencia de los individuos—tanto percibida como real, ya que en México la mayoría de edad se alcanza a dicha edad; esto podría implicar una menor influencia familiar en relación con la alimentación de los individuos de esta edad.

Finalmente, aunque tanto la religión como la orientación sexual pueden ser factores importantes en relación con el consumo de alimentos de origen animal (Adams, 2016; Bonne & Verbeke, 2008; Kearney, 2010; Potts & Parry, 2010), en nuestra investigación no fueron significativos, algo que atribuimos a la escasa variabilidad que obtuvimos para ambas variables (la inmensa mayoría de la población analizada reportó ser católica y heterosexual).

5. Conclusión

En este trabajo analizamos la eficacia de cinco materiales audiovisuales sobre explotación animal, en comparación con una plática y un grupo control, para motivar cambios en el consumo alimentario de productos de origen animal de estudiantes adolescentes en la Ciudad de México. Encontramos que el enfoque ético de respeto hacia los demás animales, en el que se basaban tanto los videos como la plática, y el uso de un cuestionario en el que se podía evidenciar la paradoja de la carne, mostraron ser efectivos para generar una alta disposición a disminuir el consumo de animales como alimento. Los videos más violentos, largos y sin contenido visual positivo sobre los animales (*Nevera y Rastros*), provocaron una mayor eliminación del consumo de carne, mientras que todos los tratamientos y el control fueron eficaces para reducir el consumo final de carne (pensamos que en el control, los cuestionarios debieron detonar el reconocimiento de la paradoja de la carne y la subsiguiente reducción en el consumo de algunos alimentos animales). Sin embargo, ningún tratamiento fue eficaz para reducir o eliminar el consumo de huevos o lácteos. Por ello, nuestros resultados sugieren que los videos sobre explotación animal son más efectivos para promover el vegetarianismo que el veganismo. Asimismo, encontramos que pese a la relativa eficacia de todos los tratamientos, la duración de estas intervenciones fue demasiado corta para promover la eliminación total de la mayoría de los alimentos analizados. Finalmente, nuestra investigación evidencia también que las mujeres jóvenes son una población clave para motivar cambios en el consumo de alimentos de origen animal, algo posiblemente debido a cuestiones culturales.

Nuestros hallazgos sugieren la necesidad de realizar más estudios que evalúen la eficacia de distintos materiales audiovisuales para propiciar la disminución o eliminación del consumo de alimentos de origen animal, no solo la disposición inicial a hacerlo. Asimismo, es necesario investigar y desarrollar otras formas efectivas para propiciar dichos cambios alimentarios, tanto en la población que es más propensa a hacerlo (mujeres e individuos que consumen productos animales con menor frecuencia), como en la más reacia al cambio (hombres e individuos que consumen grandes cantidades de alimentos de origen animal). En particular, si se estudia a la población joven que aún depende económicamente de sus familiares, es importante investigar y desarrollar herramientas que les permitan cambiar su consumo independientemente del de sus familiares.

Con esta investigación hemos contribuido a la escasa literatura existente sobre la eficacia de los materiales audiovisuales para promover cambios en las creencias, actitudes y el comportamiento (consumo) hacia los demás animales, la cual además proviene de países del Norte Global. Este conocimiento es relevante para entender cómo es posible modificar el comportamiento humano responsable de los mayores problemas ambientales que enfrentamos a nivel global, así como de los graves problemas sociales y de salud pública, y de la violenta e injusta explotación de miles de millones de animales al año.

Los sectores públicos y empresariales, además de la academia y la ciudadanía en general, tendrían que sumar esfuerzos con las organizaciones ambientalistas y las defensoras de los animales, para promover institucional e individualmente cambios efectivos en los modelos de consumo de productos animales para mitigar los graves impactos ecológicos, sociales y éticos derivados del consumo de alimentos de origen animal. Sugerimos que para que acontezca este cambio de paradigma y se materialice la transición hacia un modelo de consumo alimentario justo y sustentable, basados en una ética animal, es preciso desarrollar diferentes formas de innovación social promovidas por diferentes agentes sociales operando a distintas escalas. Realizar investigaciones en torno a dichas innovaciones sociales se nos antoja, pues, una tarea clave y urgente.

Agradecimientos

Expresamos nuestro más sincero agradecimiento a los estudiantes que participaron en esta investigación, así como a sus profesores y los directores de las tres escuelas

preparatorias donde la realizamos (especialmente a Dalila Echegaray, Gerardo Pérez y Carlos Gallardo). Recibimos comentarios sobre los cuestionarios de Alejandro Herrera, Ana Carolina Alonso, Rocío Moreno, Joaquín Díaz y Juan Carlos Fraga, a quien también agradecemos su apoyo con diversos materiales. Estela Díaz revisó una versión preliminar del manuscrito, haciéndonos valiosos comentarios para mejorarlo, y Ernesto Vega nos brindó asesoramiento con el análisis estadístico. JPG agradece financiamiento de la DGAPA/UNAM a través de su proyecto PAPIIT IA301817.

Bibliografía

- Adams, C. J. (2016). *La política sexual de la carne: una teoría crítica feminista vegetariana*: Asociación Cultural Derramando Tinta.
- Ajzen, I. (1991). The theory of planned behavior. *Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 50(2), 179-211. doi: 10.1016/0749-5978(91)90020-T
- Asher, K., & Cherry, E. (2015). Home Is Where the Food Is: Barriers to Vegetarianism and Veganism in the Domestic Sphere. *Journal for Critical Animal Studies*, 13(1), 66-91.
- Bonne, K., & Verbeke, W. (2008). Religious values informing halal meat production and the control and delivery of halal credence quality. *Agriculture and Human Values*, 25(1), 35-47. doi: 10.1007/s10460-007-9076-y
- Cantrell, K. (2016). The True Cost of a Cheap Meal. *Tikkun*, 31(2), 20-22. doi: 10.1215/08879982-349334
- Cherry, E. (2015). I Was a Teenage Vegan: Motivation and Maintenance of Lifestyle Movements. *Sociological Inquiry*, 85(1), 55-74. doi: 10.1111/soin.12061
- Cohen, P., West, S. G., & Aiken, L. S. (2014). *Applied multiple regression/correlation analysis for the behavioral sciences*: Psychology Press.
- Cole, M., & Morgan, K. (2011). Vegaphobia: derogatory discourses of veganism and the reproduction of speciesism in UK national newspapers¹. *The British Journal of Sociology*, 62(1), 134-153. doi:10.1111/j.1468-4446.2010.01348.x
- Cooney, N. (2013). *Veganomics: the Surprising Science on What Motivates Vegetarians, from the Breakfast Table to the Bedroom*. New York, USA: Lantern Books.

- Corrin, T., & Papadopoulos, A. (2017). Understanding the attitudes and perceptions of vegetarian and plant-based diets to shape future health promotion programs. *Appetite*, 109, 40-47. doi: 10.1016/j.appet.2016.11.018
- Cotelo, S., & Tristán, T. (2018). *Veganismo. De la teoría a la acción*. Madrid, España: ochodoscuatro ediciones.
- Cudworth, E. (2015). Killing Animals: Sociology, Species Relations and Institutionalized Violence. *The Sociological Review*, 63(1), 1-18. doi: 10.1111/1467-954X.12222
- DIW. (2018). *The state of video marketing in 2018*. Recuperado de <https://www.digitalinformationworld.com/2018/03/the-state-of-video-marketing-in-2018.html>
- DIW. (2019). *Analysis: Social video ads are major source to access millennial and Gen Z*. Recuperado de <https://www.digitalinformationworld.com/2019/01/social-video-ads-are-key-as-mobile-dominates-millennial-gen-z-viewing.html>
- Erb, K.-H., Lauk, C., Kastner, T., Mayer, A., Theurl, M. C., & Haberl, H. (2016). Exploring the biophysical option space for feeding the world without deforestation. *Nature Communications*, 7, 11382. doi: 10.1038/ncomms11382
- Faunalytics. (2012). *Video Comparison Study: Youth Response to Four Vegetarian/Vegan Outreach Videos*. Recuperado de <https://faunalytics.org/video-comparison-study-youth-response-to-four-vegetarianvegan-outreach-videos/>:
- Fernández, L. (2019). Using Images of Farmed Animals in Environmental Advocacy: An Antispeciesist, Strategic Visual Communication Proposal. *American Behavioral Scientist*, 0002764219830454. doi: 10.1177/0002764219830454
- FHB. (2014). *Atlas de la Carne*. Recuperado de <https://mx.boell.org/es/atlas-de-la-carne>: <https://mx.boell.org/es/atlas-de-la-carne>
- Francione, G. L., & Charlton, A. (2015). *Come con conciencia: Un análisis sobre la moralidad del consumo de animales*: Exempla Press.
- Franco, J., Borrás Jr., S., Alonso-Fradejas, A., Buxton, N., Herre, R., Kay, S., & Feodoroff, T. (2013). *The global land grab: A primer*. Recuperado de <https://www.tni.org/files/download/landgrabbingprimer-feb2013.pdf>:
- Gossard, M. H., & York, R. (2003). Social Structural Influences on Meat Consumption. *Human Ecology Review*, 10(1), 1-9.

- Graça, J., Calheiros, M. M., & Oliveira, A. (2015). Attached to meat? (Un)Willingness and intentions to adopt a more plant-based diet. *Appetite*, 95, 113-125. doi: 10.1016/j.appet.2015.06.024
- Graça, J., Calheiros, M. M., & Oliveira, A. (2016). Situating moral disengagement: Motivated reasoning in meat consumption and substitution. *Personality and Individual Differences*, 90, 353-364. doi: 10.1016/j.paid.2015.11.042
- Graça, J., Oliveira, A., & Calheiros, M. M. (2015). Meat, beyond the plate. Data-driven hypotheses for understanding consumer willingness to adopt a more plant-based diet. *Appetite*, 90, 80-90. doi: 10.1016/j.appet.2015.02.037
- Graham, T., & Abrahamse, W. (2017). Communicating the climate impacts of meat consumption: The effect of values and message framing. *Global Environmental Change*, 44, 98-108. doi: 10.1016/j.gloenvcha.2017.03.004
- Granados Moctezuma, A. S. (2016). *Todas las jaulas vacías: el movimiento en defensa de los animales en Ciudad de México. Activismo y estructura de oportunidades políticas*. (Tesis de maestría), Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, Ciudad de México. Recuperado de <http://mora.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1018/152>
- Guerrero, A. G., & Castillo, M. M. (2016). *Primer Censo Vegano en México 2016*. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/357877990/Censo-Vegano-Mexico-2016ok>:
- Gutmann, M. C. (2006). *The meanings of macho: Being a man in Mexico City*. Berkeley and Los Angeles, USA: University of California Press.
- Hartmann, C., & Siegrist, M. (2017). Consumer perception and behaviour regarding sustainable protein consumption: A systematic review. *Trends in Food Science & Technology*, 61, 11-25. doi: 10.1016/j.tifs.2016.12.006
- Hoffman, S. R., Stallings, S. F., Bessinger, R. C., & Brooks, G. T. (2013). Differences between health and ethical vegetarians. Strength of conviction, nutrition knowledge, dietary restriction, and duration of adherence. *Appetite*, 65, 139-144. doi: 10.1016/j.appet.2013.02.009
- Hollander, M., Wolfe, D. A., & Chicken, E. (2014). *Nonparametric statistical methods* (Third edition ed. Vol. 751). New Jearsey: John Wiley & Sons.

- Horta, Ó. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid, España: Plaza y Valdés editores.
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Madrid, España: Plaza y Valdés Editores.
- Kearney, J. (2010). Food consumption trends and drivers. *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 365(1554), 2793-2807. doi: 10.1098/rstb.2010.0149
- Kubberød, E., Ueland, Ø., Rødbotten, M., Westad, F., & Risvik, E. (2002). Gender specific preferences and attitudes towards meat. *Food Quality and Preference*, 13(5), 285-294. doi: 10.1016/S0950-3293(02)00041-1
- Lara, F., & Serena, O. C. (2015). *Sufre, luego importa: reflexiones éticas sobre los animales*. Madrid, España: Plaza y Valdés Editores.
- Linzey, A. & Linzey, C. (2019). *Ethical vegetarianism and veganism*. Milton Park, UK and New York, USA: Routledge.
- López, S. L., Aiassa, D., Benítez-Leite, S., Lajmanovich, R., Mañas, F., Poletta, G., . . . Carrasco, A. E. (2012). Pesticides Used in South American GMO-Based Agriculture: A Review of Their Effects on Humans and Animal Models. In J. C. Fishbein (Ed.), *Advances in Molecular Toxicology* (Vol. 6, pp. 41-75): Elsevier.
- Loughnan, S., Haslam, N., & Bastian, B. (2010). The role of meat consumption in the denial of moral status and mind to meat animals. *Appetite*, 55(1), 156-159. doi: 10.1016/j.appet.2010.05.043
- Lozano, R., Naghavi, M., Foreman, K., Lim, S., Shibuya, K., Aboyans, V., . . . Murray, C. J. L. (2012). Global and regional mortality from 235 causes of death for 20 age groups in 1990 and 2010: a systematic analysis for the Global Burden of Disease Study 2010. *The Lancet*, 380(9859), 2095-2128. doi: 10.1016/S0140-6736(12)61728-0
- Macdiarmid, J. I., Douglas, F., & Campbell, J. (2016). Eating like there's no tomorrow: Public awareness of the environmental impact of food and reluctance to eat less meat as part of a sustainable diet. *Appetite*, 96, 487-493. doi: 10.1016/j.appet.2015.10.011

- Machovina, B., Feeley, K. J., & Ripple, W. J. (2015). Biodiversity conservation: The key is reducing meat consumption. *Science of The Total Environment*, 536, 419-431. doi: 10.1016/j.scitotenv.2015.07.022
- Marcus, H. (2018). How visual culture can promote ethical dietary choices. In A. Linzey & C. Linzey (Eds.), *Ethical Vegetarianism and Veganism* (pp. 265-275). Milton Park, UK and New York, USA: Routledge.
- McDonald, B. (2000). "Once You Know Something, You Can't Not Know It" An Empirical Look at Becoming Vegan. *Society & Animals*, 8(1), 1-23. doi: 10.1163/156853000X00011
- MFA. (2017). *Which Kinds of Pro-Vegetarian Videos are Best at Inspiring Changes in Diets and Attitudes?* Recuperado de <https://mercyforanimals.org/kinds-of-viral-videos-are-best-at-inspiring>:
- Mira Bohórquez, P. C. (2018). Ética del comer. Reflexiones morales sobre el consumo de carne. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año V -Volumen II, 240-263.
- Monteiro, C. A., Pfeiler, T. M., Patterson, M. D., & Milburn, M. A. (2017). The Carnism Inventory: Measuring the ideology of eating animals. *Appetite*, 113, 51-62. doi: 10.1016/j.appet.2017.02.011
- Muller, A., Schader, C., El-Hage Scialabba, N., Brüggemann, J., Isensee, A., Erb, K.-H., Niggli, U. (2017). Strategies for feeding the world more sustainably with organic agriculture. *Nature Communications*, 8(1), 1290. doi: 10.1038/s41467-017-01410-w
- Ogden, J., Karim, L., Choudry, A., & Brown, K. (2006). Understanding successful behaviour change: the role of intentions, attitudes to the target and motivations and the example of diet. *Health Education Research*, 22(3), 397-405. doi: 10.1093/her/cyl090
- Piazza, J., Ruby, M. B., Loughnan, S., Luong, M., Kulik, J., Watkins, H. M., & Seigerman, M. (2015). Rationalizing meat consumption. The 4Ns. *Appetite*, 91, 114-128. doi: 10.1016/j.appet.2015.04.011
- Pimentel, D., & Pimentel, M. (2003). Sustainability of meat-based and plant-based diets and the environment. *The American journal of clinical nutrition*, 78(3), 660S-663S.

- Pohjolainen, P., Vinnari, M., & Jokinen, P. (2015). Consumers' perceived barriers to following a plant-based diet. *British Food Journal*, 117(3), 1150-1167.
- Potts, A., & Parry, J. (2010). Vegan Sexuality: Challenging Heteronormative Masculinity through Meat-free Sex. *Feminism & Psychology*, 20(1), 53-72. doi: 10.1177/0959353509351181
- Povey, R., Wellens, B., & Conner, M. (2001). Attitudes towards following meat, vegetarian and vegan diets: an examination of the role of ambivalence. *Appetite*, 37(1), 15-26. doi: 10.1006/appe.2001.0406
- Ricard, M. (2015). *En defensa de los animales*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
- Rothgerber, H. (2013). Real men don't eat (vegetable) quiche: Masculinity and the justification of meat consumption. *Psychology of Men & Masculinity*, 14(4), 363.
- Rothgerber, H. (2014). Efforts to overcome vegetarian-induced dissonance among meat eaters. *Appetite*, 79, 32-41. doi: 10.1016/j.appet.2014.04.003
- Rozin, P., Markwith, M., & Stoess, C. (1997). Moralization and Becoming a Vegetarian: The Transformation of Preferences Into Values and the Recruitment of Disgust. *Psychological Science*, 8(2), 67-73. doi: 10.1111/j.1467-9280.1997.tb00685.x
- Ruby, M. B., & Heine, S. J. (2011). Meat, morals, and masculinity. *Appetite*, 56(2), 447-450. doi: 10.1016/j.appet.2011.01.018
- Scarborough, P., Appleby, P. N., Mizdrak, A., Briggs, A. D. M., Travis, R. C., Bradbury, K. E., & Key, T. J. (2014). Dietary greenhouse gas emissions of meat-eaters, fish-eaters, vegetarians and vegans in the UK. *Climatic Change*, 125(2), 179-192. doi: 10.1007/s10584-014-1169-1
- Schlosser, E. (2012). *Fast food nation: The dark side of the all-American meal*. New York, USA: Houghton Mifflin Harcourt.
- Schlottmann, C., & Sebo, J. (2018). *Food, Animals, and the Environment. An Ethical Approach*. London, UK: Routledge.
- Springmann, M., Godfray, H. C. J., 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*. doi: 10.1073/pnas.1523119113

- Steinfeld, H., Gerber, P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M., & de Haan, C. (2006). *Livestock's long shadow: environmental issues and options*. Rome, Italy: Food and Agriculture Organization of the United Nations.
- Swanson, N. L., Leu, A., Abrahamson, J., & Wallet, B. (2014). Genetically engineered crops, glyphosate and the deterioration of health in the United States of America. *Journal of Organic Systems*, 9(2), 6-37.
- Taft, C. (2016). *Motivational Methods for Vegan Advocacy: A Clinical Psychology Perspective*. Danvers, USA: Vegan Publishers.
- Thakadu, O. T., Irani, T. A., & Telg, R. (2011). Communicating in the Public Sphere: Attitudes Toward Different Public Instructional Communication Methods. *Environmental Communication*, 5(1), 83-103. doi: 10.1080/17524032.2010.537669
- THM. (2014). *Diet Change and Demographic Characteristics of Vegans, Vegetarians, Semi-Vegetarians, and Omnivores*. Recuperado de <http://www.humaneleaguelabs.org/static/reports/2014/04/diet-change-and-demographic-characteristics1.pdf>:
- Thomas, M. A. (2016). Are vegans the same as vegetarians? The effect of diet on perceptions of masculinity. *Appetite*, 97, 79-86. doi: 10.1016/j.appet.2015.11.021
- Tilman, D., & Clark, M. (2014). Global diets link environmental sustainability and human health. *Nature*, 515, 518-522. doi: 10.1038/nature13959
- Tobler, C., Visschers, V. H. M., & Siegrist, M. (2011). Eating green. Consumers' willingness to adopt ecological food consumption behaviors. *Appetite*, 57(3), 674-682. doi: 10.1016/j.appet.2011.08.010
- Wallerstein, I. (2005). *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. México D.F.: Siglo XXI.
- Wang, Y., Beydoun, M. A., Caballero, B., Gary, T. L., & Lawrence, R. (2010). Trends and correlates in meat consumption patterns in the US adult population. *Public Health Nutrition*, 13(9), 1333-1345. doi: 10.1017/S1368980010000224
- Zur, I., & A. Klöckner, C. (2014). Individual motivations for limiting meat consumption. *British Food Journal*, 116(4), 629-642. doi: 10.1108/BFJ-08-2012-0193



PERLA ANEROL SIFUENTES GARCÍA

Licenciada en Ciencias Ambientales por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Activista por los Derechos Animales. Interesada en la Bioética, el activismo efectivo, los movimientos sociales y las políticas públicas para hacer frente a los sistemas opresivos, el cambio climático y la crisis socioambiental global.

JAIME PANEQUE-GÁLVEZ

Doctor en Ciencia y Tecnología Ambientales por la Universidad Autónoma de Barcelona (España). Investigador en el Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental (CIGA) de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus intereses académicos son muy variados, incluyendo el análisis de los impactos sociales, ambientales y éticos del sistema alimentario industrial, y de sus posibles soluciones (entre ellas el activismo, la revitalización del conocimiento tradicional, el desarrollo de formas de ciencia participativa, y el impulso de la innovación social en la sociedad civil, las organizaciones de base y las comunidades, para la promoción de las dietas basadas en plantas y la agroecología).



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

SOBRE LOS ANIMALES: TESIS Y TESINAS

AÑO VI | VOLUMEN I
JUNIO 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

FUNDAMENTOS ÉTICO-POLÍTICOS DE LOS DISCURSOS DE LOS MOVIMIENTOS ANIMALISTAS DE LA REGIÓN DE VALPARAÍSO, CHILE

**FUNDAMENTOS ETICO POLITICOS DOS DISCURSOS DOS MOVIMIENTOS ANIMALISTAS DA
REGIAO DE VALPARAISO, CHILE**

**ETHICAL-POLITICAL FUNDAMENTS OF THE DISCOURSE OF SOCIAL ANIMALIST
MOVEMENTS FROM VALPARAISO, CHILE**

Enviado: 07/12/2018

Aceptado: 10/05/2019

Franco Antonin Cantarutti Mainat

Magíster en psicología en Universidad Andrés Bello, Viña del Mar, Chile

Email: Franco.cantarutti@gmail.com



La investigación se basó en organizaciones animalistas de Valparaíso, respondiendo a diferentes objetivos específicos: describir los discursos animalistas, categorizar los discursos, analizar la relación con la Otredad animal, describir las redes, por último, analizar los orígenes históricos. Se analizó que las agrupaciones abolicionistas tienden a buscar cambios más profundos en la sociedad y los individuos, promoviendo el veganismo, las agrupaciones no abolicionistas tienden a buscar cambios parciales en donde la cuestión animal por la tenencia y cuidados animales. Las agrupaciones abolicionistas construyen una ética-política basada en el altruismo eficaz, que tiene como consecuencias la apolitización del movimiento social a propósito de la fragmentación e invisibilización de los procesos estructurales de opresión animal. Respecto a la Otredad animal en el abolicionismo existe una intención del reconocimiento de esa Otredad como sujeto de derechos y con eso proponer lineamientos para lograr poner en práctica una perspectiva de derechos extendida para los animales.

Palabras clave: situación animalista en valparaíso, otredad animal, abolicionismo, movimientos sociales, interseccionalidad.

A presente investigação se baseou em organizações animalistas de Valparaíso, respondendo a diferentes objetivos: descrever os discursos, categorizar os discurso, analisar a relação com a Alteridade animal; descrever as redes, por último, analisar as origens. Analisou-se que os agrupamentos abolicionistas tendem a buscar mudanças mais profundas na sociedade e nos indivíduos, promovendo o veganismo, por outro lado, os agrupamentos não abolicionistas tendem a buscar mudanças específicas e parciais, onde a questão animal passa por posse e cuidados com animais. Os agrupamentos abolicionistas constroem uma ético-política baseada no altruísmo eficaz, que tem como consequência a politização do movimento social em relação à fragmentação e invisibilidade dos processos estruturais da opressão animal. Com relação a Alteridade animal, é o abolicionismo existe uma intenção de reconhecimento desta Alteridade como sujeito de direitos e com isso propor diretrizes para conseguir colocar em prática uma perspectiva de direito estendida para os animais.

Palavras-chave: situação animalista em valparaíso, alteridade animal, abolicionismo, movimentos sociais, interseccionalidade.

The investigation was based in animalist organizations from Valparaíso, responding several specific objectives: describing the discourses of animalists, categorizing the discourses, analyzing the relation with the “Animal Otherness”, defining the networks and evaluating the historical origin. It was analyzed and concluded that abolitionism organizations tend to look for deeper changes in society and individuals, promoting veganism. On the other hand, the non-abolitionism organizations tend to look for specific and partial changes in society or individuals. In here, the animal concept relies in responsible possession and animal care as well. The abolitionism organizations built up an activism based in effective altruism/activism, the consequences of that are the unpoliticization of the social movement and disregard of structural process of animal oppression. About the “Animal Otherness” concept the abolitionism organizations included a recognition of the Otherness as a subject of rights, proposing guidelines aiming to cause an extensive perspective of rights for animals.

Key Words: animalist situation in valparaíso, animal otherness, abolitionism, social movements.

1. Introducción

El siglo XXI trae consigo las consecuencias de luchas históricas en diferentes contextos y situaciones. La vindicación de la mujer en el mundo, la abolición de la esclavitud, el desarrollo de procesos colectivos de trabajo éticos y sin explotación, entre otros cientos de elementos que están poco a poco mejorando la calidad de vida de millones de personas. Sin embargo, existe una población heterogénea de sujetos, que han sido históricamente tratados como objetos, los animales.

Lamentablemente, los animales han sido incapaces históricamente de poder representarse en el mundo social humano, dejando a los humanos la tarea de protegerlos y liberarlos. Los animalistas, sujetos que buscan de una u otra forma mejorar las condiciones de los animales, han dado la pelea año tras año por cambiar esta realidad social. A pesar de todo, los animalistas llevan pocos años en este camino aprendiendo herramientas de otras luchas contra la discriminación arbitraria las herramientas para conseguir sus objetivos.

La presente investigación recorre desde la fundamentación a la problemática animalista hasta el análisis descriptivo de una serie de entrevistas de movimientos animalistas de la Región de Valparaíso, Chile.

Dentro de los conceptos relevantes que emergen de la investigación se encuentra una extensión al concepto feminista de interseccionalidad. Un concepto moderno llamado altruismo o activismo eficaz. Y, por último, se problematiza sobre el giro ético-político de los movimientos sociales animalistas en pro de la consecución de sus objetivos específicos.

Se deja al lector invitado, mientras recorre el camino venidero, a cuestionar las propias prácticas como medio para visibilizar el origen de todas las opresiones y en específico, el origen de la opresión contra todos los animales.

2. Movimientos animalistas chilenos, una aproximación teórica

*La grandeza de una nación y su progreso moral
pueden ser juzgados por la manera en que ellos
tratan a sus animales. Mahatma Gandhi*

Para comprender cómo surgen los movimientos animalistas podemos remontarnos a la idea de movimiento social, que es definida por Turner y Killian (2007) como una colectividad con cierta continuidad que se resiste o promueve un cambio social (citado en Morales, 2007). Esta definición desprende tres elementos principales: La colectividad, la promoción de un cambio y la continuidad o estabilidad del mismo fenómeno. Por otro lado Touraine (1978) los define como resultado de un conflicto, destacando tres elementos; principio de identidad respecto al grupo; principio de oposición (valores de lucha del grupo); el principio de totalidad, que tendría que ver con la visión del mundo que desean imponer (citado en Morales, 2007). Para Aberle (1966), existen cuatro tipos de movimientos sociales: los movimientos alternativos, que buscan afrontar el déficit del individuo o corregir hábitos nocivos; los movimientos redentores, que buscan un cambio profundo y total del individuo; los movimientos reformadores que proponen reformas en el orden social vigente, como los movimientos ecologistas, feministas; y los movimientos transformadores que intentan un cambio radical que de paso a un orden diferente, como la revolución francesa (citado en Morales, 2007). Y para Morales (2007), existen diferentes modelos explicativos de los movimientos sociales: teorías psicosociales, perspectiva del conflicto y contexto político; y el enfoque de los nuevos movimientos sociales. Este último, conecta la perspectiva del conflicto que surge del marxismo, pero con nuevos valores que distan de los valores clásicos de esa corriente.

Cabe también señalar que para Inglehart (1991, 1998), los nuevos movimientos sociales constituyen un alegato en defensa de nuevos valores, que llama postmaterialistas. Así el interés del individuo se desplazó hacia valores personales y sociales; la comunidad, la autoestima y la autorrealización en desmedro de los valores clásicos o materialistas orientados a modificar el poder político o la distribución de recursos económicos, por tanto, implicando cierto piso de seguridad social y económico en la ciudadanía (citado en Morales, 2007). Y a propósito del postmaterialismo (valores comunitarios, personales y autogestionados) es que los movimientos sociales animalistas encajan con los nuevos movimientos sociales.

Dentro de todo movimiento social y respecto al movimiento animalista, existen elementos que fundamentan su actuar como lo es la ético-política desde donde se entiende y expresa su lucha, ética-política que también consolida la coherencia interna en las organizaciones.

Siguiendo la tesis de Gutiérrez, los movimientos animalistas contemporáneos pueden clasificarse en liberacionistas, abolicionistas y bienestaristas. Así de modo

general podemos comprender que la corriente liberacionista implicaría la liberación animal como pudieran representar las acciones del Frente de Liberación Animal, sin embargo también está la influencia de Peter Singer en su libro *liberación animal* (1975) quien al retomar el concepto de especismo antes descrito por Ryder (la discriminación humana hacia otras especies) propende a asegurar derechos animales a través del utilitarismo; implicando que una acción se justifica si el placer que genera es mayor al sufrimiento que produce, y promueve el veganismo (2008). Podríamos argumentar que el “liberacionismo” como tal implicaría también una imprecisión, pues podrían haber quienes busquen una liberación total, pero aún creer que el uso animal puede permitirse cuando no supone daño directo al animal relativizando la sintiencia según apreciación humana, más aún cuando se entiende que Singer —aún siendo referente— mantiene aspectos en su actual pensamiento donde se desprende que solo algunas especies tiene interés en vivir dadas ciertas condiciones beneficiosas, como profundiza Paez (2017). Pero también hay otros referentes como Gary Francione, enfocado en la eliminación del estatus legal de propiedad de cada animal (citado en Leyton, 2010), lo cual se relacionado a la siguiente corriente.

La corriente abolicionista surgiría como respuesta a la corriente liberacionista, planteando que ésta se flexibilizó al uso/consumo de animales, legitimando métodos menos dolorosos y agresivos, pero igualmente violentos. La propuesta es promover el respeto por los derechos animales, el veganismo y la educación social para el no-consumo ni demanda de productos basados en explotado animal (Gutiérrez, 2008).

La tercera corriente es la bienestarista; no buscan defender derechos que impliquen la liberación de los animales como fin último, sino protegerlos de sufrimiento innecesario, sin eximirlos necesariamente de su explotación (Gutiérrez, 2008). Por tanto, desde esta línea sí se podría estar criticando el grado de explotación dentro del complejo animal industrial o respecto tradiciones puntuales.

Ahora si bien la polarización dentro de la liberación animal puede entenderse entre bienestarismo y abolicionismo, existen además corrientes de origen religioso, teniendo diversidad de manifestaciones y formas de comprensión. Desde el hinduismo y la protección de las vacas sagradas, hasta el budismo y la práctica del vegetarianismo. Y del mismo modo que existen sujetos no organizados sin denominación, no provienen de planteamientos filosóficos ni religiosos, responden más bien a lógicas inmediatistas surgidas del contexto, como alimentar o rescatar animales callejeros. Esta corriente no cumpliría con los elementos vistos de movimiento colectivo (Gutiérrez, 2008).



Desde el accionar político de los movimientos sociales, comprendemos que aunque la práctica de resistencia de la mayoría de los movimientos refiere a sus propias condiciones de vida y como el poder circula por su entramado social, el movimiento animalista particularmente resiste a la práctica de dominación animal; se orientan en evitar la explotación sobre cuerpos animales. Bajo esta óptica es atinente y extrapolable hablar de la biopolítica Foucaultiana:

El control de la sociedad sobre los individuos no sólo se efectúa mediante la conciencia o por la ideología, sino también en el cuerpo y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista es lo bio-político lo que importa, ante todo, lo biológico, lo somático, lo corporal. El cuerpo es una entidad biopolítica, la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault, 1977) (citado en Martínez y Guarín, 2014, p.102).

La ética-política hacia los animales toma relevancia a nivel de movimiento en los años 70. Sin embargo, se plantea que el origen está en Inglaterra alrededor del Siglo XIX, más allá de referentes intelectuales como antes pudo ser Bentham o Gandhi, pues a principios del Siglo XIX nace la primera ley de protección animal (Gutiérrez, 2008). Y de allí podemos comprender el fenómeno global.

Para Béjar y Fernández (1990), dentro del contexto nacional los movimientos animalistas surgen en la migración entre la dictadura al régimen democrático, donde la sociedad civil empieza a tomar una mayor relevancia (citado en Ossandon, 2005). Pues si bien en Chile la dictadura de Pinochet intentó eliminar las organizaciones sociales, éstas no se acabaron del todo, se canalizaron hacia otros ámbitos. Es así como para Ossandon es a principios de los 80 cuando comienza a surgir un nuevo patrón colectivo (2005):

Estas organizaciones no se caracterizaban por su orientación hacia el Estado, por acciones dirigidas hacia “afuera” y por su lealtad a partidos políticos. Generalmente era de tamaño reducido, sobre todo apegadas a estrategias de autoayuda, de carácter informal y participativo e independientes de las influencias ideológicamente coloreadas por la política partidaria. (Salam, 1998) (citado en Ossandon, 2005, pp. 50-51).

Actualmente en Chile, los movimientos animalistas son una gama de los movimientos sociales. Su persistencia modifica la percepción pública sobre ellos, coexistiendo junto a diferentes ético-políticas en contra de la dominación hegemónica;



teniendo redes de acción como los movimientos ecologistas, ambientalistas, feministas, entre otras afinidades. Particularmente, la región de Valparaíso cuenta con ser la cuna histórica chilena de los movimientos sociales, la huelga portuaria de 1903 está dentro de las luchas más importantes del siglo XX. Con el inicio de Valparaíso como patrimonio de la humanidad en 1998 y considerado como la capital cultural, los movimientos sociales fueron tomando cada vez más fuerza y mostrando la diversificación que las acciones colectivas pueden llevar a cabo.

Existen agrupaciones con éticas diferenciadas; movimientos rescatistas de animales callejeros, movimientos para rehabilitar y refugiar animales de granja, movimientos vegetarianos, movimientos antiespecistas, entre otros. La mejor manera de conocer estos movimientos es a través de un trabajo de redes en el cual se desarrollará un rastreo de los principales movimientos animalistas considerados por ellos mismos como tal, partiendo del “*santuario de la tía Clafira*”, un movimiento social de rescate animal que tiene su asentamiento en la ciudad de Limache. Las propuestas ético-políticas de éste se analizarán desde el discurso, entendiendo que “la realidad y el sujeto son construcciones sociales” (López, 2013, p. 12), o sea, la manera en la cual los sujetos construyen su realidad y realizan sus accionares políticos insertos en esos marcos ético-políticos. Dicho esto, partimos con una interrogante clara; ¿Cuáles son los fundamentos ético-políticos de los discursos de los movimientos animalistas de la región de Valparaíso, Chile?

Pero antes, convengamos en que si buscamos comprender el fenómeno de los movimientos animalistas, resulta imprescindible partir desde la descomposición de los conceptos de movimiento social, la cuestión ética, la cuestión política y el discurso. Empero, primero tiene lugar develar la óptica del investigador, por lo que esclarezco que aquí los movimientos animalistas están siendo analizados desde la perspectiva de los nuevos movimientos sociales, tal como en la investigación de Carmen Gutiérrez *El movimiento animalista: análisis desde los nuevos movimientos sociales* (2008), donde se muestra la convergencia de los movimientos animalistas con otros nuevos movimientos sociales.

También existe una investigación sobre el movimiento de liberación animal de Camila Díaz (2011), donde vincula esta subcategoría dentro de los movimientos animalistas con acciones políticas anarquistas. El vegeanarquismo es el movimiento que vincula la alimentación vegetariana con acciones políticas, según la autora:

Una de las bases ideológicas del veganismo anarquista es la idea de que una sociedad libre e igualitaria sería incoherente con la existencia de mataderos, zoológicos, etcétera, ya que en esos lugares se estaría privando de libertad a los animales no-humanos y se los estaría oprimiendo/discriminando por su simple pertenencia a una especie diferente a la humana (Díaz, 2011, p.11).

En otra investigación actual, Ana Verdú y José García en *la revista papeles de las relaciones ecosociales y cambio global* (2010) trabajan el tema de la ética animalista y su contribución al desarrollo social. Las conclusiones de este artículo tratan de explicar que el animalismo se basa en los valores del pacifismo y la ética no se puede trabajar de manera universal si es que se mantienen creencias que legitiman la violencia sobre otros seres vivos invisibilizando la mercantilización de la vida.

Los animalistas forman un grupo heterogéneo y eso también lo demuestra la diversidad de estudios realizados en este grupo. Algunos se orientan hacia la alimentación, el hacinamiento y condiciones de vida de los animales de crianza para consumo humano, mientras que otros se manifiestan sobre los protocolos de experimentación con animales y entre todos ellos existen gamas muy distintas de ética y de visión política sobre el animalismo en sí.

Ahora bien, aquí definiremos movimientos sociales según lo apreciado por Morales, es decir, como una red de grupos e individuos que forman una identidad colectiva, poseen organización y desarrollan una acción extrainstitucional, surgiendo por la oposición a las ideas predominantes, o sea a propósito de un conflicto o tensión (2007). Bajo este mismo autor podemos extender la comprensión de los movimientos sociales hasta sus dinámicas de organización interna. Donde, por ejemplo, la teoría de la privación ayuda a comprender los marcos de referencia externos ante los que se enfrenta un individuo dentro de un movimiento social, de allí se determina el grado de justicia frente a una causa. La teoría de la identidad social indica por su parte que los miembros de un movimiento social mantienen una identidad social que comprende conocimientos, significados emocionales asociados a la pertenencia. Por otro lado, la teoría de la norma emergente de Turner y Killian sostiene que el comportamiento colectivo surge de la construcción social de la realidad de Berger y Luckmann (1967), donde este comportamiento nace en situaciones donde se experimenta una tensión ante la que algunos reaccionan, fundando una nueva norma emergente, conducta a seguir por otros. Y finalmente, tenemos que la teoría de la motivación a participar se refiere a las expectativas que un sujeto tiene respecto a la conducta de otros a la hora de



participar en un fenómeno colectivo, así las expectativas de éxito dependen de la cantidad de partícipes a la par que se contribuye personalmente a la colectividad, aquí entran los incentivos de beneficio personal o colectivo que potencian la participación dentro de un movimiento social.

Es evidente que dentro del movimiento animalista el maltrato y la explotación animal, más que ser motivos de tensión, significan un conflicto latente e histórico, de allí que la teoría de la acción colectiva y la teoría del proceso político ayuden en el análisis. La primera indica que deben cumplirse condiciones como intereses comunes, organización, movilización de recursos y oportunidad política según los Gobiernos de cada momento. Mientras que la segunda plantea que dentro de tiempos de inestabilidad política es cuando se produce la oportunidad de desafiar los intereses de quienes mantienen el poder (Morales, 2007). Por otro lado, tenemos el análisis desarrollado por Simon Susen sobre los movimientos sociales basando su trabajo en los tres pioneros del desarrollo teórico respecto a éstos, Touraine, Melucci y Wallerstein. Y es que en principio tiene en cuenta el cómo se construyen y fundamentan desde el interés social, la identidad construida, la capacidad de movilización y cómo desde el plano extrainstitucional se busca defender o cambiar la sociedad (2010).

Hay que tener en cuenta que desde la teoría política contemporánea se puede identificar a ciertos movimientos sociales como clásicos (étnicos, raciales, religiosos, de clase, feministas) y otros que no obedecen a un patrón común debido a su heterogeneidad (ecologismos, pacifismos, diversidad sexual, estudiantiles, okupas, antifascistas, derechos cívicos, derechos animales, etc.), trascendiendo a la estructura de clases al no haber relación directa entre la posición de los sujetos y la reivindicación buscada. Del mismo modo, los nuevos movimientos sociales son anti-partidistas, al no aspirar necesariamente a participar en el poder de instituciones establecidas y buscando trascender limitaciones políticas tradicionales manteniendo la autonomía. A su vez, estos nuevos movimientos marcan una continuidad en el tiempo gracias a organización y acciones colectivas caracterizadas por transmitir mensajes creativos fuera del *establishment* político convencional, considerando que además se posee cierto carácter cosmopolita, pues la organización y preocupaciones muchas veces trascienden fronteras locales, regionales o nacionales, generando un contexto global aún cuando la idea de grandes proyectos utópicos ya no se perfila como en los movimientos sociales clásicos (Susen, 2010).

Analizar el contexto histórico implica comprender que toda acción humana está situada, lo que implica que los movimientos sociales están ligados a la reestructuración de la sociedad, y esta situación es comprendida por Wallerstein en la teoría de los sistemas históricos; “la cristalización de ciertas tendencias estructurales de larga existencia en el funcionamiento del sistema” (Wallerstein, 1990, p.17), requiere ser interpretada como un síntoma de una amplia transición social. Con esto lo que cae es el sujeto histórico universal (que de alguna manera era el sujeto de los movimientos clásicos) (Susen, 2010). Para Melucci, bajo enfoque constructivista, la transformación estructural de la sociedad del siglo XX ligada a nuevos movimientos sociales se centra en conflictos culturales. Siendo relevante la información tanto material como inmaterial que modifica el sistema de producción y la aldea global como construcción de un espacio donde el núcleo central de los conflictos está en la resignificación de la movilización social, redefiniendo lo que es el movimiento social y sus formas de acción. Mientras que desde el enfoque accionista de Touraine se plantea que los movimientos sociales clásicos eran metaprotagonistas de macroproyectos universales que buscaban la transformación radical de la sociedad a través de una misión histórica ideológica, algo que contrasta con nuevos movimientos sociales que suponen la caída del sujeto universal (Susen, 2010).

A este punto, ya es más fácil plantear a los movimientos sociales animalistas dentro de los nuevos movimientos sociales. Esto no implica que sean de fines de siglo XX, pero sí son recientes en tanto organizaciones colectivas con las características de los nuevos movimientos sociales.

Según la agrupación para la defensa ética de los animales (ADEA) los primeros indicios de protección animal surgen de “las filosofías budistas y afines [que] ya enseñaban hace más de 25 siglos las doctrinas de la no violencia y del apego a la vida de todas las criaturas” (ADEA, 2006, *s.p.*). En el siglo XVIII, Jeremy Bentham genera el concepto y la corriente utilitarista donde “todo acto humano, norma o institución, deben ser juzgados según la utilidad que tienen, esto es, según el placer o el sufrimiento que producen en las personas” (Bentham, 1789, *s.p.*). Planteándose que cada acto debe generar una balanza y sólo puede llevarse a cabo en tanto el goce obtenido sea mayor al sufrimiento generado. El sufrimiento animal pasó a ser la cuestión y no si es que poseen razonamiento.

Aunque existieron leyes, criterios, filósofos, no es hasta Peter Singer en 1975 con el libro *Liberación animal* que se masifica el concepto de “especismo”, planteando una

nueva ética y moral respecto al trato hacia los animales no humanos. Para Singer, la base de la construcción de la igualdad de derechos con los animales se vincula también al caso análogo de la igualdad de derechos de las mujeres: “La analogía entre feminismo y animalismo ya fue introducida por Singer en *Liberación animal* para referirse a la igualdad de los procesos y mecanismos de cosificación y dominación que convierten a sujetos de potenciales derechos en objetos de explotación” (Verdú, García, 2010, p. 18). Explica además que, cada época ha visto como absurdo lograr la igualdad de derechos para un grupo de la sociedad, pero es necesaria la extensión de los derechos, no por el reconocimiento de ser iguales, sino más bien por el reconocimiento de que los derechos están para asegurar un trato determinado entre todos como sociedad (Singer, 1999).

Otro precursor es Tom Regan quien desarrolló los conceptos de derechos animales, específicamente derechos morales. En ese sentido, critica la idea antropocéntrica de que se justifique la opresión hacia los animales basado en que el ser humano es superior en tanto racional, y por lo que los derechos solo serían para sujetos racionales. Regan plantea que, si fuese así, los sujetos con discapacidades cognitivas o menores de cierta edad no tendrían derechos por no tener capacidad cognitiva desarrollada. En ese sentido, propone dejar de pensar en la razón como justificación y pasar a comprender que los animales no humanos son sujetos de una vida igual que los animales humanos (Regan, 2004). También existen posturas abolicionistas (respecto al animal concebido como propiedad) como Francione o Dunayer buscando la igualdad interespecie (Leyton, 2010), así como existen teorías y discusiones que giran en torno a la incorporación de otros animales a la protección jurídica como sujetos de derecho, distinguiéndose avances y contradicciones según criterios de personalidad particular, respecto al mejoramiento de sus condiciones de vida (como animales de producción) o de acuerdo al rol social que cumplen (familia, trabajo, etc.) (Pezzetta, 2017). Y situándonos en Chile, podemos ver que el concepto de animal dentro del marco jurídico ya es discutido y se está debatiendo por ejemplo en torno a mayores sanciones por maltrato, que exista mayor fiscalización para mantener un bienestar animal, incluirles dentro del derecho de familia, teniendo como tope siempre la categorización del animal como bien mueble (Chible, 2016).

En la actualidad, los movimientos sociales animalistas son muy diversos y responden a diferentes lógicas internas. Estas lógicas dependen de las concepciones del movimiento social específico respecto a la cuestión ético-política que analizaremos en breve a continuación.

De manera clásica se define la cuestión ético-política en los movimientos animalistas a través de una serie de categorías. Gutiérrez plantea que dentro de lo ético-político existen dos grandes tipos de defensores animales, los éticos y los religiosos, ambos con diferentes planteamientos ético-políticos; la corriente liberacionista se impulsa, entre otras cosas, tras el texto de Singer, basado en el utilitarismo, tratando de regular el trato hacia los animales, promoviendo el veganismo y considerando la capacidad de sentir dolor como la transversal entre humanos y animales no humanos; la corriente abolicionista basada en autores como Regan o Francione, plantean que los liberacionistas se conforma con elementos específicos y no buscan un cambio real para los animales, enfatizan la necesidad de redimir a los animales, dejando de lado elementos que algunos liberacionistas aún mantenían como la utilización de ropa animal, y además, como abolicionistas están orientados a acciones políticas más concretas como las infiltraciones y el boicot; la corriente bienestarista busca la regulación del sufrimiento y no necesariamente el fin de la matanza de los animales, conservando la producción como tal del animal para satisfacer necesidades humanas; los mascotistas no se asocian a movimientos animalistas, buscan proteger a animales abandonados, en general, perros y gatos, sin buscar organización, más bien actúan de forma espontánea; por último, el pensamiento religioso tiene características por sí misma de protección animal, específicamente algunas religiones orientales como la hinduista y la budista, en ese sentido no entran dentro de las categorías de nuevos movimientos sociales, pero convergen muchas veces con los movimientos sociales animalistas, respecto a su accionar y conformación ético-política (2008).

Lo anterior es importante para categorizar el accionar ético-político, sin embargo, Ávila desarrolla un análisis acabado de la cuestión ética-política en el animalismo, a través de su libro *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humana/animal como problema político* (2013). Revisamos a continuación.

Lo primero a señalar es sobre el aspecto ético-político es que, debido a la crisis de la globalización, se cambian las grandes utopías por los proyectos locales. En ese sentido, Ávila plantea que, “la política está abandonando la cárcel del Estado, procesos de globalización/fragmentación han puesto en duda su soberanía y con esto un universo de sentido entero” (Ávila, 2013, p.42), y dice:

Se ha cuestionado aquella caracterización clásica de la política como lo concerniente a la dirección de una esfera común [...] En contraste se ha optado, desde diferentes lugares,



por definir la política como todo lo opuesto a la imagen del barco, es decir, como el momento conflictivo que instituye los lugares comunes (Ávila, 2013, p. 42).

Esta definición permite visualizar una política situada espacio-temporalmente, dependiente del contexto y de los actores territoriales, lo cual mantiene una relación con las reflexiones de Susen al comprender el status de sociedades complejas en donde se desenvuelven las demandas sociales:

En las sociedades complejas, la función de los movimientos sociales consiste en confirmar la elasticidad societal a través del rechazo a grandes recetas utópicas, asumir la policentralidad societal a través del abandono de la lucha por el poder del Estado, celebrar la multiplicidad societal a través de la renuncia del monopolio contestatario de la lucha de clases, expresar la ambigüedad societal a través de la división entre fuerzas conservadoras y fuerzas transformadoras, y cultivar la reflexividad societal a través de la problematización de la creciente complejidad de la realidad (Susen, 2010, p.182).

Y siguiendo con Ávila, encontramos en su planteo que primero resulta relevante analizar los conceptos movilizadores de los movimientos sociales animalistas. Así, aparece el concepto de especismo antropocéntrico, la discriminación del humano contra la otredad animal, desencadenando una máquina de jerarquización; el antropo-poder, entendido como superioridad humana, que mantiene características generales ficticias que genera efectos reales, otorgando privilegios y posibilitando ejercer poder sobre quienes no son humanos. Esta soberanía se ve también en figuras del ámbito de lo humano como el patrón, el patriarcado, el amo, entre otros (2008). Se sostiene que “el animal aparece en el discurso hegemónico como un ser a-propiado en doble sentido, apropiado por el humano para sus fines y despojado de toda propiedad, capacidad y agencia” (Ávila, 2013, p.51).

Posteriormente, Ávila compara la ético-política planteada por Haraway y Derrida donde convergen al pensar una ética basada “en admitir la radicalidad de la otredad, evitando imponer un Yo al concebir puentes comunicativos en múltiples dimensiones que posibilitan mundos comunes” (Ávila, 2013, p.58). Según Ávila, la corriente abolicionista es la única animalista y dentro está el veganismo representando al movimiento, configurando el mundo con la cuestión ético-política a través de repensar el trabajo, la libertad, la alimentación, la vestimenta, la cultura en sí misma (Ávila, 2013). Puede sintetizarse, entonces, que las orientaciones éticas-políticas son construcciones de múltiples vías, donde el criterio de justicia nunca será único/estático,

pero se debe elegir de todas formas (Ávila, 2013). Haraway elegirá apoyar acciones contra la crueldad, el movimiento de liberación animal ha elegido la lucha abolicionista y finalmente, la elección tiene que situarse, como es el caso del movimiento feminista, de forma contextual e histórica (Ávila, 2013).

A raíz de lo anterior, se pueden obtener por un lado categorías generales de observación, que serían las diferentes corrientes éticas-políticas de los movimientos animalistas. Por otro lado, se debe analizar la forma en la que los sujetos en estos movimientos ven la Otredad animal, mediado por el especismo antropocéntrico, el antropo-poder, lo ético-político como configuración del mundo social, los criterios de justicia, el contexto histórico y el Yo como soberano, junto a especismos modernos, neoespecismos, o discriminación a la otredad de una manera alternativa a la original. Tal sería el análisis de Singer, donde se cambia la categoría de “seres racionales” por “seres sintientes”, donde sin embargo, se perpetúa una dicotomía y el Yo humano se ubica por sobre el Otro animal.

En conclusión, lo ético-político se pensará desde categorías que vinculan discursos morales con prácticas de resistencia o configuraciones de mundo que surjan de la interacción con los movimientos animalistas de la región de Valparaíso. Justamente, los nuevos movimientos sociales están fomentando la participación de la sociedad civil de una manera antes impensada. No solo se trataría de una crítica sobre el sistema económico actual, si no que desarrollan estrategias locales, autosustentables con finalidad comunitaria y en la cual el sujeto pasa a ser un constructor activo de resistencia respecto de las visiones hegemónicas estatales y privadas. Los sujetos buscan una vindicación, no para ocupar las cúpulas de poder, sino para que el poder se quede en la comunidad y no emane desde otro lugar. Esta participación es política, transversal, transgeneracional y mediada por las redes sociales informáticas. Los movimientos animalistas aportan a esta discusión elementos éticos-políticos sobre las revoluciones desde lo local, de lo comunitario, siendo al mismo tiempo constructores de la sociedad cívica, activistas feministas, participantes de nuevas formas de quehacer social, entre otros múltiples roles.

Una moral y ciudadanía distinta implica mejoras en la realidad social en su totalidad. Desde el cuestionamiento del *statu quo* hasta el activismo por la protección de los derechos de diferentes actores; mujeres, infancia, juventud, animales, trabajadores, estudiantes, etc. Una moral distinta en el ámbito animalista tiene consecuencias en las políticas públicas, cambios legislativos, permite cuestionar la noción de sujeto

(extrapolación a animal como sujeto de derechos) y ampliar la protección de los animales “domésticos” a animales en general, como bien podría argumentar Horta (2012), teniendo en cuenta también que ampliar el círculo de moralidad hacia otras especies implicaría reconocer la vulnerabilidad compartida y por ende la noción de igualdad entre seres diferentes (Aboglio, 2014), de allí se vuelve a re-introducir en el tejido social y la construcción de sujeto bajo parámetros de empatía y colaboración más profundos, donde la supremacía o la discriminación no sean valores implícitos en la formación humana.

Es relevante a nivel teórico conocer las implicancias del movimiento animalista, no solo por la ética que ellos refieren, sino porque son un reflejo del dinamismo propio del siglo XXI, contribuyendo con sus discursos a la teoría de los nuevos movimientos sociales. Este estudio de los discursos animalistas ayuda a cuestionar sus prácticas, enfocarlas, juntarlas, direccionarlas, hacia esos objetivos en que convergen, permitiendo una movilidad de la discusión antiespecista. Al mismo tiempo, permite continuar la tarea de sensibilización ciudadana respecto a los animales, sus derechos y cómo finalmente, los diferentes actores sociales ayudan a contribuir en la resistencia o dominación de los animales del planeta.

No está demás decir que todo esto involucra una relevancia disciplinar en el campo del saber, pues el objeto de estudio de la psicología social es el “intento de comprender y explicar cómo el pensamiento, el sentimiento y la conducta de las personas individuales resultan influidos por la presencia real, imaginada o implícita de otras personas” (Franzoi, 2000, p.6, citado en Morales, 2007). En ese sentido, los nuevos movimientos sociales toman un interés especial para la psicología social en las sociedades complejas actuales, pues lo que pudo ser un simple estudio de grupos pasó a analizar movimientos sociales mientras se comprende el entramado de significaciones sociales que no sólo une, si no que moviliza en base a principios comunes. Mismos contenidos que pudieran ser importantes dentro de la psicología social para comprender el potencial participativo dentro de una democracia (Villafuerte, 2007). Justamente, la tensión entre lo institucional y lo extrainstitucional genera nuevas teorías y abordajes explicativos de lo social. Los movimientos sociales animalistas, en este sentido, permiten demostrar cómo los límites de la psicología social siempre son flexibles, moldeables y situados, permitiendo un análisis transdisciplinar además, a sabiendas de las implicancias jurídicas, sociales y filosóficas que sin duda colaborarían a un desarrollo teórico global de la problemática.

3. Perspectiva metodológica y epistemológica

La presente investigación es exploratoria-descriptiva. Es descriptiva porque busca producir información en torno a un tema ya conocido de una forma original, aportando al conocimiento actual en el área. También resulta de corte transversal debido a que busca describir una construcción social acotada temporalmente al presente y, por tanto, solo representante como realidad concreta al fenómeno particular espacialmente y temporalmente situado. Del mismo modo, la premisa a la que se adscribe esta investigación es que la realidad es una construcción social y, por ende, en el discurso es donde esa construcción se plasma y desde donde genera sus efectos como realidad. Se entiende, entonces, que los movimientos animalistas ocupan el discurso como un medio donde justifican su accionar ético-político. El construccionismo social es la perspectiva epistemológica elegida para poder sostener “que toda verdad adquiere su validez en el marco de la comunidad que la construye y la legítima como tal” (López, 2013, s.p).

Por otro lado, esclarecemos que la metodología de investigación tiene un enfoque cualitativo, buscando conocer el fenómeno a través de sus características subjetivas. Por tanto, no trata de explicar un fenómeno, sino desarrollar profundamente la comprensión del fenómeno en sí. “Un estudio cualitativo no es un análisis impresionista, informal basado en una mirada superficial a un escenario o a personas. Es una pieza de investigación sistemática conducida con procedimientos rigurosos, aunque no necesariamente estandarizados” (Sandoval, López, 2005, p.3). Y, respecto a los fundamentos ético-políticos del discurso de los movimientos animalistas, lo relevante no es explicar por qué tienen esos discursos o cuántos tienen, sino poder describir y comprender cuáles son tales discursos. Para esto, se realiza un análisis de discurso debido a “cuestiones centradas en la interacción verbal y el diálogo” (Rodríguez, 1996, p.40). En ese sentido, específicamente, lo que interesa conocer es el discurso de los movimientos animalistas en la región de Valparaíso respecto a la cuestión ética-política.

Dado lo anterior, se tiene en consideración que las unidades de estudio son los movimientos sociales animalistas de la región de Valparaíso de Chile, la unidad de información inicial es el discurso del movimiento social animalista “*santuario de la tía Clafira*” debido a la importancia de éste en el escenario regional y sus aportes en la comprensión de los fenómenos animalistas de la última década en lo local. Usando la técnica de muestreo “*bola de nieve*” se desarrolla la investigación en red saltando de un informante clave a otro, según sean considerados por los mismos como tal. Esta técnica funciona “especialmente bien cuando el rasgo distintivo de la población que queremos

estudiar tiende a agrupar a dichos individuos, a favorecer su contacto social” (Ochoa, 2015, s.p). De esta forma los discursos a analizar serán entendidos como “un fenómeno humano que involucra complicadas relaciones entre diversas dimensiones o aspectos [...] es, a la vez, un fenómeno biológico, sociológico, lingüístico, cognitivo y, de todas formas, complejo” (Sabaj, 2008, s.p), utilizándose entrevistas semi-estructuradas y posteriormente un análisis de contenido de los discursos obtenidos.

4. Análisis inferencial interpretativo: sobre (in)coherencias, convergencias y divergencias.

Las personas entrevistadas pertenecientes a diversos movimientos animalistas representan diferentes lugares de la región, principalmente Viña del Mar y Valparaíso, entendiendo la conurbanización física y cultural que mantienen ambas ciudades, lo que posibilita una movilidad común y natural por parte sus habitantes. Se han analizado colectividades con diversas funciones; Colectivo Empatía Animal con énfasis en perros y gatos abandonados, al igual que la Sociedad Protectora de Animales, ambas pudiendo caracterizarse como mascotistas/bienestaristas; AnimalLex, enfocada en representación legal de casos relacionados a maltrato animal y gestión de intereses institucional a favor de los mismos; Una Victoria para Viña, movimiento dedicado exclusivamente a la abolición de la esclavitud de los caballos de turismo en Viña del Mar; Santuario Clafira enfocado en el rescate, la educación y la rehabilitación de animales “de granja” maltratados o explotados; Revolución Animal y Elige Veganismo, movimientos de trabajo multiaxial respecto a la liberación animal y el veganismo. La mayoría de las agrupaciones tienen menos de 5 años de trabajo, mientras que la más antigua es la Sociedad Protectora con más de 100 años de trabajo. Y la mayoría se componen de mujeres, adultos jóvenes a excepción de la protectora donde existen adultos mayores. Sobre el comportamiento alimentario, la mayoría de los movimientos visitados incluyen miembros veganos, vegetarianos y/o transitan hacia ese camino. Excepto, algunos colectivos de corte no abolicionista donde la alimentación no condiciona al activismo en sí. La mayoría de los casos visitados son apartidistas y no se definen en algún sector político. El detalle de cada entrevista y análisis puntual asociado puede leerse en extenso dentro esta tesis integral, aquí en cambio se presentarán los análisis generales en torno a la problemática animal, la liberación animal y el activismo frente a la población general según lo analizado dentro de estos mismos movimientos animalistas ya mencionados.

Del análisis realizado podríamos decir a grandes rasgos que en general se trataría de un movimiento social animalista que busca principalmente mejorar las condiciones

de vida de los animales, pero se mantiene muy heterogéneo, con diferencias culturales, etarias, políticas, alimentarias, que entran en diálogo intersubjetivo dentro y entre colectividades. Las identidades heterogéneas propias del movimiento se explican en su origen espontáneo a raíz de emergencias sociales frente a la problemática animal y la biografía personal. Dentro del movimiento, la vinculación entre pares es en su mayoría horizontal, sobre todo en los grupos abolicionistas, mientras que organizaciones verticales en general son mascotistas-bienestaristas. En general todas tienen un objetivo específico de acuerdo a una situación social animal, aunque los abolicionistas mantienen ideales, acciones o campañas multiaxiales. Considerando este panorama, resulta relevante detectar que ningún colectivo desarrolla una visión teórica más allá del activismo como práctica.

Cada movimiento se opone al actual orden social humano-animal, están contra el maltrato animal y reconocen estar en contra de la explotación animal, difiriendo en que los abolicionistas están contra toda opresión animal y los bienestaristas contra el maltrato principalmente, sin cuestionarse la instrumentalización animal necesariamente. Sin embargo, la visión de mundo compartida es la liberación animal, donde la legislación reconozca derechos animales, los proteja y la ciudadanía sea consciente. En cada caso, ciudadanía que debe ser vegana para las agrupaciones abolicionistas, —por ejemplo Elige Veganismo persigue el veganismo como mecanismo para la liberación animal, buscando basarse en investigaciones científicas para hacer campañas temáticas coordinadas regionalmente bajo autonomía y horizontalidad en el trabajo—, mientras que movimientos bienestaristas se centran principalmente en la legislación desde la institucionalidad.

Los animalistas abolicionistas poseen orgánicas y principios en su mayoría del tipo revolucionario, buscan un cambio social completo, con una ciudadanía vegana y concientizando en las necesidades de los animales, respetándolos y abogando por que les sean otorgados derechos completos de protección. Mientras que las otras colectividades, en tránsito al abolicionismo o que definitivamente no lo son, buscan cambios parciales o corregir hábitos nocivos, por lo que su tránsito es entre movimientos reformadores y alternativos. Esto implica una visión más transversal y menos estructural de la problemática animalista, no otorgando lugar a la reflexión sobre la violencia estructural propia del orden social.

Desde el anterior apartado teórico destaco que los movimientos animalistas pudieron explicarse en su mayoría desde los nuevos movimientos sociales, pues no han

habido lógicas estáticas desde donde se originaran, se correspondían con casos puntuales que buscaban coherencia entre activismos y estilos de vida; muchos activistas fueron previamente animalistas pasivos, vegetarianos, veganos o cercanos al movimiento en sí. En concordancia, es también la teoría de identidad social la que encaja para definir a quienes conforman estos movimientos. Junto a la teoría del proceso político que destaca las condiciones sociohistóricas como oportunidad para conformarse, como el caso del movimiento Una victoria para Viña que persigue el fin de la tracción a sangre de los caballos de Viña del Mar, caballos exhaustos desplomados en el suelo que dieron el pie para crear una movilización y campaña por su liberación de la mano de un proceso de sustitución de carruajes. Así, el objetivo último no es un cambio radical y absoluto del orden vigente, tampoco está en cuestión el sistema económico que está detrás, de hecho, al proponer una sustitución de alguna manera se avala la actividad económica y el orden vigente, tanto legal como social, por ende, la cuestión pasa por los nuevos valores postmaterialistas y la necesidad de vincularse a propósito de estas nuevas composiciones sociales. Por otra parte, el caso del Santuario de la tía Clafira explicado como centro de rescate, rehabilitación y educación se crea a partir de ciertas condiciones, partiendo por la necesidad de animales “de granja” de ser reubicados y cuidados tras casos de crueldad y/o explotación, facilitándose un espacio y resguardo para desarrollar sus identidades. Aunque tenemos también la presencia de la Sociedad Protectora de Animales, que se inicia en el año 1915 de manos de Carlos Puelma, un comerciante del puerto que se dio cuenta que había que legislar y proteger a los animales, específicamente los que se usaban para transporte. De a poco la protectora fue transformándose y pasando por diferentes procesos que han tenido que ver con el desarrollo histórico del país. Después de la finalización de la dictadura, Aida Rerequeo dirigente comunista ingresó a la Protectora de Animales. Ella cambió la modalidad de esta y empezó a generar mucha controversia social a propósito de sus formas de acción social para defender a los animales del puerto. No eran animales de transporte, eran perros y gatos y los defendía sobre todo para la fecha de los desfiles, en las cuales la perrera a cargo del servicio de salud asesinaba una cantidad importante de perros para “limpiar” el plan del puerto de Valparaíso.

Todos los movimientos abolicionistas buscan consolidarse como referentes en las diferentes áreas de acción establecidas. Mientras que los bienestaristas o liberacionistas buscan proyectar su trabajo de manera específica a sus campos de acción; ya sea abolir la actividad de los caballos en los coches, erradicar los perros urbanos en situación de calle, el reconocimiento de derechos animales en la legislación nacional, etc.



Así, todos los colectivos tienen el pensamiento de concientizar a la ciudadanía de la temática animalista.

Respecto a fases evolutivas, todas las colectividades abolicionistas están en proceso de formalización, alejadas de la institución formal, siendo contestatarios. Mientras que las otras o están institucionalizadas y trabajan de manera coordinada con las instituciones gubernamentales o trabajan en tensión frente a la institucionalidad. Así, funcionan de manera diferente si se auto consideran abolicionistas o no. Las colectividades que son abolicionistas tienen una noción crítica de la institucionalidad como Revolución Animal, Elige Veganismo o incluso el Santuario Tía Clafira, pues éste último funciona de manera familiar, con aportes de voluntarios de diferentes organizaciones e individuos que ayudan en la mantención de los animales, su alimentación, la construcción de espacios y otros elementos emergentes de su cuidado, al mismo tiempo que realizan puertas abiertas, difusión de las condiciones de vida de los animales, apoyan otras luchas animalistas —aunque, ya están sobrepasados con la situación de tantos animales y la falta de recursos, debido a que son más de 150 animales de diferentes especies—. Mientras que los movimientos de carácter bienestarista encuentran en la institucionalidad una vía de solución y resolución de sus conflictos animalistas, tal como la Protectora de Animales que su construcción está en el borde de las instituciones formales, sumando que la cantidad de años de servicio le han otorgado un prestigio y respaldo importante para seguir funcionando. Estos elementos, son particularmente potentes a la hora de mediatizar un fenómeno de maltrato, ya que el respaldo ciudadano es bastante transversal y es gracias a la presión ciudadana y de este movimiento que, por ejemplo, se ganaron casos en la contraloría que implicaron el cese al asesinato indiscriminado de perros en el puerto en ocasión de los desfiles. Entendiendo que, finalmente, esta no era la solución a la problemática de la sobrepoblación canina. Mientras que otro caso es AnimalLex, que se construye para dar respuesta a la problemática animal en la política local y nacional. La nula representación del derecho animal fundamentó su accionar frente a las instituciones judiciales, sin embargo, se cree que a nivel de acciones políticas más que de creencias, su alcance es liberacionista, debido a que las medidas y trabajos utilizados son orientados a evitar dañar al máximo a los animales, protegerlos de daño, representarlos si son maltratados, etc. En ese sentido es una ética-política intermedia entre el bienestarismo (regulación) y el abolicionismo (liberación de la explotación).

Desde la perspectiva teórica de Wallestein donde la fragmentación de las tendencias estructurales de larga data son la base de la construcción social contestataria,

se entiende que todos los movimientos sociales animalistas responden a esta perspectiva desde la creencia de que esas tendencias estructurales son la invisibilización social y estructural de la opresión ejercida contra los animales. Una parte importante de las colectividades visitadas denota que esta violencia estructural proviene de instituciones públicas o privadas, y la poca legislación en cuanto a materia animalista de protección, difusión, fiscalización y concientización.

Desde Melucci es interesante comprender cómo es posible que las orgánicas de cada colectividad van obteniendo pequeños logros para luego replantearse las luchas y profundizar su análisis del cambio social. Si se piensa en la Sociedad Protectora de Animales, se ve cómo ha evolucionado la lucha histórica animalista, pero al mismo tiempo se ve cómo después de 100 años aún no logran plantearse desde una lógica abolicionista y, por ejemplo, mantienen el canil, que aunque es una solución algo más ética que el abandono, muestra como el hacinamiento es la única posibilidad y respuesta de esa colectividad. Mientras otras colectividades, en esas tensiones específicas, han encontrado la vía al abolicionismo en la misma construcción de su subjetividad como movimiento, la resignificación de la lucha parte desde el abolicionismo y no desde otros parámetros, de hecho el contraste más evidente es el Santuario Tía Clafira donde se crea un espacio de protección para favorecer dentro de éste a la libertad de los animales que allí habitan. Todos los movimientos analizados se adaptan a las nuevas necesidades vinculadas con la exposición contemporánea del camino animalista y el vegetarianismo-veganismo dentro de la sociedad, dentro de esto puede encontrarse que la resignificación de muchas orgánicas no abolicionistas están en el tránsito hacia una mirada más coherente con la liberación animal total.

La mayoría de los movimientos sociales animalistas emergen para responder a una necesidad concreta y contextual, abolir los coches victorias de tracción a sangre, proteger a los perros de la comuna, fomentar la tenencia responsable de animales, sin embargo, las orgánicas abolicionistas no surgen para responder a una necesidad en sí misma. Por eso mismo, Touraine en los primeros casos es más práctico de entender, el sujeto situado responde una necesidad específica e histórica que surge. Pero, con el caso de los abolicionistas, la respuesta apunta al contexto de desarrollo de todas las luchas sociales situadas y cómo las personas se están vinculando cada vez más con los valores postmaterialistas que les representan. En ese sentido, el abolicionismo es situado y es la respuesta que le encuentran personas y agrupaciones a su necesidad de vinculación y retribución al mundo.

Las creencias principales de los movimientos animalistas son la abolición de toda opresión contra los animales. La gran diferencia, es respecto a qué grupo de animales. Mientras que abolicionistas apuntan hacia la liberación animal en general, los discursos de las otras orgánicas son referentes a grupos animales específicos. En este sentido, las creencias están muy vinculadas con la visión de mundo y la ideología detrás del colectivo.

El accionar político varía de acuerdo estrategias y objetivos, pero la mayoría de los casos visitados se basan en altruismo eficaz, filosofía y movimiento social que aplica la evidencia y la razón para determinar las maneras más eficaces de mejorar el mundo. Los altruistas eficaces son personas como tú y yo dispuestas a dedicar una porción significativa de su tiempo para ayudar a los demás de la mejor manera posible (Altruismo eficaz, *s/f*). Dotando entonces de importancia la educación de la ciudadanía en el tema animal. Los no abolicionistas buscan presionar a las autoridades para conseguir resultados, mientras que los abolicionistas funcionan de forma autónoma y autogestionada. Las redes sociales son la base del desarrollo estratégico de los movimientos animalistas en general, independiente de su corriente ético-política. El veganismo es promovido sólo por abolicionistas, el resto de casos a veces promueve el vegetarianismo.

Cinco colectividades entrevistadas son abolicionistas, dos mascotistas con ciertas construcciones bienestaristas. Sin embargo, de las abolicionistas, Una victoria para Viña incluye dentro de sí la presencia participativa de organizaciones no abolicionistas. Mientras que AnimalLex al buscar liberación animal teniendo perspectiva budista, se vuelve de corte liberacionista, siendo el sufrimiento animal más relevante que el animal en sí según sus propios principios antropocéntricos-metafísicos.

La ética-política define las directrices a trabajar dentro de los movimientos animalistas. Las colectividades pueden mantener un trabajo inclusivo mientras se cumplan sus objetivos, pero las diferencias personales resaltan cuando el cuerpo es el territorio político (alimentación, vestimenta incluso). El abolicionismo solo acepta personas veganas (o transitando a serlo) por un tema de coherencia, mientras las demás corrientes no se lo cuestionan, situación que desde el concepto de interseccionalidad dentro del propio animalismo devela prácticas especistas contradictorias con la ética-política.

La Otredad animal es el gran centro discursivo en torno al que gira la investigación y también las prácticas del movimiento animalista. Esto es un tema que se



evidencia poco o nada manejado por las colectividades bienestaristas y solo tocado tangencialmente por colectividades abolicionistas. Tras toda práctica existe una noción del animal y la relación con éste desde lo humano, de allí se desprende la ética-política y la identificación con el animalismo, pero éste se observa como un concepto subjetivo asimilado por todos y definido por nadie.

Desde el bienestarismo la Otredad se trata especíamente (animales protegidos versus oprimidos), lo cual genera problemáticas internas entre animalistas a la hora de organizarse como movimiento. Así, la invisibilización de la opresión humana por sobre otras especies animales pesa para algunos colectivos, poniendo en tensión la alimentación, la acción política, el alcance, la humanización de los rasgos animales, la domesticación, etc. Llegando incluso a la instrumentalización del animal cuando la Otredad se vuelve un aparato para la satisfacción emocional de los humanos. En cambio, desde el abolicionismo la Otredad se ve como un igual, pero la dificultad se genera en la incapacidad de autogestión del animal. Se asimila entonces la dicotomía humana/animal desde donde se entiende al animal por su singularidad, estando el humano involucrado como opresor o liberador. Así, en el abolicionismo examinado entre los discursos obtenidos, la Otredad existe y se promueve, pues en otros casos se utiliza o se ignora discursivamente. Un ejemplo de lo anterior puede ser la Sociedad Protectora de Animales, que comprende al animal desde la pretensión doméstica de la mascota y la jaula (el canil), habiendo un sentido de control social tal como en el asesinato masivo criticado en primer lugar, por lo que la liberación animal no se plantea y la única solución es la educación lenta y profunda sobre la ciudadanía mientras se practica el rescate animal, se busca la adopción, se fomentan campañas de esterilización o mediatización de casos de maltrato. A su vez, también existe el Colectivo Empatía Animal, quienes dejan de ver el rescate de forma tan individual y, en cambio, empiezan a vincularse con protección animal y con educación social, utilizando el concepto de tenencia responsable para el control ético de la sobrepoblación de animales en situación de calle. Y es aquí, en este punto, donde se va elaborando en su discurso una Otredad animal en torno al maltrato y la necesidad de construir marcos de protección animal basados en tenencia responsable y evitando el sufrimiento innecesario. Estos elementos traslucen una visión de la Otredad desde la superioridad y diferenciación entre humanos y animales claramente determinada. Y, por lo demás, cuatro de las diez participantes de la agrupación son vegetarianas, sin embargo, no hay ninguna vegana y de todas formas seis consumen animales de forma directa, sus cuerpos, y cuatro consumen animales de forma indirecta. Por consiguiente, se entiende la existencia de un especismo

antropocéntrico a nivel estructural dentro del movimiento, debido a que comercializan con alimentos de origen animal y, por otro lado, este especismo es selectivo, no es lo mismo ser perro o gato que ser vaca o cerdo. Este elemento es fundamental para poder analizar el especismo antropocéntrico desde el concepto de interseccionalidad, a sabiendas que Crenshaw la define como la expresión de un “sistema complejo de estructuras de opresión que son múltiples y simultáneas. En su marco teórico, la subordinación interseccional es, a menudo, la consecuencia de un factor de discriminación que, al interactuar con otros mecanismos de opresión ya existentes crean, en conjunto, una nueva dimensión de desempoderamiento” (Williams, 1995, citado en Muñoz, 2011, p. 10).

Como ya se ha dicho respecto al accionar político, el activismo eficaz es parte de las modalidades del movimiento animalista, lo cual convive con el especismo antropocéntrico aún presente en su interior, pues dada su transversalidad, se mantienen tensiones como poseer miembros no abolicionistas en una agrupación, pudiendo desarrollar campañas que omitan formas de opresión animal particular o institucional mientras se espera lograr un fin o un impacto social esperado puntual. Tal es el caso de Una Victoria para Viña, pues dentro de los integrantes hay organizaciones de corte mascotista e incluso algunas personas consumen animales de forma regular, propiciando falta coherencia interna, pues la transversalidad genera que existan demasiadas visiones de la Otredad animal. Así, el veganismo es importante, pero no asumido como transversal ni relevante para el objetivo específico, contraponiéndose con su práctica y visión abolicionista. Otro ejemplo es el fomento del veganismo de supermercados (productos veganos ofrecidos por industrias cárnicas) o también la discriminación arbitraria de ciertos animales y la protección de otros, como pudiera hacer la Sociedad Protectora de Animales y/o el Colectivo Empatía Animal.

La protección animal especista ve al animal como víctima más que como sujeto de derecho, faltando aún desarrollar legislación desde el abolicionismo, empero la lucha por la liberación animal busca ser cada vez más coherente como movimiento, más cuando el proceso recién comienza junto a cuestionamientos de sus propias prácticas. Se trataría de una construcción de un movimiento de liberación animal en la región de Valparaíso y en Chile. Y en este punto cabe resaltar que la supremacía yoica se caracteriza por la gestión del humano en el quehacer animal, en este sentido los movimientos animalistas abolicionistas en la medida que agencian la existencia del animal, siguen manteniendo la supremacía yoica hacia éste, pues se mantiene la dicotomía humano/animal al ver al último como externo, y bajo criterios especistas. Sin

embargo, el abolicionismo transparenta la incoherencia entre lo utópico y la práctica ética-política. Aun así, falta construcción filosófica-política respecto al abolicionismo para comprender la agencia animal y el rol humano frente a ésta. Mientras que en otras orgánicas colectivas la discusión no llega a ese nivel y se limitan a visibilizar fenómenos de opresión específicos, lo que repercute en la captación de nuevos miembros dada la incoherencia interna de los movimientos, sea por desestructuración y/o carencia de sentido interno. Una muestra de incongruencia filosófica podría ser AnimalLex, donde pese a existir una pretensión abolicionista, miembros fundadores mantienen una ética budista que implicaría que el animal liberado cortaría la cadena de sufrimiento y, a partir de ello, se pueda reencarnar como humano. Esto trae consigo la visión jerárquica en la cual primero la diferencia entre humano y animal está claramente determinada y sobredeterminada.

Por otro lado, tenemos la visión de Revolución Animal donde la Otredad animal se entiende desde lo humano, creyendo que en la medida que se le otorga libertad real a la Otredad, ésta ya puede gestionar su propio cuerpo, su autonomía. El Otro animal no viene a acompañar a los humanos, no surge al servicio de los humanos, tiene independencia ontológica y es por eso que se le debe permitir total libertad, de ahí que se piensa en una coexistencia simbiótica respetando y reconociendo a esta Otredad. Esto mientras se identifica al genocidio a modo de reconocimiento de la realidad de la Otredad, por tanto, los derechos del resto de las especies animales importan en la misma medida que se entiende que hay también una modificación genética en muchos animales domesticados para la coexistencia directa con el humano. Esto último abre nuevos análisis que solo quedan a modo de pregunta, pero formuladas ya no desde el tope de una pirámide de jerarquías. En concordancia, para Elige Veganismo y el Santuario Tía Clafira, comprenden a la otredad animal inserta en la subjetividad del abolicionismo, por lo que ambas organizaciones tienen el mismo sentido ético-político. La Otredad animal se basa en la definición de veganismo de Donald Watson que plantea evitar toda explotación a la diversidad animal dentro de lo práctico y posible, junto al sensocentrismo que aplica un mismo marco de derechos para seres capaces de experimentar dolor. De este modo comprenden y justifican su quehacer en relación a la empatía hacia el otro, habiendo horizontalidad, reconociendo una producción opresora en la jerarquía humana hacia las otras especies.

Dentro de este movimiento animalista chileno se han rastreado 3 tipos de relaciones vinculantes entre colectividades: colaboración, tensión e intervención. Esta última tiene que ver con que una relación entre dos movimientos, y nace a propósito de



un taller, charla o asesoría y no es una colaboración en sí misma. Dentro de esto, se puede consignar que AnimalLex y la Sociedad Protectora de Animales tienen la mayor cantidad de conexiones, siguiendo Colectivo Empatía Animal, pero la mayoría de las conexiones de estos movimientos son con redes propias que no tienen mayores conexiones (animalistas y no animalistas), pudiéndose inferir que tienen mayor desarrollo territorial. Las municipalidades son las instituciones con las que mayor tensión se produce por parte de los movimientos animalistas locales. Y el poder judicial ha sido vinculado a instancias de intervención con mayor cantidad de veces. Y, dentro del análisis discursivo, también se ha observado una suerte de polidependencia hacia el Santuario Clafira por parte del resto de colectivos animalistas. También Revolución Animal se vuelve importante en el escenario regional a pesar de llevar poco tiempo de funcionamiento, mientras que la Sociedad Protectora de Animales pierde conexiones debido a diferencias internas con las otras organizaciones en sus concepciones ideológico-políticas y por consiguiente en sus prácticas también. Así, podemos concluir que los movimientos animalistas abolicionistas tienen mayor alcance en redes focalizadas animalistas en la región.

El origen histórico de los diferentes movimientos animalistas es tan variado como sus vinculaciones. Las colectividades no abolicionistas no tienen mucha claridad de dónde surgen como organizaciones, es por eso que es lógico pensar que sus orígenes responden a la modalidad de los nuevos movimientos sociales, apolíticos, postmaterialistas y con una lucha específica y una acción social concreta. De este modo se evidencia que dentro de la autopercepción de los entrevistados de movimientos abolicionistas podemos resaltar el que se sitúe “el ser libertario” como parte de los posibles orígenes históricos de sus propias orgánicas, así como implicaría mantener vinculación directa con este tipo de colectividades. En segundo lugar, desde las entrevistas se resalta la vinculación con los movimientos feministas (sin especificar cuáles, pero sí entendiendo esta lucha a rasgos generales) y también se mantiene presente la lucha de movimientos raciales (haciéndose la distinción con los movimientos étnicos debido a que se integraban a los pueblos originales que no tienen una vinculación directa con el animalismo). Estas concepciones funcionan como analogía respecto a la situación del animal en sociedad, en sus diferentes construcciones subjetivas como colectividades. La mayoría de abolicionistas tienen alguna cercanía teórica con estos otros movimientos y algunos también participan de ellos.

Dentro del análisis de las entrevistas dentro de los diferentes movimientos, destaca cómo el capitalismo se expresa como una tensión constante. Principalmente,

debido a que al ser movimientos que trabajan con el activismo eficaz implica tener abolicionistas “liberales” y “libertarios” trabajando dentro de la misma organización, situación que es entendida por los entrevistados como la tensión que permite reflexionar en torno a si el mercado es visto como una estructura opresiva o como un modelo que se necesita abarcar para transformar. Esto es resaltado principalmente por Revolución Animal, quienes buscan un modelo de desarrollo social eco sustentable de relaciones horizontales, fraternas y no de poder y autoridad. Así, queriendo ser igualitarios en su dinámica interna, les cuesta sintetizar una crítica al sistema económico y determinar una posición frente al mercado; no saben si apropiarse del tema territorial e incentivar el mercado local y generar soberanía alimentaria o fomentar el consumo de productos veganos producidos por el sistema capitalista. En este sentido, el activismo eficaz podría conllevar a una apolitización como movimiento en la medida que fragmenta la lucha, la segrega y la desconecta de la realidad contextual chilena en base a cumplir con un fin específico. Sobre esto se esboza un análisis que queda pendiente en este tipo de organizaciones, la posibilidad de que la supremacía ética se volviera un problema a tratar en la construcción de movimiento y en cómo éste llega como mensaje a la opinión pública. Y, al tanto de ciertas tendencias autopercebidas dentro del movimiento y la tensión que supone con el sistema económico-político, llama la atención que los movimientos ambientalistas también son considerados desde la tensión (dentro de los diferentes discursos de los movimientos examinados), condiciéndose con el hecho de que dentro del activismo medioambiental no se tenga una visión “animalista”, caso contrario del animalismo que sí incluye dentro de sí un alcance ecológico en sus ideas, visión y discurso. Habría entonces un conflicto social e ideológico no resuelto entre movimientos sociales. Y, cabe decir que dentro de los discursos animalistas explorados no existirían fuertes vínculos con movimientos obreros, pero sí existiría cierta mención a los movimientos estudiantiles chilenos y pacifistas, siendo algo más enfocado desde la herencia que dejan en cuanto a principios y luchas, pero no es una vinculación activa que implique tanta retroalimentación o interseccionalidad en la práctica activista más allá de ciertas nociones de empatía hacia posiciones de vulnerabilidad o el vegetarianismo en personalidades pacifistas por ejemplo. Principalmente se hace referencia desde distintas agrupaciones al movimiento feminista por la des-cosificación de los cuerpos/vidas y también las luchas contra la segregación racial. Puntualmente, desde Revolución Animal se resalta la posible vinculación con el movimiento anticapitalista, pues gran parte de los animalistas abolicionistas, si no tienen una posición clara por lo menos han desarrollado un acercamiento al tema de la soberanía

alimentaria y la necesidad de la autogestión y caída del modelo económico global como parte importante para la consecución del objetivo de la abolición de la opresión animal.

Atendiendo a las diferentes entrevistas hechas, podemos pasar a comprender que las luchas y dinámicas asociativas que se han desarrollado desde el origen histórico de cada movimiento, mantienen una serie de dificultades para intentar definir un camino alternativo al Estado y sus instituciones, sobre todo de quienes se identifican como abolicionistas. Por lo mismo es el anarquismo el que se vuelve una alternativa válida para los movimientos animalistas, lo cual también implica menor adherencia. De este modo se convive con un activismo que busca ser eficaz a la hora de abarcar más gente, donde una posible repercusión de ésta clase de activismo es la aplicación y resultados de la primera estadística nacional sobre alimentación vegetariana/vegana enmarcada en el proyecto de ley “Mi menú vegano”, resultando que un 15% de la población sería vegetariana.

5. Reflexiones finales

Fue difícil construir un sostén teórico para desarrollar un proyecto sustentable desde el animalismo, ya que no tienen la historia de los grandes movimientos sociales. Por eso la intención de generar un espacio para resaltar sus historias, la construcción de la subjetividad de estos grupos, las tensiones con las que están vinculados y cómo finalmente construyen las nociones de sí mismo y de los animales. En esta Otredad animal se ha encontrado el valor supremo de esta investigación, cuestionando las prácticas del investigador y al mismo tiempo participar en la deconstrucción de las prácticas de los demás animalistas.

Al cerrar la investigación lo que se encontró fueron grandes preguntas que atraviesan a los movimientos sociales animalistas desde el origen, como lo es el sentido y la coexistencia humano animal, la dicotomía humano animal, la dualidad política liberal/libertario detrás del animalismo, cuestiones que más que responderse solo emergen de los propios discursos examinados.

Hay que resaltar que la cuestión animalista pasa por una ética-política subjetiva e ideológica que vincula al sujeto con un cuestionamiento interno sobre las propias prácticas y decisiones morales, las mismas que repercuten también en su asociatividad y construcción o retribución social. En la mayoría de los casos, este proceso implica una transformación interna hacia una forma relativamente coherente, el veganismo o sus

vertientes transitivas, ya sean vegetarianismo, ovolactovegetarianismo, entre otras vertientes. Estos procesos, son considerados bastante obvios en los movimientos abolicionistas y siguen presentes en corrientes liberacionistas o bienestaristas, pues el fantasma del veganismo y de la coherencia tensiona internamente a movimientos no abolicionistas porque, pese a su ética y sensibilidad, no dan el paso; directamente no están interesados o no lo creen relevante.

Siguiendo con la coherencia interna, resulta que la mayoría de las agrupaciones abolicionistas tienen formas políticas apartidarias, vinculadas con el activismo eficaz para lograr objetivos transversales de mayor impacto y con una repercusión ciudadana de mayor alcance. Se podría pensar que es una excelente idea y una forma plena de trabajo, pero lo que hay detrás es la despolitización, pues de un modo u otro se cae en una fragmentación de una lucha social, reduciéndola a una escala individual, pudiendo desconocerse la violencia y opresión estructural que constituye la base de la lucha animalista. Al respecto, se obtiene que tras permitir que las acciones guíen antes que los principios se cae, por ejemplo, en la resignación ante la transversalidad ideológica-política no abolicionista que empieza a surgir a propósito de campañas inclusivas. La lógica inclusiva boicotea la dinámica de las orgánicas de los movimientos, extinguiéndose el carácter contestatario, autónomo, de vinculación local, territorial y autogestionado. La lucha segregada tiende a extinguirse o ser cooptada por organizaciones de vinculaciones específicas, sin impactos políticos y bajo la verticalidad de la burocracia institucional formal. Pero los datos y la información corroboran que el activismo eficaz ya ha cuestionado los paradigmas formales y las creencias populares respecto al veganismo y el abolicionismo. Poco a poco la eficacia ha resultado, captando más personas y dando un giro político contestatario y horizontal (según las orgánicas dadas). Y sí, surgen veganos liberales vinculados al mercado capitalista, pero al final todos son veganos.

Los entrevistados dejan a entrever que la lucha actualmente oscila entre lo liberal y lo libertario, lo institucional y lo autogestionado, siendo aún una duda el cómo avanzar como movimiento cohesionado, con carácter inclusivo o contestatario. Lo multiaxial parece la solución, pasar desde una polivalencia a agrupaciones especializadas con visiones específicas. Dentro del activismo, el trabajo multiaxial es una analogía del trabajo multidisciplinario de otras disciplinas, donde un fenómeno se comprende desde todas las aristas posibles independiente de la coherencia interna de estos modelos. Acá entran todos los modelos integrativos que forman un sostén social en los trabajos de este estilo.

Otra reflexión relevante es la interseccionalidad animal. Más que escribir sobre lo ya expuesto, la intención es repensar la opresión específica como un modelo general, estructural y vertical que promueve la opresión sobre ciertos grupos a través del cruce de diferentes discriminaciones arbitrarias justificadas en el saber científico, religioso, ideológico, saber desde el sentido común, teniendo como consecuencia la opresión cruzada sobre ciertos grupos específicos. Aquí se debe realizar un análisis contextual para determinar cruces concretos que sufre el sujeto en sí. En ese sentido es lo mismo ser objeto de discriminación y opresión como grupo social, pero es muy distinto la discriminación específica que sufre cada uno dentro del mismo grupo. No es lo mismo ser mujer negra obrera que ser una mujer blanca de clase acomodada y académica, y tampoco es lo mismo en la sociedad, ser perro que ser vaca.

También es relevante la autogobernación y la caída de la jerarquía como sistema de organización. La exploración del cuerpo y la propia práctica es la mejor forma de visibilizar el fenómeno de la opresión en sí mismo y, por tanto, empatizar con diferentes grupos oprimidos. Pudiendo, quizás, ser la razón de porqué cuesta reconocer la Otridad animal y llegar al abolicionismo por parte estos movimientos, al no entender la propia opresión.

Hacia adelante el movimiento animalista tomará muchos caminos, probablemente multiaxialmente, especializándose e intentando cubrir carencias en pro de visibilizar la opresión animal. Una etapa de formalización donde el camino “correcto” se vincula a lo “correcto” para la sociedad en conjunto. En la medida que caigan los grandes proyectos, los sujetos situados se tomarán las calles buscando alternativas, de lo contrario serán sólo consumidores de productos veganos para las mismas industrias de la opresión animal.

6. Conclusiones

Las colectividades animalistas entendidas también como movimientos sociales se dividen según sus corrientes ético-políticas. Mientras que los movimientos abolicionistas buscan cambios profundos en la sociedad e individuos, promoviendo el veganismo y teniendo acciones en todas las áreas requeridas; los movimientos no abolicionistas buscan cambios específicos y parciales de la sociedad o individuo a través de la ciudadanía e instituciones en pro de la tenencia responsable. La institucionalidad política se visualiza como aliado importante en todas las colectividades no abolicionistas y en las abolicionistas genera tensiones internas por la dificultad de autodefinición



frente a esa dualidad percibida por ellos mismas como libertario/liberal y, por tanto, la comprensión pesa en la clarificación del posible rol de las instituciones políticas dentro del aparato que posibilita la opresión animal.

En general gran parte de las colectividades citadas reconocen lo abolicionista como lo óptimo. Los movimientos abolicionistas construyen una ética-política basada en altruismo eficaz que tiene como consecuencias la apolitización del movimiento social a propósito de la fragmentación e invisibilización de los procesos estructurales de opresión animal, entendiendo apolitización no por la pérdida de la forma política, más bien como la migración hacia una política concreta y sin cuestionamiento estructural. Por el lado no abolicionista, la construcción ético-política es parcelada y específica, el trabajo está orientado en la protección animal, el maltrato animal y la tenencia responsable. La dependencia a las instituciones municipales o privadas es mayor, tal como su alcance territorial en general se vuelve mucho mayor y diverso en comparación a los colectivos abolicionistas.

La ética-política se desprende directamente de la noción de Otridad animal sostenida y comprendida por cada orgánica de estos movimientos. Tras lo estudiado se obtiene que la mayor coherencia corresponde siempre al abolicionismo, pues éste implica reconocer la Otridad como sujeto de derecho, quizá no depurando con especificidad qué tipo de derechos, pero sí teniendo este concepto como marco desde donde re-posicionar al animal en y frente a la sociedad ya desde un lugar de protección e igualdad en relación a las garantías humanas existentes, implicando necesariamente prescindir de taxonomías especistas. El tema ético-político trae consigo la pregunta por la caída de la dicotomía humano-animal y el reemplazo de este binarismo por un continuo basado en el respeto de las singularidades, preguntas que de todos modos nacen en la medida que se va esclareciendo y a la vez cuestionando el rol humano respecto a la gestión de la vida y liberación animal.

El mapeo de distintos movimientos animalistas permite ver la gran cantidad de conexiones como movimiento en general, entendiendo la configuración de la identidad del movimiento animalista en la región de Valparaíso, lo cual nos permite pensar el abolicionismo en función de redes. Está claro que el Santuario de la tía Clafira es el gran nodo de la red animalista en la región, pero falta explorar la coherencia entre activismos asociados o no. Así mismo, es interesante y destacable el alcance territorial que generan las agrupaciones no abolicionistas, mostrando que sus estrategias ético-políticas tienen

una repercusión mucho más efectiva que el resto de las organizaciones frente a la población general.

Si rastreáramos un origen histórico de estos movimientos comprenderíamos transversalmente elementos como el abolicionismo, el anarquismo, el feminismo y la lucha contra la opresión racial, pues siempre se estaría a la búsqueda de la liberación de todo tipo de esclavitud, objetivación, instrumentalización, explotación y utilización de mujeres, animales y minorías étnicas explotadas. En este sentido, son los mismos integrantes del movimiento animalista quienes van uniendo cabos entre los componentes de dominación estructural que pueden visibilizarse tanto en el sistema, la cultura o las prácticas individuales.

De este modo concluye la investigación sobre los fundamentos ético-políticos de los movimientos sociales animalistas, surgiendo nuevos interrogantes y determinando que la ética-política cruza la Otredad animal, la soberanía alimentaria y los procesos de (in)visibilización hacia el animal percibidos por el movimiento animalista en su diversidad, estando aún en construcción estrechando lazos y hallando poco a poco un mayor sentido de coherencia que pueda ser planteado en sociedad para re-significar los espacios culturales y hasta institucionales si así se lo proponen.

Bibliografía

- Aboglio, A. (2014). *Activismo abolicionista: La “otra mirada” como afección*. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Año I, volumen I - Mayo 2014.
- Adea PUCP. (2006). Historia del movimiento animalista. *Blog agrupación para la defensa ética de los animales* 25 (8). Recuperado de <http://blog.pucp.edu.pe/blog/adea/2006/08/25/historia-del-movimiento-animalista/>
- Ávila, I. (2013). De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humana/animal como problema político. Bogotá: ediciones Desde abajo.
- Bentham, J. (1789). *Introducción a los principios de la moral y la legislación*. Oxford: [s.n]
- Chible, M. (2016) *Introducción a Derecho Animal: Elementos y perspectivas en el desarrollo de una nueva área del Derecho*. Revista *lus et Praxis*, Año 22, N.º 2, pp. 373-414. 2016. Universidad de Talca.

- Colegio de psicólogos de Chile (1999). *Código de ética profesional*. Recuperado de http://colegiopsicologos.cl/web_cpc/wp-content/uploads/2014/10/CODIGO-DE-ETICA-PROFESIONAL-VIGENTE.pdf
- Díaz, C. (2011). *Movimiento de liberación animal* (Tesis de Grado). Universidad central, Santiago.
- Fernández, D. (2007). Foucault, ¿Una teoría política?. *Revista Eikasia*, 3 (14) 60-65.
- Gutiérrez, C. (2008). *El movimiento animalista: análisis desde los nuevos movimientos sociales* (Tesis de grado). Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/17257451/el-movimiento-animalista>
- Horta, O. (2012). *Tomándonos en serio la consideración moral de los animales: más allá del especismo y el ecologismo*, en Rodríguez Carreño, Jimena (ed.). *Animales no humanos entre animales humanos*, Madrid, 2012, 191-226. Plaza y Valdés,
- Leyton, F (2010). *Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales*. Revista de Bioética y Derecho, núm. 19, pp. 14-16
- López, P. (2013). *Realidades, Construcciones y Dilemas. Una revisión filosófica al construccionismo social*. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/moebio/46/lopez.html>
- Lozano, L. (2012). La cuestión ética en Foucault. *Revista Amauta*, 20 (Julio- Diciembre) 83-89.
- Martínez, J. Guarín, Y. (2014). Aproximación a una cartografía conceptual de la Biopolítica. *Revista latinoamericana de bioética*, 14(2), 122.
- Mérola, G. (1985). Feminismo: Un Movimiento Social. *Revista Nueva Sociedad*, 78(5) 112.
- Morales, F. (2007). Comportamiento colectivo y movimientos sociales en la era global. En Moya, M. Gaviria, E. Cuadrado, I (Eds.) *Psicología social* (pp. 641-649-693) Madrid, España: Editorial Mc Graw Hill. 3ra Edición.
- Movimiento social Altruismo Eficaz (s/f). *definición de altruismo eficaz*. Recuperado de http://www.altruismoeficaz.net/que_es_el_altruismo_eficaz
- Muñoz, P. (2011). *Violencias interseccionales: Debates feministas y marcos teóricos en el tema de la Pobreza y Violencia contra las Mujeres en Latinoamérica*. Honduras: Central America Women's Network recuperado de <http://www.cawn.org/assets/Violencias%20Interseccionales.pdf>

- Ocaña, J.C. (2000). *Sufragismo y feminismo: la lucha por los derechos de la mujer*. Madrid, España: I.E.S. Parque de Lisboa. Recuperado de <http://clio.rediris.es/udidactica/sufragismo2/movobrero.htm>
- Ossandon, L. (2005). *Los nuevos movimientos sociales en Chile: el caso del movimiento ambientalista* (Tesis de grado) Recuperado de: http://repositorio.uchile.cl/tesis/uchile/2005/ossandon_l/sources/ossandon_l.pdf
- Paez, E. (2017) *La muerte de los animales no humanos en el nuevo utilitarismo hedonista de Peter Singer*. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Año IV, volumen I – Junio 2017.
- Pezzeta, S. (2017) *Aportes teórico para la discusión sobre los animales no humanos como sujetos de derecho*. Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Año IV, volumen II - 2017.
- Regan, T. (2004). *La causa de los derechos animales*. Los Ángeles: University of California Press.
- Sandoval, I. López, N. (2005). Métodos y técnicas de investigación cuantitativa y cualitativa. Recuperado de: http://recursos.udgvirtual.udg.mx/biblioteca/bitstream/20050101/1103/2/Metodos_y_tecnicas_de_investigacion_cuantitativa_y_cualitativa.swf
- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Susen, S. (2010). Los movimientos sociales en las sociedades complejas. En Bascozuelo, C. Morel, T. & Susen, S. (Eds.) *Historia y nuevas problemáticas en el escenario latinoamericano y mundial* (pp. 149-226). Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- Turner, R. Killian, L (1987). *Collective Behavior*. Englewood Cliffs: Prentice Hall. pp. 223.
- Verdú, A. García, J. (2010). La ética animalista y su contribución al desarrollo social. *Revista Papeles de Relaciones Eco sociales y Cambio Global*, 112 (7) 13-29.



FRANCO CANTARUTTI MAINAT

Es psicólogo clínico, realizó su primer magíster social-jurídico en la Universidad Andrés Bello en Viña del Mar, Chile, en donde desarrollo sus primeros trabajos en cuanto a los fundamentos ético-políticos de los movimientos animalistas. Actualmente realizando otro magíster, de carácter clínico en donde busca conectar otras áreas profesionales con el antiespecismo antropocéntrico. Es activista y participa en la red de Valparaíso de movimientos animalistas, principalmente apoyando el santuario Clafira. Trabaja en la clínica con diversos consultantes en transición hacia el veganismo, asesorando familias, parejas y personas para enfrentar los procesos de cambio.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

RESEÑAS

AÑO VI | VOLUMEN I
JUNIO 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

NUEVAS PERSPECTIVAS DE LA ANIMALIDAD DESDE LA “ETOLOGÍA FILOSÓFICA”

NOVAS PERSPECTIVAS DA ANIMALIDADE DESDE A “ETOLOGÍA FILOSÓFICA”

NEW PERSPECTIVES OF ANIMALITY FROM THE "PHILOSOPHICAL ETHOLOGY"

Enviado: 22/02/2019

Aceptado: 11/04/2019

German Emir Di Iorio

Estudiante de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Becario estímulo del Consejo Interuniversitario Nacional.

Email: german93@gmail.com

Dominique, L. (2018). *Hacer las paces con el animal* (trad. E. Feuerhake y Z. Bórquez). Santiago de Chile: Ediciones QualQuelle, 224 pp.

Uno de los atributos más significativos de Dominique Lestel es su profunda comprensión de la multiplicidad que son los animales. Si, por un lado, su formación en etología le permite criticar el enfoque filosófico tradicional, que la comprende como si fuera un conjunto homogéneo que simplemente se opone al hombre, por el otro, su formación en filosofía le permite denunciar los vicios metodológicos en los que muchas veces incurren los etólogos, como consecuencia de no cuestionarse el uso que hacen de los conceptos heredados con los que trabajan. La postura de Lestel no redundaría en negar que existan diferencias entre el humano y los demás animales, pero argumenta que esas diferencias no tienen una primacía ontológica por sobre las que tienen otros animales entre sí. Para él, animales humanos y no humanos se complementan, las texturas de sus existencias se solapan y enriquecen mutuamente: no puede pensárselos realmente por separado.

Hacer las paces con el animal desarrolla las distintas implicancias de semejante perspectiva. Se trata de su primer libro publicado en español y compila una serie de textos que el autor armó junto con la editorial Qual Quelle. Los escritos que lo componen están ordenados cronológicamente (siendo el más antiguo del año 2000 y el más reciente del 2015), a excepción del texto que abre el libro, “Algunas observaciones para introducir a la práctica de una forma salvaje de la etología filosófica”. Este último fue escrito por Lestel específicamente para esta compilación en español y su aspecto más relevante es que nos introduce en la “etología filosófica”, concepto y práctica que el autor viene desarrollando hace ya tiempo. Ésta consiste en una nueva forma de pensar la animalidad que parte de dejar de conceptualizar a los seres vivos por separado —como, por ejemplo, la antropología filosófica piensa al ser humano por sí mismo— para pasar a pensar la vida en su conjunto. Es una filosofía “multi-específica” y “trans-específica” que “privilegia la caracterización de la especie en sus relaciones *con* las otras especies” (p. 14).

La radicalidad del planteo de Lestel reside en que la etología filosófica, al abandonar presupuestos positivistas, no se limita al estudio de los animales en su sentido tradicional. En otras palabras, su ontología plural no sólo abandona lo “propio del hombre”, sino que se interesa por un pensamiento de lo vivo en toda su variedad. Es así que la preocupación central recae en “saber *qué significa ser un agente vivo en medio de otros agentes vivos*” (p. 20), a lo Lestel responde que “está vivo lo que los seres vivos

consideran como vivo” (*idem.*). Lejos de derivar en un relativismo, el autor busca un enfoque constructivista práctico que destrone la potestad etnocéntrica de la biología y sus intentos por determinar de modo esencialista los límites entre lo vivo y lo no vivo.

El segundo escrito de este compilado es “Hacer las paces con el animal”. Allí se cuestiona la ilusión de una frontera tajante entre el animal y el hombre, como si se pudieran oponer sin más, para proponer “un espacio complejo, compuesto de una multiplicidad de puntos que son constantemente cambiantes entre sí” (p. 32). Retomando la etología moderna y la psicología comparada, se plantea que la oposición “naturaleza-cultura” ya no se puede sostener en los estudios serios de, por caso, los chimpancés pigmeos. No obstante, para Lestel se trata menos de privilegiar la primatología, cuanto de articular un “origen animal de la cultura”. Éste consiste en reconstruir la historia evolutiva a partir de la vecindad entre los diferentes géneros y especies, buscando dar con una noción de cultura donde la coexistencia de multiplicidad de individuos sea posible. Es en este sentido que las mismas categorías de “géneros” y “especies” resultan insuficientes, y que es necesario partir de un “infinito comportamental” que asuma la imposibilidad que de hecho se da al intentar de describir exhaustivamente el comportamiento de los animales a partir de algún tipo. Ante esta nueva demanda conceptual, tanto la etología como la psicología comparada —por más que cuestionan el lugar del hombre dentro de lo viviente— son insuficientes. Es por eso que, antes que proponer una nueva diferencia ontológica tajante o una asimilación neutralizante, Lestel opta por una tercera vía: la noción de “comunidades híbridas” entre hombres y animales, lo que permite pensarlos en conjunto a partir de las diferencias mutuamente enriquecedoras.

En “A propósito de la noción de reglas convencionales en las sociedades animales” se propone abandonar la idea de que los animales son autómatas complejos, por lo que se analiza la capacidad de diferentes especies para organizar sus sociedades en torno a reglas convencionales. Lestel desarrolla extensa y meticulosamente la posibilidad de “culturas animales”, siendo muy cuidadoso de que sus herramientas conceptuales no terminen por asimilar toda la multiplicidad animal como si tuviera un mismo comportamiento. Explora la existencia de convenciones entre animales, analizando en qué medida sus comportamientos son el resultado de negociaciones complejas. Ahora bien, Lestel insiste en que, por más que busque cuestionar la tajante separación entre la “naturaleza animal” y la “cultura humana”, esto no significa que pretenda asimilarlas. Se trata de dar con una “pluralidad de culturas”, donde cada especie animal (incluida la humana) tiene sus específicas organizaciones sociales sin implicar una jerarquía

ontológica. Más aún, sostiene que algunos individuos pueden tener conocimientos “no superponibles” con los de su especie, es decir que su aprendizaje constituye una “aventura personal”. Por eso es que para Lestel, cuando “los animales de una misma especie se comportan de manera diferente [...], la caracterización de los comportamientos en términos de especie deja de ser verdaderamente satisfactoria, incluso si está lejos de ser inservible” (p. 75). En síntesis, más que una teoría del control, la tarea de la etología filosófica debe ser la de una teoría de la interpretación.

Esta hipótesis de “personalidades” dentro de las especies se continúa explorando en “Historia de los animales singulares”. Frente al enfoque tradicional, Lestel destaca — con espíritu deleuziano, podríamos decir— los individuos singulares que no se pueden explicar ni por un determinismo biológico ni por uno ambiental. El autor sostiene que este tipo de individuaciones se vinculan esencialmente con los comportamientos culturales, para cuya comprensión hace falta el desarrollo de una “etnografía de las sociedades animales”. Lo significativo del animal singular es que no se trata de una variación dentro de la diversidad de una especie, sino de diferencias tangibles y constantes; por eso es que se lo caracteriza como “un animal cuyas competencias y cuyo comportamiento no corresponde a los que *debiesen* ser los de su especie” (p. 92 y 93). A su vez, frente a la visión cerrada de la inteligencia animal, Lestel propone una abierta en términos de “virtualidades”. Este cambio resulta necesario en tanto no son pocas las resistencias epistemológicas que hay para atenerse a la categoría de especie. Además, el texto muestra la función evolutiva de estos individuos que surgen en los márgenes de la especie, de modo que pueden pensarse como un complemento de la perspectiva darwiniana.

Un fenómeno igual de transgresor, ahora con resonancias spinozianas, es el que se aborda en “¿Dónde comienza y dónde termina un cuerpo de hormiga?”. Este quinto texto parte de la incapacidad humana para comprender a los animales con “inteligencias rudimentarias”, como es el caso de los insectos sociales. El “cuerpo” de la hormiga pone en crisis varias de las nociones que están naturalizadas (incluso por los etólogos) al momento de estudiar a los animales. En efecto, las hormigas pueden instrumentalizar sus cuerpos, haciendo que la multiplicidad corporal devenga “cuerpo artificial”. Tal como explica Lestel, “el cuerpo artificial que elaboran los insectos sociales constituye un agenciamiento de los cuerpos orgánicos de cada insecto que participa de él” (p. 117). Estos cuerpos operacionales sin duda requieren que la corporalidad de la hormiga sea de una naturaleza diferente a la del mamífero, y resquebrajan la noción misma de “individuo”. En base a esto el autor propone entender la inteligencia de los insectos

sociales a partir del “conocimiento negativo”, que no significa ignorar, sino saber lo que no es; así, las colonias de insectos desarrollan una “identidad negativa” pues, como un sistema inmunitario, no saben globalmente quiénes son, pero localmente pueden determinar si algo no corresponde a su identidad. Esto constituye un “saber posicional” por parte del insecto social, donde lo que se sabe “depende menos de quién es él que del lugar y del momento en que se encuentra” (p. 122). Así es que esta corporalidad de las hormigas habla de una “diferenciación intra-específica”, donde, en oposición a lo desarrollado en “Historia de los animales singulares” —aunque no en contradicción—, el conocimiento se mantiene como una “aventura colectiva”.

“Reivindicarse animal” es el prefacio que Lestel escribió para la traducción al francés de *The Only World We've Got* de Paul Shepard. Junto con Arne Naess y Val Plumwood, este ecologista norteamericano ha ejercido una gran influencia para Lestel, sobre todo con su concepción del “Pleistoceno” y lo que ésta implica para la relación entre el humano y los demás animales. Lestel recorre la obra de Shepard interpretando el retorno al Pleistoceno como un reconectarse con las prácticas del cazador-recolector. Éste, a diferencia del campesino agricultor, se vincula íntimamente con la animalidad. En este paradigma, ser humano es ser cazador. Esta hipótesis ontológica de la naturaleza humana sostiene que sólo de esta forma es que encontramos las semejanzas perturbadoras que tenemos con los animales. Incluso, es sólo en relación con el animal que el hombre puede desenvolverse en el mundo. Es por eso que Lestel propone que Shepard despliega, más que una historia empírica del mundo, una “metafísica histórica poético-evolucionista” (p. 135). Ante esta ecología identitaria de Shepard, el único reclamo que nuestro autor guarda es su rechazo a las máquinas, pues en *Hacer las paces con el animal* el mundo animal no se reduce a lo orgánico.

El siguiente texto es “Repensar el estatuto ontológico del animal”, una entrevista que Lestel realizó con Sofia Eliza Bouratsis, Jean-Marie Brohm y Pauline Larossi. Las respuestas que da aquí explicitan sus herencias filosóficas mucho más que en el resto del libro. Así, su “perspectiva fenomenológica relacional” prioriza a Gaston Bachelard como fuente fundamental, en desmedro de Heidegger. Luego, sostiene que el antropomorfismo es un mal menor frente a otros vicios de la etología y sus imperativos positivistas. También reclama que, a pesar de haber varios estudios sobre la animalidad del hombre, poco se ha investigado sobre la animalidad del animal. En esta línea, comenta cómo los post-humanistas que no se detiene en la perspectiva animal del hombre favorecen, en última instancia, la culminación de cierto humanismo en tanto “quieren eliminar todas las características animales del humano” (p. 173).

En “Como los dedos de la mano” Lestel desarrolla una de sus metáforas predilectas para conceptualizar el vínculo humano-animal. El texto, que fue escrito para *Thinking about Animals*, retoma el imperativo shepardiano de pensar que “el hombre se constituye como humano en la *textura* misma de la animalidad”, cuestionando radicalmente la noción de “lo propio del hombre”. Así, por más que creamos que el pulgar oponible es lo que nos hace humanos, éste no sería nada de no estar en contacto con el resto de los dedos que, según la metáfora, son los otros animales. Para Lestel debemos asumir una ontología no substancialista, que piense a los seres vivos relacionadamente a partir de sus diferencias sin por eso caer en un discontinuismo.

El último texto es “La animalidad por venir: acercándonos al tiempo de los animales transespecies”. Aquí el autor expone con mayor detalle en qué sentido lo maquínico puede ser pensado como un complemento a la ontología de la animalidad. Así, partiendo de los “animales transespecies”, donde la frontera con las máquinas se vuelve borrosa, Lestel expone una animalidad puramente virtual, artificial y comunitaria. Esta suerte de “zoología extra-biológica” trae a colación los nuevos interrogantes ante los que los robots animalizados nos exponen. Los límites de qué es un animal pierden eficacia allí donde las categorías aristotélicas no pueden dar cuenta de criaturas exponencialmente híbridas. Si una suerte de animalidad *a posteriori* se produce en ciertos artefactos, esto se debe a que la categoría misma de animalidad es porosa, y la ontología que adoptemos debe estar a la altura de estas cuestiones. Por ello es que Lestel concluye que es imperioso desarrollar nuevas metáforas que puedan dar cuenta de la “vida” que viene.

En suma, *Hacer las paces con el animal* es un libro idóneo para que el público hispanohablante se adentre en la etología filosófica de Dominique Lestel. El gran enemigo de este planteo no resulta ser tanto el antropocentrismo, pues este problema metodológico no sólo es insuprimible, sino que al asumirlo damos cuenta de lo necesariamente parcial que es nuestro acercamiento a los animales. Por el contrario, es el etnocentrismo el gran vicio contra el que este libro nos da herramientas; problema mucho más peligroso justamente por lo dificultoso de su erradicación en la medida en que lo asumimos acríticamente. Comprender el sentido de nuestras vidas en común es el gran desafío de la filosofía contemporánea sobre el que Lestel insiste. La clave de su militancia está en que la etología deje ser una ciencia que se limita a observar y experimentar, para pasar a ser una disciplina que reflexiona sobre la genealogía de los conceptos que emplea. Entonces, la creación de nuevos conceptos termina por ser la

tarea fundamental con la que podremos profundizar nuestras vinculaciones con los animales.

Ahora bien, antes de concluir esta reseña es importante señalar un elemento muy polémico de este compilado, así como también de varios de los otros escritos de Lestel: su “carnivorismo ético”. El desarrollo en detalle de los argumentos a favor de esta postura puede encontrarse en *Apologie du carnivore* (2011), su escrito más reconocido a nivel internacional, siendo el único traducido al inglés como *Eat This Book. A Carnivore’s Manifesto* (2016). Esta militancia contra el “vegetarianismo ético” también ha sido defendida por Lestel en programas de radio y televisión. Es cierto que él enfatiza que sus preocupaciones con la animalidad no son morales, sino ontológicas; no obstante, las implicaciones éticas de su postura no son menores. Remitiéndonos sólo a *Hacer las paces con el animal*, encontramos que afirma que la cuestión de los derechos de los animales es trivial (p. 37), que el vegetarianismo es una postura extremista (p. 41) y que dejar de comer carne es “patológico” (p. 138).

Por un lado, estamos de acuerdo con Lestel en que hay un vegetarianismo purista que refuerza la distinción entre el hombre y los demás animales en cuanto los conceptualiza sólo en términos de víctimas. Este higienismo dietario que niega la violencia intrínseca de la vida termina siendo paradójicamente humanista, por lo que criticar sus presupuestos resulta vital para reestructurar de modo significativo nuestro trato con otros animales. Pero, por el otro lado, también es posible un veganismo más allá del purismo, en el que, lejos de buscar ser un alma bella, se asuma la crueldad intrínseca de vivir con otros. Resulta llamativo que Lestel, sosteniendo una opinión tan definitiva sobre las implicaciones del vegetarianismo, argumente que es posible deslindar los problemas de la ganadería industrial del consumo de carne. Al partir de una falsa dicotomía entre consumir carne o continuar negando la animalidad, se pregunta sólo cómo continuar comiendo carne. Sí, hay que comer, la devoración de la alteridad es insuprimible, pero es justamente por eso que también hay que decidir qué comemos y qué no. No podemos más que lamentar que frente al riguroso registro conceptual en el que se mueve su escritura en la mayoría de las temáticas que aborda, en lo que respecta al consumo de carne no considere otras posturas que exploran con mayor profundidad la cuestión.

Ética animal y ética feminista como éticas en intersección. Reseña de “La ética animal, ¿una cuestión feminista?”, Angélica Velasco Sesma.

Carla Alicia Suárez Félix



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

ÉTICA ANIMAL Y ÉTICA FEMINISTA COMO ÉTICAS EN INTERSECCIÓN. RESEÑA DE “LA ÉTICA ANIMAL, ¿UNA CUESTIÓN FEMINISTA?” DE ANGÉLICA VELASCO SESMA

ANIMAL ETHICS AND FEMINIST ETHICS AS ETHICS AT INTERSECTION.
REVIEW OF "ANIMAL ETHICS, A FEMINIST ISSUE?" BY ANGELICA VELASCO SESMA

ÉTICA ANIMAL E ÉTICA FEMINISTA COMO ÉTICA NA INTERSECÇÃO.
REVISÃO DE "ÉTICA ANIMAL, UMA QUESTÃO FEMINISTA?" POR ANGELICA VELASCO
SESMA

Enviado: 10/06/2019

Aceptado: este espacio se deja libre

Carla Alicia Suárez Félix

Maestra en Filosofía. Facultad de Filosofía. Universidad Autónoma de Querétaro (México).

Email: artsrule_carla@yahoo.com.mx

La ética animal ¿Una cuestión feminista? analiza profundamente la relación entre la ética animal y el feminismo de manera tal que podríamos considerar que en un tiempo se convertirá en un referente dentro de estos estudios. Al comenzar con la interrogante: “¿Una cuestión feminista?”, la autora hace un repaso por las numerosas posturas de filósofas y filósofos que han debatido en torno a la relación ética entre los animales humanos y los animales no humanos y, desde ahí, comienza a hilvanar esta discusión con el feminismo. Una de las virtudes de este libro es que hace un recorrido muy bien logrado que nos conduce a la ineludible conclusión de que la ética animal es también una cuestión feminista. Los argumentos del libro se construyen en cinco capítulos de manera orgánica que ayuda a comprender la relación que hay entre diversas posturas teóricas como las de Alicia Puleo, Carol Adams, Val Plumwood, Vandana Shiva, entre otras.

La postura ecofeminista de Angélica Velasco Sesma aclara las distintas vertientes del ecofeminismo que se imbrican con las reflexiones en torno a los animales no humanos. Si bien es cierto que gran parte de la tradición filosófica ha contribuido a construir y reforzar la idea de que el animal humano está separado de la naturaleza, el ecofeminismo propone lo contrario y evidencia que la idea anterior ha justificado la dominación de ésta y de todo lo que pueda ser asociado a ella, incluidos los no humanos y las mujeres.

La autora sugiere que la articulación del diálogo entre el movimiento feminista y el ecologista, atravesado por la ética animal, debe apelar metodológicamente a la interseccionalidad, a razón de que un ecofeminismo que no se preocupa por la situación de los no humanos omite una parte esencial del origen de la explotación de la naturaleza. Para Angélica Velasco la relación ética que construye el hombre con la naturaleza y los animales no humanos es similar y genera dispositivos de poder y control simétricos e interdependientes.

A pesar de la fuerte formación ecofeminista de la autora, hay en su obra una posición sumamente crítica respecto al ecofeminismo esencialista, misma que nos ayuda a vislumbrar los matices de cada postura y encontrar sus puntos débiles y sus fortalezas.

El primer capítulo aborda cómo la ética animal se ha popularizado con posturas y teorías de filósofos varones como Jeremy Bentham, Peter Singer y Tom Regan, aun cuando los movimientos de liberación animal son integrados predominantemente por mujeres. Cuando se piensa en ética animal estos nombres son los primeros que suenan en la mayoría de los activistas y personas relacionadas con el movimiento animalista, sin

embargo, poco o nada surgen como referente importante las sufragistas que lucharon por abolir la vivisección. Como lo menciona Velasco, las mujeres quedan situadas del lado de la animalidad al momento en que se jerarquiza el género, ya que el discurso dominante androcéntrico ha sostenido su inferioridad física e intelectual. El caso de la ética animal, por tanto, no podía ser la excepción. Asimismo, la autora analiza las posturas utilitaristas y deontológicas del antropocentrismo débil en sus alcances y limitaciones para conducir la discusión hacia la relación que existe entre la infravaloración de las mujeres y la de los animales.

En el segundo capítulo ahonda en las soluciones que el feminismo ha planteado ante la problemática y tensa relación que tiene el ser humano con la naturaleza. En la ética, como argumenta la autora, hay dos elementos fundamentales: la emoción y la razón. Sin embargo, estos dos elementos tienen culturalmente un género. Por tanto, la razón está en el campo de dominio de los varones y la emoción es territorio de las mujeres. La ética tradicional basada en la razón aparta los sentimientos y las emociones de su campo de estudio por ser predominantemente femeninas, ajenas a la moralidad y vistas como algo negativo. En este sentido, el análisis de Velasco reivindica la importancia de las emociones y los valores del cuidado como parte constitutiva de la moral y propone la inclusión del cuidado en la esfera pública y su universalización, sin ser eliminacionista, para que deje de ser una cuestión exclusiva de mujeres.

Angélica Velasco, al explicar cómo se produce el diálogo entre el ecologismo y el feminismo hace referencia a una metáfora de Bacon en la que éste menciona que la naturaleza es como una mujer joven a la que hay que acosar y dominar para que muestre sus secretos. El dominio es, claramente, uno de los puntos en común en la relación hegemónica del varón con la naturaleza y la mujer como podemos ver con la metáfora anterior. La dinámica androcéntrica de explotación infravalora a las mujeres y a la naturaleza y las pone en una categoría inferior para justificar su dominación y explotación. En seguida, la autora expone las tesis esencialistas clásicas y críticas del ecofeminismo que contribuyen a un entendimiento claro de cómo la postura ecofeminista esencialista representaba grandes contradicciones dentro del feminismo; posteriormente explica cómo el ecofeminismo crítico de Alicia Puleo reivindicó la igualdad y la autonomía de las mujeres y ayudó a que el ecofeminismo tuviera una mejor recepción dentro del feminismo que se oponía al esencialismo inicial que planteaba ecofeminismo.

En el tercer capítulo, se centra en la cuestión animal dentro del ecofeminismo atomista y muestra que, aunque en la reflexión moral en torno a los animales no humanos predominan los teóricos varones, también hay importantes teorías desarrolladas por mujeres que aportan la perspectiva de género a la discusión como lo hace Carol J. Adams. El ecofeminismo atomista, que establece que son los individuos los que importan y tienen valor moral, es recorrido de la mano de Adams con su teoría del referente ausente que explica cómo se establece la relación del consumo de carne como parte fundamental de la dominación masculina. Velasco concuerda con las posturas de Adams y afirma que no basta con ampliar el círculo de dominación para que se incluya a las mujeres para que también puedan dominar, más bien se trata de deconstruir ese círculo y trabajar para crear relaciones igualitarias y no opresivas.

En contraposición al ecofeminismo atomista encontramos, en el cuarto capítulo, el ecofeminismo holista en la cuestión animal. El ecofeminismo holista es el que concentra la relevancia moral en las totalidades: especies, ecosistemas y biosfera. Las autoras que Velasco elige para acompañarnos en este capítulo son Val Plumwood y Vandana Shiva. Plumwood expone severas críticas al enfoque atomista de Adams y su vegetarianismo ontológico. Plumwood propone un vegetarianismo contextual que evite generalizar o condenar al depredador tanto humano como no humano. Sin embargo, Velasco señala, con argumentos sólidos, cómo la postura de Plumwood puede justificar la instrumentalización de los no humanos y muestra detalladamente las debilidades de su propuesta. Posteriormente, con Shiva introduce la noción de “mal desarrollo” y cómo la explotación del animal no humano y de la naturaleza ha empobrecido a las mujeres en la India aumentando las crisis ecológicas y la dominación de la mujer. Al final Velasco hace una crítica a Shiva porque justifica de alguna manera que las vacas se utilicen como recursos y no sean consideradas como fines en sí mismas.

En el último capítulo, Velasco se centra en el debate feminista sobre la prostitución y cómo ésta se vuelve una escuela de la desigualdad humana. La autora establece un paralelo entre la explotación animal como escuela de la insensibilización humana y la prostitución; estas dos nos alejan de un mundo igualitario y libre de opresión. En esta parte del libro todos los capítulos anteriores cobran mayor sentido pues, aclara cómo la cuestión de los animales no humanos puede ser abordada desde la perspectiva de género y concluye afirmando que la ética animal es una cuestión feminista. Este encuentro entre ética animal y feminismo filosófico, en palabras de la autora, enriquece a ambos de tal forma que se pueden alcanzar teorías más completas

Ética animal y ética feminista como éticas en intersección. Reseña de “La ética animal, ¿una cuestión feminista?”, Angélica Velasco Sesma.

Carla Alicia Suárez Félix



que nos ayuden a incorporar actitudes de respeto que abarquen a todos los seres que han sido oprimidos, explotados y sometidos en nombre de la cultura y la razón.

La autora deja muchas interrogantes abiertas para continuar con el debate y la reflexión en torno a la ética animal como cuestión feminista, ya que no es un tema agotado, al contrario, está en continuo desarrollo y todavía tenemos mucho que decir. Aun así, el aporte principal que realiza a los Estudios Críticos Animales, entonces, es el análisis que hace en torno a la interseccionalidad, y particularmente, el análisis crítico de la prostitución ya que el uso de cuerpos humanos bloquea la empatía y fomenta el dominio del Otro.



REVISTA LATINOAMERICANA de
ESTUDIOS CRITICOS ANIMALES

ARTE

AÑO VI | VOLUMEN I
JUNIO 2019

ISSN 2346-920X
www.revistaleca.org

A MORAL DA HISTÓRIA

LA MORALEJA DE LA HISTORIA

THE MORAL OF THE STORY

Enviado: 20/04/2019

Aceptado: 19/06/2019

Matheus Leite Buranelli

Graduação em Comunicação com Habilitação em Jornalismo da Faculdade de Comunicação da
Universidade Federal da Bahia

Email: matheuslburanelli@gmail.com

A MORAL DA HISTÓRIA

“*Todos os bichos são iguais, mas alguns bichos são mais iguais que outros*”

- A Revolução dos Bichos (George Orwell, 1945)

O projeto fotográfico *Manifesto Animal* busca discutir sobre especismo sem registrar diretamente a realidade às quais são submetidos os animais da indústria de alimentos. Como nas fábulas da literatura, as fotografias contam histórias fantasiosas. Elas dão vida a novos mundos, regidos por suas próprias leis, que procuram provocar nossa percepção da realidade. Embora francamente imaginadas, essas histórias estão comprometidas com questões políticas. Em um mundo multicultural, a fotografia contemporânea admite múltiplas verdades e se reinventa poeticamente, permitindo-se forjar os fatos a partir de elementos intrínsecos à linguagem fotográfica.

Este ensaio experimenta olhares para a exploração animal a partir do uso da fotografia como linguagem expressiva e revela sua verdade baseada numa percepção pessoal e subjetiva. Como nos contos infantis, a fantasia costura pontos de encontro com a realidade vivida através da representação simbólica. Embora tenham personagens, cenários e dilemas distintos, as fábulas têm algo em comum: a moral da história. Do mesmo modo, neste projeto as imagens contêm histórias em si mesmas e o fio condutor da narrativa é a discussão sobre o especismo - questionando a nossa moralidade e propondo um debate ético em torno da exploração animal, onde compreendemos por moral um conjunto de valores de conduta que orientam nosso comportamento social e ética como ligada ao caráter e não à convenção.

Apresentado como Trabalho de Conclusão do Curso de Comunicação com habilitação em Jornalismo na Universidade Federal da Bahia (Brasil) o projeto está em processo, buscando se aprofundar nas pesquisas em veganismo e fotografia, para somar à luta pela libertação animal com esperança de que os animais não humanos também possam viver felizes para sempre.

Palavras-chave: fotografia; especismo; moral; fantasia.

LA MORALEJA DE LA HISTORIA

"Todos los bichos son iguales, pero algunos bichos son más iguales que otros"

- La Revolución de los Bichos (George Orwell, 1945)

El proyecto fotográfico *Manifiesto Animal* busca discutir sobre el especismo sin registrar directamente la realidad a la que se somete a los animales de la industria alimentaria. Como en las fábulas de la literatura, las fotografías cuentan historias fantásticas. Ellas dan vida a nuevos mundos, regidos por sus propias leyes, que buscan provocar nuestra percepción de la realidad. Aunque francamente imaginadas, estas historias están comprometidas con cuestiones políticas. En un mundo multicultural, la fotografía contemporánea admite múltiples verdades y se reinventa poéticamente, permitiendo forjar los hechos a partir de elementos intrínsecos al lenguaje fotográfico.

Este ensayo experimenta miradas para la exploración animal a partir del uso de la fotografía como lenguaje expresivo y revela su verdad basada en una percepción personal y subjetiva. Como en los cuentos infantiles, la fantasía sutura puntos de encuentro con la realidad vivida a través de la representación simbólica. Aunque tienen personajes, escenarios y dilemas distintos, las fábulas tienen algo en común: la moraleja de la historia. De igual modo, en este proyecto las imágenes contienen historias en sí mismas y el hilo conductor de la narrativa es la discusión sobre el especismo - cuestionando nuestra moralidad y proponiendo un debate ético en torno a la explotación animal, donde comprendemos por moral un conjunto de valores de conducta que orientan nuestro comportamiento social y ético como ligada al carácter y no a la convención.

Presentado como Trabajo de Conclusión del Curso de Comunicación con habilitación en Periodismo en la Universidad Federal de la Bahía (UFBA- Brasil), el proyecto está en proceso, buscando profundizar en las investigaciones en veganismo y fotografía, para sumar a la lucha por la liberación animal con la esperanza de que los animales no humanos también puedan vivir felices para siempre.

Palabras clave: fotografía; especismo; moraleja; fantasía.

THE MORAL OF THE STORY

“All animals are equal, but some animals are more equal than others.”

- Animal Farm (George Orwell, 1945)

The photographic project *“Manifesto Animal”* tries to discuss about speciesism without portraying the reality in which the animals are exposed to in the food industry. As in the literature fables, the photographs tell fanciful stories. They create new worlds, ruled by their own laws, that aim to provoke our perception of reality. Despite being plainly imagined, these stories are committed to political matters. In a multicultural world, the contemporary photography admits multiple truths and reinvents itself poetically, allowing the facts to be forged from elements that are intrinsic to the photographic language.

This essay tries different views to animal exploitation through the use of photography as expressive language, and reveals its truth based in a personal and subjective perception. As in the children’s tales, the fantasy connects common points to the reality through the symbolic representation. Despite the differences between characters, scenarios and dilemmas, the fables have one common point: the moral of the story. Likewise, in this project the images contain stories in themselves and the guideline of the narratives is the discussion about the speciesism - this debate questions our morality and purposes an ethical debate towards the animal exploitation, considering moral as a set of values of conduct that guides our social behaviour and ethics as connected to the character, not to the social convention.

First presented as an course conclusion work of the major in communication with qualification in journalism of the Federal University of Bahia (UFBA - Brazil) the project is still under development process, it aims to go deeper into researches related to veganism and photography, so it can add to the fight for animal liberation with the hope that the non-human animals are also able to live happily ever after.

Key Words: photography; especicism; moral; fantasy.









