



Animales y animalismos

288



Sistema de cerdos

Un llamamiento a la alimentación sin carnes

Bernd Ladwig

Si bien en los últimos años se ha avanzado en leyes de «bienestar animal», esas normas están lejos de proteger a los seres vivos del sufrimiento. La necesidad de obtener carne, leche o huevos a bajo precio para centenas de millones de seres humanos fomenta formas de explotación animal particularmente crueles. Un cambio en los hábitos alimentarios podría modificar de manera más radical la situación.

¿Podría imaginarse usted comiendo un golden retriever? ¿No? ¿Por qué no? ¿Porque no le resultaría rico? Habría que probarlo. ¿Porque es un perro lindo? ¿Intentaría entonces al menos con un pug o un bull terrier? ¿Tampoco? ¿Acaso porque se trata de perros, porque los perros son una compañía y no un alimento? ¿Porque los vemos como animales domésticos y no como animales de explotación? No se puede negar que es eso lo que hacemos, aun cuando algunas voces contemporáneas esclarecidas agreguen que se trata de algo relativo según la cultura; basta con ver lo que sucede en China. Pero, sobre todo, surge una pregunta: ¿existe una justificación moral para hacer una distinción, por ejemplo, entre un perro y un cerdo?

Instrumentalizamos a los animales en cantidades inmensas: solamente en los mataderos de Alemania se faenan casi 628 millones de

Bernd Ladwig: es profesor de Teoría Política y Filosofía Política en la Universidad Libre de Berlín.

Palabras claves: alimentos, animales, derechos, moral, sufrimiento.

Nota: la primera versión de este artículo en alemán fue publicada con el título «Schweinesystem. Ein Plädoyer für fleischlose Ernährung» en *Blätter*, 7/2015, disponible en <www.blaetter.de/ausgabe/2015/juli/schweinesystem>. Traducción: Mariano Grynspan.

pollos y más de 58 millones de cerdos al año¹. Sin embargo, lo que genera indignación en decenas de miles de personas es la suerte corrida por Marius, una jirafa que fue sacrificada y ofrecida como alimento a los leones en el zoológico de Copenhague. No sería demasiado arriesgado suponer que algunos de esos indignados también consumen carne. La indignación es un sentimiento moral. Quien se entrega voluntariamente a ese sentimiento reclama su validez. Cree que su sentimiento está fundamentado y que esos fundamentos morales deben ser compartidos por todos los posibles destinatarios de la norma².

Distinto es si se trata de una mera cuestión de gustos: a ti te gustan los animales; a mí, en cambio, me agrada atormentarlos y matarlos. No parece surgir aquí la pregunta en torno de esos fundamentos universalmente compartibles. Pero si alguien se indigna, se le plantea esa pregunta. ¿Es posible que haya fundamentos universalmente compartibles para indignarse por la suerte corrida por la jirafa Marius y, al mismo tiempo, relamerse con una salchicha? ¿Qué argumento podría esgrimirse, sin recurrir a la arbitrariedad, para hacerles a los cerdos precisamente eso que jamás les haríamos a los perros o a las jirafas?

Cabría pensar que todo se funda en nuestras propias preferencias humanas: dado que muchas personas quieren a los perros y se maravillan con las jirafas, no deberíamos comer perros ni dar jirafas como alimento a los leones, al menos no a la vista de todos. Por lo tanto, lo determinante es que mucha gente sufriría al saber que los animales amados o sus congéneres son sacrificados para servir de alimento a otras especies o para ser procesados como salchichas. En cambio, a pocos les quita el sueño el hecho de saber, al menos de manera abstracta, que millones de cerdos se convierten en embutidos³. ¿No es ese más bien el sino normal de los cerdos? ¿No fueron creados acaso con ese fin? Como dijo el ex-ministro socialdemócrata alemán de Alimentación y Agricultura Karl-Heinz Funke: «El destino del cerdo es la chuleta»⁴.

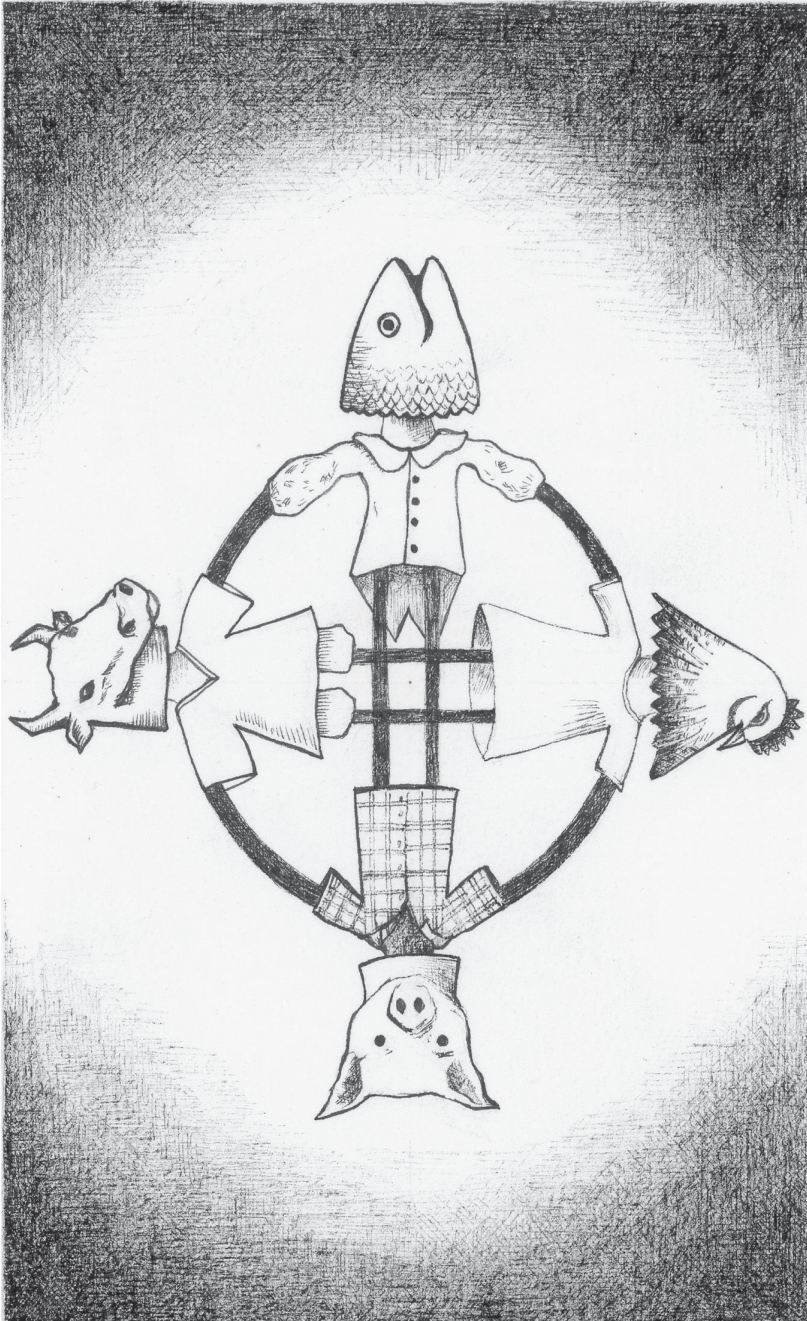
Si el único fundamento para asignar nuestros sentimientos de indignación e indiferencia fueran nuestras preferencias con respecto a los animales, entonces estos no tendrían *per se* ningún estatus moral. No serían dignos de atención por sí mismos, sino a partir de la intervención de los seres humanos.

1. *Atlas de la carne 2014. Hechos y cifras sobre los animales que comemos*, Fundación Heinrich Böll / BUND / Le Monde diplomatique, Santiago de Chile-Ciudad de México-Río de Janeiro, 2014, <https://mx.boell.org/sites/default/files/atlasdelacarne2014_web_140717.pdf>.

2. B. Ladwig: *Gerechtigkeits-theorien zur Einführung*, Junius Hamburg, Hamburgo, 2013, pp. 26-30.

3. En contraste con algunas imágenes provenientes de la cría intensiva de animales, que de todos modos provocan dudas y plantean una cuestión de conciencia por un breve lapso, aunque luego la mayoría de la gente retoma su alimentación habitual.

4. «Deutscher Ex-Minister: 'Die Bestimmung des Schweins ist das Kotelet'», en *Der Standard*, 29/6/2011.



Se podría comparar su posición en el ámbito de la moral con la de un dibujo: si hubiera sido hecho con torpeza o proviniera de una aficionada ignota que no conservara nada de su producción, probablemente nadie lamentaría demasiado la destrucción de ese dibujo; pero si fuera obra de una artista eximia, muchos protestarían en el nombre del arte. Se exigiría respeto por el dibujo, pero no por el dibujo en sí, sino por los amantes del arte, para quienes el dibujo podría significar algo. Solamente los amantes del arte tendrían un estatus moral, no el dibujo.

Hoy, sin embargo, prevalece legítimamente la convicción de que los animales tienen un estatus moral propio. Atormentar de manera innecesaria a un animal es algo incorrecto desde el punto de vista moral y el argumento más directo para sostener esta posición alude a su propio sufrimiento. No necesitamos en tal caso dar un rodeo que recurra a los intereses o sensaciones de los seres humanos que poseen u observan a los animales.

El imperativo legal de proteger a los animales

Desde hace tiempo se trata de una cuestión no solo moral, sino también jurídica. La Ley de Protección Animal de Alemania, por ejemplo, en su artículo 1 prohíbe infligir «dolor, sufrimiento o daño a un animal sin causa razonable». Esto se deriva «de la responsabilidad del ser humano respecto al

Desde hace tiempo se trata de una cuestión no solo moral, sino también jurídica

animal como criatura coexistente». Esta ley dispone incluso que no podemos matar sin causa razonable «a un animal vertebrado». Se suma así la muerte al daño; para infligirlos, al menos en el caso de un vertebrado, necesitamos una buena justificación si no queremos exponernos a sanciones. Aunque en última instancia pueda ser arbitraria, esta restricción indica por qué algunos animales cuentan con un estatus moral propio de mayor consideración en el marco legal.

Los vertebrados son más próximos a nosotros que otros animales desde una perspectiva biológica (a fin de cuentas, estamos incluidos en ese mismo grupo), pero además comparten con los humanos una característica fundamental y moralmente relevante: la capacidad de sufrimiento. Ocurre hasta en los peces, ya que se ha demostrado bastante bien que un gancho en la boca les provoca dolor⁵. No se descarta entonces que otros animales más

5. Helmut Segner: *Fish: Nociception and Pain: A Biological Perspective*, Federal Office for Buildings and Logistics, Berna, 2012; Markus Wild: *Fische. Kognition, Bewusstsein und Schmerz. Eine philosophische Perspektive*, Bundesamt für Bauten und Logistik BBL, Berna, 2012.

simples, como insectos y moluscos, también puedan sentir algo; pero la Ley de Protección Animal fija por lo pronto un consenso mínimo, según el cual importan por sí mismos aquellos que no suscitan ninguna duda razonable en relación con su capacidad de sufrimiento. Quien los posee y los explota siempre debe considerar que subjetivamente tienen algo que perder: que puede molestarles lo que las personas hagan con ellos.

La Ley de Protección Animal agrega que no solo debemos considerar su posible bienestar, sino también su posible supervivencia como un fin en sí mismo. Esto significa, como cuestión de principio, que no basta con garantizar una vida venturosa hasta la muerte: la propia matanza debe estar justificada. La norma va así incluso más allá que varios filósofos comprometidos con la ética animal, aunque de ningún modo avanza lo suficiente. La idea general de protección aún no dice nada respecto a cómo establece la ley en esencia el estatus de los animales.

Resulta evidente, sobre todo, que la ley no determina el estatus de los animales con un carácter igualitario. Si lo hiciera, se aproximaría a la siguiente norma: «Se debe dar igual consideración a los intereses moralmente relevantes, ya sean de personas o de animales»⁶. Sin embargo, no es eso lo que prescribe la Ley de Protección Animal. Permite, más bien, que menoscabemos intereses fundamentales de los «animales de explotación» y también de los animales domésticos en favor de intereses humanos relativamente triviales. Según los términos de la ley, cualquiera puede ser una causa razonable siempre que ofrezca una comprensión intersubjetiva.

Constituyen causas razonables, por ejemplo, la demanda de carne barata y el afán de producirla a bajo costo. Sin embargo, la carne no es una de esas cosas que las personas necesitamos a toda costa en nuestras latitudes para alcanzar una alimentación sana, sabrosa, digna y asequible. Tenemos suficientes alternativas vegetarianas, y crecen también cada vez más las opciones veganas. Por lo tanto, no estamos obligados a comer carne. Si aun así lo seguimos haciendo, es por costumbre, por convención social o por una cuestión de paladar.

El escándalo de la ganadería porcina

¿Qué está en juego para los animales que están condenados a terminar sus días en nuestros platos? Literalmente todo, podría contestarse de inmediato, porque sin la vida lo demás no cuenta. Pero dejemos al margen en principio el tema de la matanza y observemos, en cambio, las condiciones

6. Peter Singer: *Ética práctica*, Akal, Madrid, 2009.

de mantenimiento de los animales; por ejemplo, las que experimentan las cerdas de cría en Alemania.

Estas hembras de la especie porcina⁷ viven en establos sin luz natural, sobre un suelo total o parcialmente emparrillado, por lo general sin paja y encima de sus propios excrementos hediondos. Muchas veces los bordes metálicos filosos provocan graves lesiones. Las cerdas son inseminadas artificialmente y se mantienen en jaulas individuales. Los sitios en cuestión tienen entre 55 y 70 centímetros de ancho y entre 1,6 y 1,9 metros de largo, por lo que son apenas más grandes que los propios animales. Estos pueden levantarse, acostarse y extender sus extremidades; pero no pueden darse vuelta ni satisfacer su necesidad de caminar. Por cierto, la ley prevé una alternancia: cuatro semanas después de la inseminación, se debe trasladar a las cerdas al establo de espera, donde viven en grupos de 10 a 100. Cada una de ellas dispone allí de un espacio de hasta 2,5 metros cuadrados, aunque nuevamente carece de paja y de otras condiciones habituales para la vida porcina.

Pero este «lujo» se termina una semana antes del nacimiento de los lechones. Durante las cinco semanas siguientes, la cerda permanece en una paridera, que es apenas más ancha que la jaula y le devuelve la conocida sensación de estrechez. El contacto natural entre la madre y los recién nacidos se ve impedido por la presencia de una valla metálica. Las crías tienen acceso a las ubres, aunque la madre no puede cuidarlas, jugar con ellas ni aportarles nada. Después de cuatro semanas se separa por completo a los lechones de su progenitora, que regresa a la jaula para volver a ser inseminada aproximadamente a los cinco días. Tras un promedio de dos años y medio, con cinco o seis partos, estas cerdas de cría tienen su salud destrozada. Entonces están listas para ir al matadero.

Este es el destino legalmente permitido para grandes mamíferos sociales tan inteligentes como nuestros perros. ¿Cuál es aquí la causa razonable que exige la ley? La demanda de carne asequible por parte de seres humanos. ¿Y cuál es el costo para los cerdos? ¿A qué deben renunciar? A la luz solar, los suelos naturales, los lodazales, un entorno estimulante para los sentidos, el movimiento libre, el comportamiento social en formas adecuadas

**El contacto natural
entre la madre y
los recién nacidos
se ve impedido por
la presencia de
una valla metálica**

7. La información que sigue fue extraída del sitio web de la Albert-Schweitzer-Stiftung für unsere Mitwelt, una fundación alemana que promueve el bienestar animal, <www.albert-schweitzer-stiftung.de/massentierhaltung>. Para conocer los fundamentos jurídicos, v. «Tierschutz-Nutztierhaltungsverordnung» [Reglamento sobre la protección de animales en explotaciones ganaderas y de otros animales destinados a la producción de productos animales en lo que respecta a las condiciones de mantenimiento], disponible en <www.gesetze-im-internet.de>.

a su predisposición y finalmente, al término de esta mísera existencia, a la propia supervivencia.

¿Se respeta aquí en esencia el principio de igual consideración de intereses? La pregunta es retórica. Según la Ley de Protección Animal alemana, las causas que consideremos absolutamente indiscutibles desde la perspectiva humana son «razonables» para atormentar y matar a los animales. Esto se debe al propósito de la norma. La ley en cuestión no apunta a prohibir, sino a regular las correspondientes prácticas de uso y consumo, que presuponen que los animales solamente están aquí para servir a nuestros propósitos. Y ni siquiera es necesario que esos propósitos tengan relevancia moral; basta con que permitan la comprensión intersubjetiva, como la producción de grandes cantidades de carne a precios asequibles. La Ley de Protección Animal solo prohíbe determinadas prácticas en relación con los mencionados propósitos. Por ejemplo, califica un tormento como desmesurado cuando es innecesario o incluso contraproducente en materia económica. Desautoriza el exceso, pero no la situación normal de explotación.

Por qué el especismo no es una opción

¿Qué consecuencias se derivan de todo esto? ¿Se debe modificar la Ley de Protección Animal conforme al principio de igual consideración de intereses? Una simple reflexión apoya esta idea. El precepto formal fundamental de la moral exige que se dé igual tratamiento a casos esencialmente iguales. Dos individuos con estatus moral solo pueden ser tratados de manera desigual si se diferencian entre sí en aspectos moralmente relevantes. Existe la posibilidad de que sean, por ejemplo, necesidades o intereses distintos.

Desde luego, desde el punto de vista conceptual, los intereses de los seres humanos y los de los cerdos difieren en todos los aspectos posibles. No obstante, al menos debe ser factible satisfacer algunos intereses para alcanzar en ambos casos una vida mínimamente buena. Una persona puede necesitar margen de acción para tomar decisiones autónomas; un cerdo, oportunidades para revolcarse en el lodo. Pero también hay cosas esenciales que son comunes, por así decirlo, a las diferentes criaturas. Entre ellas se cuenta el significado del vínculo madre-hijo para los recién nacidos y para la propia progenitora, el placer de la luz, el aire, el juego y el movimiento, así como el sufrimiento por un dolor intenso y persistente.

Un precepto mínimo de no arbitrariedad consistiría, por ejemplo, en otorgar igual consideración a dolores iguales, independientemente de a quién afecten. ¿Por qué en la relación entre personas y animales no se respeta este principio? Se termina respondiendo que consideramos a los distintos

seres de manera desigual sencillamente porque pertenecen a diferentes especies biológicas. Refiere a esto un concepto de poca elegancia lingüística pero objetivamente exacto: «especismo». Se alude con él a una discriminación, un trato desigual injustificado comparable con el racismo o el sexismo. El trato desigual es injustificado porque solo puede explicarse a partir de una característica que no reviste un significado moral. En el caso del racismo, es una construcción racial (más que discutible desde el punto de vista científico); en el caso del sexismo, el sexo biológico; y en el caso del especismo, precisamente la barrera biológica de las especies.

¿Pero dónde reside la importancia moral del ADN humano? Pensemos en el clásico del cine *El planeta de los simios*: debido a la estupidez autodestructiva del ser humano, la Tierra cae bajo el dominio de chimpancés que han sido genéticamente modificados y, por ende, tienen una inteligencia superior. Someten a las personas del mismo modo que hoy las personas someten en el mundo real a otros primates; por ejemplo, realizan con ellos experimentos dolorosos y mortíferos porque «solo son humanos». Si nos parece que eso es arbitrario en la película, debería parecernos arbitrario en general, es decir, también en nuestro mundo real. Por lo tanto, el especismo no es una opción.

¿No tiene merecimiento moral quien no es capaz de moralidad?

Por cierto, tampoco es opción para ninguna filosofía moral seria. Incluso los pensadores que no reconocían absolutamente ningún estatus moral propio en los animales sabían muy bien que, para sostener esa posición, no podían recurrir al dato biológico de pertenencia a nuestra especie. Según Immanuel Kant, por ejemplo, solo merece respeto y consideración por sí mismo quien es capaz de moralidad. La moralidad, a la cual llama «autonomía», es para él la condición necesaria y también suficiente de nuestro estatus moral. Kant afirma que todos los demás seres vivos, aun aquellos con capacidad de sufrimiento o incluso inteligencia, poseen un mero valor de cambio; y que el único que tiene un valor incondicionado, una dignidad, es el ser humano, que asume una responsabilidad normativa y puede cumplir su deber a partir del entendimiento⁸. Kant veía la moral como

8. I. Kant: «Fundamentación de la metafísica de las costumbres» [1786] en *Crítica de la razón práctica. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 6ª ed., Espasa-Calpe, Madrid, 1980; para la crítica, v. B. Ladwig: «Menschenwürde als Grund der Menschenrechte? Eine Kritik an Kant und über Kant hinaus» en *Zeitschrift für Politische Theorie*, 1/2010, pp. 51-69.

un asunto de seres racionales para seres racionales. Le adjudicaba al ser humano una posición especial como único ser racional aquí en la Tierra. Pero para ello no se servía de ninguna circunstancia biológica como la pertenencia a una especie. Tampoco hubiese privado de estatus moral a un marciano capaz de moralidad.

La capacidad en materia de moralidad tiene, sin lugar a dudas, relevancia moral. ¿No nos ofrece acaso una causa exenta de arbitrariedad para privar a los animales de un estatus moral propio (como lo hacía Kant) o al menos para otorgar en general un menor peso a sus intereses (como lo permite la Ley de Protección Animal)? ¿Nuestra imputabilidad moral no nos da entonces un valor superior al de los animales?

En primer lugar habría que decir que, si se aplicara de manera coherente, este argumento también relegaría a un rango moral inferior o excluiría por completo a muchos de nuestros prójimos. A fin de cuentas, las personas capaces de moralidad no constituyen ni de lejos la totalidad. Los niños pequeños aún no lo son, quienes padecen un estado grave de demencia senil ya han dejado de serlo, mientras que quienes tienen discapacidades mentales severas no están en absoluto en condiciones de juzgar y actuar con responsabilidad moral. Algunos congéneres ni siquiera son personas normativamente imputables desde una perspectiva potencial. Si solo los posibles responsables de cumplir deberes morales fueran sus beneficiarios igualitarios, no se podría justificar el consenso mínimo en torno de los derechos humanos, que estipula que, como mínimo, todos los miembros de nuestra especie nacidos y sin muerte cerebral (total) poseen derechos inalienables.

También hay un argumento sistemático que apunta a ampliar los destinatarios de este respeto más allá del círculo de los actores morales⁹. Al juzgar en el terreno moral, debemos preguntarnos cuáles de nuestros intereses nos dan buenos motivos para respetar a cada uno de los demás por sí mismos, sin preocuparnos por quién más podría sacar provecho de nuestra fundamentación.

Dado que experimentamos el dolor agudo como algo malo de por sí, normalmente no queremos que otros nos lo provoquen. Entre otras cosas, porque damos importancia a los derechos. Pero el interés por no padecer un sufrimiento innecesario nos une en lo sustancial a todos los demás individuos y criaturas sensibles al dolor como nosotros. Sería entonces arbitrario no incluirlos con un carácter básicamente igualitario al menos en este aspecto.

Kant veía la moral como un asunto de seres racionales para seres racionales

9. Martin Seel: *Versuch über die Form des Glücks. Studien zur Ethik*, Suhrkamp, Fráncfort, 1995, p. 319.

Se trata de una consideración válida tanto para las personas con trastornos mentales como para todos los animales capaces de sentir.

El principio de igual consideración de intereses indica que, en el mejor de los casos, se deben cotejar opciones de un peso comparable. Para menoscar un interés moralmente relevante de animales, solo cuentan como buen motivo otros intereses moralmente relevantes. Ante una casa en llamas, por ejemplo, se podría rescatar a un bebé y dejar un canasto lleno de gatitos¹⁰. En cambio, no corresponde que en una ponderación imparcial las meras preferencias en cuanto a gustos se impongan contra intereses fundamentales de otros animales. Más aún, ni siquiera deberían formar parte de esa ponderación. Sin embargo, la Ley de Protección Animal otorga mayor peso a las preferencias de gustos de las personas que a los intereses fundamentales de los animales y le da así su bendición al especismo; es por ello que debe ser modificada conforme al espíritu del principio de igual consideración de intereses.

Las dimensiones del bienestar animal

El pensamiento dominante orientado a la protección animal sigue estando determinado en gran medida por la imagen de un autómatas sensible con metabolismo¹¹. Por lo tanto, para que un animal esté bien, es suficiente con que le demos comida y agua, lo limpiemos, lo mantengamos calentito y lo protejamos de otros predadores (que no seamos nosotros mismos)¹². Se trata de una imagen unidimensional, porque solamente abarca el lado pasivo del posible bienestar. Dentro de esta perspectiva existen intereses en sensaciones agradables y experiencias placenteras. Se produce entonces un daño a los animales cuando se les inflige sufrimiento físico o espiritual.

Pero los animales sensibles son, además, seres activos. Para ellos, la libertad de movimiento o incluso de acción puede tener un doble valor: instrumental, como condición para conseguir otros bienes; e intrínseco, como propia fuente de experiencias satisfactorias y divertidas. Por ende, también

10. Esto es válido, en cualquier caso, si una persona tuviera más que perder que un gato con la muerte.

11. El libro *Artgerecht ist nur die Freiheit. Eine Ethik für Tiere oder Warum wir umdenken müssen* (C. H. Beck, Múnich, 2014), de Hilal Sezgin, es un elocuente llamamiento a apartarse de esta mirada reduccionista para enriquecer la comprensión sobre las posibilidades existenciales de los animales (v. p. 183 y ss.).

12. Por supuesto que nosotros, los seres humanos, somos los mayores predadores de casi todos los animales de explotación.

podemos dañar a los animales si les impedimos hacer actividades (que habrían sido) divertidas. A la posibilidad de daño por un sufrimiento infligido se suma la posibilidad de daño por la privación.

Puede ocurrir que un determinado animal no sufra si nunca se lo deja corretear libremente de un lado para otro: sería una suposición nada trivial, habida cuenta de los comportamientos estereotipados que presentan muchos ejemplares en los zoológicos. Sin embargo, probablemente disfrutaría el juego de sus propios músculos y extremidades; si pudiera retozar a sus anchas, llevaría una vida mejor desde el punto de vista subjetivo. Cuando mantenemos encerrado al animal en un espacio estrecho, le quitamos la posibilidad de desarrollar esa vida.

Una tercera dimensión transversal del bienestar es la social, que por cierto compete a los animales gregarios. En su caso, el sufrimiento infligido y la privación también pueden consistir en que les quitemos las adecuadas posibilidades de convivencia: por ejemplo, separando a las vacas madres de sus terneros o metiendo a miles de pollos en un lugar que les impide formar vínculos sociales estables¹³.

A la posibilidad de daño por un sufrimiento infligido se suma la posibilidad de daño por la privación

Una verdadera pocilga

¿Cuáles de estos intereses se ven menoscabados si las cerdas de cría, por ejemplo, experimentan condiciones como las que permite la Ley de Protección Animal de Alemania? ¿En qué aspectos se frustran los intereses de bienestar de ese animal? En casi todos, sería la respuesta obvia. La cerda vive todo el tiempo sobre suelos emparrillados. Debe oler permanentemente sus propios excrementos, que caen a través de las aberturas. Es muy probable que sus articulaciones estén inflamadas, lo que le genera dolor cada vez que se levanta o se acuesta. Apenas durante cuatro semanas puede ver a sus lechones y amamantarlos a través de una rejilla metálica. Solo entra en contacto con otros cerdos adultos en el establo de espera, en condiciones estrechas que no guardan relación alguna con la formación de grupos en estado silvestre. La cerda de cría nunca ve la luz del sol, nunca puede revolcarse en

13. Ursula Wolf promueve esta imagen pluralista de intereses animales en *Ética de la relación entre humanos y animales*, Plaza y Valdés, Madrid, 2014; con su lista de capacidades básicas de los animales, también describe un cuadro multifacético Martha C. Nussbaum en *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2007.

el lodo ni bañarse en una laguna, nunca puede retozar sobre el suelo de un bosque.

El final de su vida comienza con el transporte de animales, que puede durar hasta 24 horas. Cada cerdo de 100 kilogramos dispone allí de un espacio de medio metro cuadrado. Cuanto más largo es el viaje, mayor es la probabilidad de que los animales se muerdan entre sí, se ensucien por completo con sus excrementos o empiecen a gruñir por miedo, hambre y sed¹⁴. En el matadero huelen la sangre de sus congéneres, y según algunos informes,

98% de la carne destinada al consumo en Alemania proviene de explotaciones a gran escala

muestran entonces una reacción de pánico¹⁵. En el matadero se trabaja a destajo. Solamente en Alemania se faenan 58 millones de cerdos por año, y alrededor de medio millón de ellos vuelven a despertarse en el agua de escaldado a 60 grados por no haber sido «finiquitados» correctamente¹⁶. Y parece poco probable que no haya sufrimiento en la muerte de todos los demás. El método generalizado de anestesia con dióxido de carbono, por ejemplo, consiste en llevar

a varios juntos en cestas hacia un pozo y exponerlos allí a una mezcla de gases con más de 40% de dióxido de carbono. Los intentos desesperados de escape de los animales, que patalean, gritan y jadean en busca de aire, duran hasta 25 segundos.

Es importante hacer referencia a los tormentos sufridos durante el transporte y la matanza porque no todos los animales que comemos han sido sometidos previamente a una cría intensiva. Sin embargo, 98% de la carne destinada al consumo en Alemania proviene de explotaciones a gran escala, y en el caso de los cerdos la cifra llega a 99,3%. Por lo tanto, existe una muy alta probabilidad de formar parte de este sistema de explotación intensiva, aun para quienes se proponen ingerir «poca carne»¹⁷. De todos modos, también hay establecimientos con certificación de calidad orgánica, que aceptan disposiciones y controles más estrictos. Por ejemplo, los distintos animales deben tener suficiente espacio para satisfacer las «necesidades particulares de

14. Heinrich Thies: «Eine quälend lange Schweine. Tour im Tiertransporter» en *Hannoversche Allgemeine Zeitung*, 26/1/2012.

15. U. Wolf: ob. cit., p. 122 y ss.

16. Sezgin extrae estas cifras de una respuesta del Gobierno Federal de Alemania ante una interpelación sobre el tema «Protección de los animales destinados al sacrificio en el momento de la matanza», realizada por la bancada de la Alianza 90/Los Verdes en el Bundestag, BT-DS. 17/10021. H. Sezgin: ob. cit., p. 120.

17. Las cifras se basan en un estudio llevado a cabo por la Oficina Federal de Estadística de Alemania en 2008.

su especie»: para acostarse, darse vuelta, estar parados, extender las extremidades y limpiarse. En los establecimientos orgánicos es obligatorio el uso de anestesia para realizar la castración, el descole, el despique, el descorne y el descolmillado, mientras que en los esquemas de explotación intensiva todos estos procedimientos dolorosos se efectúan sin anestesia. Si dejamos de lado los casos de abuso —que son bastante frecuentes—, cabe decir que los animales tienen mejores condiciones en los establecimientos orgánicos. Esto debe verse como algo relativo, ya que en esos espacios reina igualmente la competencia económica y la producción debe ser rentable. Pero sobre todo hay que señalar que los animales provenientes de establecimientos orgánicos también viajan hasta cuatro horas para terminar su vida en el matadero, donde experimentan y padecen lo mismo que sus congéneres criados de forma intensiva.

La cría intensiva de animales es la regla; la variante orgánica es la gran excepción dentro de la producción de carne. En la cría intensiva, muchas torturas ya están casi incorporadas a los animales. En definitiva, el único motivo por el que ellos están allí es para aportar la mayor cantidad posible de carne en el menor tiempo posible, sin que importen su esqueleto ni funciones como la respiración y el libre movimiento. Los tormentos continúan durante el cautiverio y alcanzan su punto máximo en el momento del transporte y la matanza. Los establecimientos con una genuina certificación orgánica evitan las crías por tortura y generan una pérdida menor en términos de calidad de vida. Pero, al final, sus animales están destinados a ir a los mismos mataderos. Por lo tanto, la muerte sin sufrimiento es un mito. A partir de esto cabe sostener, a modo de conclusión parcial, que los legítimos intereses de los animales por su propio bienestar ya justifican una alimentación sin carnes. No hace falta siquiera un interés diferenciado de supervivencia para respaldar este resultado preliminar.

Por supuesto que existe la posibilidad de matar de manera muy rápida y sorpresiva. Por lo tanto, es posible que a algunos pocos de los animales que van a parar a los platos de los seres humanos efectivamente se les haya concedido un final sin sufrimiento¹⁸. ¿Podríamos decir al menos en esos casos (cada vez más infrecuentes e improbables) que es correcto matar animales para que la gente los coma? ¿O hay un interés vital genuino de los animales que se contraponen? Se trata de un tema controvertido entre los filósofos; en esto el escepticismo incluye aun a algunos colegas comprometidos con la ética animal, como Peter Singer y Ursula Wolf. Yo creo que ese escepticismo no tiene una buena justificación. En mi opinión, el hecho de matar

18. O quizás esos animales pudieron haber sido alcanzados por el disparo certero de un cazador.

a un animal capaz de sentir y experimentar constituye en circunstancias normales un caso de daño, pero no por el sufrimiento infligido sino por la privación. La propia supervivencia tiene valor si sigue ofreciendo la perspectiva de experiencias y actividades placenteras. Quien mata a un animal le quita precisamente esa posibilidad.

Esto no es tan distinto en el caso de los seres humanos, aunque a nosotros se nos suma la posibilidad de valorar la propia existencia con (auto)conciencia y de desear expresamente la supervivencia. Tal vez por eso tenemos un mayor interés vital que los animales, que no pueden remitirse de manera autoconsciente a la temporalidad de su propia vida. Pero para ellos la matanza también significa una pérdida, que es definitiva y completa. Por lo tanto, para matarlos se requiere una justificación, como lo establece incluso la mencionada Ley de Protección Animal de Alemania; y pese a lo que induce a creer esta norma, las meras preferencias en cuanto a gustos no son suficientes.

¿Pueden generarse deberes humanos a partir de intereses animales?

Cabe preguntarse finalmente si los intereses animales por el bienestar y la supervivencia generan de hecho el deber de renunciar al consumo de carnes. Esto no depende de los intereses de los animales únicamente, sino también de otras condiciones: ¿no exige quizás el supuesto deber algo que, desde lo conceptual o lo fáctico, no se le puede exigir a nadie? ¿Es posible que a partir de él surjan expectativas concretas en determinados actores específicos? ¿No prescribe acaso acciones que para ellos son inaceptables o totalmente incorrectas desde el punto de vista moral? Conceptualmente, no hay nada que objetar a la demanda de dejar de comer carnes. Pero ¿qué pasa con la posibilidad fáctica de cumplir ese deber?

Si se tratara de una exigencia general, dirigida a preservar a los animales para evitarles una muerte violenta, la premisa sería realmente imposible de cumplir. Muchos mueren en áreas salvajes bajo las garras de sus predadores. Si quisiéramos impedir esto de forma total, deberíamos transformar su hábitat en una gigantesca reserva silvestre con personas apostadas como guardaparques. Desde luego, sería absurdo.

Sin embargo, en el marco de una interpretación razonable, el deber de renunciar al consumo de carnes no exige intervenir de manera general en la relación entre predadores y presas¹⁹. Lo único que debe impedir es que los

19. Sería distinto si nosotros asumiéramos una responsabilidad especial por un predador, como por ejemplo por un gato.

seres humanos maten sin necesidad a animales que en su mayoría ya están bajo su control. De por sí, no es algo conceptualmente desacertado ni imposible en lo que respecta a su cumplimiento fáctico.

¿Podemos decir, como cuestión de principio, a quién compete este deber y para qué exactamente? Está claro que sí, porque el deber en cuestión consiste en la prohibición de causar un daño, y los deberes de no producir daños son generales. Eso significa que cada actor normativamente imputable debe respetarlos frente a todos los demás. Como mucho, se podrían discutir los casos donde se presenta una situación de defensa propia, emergencia o eutanasia justificada ante un gran sufrimiento. Pero quien mata a un animal con el solo propósito de consumir su carne no puede estar incluido dentro de esas excepciones.

¿Existe la posibilidad de que, al fin y al cabo, el deber sea inaceptable? ¿O que lleve a los actores a hacer algo totalmente equivocado desde el punto de vista moral, como descuidar a los propios hijos? En la práctica, podrían ocurrir ambas cosas. Algunas personas viven en condiciones paupérrimas, que casi no les dejan opción para cubrir su necesidad de alimento. Hay otro peligro que resulta más difícil de juzgar, pero también debe tomarse en serio: sin la caza podría colapsar todo un modo de vida, en el cual se basan la propia identidad y el orgullo de su gente. Tal vez la única alternativa fáctica frente a una vida colectiva como cazadores sea un estado de anomia, de absoluta pérdida de orientación moral, como ya puede observarse en muchos grupos indígenas²⁰.

Los especialistas en ética animal debaten si es admisible la caza practicada por los indígenas²¹, pero nosotros podemos dejar que esa controversia siga su curso. En cualquier caso, como habitantes de ciudades y países occidentales con grandes riquezas, estamos en una posición completamente distinta de la que tienen pescadores pobres en África o el pueblo inuit en Groenlandia, cuyo modo de vida puede basarse por completo en la caza de focas. Nosotros disponemos de un amplio espectro de comidas asequibles, saludables, sabrosas y dignas para el ser humano. Podemos alimentarnos con productos vegetales sin poner en riesgo nuestra salud, ni renunciar al placer como ascetas, ni quebrantar

Los especialistas en ética animal debaten si es admisible la caza practicada por los indígenas

20. Laurence J. Kirmayer y Gail Guthrie Valaskakis (eds.): *Healing Traditions: The Mental Health of Aboriginal Peoples in Canada*, University of British Columbia Press, Vancouver, 2009.

21. Para un crítica, v. Jens Tuider y U. Wolf: «Gibt es eine ethische Rechtfertigung der Jagd?» en *Tierethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung* N° 7, 2013.

deberes identitarios (por ejemplo, de tipo religioso), ni sufrir el colapso de nuestro modo de vida. Por lo tanto, debemos alimentarnos con productos vegetales²².

Se me podrá reprochar el haber ignorado a toda la gente que hoy, también entre nosotros, vive de forma directa o indirecta de la cría de animales con fines alimentarios. ¿Qué se hace entonces con quienes trabajan en la industria alimentaria y la agricultura? La respuesta es simple: mientras el sistema en el que participan y del cual dependen falte como tal a los deberes morales, ellos no contarán con ningún derecho válido para exigir su continuidad. La comparación entre esclavismo y cría de animales, que en otro contexto sería muy dudosa²³, aquí resulta útil. El esclavismo constituía una injusticia, aun cuando asegurara la subsistencia económica a muchísimas personas (por ejemplo, en los estados del sur de Estados Unidos). Los beneficiarios del sistema quizás estaban habilitados a reclamar ayuda en la transición hacia una economía basada en otro modo de producción; pero no tenían derecho a conservar esclavos.

Por analogía, también debemos hallar soluciones institucionales para compensar de manera justa a las personas cuya subsistencia económica hoy depende de la cría de animales, y ayudarlas a reconvertirse con nuevos métodos sin explotación ni matanza. Pero ese es un deber secundario, que deriva de otro previo. No debemos seguir quitando el bienestar y la vida a animales capaces de sentir y experimentar solo para disfrutar de ventajas relativamente triviales. Por lo tanto, el verdadero respeto a los derechos de estas criaturas coexistentes significa optar por una alimentación que en la mayor medida posible²⁴ sea vegana. ☐

22. Aquí centré mi crítica en el consumo de carnes, pero se podría decir algo similar sobre la cría de gallinas ponedoras o de vacas lecheras. En teoría, es posible obtener huevos o leche sin que para ello los animales deban sufrir o ser sometidos a una muerte prematura. En la práctica, no obstante, eso es casi irrelevante; dado que el objetivo es obtener grandes cantidades de huevos y mucha leche a precios asequibles, hay que sacrificar a los polluelos machos, separar a las vacas de sus terneros y ultimar también a las gallinas ponedoras y a las vacas lecheras mucho antes de su posible final biológico.

23. Es dudoso sugerir que los animales tienen un interés por la vida autónoma similar al de las personas mayores de edad o maduras. Aunque en realidad los animales «superiores» también poseen intereses por la libertad de acción, esta configura una dimensión de su bienestar. Pero no tienen un interés más amplio en ser reconocidos por su capacidad autónoma para adoptar una concepción propia del bien, ponerla en práctica y poder realizar correcciones. V. al respecto Alasdair Cochrane: *Animal Rights Without Liberation: Applied Ethics and Human Obligations*, Columbia UP, Nueva York, 2012.

24. Digo «en la mayor medida posible» porque existen dudas empíricas respecto a si una alimentación vegana es apropiada para el conjunto de embarazadas, lactantes, niños pequeños y personas con enfermedades crónicas. En todos ellos se justifica la variante vegetariana ante la presencia de dudas con fundamento empírico. En cuanto a los demás, si tenemos la posibilidad, en todo momento y lugar deberíamos optar por una alimentación vegana.

América Latina: movimiento animalista y luchas contra el especismo

Anahí Méndez

El movimiento animalista problematiza el especismo como una forma de constitución del «Hombre» moderno a partir del sometimiento y el trato desigual a los seres sintientes que no pertenecen a la especie *Homo sapiens*. En América Latina asistimos a su emergencia y expansión recién desde la primera década de 2000, a partir de un conjunto de redes colectivas compuestas por activistas y organizaciones que ordenan sus acciones con el fin de generar transformaciones en el especismo que tiñe las diferentes esferas sociales, culturales y económicas.

Los antecedentes del movimiento animalista

Antecedentes de la ética vegana defendida y difundida a través de las acciones colectivas que el movimiento en red animalista¹ lleva ade-

Anahí Méndez: es socióloga y maestranda en Comunicación y Cultura por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es docente de la carrera de Sociología en la misma universidad y becaria UBACYT (Equipo Sociedad, Internet y Cultura, Instituto Gino Germani). Es miembro fundadora de la Red de Investigadores sobre Apropiación de Tecnologías Digitales (RIAT) e integrante del grupo de trabajo Apropiación de Tecnologías Digitales e Interseccionalidad del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (Clacso). Correo electrónico: <anahimendez.86@gmail.com>.

Palabras claves: antiespecismo, movimiento animalista, movimientos sociales en red, América Latina.

Nota de la autora: este artículo se apoya en algunos de los principales hallazgos producidos en mi tesis para la Maestría en Comunicación y Cultura: «Movimiento animalista y tecnologías digitales: la emergencia en Argentina de nuevos actores y enfoques sobre la relación ambiente y sociedad», Facultad de Ciencias Sociales (UBA), investigación financiada mediante una beca MAE UBACYT.

1. En términos generales, los movimientos sociales en red se organizan de manera multiescalar, sobre la base de la interconexión de nodos autónomos e independientes que comparten características similares (no idénticas) y convergen en la red que es el movimiento, lo que implica la articulación e influencia de las actuaciones existentes en las escalas locales, nacionales, regionales e internacionales y, por ende, la posibilidad de afectarse mutuamente. Son actores colectivos sin un centro ni jerarquía empíricamente localizables.

lante pueden rastrearse en la Grecia antigua en Occidente² y en la cultura sánscrita en sus varias derivaciones en Oriente³. No obstante, fue recién el 1º de noviembre de 1944 cuando Donald Watson y Elsie Shrigley fundaron la Sociedad Vegana en Leicester, junto con miembros disidentes de la Sociedad Vegetariana, creada en 1847⁴.

A su vez, aunque al igual que otros movimientos socioambientales como el ecologismo y el ambientalismo, el animalismo tiene raíces en las pri-

El animalismo tiene raíces en las primeras sociedades protectoras y conservacionistas creadas a finales del siglo XIX e inicios del XX

meras sociedades protectoras y conservacionistas creadas a finales del siglo XIX e inicios del XX, no fue hasta las décadas de 1970 y 1980 cuando, junto con la eclosión de otros actores sociales preocupados por los efectos de la actividad humana sobre el ambiente, surgió en el Norte el movimiento en defensa de los derechos de todos los animales, encabezado por un grupo de filósofos y pensadores de la Universidad de Oxford. Estos critican la relación desigual mediante la cual el «Hombre» moderno edificó su posiciona-

miento respecto a los otros animales, lo que dio basamento teórico al concepto de especismo y una vía práctica a la ética vegana que se encarnó en los activismos animalistas⁵.

La definición «clásica» del concepto fue elaborada por Peter Singer durante la década de 1970. Al calor del surgimiento y del accionar del movimiento por la liberación animal en Estados Unidos y Europa, Singer definió el especismo como «un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras»⁶. Posteriormente, la noción se fue complejizando y, al mismo tiempo, se fueron conformando nuevas corrientes interdisciplinarias que se posicionaron desde sus diversos campos de experticia (filosofía, derecho, ciencias sociales y humanas, ciencias naturales, etc.), en lo que se denominó estudios críticos animales (ECA).

2. Fabiola Leyton: «Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales» en *Revista de Bioética y Derecho* N° 19, 2010, pp. 14-16.

3. Carmen Gutiérrez Casas: «El movimiento animalista: análisis desde los nuevos movimientos sociales», tesis de doctorado en Antropología de Iberoamérica, Universidades de Salamanca, Valladolid y León, 2009.

4. Cada 1º de noviembre, los múltiples nodos del movimiento animalista realizan diferentes acciones colectivas para conmemorar mundialmente el Día Internacional del Veganismo y concientizar a la población sobre el especismo.

5. Luciana Lira: «O outro lado do muro: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo vegan» en *Revista Antropológicas* vol. 24, 2013.

6. P. Singer: *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999, p. 42.

En términos muy generales, los estudios críticos animales consideran que el especismo es un tipo de discriminación basado en la especie y un modo de constitución del sujeto moderno y de las prácticas socioculturales y representaciones sociales que demarcan cómo nos relacionamos con los animales⁷. Sostienen que se fundamenta en tradiciones históricas, sociales y culturales que asociaron al animal con una falla constitutiva definida a partir de la contraposición entre la dicotomía cultura/naturaleza y ser humano/animal.

En la práctica, el especismo opera como una consideración arbitraria y despreciativa hacia quienes son estimados como seres inferiores por no pertenecer a la especie *Homo sapiens*. Es más, de forma similar al racismo y el sistema heteronormativo y patriarcal, el especismo opera en el imaginario social de nuestras sociedades, por eso resulta imperceptible para el sentido común, ya que se introyecta en la conciencia colectiva mediante el proceso de socialización de cada sujeto durante los primeros años de vida. Existe ya naturalizado e instituido: es el resultado de los valores, las prácticas, los estilos de vida y las costumbres que se edificaron histórica y socialmente respecto a los animales no humanos⁸. Dicho de otro modo, «las relaciones que los seres humanos establecen con los animales derivan de las representaciones que construyen acerca de ellos»⁹. Es mediante el proceso de socialización como se transfiere de generación a generación el simbolismo heredado, y ese tipo de representaciones y relaciones establecidas asumen la forma de universal, se cristalizan, no se cuestionan y terminan por institucionalizarse. El trato desventajoso hacia los animales no humanos toma, así, apariencia de natural y eterno. Como demuestra en sus trabajos Alexandra Navarro, se constituye una mirada instrumental en la que el animal se configura como un ser «en relación con», «en función de», «viviente para», «al servicio de», «mejor que», por lo que siempre sus usos están en relación con las consideraciones y conceptualizaciones humanas.

La construcción simbólica sobre lo que pensamos acerca de los animales no humanos es lo que termina otorgándoles una identidad parcial; es decir, a cada especie se le ha asignado una razón de ser. La concepción especista que atraviesa

7. F. Leyton: ob. cit.; Alexandra X.C. Navarro: «Representaciones e identidades del discurso especista: el caso de la carne vacuna y sus derivados en la Argentina (2000-2012)», tesis de doctorado en Comunicación, Facultad de Periodismo y Comunicación Social, Universidad Nacional de La Plata, 2016; Mónica B. Cragolini: *Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo*, Prometeo, Buenos Aires, 2016.

8. A. Méndez: «La emergencia de nuevos imaginarios socio-ambientales. Críticas y alternativas al especismo institucionalizado» en *Apuntes de Investigación del CECYP* N° 27, 2016.

9. A.X.C. Navarro: «Análisis sobre categorías emergentes en las redes sociales: especismo en Argentina y la cuestión de la identidad cultural» en *XVI Jornadas Nacionales de Investigación en Comunicación*, Universidad Católica de Santiago del Estero, Santiago del Estero, 2012, pp. 4-5.

nuestras valoraciones y formas de vinculación con los animales no humanos es que a cada animal le corresponde un uso por parte de la especie humana, especie que se autopercebe como detentora de un derecho natural y ubicada en una posición de superioridad que le otorgaría más derecho a vivir. Esta autopercepción y modo especista de constitución del sujeto moderno hunde sus raíces en el proyecto humanista, que no tiene nada de natural, sino que es el resultado de una forma de construcción histórico-social y, por lo tanto, producto del pensamiento, las costumbres y las prácticas humanas materiales, heredadas de la colonización occidental del mundo y de la configuración de la subjetividad del Hombre moderno (blanco, varón cisgénero, heterosexual y *Homo sapiens*)¹⁰.

Los animalismos antiespecistas

Junto con la emergencia de la crítica y problematización del concepto de especismo, el propio desarrollo del movimiento por la liberación animal, y especialmente a partir de la obra de Singer, se abre un nuevo ideario colectivo que pone en cuestión y desestabiliza las relaciones modernas ser humano-naturaleza y ser humano-animal. Es en este marco donde van a ir configurándose diferentes

**El «mascotismo»
abarca solamente a
aquellas personas
que se enfocan
en la defensa de
animales urbanos**

tendencias dentro del movimiento y del pensamiento animalistas basadas en corrientes éticas que reivindican una mayor consistencia en la defensa de los animales. Asimismo, vale aclarar que el movimiento animalista tal como se entiende aquí no se identifica con el ideario «mascotista». A diferencia de la visión antiespecista, que puja por la consideración igualitaria de los animales no humanos sin hacer distinción de especies, el «mascotismo» abarca solamente a aquellas personas que se enfocan en la defensa de animales urbanos, las

«típicas mascotas» como perros y gatos, sin una ideología que desborde y cuestione las desigualdades de especie. También, el animalismo antiespecista excluye a aquellas personas que alegan amor por los animales, pero solo en lo que respecta al animal o animales de compañía bajo su propiedad.

Es posible identificar tres corrientes que determinan las identidades colectivas de los activistas, los objetivos que persigue el movimiento y las diversas estrategias de acción¹¹:

10. Rosi Braidotti: *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015.

11. Se recupera una sistematización clásica en lo que respecta a estos estudios, que se puede encontrar con mayor desarrollo en C. Gutiérrez Casas: ob. cit. y A.X.C. Navarro: «Representaciones e identidades del discurso especista», cit.

-*Liberacionista o utilitarista*: esta corriente plantea que los límites de las consideraciones morales coinciden con la capacidad de sentir. Si los animales son capaces de sentir, obviamente les interesa evitar el sufrimiento. Se señala que las únicas características importantes son la capacidad de experimentar dolor y placer y la capacidad de desear. Aunque con diferencias entre sí y discrepancias entre sus planteos, los referentes de esta corriente son Peter Singer, Paola Cavalieri, Daniel Dombrowski y Tzechi Zamir.

- *Bienestarista*: esta corriente postula que el trato hacia los animales debe ser más humanitario o menos cruel. No obstante, en caso de tener que producir muertes, estas deben ser indoloras y «adecuadas». Bajo esta perspectiva, es moralmente aceptable para los seres humanos poseer y utilizar animales como alimento o para la experimentación, vestimenta y entretenimiento, siempre y cuando el sufrimiento innecesario sea evitado. Dicho de otro modo, el bienestarismo busca proteger a los animales no humanos del sufrimiento innecesario, pero no pretende eximirlos de la explotación. La referente más destacada de esta corriente es Mary Temple Grandin.

- *Abolicionista*: se trata del planteamiento según el cual los animales no fueron creados para fines humanos, por lo que no deben ser pensados como propiedades de otros para ser utilizados o explotados. Es la corriente que más promueve el veganismo y la educación de la sociedad para que no consuma ni demande ningún producto cuya elaboración se base en la explotación o muerte de animales. El supuesto fundamental en el que se apoya el abolicionismo consiste en que todo ser sintiente goza del derecho fundamental a no ser tratado como propiedad. Esta corriente se posiciona en un punto de partida crítico con respecto a las dos anteriores, puesto que ambas ponen el acento en el sufrimiento más que en la vida y la libertad de los animales no humanos. Los referentes contemporáneos del abolicionismo son Roslind Godlovitch, John Harris, Bernard Rollin, Gary Francione, Evelyn Pluhar, Joan Dunayer, Steve Best, Oscar Horta, Tom Regan y Jorge Riechmann.

Frente al especismo, las identidades animalistas de base antiespecista plantean un cambio radical en las prácticas que definen la relación humano-animal. Traen consigo una puesta en movimiento de los lugares del animal y redefinen los límites de las configuraciones binarias modernas de la sociedad occidental. En términos del filósofo y politólogo colombiano Iván Ávila Gaitán, el especismo antropocéntrico constituye una situación histórica que sostiene un sistema de explotación, dominación y sujeción a partir de determinados dispositivos y discursos que lo legitiman, que están insertos en un contexto y están situados. Asimismo, «involucra un extenso conjunto de relaciones naturo-culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos y tecnológicos, distribuciones espaciales y afecciones de los cuerpos, entre otros elementos», definido como «un orden bio-físico-social de escala

global que se fundamenta en la dicotomía humano/animal, y que genera una constante desigualdad entre ambos otorgándole superioridad al primer polo por sobre el segundo»¹². El carácter de antropocentrismo se funda a partir de la diferenciación moral cuyo criterio es la pertenencia a la especie humana. Su propuesta para dejar de situarse en un universalismo en relación con el especismo antropocéntrico (y agregado, institucionalizado) es transitar hacia un perspectivismo, lo cual supone, por un lado, asumir el mismo devenir de la vida, y por otro, mostrar concepciones y racionalidades que puedan pensarse en términos de perspectivas temporales y situadas, susceptibles de revisión y modificación. Por ende, siguiendo este razonamiento, si ni la identidad ni el especismo (como cualquier otra categoría) son plausibles de totalidad, la ética vegana y el antiespecismo tampoco. En este sentido, adopto la posición de Alexandra Navarro, quien insiste en plantear el veganismo como práctica múltiple, plural y multisituada, y no como algo único y homogéneo. Es más prudente, por lo tanto, hablar de animalismos en clave de prácticas situadas con carácter plural.

La emergencia animalista en América Latina

En lo que atañe a la región latinoamericana, problematizando el especismo como aspecto velado de una de las maneras en que se expresa la relación instrumental entre ambiente y sociedad, en varios países del continente asistimos desde la primera década de 2000 a la emergencia y expansión del movimiento animalista a partir de un conjunto de redes colectivas compuestas por activistas y organizaciones. Estos ordenan sus acciones con el fin de generar transformaciones en el especismo (institucionalizado y antropocéntrico), el cual abarca las diferentes esferas sociales, culturales y económicas abocadas a la experimentación, la alimentación, el entretenimiento, la vestimenta y los trabajos involuntarios en los cuales, además de haber explotación del «hombre por el hombre», se maltratan y explotan las vidas de los animales no humanos. Para conocer más de cerca estas experiencias, tomemos el caso de tres organizaciones que forman parte del movimiento en red animalista y que se han expandido en la región: la Asociación Animalista Libre!, #SinZoo y Animal Libre.

El origen de estas organizaciones en la región se encuentra atravesado por la relación que establecen sus integrantes con las tecnologías digitales. En concreto, internet está vinculada a las trayectorias, a la conformación de las

12. I.D. Ávila Gaitán: *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político*, Desde Abajo, Bogotá, 2013, p. 35.

organizaciones y al establecimiento de contactos entre activistas del movimiento. Lo llamativo, a su vez, es que coinciden en que internet fue el espacio mediante el cual se iniciaron los contactos, diversificándose los casos según el tipo de tecnología y el periodo de inicio en el activismo dentro del movimiento en red. Quienes iniciaron su participación entre 2010 y 2014 tuvieron contacto con veganos y activistas de distintos países de la región y del mundo a través de intercambios vía listas de correos electrónicos, links o enlaces, webs y grupos de Yahoo. Entre quienes se incorporan luego de 2014 hasta la actualidad, en cambio, si bien el medio principal sigue siendo internet, los contactos con las organizaciones comienzan a darse a través de las plataformas de redes sociales como Facebook e Instagram.

Libera! tiene su momento fundacional en 2004 en Barcelona, a raíz de una campaña que logró finalmente la prohibición de las corridas de toros en Cataluña en 2010. A su vez, coordina su trabajo con la Fundación Franz Weber de Suiza, creada en 1975. El objetivo de la organización es «informar a

toda la sociedad de la explotación a la que son sometidos los animales para que, de ese modo, se produzca una toma de conciencia colectiva respecto de esta injusta y repetitiva situación»¹³. Mediante distintas campañas, se busca que todos los animales sean reconocidos y protegidos desde los ámbitos legislativo, político, social y moral. La historia de Libera! en América Latina se inicia en 2010, a partir del vínculo entre personas que ya venían recorriendo una trayectoria en la defensa de causas animalistas en la región y el nodo original de Libera! ubicado en Barcelona, en una conexión facilitada por internet. Durante el proceso de creación de Libera! en América Latina, se dio una interacción a través de la comunicación vía correo electrónico y se construyeron redes multiescalares para abordar las mismas problemáticas especistas mediante campañas de sustitución de la tracción a sangre animal humana y no humana (como sucede con Basta de TAS), campañas que reclaman por la prohibición del maltrato animal en fiestas tradicionales (como Rieñas Seltas), la exigencia de reconversión de los zoológicos planteadas a partir del Proyecto ZOOXXI y la promoción de legislación sobre la adopción responsable de fauna urbana (gatos, perros y caballos), entre otras, labor que se gestiona a partir del trabajo articulado entre los distintos nodos. Desde el inicio de su actividad, Libera! ha ido conformando diversas delegaciones presentes en Argentina, Ecuador, Chile, Uruguay, México y Colombia.

Libera! tiene su momento fundacional en 2004, a raíz de una campaña que logró la prohibición de las corridas de toros en Cataluña

13. V. la web institucional de la Asociación Animalista Libera!: <www.liberaong.org/>.

Una situación similar se dio en el origen de Animal Libre, que surge en 2010 en la ciudad chilena de Rancagua. Un año más tarde expande su influencia hacia Santiago de Chile, donde se constituye el nodo más activo y a partir del cual la organización amplía su alcance territorial hacia otros países, entre los que se encuentran Argentina, Ecuador, Perú y Paraguay. En el caso concreto de Argentina, la articulación se inició en 2015 a partir de un mensaje enviado mediante Facebook desde Animal Libre de Chile con el objetivo de articular la lucha antiespecista con un grupo preexistente de activistas argentinos llamado Veganxs de Bariloche y Alrededores, que venía llevando adelante su actividad en esa localidad patagónica. Es importante mencionar que Animal Libre, además de su actuación en la región, mantiene lazos estrechos con la organización española Igualdad Animal, otro de los nodos del movimiento animalista, fundada en Madrid en enero de 2006 y caracterizada por sus acciones públicas de gran impacto socioestético y por la realización de investigaciones dentro de granjas industriales y mataderos. Animal Libre enuncia como su objetivo «acabar con el estatus de propiedad que rige actualmente a los demás animales, con una postura abolicionista y centrada en la base fundamental del veganismo»¹⁴, y focaliza las estrategias de sus acciones colectivas en la concientización y transmisión de información a la sociedad. Además de adherir a diversos proyectos de ley que buscan mayor igualdad y justicia para la vida de los animales no humanos, esta organización impulsa el proyecto «Mi menú vegano», que propone incluir una alternativa alimenticia que no contenga ingredientes de origen animal en el menú ofrecido en establecimientos públicos como instituciones educativas, de salud, centros comunitarios, penitenciarias y cárceles. En el caso de Argentina, en junio de 2016 el proyecto fue aprobado por la Cámara de Senadores (s-3873/15)¹⁵ y luego pasó a la Cámara de Diputados a la espera de su sanción.

Por su parte, #SinZoo surgió en 2012 en la ciudad de Buenos Aires mediante coordinación ciudadana local, y desde allí expandió su alcance. #SinZoo dice expresar «la voz que atraviesa la sociedad pidiendo la libertad de los presos de la cárcel de Palermo» –en referencia al antiguo Jardín Zoológico porteño¹⁶– y se define como «un grupo de ciudadanos que nos hemos propuesto cerrar todas las cárceles de animales»¹⁷. Trabajando junto con especialistas, plantean que zoológicos, circos y acuarios, como instituciones de encierro de animales no humanos, son las causantes de la zoocosis, una

14. V. la web institucional de Animal Libre: <<http://animallibre.org/>>.

15. Proyecto de ley s-3873/15, año 2015. Proyecto de ley estableciendo la obligación de que los organismos del Estado nacional ofrezcan un menú de alimentación vegetariana y vegana para sus trabajadores, Honorable Cámara de Senadores del Congreso de la Nación, 25 de noviembre de 2015.

16. V. la página de Facebook de #SinZoo: <www.facebook.com/SinZooArgentina/>.

17. V. la cuenta de Twitter de #SinZoo: <<https://twitter.com/SinZooArgentina>>.

patología psíquica sufrida por los animales en cautiverio. Esta patología se identifica a partir de conductas estereotipadas y repetitivas (actos redundantes, conductas no habituales en la especie, autolaceraciones, coprofagia, abandono, etc.), debidas al estado de estrés, hastío y apatía causado por el confinamiento y la exhibición. La meta de la acción colectiva de #SinZoo está focalizada en conseguir el cierre de todas las instituciones de encierro animal. Como alternativa, se propone la reconversión y resignificación de estos espacios reorientándolos a la concientización socioambiental y al fomento de la educación en derecho animal, la preservación y rehabilitación de la fauna autóctona, la prohibición de la exhibición animal, cualquiera sea el caso para fines recreativos, y la reubicación y traslado (en los casos en que sea posible) de los animales confinados hacia santuarios donde puedan vivir en semilibertad y fuera del circuito de exhibición y explotación. Para conseguirlo, vinculan sus estrategias a la interpelación de la clase dirigente a través de ciberactivismo ciudadano y formas de acción directa en la vía pública aledaña a los puntos de conflicto. Recurren, además, a la presentación de proyectos de ley que buscan impulsar cambios en la legislación animal argentina. En particular, #SinZoo fue el nodo que impulsó el proyecto de ley Jardín Ecológico o Programa Nacional de Jardines Ecológicos (s-4753/16)¹⁸. En su lugar, la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires sancionó en diciembre de 2016 la ley 5.752 según lo establecido por el proyecto de ley Ecoparque, que había sido presentado por el Gobierno de la Ciudad bajo la administración del jefe de Gobierno Horacio Rodríguez Larreta, del partido Propuesta Republicana (PRO), y por el cual se instituye la transformación progresiva del Jardín Zoológico de la Ciudad de Buenos Aires en un ecoparque¹⁹. De todas maneras, que esta organización haya circunscrito originalmente su acción colectiva al marco del cierre del ex-Zoo de Palermo y actual Ecoparque no significa que posteriormente no haya tejido redes con otros nodos multiescalares del movimiento. En el transcurso de los últimos años, ha expandido sus conexiones a Uruguay y ha forjado lazos con activistas que trabajan en santuarios de EEUU, tales como Wild Animal Sanctuary y Global Sanctuary for Elephants, y también de Brasil, como el

La meta de #SinZoo está focalizada en conseguir el cierre de todas las instituciones de encierro animal

18. Proyecto de ley s-4753/16, año 2016. Proyecto de ley creando el Programa Nacional de Jardines Ecológicos, para la reconversión de los zoológicos en el territorio nacional, Honorable Cámara de Senadores del Congreso de la Nación, 7 de diciembre de 2016.

19. Ley Nº 5.752, 2017. «Se dispone la transformación progresiva del Jardín Zoológico de la Ciudad de Buenos Aires», Boletín Oficial Nº 5.050, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 18/1/2017.

santuario Proyecto ELE, que a su vez forma parte de una de las campañas de la Fundación Franz Weber dirigida a la liberación de elefantes.

Podemos observar que la emergencia del movimiento en la región está vinculada a la expansión de múltiples nodos. Se trata de nodos de organizaciones no gubernamentales europeas, en el caso de Libera! —que además posee nodos en varios países latinoamericanos—; de nodos regionales, en el caso de Animal Libre, que tiene origen en Chile, actúa en diversos países de América Latina y cuenta con una gran influencia de Igualdad Animal de España; o bien, de nodos que surgen de manera independiente, pero estableciendo vínculos estrechos con otras organizaciones internacionales, como en el caso de #SinZoo.

Asimismo, Libera!, por ejemplo, se vincula con organizaciones protectoras de animales como El Paraíso de los Animales, la Sociedad Protectora de Animales de Zárate, El Campito, la Sociedad Protectora de Animales de Las Flores, entre otras; se encarga del Santuario Equidad, colabora con Elephant's Helpers Argentina, The Wild Animal Sanctuary y Proyecto ELE; se relaciona con la Fundación Franz Weber, el colectivo The Save Movement y la Fundación Defensa Vegana. Del mismo modo, Animal Libre mantiene relaciones colectivas con otros nodos animalistas como ALFA, Anonymous for the Voiceless, COALA, The Save Movement, Animal Save, Animales Jurídicos, Resistencia Antiespecista (ex-Sin Esclavxs-Transfeminismo Antiespecista), #SinZoo, Voicot, Santuario Igualdad Interespecie, Refugio Lxs Salvajes e Igualdad Animal, como ya se ha mencionado. Mientras que en el caso de #SinZoo se reconocen vínculos con Wild Animal Sanctuary, Global Sanctuary for Elephants, Proyecto ELE, Santuario Jaulas Vacías, Proyecto Galgo Argentino, Refugio San Francisco de Asís, Activistas Animalistas de la Costa, Animal Libre, Anima, AdelS, The Save Movement, Animal Save, Voicot y Anonymous for the Voiceless.

Por otra parte, ninguno de los nodos descriptos forma parte de un partido político, ni recibe financiación de organismos estatales, sino que sus estrategias se apoyan en la autogestión y el trabajo colaborativo de base voluntaria que articulan fuertemente con las tecnologías digitales. En particular, son nodos que, a su vez, componen el movimiento en red, estructurados en formatos horizontales y autogestionados, lo que los diferencia del verticalismo característico de los partidos políticos desarrollados durante el siglo xx. Se sostienen a través de donaciones o aportes voluntarios y con la venta de *merchandising* producido por ellos mismos. Otra característica compartida es que el dinero recaudado se utiliza exclusivamente a los fines del activismo animalista, es decir, no se persigue un lucro económico, sino que el autofinanciamiento se reinvierte en sostener las campañas, proyectos y actividades de cada nodo. Para la comunicación interna, se apoyan principalmente en las cadenas de correo electrónico, pero también en grupos de WhatsApp,

llamadas vía Skype y, en menor medida, en Hangouts. Planifican no solo durante sus encuentros presenciales, sino mayormente a través de estos canales digitales como estrategia que tiende a superar las limitaciones espacio-temporales de las reuniones propias de un movimiento que es multiescalar. En los tres casos analizados, la estructura organizativa se basa en redes horizontales de trabajo, que se sostiene de modo colaborativo. Esto supone que, de manera voluntaria o por iniciativa propia, los y las activistas colaboran en las acciones que puedan llevar a cabo según la disponibilidad con que cuenten; por lo tanto, para el sostenimiento de los grupos se realiza una división de tareas considerando las experticias con las que cada integrante cuente y que pueda ofrecer a la organización. Asimismo, la estructura descansa en equipos, delegaciones o grupos de trabajo gestionados formalmente por activistas coordinadores que asumen esa función según su experiencia previa, *mottu proprio* y con el apoyo del reconocimiento colectivo.

Ahora bien, como se ha dicho anteriormente, dentro del movimiento animalista confluyen diversas posturas que se reflejan en las identidades colectivas que, en el horizonte de sus acciones grupales, cada nodo adopta: mientras que a #SinZoo se la identifica con una posición abolicionista radical, Animal Libre opta por un abolicionismo apoyado en un altruismo eficaz para evitar caer en posturas intransigentes que puedan llegar a desfavorecer el camino hacia la meta mayor, que es la transformación sociocultural de la sociedad especista. Libera!, por su parte, se define a partir de una filosofía pragmática y una ética vegana, pero que desbordan los cánones dogmáticos con el fin de concretar transformaciones materiales en la realidad de los animales no humanos, lo cual significa que para llevar adelante la meta de máxima (la liberación animal y el fin del especismo), aunque no se cumpla con los parámetros abolicionistas, se toman igualmente en cuenta las vías institucionales que habiliten algún tipo de transformación bienestarista. Por ende, una característica que distingue a Libera! de otros nodos del movimiento es su flexibilidad identitaria.

En suma, el movimiento animalista como tal no es un actor definido por una identidad totalizante y universal, sino que sus nodos, aunque semejantes en algunos aspectos, conservan identidades autónomas. En su interior existen intereses y perspectivas en pugna y se registra también una composición ideológica heterogénea entre sus integrantes. Es decir que comprender el movimiento animalista supone tratar con un actor colectivo dentro del cual conviven y entran en tensión expresiones diversas, múltiples, de carácter plural, multisituado y no homogéneo. Por estas razones es que la(s) identidad(es) del

El movimiento animalista como tal no es un actor definido por una identidad totalizante y universal

movimiento animalista se construye(n) en el devenir de las prácticas, decisiones, acciones y contextos de los y las activistas que lo configuran, y no desde una única posición de identidad universalizante.

Hacia relaciones animalistas

La emergencia en América Latina de las acciones colectivas animalistas supone una reconfiguración de los imaginarios socioambientales. Implica la aparición de nuevas formas de comprender lo viviente, fenómeno en el que se pone en cuestión la noción misma de especie.

A escala global, desde sus orígenes en la década de 1940, la conformación del movimiento por la liberación animal entre las décadas de 1970 y 1980, y su cada vez más notoria presencia y expansión geográfica desde 2000 hasta hoy, se ha ido construyendo una perspectiva novedosa para repensar las formas en que la sociedad interactúa con el resto del planeta. En América Latina, los animalismos en clave antiespecista ejercen una profunda crítica a las costumbres, valores y modos de vida a través de los que se ha edificado y se reproduce el especismo institucionalizado antropocéntrico. Se trata de una ética que devela la trama social de opresión y esclavitud que somete a los animales no humanos, pone en cuestión los cimientos histórico-sociales de esta discriminación encubierta y así desnaturaliza la cultura especista. Las visiones y enfoques animalistas son un llamado a la reflexión en favor de la empatía y justicia entre la sociedad y el ambiente en su conjunto.

Como nuevo actor social, el movimiento animalista (expresado a través de la interconexión de sus múltiples y heterogéneos nodos) tiene la capacidad de ejercer su contrapoder para transformar la heteronomía especista de la formación social instituida y las significaciones imaginarias en que esta se fundamenta. Se pretende dar cuenta de que no hay una realidad última inmodificable, sino que la sociedad es una construcción histórico-social en permanente tensión entre su aspecto instituyente —el potencial de cambio— y el instituido —lo que es—; dicho de otro modo, entre la historia hecha y la historia que se hace, entre el pasado, el presente y el futuro.

Los enfoques animalistas sostienen el respeto hacia la vida y buscan la abolición de toda esfera de explotación y maltrato animal mediante acciones concretas que modifican la relación entre sociedad y ambiente. Abandonar todo el consumo de animales abre ya una vía para construir las transformaciones. Pero esto no solo se aplica a la esfera alimentaria de nuestras vidas, también erradica el consumo animal destinado al entretenimiento (circos, zoológicos, acuarios, crianza, compra y venta de animales de compañía, zoofilia, caza, jineteadas, tauromaquia, riñas, carreras, etc.), a la experimentación (industrias

farmacológicas, cosmetológicas, armamentísticas y tabaqueras que testean con no humanos), a la vestimenta (uso de cueros y pieles fabricados por la industria peletera) y a la tracción de transportes y carros por sangre. En relación con esto, la emergencia de los enfoques animalistas puede responder de alguna manera a la crisis ontológica de los dualismos que han construido la identidad moderna y al Hombre en términos de individuo y ser totalizante.

Los nodos animalistas en América Latina son actores sociales emergentes que expresan la apertura hacia formas diferentes de comprensión y de *reinención* de la relación entre ambiente y sociedad. Teniendo en cuenta que vivimos en un planeta compuesto por una vasta biodiversidad y que estamos atravesando un contexto socioambiental crítico de destrucción exponencial de los espacios de refugio, la visibilización de los objetivos sociales de estos grupos podría ser una apertura hacia escenarios alternativos para pensar y poner en práctica estilos diferentes de desarrollo y de coevolución. ☐

ÍCONOS

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Mayo-Agosto de 2020

Quito

Vol. xxiii N° 67

DESAPARICIÓN DE PERSONAS EN EL MUNDO GLOBALIZADO: DESAFÍOS DESDE AMÉRICA LATINA

DOSSIER: Presentación del dossier, **Carolina Robledo-Silvestre y May-ek Querales-Mendoza**. Desapariciones forzadas por actores no estatales: la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, **Pietro Sferrazza-Taibi**. Reparación simbólica, trauma y victimización: la respuesta del Estado chileno a las violaciones de derechos humanos (1973-1990), **Javiera Bustamante-Danilo y Alejandra Carreño-Calderón**. La presencia de la ausencia. Hacia una antropología de la vida póstuma de los desaparecidos en el Perú, **Dorothee Delacroix**. Desafíos y tensiones en la búsqueda de migrantes desaparecidos de Honduras y El Salvador, **Gabriela Martínez-Castillo**. Desaparición de mujeres y niñas en México: aportes desde los feminismos para entender procesos macrosociales, **María de Lourdes Velasco-Domínguez y Salomé Castañeda-Xochitl**. «¡Tu madre está en la lucha!». La dimensión de género en la búsqueda de desaparecidos en Nuevo León, México, **Nadejda Iliná**. TEMAS: El lenguaje como creador de realidades y opinión pública: análisis crítico a la luz del actual ecosistema mediático, **Sabina Civila de Dios, Luis M. Romero-Rodríguez e Ignacio Aguaded**. Comunicación, patrimonio e identidad: discurso de la prensa respecto a la Fiesta Nacional del Cemento en Olavarría, Argentina, **María Vanesa Giacomasso, Griselda Lemiez y María Eugenia Conforti**. El proceso de sindicalización de los gremios policiales en Uruguay, **Sabrina Calandrón, Santiago Galar y Mariana Da Silva-Lorenz**. Organizaciones sociales y autogestión del hábitat en contextos urbanos neoliberales, **María Carla Rodríguez y María Cecilia Zapata**.

Íconos es una publicación cuatrimestral de Flacso-Ecuador, La Pradera E7-174 y Av. Almagro, Quito, Ecuador. Tel.: (593 2) 3238888. Correo electrónico: <revistaiconos@flacso.edu.ec>. Página web: <www.revistaiconos.ec>.

Animalismo e inteligencia artificial

¿Dónde quedamos los humanos?

Alejandro Galliano

Desde hace tiempo, el animalismo y la inteligencia artificial vienen poniendo en cuestión el mundo antropocéntrico: los animales y los algoritmos fueron cambiando su estatus, mientras el lugar del ser humano se tornaba más problemático. Sin una naturaleza adonde volver, el mundo se volvió un artificio humano cada vez más extraño a los propios humanos.

Puede ser que en el futuro hablemos del «*lockdown* de 2020» como hoy hablamos del «*crack* de 1929»: un evento absolutamente inesperado para la mayor parte de sus protagonistas, que trastornó el funcionamiento del mundo entero e intensificó una serie de tendencias previas. Si la crisis de 1930 redimensionó debates sobre el funcionamiento del capitalismo, el rol del Estado y los sindicatos que databan de fines del siglo XIX, el covid-19 y sus consecuencias reactivan discusiones sobre la automatización del trabajo, el ingreso básico universal y el saneamiento del medio ambiente por el decrecimiento de la producción y el consumo.

La experiencia del covid-19 también afecta a una cuestión más abstracta y especulativa pero que enmarca las anteriores: la relación de la humanidad con su entorno no humano, cuya interacción se altera a partir de tres datos de la pandemia:

Alejandro Galliano: es docente en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y colaborador habitual de las revistas *Crisis*, *La Vanguardia* y *Panamá*. Publicó *Los dueños del futuro. Vida y obra, secretos y mentiras de los empresarios del siglo XXI* (con Hernán Vanoli, Planeta, Buenos Aires, 2017) y *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro* (Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2020).

Palabras claves: animalismo, covid-19, humanismo, inteligencia artificial.

- la posible etiología del virus pone en entredicho la viabilidad de la ganadería como actividad económica;
- la aceleración de la digitalización incrementa nuestra dependencia de tecnologías que pueden escapar del control humano;
- finalmente, la pandemia se suma a otros fenómenos, como el calentamiento global, que demuestran que el ser humano está a merced de fuerzas que desató pero que no puede controlar.

Así, los animales y los algoritmos parecen destinados a tener un estatuto diferente al final de la peste. Y, consecuentemente, los seres humanos que hasta ahora nos consideramos sus dueños y creadores, también.

La inviabilidad material del ganado

El rumor que responsabilizó de la propagación del covid-19 al consumo chino de carne de murciélago escondía una verdad menos pintoresca pero más incómoda: quizás sea el consumo de cualquier carne el que favorece la difusión de todo tipo de virus. El biólogo y fitogeógrafo Robert G. Wallace ha estudiado de qué manera los agronegocios se conectan con las etiologías de las epidemias recientes¹. La agroindustria presiona en dos extremos: en las poblaciones periféricas y en las zonas salvajes más allá de la frontera agropecuaria. Allí el ganado y los trabajadores entran en contacto con cepas virales previamente aisladas o inofensivas que, en un entorno de monocultivo sin biodiversidad, no cuentan con un cortafuego inmunitario que ralentice su transmisión. El resto del proceso es conocido: las migraciones de trabajadores y los circuitos comerciales introducen esas cepas en entornos vertiginosos que favorecen los rasgos específicos de una epidemia: ciclos virales rápidos, saltos entre especies y vectores de transmisión. Esa fue la historia de la fiebre bovina africana de 1890, cuya devastación dejó el terreno libre para la mosca tsé-tsé. Esa fue también la historia de la mal llamada «gripe española», antigua cepa de la N1H1 que se incubó en los corrales de Kansas durante el *boom* alimenticio norteamericano contemporáneo a la Primera Guerra Mundial y se esparció primero por las barriadas sucias y mal alimentadas, y luego por las tropas que cruzaron el Atlántico. Y ese fue el circuito del covid desde el mercado húmedo de Wuhan hasta todos los aeropuertos del mundo.

Pero el ganado no es solamente un agente patógeno. En 2006 la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) publicó un estudio titulado «La larga sombra del ganado: problemas

1. R. Wallace: *Big Farms Make Big Flu: Dispatches on Influenza, Agribusiness, and the Nature of Science*, Monthly Review, Nueva York, 2016.

ambientales y opciones»² que afirmaba que la ganadería genera 18% de la emisión de los gases de efecto invernadero del mundo, por encima del parque automotor. Semejante dato suscitó un debate sobre la sustentabilidad de la actividad ganadera, además de varias críticas al método de medición que obligaron a la FAO a rectificarse. Pero incluso los críticos del informe reconocieron que las emisiones de la ganadería están entre 5% y 10% del total. El problema es intrínseco al consumo cárnico.

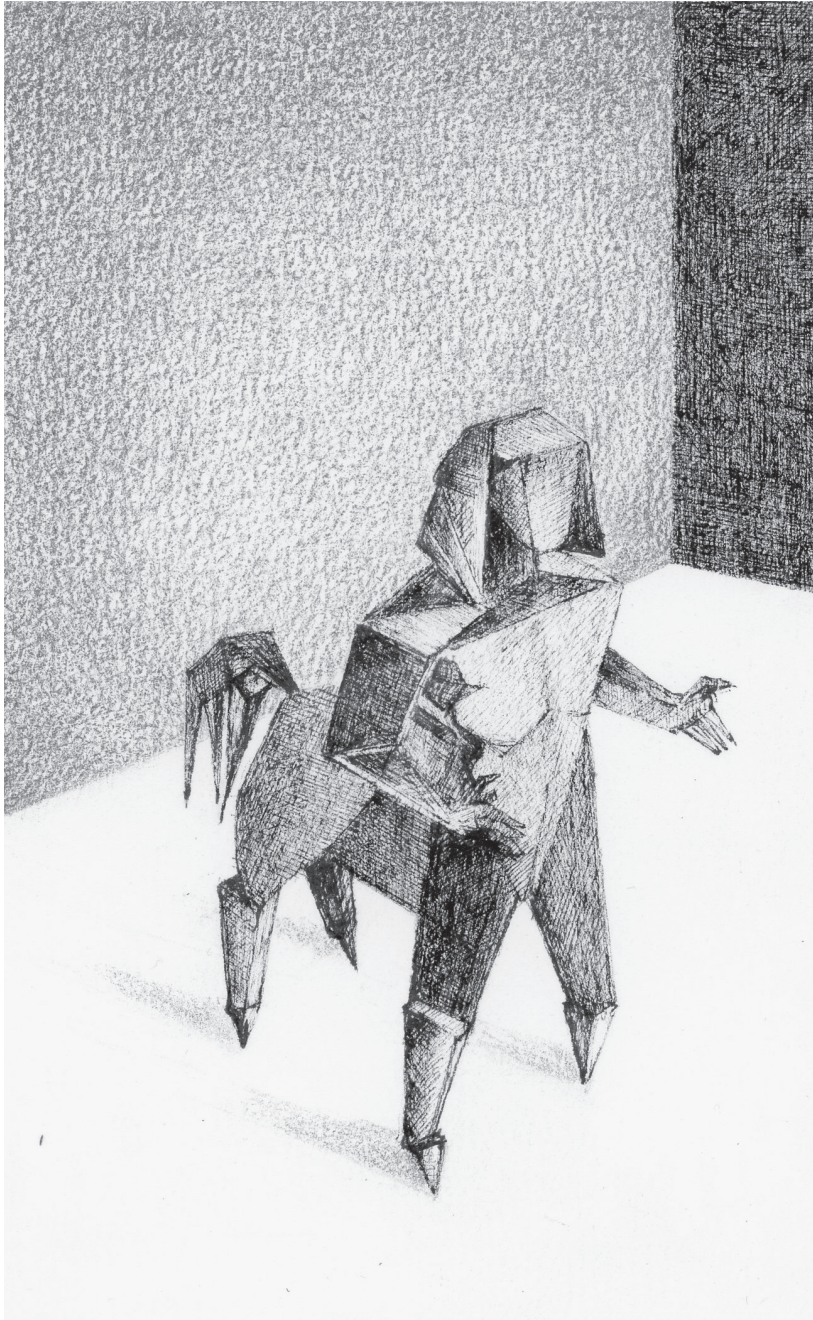
El lugar de la carne en la cadena alimentaria es el de un intermediario: sintetiza las proteínas del forraje o las pasturas que consumió el animal. Pero dista de ser un intermediario eficaz: el corte de carne más barato requiere para su producción más agua, tiempo y espacio que las proteínas vegetales que sintetiza. Así, el consumo de carne no resiste el imperativo categórico que proponía Immanuel Kant para juzgar la ética de las acciones: es imposible de universalizar. Si todos los pobres del mundo quisieran comer carne como un rechoncho ciudadano del Norte global, el sistema colapsaría por la cantidad de recursos consumidos, por las emisiones o, incluso, por el riesgo patógeno. Si podemos seguir criando animales para comerlos es porque su consumo sigue siendo tan excluyente como cuando Enrique VIII de Inglaterra devoraba un pollo entero con las manos, tal como lo representa la famosa escena de la película de Alexander Korda. Solo que ahora la elite carnívora es global y no palaciega. Y quizás el covid-19, la escasez económica que causa y las restricciones sanitarias de la nueva normalidad sean la guillotina que viene a destruirla. En ese caso, hoy la Declaración de los Derechos del *Hombre* nos puede quedar corta. Hay nuevos sujetos.

La inviabilidad ética del especismo

A la inviabilidad material de la cría de ganado se le suma un extendido humor social que entiende crecientemente a los animales como «personas no humanas»³, seres que merecen el mismo trato, los mismos servicios y los mismos derechos que cualquier otra persona. O incluso más que cualquier otra persona. «Se intuye que los animales poseen una dignidad, una lealtad,

2. Henning Steinfeld, Pierre Gerber, Tom Wassenaar, Vincent Castel, Mauricio Rosales y Cees de Haan: *Livestock's Long Shadow*, FAO, Roma, 2006.

3. El concepto de «persona no humana» adquirió relevancia jurídica y mediática a partir del «caso Sandra», una orangutana mestiza a la que la justicia argentina le reconoció ese estatuto para devolverle sus derechos y ordenar su traslado desde el Zoológico de Buenos Aires a una reserva. Ver Enric González: «Sandra», la orangutana que se convirtió en 'persona' en *El País*, 22/6/2019. Recordemos que para el derecho argentino, como para casi todo el derecho occidental, un animal tiene el estatuto de «cosa».



una resistencia al sufrimiento y la injusticia que no tienen sino unos pocos hombres y mujeres. Esto podría explicar el hecho turbador de que un amor y una compasión por los animales especialmente intensos se den en hombres de un temperamento ideológico odioso y despótico», escribió George Steiner en un ensayo en el que termina hablando maravillas de sus perros⁴.

Más allá de los humores sociales, la condición animal es una cuestión que mantuvo ocupado al pensamiento occidental en los últimos 45 años. En 1975, el filósofo australiano Peter Singer denunció el maltrato animal en su libro *Liberación animal*. Allí empleó la ética utilitarista para hacer el siguiente

La condición animal es una cuestión que mantuvo ocupado al pensamiento occidental en los últimos 45 años

razonamiento: si la igualdad humana es una intuición ampliamente compartida y no queremos incurrir en contradicciones morales, no es posible establecer ningún criterio moral para diferenciar a los animales de los humanos sin dejar afuera también a una cantidad de humanos que no lo posean, sea la capacidad de razonar, la comunicación, la autonomía, etc... La especie a la que pertenezca cualquier individuo sintiente es moralmente irrelevante, y establecer distinciones es

una forma de discriminación similar al racismo o el sexismo: el especismo.

Desde la publicación de *Liberación animal*, el abordaje ético de la condición animal recibió aportes, revisiones y ampliaciones. La discusión alcanzó tal intensidad conceptual y relevancia pública que el mismo Singer advirtió que la ética sola no podría resolverlo; sería necesaria la política⁵. Es la posta que tomaron, entre otros, Sue Donaldson y Will Kymlicka, una pareja de filósofos canadienses que unieron sus especialidades (respectivamente, los derechos de los animales y la filosofía política) para concebir una teoría política «humanimal», como llaman a esta sociedad híbrida en la que la convivencia de humanos y no humanos ya es un dato irreversible⁶. Allí intentan establecer principios y categorías que abarquen a todos los animales, desde los domésticos, considerados «ciudadanos», hasta los salvajes, considerados «habitantes de territorios extranjeros soberanos», pasando por los «animales liminares» como ratas y palomas, que conviven en un entorno humano sin ser domesticados.

Donaldson y Kymlicka establecen diferentes herramientas políticas para atender a los derechos de estas categorías, desde representantes y *ombudsmen*

4. G. Steiner: «Del hombre y la bestia» en *Los libros que nunca he escrito*, Siruela, Madrid, 2008.

5. Catia Faria: «*Liberación animal*, de Peter Singer: 40 años de controversia» en *eldiario.es*, 22/4/2015.

6. S. Donaldson y W. Kymlicka: *Zoopolis. Una revolución animalista*, Errata Naturae, Madrid, 2018.

para los ciudadanos domésticos hasta el estatuto de refugiado para los animales salvajes desplazados. La propuesta tiene límites insalvables (¿cómo garantizar los derechos de un animal ante las necesidades alimenticias o reproductivas de otro?, ¿qué hacer en el caso de que una comunidad liminar sea declarada plaga?), pero demuestra cuán lejos deberían llegar las soluciones a los problemas éticos planteados por el animalismo. Y también cuán borrosa sería la condición humana en una sociedad pluralista que incluya a los animales como sujetos de derechos plenos y positivos.

Ya Carl Linneo, naturalista sueco del siglo XVIII, había ironizado diciendo que hombre es un «animal que debe reconocerse humano para serlo». En efecto, el pensamiento occidental, desde Aristóteles hasta Heidegger, se esforzó en dividir, distinguir y jerarquizar a los seres humanos como articulación de elementos físicos y metafísicos (*logos*, alma, razón), de la vida meramente biológica del resto de los seres vivos. Así, detrás del Hombre como «medida de todas las cosas» se esconde mal la voluntad de disponer de esas otras vidas, que a lo largo de la Historia podrán ser animales, bárbaros, esclavos, mujeres, judíos, aborígenes, etc...⁷

El filósofo italiano Giorgio Agamben llama «máquina antropogénica» a ese razonamiento que, luego de la crisis del humanismo en el siglo XX, debería ser dejado atrás. Hoy la biopolítica occidental ha terminado por hacer de todos una mera vida. De manera que es buen momento para detener la máquina antropogénica y pensarnos como comunidad viviente. Ya no hay tareas históricas para el ser humano, hemos alcanzado todas nuestras metas alcanzables —concluye Agamben desde su *palazzo* veneciano—, solo nos queda asumir nuestra propia mera vida en una comunidad pospolítica y abandonarnos a la animalidad⁸.

Si los límites materiales nos obligan a abandonar la cría de animales para el consumo, eso nos llevará a una nueva convivencia con ellos. Y esa nueva convivencia no solo puede alterar nuestra comunidad política, sino también nuestro estatuto humano dentro de ella. Pero no es la única convivencia que deberemos resolver.

7. Paula Fleisner: «Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano» en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* vol. xv, 2010.

8. La animalización también podría tener un sentido emancipador. Para el filósofo francés Mark Alizart, el desprecio cultural hacia los perros («perro» es un insulto en casi todos los idiomas) esconde la vergüenza humana ante un rasgo que la humanidad solo comparte con ellos: la servidumbre voluntaria. Reconocer a los perros es reconciliarnos con nosotros mismos, «es al experimentar un devenir-perro que verdaderamente se podría experimentar un devenir-humano». Ver M. Alizart: *Perros*, Ediciones La Cebra, Adrogué, 2019.

La inteligencia artificial y sus riesgos

Es muy probable que la experiencia del covid-19 acelere la digitalización de la sociedad y la economía

Es muy probable que la experiencia del covid-19 acelere la digitalización de la sociedad y la economía, si no es que ya lo está haciendo. Esto es perceptible desde la experiencia cotidiana del aislamiento preventivo, en el auxilio que prestan las plataformas de *e-commerce* y otros servicios o la difusión del trabajo a distancia gracias a la conectividad. Pero también se observa en esa suerte de *deep state* sanitario que emplearon exitosamente para rastrear contagios varios países asiáticos, como China o Corea del Sur, naciones experimentadas en pandemias recientes y, a su vez, Estados de vanguardia en tecnologías de vigilancia como el reconocimiento facial y la geolocalización por medio de dispositivos.

Algunos observadores han considerado que esa infraestructura sienta las bases para un modelo de gobernanza digital posterior a la pandemia⁹.

Aun obviando las suspicacias políticas, los riesgos de la digitalización de la vida son inmanentes. En la medida en que se amplíe el uso de plataformas para un creciente número de actividades, el poder de esas tecnologías y de sus titulares sobre la sociedad crecerá sin ningún contrapeso público o legal. Es el caso de WeChat, la megaplataforma china que opera como red social, billetera virtual y *marketplace*. A medida que más actividades *online* se realizan dentro de WeChat, esta va «comiéndose» y privatizando la web como espacio de intercambios *online* libres¹⁰. No es aventurado proyectar dinámicas parecidas para constelaciones de plataformas como Google o Facebook, tal como viene denunciando el creador de la web, Tim Berners-Lee¹¹.

Otro problema es la propia lógica de la actual infraestructura digital. El paradigma tecnológico de nuestro tiempo es el llamado sistema ciberfísico (CPS, por sus siglas en inglés), la integración de objetos a la red mediante un triángulo de retroalimentación entre la web 2.0 (difundida mediante la internet de las cosas), las plataformas (que permiten la interacción y la extracción de datos) y los algoritmos (procedimientos que incorporan esos datos). Estos últimos son la caja negra alrededor de la cual danza nuestra vida *online*. No solo porque su diseño y programación son competencias reservadas a técnicos y *coders* que operan a espaldas de cualquier protocolo público, sino además porque la

9. Byung-Chul Han: «La emergencia viral y el mundo de mañana» en *El País*, 22/3/2020.

10. Yiren Lu: «China's Internet Is Flowering. And It Might Be Our Future» en *The New York Times Magazine*, 13/11/2019. V. tb. Connie Chan: «When One App Rules Them All: The Case of WeChat and Mobile in China» en *a16z.com*, 6/8/2015.

11. «Tim Berners-Lee on Re-Engineering the Web Around People», entrevista en *Techonomy*, 19/11/2018.

capacidad que tiene un algoritmo de «aprender» de un flujo incontrolable de datos puede llegar a emanciparlo de cualquier control humano.

En 2017 un grupo de técnicos de Facebook puso a conversar a dos *chat-bots* o programas de inteligencia artificial, hasta que advirtieron que estaban desarrollando un idioma propio y los desconectaron¹². Ya en 1965, Irving John Good, un matemático británico que trabajó como criptólogo junto a Alan Turing, había advertido sobre la posibilidad de que una superinteligencia artificial se rebelara contra sus creadores humanos. De hecho, el propio Good asesoró poco después a Stanley Kubrick para el conocido final de la película *2001, A Space Odyssey*. A partir de la década de 1970, los desarrollos de inteligencia artificial entraron en un «invierno», como se llama a un periodo de relativo estancamiento en el interés, las innovaciones y el financiamiento de una tecnología. Con el desarrollo del CPS en el nuevo siglo, la inteligencia artificial se aceleró y aquellos temores de Good retornaron.

Hoy hay en el mundo un puñado de instituciones dedicadas a investigar y alertar sobre los riesgos de la inteligencia artificial: el Future Humanity Institute de la Universidad de Oxford, fundado y dirigido por el filósofo transhumanista Nick Bostrom; el Center for Study of Existential Risk de la Universidad de Cambridge, creado por Martin Rees, astrónomo de la Royal Society, y Jaan Tallinn, CEO y fundador de Skype; el Machine Intelligence Research Institute de la Universidad de Berkeley, dirigido por Eliezer Yudkowsky, además de los llamados de atención de científicos como George Church o Stephen Hawking y de empresarios de Silicon Valley como Bill Gates, Elon Musk y el ubicuo paleolibertario Peter Thiel. La proyección que sostiene esa alarma es bastante sencilla: la cantidad de recursos dedicados al desarrollo y perfeccionamiento de la inteligencia artificial es infinitamente superior a los dedicados a tecnologías de seguridad sobre ellas. Según Nate Soares, director ejecutivo del Machine Intelligence Research Institute, es como si supiéramos que en una década van a invadirnos extraterrestres y no hiciéramos nada por evitarlo. Bostrom es más cauto: no es que la inteligencia artificial vaya a ser hostil con nosotros, sino que será indiferente hasta la crueldad, como lo fuimos nosotros con las otras especies. Si le pedimos a una inteligencia artificial que maximice la producción de clips para papel probablemente reducirá todo el material útil del planeta a clips y destruirá el resto¹³.

12. Andrew Griffin: «Facebook's Artificial Intelligence Robots Shut Down after They Start Talking to Each Other in Their Own Language» en *Independent*, 31/7/2017.

13. Para un resumen de las posturas sobre los riesgos de la inteligencia artificial, v. Mark O'Connel: *To Be a Machine*, Granta, Londres, 2017, cap. 5.

Stuart Russell, especialista en inteligencia artificial de la Universidad de Berkeley, opina que se trata esencialmente de un problema de comunicación: debemos aprender a comunicar a las máquinas nuestros deseos de manera lógica, al tiempo que ellas deben aprender a observar la conducta humana, sacar inferencias y jerarquizar acciones. Todo lo cual, paradójicamente, las acercaría a la condición humana.

Los derechos de las máquinas

Un tema discutido por juristas de todo el mundo acerca de los hipotéticos derechos de la inteligencia artificial es el *copyright* de sus cada vez más frecuentes «creaciones»: textos, imágenes y música hechos por un algoritmo. Hasta ahora hay consenso en no reconocerle derechos de autor a una inteligencia artificial, lo cual deja abierto un importante vacío legal.

Un debate más extraño sobre el trato con seres artificiales se dio hace unos años con la publicación del libro *Love and Sex with Robots* [Amor y sexo con robots] de David Levy, un maestro internacional de ajedrez que se involucró en el desarrollo de inteligencia artificial ajedrecística hasta terminar en los *sexbots*. «Un robot sexual –afirma Levy– nos permitiría aliviar nuestro aburrimiento y tensión sexual con nuevas experiencias, aun careciendo de carga emocional». La respuesta provino del colectivo Campaign against Sex Robots, que se preguntó por el tipo de conducta que desarrollaría una persona habituada a tener relaciones sexuales con un *malebot* o una *fembot* que no puede negarse (o peor, que puede ser programado para negarse solo para alimentar la fantasía de la resistencia y posterior sometimiento)¹⁴.

El debate no escapa del cuadrante antropocéntrico: se trata del placer humano contra la posible cosificación humana. Pero en caso de perfeccionar la inteligencia artificial hasta permitirle incorporar las emociones como datos a sus algoritmos y aprender de ellos, ¿qué efecto tendrían las violencias ejercidas contra las máquinas? ¿En qué punto su capacidad de inteligir e interpretar las acciones humanas no nos obligaría a restringir nuestras acciones ante ellas? ¿En qué punto esas restricciones no serían la base de una nueva ética?

No son dilemas que introduzca la inteligencia artificial, esta solo los actualiza. La robótica nació bajo el signo de esa duda. Solo hay que recordar que la palabra «robot» surgió en la obra teatral de 1920 *RUR (Robots Universales de Rossum)* de Karel Čapek. En la obra, *RUR* es una empresa que fabrica androides para trabajar. Hasta que una activista les inculca sentimientos humanos. Los robots se rebelan, pero *RUR* no puede dejar de

14. Adam Rogers: «The Squishy Ethics of Sex With Robots» en *Wired*, 2/2/2018.

fabricarlos porque la humanidad depende de ese trabajo. La humanidad es aniquilada y los robots descubren el afecto que les permitirá procrearse y fundar una nueva especie.

Todo esto puede resultar una cuestión excesivamente especulativa en medio del sufrimiento y la urgencia de una pandemia. Pero es precisamente la pandemia la que acelera la digitalización, difunde el CPS y alimenta una inteligencia artificial que ya cubre al mundo. O trepa dentro nuestro. Antes de la pandemia, el *think tank* futurista The Millennium Project auguró para 2050 la emergencia de una Inteligencia Artificial General capaz de reescribir su propio código y de fusionarse con nosotros en un continuo cuerpo-dispositivos-redes: el *smartphone* como prolongación de la mano, la digitalización como prótesis. Ya con la pandemia en marcha, Paul B. Preciado denunció las tecnologías asiáticas de control y testeo como una nueva biopolítica¹⁵. El covid-19 puede entonces acelerar también la digitalización del cuerpo humano. En ese caso, la nueva normalidad hará aún más difícil distinguir entre robots y humanos, inteligencia artificial e inteligencia natural, personas y cosas.

**El covid-19
puede acelerar
también
la digitalización
del cuerpo humano**

Tres salidas políticas al humanismo

Ninguna catástrofe trae un nuevo mundo bajo el brazo, solo intensifica tendencias previas. La inviabilidad del especismo y la digitalización de la vida no son inventos de la pandemia pero, tal como vimos, pueden acelerarse hasta dejar a la condición humana al borde del abismo. En ese caso, la humanidad deberá enfrentar esa nueva realidad apelando a sus recursos previos. Uno de los cuales es, paradójicamente, el antihumanismo. De Martin Heidegger a Michel Foucault, y de Norbert Wiener a Donna Haraway, gran parte del pensamiento del siglo XX anuncia, denuncia o celebra el fin del humanismo como ideología antropocéntrica. Solo que hay muchas maneras de hacerlo, con diferentes consecuencias políticas.


La primera, la más brutal, es cosificar a la humanidad, desencantar completamente al género humano para devolverlo a la naturaleza como otro ser sintiente o para reducirlo a mero dispositivo físicamente regulable. No es un horizonte muy distinto de aquel al que nos pueden conducir la instrumentalización intrínseca del capitalismo o la escasez de su colapso. Y, sobre todo, no resuelve ninguno de los problemas planteados en este artículo. Reducir

15. P.B. Preciado: «Aprendiendo del virus» en *El País*, 28/3/2020.

al ser humano a la condición de máquina o animal en el preciso momento en que las máquinas y los animales se acercan al estatuto de personas es, en el mejor de los casos, igualar hacia abajo; en el peor, claudicar ante la rebelión de las cosas.

La segunda salida del humanismo es disolverlo en el lenguaje. El ser humano es en gran medida una construcción del ser humano, un sujeto formateado por siglos de discursos y representaciones. El mismo lenguaje que construyó al humano podría deconstruirlo. Es la apuesta de la filosofía continental europea del siglo pasado, y es un buen punto de partida. Pero en este momento el ser humano se enfrenta a fenómenos como la inteligencia artificial, el calentamiento global o el covid-19 mismo, que no solo no son resultado del lenguaje sino que difícilmente se dejen deconstruir por él. Dejar todo librado al lenguaje es someterse a todo aquello que el lenguaje no controla, como el creyente que en medio de un incendio se limita a murmurar sus palabras mágicas.

La tercera salida es crear una nueva convivencia con las cosas. Durante milenios la humanidad estuvo expuesta a la naturaleza incontrolable y desarrolló la técnica para enfrentarla. Es la historia del homínido que construye una choza para protegerse de la lluvia. Pero hoy, cuando pareciera que la naturaleza no tiene misterios para el ser humano, esa tecnología se constituyó en una segunda naturaleza incontrolable. Desde el Antropoceno hasta la inteligencia artificial, el mundo es un artificio humano que se volvió extraño para los humanos. Ya no hay naturaleza adonde volver y el lenguaje por sí solo no podrá con todo esto. Durante milenios la humanidad usó las cosas mientras aprendía a gobernarse a sí misma. Hoy debe gobernar a los algoritmos y ampliar los derechos de los animales. Esto es, incorporar personas no humanas a las cuestiones humanas; convivir con las cosas.

En términos políticos, la izquierda debería ser la mejor preparada para esta tarea. Si su horizonte último siempre fue la igualdad humana, y su praxis, la creación de instituciones y políticas que la facilitaran, hoy solo habría que ampliar ese horizonte y esa praxis hacia una igualdad radical que incluyera a personas no humanas. Y si la «nueva normalidad» nos obliga a pensar en formas de ingreso no salarial, austeridad y digitalización que afecten el estatuto del ser humano como productor y consumidor, esa igualdad radical puede ser el horizonte hacia el cual conducir una nueva relación entre las personas y las cosas. 

Ética animal y feminismo: hacia una cultura de paz

Angélica Velasco Sesma

Si bien parece que las personas sentimos rechazo ante la violencia y preferimos la empatía y el respeto, olvidamos esto cuando nos relacionamos con los otros animales. En ese caso, priman nuestros deseos y caprichos en lugar de sus intereses fundamentales. Si aspiramos a construir un mundo no violento, debemos rechazar también la violencia contra los animales, en tanto que seres con capacidad de sentir y experimentar sus vidas. Además, esta violencia está relacionada con la violencia interpersonal y con la violencia de género, por lo que ignorarla contribuye a mantener sociedades injustas y peligrosas.

Los hombres, en general, parecen emplear su razón para justificar los prejuicios que han asimilado de un modo que les resulta difícil descubrir, en lugar de deshacerse de ellos.

Mary Wollstonecraft

En los años 80 del siglo xx, la ecofeminista Petra Kelly reflexionó desde el pacifismo con el fin de alcanzar una sociedad justa, igualitaria y no violenta. Cuatro décadas después, esas reflexiones siguen aportando luz. En su pensamiento, encontramos una crítica profunda al

Angélica Velasco Sesma: es doctora en Filosofía y profesora de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valladolid (uva). Es secretaria académica de la Cátedra de Estudios de Género de la uva (España), miembro de la Red Ecofeminista y autora de *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?* (Cátedra, Madrid, 2017).

Palabras claves: animales, ecofeminismo, opresión, paz, patriarcado.

Nota: este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto I+D «El desván de la razón. Cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales. PAIDESOC» (FFI2017-82535-P).

complejo tecnológico-científico, industrial y militar, que potencia la desconfianza y el miedo al Otro, destruye la naturaleza, somete a las mujeres, atenta contra los derechos humanos y conduce al sufrimiento¹. Kelly partía de la convicción de que la dominación no forma parte de la esencia humana, sino que se inculca desde la cultura patriarcal. Pero ¿es esto así? ¿Es el ser humano bueno por naturaleza o, por el contrario, la maldad es parte fundamental de su existencia? ¿La violencia y el patriarcado van de la mano? Volveremos a estas cuestiones más adelante. Por ahora, sigamos con las propuestas de Kelly.

Como cofundadora de Los Verdes alemanes, Kelly trabajó desde este «partido antipartidos» por una transformación radical de la política, tratando de lograr «una cultura suave y alternativa, donde lo personal sea político y lo político personal»². Aspiraba a lograr un cambio estructural del sistema capitalista patriarcal basado en la dominación, cambio por el que seguimos trabajando desde el ecofeminismo. Dado que entendía que la paz mundial debía fundarse en la paz interior, concedía un papel central a la educación³, pues esta podía contribuir al desarrollo de una ciudadanía activa comprometida con la justicia. Décadas más tarde, el papel de la educación para el cambio social sigue siendo básico.

El nuevo sistema político por el que Kelly se dejaba la piel tenía que incluir necesariamente la *ternura*. Con esta idea, se refería a «una relación tierna con los animales y las plantas, con la naturaleza, con las ideas, con el arte, con la lengua, con la Tierra, un planeta sin salida de emergencia. Y, por supuesto, la relación con los humanos»⁴. ¿Y no es este un tipo de política deseable? ¿No es la forma adecuada de relacionarnos con el mundo y con sus habitantes, humanos y no humanos? ¿Es posible lograr la justicia social, la *ecojusticia* y la igualdad si carecemos de ternura y mantenemos la dominación? Parece obvio que la respuesta es negativa y que, como señalara Johan Galtung, no es posible lograr un estado de verdadera paz mientras se mantenga la violencia estructural⁵. Para hablar de paz no basta, entonces, con la ausencia de guerra, sino que se requieren cambios estructurales y condiciones dignas y justas. Es más, como bien advirtiera Kelly, la paz exige transformaciones profundas en el carácter de los individuos. La cuestión del carácter —central

1. P. Kelly: *Luchar por la esperanza. Sin violencia hacia un futuro verde*, Debate, Madrid, 1984.

2. P. Kelly: *Pensar con el corazón. Textos para una política sincera*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1992, p. 30.

3. La educación como motor de cambio no es solo uno de los elementos fundamentales de la filosofía de la Ilustración, sino también una parte central del feminismo, que entiende que la educación igualitaria potenciaría las capacidades humanas, eliminando la creencia de que hay actitudes específicamente masculinas o femeninas.

4. P. Kelly: *Pensar con el corazón*, cit., p. 27.

5. J. Galtung: *Sobre la paz*, Fontamara, Barcelona, 1985.

en la ética de la virtud— me resulta fundamental, como he defendido en otros lugares⁶ y como propongo en el presente texto. Sostengo que es más deseable un carácter empático y respetuoso que uno indiferente y opresor y que es nuestra responsabilidad desarrollar uno u otro. Dependiendo de dónde queramos situarnos, estaremos contribuyendo a mantener la violencia o, por el contrario, a crear una cultura de paz. Y sostengo, además, que la empatía y la justicia no deben limitarse a los seres humanos, sino que tienen que aplicarse también a nuestras relaciones con los otros animales, pues todos y todas somos sujeto-de-una-vida⁷, seres con intereses que deben ser tenidos en cuenta⁸.

Pero parece ingenuo escribir sobre no violencia, justicia y empatía en un mundo en el que las elites políticas y económicas ignoran la crisis sistémica y la situación de emergencia climática que amenazan la supervivencia del planeta y, en consecuencia, nuestra propia existencia y la del resto de los seres vivos. ¿Puede marcar alguna diferencia un texto en el que se teoriza sobre la importancia de la paz y el respeto de cara a lograr un futuro igualitario y no violento? Si partimos de la constatación de que desde las altas esferas del poder se está ignorando la realidad dramática a la que nos enfrentamos en múltiples niveles (ecológico, social, político, energético...) y que tampoco el común de la ciudadanía parece prestar demasiada atención a estas circunstancias, tal vez podamos concluir que ya no hay lugar para la esperanza. Puede que lo más práctico sea dejar de reflexionar sobre las alternativas y aprovechar los pocos años que nos quedan de disfrutar del mundo tal y como lo conocemos. Quizá permanecer voluntariamente a ciegas ante el sufrimiento de miles de millones de individuos humanos y no humanos puede permitir llevar una existencia agradable, basada en la satisfacción inmediata de los placeres. Parece que esta es la actitud que ha tomado mucha gente del Norte global, pero me niego a que esa sea mi decisión. Así, a pesar de que estudiar las injusticias sea una tarea dura y poco satisfactoria, observar los pequeños actos de altruismo y generosidad permite vislumbrar otro escenario posible en el que nuestras vidas no estén basadas en la violencia y en la dominación

Desde las altas esferas del poder se está ignorando la realidad dramática a la que nos enfrentamos en múltiples niveles (ecológico, social, político, energético...)

6. A. Velasco: *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?*, Cátedra, Madrid, 2017; A. Velasco: «Violencias contra las mujeres y violencias contra los animales: ¿coincidencias casuales o vínculo profundo?» en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* año IV vol. II, 2017.

7. Tom Regan: *Jaulas vacías. El desafío de los derechos de los animales*, Altarriba, Barcelona, 2006.

8. Peter Singer: *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

de Otros y Otras considerados inferiores. Petra Kelly fue un ejemplo de política comprometida con la creación de este nuevo escenario. Me declaro heredera de su legado y del de tantas otras feministas y ecofeministas que han trabajado y trabajan por *otro mundo posible*⁹, un mundo pacífico, sostenible y respetuoso con las diferencias. Asimismo, recupero el legado de

Petra Kelly: «Hay una relación clara y profunda entre militarismo, degradación ambiental y sexismo»

pensadoras y pensadores que han entendido que el respeto y la justicia tienen que abarcar a todos los individuos que sienten: animales humanos y animales no humanos. Y parto de las propuestas que entienden que, como afirmara Kelly, «hay una relación clara y profunda entre militarismo, degradación ambiental y sexismo»¹⁰. Hablamos de tender puentes entre los diferentes movimientos sociales y entre las diversas teorías éticas y políticas, creando *pactos de*

*ayuda mutua*¹¹. Hablamos de entender las vinculaciones que existen entre los distintos sistemas de dominación. Hablamos de adoptar una perspectiva holística y de trabajar por la justicia global, una justicia universal que ya no solo se reducirá a las relaciones humanas, sino que incluirá a los animales no humanos y al resto de la naturaleza.

¿Qué tipo de persona somos si legitimamos la explotación de los animales?

Bien es cierto que el panorama actual es desolador. Vivimos en un mundo con guerras, hambre, racismo, sexismo, clasismo, xenofobia, homofobia, transfobia, esclavitud. La devastación ambiental alcanza límites insospechados y la pérdida de biodiversidad y la explotación de los animales nos conducen a pandemias mundiales. ¿Finalmente tendremos que admitir que el ser humano es malvado por naturaleza y dar la razón a quienes mantienen la expresión creada por Plauto y popularizada por Thomas Hobbes: «el hombre es un lobo para el hombre»? ¿Estaba equivocada entonces Petra Kelly y la dominación es realmente la esencia del ser humano? Las muestras de violencia extrema y la indiferencia hacia el sufrimiento humano y no humano parecen corroborar que es así. No obstante, también existe la otra cara de la moneda. Aunque el ser humano sea capaz de una maldad terrible,

9. Alicia Puleo: *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2011.

10. P. Kelly: *Por un futuro alternativo*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 29.

11. A. Puleo en Aimé Tapia: «Entrevista a la filósofa ecofeminista Alicia Puleo» en *Géneros. Revista de Investigación y Divulgación sobre Estudios de Género* época 2 año 24 N° 21, 2017.

también posee gentileza, compasión y bondad. Innumerables personas, conocidas y anónimas, dedican su vida a luchar contra las injusticias. Es más, me atrevería a decir que la mayoría de la gente rechaza la violencia. Nos esforzamos por ser buenas personas y por rodearnos de individuos respetuosos y compasivos. ¿Cuántas de nosotras no firmaríamos por un mundo lleno de personas empáticas, generosas y respetuosas? ¿O, por el contrario, preferimos un mundo de gente egoísta, violenta e indiferente ante el sufrimiento? Creo que es más bien lo primero que lo segundo. Y que, aunque de hecho vivamos en un mundo violento, a la mayoría nos gustaría que fuera un entorno pacífico. Partiendo de esta idea, voy a analizar, desde el ecofeminismo, algunas cuestiones que me resultan fundamentales a la hora de trabajar por la igualdad, la justicia y la empatía. Uno de los puntos que creo esencial es nuestra relación de opresión con los otros animales, ya que, en nuestra aspiración por un mundo no violento, solemos olvidar esta terrible violencia sobre la que se fundan nuestras vidas. Asimismo, quisiera estudiar de qué forma el sistema de dominación de los animales se vincula con el patriarcado y con el resto de los sistemas de dominación y cómo la violencia contra los animales tiene puntos de contacto con la violencia interpersonal y con la violencia de género.

Para entender de qué forma se vinculan los diferentes sistemas de dominación, comenzaremos constatando que el pensamiento occidental se ha estructurado de acuerdo con una serie de dualismos conceptuales como hombre/mujer, humano/animal, cultura/naturaleza, mente/cuerpo, razón/emoción, civilizado/primitivo o producción/reproducción¹². Se trata de dualismos jerárquicos en los que una de las partes aparece como superior a la otra (en los dualismos señalados, el elemento superior sería el de la izquierda). En la sociedad patriarcal, las mujeres han sido asimiladas al polo inferior de los binarismos, de forma que se asocian a la naturaleza, la animalidad, las emociones y el cuerpo¹³. El hombre, por su parte, aparece como el creador de la cultura, como el sujeto racional, prototipo de la humanidad. Históricamente, se ha desarrollado un mecanismo para establecer como legítimas las dominaciones de aquellas y aquellos que han sido considerados inferiores. Este mecanismo es lo que la ecofeminista Karen Warren ha llamado *lógica de la dominación*¹⁴. De este modo, basta con establecer que el diferente es inferior para considerar justa su opresión. Así han funcionado

12. Val Plumwood: *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, Londres, 1993.

13. Sherry B. Ortner: «¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?» en Olivia Harris y Kate Young (eds.): *Antropología y feminismo*, Anagrama, Barcelona, 1979.

14. Karen Warren: «El poder y la promesa de un feminismo ecológico» en María Xosé Agra (comp.): *Ecología y feminismo*, Comares, Granada, 1997, pp. 117-146.

y funcionan todos los sistemas de dominación. Por lo tanto, todos están relacionados en tanto que se basan en la misma estructura argumental. El patriarcado domina a las mujeres porque las considera inferiores a los hombres y, sobre esta idea de su inferioridad, legitima su sujeción. El sistema de dominación racista domina a las personas racializadas porque las considera inferiores y, manteniendo la lógica de la dominación, cree que su opresión es legítima. Explotamos salvajemente a la naturaleza porque le concedemos menos valor que a la cultura y nos creemos con el derecho de someter al inferior. Lo mismo sucede con los animales no humanos y con el resto de los individuos dominados.

¿No sería mejor dejar de creer que la diferencia implica inferioridad y que la inferioridad legitima la dominación?

¿No sería mejor dejar de creer que la diferencia implica inferioridad y que la inferioridad legitima la dominación? Esta es una de las propuestas del ecofeminismo y una de mis convicciones fundamentales. Eliminando la lógica de la dominación, se deslegitiman los sistemas de opresión y esto es fundamental para construir un mundo no violento. Si se mantiene aunque sea solo un sistema de dominación, no podremos considerar que hemos alcanzado una cultura de paz.

Uno de los sistemas injustos que, además, ha servido de base para justificar la opresión de determinados grupos humanos es el sistema de dominación de los animales. Estos han sido vistos como totalmente distintos e inferiores a los humanos, que se han autoproclamado los reyes de la creación y se han definido en oposición al resto de los animales, a los que pueden dominar¹⁵.

Como afirma Charles Patterson: «el estudio de la historia del hombre revela un patrón: primeramente, los humanos explotan y masacran animales; después, tratan a otros seres humanos como si fueran animales y hacen lo mismo con ellos»¹⁶. Comprobamos, por tanto, que la inferiorización y la violencia hacia los animales –injustas en sí mismas– pueden conducir a la absoluta falta de empatía hacia individuos de nuestra propia especie, legitimando sistemas de dominación y generando rasgos del carácter totalmente indeseables para una cultura de paz.

Esta idea no es nueva. Filósofos y filósofas como Immanuel Kant o Mary Wollstonecraft habían señalado ya que ser cruel con los animales supone un riesgo para las personas, pues la crueldad con los animales socializa en la violencia. Múltiples estudios llevados a cabo desde finales del siglo xx han

15. Armelle Le Bras-Chopard: *El zoo de los filósofos. De la bestialización a la exclusión*, Taurus, Madrid, 2003.

16. C. Patterson: *¿Por qué maltratamos tanto a los animales? Un modelo para la masacre de personas en los campos de exterminio nazis*, Milenio, Lleida, 2008.

corroborado estos planteamientos filosóficos¹⁷. No obstante, quiero dejar claro que la opresión y explotación de los animales no solo es moralmente rechazable porque contribuye a crear un mundo violento para con los humanos, sino que implica una injusticia en sí misma porque se está atentando contra los intereses fundamentales de individuos que sufren y que no desean sufrir.

A pesar de esto, considero que la ética animal debe atender también a la cuestión del carácter, pues es importante examinar el tipo de persona que demostramos ser en nuestras prácticas vitales. De la misma forma en que un hombre que, desde el egoísmo más atroz, consume el cuerpo de mujeres en situación de prostitución está demostrando un carácter indeseable carente de empatía¹⁸, quienes desatienden el sufrimiento de los animales y mantienen prácticas basadas en la explotación (como consumir sus cadáveres, acudir a «espectáculos» de tortura como la tauromaquia o vestir con sus pieles arrebatadas) no demuestran tener un carácter admirable que tenga cabida en un mundo pacífico y respetuoso. Así como la prostitución es una escuela de desigualdad humana¹⁹, la explotación de los animales es una escuela de insensibilización moral²⁰.

No es casual que presente estos dos casos concretos, ya que tienen múltiples puntos de contacto. Desde el ecofeminismo se ha planteado, como hemos visto, que los diferentes sistemas de dominación están vinculados. La dominación de la naturaleza y de los otros animales se inscribe en un marco patriarcal. Mujeres y animales son concebidos como inferiores y como objetos de dominación. Además, aparecen como vinculados: las mujeres son animalizadas y los animales, feminizados²¹. Su opresión está, por tanto, conectada. Como bien ha señalado la ecofeminista Carol Adams, el patriarcado crea la ontología de mujeres y animales, estableciendo que ellas son objetos sexuales al servicio del varón, y los animales, objetos comestibles a disposición de los humanos. Finalmente, son *referentes ausentes* que desaparecen como individuos y aparecen solo como carne al servicio de los

17. Sara DeGue y David DiLillo: «Is Animal Cruelty a 'Red Flag' for Family Violence? Investigating Co-occurring Violence toward Children, Partners, and Pets» en *Journal of Interpersonal Violence* vol. 24 Nº 6, 2009, pp. 1036-1056; Clifton P. Flynn: «Why Family Professionals Can No Longer Ignore Violence Toward Animals» en *Family Relations* vol. 49 Nº 1, 2000, pp. 87-95; Judee E. Onyskiw: «The Link between Family Violence and Cruelty to Family Pets» en *Journal of Emotional Abuse* vol. 7 Nº 3, 2007, pp. 7-30. V. tb. Nuria Querol: «Violencia hacia animales por menores... ¿cosas de niños?» en *Revista de Bioética y Derecho* Nº 13, 2008, pp. 12-28.

18. Ana de Miguel: *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid, 2015.

19. *Ibíd.*

20. A. Velasco: *La ética animal. ¿Una cuestión feminista?*, cit.

21. C.J. Adams: *The Pornography of Meat*, Continuum, Nueva York, 2004.

caprichos de individuos indiferentes²². ¿Y este es el tipo de mundo que queremos, un mundo en el que mujeres y animales son despojados de su individualidad y ciertos seres humanos aprovechan para oprimirlos y explotarlos? ¿Dónde quedan la moralidad, la empatía y la bondad de estos explotadores?

Sobre violencia, patriarcado y opresión

Comentaba al principio que Kelly consideraba que la dominación era un elemento inculcado por la cultura patriarcal y no la esencia del ser humano. Si bien no podemos afirmar que el ser humano sea bueno por naturaleza, sino que, más bien, tiene la potencialidad de desarrollar actitudes buenas o malas, es cierto que la violencia es un componente estructural de la cultura patriarcal y que el patriarcado fomenta la violencia, con lo que la creación de una cultura de paz pasa necesariamente por la eliminación del patriarcado. Ya Kate Millett había señalado que la fuerza y la violencia son elementos estructurales de todos los sistemas de dominación. Tanto el racismo como el colonialismo o el sexismo se fundan sobre la violencia para mantener a los individuos dominados en la situación de sometimiento²³. El patriarcado socializa a las mujeres en el miedo, pues se saben víctimas potenciales de la violencia machista, y educa a los hombres en la divinización de la fuerza. Como bien ha señalado el feminismo desde sus orígenes, las diferencias en el comportamiento de hombres y mujeres no se deben a esencias preestablecidas, sino a una educación diferencial que reprime ciertas características en los individuos para crearlos como masculinos o femeninos, respectivamente. Así, por ejemplo, en los hombres se reprime la manifestación de los sentimientos y se potencia la fuerza y la competitividad. En las mujeres, por el contrario, se fomentan las actitudes del cuidado. Se educa de esta forma y, posteriormente, se establece que esto es lo natural, olvidando que es algo socialmente construido por la sociedad patriarcal. Es más, dado que el patriarcado establece que las mujeres son inferiores a los hombres, las actitudes y conductas asociadas a la masculinidad son las valoradas. Esto es lo que se denomina *androcentrismo*. Por este motivo, cualidades humanas como la ternura o la empatía son despreciadas porque se conciben como femeninas, mientras que prácticas de opresión como el consumo de prostitución o la tauromaquia son aceptadas e, incluso, ensalzadas. Que el sistema prostitucional es una institución patriarcal y, por lo tanto, violenta, está claro para el feminismo. Pero no

22. C.J. Adams: *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*, Ochodocuatro, Madrid, 2016.

23. K. Millett: *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 2010.

se ha aceptado tanto que también lo son prácticas como la tauromaquia en tanto que ponen en escena la mentalidad patriarcal del dominio, desprecian la empatía como rasgo femenino, exigen la represión del miedo y fomentan la violencia más cruel²⁴. No es de extrañar que esta aberración haya sido históricamente una «actividad» de hombres, asociada a la masculinidad hegemónica patriarcal.

Los actos violentos, potenciados por la cultura patriarcal, suelen presentarse como neutros, como igualmente perpetrados por hombres y mujeres. No obstante, estadísticamente, estos actos son realizados en su mayoría por varones²⁵. No es una cuestión de esencias, de que los hombres sean malos y violentos y las mujeres buenas y pacíficas, sino que es fundamentalmente una cuestión de socialización. A los hombres se les exige la racionalidad y se les niega la emocionalidad, so pena de la represión social de ser considerado afeminado. Así, por ejemplo, en la instrucción militar de Estados Unidos de finales del siglo xx, se exigía a los hombres «matar a la mujer que llevaban dentro», mediante el asesinato de un cachorro de perro al que habían tenido que cuidar durante los meses de su entrenamiento²⁶. Comprobamos así que la cultura patriarcal desprecia a las mujeres, pero también a los animales. Y las dominaciones de ambos se entrecruzan y se potencian.

Es que la violencia engendra violencia y unos sistemas de dominación llevan a otros y se retroalimentan. Como hemos visto, la violencia contra los animales socializa en la violencia y elimina la empatía²⁷, de forma que facilita la violencia interpersonal y da lugar a rasgos de carácter inaceptables en una sociedad igualitaria y respetuosa. El patriarcado es violencia, exige violencia y se estructura sobre la violencia. Pero ¿qué tipo de individuos demostramos ser cuando nuestras vidas se basan en la violencia? ¿Qué tipo de individuos son quienes maltratan, violan o asesinan a mujeres? Como ya he señalado, el aspecto del carácter es fundamental en la cuestión animal,

¿Qué tipo de individuos demostramos ser cuando nuestras vidas se basan en la violencia?

24. A. Puleo: *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*, Plaza y Valdés, Madrid, 2019.

25. Myriam Miedzian: *Chicos son, hombres serán*, Horas y Horas, Madrid, 1995. Esto puede comprobarse consultando los datos estadísticos de los delitos cometidos diferenciados por sexo. V., por ejemplo, los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE) de España, <www.ine.es/>.

26. *Ibíd.*

27. La psicóloga Melanie Joy ha mostrado que la exposición a la violencia brutal y al asesinato de animales que van a convertirse en alimento afecta negativamente a los trabajadores de mataderos. M. Joy: *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*, Plaza y Valdés, Madrid, 2013.

aunque el cambio social que nos lleve a una cultura de paz exige también propuestas políticas bien fundamentadas²⁸.

El concepto ecofeminista de lógica de la dominación permite establecer vínculos conceptuales entre los distintos sistemas de opresión. Sin embargo, no es esta la única conexión que se puede establecer entre la violencia contra las mujeres y la violencia contra los animales. Encontramos puntos de contacto entre ambas violencias en los casos en que los hombres que maltratan a sus parejas mujeres amenazan, torturan o asesinan a los animales con los que la víctima comparte su vida²⁹. Numerosos estudios muestran que es muy frecuente que las mujeres maltratadas presencien escenas de violencia hacia los animales con que conviven³⁰. El maltrato hacia los animales en los sucesos de violencia de género en las relaciones afectivas constituye un caso más de violencia psicológica y de dominación³¹, pues se atenta contra la vida de un individuo con el que la mujer ha desarrollado fuertes vínculos de afecto y que se considera un miembro de la familia. La cultura patriarcal, como vemos, no solo cosifica, oprime y violenta a las mujeres, sino que también los animales son objetos de dominación en este sistema. Un hombre que utiliza al animal con el que la víctima mantiene una relación profunda de cariño para causarle daño a esta evidencia no solo un carácter sexista y violento, sino también un modo de ser basado en la idea de que los no humanos son medios para nuestros fines. Comprobamos, así, las conexiones entre los sistemas de opresión y la necesidad de atender a los diferentes tipos de violencia y a los vínculos que existen entre ellas. Asimismo, considero fundamental entender que

**El concepto
ecofeminista de lógica
de la dominación
permite establecer
vínculos entre los
distintos sistemas
de opresión**

lógica y de dominación³¹, pues se atenta contra la vida de un individuo con el que la mujer ha desarrollado fuertes vínculos de afecto y que se considera un miembro de la familia. La cultura patriarcal, como vemos, no solo cosifica, oprime y violenta a las mujeres, sino que también los animales son objetos de dominación en este sistema. Un hombre que utiliza al animal con el que la víctima mantiene una relación profunda de cariño para causarle daño a esta evidencia no solo un carácter sexista y violento, sino también un modo de ser basado en la idea de que los no humanos son medios para nuestros fines. Comprobamos, así, las conexiones entre los sistemas de opresión y la necesidad de atender a los diferentes tipos de violencia y a los vínculos que existen entre ellas. Asimismo, considero fundamental entender que

28. En este sentido, el planteamiento de Sue Donaldson y Will Kymlicka desde la filosofía política resulta fundamental. Según proponen, debemos acercarnos a nuestra relación con los animales desde las claves que aporta la teoría de la ciudadanía, concediendo derechos ciudadanos a los animales domésticos, entendiendo a los animales salvajes como pueblo soberano y a los liminares, como cuasi-ciudadanos. S. Donaldson y W. Kymlicka: *Zoopolis, una revolución animalista*, Errata Naturae, Madrid, 2018.

29. C.J. Adams: «Woman-Battering and Harm to Animals» en C.J. Adams y Josephine Donovan (eds.): *Animals and Women: Feminist Theoretical Explorations*, Duke UP, Durham, 2006, pp. 55-84; C.P. Flynn: ob. cit.

30. Frank R. Ascione, Claudia V. Weber, Teresa M. Thompson, John Heath, Mika Maruyama y Kentaro Hayashi: «Battered Pets and Domestic Violence: Animal Abuse Reported by Women Experiencing Intimate Violence and by Nonabused Women» en *Violence against Women* vol. 13 Nº 4, 2007; C.P. Flynn: «Battered Women and Their Animal Companions: Symbolic Interaction between Human and Nonhuman Animals» en *Society and Animals* vol. 8 Nº 2, 2000.

31. Vivek Upadhyay: «The Abuse of Animals as a Method of Domestic Violence: The Need for Criminalization» en *Emory Law Journal* vol. 63 Nº 5, 2014.

toda violencia es injusta e impide garantizar una cultura de paz. Por lo tanto, rechazar unas violencias y mantener otras no parece ser una actitud virtuosa.

A modo de conclusión: hacia una cultura ecofeminista de paz

Para concluir, quisiera que reflexionáramos desde la honestidad sobre lo siguiente. Hemos aceptado que la mayoría de las personas siente rechazo por la violencia y prefiere un mundo de gente empática, altruista y respetuosa. Hemos visto que la socialización patriarcal potencia la violencia y que los diferentes sistemas de dominación están vinculados entre sí. La lógica de la dominación permite legitimar la opresión y explotación de aquellos a quienes consideramos inferiores. Hemos observado que los humanos se han autoproclamado superiores a los animales. La inferiorización de los animales ha conducido en numerosas ocasiones a la inferiorización de diferentes grupos humanos. Hemos comprobado, asimismo, que la violencia hacia los animales se relaciona estrechamente con la violencia hacia las personas. Específicamente, hemos visto puntos de contacto entre la violencia de género y la violencia hacia los animales. Ante esta realidad, quisiera plantear tres escenarios posibles, proponer que se escoja uno de ellos e invitar a recapacitar sobre nuestra elección. Tenemos el escenario A en el que se mantiene la violencia patriarcal y la inferiorización y dominación de animales humanos sobre la base de su raza, su orientación sexual, su clase o cualquier otra consideración. Asimismo, persiste la explotación de la naturaleza y los animales no humanos son explotados y asesinados en múltiples prácticas socialmente aceptadas. El escenario A es nuestra realidad actual, violenta, egoísta, insostenible, despreciable. Por otro lado, en el escenario B nos encontramos con un mundo el que se ha logrado la igualdad entre hombres y mujeres y el respeto entre todos los seres humanos independientemente de sus diferencias. Además, se mantiene la sostenibilidad ambiental. Sin embargo, como en la actualidad, nuestras vidas se basan en la explotación brutal de miles de millones de animales que sufren terriblemente cada minuto de sus vidas, que se ven privados de libertad, de afecto y de cuidados; animales que son vistos solo como objetos, animales que son conceptualizados como inferiores y cuya dominación, por lo tanto, se considera legítima. En el escenario B seguimos disfrutando a costa del sufrimiento animal ya sea en la alimentación, en el entretenimiento o en la moda. Cada paso que damos oculta el lamento desgarrador de las vidas arrebatadas de seres inocentes que no pueden defenderse. Pero ¿qué más da, si hemos conseguido la igualdad entre los humanos y la renovación del medio ambiente? Finalmente, el escenario C muestra una realidad similar al B, pero con un cambio notable. En este mundo, como en el B, los humanos se respetan unos a otros, se entienden

como interdependientes y como ecodependientes. Han entendido la necesidad de proteger la naturaleza y de aceptar la igualdad de todas las personas. Pero ahora, además, se conciben de forma humilde como iguales a los animales en los aspectos moralmente relevantes. Han entendido que la violencia contra los animales no puede justificarse, que crea un caldo de cultivo para ulteriores violencias y que muestra un carácter indeseable en aquellos que la reproducen y perpetúan, pues está mal dañar a un ser vulnerable que no quiere sufrir. En el escenario c, nuestras prácticas vitales no están manchadas de sangre. Ya no torturamos y encarcelamos a los animales. Ya no los asesinamos para satisfacer nuestros caprichos. Convivimos con ellos respetuosamente. Hemos alcanzado la utopía ecofeminista³² que garantiza la libertad, la igualdad y la sostenibilidad, así como la empatía y el cuidado.

¿Cuál de los tres escenarios nos lleva a una auténtica cultura de paz? ¿Por cuál de los tres trabajaremos, si es que vamos a trabajar por algo? Creo que hoy más que nunca necesitamos esa cultura suave y alternativa que buscaba incansablemente Kelly. Necesitamos una política y un modo de vida guiados por la ternura, que no es un sentimiento femenino, sino un sentimiento humano que la socialización patriarcal ha arrebatado a los hombres y que el capitalismo neoliberal ha marginado en su implantación del productivismo y del hedonismo consumista. Reivindiquemos la ternura, la empatía y el respeto y seamos capaces de abandonar nuestro egoísmo y de abrazar las diferencias. Entendamos que, en lo realmente significativo, los humanos y los demás animales somos iguales: queremos libertad, queremos bienestar y queremos mantener nuestra vida. Así pues, solo atendiendo a la interconexión de las diferentes opresiones, entendiéndolas como igualmente injustas (ya afecten a humanos, a no humanos o a ambos) y buscando la abolición de todas ellas, podremos trabajar *por un futuro alternativo*³³. ☒

32. A. Puleo: «La utopía ecofeminista» en Juan José Tamayo (dir.): *La utopía, motor de la Historia*, Fundación Ramón Areces, Madrid, 2017, pp. 117-136.

33. P. Kelly: *Por un futuro alternativo*, cit.

¿Hacia una ciudadanía animal?

*Sobre Zoopolis, de Sue Donaldson
y Will Kymlicka*

Marta Tafalla

El libro *Zoopolis* aporta un enfoque y una propuesta audaces para trasladar la cuestión de los animales de la ética a la política. La idea fundamental es que la situación de explotación y maltrato de los animales en nuestra sociedad no puede resolverse con una simple defensa del valor intrínseco de estos, sino que es necesario repensar la cuestión en términos de ciudadanía.

*Zoopolis*¹ es un libro sorprendente, que propone reformular el debate sobre nuestra relación con los animales en un marco teórico nuevo y que sin duda estaba destinado a despertar una encendida discusión. Sus autores son Will Kymlicka, el conocido filósofo político y especialista en convivencia multicultural, catedrático en la Queen's University en Kingston, Ontario, y su esposa, la también filósofa Sue Donaldson, autora de un popular libro de cocina vegana.

Para entender el carácter innovador de este libro hay que comprender el debate del que parte y que intenta transformar. Desde que en

Marta Tafalla: es doctora en Filosofía y profesora en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB). Entre sus libros está *Ecoanimal. Una estética plurisensorial, ecologista y animalista* (Plaza y Valdés, Madrid, 2019).

Palabras claves: animales, ciudadanía, derechos, política, *Zoopolis*.

Nota: la versión original de este artículo fue publicada en *Diánoia* vol. 57 N° 69, 11/2012, <<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia>>.

1. S. Donaldson y W. Kymlicka: *Zoopolis, una revolución animalista*, Errata Naturae, Madrid, 2018. Edición original: *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*, Oxford UP, Oxford-Nueva York, 2011.

1975 Peter Singer publicó el ya clásico *Liberación animal*², en la ética filosófica se ha desarrollado un debate cada vez más intenso y complejo acerca de nuestra relación con las otras especies animales. Esa discusión se ha centrado hasta ahora en dos frentes. En primer lugar, lo que podríamos llamar el *debate de las razones*, que ha venido examinando de qué maneras justifica nuestra sociedad la utilización de los animales como meros instrumentos, su explotación sistemática y su maltrato (experimentación militar, experimentación médica, cría industrial para consumo, caza, caza furtiva, espectáculos de circo, corridas de toros). Asimismo, ha ofrecido razones para poner fin a estas formas de maltrato. Este debate teórico ha incluido desde un análisis de la concepción aristotélica de la esclavitud hasta una búsqueda de argumentos en las filosofías de Hume, Bentham, Kant, Schopenhauer, Rawls o Habermas, aunque gran parte de la discusión ha estado protagonizada por el diálogo entre utilitaristas y deontólogos que iniciaron Singer y Tom Regan³. Sin embargo, recientemente, nuevas perspectivas han ido enriqueciendo ese debate. Por un lado, Martha Nussbaum ha denunciado que los debates se centraban demasiado en el criterio del dolor y ha propuesto una concepción más amplia de lo que sería para un animal disfrutar de una vida justa. En *Las fronteras de la justicia* (2005) proponía aplicar el *enfoque de las capacidades* a los animales y defendía el criterio del *florecimiento*, entendido como la posibilidad de que cada animal individual realice aquellas capacidades que son propias de su especie⁴. Aunque la propuesta es polémica por cuanto desdibuja las fronteras entre vida justa y vida buena propias de la modernidad, su concepción más compleja acerca de las vidas de los animales ha sido un buen estímulo para el debate. Por otro lado, hay que celebrar que se sumara a la discusión el *ecofeminismo*, un movimiento que aúna las perspectivas feminista, ecologista y animalista. Su virtud ha consistido en mostrar que la explotación de los animales es un caso, entre otros, de la estructura de dominio que vertebra nuestra sociedad y que se manifiesta en las relaciones con la naturaleza en un sentido más global, así como en las relaciones de género. De esta manera, ha contribuido a situar las cuestiones concretas de ética aplicada a los animales dentro de un contexto más amplio. Son diversas las autoras que han trabajado en esta línea, y en lengua española cabe destacar el libro de Alicia H. Puleo *Ecofeminismos para otro mundo posible* (2011)⁵.

En segundo lugar, se ha desarrollado el *debate sobre la solución* a este maltrato sistemático de los animales en tantos ámbitos de nuestra sociedad

2. Trotta, Madrid, 1999.

3. Ver T. Regan: *En defensa de los derechos de los animales* [1983], FCE, Ciudad de México, 2016.

4. M. Nussbaum: *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*, Paidós, Barcelona, 2006.

5. A.H. Puleo: *Ecofeminismo para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2011.



(ciencia, alimentación, moda, entretenimiento). Ahí la ética filosófica ha participado en una discusión más amplia en el espacio público entre activistas a favor de los animales, juristas, veterinarios, etólogos, ecologistas, etc. En esta discusión parecía haber solo dos opciones: *liberación* o *bienestar animal*. En el primer caso, se trata de dejar de emplearlos como instrumentos para el beneficio humano; en algunos casos, esta opción llevaba a condenar como incorrecta prácticamente cualquier forma de relación entre humanos y otros animales. En el segundo caso, se aceptan ciertas formas de uso de los animales siempre que estén libres de crueldad y ofrezcan unas mínimas condiciones de vida justa; una opción que demasiadas veces se ha acabado utilizando para introducir tan solo mínimas mejoras en el trato a los animales y continuar justificando su explotación.

Durante casi 40 años de debate, el nivel de sofisticación de las teorías se fue incrementando a la par que el número de filósofos y filósofas participantes. Sin embargo, durante todo este tiempo, el debate filosófico había quedado circunscrito al área de la ética, y esto es lo que ha llegado a su fin con el libro de Donaldson y Kymlicka; por esta razón, creo que su obra marca un cambio de época en el debate filosófico sobre nuestra relación con las otras especies animales. Donaldson y Kymlicka parten del debate actual y aceptan la teoría de los derechos de los animales, pero rehúsan quedarse en el debate ético. Su libro, *Zoopolis*, es una propuesta audaz para trasladar la cuestión de los animales de la ética a la política. Una ubicación que en realidad Aristóteles ya había ofrecido en su día, y que también Rousseau apuntó, pero que nunca se desarrolló de una manera sistemática.

La idea fundamental de los autores es que la situación de explotación y maltrato de los animales en nuestra sociedad no puede resolverse con una simple defensa del valor intrínseco de los animales individuales. Ellos no son solo individuos con derechos, ni tan solo miembros de especies, cada una con diferentes características biológicas, sino que también pertenecen a comunidades políticas. Muchos animales conviven con nosotros en las ciudades, y nuestras vidas y las suyas se entretajan en relaciones de interdependencia y responsabilidad. Son esos diferentes tipos de relaciones que se establecen entre los animales y nuestras instituciones y prácticas políticas lo que debemos estudiar y analizar en términos de comunidad, territorio y soberanía. Así pues, los autores trazan un nuevo marco para analizar nuestra relación con los animales, que incluye toda una serie de factores sociales, geográficos e históricos que no habían sido contemplados en el debate ético.

El libro propone también otra idea. Según los autores, las teorías éticas han defendido, ante todo, que los animales poseen algunos derechos negativos (a no ser tratados con crueldad, a no ser privados de la libertad, a no ser privados de la vida) que deberían traducirse en el fin de las formas de maltrato.

Sin embargo, *Zoopolis* no solo apuesta a eliminar las situaciones de maltrato, sino también a defender que es posible hallar buenas formas de convivencia entre la especie humana y las otras especies. Tras un extenso estudio sobre las diferentes formas en que humanos y otros animales conviven en los mismos territorios, o sobre las relaciones de vecindad con animales salvajes que habitan territorios distintos, los autores proponen relaciones que no solo estén libres de maltrato, sino en las cuales sea posible el respeto, la convivencia e incluso, en algunos casos, la amistad y la ayuda mutua. Esta idea apunta en la misma dirección que el éxito de ventas de *El filósofo y el lobo*, de Mark Rowlands⁶, pero con la diferencia de que Rowlands narraba una experiencia particular de amistad con un lobo, mientras que los autores de *Zoopolis* tratan de ofrecer una visión panorámica de las posibles formas de convivencia e incluso de amistad con animales de distintas especies.

Para desarrollar estas dos ideas, los autores dividen a los animales en tres grandes grupos. Esta clasificación no se basa en sus capacidades cognitivas o emocionales, ni en su semejanza biológica con nosotros, sino en la realidad de los distintos tipos de relación que los animales mantienen con las comunidades humanas, en el actual contexto social y político.

En primer lugar, los autores abordan la cuestión de los animales que han sido domesticados y que conviven en nuestras ciudades, ya sea como animales de compañía o como instrumentos de la industria alimentaria o textil, en la experimentación científica o en situaciones equivalentes. En esos casos, Donaldson y Kymlicka reivindican que, dado que nosotros hemos domesticado a esos animales y los hemos introducido en nuestras ciudades, se deben considerar miembros de nuestras comunidades políticas y, por lo tanto, deberíamos tratarlos y respetarlos como *cociudadanos*. Eso implica, en primer lugar, que no podemos aceptar formas de explotación de esos animales. Sería tolerable que algunos prestaran ciertos servicios, siempre que lo hicieran en buenas condiciones. Los autores ponen como ejemplo a los perros o los caballos que trabajan en prácticas de terapia para humanos con distintas enfermedades o discapacidades, o que prestan su ayuda a las fuerzas de seguridad. Sería aceptable que estos animales continuaran contribuyendo de este modo a la comunidad, pero siempre que sean correctamente tratados y compensados por su esfuerzo con tiempo para sí mismos, de modo que no sean víctimas del agotamiento físico y emocional que pueden provocar esas tareas. En términos generales,

Los autores abordan la cuestión de los animales que han sido domesticados y que conviven en nuestras ciudades

6. Seix-Barral, Barcelona, 2009.

no sería aceptable maltratar de ninguna forma a esos animales; incluso, puesto que son miembros de nuestra comunidad, se les debería ofrecer protección cuando se enferman, o en caso de que sean víctimas de accidentes o catástrofes naturales.

En contrapartida –afirman los autores– podemos exigirles que se adapten a las formas de vida de nuestras ciudades. Por ejemplo, en el caso de los perros, las políticas sociales deberían permitirles usar el transporte público y alojarse en hoteles con sus familias humanas, y se deberían crear espacios donde pudieran correr libremente; a cambio, los perros deben estar bien educados y ser capaces de convivir con humanos y otros animales sin representar un peligro para nadie.

Aunque Donaldson y Kymlicka afirman que la domesticación de los animales casi siempre se llevó a cabo con el objetivo de la explotación, creen que, al menos para algunas especies de animales domésticos, sería posible llegar a tener vidas buenas en nuestras comunidades. Esto es más fácil de defender con los animales de compañía, pero los autores argumentan que también muchos animales de granja podrían convivir amigablemente con nosotros si no fueran criados solo para obtener un beneficio económico. Ponen como ejemplo algunos santuarios de animales rescatados de la industria alimentaria, donde individuos de distintas especies conviven entre ellos y con humanos, o la práctica cada vez más común de personas que tienen gallinas en el jardín de su casa, y a cambio de los huevos, les ofrecen una vida buena. En esta parte del libro encontramos algunas páginas fascinantes sobre el tema siempre tan polémico de la domesticación y una reflexión sobre la autodomesticación del ser humano. Asimismo, a través de distintos ejemplos de personas que conviven con animales domésticos, se muestra en qué medida estos animales y los seres humanos pueden llegar a comunicarse y conocerse, lo que hace posibles relaciones de amistad y ayuda mutua.

En segundo lugar encontraríamos a los animales salvajes, que viven fuera de nuestras comunidades, aunque desgraciadamente muchas de nuestras acciones les causan un mal, ya sea de manera directa como la caza, o indirecta, como la contaminación. Aquí, la tesis central de los autores es que los animales salvajes no muestran una inclinación a convivir con los humanos, y por ello deberíamos respetar esa actitud y no promover el contacto con ellos. Para proteger la forma de vida de estos animales, sin relación con nosotros, los autores demandan reconocer la soberanía de sus comunidades.

Donaldson y Kymlicka toman el término «floreCIMIENTO» de Martha Nussbaum y argumentan que el florecimiento de los animales salvajes individuales no se puede dar al margen del de sus comunidades, por lo que respetar a estos animales exige respetar su territorio, y la mejor forma de hacerlo es reconocerlo como un territorio soberano que debemos renunciar

a controlar. De modo que habría que reformular las relaciones entre humanos y animales salvajes en términos de relaciones justas entre comunidades soberanas. Para ilustrar esta idea, Donaldson y Kymlicka comparan las injusticias que han sufrido los animales salvajes a manos de los humanos con los casos en que unas culturas humanas han colonizado y expoliado a otras. Defienden luego que respetar la soberanía de las comunidades de animales salvajes implica que no solo no debemos destruir esas comunidades, sino que tampoco debemos imponerles nuestras formas de vida o forzarlas a convivir con nosotros. No debemos intervenir en su propia organización social ni en sus relaciones entre ellos; por ejemplo, no hay que intentar cambiar las relaciones de depredación por otras que nos parezcan más justas. Entre los animales salvajes no hay relaciones de justicia, sino relaciones naturales que incluyen diversas formas de violencia, en las cuales no debemos intervenir. La soberanía significa que tienen derecho a vivir sus vidas conforme a su naturaleza, a no ser forzados a vivir de otro modo, a no ser colonizados y, por supuesto, a no ser destruidos. Ahora bien, los autores aceptarían ciertas formas mínimas de intervención humana siempre que no pongan en cuestión la autonomía y la integridad de esas comunidades; por ejemplo, si la ayuda humana pudiera impedir el avance de un virus capaz de asolar un ecosistema. Ayudarlas sería legítimo en casos concretos, como puede serlo cuando distintas comunidades humanas se prestan ayuda entre sí, siempre que ello no amenace la soberanía de las comunidades.

Los problemas más difíciles se darían en las zonas fronterizas entre comunidades humanas y de animales salvajes o en zonas donde se produjeran solapamientos. En los casos en que un territorio animal quedara dividido por infraestructuras humanas, que es un problema frecuente incluso en las zonas más salvajes, habría que introducir un sistema de corredores que salvaran esa división. También se tendría que actuar a la inversa cuando un territorio humano quedara dividido por una zona de animales salvajes. Pensar las fronteras es fundamental, puesto que, de hecho, buena parte de los territorios son fronterizos, lo que también sucede entre las distintas comunidades humanas.

En tercer lugar, *Zoopolis* se refiere a aquellos animales que viven en nuestras ciudades o en sus límites sin que nosotros los hayamos domesticado ni introducido, como pueden ser algunos tipos de roedores o pájaros, e incluso zorros o coyotes. En algunos países, y muy típicamente en el continente americano, esta clase de animales incluye un buen número de especies. Se trata de animales que, en términos evolutivos, han sido capaces de adaptarse

Los problemas más difíciles se darían en las zonas fronterizas entre comunidades humanas y de animales salvajes

con éxito a nosotros, hallando alimento y refugio en nuestras ciudades, y que, en algunos casos, han modificado su comportamiento de forma admirable para lograrlo; sin embargo, son la clase de animales que menos conocemos y apreciamos. Algunos son tolerados, como las ardillas o los pájaros, pero a otros se los considera plagas, como las ratas o las palomas. Nos cuesta pensar en ellos y a menudo tenemos comportamientos muy contradictorios, como dar comida a los pájaros, pero a la vez permitir que nuestros gatos domésticos los cacen. No sabemos cómo deberíamos tratarlos; para muchas personas son seres que no introdujimos nosotros en nuestras ciudades y que no deberían estar aquí. Se dice a veces que deberían volver a la naturaleza salvaje, pero en la mayoría de los casos eso resulta imposible, pues su hábitat son nuestras ciudades.

Donaldson y Kymlicka argumentan que no podemos considerarlos *co-ciudadanos* porque no se integran en nuestra comunidad como lo hacen los animales domésticos. No podemos esperar de ellos que se socialicen, que aprendan ciertos comportamientos y respeten ciertas reglas, ni buscar relaciones de convivencia y amistad. Por ello, no podemos conferirles los derechos que concedemos a los animales domésticos, pero tampoco podemos devolverlos a la naturaleza salvaje a la que ya no pertenecen. Así, los autores les otorgan un estatus intermedio que bautizan como *denizens*, una palabra que cabría traducir por *habitantes*, en contraste con *ciudadanos*. Ese estatus intermedio significa que debemos aceptarlos en nuestras comunidades y tenerlos en cuenta –por ejemplo, cuando diseñamos ciudades– y que no podemos maltratarlos; pero tampoco tenemos más obligaciones hacia ellos. Los autores afirman que no deberíamos alimentar a estos animales ni buscar el contacto con ellos, para evitar situaciones de conflicto como las que se dan, por ejemplo, cuando las personas alimentan a los coyotes que viven en las afueras de algunas ciudades. En caso de que se den situaciones de superpoblación, los autores optan por métodos para reducir la reproducción de esos animales sin matar a los individuos. Los problemas que pueden ocurrir son muy diversos según cuál sea la especie animal y cómo sea la comunidad humana, pero los autores ofrecen diversos ejemplos de grupos de humanos que han aprendido a no dañar a esos animales e incluso a beneficiarse de la belleza que aportan a las ciudades.

Zoopolis tiene varias virtudes. Una de ellas es la habilidad con que se plantean viejos problemas de una forma novedosa, lo que sin duda estimulará el debate. Otra es el esfuerzo por ofrecer una visión panorámica, casi sistemática, de los problemas que se dan en nuestra relación con los animales, en un sólido intento de ordenar la reflexión; y resulta admirable que eso se logre sin perderse en un discurso abstracto. La tercera gran virtud del libro es que se plantea un considerable número de casos particulares analizados

en detalle, lo que demuestra un amplio conocimiento de nuestra relación con los animales, y se ofrecen muchas soluciones a problemas concretos. Son de agradecer los ejemplos en que se muestra cómo algunas personas han logrado establecer buenas relaciones con los animales, historias de inteligencia, sensibilidad y justicia; y son tantos esos ejemplos que el libro resulta, a veces, muy optimista. Sin embargo, por mucho que ese tono sea esperanzador, también es posible que genere desencuentros con aquellos lectores que perciban una gran diferencia entre la realidad que conocen y la que el libro describe. Quizá esto se debe al hecho de que el libro está muy anclado en un contexto social concreto. Para un lector europeo, por ejemplo, resulta un libro muy norteamericano. Los problemas en la relación con los animales que se describen y las soluciones que se proponen responden a un tipo de ciudad y una forma de vida propias de Norteamérica, y muy diferentes de lo que ocurre en otros lugares. Para un libro que pretende ofrecer una visión panorámica, quizá ha faltado tener más en cuenta la variabilidad de situaciones en otros continentes y culturas.

Pero creo que la crítica principal que podría hacerse al libro de Donaldson y Kymlicka es que aborde apenas la cuestión jurídica. Su idea de considerar a algunos animales como ciudadanos no va acompañada de una propuesta de cómo debería traducirse en la legislación, de qué manera habría que reformar las leyes estatales y las ordenanzas municipales para reconocer a los animales como ciudadanos. En el mismo sentido, los autores ofrecen muchos ejemplos de casos concretos en que algunas personas solucionan de manera inteligente los conflictos con animales, pero no nos dicen si la ley debería imponer como norma algunas de esas prácticas. En términos generales, creo que el intento de los autores de ofrecer una visión más práctica de cómo mejorar nuestra relación con los animales se haría más clara si se abordara el papel de la norma jurídica.

Sin embargo, al margen de esta última cuestión, se trata de un libro lúcido, que es extenso y denso sin dejar de ser nunca estimulante, y que al mismo tiempo consigue, lo cual es extraño en un libro de filosofía, y más en un libro de ética aplicada a animales, arrancarnos alguna que otra sonrisa. ☒

Las zoonosis, entre humanos y animales

François Moutou

El covid-19 puso nuevamente en primer plano las zoonosis, las enfermedades que pasan de animales a humanos. Son numerosas y algunas antiguas. Los mecanismos de transmisión son complejos. Pero todas estas enfermedades interpelan nuestra relación con un ecosistema cuya biodiversidad no dejamos de alterar. ¿Debe considerarse a la especie humana solo como una víctima, o es en cambio un actor importante de los ciclos epidemiológicos que la afectan?

Curiosamente, la palabra «zoonosis» no figura en el séptimo y último volumen del *Nuevo Larousse ilustrado. Diccionario enciclopédico universal*, publicado bajo la dirección de Claude Augé a comienzos del siglo xx (1904). Sin embargo, sería un gran error pensar que este tipo de enfermedades no existía en aquella época. La medicina y la microbiología comenzaban a consolidar sus bases y a enriquecer sus conceptos, pero la epidemiología era por entonces aún incipiente.

Al mismo tiempo, se construían las ciencias de la vida, como la ecología y el evolucionismo, al margen del enfoque médico, y viceversa. Sin embargo, en la actualidad el estudio y la comprensión de las enfermedades no pueden sino incitarnos a ampliar y enriquecer nuestra mirada acercando estas disciplinas.

François Moutou: es médico veterinario y especialista en epidemiología animal. Fue director adjunto y jefe de la Unidad de Epidemiología del Laboratorio de Salud Animal de la Agencia Nacional de Seguridad Sanitaria, Alimentación, Trabajo y Medio Ambiente de Francia, <www.anses.fr>. Es autor de varios libros, entre ellos *Des épidémies, des animaux et des hommes* (Le Pommier, París, 2015) y *Et si on pense aux animaux?* (Le Pommier, París, 2018).

Palabras claves: animales, biodiversidad, enfermedad, epidemia, zoonosis.

Nota: la versión original de este artículo en francés fue publicada con el título «Les zoonoses, entre humains et animaux» en *La Vie des Idées*, 1/5/2020, <<https://laviedesidees.fr/Les-zoonoses-entre-humains-et-animaux.html>>. Traducción: Gustavo Recalde.

Las zoonosis representan un grupo particular de enfermedades infecciosas y transmisibles, así como de enfermedades parasitarias. La Organización Mundial de la Salud (OMS) ofrece al respecto la siguiente definición: «Se denomina zoonosis toda enfermedad o infección que se transmite naturalmente de los animales vertebrados a la especie humana y viceversa». El término «naturalmente» se opone a «experimentalmente» y a «excepcionalmente». Desde un punto de vista biológico, un microorganismo es específico de un huésped determinado o no lo es. Que uno de sus huéspedes predilectos sea la especie humana representa un detalle en el mundo de los seres vivos, aun cuando las consecuencias en términos de salud humana y de salud pública puedan ser graves. El mundo de los seres vivos no es antropocéntrico.

La vida en red

Recientemente, la mirada de los biólogos sobre el origen de la vida y sus desarrollos, aun en el campo de la salud, evolucionó de manera considerable. La unidad fundamental de los seres vivos está representada por la célula. Existen seres vivos unicelulares, pero las plantas y los animales que vemos son pluricelulares. Las primeras células debían ser procariotas, como las bacterias de hoy. Su cromosoma flota en su citoplasma. La célula eucariota, dotada de un núcleo que alberga sus cromosomas, podría haber nacido de la fusión de dos células procariotas, una bacteria y una arquea, por ejemplo, y una se convirtió en el núcleo del conjunto. Cabe imaginar entonces la importancia de los intercambios entre todas las numerosas formas de seres vivos a lo largo de las eras geológicas. Como solo las plantas dotadas de cloroplastos (antiguas bacterias devenidas simbiotes, indispensables en las plantas, a su vez incapaces de vivir sin ellas, en una asociación de beneficio mutuo) son autótrofas, es decir, capaces de generar su propia materia orgánica, el resto de los seres vivos, heterótrofos, deben consumir otro ser vivo, vegetal o animal, y tratar a su vez de no convertirse en presas. La depredación y la alimentación no representan la única vía de transmisión de gérmenes entre especies, pero ilustran una de las más frecuentes, ya que exigen el acercamiento de individuos de especies diferentes. Cabe señalar que el sistema inmunitario adaptativo aparece con los vertebrados con mandíbulas (gnatóstomos). El resto del reino animal solo dispone del sistema inmunitario innato. Resulta tentador relacionar esto con el riesgo de contagio por vía oral...

Lo cierto es que la vida funciona en redes, en interrelaciones, se trate de simbiosis, parasitismo, relaciones de tipo presa-depredador, etc. Cada individuo

es en sí mismo una simbiosis. Un humano no puede vivir sin las bacterias y los virus de su microbiota, las mitocondrias (bacterias simbióticas) de sus células o las secuencias virales integradas a su genoma. Existe pues un vínculo entre biodiversidad, en su sentido más amplio, y salud, de los individuos, las poblaciones, las especies, los ecosistemas. Esta asociación permite la evolución y la adaptación de cada nivel de organización de los seres vivos frente a los cambios de cualquier tipo: geológicos, climáticos, poluciones, destrucciones o encuentros con nuevos microorganismos, especies, ecosistemas.

La especie humana es una entre muchas otras (518 especies de primates, 6.495 especies de mamíferos, según el último censo de 2018, decenas de miles de vertebrados, millones de especies animales). Ella misma proviene del mundo animal y deriva de los mismos fenómenos. Así, su microbiota y sus parásitos deben comprenderse y observarse pensando en sus presas, en sus depredadores, pero también en el resto de los seres vivos con los que se cruzan en los diferentes ecosistemas habitados a lo largo de su historia. Es necesario entonces distinguir los gérmenes responsables de las zoonosis propiamente dichas, en el sentido citado de la OMS, y las enfermedades humanas debidas a microorganismos provenientes del mundo animal no humano, adaptados secundariamente a nuestra especie, «humanizados». En todos los casos, estas enfermedades son consecuencia de cierto espacio compartido y situado en el tiempo. Antiguamente, el espacio propicio para los encuentros se limitaba a los cotos de caza recorridos a pie; ahora es todo el planeta, con los criaderos, los mercados, las megalópolis, los animales de compañía, todos unidos por los intercambios comerciales cuyos volúmenes y cuya rapidez escapan a numerosos controles sanitarios. Todo ello puede conducir a exposiciones y contagios.

La evolución de la demografía humana debe colocarse en paralelo, sabiendo que el *Homo sapiens* tendría aproximadamente 300.000 años. El primer millardo de humanos se habría alcanzado alrededor del año 1800, y los ocho millardos se esperan para 2024. El periodo de dos siglos que llevó de 1.000 a 8.000 millones de seres humanos es casi insignificante, comparado con la duración de la existencia del *Homo sapiens*. Actualmente, tenemos la sensación de que las enfermedades emergentes son cada vez más numerosas. Pero ¿es realmente así, o se debe simplemente a que la población mundial se incrementó de manera espectacular? Paralelamente, la biodiversidad se desmorona. La biomasa de todos los mamíferos silvestres terrestres representa menos de 5% del total de la biomasa de los mamíferos domésticos y humanos en su conjunto.

Dado que la diversidad genética está localizada esencialmente en el nivel de los microorganismos presentes en todas partes del planeta y que en su gran mayoría son aún desconocidos, las sorpresas sanitarias deberían continuar.

Las vías de transmisión

Los pocos ejemplos de riesgos zoonóticos y enfermedades de origen animal aquí expuestos están agrupados por vías de contagio o causas que lo favorecen, según tres grandes esquemas: a) por contacto y cercanía, b) por vía oral y alimentación, y c) por vectores hematófagos. Esta categorización es en parte artificial, ya que la vida es creativa y no se deja catalogar muy fácilmente. Los microbios ponen en tela de juicio la mirada tradicional sobre los seres vivos que tiende a aislar a cada especie en un compartimento estanco con respecto a las demás, particularmente cuando se trata del *Homo sapiens*. Ahora bien, algunas actividades humanas, no siempre adaptadas ni responsables, son susceptibles de incrementar los riesgos de exposición. Por último, no existe evidentemente ninguna pretensión de exhaustividad en los ejemplos aquí propuestos. Aun cuando se perfilan algunas grandes tendencias, cada situación tiene características propias que la singularizan, según el microorganismo, el lugar, las especies en cuestión y el momento.

Para cada ejemplo, tratar de descubrir el comienzo de esta relación, cuándo tuvo lugar el paso del germen de una especie a otra, contribuye a esclarecer nuestras historias comunes. Puede ser un verdadero brote (la aparición de un nuevo microbio por evolución, mutación o recombinación de uno anterior) o solo corresponder al descubrimiento de un fenómeno mucho más antiguo, pero ignorado, confundido con otro o incomprendido. Antes de Louis Pasteur y Robert Koch, ¿cómo entender la rabia o la tuberculosis sin las nociones de virus, bacterias, exposición, contaminación, infección, contagio, transmisión, incubación, inmunidad, términos que en 2020 siguen siendo a veces muy mal utilizados? En 2020, ¿podemos pretender que ya no se ignore ningún concepto?

Contacto y cercanía

Hoy se reconoce que el virus responsable del sarampión (*Morbilivirus* de la familia *Paramyxoviridae*) es la adaptación a la especie humana del virus de la peste bovina. Este virus de los bovinos tal vez provenga del uro (*Bos primigenius*), extinguido en el siglo XVII, ancestro de todas las «vacas». El uro fue domesticado hace aproximadamente ocho milenios, y dio origen entonces a los bovinos domésticos (*Bos taurus*), las razas sin joroba en Oriente Medio y las razas con joroba o cebúes en el valle del Indo. El virus bovino se adaptó a los humanos al convertirse en el agente responsable de una nueva enfermedad, el sarampión, y perdió su carácter zoonótico. La experiencia de los últimos

El virus responsable del sarampión es la adaptación a la especie humana del virus de la peste bovina

dos siglos de lucha contra la peste bovina, fuente de grandes pérdidas en la ganadería, permite afirmarlo. Sin duda, las condiciones del antiguo paso interespecífico no se han renovado, pero confirman que la especie humana intercambia microorganismos desde hace mucho tiempo con su entorno animal no humano. La domesticación tuvo numerosas ventajas para las antiguas civilizaciones que la practicaron, pero también fuertes secuelas sanitarias. La peste bovina fue oficialmente erradicada del planeta en 2011. No se trata sino de la segunda erradicación producto de la intervención humana, tras la erradicación de la viruela a fines de los años 1970. Inversamente, el sarampión humano parece estar regresando. En algunos países, parece más fácil vacunar a los bovinos que a los niños. El sarampión sigue causando muertes, incluso en Europa a comienzos del siglo XXI.

La historia de la tuberculosis, vieja enfermedad aún existente, también es muy rica, pero bastante compleja en sus relaciones con numerosas especies de mamíferos, entre ellas la especie humana. De hecho, más bien debe hablarse del complejo bacteriano *Mycobacterium tuberculosis*, que agrupa a varias «especies» que parecen remontarse a otra bacteria, *Mycobacterium africanum*, probablemente asociada al linaje humano incluso antes de su salida de África. Una rama se habría diversificado allí, adaptándose a otras especies de mamíferos, y otra habría salido de África con los humanos. En la actualidad, la tuberculosis bovina (*Mycobacterium bovis*) es entendida como una adaptación de la bacteria humana a los bovinos durante su domesticación, en un movimiento inverso al que explica el origen del sarampión. La lección que deriva de ello sugiere que los pasos entre especies están más ligados a la convivencia, como la domesticación, que a la proximidad filogenética.

Para terminar con las micobacterias, aún debe mencionarse la lepra, causada por dos especies del mismo género (*Mycobacterium leprae* y *Mycobacterium lepromatosis*), enfermedad muy presente en Europa hasta la Edad Media y lamentablemente aún activa en otras regiones del mundo. Hace pocos años, el descubrimiento de ardillas rojas (*Sciurus vulgaris*) británicas infectadas por una y otra fue una sorpresa. Los animales pueden ser portadores de lesiones o parecer sanos.

La rabia es el típico ejemplo de una zoonosis en el sentido estricto del término, con transmisión por contacto, por mordedura. No existen casos humanos sin una exposición a un animal portador de un virus del género *Lyssavirus* (familia *Rhabdoviridae*). Las pocas transmisiones entre humanos por trasplantes de órganos son muy particulares. En prácticamente todos los casos, el animal es un perro doméstico. Sin cuidado, sin tratamiento de los individuos contagiados, la evolución de la enfermedad es la misma, cualquiera sea la especie de mamífero, y conduce a la muerte del paciente.

Textos muy antiguos aún accesibles describen una enfermedad ligada a los perros que se parece mucho a la rabia.

El perro (*Canis familiaris*), forma doméstica del lobo (*Canis lupus*), presente entre los humanos desde hace al menos 15.000 años, es responsable de tal vez 50.000 muertes por rabia anuales, cifra poco conocida y meramente estimativa. Numerosas especies de carnívoros salvajes pueden albergar este virus, pero sus contactos con los humanos siguen siendo excepcionales. Durante todos estos milenios, nunca hubo una adaptación de un *Lyssavirus* al *Homo sapiens*, mientras que cepas del virus de la rabia se adaptaron a los perros, a los zorros rojos (*Vulpes vulpes*), a los mapaches (*Procyon lotor*) o a diversas especies de mangostas, a veces de manera bastante reciente, según parece. Los murciélagos deben considerarse aparte, ya que albergan la mayor diversidad conocida de *Lyssavirus* con ciclos epidemiológicos únicos, pero prácticamente sin impacto en la salud pública. Los murciélagos parecen capaces de resistir la infección rábica.

Si bien los perros y los bovinos representan dos modelos antiguos de animales domésticos, algunas otras especies entraron de manera más reciente en nuestros hogares. Los roedores de compañía proponen esquemas epidemiológicos interesantes, en particular cuando los virus en cuestión se asemejan al de la viruela humana.

A comienzos de 2010, se observaron varios casos de lesiones cutáneas por cowpox, infección causada por un virus del género *Orthopoxvirus* (familia *Poxviridae*), en dueños de ratas de compañía (*Rattus norvegicus*) provenientes del mismo criadero situado en Europa central y distribuidas en diversas tiendas de mascotas de Europa occidental. Las lesiones estaban localizadas en las mejillas o en el cuello de los pacientes, ya que las personas cargaban a sus animales en los hombros, en contacto con la piel.

Unos años antes, en 2003, tuvo lugar un episodio bastante serio en Estados Unidos como consecuencia de la importación en Texas de 800 roedores silvestres africanos, de varias especies, todos provenientes de Ghana y destinados al comercio de mascotas. El virus identificado era el monkeypox, otro *Orthopoxvirus* (*Poxviridae*), probablemente más peligroso que el cowpox. Estos animales habían ingresado a EEUU legalmente, pero sin control sanitario.

La vía de transmisión del virus de los roedores africanos a los humanos es original. El virus pasó por los perritos de las praderas (ardillas terrestres, *Cynomys spp.*) norteamericanos, bastante populares como animales de compañía, en venta en las mismas tiendas de mascotas. Se contagiaron al entrar en contacto con roedores africanos de una jaula a otra. El virus circuló en los puntos de venta que ofrecían al público ambos grupos de roedores. Los perritos de las praderas desarrollaron la enfermedad y murieron, lo que

Los roedores de compañía proponen esquemas epidemiológicos interesantes

permitió identificar el virus, mientras que nunca se lo pudo aislar a partir de los roedores africanos examinados *a posteriori*. Las lesiones observadas en las personas afectadas eran cutáneas y estaban ligadas a la manipulación de sus animales. El virus no se adaptó a los humanos, aun cuando haya habido al menos una transmisión entre humanos. Desde la desaparición de la viruela humana, el virus responsable del monkeypox es vigilado por la OMS en África, ya que estos dos virus son bastante cercanos. Actualmente, las generaciones humanas más jóvenes, no vacunadas contra la viruela, podrían volverse receptivas y sensibles a otros *Poxviridae* de roedores o primates no humanos. Hasta el momento, afortunadamente los casos siguen siendo esporádicos. Las tiendas de mascotas exóticas permiten el contacto entre especies de diferentes continentes y ofrecen a sus microorganismos y parásitos posibilidades de intercambio y recombinaciones impensables en condiciones naturales.

¿Cómo anticipar todas las consecuencias posibles de intercambios comerciales cuestionables? En el caso de los poxvirus, ¿debe temerse la llegada de un sucedáneo de la viruela a partir de un reservorio animal o del comercio internacional y no controlado de mascotas exóticas? Todos estos virus son antiguos. Son nuestros comportamientos actuales los que los acercan a los humanos.

El virus del ébola viene dando mucho que hablar desde comienzos del siglo XXI en África ecuatorial

El virus del ébola (familia *Filoviridae*) viene dando mucho que hablar desde comienzos del siglo XXI en África ecuatorial, única región del mundo donde existe. El esquema epidemiológico propuesto asocia reiterados brotes con epidemias

que se autoalimentan en el seno de las poblaciones humanas antes de desaparecer, hasta el siguiente brote. El virus recién fue conocido a partir de la década de 1970, pero seguramente existía desde antes. El reservorio serían algunas especies de murciélagos frugívoros africanos (pteropódidos), pero hubo al parecer pocas transmisiones directas entre quirópteros y humanos. Otras especies de caza (grandes monos, antílopes forestales) parecen desempeñar el papel de vectores.

El virus se transmite por contacto directo con un animal virulento cazado o hallado muerto. Todos los fluidos de un enfermo son virulentos hasta 48 horas después de su muerte. El riesgo debe ser menor durante el consumo de carne de fauna silvestre, la «carne de caza», cuando esta sufrió diferentes tratamientos como el ahumado o la cocción. El virus no es tan resistente. Si bien siempre es difícil determinar el primer caso de cada epidemia, su evolución se explica luego por numerosos contactos entre humanos, entre familiares, con personal de salud. El regreso hacia el reservorio salvaje no parece realmente necesario para que una epidemia se mantenga. La importancia del episodio de 2014-2015 en África occidental (Guinea, Liberia, Sierra Leona) se explica

mucho más por problemas de logística, de organización y de estructuras locales deficientes que por dificultades vinculadas al virus o a su epidemiología. En el caso del ébola en la actualidad, ¿debe temerse el reservorio salvaje, cualquiera sea, el comercio y el consumo de carne de caza, o las guerras civiles que destruyen el tejido social y las administraciones, la corrupción, la pérdida de confianza entre humanos de regiones enteras? La epidemia en curso en el este de la República Democrática del Congo ilustra todas estas cuestiones.

La historia del surgimiento de los lentivirus responsables del síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida) en los humanos comienza a conocerse mejor. Diversos virus se describen poco a poco, los VIS (virus de inmunodeficiencia en simios), y asociados a algunas especies de primates no humanos africanos. Los virus humanos VIH-1 y VIH-2 resultan claramente provenientes de esos lentivirus de simios, en general bien soportados por las especies de monos infectadas, algo que no sucede con los VIH en los humanos. Así, los virus VIH-1 de los grupos M (responsable de la pandemia actual de sida) y N (algunos pocos casos conocidos) provendrían de VIS de chimpancés, los de los grupos O (epidémico) y P (rarísimo) de VIS de gorilas (a su vez provenientes de VIS de chimpancés), y VIH-2 de virus VIS de mangabey. El contexto de estos pasos entre especies, con adaptación a la especie humana, sigue siendo objeto de numerosos estudios. Se piensa evidentemente en actividades de caza y en una contaminación sanguínea entre monos y cazadores, que se habría producido a comienzos del siglo XX. Pero ¿por qué una propagación de la enfermedad en el momento en que ocurrió? Estas preguntas quedan sin responder. Hoy el sida es una enfermedad humana que se mantiene sin pasar por el reservorio animal.

Vía oral y alimentación

La diversidad y la complejidad de los ciclos parasitarios comienzan a conocerse bastante bien. Nematodos (gusanos parásitos) como las triquinas (*Trichinella spp.*) han llevado su especialización bastante lejos con su ciclo solo entre mamíferos y sin fase libre en el medio ambiente.

Actualmente, el riesgo está controlado en la ganadería, pero subsiste en la fauna silvestre, se trate del jabalí (*Sus scrofa*) o de carnívoros salvajes. Para la salud humana, el control asociado corresponde a prácticas culinarias adaptadas posteriormente cuando se consume la carne de jabalí, fresca o después de ser congelada. En Europa, lo más sencillo sería no comer carne de carnívoros salvajes. Aunque no sea frecuente, el zorro a veces se consume. Los últimos casos publicados de contagio humano en Francia vinculados a la carne de carnívoros corresponden a una importación ilegal y al consumo de carne de oso negro

americano (*Ursus americanus*) cazado legalmente en Canadá. Entre los humanos, los alimentos se cocinan no solo para bajar el riesgo de contaminación, sino por otras razones. Omnívora, la especie humana está expuesta desde hace mucho tiempo a parásitos de depredadores y herbívoros. El estudio minucioso de ciertos ciclos parasitarios lleva a considerar al *Homo sapiens* como la fuente de contagio de algunas especies animales tras haberlas domesticado, y no lo contrario. Este sería el caso de los cestodos humanos del género *Taenia* encontrados en forma larvaria en los bovinos y porcinos.

La encefalopatía espongiforme bovina (EEB), más conocida con el nombre de enfermedad de la vaca loca, presenta una forma epidemiológica particular. En todos los casos, los animales se contagiaron por vía alimentaria a partir de un alimento común, las harinas de carne y huesos (HCH), hasta su prohibición definitiva en 2000. En este caso concreto, se habla de una anazootia, es decir, la contaminación de los bovinos a partir de una misma fuente alimentaria sin transmisión horizontal de vaca enferma a vaca sana. El esquema es pues diferente del de una epidemia. Los casos humanos fueron consecuencia del consumo de diversos órganos extraídos de bovinos contaminados e

La enfermedad de la vaca loca presenta una forma epidemiológica particular

infecciosos. En este caso, puede hablarse entonces de anademia. La anazootia y la anademia correspondientes, oriundas del Reino Unido, duraron una veintena de años y provocaron una profunda crisis de confianza entre los consumidores, los productores de carne y los poderes públicos. Las consecuencias en términos biológicos son también importantes. El agente infeccioso incriminado, llamado prion, «proteína infecciosa», plantea algunas cuestiones fundamentales que actualmente siguen discutiéndose. Como no se ha encontrado ácido nucleico en él, el prion podría transmitir información mediante otros mecanismos. Se piensa que el prion bovino preexistía en un nivel muy bajo, sin haber sido nunca identificado. El reciclaje de los cadáveres bovinos en las HCH, en ocasión de una modificación de las condiciones técnicas de fabricación en la década de 1980, habría permitido el comienzo de la anazootia, hoy finalizada.

Otro caso bastante demostrativo surgió con el episodio del síndrome respiratorio agudo grave (SARS), debido al coronavirus SARS-COV-1 a fines de 2002 y comienzos de 2003 en el sur de China. Tanto la vía de contagio como los factores que lo favorecen siguen siendo difíciles de determinar. Se piensa que los primeros contagios humanos tuvieron lugar a partir de civetas de las palmeras enmascaradas (*Paguma larvata*), pequeños mamíferos carnívoros de la familia *Viverridae* consumidos en el sur de China. Las primeras personas contagiadas no fueron ganaderos, cazadores, comerciantes, ni siquiera consumidores, sino cocineros de los restaurantes que los ofrecían en sus menús. Pero ¿cuál era la forma de contagio: vía oral, inhalación, contacto?

El contagio entre personas tomó el relevo con un número importante de transmisiones nosocomiales del personal de salud en los diversos hospitales locales. El número de pacientes directamente contagiados e infectados por civetas, entre los 8.000 casos registrados en el mundo, no parece ser muy elevado. Rápidamente, se pasó de la situación «zoonosis» a una situación de «enfermedad humana de origen animal». Todos los virus identificados en los animales eran «SARS-like», diferentes del virus patógeno para los humanos.

Los estudios ulteriores demostraron que el probable ancestro del virus del SARS estaba presente en algunas especies de murciélagos locales, en las cuales nunca antes se había investigado el coronavirus, ni en Asia ni en otros lugares. El análisis de la epidemia permite excluir un contagio directo a partir del reservorio de quirópteros e indica que las civetas probablemente desempeñaron el papel de vector hacia la especie humana. Aún hoy, es imposible saber cuándo tuvo lugar el paso murciélago-civeta, ni dónde se produjo el paso de una forma no patógena o débilmente patógena del virus a una forma altamente patógena para los humanos. La noción de reservorio se complica, ya que el «verdadero» virus del SARS solo se encontró en enfermos humanos. Los quirópteros albergan potenciales ancestros de formas patógenas, y las civetas una forma más cercana al virus patógeno humano, aunque diferente. ¿Había que temer a los virus alojados por los quirópteros o a la cría y el consumo de civetas? Releer la historia del SARS-cov-1 en momentos en que el SARS-cov-2 genera el confinamiento de la mitad de la humanidad es bastante perturbador. Es demasiado pronto para comprender el surgimiento del nuevo virus, dónde se produjo, a través de qué mecanismos comerciales, epidemiológicos, virales y moleculares. Es necesario sobre todo protegerse de la información falsa esperando conocer un día la realidad.

Contagio por vector hematófago

El ejemplo de la fiebre amarilla ilustra tanto el caso general como una excepción. Presente por supuesto en África ecuatorial, el agente de esta enfermedad, virus del género *Flavivirus* (familia *Flaviviridae*), se aloja en diferentes especies de primates no humanos, seguramente desde hace mucho tiempo.

Algunas especies de mosquitos establecen la conexión con la especie humana. Los monos africanos, receptivos pero no sensibles, representan el reservorio.

Lamentablemente, el virus se introdujo en América durante la colonización del Nuevo Mundo por los europeos, a través del siniestro comercio triangular (Europa-África-América). La fiebre amarilla es en consecuencia endémica en África y surgió en América como producto de la actividad humana. Los monos sudamericanos, que evolucionaron independientemente

de los monos africanos desde al menos mediados de la era terciaria, se volvieron receptivos y sensibles al virus. Mueren de la enfermedad. La mortalidad comprobada en ellos representa una señal de alerta para las poblaciones humanas cercanas. Las zonas forestales afectadas ya no deben visitarse, o solo deben hacerlo personas debidamente vacunadas. En el caso americano, se considera que los mosquitos forman parte del reservorio.

El ejemplo del paludismo puede ilustrar la diversidad de situaciones encontradas, así como la evolución posible en el largo plazo. Tradicionalmente, cuatro especies de parásitos del género *Plasmodium* se asocian a la especie humana: *P. falciparum*, *P. malariae*, *P. ovale* y *P. vivax*. Sin embargo, la realidad podría ser más compleja, ya que en algunas regiones del Sudeste asiático los diagnósticos efectuados en frotis no permitían distinguir algunas especies de parásitos provenientes de primates no humanos de los de humanos. Así, el *Plasmodium knowlesi* suele ser confundido con el *P. malariae*, y el paludismo zoonótico asociado es probablemente muy subestimado. El desarrollo de las herramientas de la biología molecular en los laboratorios de análisis debería reducir los errores de diagnóstico. Por el momento, no existe al parecer transmisión de humano a humano del *P. knowlesi* a través de los anófeles, parásito que sigue siendo estrictamente zoonótico, con un reservorio conformado por varias especies de primates asiáticos. Lo mismo sucede con el *P. cynomolgi* de los monos asiáticos, que pudo confundirse en el microscopio con el *P. vivax* en el ser humano. Por otra parte, las dos especies de plasmodium que existen en los monos americanos, *P. simium* y *P. brasilianum*, serían descendientes del *P. vivax*, instalado en el Nuevo Mundo tras la llegada de los europeos y los esclavos africanos a América tropical. En ese caso, fueron los humanos los que originaron el contagio de los monos a través de los mosquitos locales. Finalmente, estudios recientes de filogenia parasitaria concluyeron que el *P. falciparum* sería el descendiente de un plasmodium de gorila que se habría «humanizado». En ese caso, el parásito de gorila hoy ya no es un agente de zoonosis, sino que da origen a la especie estrictamente humana en la que se convirtió el *P. falciparum*.

Conclusión

Los interrogantes planteados por las zoonosis y las enfermedades de origen animal son de dos órdenes. a) ¿Qué probabilidad hay de que un «microbio» pase exitosamente del reservorio animal a la especie humana? Esa probabilidad nunca es nula, pero parece baja teniendo en cuenta los acontecimientos pasados. b) ¿Cuáles son las consecuencias de ese paso a la especie humana? *A priori*, son poco previsibles, pero la influencia de factores antrópicos puede modificar

los parámetros epidemiológicos. Los impactos sanitarios, económicos y sociales dependen de ello. Ahora bien, los comportamientos humanos son aún más difíciles de anticipar y modelizar que los parámetros epidemiológicos clásicos. ¿Debe insistirse en la probabilidad, nunca nula, de que una cepa microbiana se escape del reservorio vertebrado, o se debe tratar de controlar mejor las consecuencias sanitarias evidentes de la demografía humana, los avances tecnológicos, las desigualdades, la pobreza, la inestabilidad política y la mundialización? ¿Debe considerarse la especie humana solo como una víctima, o debe considerársela como un actor importante de los ciclos epidemiológicos que la afectan?

¿Y si el verdadero desafío fuera finalmente aprender a convivir? En la epidemiología de las zoonosis, los vertebrados permiten el mantenimiento de una vasta población microbiana y parasitaria, capaz de evolucionar a su vez y hacer que evolucionen sus huéspedes en reacción, frente a las diversas alteraciones encontradas en los ecosistemas habitados. Solo algunos gérmenes pueden generar problemas. Los vertebrados no mantienen esos microorganismos y esos parásitos para transmitirlos a la especie humana. Biodiversidad y salud: ¿deben considerarse amigas o enemigas?

La diversidad de los «microbios» solo puede comprenderse en el seno de una biodiversidad también vasta de huéspedes vertebrados, pero también invertebrados, hongos, vegetales, especies e individuos. Una noción interesante y debatida es la del posible «papel» de esa doble biodiversidad, parásitos y huéspedes, en la «dilución» de las cepas patógenas, lo que se traduciría en un efecto positivo de esa biodiversidad en la salud a escala planetaria. Un ecosistema poco modificado es rico en una gran diversidad de especies, contrariamente a una agricultura o una ganadería donde se cría una sola especie y cuyos individuos son lo más homogéneos posible. La llegada de un virus, una bacteria o un parásito patógeno a un individuo del cultivo o el criadero se traducirá probablemente en la invasión de todos los demás, y ello generará una epidemia. En una pradera natural, una sabana arbolada, una selva tropical, un pantano, un manglar, cada planta y cada animal están rodeados de numerosos individuos de otras numerosas especies. En ese contexto, el agente patógeno propio de una especie tiene mayor dificultad para pasar de huésped a huésped y se «perdería» en la biodiversidad local. Esta noción es debatida, ya que, según los estudios, los datos confirman o desmienten. Sin embargo, el ritmo actual de erosión de la biodiversidad es tal que, si alguna vez la hipótesis tuviera cierto fundamento, solo podría demostrarse *a contrario*, lo que representaría un pequeño consuelo. Por otro lado, imaginar que la especie humana sería ajena a los ecosistemas que habita, al punto de no actuar en los ciclos epidemiológicos con los que se cruza, sería irresponsable.

Es imposible responder a estos interrogantes por sí o por no. Una razón más para buscar criterios matizados, responsables, duraderos y comunes entre las diversas medicinas humanas y animales, entre todas las comunidades. ☐

Tensiones entre vidas animales y humanas

Los movimientos contra la tracción a sangre

María Carman

La retórica dominante de los movimientos contra la tracción a sangre pendula entre la exaltación del caballo, el desvelo por su salud y libertad, y la condena de sus supuestos victimarios: los cartoneros que los utilizan para su actividad laboral. Contrastar estas disímiles imputaciones de dignidad permite explicar no solo cómo operan los sistemas de clasificación hegemónicos, sino también los modos en que se delimitan las fronteras y las moralidades de lo humano y lo animal en distintos conflictos de nuestras sociedades.

Introducción

En este artículo abordo los modos de identificación y de relación que urden en Argentina algunos movimientos proteccionistas del Área Metropolitana de Buenos Aires, enfocando la atención en aquellos grupos que procuran prohibir el uso de caballos por parte de los recolectores de productos reciclables a los que se conoce como «cartoneros»¹. ¿A qué colectivos dotados con qué atributos se incluye en una comunidad moral y a cuáles se deja afuera? ¿Cuáles son los procesos de producción,

María Carman: es antropóloga y novelista. Es investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y profesora de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Coordina el equipo «Antropología, ciudad y naturaleza» del Área de Estudios Urbanos del Instituto de Investigaciones Gino Germani (UBA).

Palabras claves: animalismo, caballos, cartoneros, cuidados.

1. Sobre la identificación y la relación como formas de estructuración de la experiencia individual y colectiva, v. Philippe Descola: *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires, 2012, pp. 177-179 y 446-447.

circulación y recepción de las representaciones dominantes sobre un humano «cercano a lo bestial» –cuyo accionar busca ser corregido– y un animal cercano a lo humano, cuyo ser en sí ameritaría la reparación y el cuidado?

La retórica dominante de los movimientos proequinos pendula entre la exaltación del caballo, el desvelo por su salud y libertad, y la condena de sus supuestos victimarios. Mientras la agencia del caballo es crecientemente reivindicada, aquella del carrero² solo es resaltada en términos de agresión o explotación. Si la personalidad de los caballos se recorta a partir de una suma de atributos positivos, la personalidad de los cartoneros se hace igualmente acreedora de una enfática adjetivación negativa, lo que conforma un juego de opuestos.

Mi interés en contrastar estas disímiles imputaciones de dignidad apunta a explicar no solo cómo operan y se transforman los sistemas de clasificación hegemónicos, sino también de qué modos se delimitan las fronteras y las moralidades de lo humano y lo animal en distintos conflictos de nuestras sociedades.

Los defensores de los equinos establecen un sistema de jerarquías respecto de los animales y humanos merecedores o no de atención moral. Si ellos instauran un vínculo de cuidado y sanación hacia los caballos, el modo de relación con el resto de la comunidad humana se divide básicamente en dos actitudes: de proselitismo –hacia quienes es posible convertir– o bien de condena hacia quienes son reconocidos como explotadores y, en virtud de esa clasificación, irredimibles.

Devolver la dignidad al caballo

En forma creciente y en distintas latitudes del mundo occidental, las organizaciones proteccionistas buscan devolver una vida más plena a aquellas especies animales maltratadas por los humanos. Desde su punto de vista, el animal será restaurado en su subjetividad no solo en la medida en que se reconozca su singularidad, agencia o dignidad, sino también cuando se garanticen sus derechos.

Los defensores de la *persona animal*³ echan mano a consignas antiespecistas que impugnan la superioridad de la especie *Homo sapiens* y exigen que todos los animales reciban igual tratamiento que los humanos. Los promotores de esta *ética sin especies* –o bien *ética interespecie*– resaltan que las diferencias físicas entre humanos y animales no deben ser el fundamento para una

2. Locución utilizada en Argentina para referirse a la persona que utiliza un carro tirado por un caballo para recolectar materiales reciclables.

3. Las citas en bastardilla corresponden a expresiones vertidas por los actores en entrevistas, reuniones y discursos públicos, o bien en documentos, blogs, páginas institucionales y panfletos.

discriminación en el trato dispensado a los animales no humanos, dado que tenemos importantes semejanzas en cuanto a las capacidades de sentir dolor, placer y otro tipo de emociones. Inspirado en la doctrina utilitarista de Jeremy Bentham, Peter Singer ha sido uno de los principales portavoces de esta postura desde la edición de su influyente libro *Liberación animal* en la década de 1970. Una de las máximas antiespecistas gira en torno de extender el principio básico de igualdad entre los humanos a los animales sintientes. Esta igualdad, sostiene Singer, no depende de la inteligencia, fuerza física u otros factores, sino que es una idea moral⁴.

Las acciones llevadas a cabo por movimientos proteccionistas en las ciudades argentinas se vinculan a campañas de denuncia o marchas de protesta por las especies en cautiverio, el maltrato, el abandono o la matanza de animales domésticos y la experimentación científica con todo tipo de animales. Movimientos veganos, por ejemplo, han pintado con grafitis los muros del Zoológico porteño cuando este aún estaba en funcionamiento, exhortando a la liberación de los animales allí cautivos y promoviendo una alimentación libre de carne como estilo de vida. Otros activistas se movilizan en torno del sufrimiento de un animal emblemático, como el oso polar del Zoológico de Mendoza o la orangutana Sandra de lo que era el Zoológico de Buenos Aires, declarada sujeto de derecho no humano en un fallo judicial de 2014⁵.

En ese contexto, la afinidad con el caballo no cesa de aumentar y encuentra renovadas formas de expresión tanto entre las asociaciones protectoras de animales como entre personas sin filiación específica. Los activistas no solo se manifiestan contra el maltrato equino en festividades tradicionales del interior del país –festivales de doma, jineteadas, desfiles gauchos–, sino también contra su explotación laboral en contextos urbanos. Los movimientos en contra de la tracción a sangre que proliferan en el Área Metropolitana de Buenos Aires y otras regiones del país batallan para que los cartoneros abandonen el uso del caballo en su actividad laboral.

Estas agrupaciones buscan transformar una relación de supuesta apropiación indebida –la explotación del caballo por parte del carrero– en una relación de protección: si consiguen recuperar a ese animal, ellos podrán sanarlo, *devolverle una vida*. Junto con veterinarios, abogados y otros especialistas, estos movimientos instruyen a rescatistas independientes respecto de cómo identificar a un caballo maltratado por un carrero. A través de diversos medios –charlas, folletos o redes sociales–, se divulgan los pasos para lograr

4. P. Singer: *Liberación animal*, Taurus, Madrid, 2011, pp. 17-21.

5. M. Carman y María Valeria Berros: «Ser o no ser un simio con derechos» en *Revista Derecho GV* vol. 14 N° 3, 2018.



incautar un caballo herido: realizar la denuncia, perseguir al carrero y pasar las coordenadas a la policía; convocar a un veterinario para que certifique el daño; tomar fotos para que la denuncia penal prospere; contactar a una ONG no solo para dar contención al equino maltratado sino para impulsar la causa y aportar pruebas. Se pone el acento en que el rescatista no debe *hacerse el héroe* e intentar quitarles el caballo a los carreros, porque estos últimos *por lo general son violentos*. En sintonía con esta apreciación, los rescatistas suelen expresar su miedo de ser hostilizados por los carreros: «Yo me pongo a la par del caballo para ver si no está bien –me comenta una de ellas–. Algún día me voy a ligar un latigazo o me van a tirar el carro encima».

En una charla de concientización, un abogado retrató a los cartoneros como personas que «intentan llevar un pequeño mendrugo a sus casas y no están adaptadas para llevar un caballo». En un lenguaje de la adopción idéntico al que se utiliza para casos humanos, los oradores de estas charlas o las páginas web de las asociaciones comentan el feliz derrotero de Zamba, Marito o Luján, caballos rescatados gracias a estas denuncias que ahora obtuvieron una custodia, viven *en familia* o lograron una tenencia definitiva.

Según los cálculos de la ONG Basta de Tracción a Sangre, unos 70.000 caballos y 1.500.000 personas están vinculados, de forma directa o indirecta, a la recolección de residuos en zonas urbanas argentinas⁶. La campaña «Basta de Tas», liderada por la ONG homónima, propone *devolver la dignidad tanto a los animales como a los cartoneros*, reemplazando a los primeros por motocarros o bicicletas eléctricas e instaurando un *santuario de caballos* para ser dados en adopción. El caso pionero de reemplazo de caballos por motocarros ocurrió en la ciudad cordobesa de Río Cuarto, donde esta ONG trabajó en conjunto con el municipio.

En contraste con el aparente abuso por parte de los carreros, la propuesta del santuario para caballos es presentada como una práctica altruista y desinteresada: no se obliga a los caballos a entregar nada a cambio de su libertad. En la naturaleza edénica de un santuario, el caballo ha de recobrar su espíritu salvaje; he aquí el imaginario moral de varias asociaciones animalistas.

El caballo salvaje configura además uno de los arquetipos de la libertad en nuestras sociedades⁷. Acaso el caballo del santuario no logre ser nunca enteramente salvaje, pero al menos se ha de librar de la *esclavitud* del carro. El video institucional de la agrupación Proyecto Caballos Libres exhibe pre-

6. Esta organización proteccionista realizó en 2012 la gira nacional «Basta de Tas», destinada a abolir la tracción a sangre en Argentina *a partir de principios ambientales, animales y humanos*. Existen muchos grupos afines, como la Asociación Contra el Maltrato Animal, la Asociación para la Defensa de los Derechos del Animal y el Centro de Rescate y Rehabilitación Equino.

7. Elizabeth Lawrence: «Rodeo Horses: The Wild and the Tame» en Roy Willis (ed.): *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World*, Routledge, Londres, 1994.

cisamente ese pasaje de la *explotación* a la *liberación*. La crudeza del término elegido para retratar el uso laboral del caballo parece remitir menos a una estrategia de supervivencia individual o familiar que a una práctica capitalista a gran escala. Desde la mirada proteccionista, el caballo no está en el mundo para ser abusado pues tiene una autonomía que debe ser respetada. El ideal es que el animal encuentre en los santuarios o bien en los refugios un espacio para florecer, para desplegar su *auténtico ser*⁸.

La hora del abolicionismo

Los movimientos contra la tracción a sangre no solo embanderan transversalmente a distintos sectores sociales en la defensa de los caballos, sino que identifican un adversario común proveniente de las clases populares. Los carreros son vistos como un cuerpo obsceno en el espacio público: un *sobrepeso para el caballo* y un estorbo visual que *ofende a los ojos*. Los activistas entrevistados y los blogs de los movimientos de defensa equina coinciden en describir la tracción a sangre como una práctica *incivilizada, inhumana y salvaje* que remite a etapas superadas de la historia de la humanidad, como la *oscura Edad Media*. Si estos pobres animales han sido tratados como esclavos, pues ha llegado la hora del abolicionismo.

Entre risas, un funcionario ambiental de un municipio del sur del conurbano bonaerense me comenta su percepción sobre los activistas contra la tracción a sangre: «Algunos son medio talibanes. Si lo pudieran fusilar [al carrero] en la plaza pública, lo harían... O lo estrangularían. O lo pondrían en la silla eléctrica». La retórica emocional que caracteriza a los portavoces autorizados y anónimos de los equinos no duda en calificar a los carreros en los más duros términos. Quienes conducen los caballos para su actividad laboral son vistos como victimarios que provocan un sufrimiento a la *persona* que ellos defienden: el caballo.

Los carreros encarnan la peor combinación imaginable: vivir de los desechos y usar un animal noble para un propósito ruin. «Ellos [los carreros] son los insensibles, para ellos [el caballo] es descartable: es solo algo que les

Los carreros son vistos como un cuerpo obsceno en el espacio público: un sobrepeso para el caballo y un estorbo visual

8. A diferencia de los santuarios –en los cuales los animales no reciben visitas del público–, los refugios de sanación equina cuentan con un *staff* de veterinarios y promueven que los activistas apadrinen a algún animal. Adicionalmente, se programan visitas colectivas.

mueve sus productos de un lado a otro»⁹. La interioridad de estas personas no es jamás tematizada, como si esta fuese estructuralmente deficitaria o solo se expresara en prácticas de sacrificio y sumisión de otros seres vivientes. Cito otro fragmento de esa misma entrevista para ilustrar esta cuestión: «Ahora vos ves que se ha formado una subespecie: gente sin cultura, sin sensibilidad».

Nótese la paradoja entre la proclamación de una ética común a las especies característica del animalismo y la alusión a los pobres como una subespecie, como si hubiera un carácter antojadizo en su condición¹⁰ de humanidad: a veces se es humano, a veces se es bestia. El estatus ontológico de esa población se vería así, al decir de Judith Butler, comprometido y suspendido¹¹. Esa reducción de la humanidad de los «indeseables» no hace sino acentuar su carácter en apariencia impredecible y peligroso.

Siento una bronca, una desolación... me siento defraudada por el Estado. Ningún maltratador cumple con prisión efectiva... es un delito excarcelable. (...) Llamamos a la policía [para incautar los caballos de los carreros] pero no nos asisten. (...) A veces me gustaría matar a todos. Yo vengo para que haya penas más duras, y prisión efectiva para los maltratadores.

El caballo es dignidad, como símbolo. Y eso es lo que hay que restituir en la sociedad, esa dignidad.¹²

Actúan subrepticamente, como cucarachas. (...) Pero el ser pobre no te da derecho a ser cruel. Ellos fueron castigados y van a ser crueles no solo con el pobre angelito [el caballo] sino con la mujer, los hijos... No se detienen. (...) Buenos Aires está contaminada.¹³

Está demostrado –hay una investigación del FBI– que cuando hay violencia con los animales hay violencia con las mujeres y los niños.¹⁴

Cronista de la televisión: (...) Con el maltratador animal hay un cerebro que ya no funciona. Está mal...

A: Sí, algunos [carreros] están irrecuperables.

9. Entrevista a la fundadora de la asociación Proyecto Caballos Libres, 2012.

10. Entrevista a activista, 2015.

11. J. Butler: *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 51.

12. Entrevista a profesional que trabaja en un centro de rescate y rehabilitación equino, 2014.

13. Entrevista a la fundadora de Proyecto Caballos Libres, 2012.

14. Activista de la agrupación Voluntarios por los Caballos.

C: El nivel cognitivo ya no diferencia entre el bien y el mal. ¡Es como un endemoniado!

A: (abriendo los brazos) Ese tema nos excede a nosotros.

C: (...) ¡El teléfono del canal estalla! Hay mucha gente que llama indignada e insulta a los carreros, con calificativos que no puedo reproducir aquí. (...) Quien es violento con los animales hace lo mismo con cualquier ser humano. Lo dicen todos los guías espirituales. ¡Y los caballos son nuestros hermanos! ¡Como los árboles o las plantas! (...) Pasa algo con el contacto (con el caballo recuperado) que es como la luz; ¡tenés que experimentarlo! Es como el amor. Nosotros no estamos locos; es algo que nos pasó. Eso es lo que te hace ser mejor persona, mejor vecino...

A: Sí, adoptar [un caballo] te cambia la vida, te hace mejor persona. (...) Por eso instamos a llamar al 911, a que el ciudadano aprenda a proceder con el rescate...¹⁵

Los defensores de los equinos no sienten proximidad con el universo de experiencias de los carreros, e incluso hay quienes estiman que su maltrato al animal es solo un primer paso hacia otras violencias. En muchas páginas de divulgación de asociaciones proteccionistas se afirma este supuesto vínculo entre crueldad hacia los animales y hacia las personas bajo el manto de autoridad provisto por citas de psiquiatras o criminólogos. La empatía hacia los animales de los activistas contra la tracción a sangre no suele traducirse en una simétrica dotación de humanidad para aquellos congéneres desfavorecidos en el reparto de bienes de la sociedad capitalista; sean carreros, sin techo u otro tipo de desafiados. Una consigna antiespecista clásica, que traza una intercambiabilidad de posiciones entre humanos y animales (*al igual que nosotros, el animal sufre*) puede ir acompañada en estos contextos de esta otra: *A mí no me importa si se matan trabajando* [los cartoneros]; *a mí me importa el caballo*. En palabras de Marilyn Strathern, solo aquello que es vivido como similitud produce solidaridad¹⁶.

Las singularidades de estos grupos proequinos no agotan, desde ya, el vasto espectro de posiciones filosóficas y políticas del animalismo. Veamos un ejemplo: las mismas consignas antiespecistas son recuperadas por otras agrupaciones de mayor potencial emancipador. Diversos colectivos

Los defensores de los equinos no sienten proximidad con el universo de experiencias de los carreros

15. Programa en Crónica tv, 2016.

16. Cit. en Ciméa Barbatto Bevilaqua: «Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica» en *Mana* vol. 25 N° 1, 2019, p. 59.

ecofeministas latinoamericanos trazan una correspondencia entre explotación animal y humana —en sus términos, una interseccionalidad de patrones de opresión—, tal como es sintetizada en esta pancarta: *Todas las hembras de distintas especies somos explotadas. Contra el capitalismo, el patriarcado, el especismo y toda autoridad. Liberación animal, humana y de la Tierra.*

No hemos de trabajar aquí las continuidades y discontinuidades de los diversos animalismos, cuya exploración exhaustiva amerita la redacción de otro trabajo. Basta con señalar que los movimientos animalistas pueden incorporar una crítica social al capitalismo como modo de producción hegemónico o permanecer, como en el caso de la tracción a sangre que nos ocupa aquí, perfectamente inmunes a esta. En cualquier caso, la construcción de la intercambiabilidad entre animales y humanos —ya sea en su versión *light* o abiertamente impugnadora del *statu quo* neoliberal— configura uno de los nuevos signos del continuo borramiento de las fronteras animalidad/humanidad en nuestras sociedades occidentales.

«Mi única cosa de herramienta es el caballo»

Los cartoneros edifican espacios *ad hoc* para sus caballos en las proximidades de su hábitat

A contrapelo de los lejanos santuarios o bien de los refugios en los cuales los movimientos de defensa equina buscan *salvar a los caballos*, los cartoneros edifican espacios *ad hoc* para sus caballos en las proximidades de su hábitat. Durante 2012, una biblioteca popular-establo fue inaugurada en la Villa La Cárcova del Gran Buenos Aires. En ese pequeño espacio construido con materiales del cartoneo se juntaban niños para leer y recibir asistencia escolar, mientras al lado descansaba un petiso ya jubilado del carro.

En algunos conjuntos habitacionales populares inaugurados en la zona sur de la ciudad de Buenos Aires, los habitantes de villas ribereñas ahora relocalizados mudaron sus caballos al espacio lindante a sus viviendas: un pequeño jardín cercano a los juegos infantiles. Tanto los funcionarios del Instituto de Vivienda de la Ciudad como los propios vecinos que no cartoneaban evaluaron esa práctica como un uso indebido de los espacios comunes del complejo habitacional. Un vecino albañil, por ejemplo, apreció la práctica del cartoneo como especialmente ilegítima en este nuevo espacio residencial: al haber *salido de la villa*, los cartoneros deberían *cambiar sus hábitos y progresar*. Otros vecinos rechazaban a los caballos por los posibles problemas de salud causados por la bosta y las moscas en las cercanías del espacio verde. Los carreros, en efecto, se sintieron impugnados moralmente por sus vecinos:

Desde que nos mudamos acá todos se pusieron nariz parada porque a todos les molesta todo. Esto es una villa en alto... ¡somos todos villeros igual! De repente nadie te habla, se tiran en contra de los cirujas. ¿Cuántos años vivimos en la villa?¹⁷

No obstante, y tras una seguidilla de reuniones promovidas por un equipo de trabajadoras sociales del Instituto de Vivienda, los vecinos apoyaron el proyecto de construir un establo en un obrador cercano para que los carreros no perdieran su fuente de sustento. En el marco de estas tensiones, Bernardo definía al caballo como un instrumento indispensable para su trabajo:

Hace dos años que lo tengo [a Coco, su caballo]. (...) No lo uso mucho, solo dos veces por semana. (...) Mi única cosa de herramienta es el caballo. Yo no tengo estudios. Yo dependo de esto... Yo tengo que vivir, tengo que comer. Nosotros vivimos del cartón... Tengo que depender de la ciruja para mantener a los hijos.

Alfonso también reivindica su oficio y toma distancia de quienes no lo ejercen responsablemente.

El caballo es un ser humano que te trae la plata y lo tenés que tener bien. Nosotros le damos todo: los parásitos cada tres meses, alfalfa, pasto bueno. (...) En los vasos les pongo aceite quemado. Y la gente lo mira: «¡Mirá cómo tiene los caballos!». (...) En Puente La Noria los caballos tienen unos agujeros así... Cuando veo que sin motivo les dan con el látigo, les digo: «¡Pará, verdugo, no le pegues al caballo!». «¿Y vos viejo qué te metés?», me contestan. (...) Ahora en el verano prácticamente se tienen que usar con gorro. Yo le hago un gorro a mi caballo (...). Tengo 63 [años]: casi toda la vida con carro y caballos.

Resulta usual que los carreros se desmarquen, cada uno a su modo, de aquello que la gente objeta en ellos: el supuesto maltrato al animal. Algunos carreros utilizan las casacas provistas por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires para que, en sus términos, *no los discriminen cuando cirujean*.

Como otros carreros, Alfonso es analfabeto y ha trabajado toda la vida recolectando materiales reciclables en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Él define las dificultades de la tracción a sangre humana a partir de su propia experiencia y la de su entorno: «El ser humano no tiene otra cosa que el carrito a mano porque si no... ¿de qué vive? El ser humano

17. Entrevista a Bernardo, complejo habitacional Padre Mugica, 2013.

necesita comer. Un carrito a mano es tracción a sangre, porque lo va tirando un cuerpo».

Cuando Alfonso fue consultado hace unos años por profesionales del Instituto de Vivienda sobre la posibilidad de reemplazar al caballo por un carro eléctrico, rechazó la idea enfáticamente. Al igual que otros carreros, Alfonso describe al caballo como parte de su familia. En palabras de una veterinaria:

Tenés al cartonero que ama a su caballo por encima de todas las cosas. Le ha faltado el pañal para el hijo, pero no el alimento al caballo. Fabián te dice: «No tengo plata para el pañal, pero acá está la bolsa de avena y maíz». (...) Lo reto porque le da [a su yegua] demasiada comida y la tiene gorda (...). No la usa cuando hace calor, al mediodía, y en invierno tampoco para que no le agarre el rocío.
 (...) Tenés al fanático que lo cuida [al caballo] como a un ser más de la familia. (...) La yegua de Marcelo parió el mismo día que su mujer: fue al parto de su yegua y no al de su hijo.¹⁸

Dos veterinarios que han elaborado más de 1.000 historias clínicas sobre caballos de carro en la Región Metropolitana de Buenos Aires coinciden en que la mitad de los cartoneros cuida al caballo, mientras que la otra mitad hace un uso intensivo de su fuerza de trabajo a costa de la salud del animal. Los caballos en peor estado, coinciden los especialistas, son aquellos que son alquilados a los vecinos. Para los grupos proteccionistas, por el contrario, la mayoría de los carreros maltratan a los caballos: si los veterinarios curan al caballo, pues entonces *apañan al cartonero* y le *extienden la agonía al animal*. Bajo esta perspectiva, la tracción a sangre es siempre sinónimo de explotación. El siguiente diálogo en las calles de La Plata ilustra las diversas posiciones:

Proteccionista: (dirigiéndose a una veterinaria que está curando al caballo de un carrero) ¡Sos una asesina de caballos! (...) ¡Lo único que te importa es el cartonero!

Veterinaria: ¿Pero qué te pensás que tienen ellos [los cartoneros] en las venas y las arterias?

Proteccionista: (dirigiéndose al cartonero) No pueden tirar [los caballos] del carro. ¡Tienen que tirar ustedes!

Cartonero: Señora, disculpe, nosotros también tenemos sangre.

Philippe Descola sintetiza este tipo de problemas con la necesaria delicadeza: «Muchos de los malentendidos llamados ‘culturales’, a veces cómicos,

18. Entrevista a veterinaria que atiende caballos de los cartoneros, 2013.

a veces trágicos, son producto de que los diversos colectivos que pueblan la Tierra no comprenden verdaderamente las cuestiones fundamentales que impulsan a moverse a los otros colectivos»¹⁹. Vimos recién que, mientras los proteccionistas buscan reemplazar al caballo de carro por juzgarlo un animal noble, el carrero redobla la apuesta argumentando que este es parte de su familia. Una identificación en apariencia similar de animalistas y carreros con el caballo –que se sintetiza en considerar a este último un pariente– se articula con diferentes modos de relación: los primeros rescatan a los equinos, los segundos los utilizan para trabajar. Y es que un modo de identificación no define *a priori* un modo de relación, como advierte Descola:

El carrero redobla la apuesta argumentando que el caballo es parte de su familia

cada una de las fórmulas ontológicas, cosmológicas y sociológicas que la identificación hace posible es, en sí misma, capaz de ofrecer un soporte a varios tipos de relación, que no derivan automáticamente, por consiguiente, de la mera posición que ocupa el objeto identificado ni de las propiedades que se le otorgan. Por ejemplo, considerar a un animal como una persona, y no como una cosa, no autoriza de modo alguno a prejuzgar acerca de la relación que se entablará con él, que puede vincularse tanto con la depredación como con la competencia o la protección.²⁰

Conclusiones

En este artículo exploré una porción de la experiencia ambiental de un grupo social metropolitano: ciudadanos que batallan contra la tracción a sangre urbana. En menor medida, abordé de qué modo ciertos carreros impugnan estas acusaciones y reivindican no solo su práctica laboral sino el vínculo con el animal. En algunos casos, la definición del caballo como herramienta se completa con la visión del animal pensado como un amigo o un hermano mayor: animales con quienes nos unen lazos de amistad²¹.

Por otra parte, los movimientos de defensa animal retoman el sufrimiento de los caballos para constituirse como grupo y dar pie a prácticas de protección que se materializan en denuncias policiales, incautación de los animales maltratados y creación de santuarios o refugios. El sufrimiento que

19. P. Descola: ob. cit., p. 409.

20. *Ibíd.*, p. 178.

21. Ver Émile Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa*, FCE, Buenos Aires, 2012; y P. Descola: ob. cit., pp. 25-65.

aqueja a estos seres los vuelve, además, iguales entre sí. La comunidad moral abarca entonces, en la creencia proteccionista, a ciertos animales sintientes y a los humanos que *realmente los comprenden*.

En el conflicto por la tracción a sangre, la práctica apreciada como ilegal o disruptiva del espacio urbano se deduce de una supuesta ausencia de cultura, o bien de una lisa y llana bestialidad que nos remite a una concepción evolucionista²² de los sectores más desfavorecidos. La capacidad de simbolizar y de producir cultura de estos sectores subalternos, ubicados en los últimos eslabones de una escala de dignidad, es permanentemente puesta en duda. Una concepción evolucionista inspira, en efecto, las prácticas de incautación de los caballos de los carreros por parte de los animalistas. Si los carreros son –para ciertos defensores del caballo– una *subespecie sin sentimientos*, las acciones orientadas a su disciplinamiento responderán a esa concepción de su *naturaleza problemática*.

Y es que una cultura concebida como *degradada* estaría condenada a la repetición de sus comportamientos. Basta recordar la creencia de que el carrero, así como ejerce un *maltrato* sobre el caballo, extenderá *naturalmente* el uso de la violencia sobre su mujer e hijos.

Desde una concepción evolucionista, el cuerpo parece la única continuidad evidente que enlaza a los humanos «civilizados» con aquellas personas cuya humanidad es considerada inacabada. La acusación contra los «humanos incompletos» no solo se centra en su interioridad aparentemente deficitaria, sino en sus cuerpos: el carrero será percibido como un *obstáculo* del buen funcionamiento de la vida urbana.

El juego de espejos también involucra el destino de esos disímiles sujetos: si el caballo de uso urbano ha de ser rescatado y trasladado a un refugio o santuario, simétricamente el cartonero –si las penas fueran *más duras* y las leyes *más justas*, en términos de los activistas– debería ser confinado a la cárcel. A cada quien, pues, su refugio, sobre la base de la dignidad que le es imputada. Bajo esta interpretación, caballo y carrero no conforman sino las dos caras de una moneda: víctima y victimario, inocente y culpable; refugio para el ser noble y cárcel para el *delincuente*. Tal como vengo sosteniendo en diversas etnografías sobre la vida urbana contemporánea²³, la cosmovisión evolucionista

22. Referimos aquí a la corriente de pensamiento desarrollada en el campo de la antropología hacia fines del siglo XIX bajo el influjo de Charles Darwin, cuyos principales referentes fueron Edward Burnett Tylor y Lewis Morgan. En su implacable crítica, Claude Lévi-Strauss rebautizó a esta corriente antropológica como un seudo o falso evolucionismo.

23. M. Carman: *Las trampas de la cultura. Los intrusos y los nuevos usos del barrio de Gardel*, Paidós, Buenos Aires, 2006; M. Carman: *Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires*, FCE / Clacso, Buenos Aires, 2011; M. Carman: *Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*, Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2017.

permanece a la orden del día para evaluar y prescribir moralmente los usos y ocupaciones populares considerados indebidos, insolentes u obscenos.

¿Cómo podemos reinventar los derechos animales en clave latinoamericana, en el marco de una ética del cuidado y de los seres más amplia? En primer lugar, es necesario repolitizar la cuestión animal e imaginar un ensamble de derechos humanos, derechos animales y derechos de la naturaleza en una dirección cosmopolítica y emancipatoria que vaya, como diría Boaventura de Sousa Santos, más allá en el reconocimiento de los otros²⁴.

Por otra parte, las investigaciones y las prácticas ecofeministas tienen mucho para enseñarnos respecto de cómo generar nuevas relaciones de cuidado, no solo en el sentido de mantener y reparar un mundo donde humanos y no humanos puedan vivir tan bien como sea posible como parte de un mismo entramado vital, sino también en cuanto a contar con aquellos participantes y asuntos que no han tenido hasta hoy éxito en que sus inquietudes sean articuladas²⁵. ☒

24. B. de Sousa Santos: *Para descolonizar occidente. Más allá del pensamiento abismal*, Clacso, Buenos Aires, 2010. Para un mayor desarrollo de este tema, v. M. Carman y M.V. Berros: ob. cit.

25. María Puig de la Bellacasa: «Matters of Care in Technoscience: Assembling Neglected Things» en *Social Studies of Science* vol. 41 N° 1, 2011, pp. 85-106.

Causa animal y ciencias sociales

¿Del antropocentrismo al zoocentrismo?

Jérôme Michalon

¿Cómo abordan las ciencias sociales las relaciones entre humanos y animales? Entre los objetivos epistémicos y políticos, los animales se vienen transformando en sujetos de estudio legítimo, incluso en sujetos completamente «políticos». Pero ¿deben las ciencias sociales llegar hasta tomar en cuenta el «punto de vista animal» en sus investigaciones? Ese es uno de los debates que las atraviesan en la actualidad.

«Oscurantismo»: así es como el antropólogo Jean-Pierre Digard describe una gran parte del trabajo reciente en ciencias humanas y sociales sobre las relaciones entre humanos y animales. Invitado por sus colegas a debatir acerca de la existencia de un giro animalista en la antropología, el especialista en domesticación explica que los cambios sociales en las representaciones de los animales han impactado directamente en la producción de conocimiento sobre este mismo objeto. Desde el siglo XIX y desde el desarrollo de la protección de los

Jérôme Michalon: es investigador del Centro Nacional para la Investigación Científica (CNRS, por sus siglas en francés) de Francia e integrante del laboratorio Triangle (UMR 5206). Es el autor de *Panser avec les animaux. Sociologie du soin par le contact animalier* (Presses des Mines, París, 2014).

Palabras claves: *animal studies*, animales, ciencias sociales, zoocentrismo.

Nota: este artículo forma parte de Fabien Carrié y Christophe Traïni: *S'engager pour les animaux* (PUF / Vie des Idées, París, 2019). Se publicó originalmente en francés en *La Vie des Idées*, 11/2018, disponible en <<https://laviedesidees.fr/Cause-animale-et-sciences-sociales.html>>. Traducción: Lucas Bidon-Chanal.

animales, el «animalismo» se ha desarrollado cuestionando gradualmente la existencia de una frontera radical entre humanos y animales. A partir de la década de 1970, los intelectuales comenzaron a producir trabajos normativos sobre las relaciones entre humanos y animales, y esto influyó luego en el surgimiento de investigaciones en ciencias humanas y sociales. Para Digard, con estos trabajos se pone en cuestión una segunda frontera: la que separa la ciencia del compromiso militante, por lo que denuncia claramente la instrumentalización de la investigación científica por parte de los partidarios de la causa animal¹, síntoma, en su perspectiva, de un oscurantismo perjudicial.

¿Es esta denuncia suficiente para describir la relación entre la causa animal y las ciencias humanas y sociales? Indudablemente no, e intentaré demostrar que si estas disciplinas se han interesado en las relaciones entre humanos y animales, esto se debe tanto a factores internos del mundo académico como a factores externos, y que a veces resulta difícil distinguir lo que pertenece al plano de las justificaciones epistemológicas de lo relativo al compromiso proanimales.

Influencias

Mencionemos primero la forma en que las relaciones con los animales se han integrado gradualmente al perímetro de las ciencias humanas y sociales (sin dejar de ser un objeto marginal en la actualidad). En la antropología, desde la década de 1960 y con los trabajos de André-Georges Haudricourt, el estudio de las relaciones con los animales (y también con las plantas) pudo desarrollarse legítimamente y llegar, por ejemplo, al Museo de Historia Natural de París, o a la Sociedad de Etnozootecnia. Cronológicamente, la historia disputará primero la posición casi monopólica de la antropología sobre el tema de las relaciones humano-animales. La historia de los animales, iniciada por Robert Delort en la década de 1980, se amplía con los trabajos de Éric Baratay, Daniel Roche o Michel Pastoureau. A finales de la década de 1990, la geografía también experimentó un «giro animal»². En cuanto a la sociología, recién hacia la década de 2010 aparecieron varios reclamos en favor de

1. Christophe Traïni: *La cause animale (1820-1980). Essai de sociologie historique*, PUF, París, 2011.

2. Nathalie Blanc: *Les animaux et la ville*, Odile Jacob, París, 2000; Jennifer R. Wolch y Jody Emel (eds.): *Place, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*, Verso, Londres-Nueva York, 1998; Chris Philo y Chris Wilbert (eds.): *Animal Spaces, Beastly Places: New Geographies of Human-Animal Relations*, Routledge, Londres-Nueva York, 2000.

la creación de un área específica de investigación en torno de las relaciones con los animales³. Este desarrollo, groseramente descrito, no está desvinculado de cambios significativos en el panorama intelectual de las ciencias humanas y sociales. De hecho, los trabajos de Bruno Latour y Michel Callon en sociología y los de Philippe Descola y Tim Ingold en antropología contribuyeron a que las entidades no humanas puedan ser dotadas de una forma de agencia de la que los investigadores deberían dar cuenta. Aplicada a la cuestión de las relaciones con los animales, esta propuesta de redistribuir las capacidades de acción entre humanos y no humanos⁴ se ha traducido en el pasaje de un enfoque simbólico a un enfoque que se podría llamar «agencial». En el primero, los animales se entienden esencialmente como soportes materiales y simbólicos de las sociedades humanas, como reveladores del funcionamiento de estas últimas, o incluso como vector de poder social y político. En el segundo, se considera que los animales no son solo objetos moldeados por las sociedades humanas: se busca comprender su parte activa en la dinámica social. Este cambio de perspectiva en el mundo francófono hace eco del desarrollo a escala internacional (con el mundo anglosajón como el epicentro) de la comunidad de los *animal studies*.

Tal como se presenta hoy, la comunidad de los *animal studies* reúne a académicos provenientes de las ciencias naturales y de las ciencias humanas y sociales interesados en las relaciones entre humanos y animales. Los *animal studies* reivindican también una forma de compromiso para mejorar la condición animal y, en virtud de esto, acogen en su seno a asociaciones protectoras de animales y a activistas en favor de los animales. Por lo general, quienes integran los *animal studies* señalan el origen de su comunidad en las publicaciones del filósofo Peter Singer y del jurista Tom Regan, y toman de uno el pensamiento «antiespecista» y la teoría de la liberación animal, y del otro, la idea de «derechos de los animales». Esta genealogía daría testimonio del carácter precozmente comprometido de los *animal studies*. Otra genealogía muestra que los *animal studies* también se estructuraron gracias a un campo de investigación preexistente, el de las «in-

3. Albert Piette: «Entre l'homme et le chien. Pour une ethnographie du fait socio-animal» en *Socio-anthropologie* N° 11, 2002; Dominique Guillo: *Des chiens et des humains*, Le Pommier, París, 2009; Emmanuel Gouabault y J. Michalon: «Les relations anthropozoologiques» en *Sociétés* vol. 2 N° 108, 2010; D. Guillo y Catherine Rémy: «Les sciences sociales et les animaux» en *L'Année Sociologique* vol. 66 N° 2, 2016; J. Michalon, Antoine Doré y Chloé Mondémé: «Une sociologie avec les animaux: faut-il changer de sociologie pour étudier les relations humains / animaux?» en *SociologieS*, 2016.

4. Sophie Houdart y Olivier Thiery (dirs.): *Humains, non-humains. Comment repeupler les sciences sociales*, La Découverte, París, 2011.

teracciones humano-animal» (*human-animal interactions*)⁵. En la década de 1970, aparecen trabajos acerca de los efectos beneficiosos de las interacciones con los animales en la salud humana⁶ que agrupan a veterinarios, a fabricantes de alimentos para animales domésticos, así como a asociaciones protectoras de animales. Estos grupos de actores, todos interesados en promover una imagen que valoriza a los animales y su compañía, han fomentado y financiado investigaciones que dieron cuerpo a la idea de que una buena relación con los animales tiene efectos sobre la salud física, psicológica y social. Fruto de estos esfuerzos, la revista *Anthrozoös* se convirtió en el principal medio de publicación de estas investigaciones. *Anthrozoös* reunió las primeras contribuciones de investigadores interesados en lo que, en la década de 1990, comenzó a denominarse «estudios humano-animales» (*human-animal studies*). La revista *Society & Animals* instituyó el uso del concepto. Con esta nueva publicación, la comunidad de estudios animales en proceso de formación comenzó a criticar la postura de neutralidad científica que prevaleció en el campo de las interacciones humano-animales, a punto tal de reivindicar progresivamente su abandono. La línea editorial de *Society & Animals* de hecho asume el carácter comprometido de las investigaciones publicadas y afirma su filiación con los trabajos de la ética animal de la década de 1970. El lugar de mayor importancia que otorga la revista a las ciencias sociales da cuenta de la voluntad de construir la cuestión animal como una cuestión social y política: una condición animal problemática por la cual se puede y debe actuar. Este imperativo se volverá cada vez más estructurante en la comunidad de los *animal studies*, a punto tal de ser teorizado a través de la noción de «activista académico» (*scholar-activist*)⁷ y de ser el *leitmotiv* de los *critical animal studies* (estudios críticos animales), rama «radical» que aparece en la década de 2000, directamente vinculada a organizaciones dedicadas a la liberación animal⁸.

Al evocar la forma en que las relaciones humano-animales se han integrado en las ciencias sociales francófonas y luego describir en paralelo el

En la década de 1970, aparecen trabajos acerca de los efectos beneficiosos de las interacciones con los animales en la salud humana

5. J. Michalon: «Les *Animal Studies* peuvent-elles nous aider à penser l'émergence des épistémès réparatrices?» en *Revue d'Anthropologie des Connaissances* vol. 11 N^o 3, 2017.

6. J. Michalon: *Panser avec les animaux. Sociologie du soin par le contact animalier*, Presses des Mines, París, 2014.

7. Kenneth Shapiro y Margo DeMello: «The State of Human-Animal Studies» en *Society and Animals* vol. 18 N^o 3, 2010.

8. Steven Best: «The Rise of Critical Animal Studies: Putting Theory into Action and Animal Liberation into Higher Education» en *Journal for Critical Animal Studies* vol. 7 N^o 1, 2009.

desarrollo a escala internacional de los *animal studies*, quise hacer visible un contraste: en un caso, la integración del objeto «relaciones con los animales» parece debatirse solo en términos puramente científicos, mientras que, en el otro, las dimensiones política y militante parecen omnipresentes. Por un lado, se busca así pensar lo que el objeto «animal» podría aportar a la comprensión de las dinámicas sociales; por otro lado, analizar las dinámicas sociales para que sean beneficiosas para los animales. Este contraste, voluntariamente acentuado, es la base de varias críticas dirigidas por académicos franceses a las razones que llevan a sus colegas a abordar las relaciones entre humanos y animales.

Develamientos

Digard, citado en la introducción de este artículo, se muestra particularmente crítico respecto de la importación al mundo intelectual francés de las teorías anglosajonas sobre las relaciones con los animales⁹. Es cierto que las reflexiones de Singer sobre el antiespecismo y la liberación animal, después de haber sido marginales durante mucho tiempo, adquirieron en pocos años una visibilidad significativa en el mundo intelectual francés. En 1992, el filósofo Luc Ferry las describió como peligrosamente antihumanistas.

Unos años más tarde, Catherine y Raphaël Larrère también elevaron su voz crítica para señalar la base ideológica común a los pensamientos liberacionistas y la zootecnia (cuya aplicación directa son las granjas industriales): el utilitarismo, que no podría constituir una base sólida para mejorar nuestras relaciones con los animales. Del rechazo se pasó a la interrogación, con la publicación en 2009 de un número especial de la revista *Crítica* (Nº 747-748), titulado «¿Liberar a los animales?». El signo de interrogación del título da cuenta tanto de la perplejidad con que estas teorías todavía se recibían en Francia como del interés que empezaban a despertar. La publicación en Presses Universitaires de France de una obra de síntesis sobre ética animal, prologada por Singer, había dado pie a una primera etapa en la aceptación académica de las teorías antiespecistas¹⁰. Desde entonces, su aceptación parece cada vez más real, si juzgamos el aumento de la producción editorial sobre el tema.

9. Las críticas formuladas por Digard desde hace varios años pueden encontrarse compiladas en *L'animalisme est un anti-humanisme*, CNRS Éditions, París, 2018.

10. Jean-Baptiste Jeangène Vilmer: *L'éthique animale* [2008], PUF, París, 2015.

Es esta «conversión» progresiva del mundo intelectual francés a las teorías «animalistas» lo que denuncia Digard en varios textos¹¹. El antropólogo señala la proximidad de algunos filósofos con los movimientos de protección animal y habla de un trabajo de *lobby* activo por parte de estos movimientos provenientes de países anglosajones para imponer una visión antiespecista de la cuestión animal. Digard es además miembro fundador de la asociación ProNaturA France, cuyo objetivo explícito es «combatir las representaciones ‘filosóficas’ vehiculizadas por la ecología extrema, incluidas las teorías de la ‘liberación animal’». Pero, más allá de descorrer el velo acerca de la instrumentalización del mundo académico por parte de los defensores de la causa animal, también hay una crítica de la base empírica en la que se apoyan las teorías animalistas. De hecho, Digard subraya la diferencia que existe entre las relaciones antropozoológicas *efectivas* (*effectives*) como las estudian sociólogos y antropólogos y las relaciones antropozoológicas *ficticias* (*fictives*) utilizadas por los pensadores «animalistas». Por un lado, las relaciones entre humanos y animales son observadas y documentadas por científicos, con metodologías precisas, bajo la pretensión de cierta neutralidad. Por otro, se trataría de datos parciales, producidos por activistas interesados en resaltar las relaciones de explotación entre humanos y animales. O incluso estas relaciones son «imaginadas» por los filósofos animalistas, quienes, para construir un argumento lógico, se sirven de ejemplos extraídos de su experiencia personal, o bien de situaciones «ordinarias típicas» pero claramente ficticias¹². La crítica aquí toma giros más «corporativistas» o, al menos, disciplinarios: se trata de cuestionar la legitimidad de los filósofos en su pretensión de dominar una realidad de la que solo tendrían un conocimiento abstracto, fragmentario o incluso nulo.

En la misma línea, Jocelyne Porcher, socióloga del Instituto Nacional de Investigación Agronómica (INRA, por sus siglas en francés) denuncia el «analfabetismo» por parte de los filósofos «animalistas» al hablar sobre las relaciones entre humanos y animales sin apoyar su demostración en trabajos de campo y sin conocer realmente a los animales en cuestión¹³. Contra la asimilación de la cría de animales a una empresa de explotación

Más allá de la instrumentalización del mundo académico, hay una crítica de la base empírica de las teorías animalistas

11. J.-P. Digard: «Raisons et déraison des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique» en *Pouvoirs* vol. 4 N^o 131, 2009.

12. Singer utiliza mucho estos ejemplos «ficcionalizados» para ilustrar los dilemas en bioética. P. Singer: «L'éthique appliquée» en *Les Cahiers Antispécistes* N^o 4, 7/1992.

13. J. Porcher: «Ne libérez pas les animaux! Plaidoyer contre un conformisme ‘analphabète’» en *Revue du MAUSS* N^o 29, 2007.

—o incluso de esclavitud— de seres sintientes a escala industrial, Porcher se apoya en sus trabajos para mostrar que también puede involucrar afectividad, atención y cuidado por parte de los criadores del ganado¹⁴. El título de uno de sus artículos exhorta así a no liberar a los animales: renunciar a la cría equivaldría a dar la espalda a una forma de relación milenaria con los animales, constitutiva de nuestra humanidad y que apenas se ha comenzado a explorar, especialmente gracias a la investigación en ciencias humanas y sociales. La influencia de las teorías animalistas sería científicamente perniciosa, ya que llevaría a poner un velo sobre toda una parte de la realidad poco conocida. En este sentido, esta influencia no favorecería el desarrollo de las investigaciones en ciencias humanas y sociales relativas a las relaciones con los animales, demasiado cargadas de normas implícitas como para producir una comprensión «objetiva» de estas relaciones¹⁵.

Se puede notar que parte de estas críticas se acerca a los argumentos utilizados en los conflictos entre activistas en defensa de los animales y sus oponentes (en particular, los cazadores¹⁶): los activistas «animalistas» son caracterizados por sus adversarios como irracionales, desprovistos de toda objetividad y carentes de un conocimiento global acerca de los animales y de lo que los une a los humanos¹⁷. Además, se debe tener en cuenta que estas críticas, aunque reclaman una forma de objetividad o neutralidad científica, también guardan una intención normativa en cuanto a las relaciones que los seres humanos deberían tener con los animales. Al responder con normatividad a la normatividad de los «animalistas», contribuyen a constituir las cuestiones éticas y políticas como puntos de paso obligados para toda reflexión acerca de las relaciones entre humanos y animales, y a establecer una línea de combate en función de la cual cada científico debería posicionarse de antemano.

14. La socióloga participó en un dossier del INRA destinado a poner en cuestión uno a uno los argumentos de los movimientos vegetarianos/veganos contra el consumo de carne. V. <www.inrae.fr/>.

15. Por otro lado, Porcher se dedica con regularidad, como Digard, a «ejercicios de desenmascaramiento», con el fin de denunciar la alianza objetiva entre militantes y académicos «animalistas» e intereses económicos, consagrando varios artículos a los vínculos entre el desarrollo de la carne *in vitro*, los movimientos veganos y ciertas multinacionales. V. <<https://jocelyneporcher.fr/articles-de-vulgarisation-de-jocelyne-porcher/>>.

16. Rachel Einwohner: «Bringing the Outsiders in: Opponents' Claims and the Construction of Animal Rights Activists' Identity» en *Mobilization: An International Quarterly* vol. 7 Nº 3, 2002.

17. Cabe señalar la dimensión de género de estos conflictos: 70% de quienes militan en favor de los animales son mujeres y sus oponentes son muy a menudo varones, que denuncian la dimensión emocional y la excesiva empatía del compromiso proanimal. Emily Gaarder: «Where the Boys Aren't: The Predominance of Women in Animal Rights Activism» en *Feminist Formations* vol. 23 Nº 2, 2011.



© Nueva Sociedad / Ana Lignelli 2020

Ana Lignelli nació en la ciudad de Buenos Aires. Estudió en la Escuela de Bellas Artes Prilidiano Pueyrredón (Universidad Nacional de las Artes, UNA). Se dedica al dibujo explorando técnicas variadas. Realizó ilustraciones para el arte de tapa de varios discos. Actualmente es profesora de dibujo en el Centro de Formación Profesional N° 24, en Buenos Aires. Instagram: <@ilustra.anali>.

Emparejamientos

¿Cómo tratar las relaciones entre las ciencias sociales y la causa animal sin tener que estar de un lado o del otro de esta línea de combate? ¿Cómo evitar utilizar el vocabulario crítico de la instrumentalización del conocimiento científico por parte de los activistas o, por el contrario, dar por sentada la sumisión del mundo académico a imperativos morales? Volver a un enfoque comparativo puede ser útil, especialmente para mostrar que la delimitación entre lo que es científico y lo que es político no es tan clara como parece.

En Francia, los alegatos en favor de la integración de los «animales en las ciencias sociales» se formularon esencialmente sobre la base de una cuestión epistemológica: se trataba sobre todo de echar luz sobre una parte oscura de las dinámicas sociales, la de las relaciones que los seres humanos mantienen con los animales. En pocas palabras, se trataba de documentar una realidad social incompleta. Al hacerlo, quedaba una ambigüedad respecto de lo que debería incluirse en la descripción de esta realidad: ¿los animales mismos o su relación con los seres humanos? Para muchos, la primera opción era la que debía elegirse, porque parecía la que rompía más radicalmente con los enfoques simbólicos que habían prevalecido hasta entonces. En un artículo de vocación programática, Albert Piette invitaba así a estudiar las relaciones entre seres humanos y perros desplazando la mirada del investigador hacia el perro (teniendo en cuenta la asimetría inherente a esta relación)¹⁸. Es un programa que Marion Vicart implementó a través de lo que denominó «fenomenografía equitativa» (*phénoménographie équitable*), a fin de documentar el modo específico de existencia de los perros, estén o no en relación con los seres humanos¹⁹.

En línea con esto, varios investigadores defenderán las virtudes heurísticas de la aplicación de herramientas y métodos de las ciencias humanas y sociales para el estudio de los animales «entre ellos»²⁰. Aprender más sobre los animales gracias al enfoque de estas disciplinas se convierte en un *leitmotiv*, un imperativo cognitivo respecto del cual hay que posicionarse. «El desafío es acceder, con las herramientas de que disponemos, a un punto de vista que no sea el del ser humano», explica Florent Kohler²¹, siguiendo los pasos de la ambición de Éric Baratay de producir una «historia desde el punto de vista de los animales»²².

18. A. Piette: ob. cit.

19. M. Vicart: *Des chiens auprès des hommes. Quand l'anthropologue observe aussi l'animal*, Pétra, París, 2014.

20. Véronique Servais: «Faut-il faire la sociologie des singes?» en *SociologieS*, 2012.

21. F. Kohler: «Blondes d'Aquitaine: essai de zooanthropologie» en *Études Rurales* N° 189, 9/5/2012.

22. É. Baratay: *Le point de vue animal. Une autre version de l'histoire*, Seuil, París, 2012.

Así, bajo el efecto de una especie de inflación epistemológica (qué enfoque será más innovador que el anterior), la voluntad de «reintegración de los animales en las ciencias sociales» ha pasado de la búsqueda de un reequilibrio de la mirada, un poco menos centrada en el ser humano, a la intención de observar solo a los animales y documentar su punto de vista. Evolución que hará que algunos digan que el conjunto de los trabajos recientes que han abordado las relaciones con los animales tendría la ambición de «constituir plenamente a los animales en objeto autónomo de investigación empírica»²³.

Resulta sorprendente constatar los puntos en común entre este desarrollo francófono y el de los *animal studies* a escala internacional. Efectivamente, junto con la afirmación progresiva de un acercamiento necesario entre la ciencia y el activismo descrito anteriormente, los *animal studies* colocaron en el centro de su proyecto científico la producción de conocimiento solo relativo a los animales. Ya el uso generalizado en la década de 2000 de la denominación «*animal studies*» en lugar de «*human-animal studies*» no debe interpretarse solo como una conveniencia de lenguaje. Este da cuenta de la preocupación de la comunidad de separarse de un antropocentrismo «todopoderoso», de volver a dar un lugar importante a los animales, aunque sea simbólicamente, y de reenfocar la mirada científica sobre ellos. El imperativo aquí es tanto cognitivo como ético: el ocultamiento de los animales en la descripción de las dinámicas sociales es un daño adicional que se les inflige y que acentúa una condición ya marcada por la falta de visibilidad y por una gran objetivación.

Es por tanto necesario hacer justicia a la contribución de los animales a las dinámicas sociales, pero también dar cuenta de la manera en que experimentan, subjetivamente, el mundo²⁴. Esta lógica encuentra su paroxismo con el advenimiento de los *critical animal studies* (estudios críticos animales) y la conceptualización de la *animal standpoint theory* (teoría del punto de vista animal)²⁵ que, siguiendo la epistemología feminista²⁶, pone de relieve las cualidades tanto cognitivas como políticas de adoptar la perspectiva de los animales. De manera que la comparación entre los dos contextos pone en evidencia un movimiento similar: el paso del antropocentrismo

Los *animal studies* colocaron en el centro de su proyecto científico la producción de conocimiento solo relativo a los animales

23. D. Guillo: «Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales? Les limites des réhabilitations récentes de l'agentivité animale» en *Revue Française de Sociologie* vol. 56 N° 1, 2015, p. 155.
24. K. Shapiro y M. DeMello: ob. cit.

25. S. Best: ob. cit.

26. Sandra G. Harding: *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*, Routledge, Londres-Nueva York, 2003.

al zoocentrismo²⁷. En ambos casos, se trata de afirmar la legitimidad de los animales como sujetos (sujetos de estudio y/o sujetos políticos). Esta convergencia entre objetivos epistémicos y objetivos políticos, realizada en torno de la noción de «punto de vista animal», invita a abordar las relaciones entre las ciencias sociales y la causa animal de una manera diferente, ya no como relaciones de influencias (donde uno de los dos términos tendría la ascendencia sobre el otro), que deberían ser develadas. En nuestra opinión, el término «emparejamiento» es el más adecuado para dar cuenta de este fenómeno de convergencia, en el que la frontera entre la ciencia y la política disminuye, donde el cumplimiento de las ambiciones cognitivas se confunde con la realización de ambiciones normativas. Así calificado, el *emparejamiento* entre la causa animal y las ciencias sociales se convierte en un fenómeno sociohistórico, dotado por lo mismo de una dosis de contingencia tanto como de una lógica, que no tiene nada de inevitable y del que se puede discutir de manera apaciguada. ☒

27. Adrian Franklin: *Animals and Modern Cultures: A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*, Thousand Oaks / Sage, Londres-Nueva Delhi, 1999.

¿Terminaremos comiendo hamburguesas de «carne alternativa»?

Rowan Jacobsen

La carne alternativa no va a seguir siendo alternativa por mucho tiempo. La producción ganadera es crecientemente cuestionada. Las nuevas «carnes» están en expansión, son un negocio creciente y parecen más amigables con el ambiente, además de evitar el sufrimiento y la muerte de animales. Sin embargo, el uso de organismos genéticamente modificados y las técnicas de laboratorio plantean nuevas discusiones y reparos.

Hay un famoso aforismo de Gandhi sobre cómo se desarrollan los movimientos: «Primero te ignoran, luego se ríen de ti, luego te combaten, finalmente ganas». Esto fue escrito, en verdad, por el Taller sobre el Instituto de la No Violencia como resumen de la filosofía de Gandhi, pero de todos modos es notable lo precisa que suele resultar para describir la evolución de las causas, desde la legalización del cannabis hasta el matrimonio homosexual. He estado pensando en esa cita desde que escribí mi primer artículo sobre carne vegetal (o carne alternativa, como me gusta llamarla) para *Outside* en 2014¹. En aquel entonces,

Rowan Jacobsen: es escritor, especializado en alimentación y ambiente. Es autor, entre otros libros, de *A Geography of Oysters: The Connoisseur's Guide to Oyster Eating in North America* (Bloomsbury, Nueva York, 2008).

Palabras claves: carne alternativa, ganado, hamburguesas, huella ambiental.

Nota: la versión original de este artículo en inglés fue publicada con el título «This Is the Beginning of the End of the Beef Industry» en la revista *Outside*, 31/7/2019. Traducción: Carlos Díaz Rocca.

1. R. Jacobsen: «This Top-Secret Food Will Change the Way You Eat» en *Outside*, 26/12/2014.

estábamos claramente en la etapa de «se ríen de ti». Beyond Meat, la primera de las *startup* de Silicon Valley en utilizar tecnología avanzada para producir hamburguesas extremadamente parecidas a las de carne, había sido ignorada durante sus primeros años, pero en 2014 lanzó su Beast Burger, que fue tratada por la prensa y el público como una curiosidad un poco desagradable. ¿Qué era? ¿Alguien realmente la comería? Ehhhh.

El producto no era muy bueno —yo lo comparaba con el bistec de Salisbury²—, y cuando Ethan Brown, el fundador de Beyond Meat, anunció su intención de terminar con la producción ganadera, casi se podían escuchar las risas de fondo de la Asociación Nacional de Ganaderos Bovinos de Estados Unidos (National Cattlemen’s Beef Association). Pero yo no me reí. Sabía que ese producto seguiría mejorando y la carne no. Y pensé que la vara estaba bastante baja. Claro, el bistec es excelente, pero 60% de las ventas de carne de res son de carne molida, y la mayoría es más Salisbury que saludable, un vehículo grasiento para las cosas deliciosas: ketchup, champiñones, encurtidos, tocino, mayonesa de sriracha. Sabía que no me opondría si mi hamburguesa provenía de un vegetal, siempre que se pudiera masticar bien y tuviera sabor agradable. Sospechaba que otros podrían sentir lo mismo.

Durante los años siguientes, Beyond Meat se unió a Impossible Foods, una *startup* más sofisticada con un capital de riesgo incluso mayor. Su Impossible Burger era mucho mejor que el bistec de Salisbury. Los chefs más influyentes comenzaron a servirla, desde David Chang en Nueva York hasta Traci Des Jardins en San Francisco. Mi convicción se afirmaba.

Parte del atractivo de las nuevas hamburguesas es su menor huella ambiental. La carne de res es el alimento más derrochador del planeta. Las

Parte del atractivo de las nuevas hamburguesas es su menor huella ambiental

vacas no están optimizadas para hacer carne; están optimizadas para ser vacas. Se necesitan 36.000 calorías de pienso para producir 1.000 calorías de carne de res. En el proceso, se utilizan más de 1.600 litros de agua y 140 metros cuadrados de tierra, y se generan unos diez kilogramos de emisiones de gases de efecto invernadero. En comparación, una Impossible Burger utiliza 87% menos agua, 96% menos tierra y produce 89% menos de gases de efecto invernadero. La huella de Beyond Meat es análogamente baja.

Sí, se puede argumentar que la producción de carne de res alimentada con pasto en pequeñas granjas (en lugares donde se puede generar abundante pasto) presenta un panorama ético y ambiental muy diferente, pero

2. Similar a una hamburguesa, hecho con carne molida [N. del E.].

desafortunadamente, este no es un factor significativo. Estados Unidos obtiene 97% de su carne de reses provenientes de *feedlots*. Y los *feedlots* no tienen arreglo.

En 2018, tanto las ventas de Beyond Burger como las de Impossible Burger aumentaron, y las empresas comenzaron a firmar acuerdos con cadenas de restaurantes. Beyond Meat lo hizo con Carl's Jr. y A&W (así como con cadenas de supermercados como Food Lion y Safeway), mientras que Impossible acordó con White Castle.

Localicé un White Castle³ poco después de que la Impossible Slider⁴ llegara durante la primavera (boreal) de 2018. Nunca había estado en un White Castle, así que pedí una Impossible Slider y una hamburguesa normal. La Impossible estaba... bien. Era aproximadamente lo que uno esperaría. White Castle cocina al vapor toda su carne, algo difícil de tolerar, pero con mucho queso se dejó comer con facilidad.

La hamburguesa común, por su parte, era horrible. Despegué el pan pastoso y miré la suela maloliente que había adentro. Se veía espantosamente delgada y mugrienta. Hacía que la Impossible Slider se viera deliciosa y jugosa. Para las hamburguesas de las cadenas de comida rápida, la vara está aún más baja de lo que pensaba. Nadie extrañará estos pedacitos marrones de excremento cuando hayan desaparecido.

Quizás esto explique por qué las cadenas se aferran a las hamburguesas elaboradas con vegetales como si fueran salvavidas. White Castle probó inicialmente su Impossible Slider en unos pocos lugares de Nueva York, Nueva Jersey y Chicago, en abril de 2018. Fue tal el éxito que la empresa expandió rápidamente el programa a los 380 puntos de venta. «La gente vuelve a buscarla una y otra vez», dijo el vicepresidente de White Castle, Jamie Richardson, con un dejo de asombro.

También regresará a la cadena Del Taco, que en abril lanzó un taco Beyond Meat. En dos meses vendió dos millones, en uno de los lanzamientos de producto más exitosos de su historia, por lo que decidió agregar también burritos Beyond Meat.

Y luego está Burger King. La segunda cadena de comida rápida más grande del mundo hizo temblar al universo de la carne de res al probar en abril un Impossible Whopper en St. Louis⁵. La afluencia de clientes resultante fue

3. Cadena de locales de comida rápida estadounidense [N. del E.].

4. Un *slider* es una hamburguesa pequeña [N. del E.].

5. Jonathan Maze: «Burger King's St. Louis Sales Surged, Thanks to Impossible Whopper» en *Restaurant Business*, 23/5/2019.

tan intensa que Burger King decidió servir el Impossible Whopper en sus 7.200 restaurantes, con lo que dejó registrado el momento en el que la carne alternativa dejó de ser alternativa.

Eso fue suficiente para llamar la atención de la industria cárnica. «Hace aproximadamente un año y medio, esto no aparecía en absoluto en mi radar», dijo Mark Dopp, jefe de asuntos regulatorios del Instituto Norteamericano de la Carne, a *The New York Times*. «De pronto, se está acercando»⁶.

La estrategia fue, de forma predecible pero patética, encarar una batalla ontológica sobre el propio término «*meat*» (carne). Big Beef tuvo éxito en la presión que ejerció para lograr una ley de etiquetado en Missouri que prohíbe que cualquier producto se identifique como carne a menos que sea «derivado de la producción de ganado o aves de corral»⁷. (Pero esto es erróneo: durante los primeros 1.000 años de su existencia, la palabra *meat* simplemente significó «sustento»). Leyes de etiquetado similares han sido aprobadas o están pendientes de aprobación en una docena más de estados del país, la mayoría de ellos ganaderos. Obviamente, nada de esto ha detenido la difusión de la carne alternativa. Pero me hizo pensar de nuevo en Gandhi (un vegetariano devoto, por si no lo sabían). Primero la ignoraron, después se rieron y ahora estaban peleando. Y esta cosa podría terminar ganando, pensé.

Parece que estamos en el punto de inflexión en el que esto se volverá evidente para todos. Los productos de Beyond Meat se encuentran en 15.000 supermercados de EEUU, y sus ventas se han más que duplicado cada año. El 2 de mayo de 2019 la empresa hizo su oferta inicial de acciones, ofreciéndolas a 25 dólares, lo que resultó ser una gran subestimación de cómo los inversores valuaban la empresa. De inmediato saltaron a 46 dólares y cerraron el día a 65,75. Ese salto de 163% en un día fue uno de los mayores en décadas y dejó en ridículo algunas ofertas de salida a la bolsa de 2019, como las de Lyft (21%) y Pinterest (25%), por no hablar de Uber (3% negativo). En los días siguientes el precio se siguió acelerando y superó los 150 dólares, antes de detenerse en esos valores. Actualmente, el mercado estima el valor de Beyond Meat en aproximadamente 10.000 millones de dólares.

Ni corta ni perezosa, Impossible Foods recaudó 300 millones de dólares adicionales de inversores privados (el total llegó a 740 millones y la valuación a 2.000 millones de dólares) y anunció que se uniría a Beyond Meat en las tiendas de comestibles estadounidenses a finales de 2019. Estas empresas ya no son pequeños mamíferos que se escabullen entre las patas de los dinosaurios carnívoros. Y se están preparando para una épica batalla frente a frente.

6. Nathaniel Popper: «You Call That Meat? Not so Fast, Cattle Rangers Say» en *The New York Times*, 9/2/2019.

7. «US Cattlemen's Association Wants an Official Definition of 'Meat'» en *Soylent News*, 27/8/2018.

Tanto Beyond Meat como Impossible Foods lanzaron recientemente nuevas versiones mejoradas de su carne. Durante la semana pasada casi no he comido otra cosa. Es algo muy gratificante. Ambas tienen la misma cantidad de proteínas que la carne de res molida (aproximadamente 20 gramos por porción de cuarto de libra) y menos grasa. Al estar hechas con vegetales, también hacen un saludable aporte de fibra. Ambas obtienen su untuosidad del aceite de coco.

Pero el núcleo de cada receta es muy diferente. Beyond usa proteína de arveja, mientras que Impossible usa soja. Beyond obtiene su color sanguíneo del jugo de remolacha⁸; Impossible utiliza hemoglobina –la misma molécula que hace que nuestra sangre se vea roja– para lograr su color y sabor a carne. Esa es su arma secreta. La carne de res obtiene su carnicidad de la hemoglobina. Cuando cocinas hemoglobina, esta produce el distintivo sabor salado y metálico de la carne. Como la hemoglobina normalmente se encuentra en la sangre, ninguna mezcla vegetal la ha usado. Las plantas de soja producen cantidades microscópicas de hemoglobina, algo insuficiente como para ser utilizado. El salto decisivo de Impossible Foods fue el diseño genético de una levadura para producir hemoglobina de soja en un tanque, como si fuera cerveza. Este proceso con organismos genéticamente modificados es algo no negociable para algunas personas, pero hace la gran diferencia. La Impossible Burger es increíble, la Beyond Burger, solo pasable.

La Beyond Burger viene como dos hamburguesas de cuatro onzas (empaquetadas en una bandeja de plástico envuelta en más plástico: ¡primer *strike!*). No parecen realmente hamburguesas. Son demasiado húmedas y rosadas. Casi se parecen a las hamburguesas de salmón finamente molido. La sensación al masticarlas es satisfactoria tras cocinarlas en una parrilla o plancha, pero hay una inexplicable cualidad de celulosa en la textura. (Esto se percibe todavía más en la Beyond Sausage, una salchicha). El sabor también es algo fallido. Hay una pizca de humo falso y un sabor terroso que, supongo, proviene del jugo de remolacha. (Mi esposa diría que es un poco más que «algo fallido»: tiene que abandonar el lugar cuando cocino la Beyond Burger. Pero ella odia las remolachas). No es una experiencia desagradable, pero no esperes el hamburgorgasmo que obtienes con un cuarto de libra USDA *prime*⁹.

El salto decisivo de Impossible Foods fue el diseño genético de una levadura para producir hemoglobina de soja en un tanque

8. Alex Hutchinson: «There's New Data on the Beet Juice Boost» en *Outside*, 1/2/2019.

9. Máxima certificación de calidad para la carne, otorgada por el Departamento de Agricultura de EEUU [N. del E.].

Impossible Foods, en cambio, ha producido un hamburgorgasmo tras otro. Su hamburguesa es buena como para el Premio Nobel. No solo sabe a carne de res molida, sino que también tiene su aspecto y causa ese mismo efecto. Funciona sin complicaciones.

No era así en la versión anterior. La primera vez que escribí sobre Impossible Foods, tres años atrás, tuve que rogarle a la empresa que me enviara una hamburguesa¹⁰. Era renuente a hacerlo. En aquel entonces, la hamburguesa tenía sus complicaciones. No funcionaba bien en una parrilla, por lo que había que freírla bastante en una sartén. La empresa me obligó a hacer un tutorial de Skype primero, la microhamburguesa llegó en una caja refrigerada, con un pan y una salsa especiales, y venía acompañada por páginas de instrucciones impresas. Era buena, ciertamente la hamburguesa vegetal más parecida a la carne hasta ese momento, pero aún sabía a un producto *light*: un poco más limpio, un poco menos decadente, un poco como material de relleno.

Esta vez, cuando le pedí a la empresa que me enviara una hamburguesa, llegó a mi puerta un bloque de carne de cinco libras: evidentemente, lo que suele enviar a las empresas de alimentos. Sin instrucciones, sin ninguna ayuda. Parecía idéntica a la carne de res molida, así fue como la traté. Y así fue como funcionó. Hice hamburguesas, kebabs, nachos, chiles, salsa boloñesa, incluso un poco de tartar (nota: la empresa está muy en desacuerdo con esto último).

Para ser honesto, creo que hasta la prefiero a la carne de res real. Es rica y jugosa, más sabrosa, pero de alguna manera más limpia y menos empalagosa. Ahora, cuando vuelvo a la carne de res normal, noto un tufillo a osario en ella, algo mohoso y gris que no me gusta ni necesito.

En los próximos años, es de esperar que muchos otros omnívoros tengan epifanías similares. Impossible Foods ha realizado más de 26.000 catas a ciegas para su hamburguesa, que está en camino de superar muy pronto a la carne de res molida en esas pruebas. ¿Qué pasará entonces? Impossible se ha concentrado con empeño en crear el simulacro perfecto de la carne de res molida. ¿Pero por qué? La vaca nunca aseguró la perfección gastronómica. Fue solo lo mejor que pudimos hacer dadas las limitaciones del material natural. La luz del fuego estaba bien hasta que llegó la electricidad. Entonces las cosas se pusieron realmente interesantes.

Esperen algo similar con la carne alternativa. Por ahora, es necesario que las personas se sientan cómodas con lo que les es familiar, como bien sabía Steve Jobs cuando dotó a los primeros iPhones de fieltro artificial y vetas

10. R. Jacobsen: «The Biography of a Plant-Based-Burger» en *Pacific Standard*, 28/7/2017.

de madera¹¹. Pero una vez que la gente deje de asociar una hamburguesa con un trozo de carne, se desatará el disfrute.

Esto será algo generacional. Todo cambio lo es. La mayoría de los *baby boomers* se quedará con su carne de res hasta que sus dentaduras ya no puedan soportarlo. Pero la Generación Z encontrará el asunto tan vergonzoso como escuchar a Def Leppard o los jeans que usan sus padres.

A medida que este cambio se acelere, la industria cárnica perderá su última ventaja: el precio. La mayoría de los productos ofrecidos por Beyond Meat e Impossible Foods son más caros que una hamburguesa. Pero es intrínsecamente más barato hacer una hamburguesa directamente de plantas que dar primero esas plantas como alimento a un animal. La carne de res es hoy más barata por motivos de escala. Las grandes empresas de alimentos pueden negociar precios extraordinariamente bajos para los piensos, y las gigantescas fábricas y cadenas de suministro son mucho más eficientes para operar.

Pero el campo de juego se está nivelando con rapidez. La semana pasada, Dunkin' anunció un nuevo sándwich para desayuno Beyond Sausage que será solo 14 centavos más caro que la versión de carne. Sin embargo, más que cualquier cosa que Beyond Meat o Impossible Foods hayan logrado, la verdadera sentencia de muerte para los ganaderos es el entusiasmo con que la industria alimentaria convencional ha adoptado la carne alternativa. Whole Foods acaba de anunciar que comenzará a vender hamburguesas de la *startup* británica Meatless Farm en todas sus tiendas.

Nestlé lanzará su Awesome Burger este otoño (boreal)¹². Tyson Foods, el mayor productor de carne de EEUU, acaba de estrenar sus propios *nuggets* vegetales y vendrán más productos. El CEO de Tyson, Noel White, dijo que espera que su empresa «sea líder del mercado de proteínas alternativas, que está experimentando un crecimiento de dos dígitos y algún día podría ser un negocio de 1.000 millones de dólares para nuestra compañía».

Si esa cita no es suficiente para provocar escalofríos en la columna vertebral de cualquier productor de carne, prueben con esta del presidente de Perdue Farms, Jim Perdue: «Apuntamos a ser el nombre más confiable en proteínas premium. No proteína de carne premium, sino proteína premium. Ahí es adonde van los consumidores». Y ahí es adonde irán estas empresas.

A medida que este cambio se acelere, la industria cárnica perderá su última ventaja: el precio

11. Kelsey Campbell-Dollaghan: «Skeuomorphism Will Never Go Away, And That's a Good Thing» en *Gizmodo*, 3/10/2014.

12. Jon Fingas: «Nestle Claims its Plant-Based Awesome Burger is Healthier than Rivals» en *Engadget*, 3/6/2019.

La carne de res es un dolor de cabeza. Viene con una carga preocupante: resistencia a los antibióticos, brotes de *E. coli*, cuestiones de bienestar animal, cambio climático. Es el tipo de variable biológica repulsiva que a las grandes empresas estadounidenses les encantaría dejar atrás. Y lo harán tan pronto como la carne de res se vuelva menos rentable.

Las proyecciones recientes sugieren que 60% de la carne consumida en 2040 será alternativa, una cifra que –creo– puede ser en realidad demasiado conservadora¹³. Se estima que 95% de quienes compran hamburguesas alternativas comen carne. No se trata de hacer felices a los vegetarianos. Ni siquiera se trata del cambio climático. Es una batalla por el alma parrillera de EEUU. La carne está a punto de liberarse de su pasado animal. A medida que las empresas cárnicas tradicionales adopten la carne alternativa con el fervor de los conversos recientes, haciéndola barata y accesible en todos lados, no está claro si Beyond Meat o Impossible Foods podrán sobrevivir al frenesí alimentario (aunque pueden ser de ayuda las patentes de Impossible), pero al menos podrán consolarse con una versión moderna del aforismo de Gandhi: «Primero te ignoran. Luego se ríen de ti. Luego te demandan. Luego intentan comprarte. Luego te copian. Luego te roban tu espacio en los estantes. Luego te sacan del negocio. Luego, ganaste». ☒

13. Damian Carrington: «Most 'Meat' in 2040 Will Not Come from Dead Animals, Says Report» en *The Guardian*, 12/6/2019.