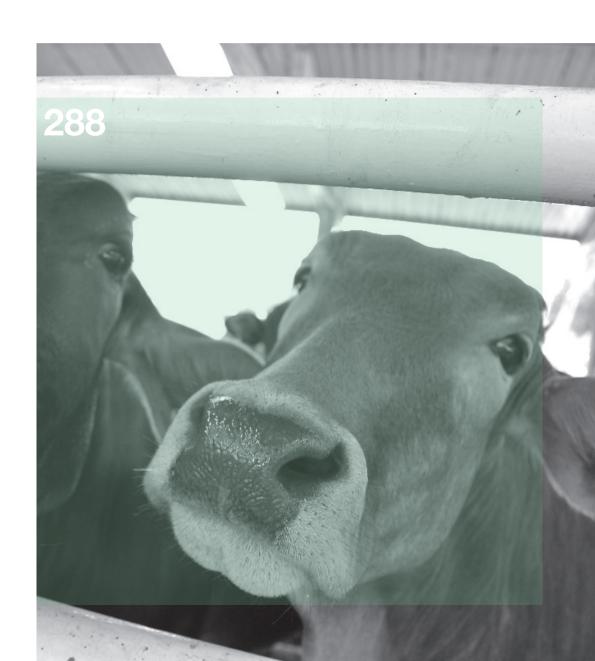
### **NUEVA SOCIEDAD 288**



## **Animales y animalismos**



#### **☑** NUEVA SOCIEDAD

es una revista latinoamericana abierta a las corrientes de pensamiento progresista, que aboga por el desarrollo de la democracia política, económica y social. Se publica cada dos meses en Buenos Aires, Argentina, y circula en toda América Latina.

Directora: Svenja Blanke

Jefe de redacción: Pablo Stefanoni

Coordinadora de producción: Silvina Cucchi

Plataforma digital: Mariano Schuster, Eugenia Corriés Administración: Vanesa Knoop, Karin Ohmann

#### NUEVA SOCIEDAD № 288

Diseño original de portada: Horacio Wainhaus

Diagramación: Fabiana Di Matteo

Ilustraciones: Ana Lignelli

Corrección: Germán Conde, Vera Giaconi

Traducción al inglés de los sumarios: Kristie Robinson

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran Nueva Sociedad son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

Nueva Sociedad - ISSN 0251-3552

Oficinas: Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, Argentina.

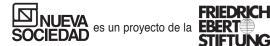
Tel/Fax: (54-11) 3708-1330

Correo electrónico: <info@nuso.org>

<distribucion@nuso.org> (distribución y ventas)

#### <www.nuso.org>

El portal NUEVA SOCIEDAD es una plataforma de reflexión sobre América Latina. Articula un debate pluralista y democrático sobre política y políticas latinoamericanas.



## **☑ NUEVA SOCIEDAD | 288**

Julio-Agosto 2020

## Índice

**SUMMARIES** 

COYUI	NTURA
4613	<b>Fernando Molina.</b> ¿A dónde conducirá la crisis boliviana? Elecciones y reconfiguraciones políticas
TRIBU	NA GLOBAL
4614	Steven Forti. Los rojipardos: ¿mito o realidad?
TEMA	CENTRAL
4615	Bernd Ladwig. Sistema de cerdos. Un llamamiento
	a la alimentación sin carnes
4616	Anahí Méndez. América Latina: movimiento animalista
	y luchas contra el especismo
4617	Alejandro Galliano. Animalismo e inteligencia artificial.
	¿Dónde quedamos los humanos?
4618	Angélica Velasco Sesma. Ética animal y feminismo:
	hacia una cultura de paz
4619	Marta Tafalla. ¿Hacia una ciudadanía animal?
	Sobre Zoopolis, de Sue Donaldson y Will Kymlicka
4620	<b>François Moutou.</b> Las zoonosis, entre humanos y animales
4621	<b>María Carman.</b> Tensiones entre vidas animales y humanas.
	Los movimientos contra la tracción a sangre
4622	<b>Jérôme Michalon.</b> Causa animal y ciencias sociales.
	¿Del antropocentrismo al zoocentrismo?
4623	Rowan Jacobsen. ¿Terminaremos comiendo hamburguesas
	de «carne alternativa»?
ENSAY	0
4624	Martín Bergel. El pensamiento latinoamericano frente a las crisis
	civilizatorias. Ingenieros, Vasconcelos, Mariátegui

## Segunda página

Desde hace ya tiempo, los movimientos animalistas vienen interviniendo en la conversación pública sobre clima, alimentación y emancipación, así como en los debates académicos. Son también cada vez más visibles en las protestas sociales en diversos países. Muchos jóvenes emprenden su propio «nacer de nuevo» y se vuelven vegetarianos o veganos para evitar la muerte y el sufrimiento animal. Y, de manera más amplia, encontramos una transposición de la idea de que «un pueblo que oprime a otro no puede ser libre» a «una especie que oprime a otra...». Algunos aspectos de los vínculos entre seres humanos y animales adquirieron nuevos significados y urgencias con la pandemia de covid-19.

Por eso, el Tema Central de este número de Nueva Sociedad está dedicado a animales y animalismos. ¿Cómo (re)pensar los vínculos entre seres humanos y animales? ¿Qué nos dicen los múltiples movimientos y activismos en defensa de los animales? ¿Cómo se alteran nuestras cosmovisiones en un mundo en el que los humanos se animalizan y los animales se humanizan?

Bern Ladwig nos introduce de lleno en un «sistema de cerdos» que es, básicamente, el mecanismo que garantiza a diario nuestra alimentación carnívora. La tesis central del autor es que las leyes de bienestar animal de los últimos años son insuficientes y que la única forma de acabar verdaderamente con la crueldad hacia los animales es dejar de comer carnes y otros derivados (huevos, leche). Una solución radical. Pero ¿cómo surgieron, se organizan y operan los movimientos animalistas? ¿Qué reivindicaciones levantan? Anahí Méndez se enfoca en los movimientos animalistas latinoamericanos y sus redes con los de otros continentes y da cuenta de cómo problematizan el «especismo». Entre la lucha por el bienestar animal y el combate por su liberación hay una amplia gama de organizaciones y tonalidades ideológicas, alimentadas por el desarrollo de las redes sociales, que permiten nuevos tipos de vínculos transnacionales.

El animalismo tiene como contracara la inteligencia artificial. Como explica Alejandro Galliano, esos dos polos vienen poniendo en cuestión el universo antropocéntrico: los animales y los algoritmos fueron cambiando su estatus; mientras tanto, el lugar de lo humano se torna más problemático. Hoy no tenemos una naturaleza a la cual volver y el mundo se convirtió en un artificio humano cada vez más extraño a los propios seres humanos.

En los últimos años emergieron nuevas perspectivas para pensar la cuestión animal. Una de ellas aborda los derechos de los animales. El libro *Zoopolis*, de Sue Donaldson y Will Kymlicka, aporta un enfoque y una propuesta audaces para trasladar la cuestión de los animales de la ética a la política.

SEGUNDA PÁGINA 3

La idea fundamental del libro, reseñado por Marta Tafalla, es que es necesario repensar los derechos de los animales en términos de ciudadanía; mejor aún, desde las diferentes formas de ciudadanía plasmadas hoy en los sistemas legales.

Angélica Velasco Sesma explora por su parte los puentes entre el ecofeminismo y el animalismo. Si bien parece que las personas sentimos rechazo ante la violencia y preferimos la empatía y el respeto, sostiene la autora, olvidamos esto cuando nos relacionamos con los otros animales. Por eso, para construir un mundo no violento –especialmente sin violencia interpersonal y de género–, sería necesario redefinir nuestra relación con los animales en tanto seres con capacidad de sentir y experimentar.

Otra faceta del vínculo humano-animal es el relacionado con las enfermedades. La zoonosis, un concepto científico utilizado para dar cuenta del «salto» de una enfermedad del mundo animal al humano, está en los medios y el debate público desde el inicio de la pandemia de covid-19. François Moutou repasa diversas enfermedades de origen animal, muchas de ellas antiguas. Los mecanismos de transmisión son complejos, pero todas estas enfermedades interpelan nuestra relación con un ecosistema cuya biodiversidad no dejamos de alterar. Por eso la pregunta: ¿debe considerarse a la especie humana solo como una víctima, o como un actor importante de los ciclos epidemiológicos que la afectan?

Pese a la lucha por una igualdad que trascienda el mundo de los seres humanos, podemos encontrar, como analiza en su artículo María Carman, tensiones entre las vidas humanas y animales. Para ello se enfoca en la retórica dominante entre los movimientos contra la tracción a sangre en Argentina. La exaltación del caballo a menudo conlleva formas de «animalización» de quienes los usan para su trabajo diario, «cartoneros» de barriadas populares y precarias.

Más allá de los movimientos sociales, el animalismo ha reafirmado en los últimos tiempos su presencia en la academia. Pero ¿en que consistió este «giro animalista»? ¿Deben las ciencias sociales tomar en cuenta el «punto de vista animal» en sus investigaciones? ¿Qué cuestionamiento encontraron los animalistas en las ciencias sociales y qué tipo de discusiones se generaron? El artículo de Jérôme Michalon trata de responder varias de estas preguntas.

Mientras tanto, algunas empresas se proponen sumarse al animal turn con la convicción de que las nuevas sensibilidades pueden ser también un negocio. Ahí entran las «carnes alternativas». Rowan Jacobsen, quien las probó todas, cree que no van a seguir siendo alternativas por mucho tiempo. La producción ganadera recibe cada día mayores cuestionamientos, y por ello 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 de técnicas de laboratorio plantea nuevas discusiones y reparos. La solución no es sencilla. Pero, sea como fuere, las relaciones entre seres humanos y animales están en plena redefinición.

## ¿A dónde conducirá la crisis boliviana?

Elecciones y reconfiguraciones políticas

#### Fernando Molina

Bolivia se encamina a las elecciones presidenciales del 6 de septiembre con un nuevo escenario político: tras la caída de Evo Morales y el impacto sufrido por su fuerza política, el Movimiento al Socialismo (MAS) recuperó terreno y podría ganar otra vez. ¿Lo logrará? Si así fuera, ¿podrá retornar al poder? En cualquier caso, se avizora una batalla polarizada entre el MAS y sus adversarios.

Las elecciones bolivianas del 6 de septiembre próximo expresarán una enorme polarización política y social. No es el único caso: el proceso electoral de noviembre en Estados Unidos también lo hará. Pero la diferencia es que el sistema electoral estadounidense, siendo bipartidista, tiende naturalmente a la polarización. El ejemplo boliviano, en cambio, resulta peculiar. Participarán varios partidos, pero el electorado se dividirá de acuerdo con una sola alternativa: a favor o en contra del Movimiento al Socialismo (MAS).

Todavía no se sabe qué partido logrará representar a los votantes «anti-MAS». Existe una competencia entre varias expresiones de centro y derecha que es alentada por las leyes electorales bolivianas, las cuales establecen la posibilidad de una segunda vuelta o balotaje. Esta posibilidad abre espacio para que estos partidos hagan cálculos individuales, una práctica que muchos antimasistas consideran indignante, ya que pone en riesgo lo logrado con el derrocamiento del presidente Evo Morales en noviembre pasado, esto es, el brusco

Fernando Molina: es periodista y escritor. Entre sus libros están *Historia contemporánea de Bolivia* (Gente de Blanco, Santa Cruz de la Sierra, 2016) y *Pensadores bolivianos IV. Carlos Medinaceli* (Libros Nómadas, La Paz, 2019). Es colaborador del diario *El País*.

Palabras claves: elecciones, polarización, racismo, Evo Morales, Bolivia.

apartamiento del poder del bloque sociopolítico que conmovió y manejó el país desde comienzos del siglo XXI.

Tal es, hoy, la principal preocupación de las elites económicas, intelectuales y mediáticas bolivianas: evitar que los peligrosos juegos entre los antiguos opositores a Morales —que se resisten a ceder unos ante los otros y no son capaces de formar un frente único contra el «enemigo público número uno», como llamó al ex-presidente un periodista paceño¹— terminen invocando al espectro más terrorífico para la parte alta la sociedad: el «retorno del MAS».

Los partidos criticados pretenden redimirse asegurando que cada uno de ellos está en las antípodas del MAS y que, gracias a sus particulares virtudes, garantizará un triunfo definitivo y sostenible sobre este<sup>2</sup>. Al mismo tiempo, cada uno de ellos busca demostrar que sus rivales no son dignos de confianza porque su actuación lleva agua al molino del MAS. La expresión que se usa es: «ser funcional al MAS». Esta fue la tónica, por ejemplo, de la réplica del oficialismo (la agrupación Juntos, que postula a la presidenta interina Jeanine Añez) a los candidatos opositores Carlos Mesa y Luis Fernando Camacho, cuando estos criticaron su manejo de la crisis sanitaria provocada por la pandemia de covid-19<sup>3</sup>. A la inversa, los partidos opositores han acusado al oficialismo de propiciar, con su mala gestión de esta crisis, el retorno del MAS<sup>4</sup>. En este juego han entrado también los medios de comunicación, como indica este titular de *El Deber*, el principal periódico de Santa Cruz, sobre el ex-presidente y candidato para 2020: «Mesa comparte foro con el presidente de Argentina, Alberto Fernández, que dio refugio a Evo»<sup>5</sup>.

#### El odio al MAS

Aborrecer al mas es la pasión dominante de las elites tradicionales del país. En las raíces de esta pasión se mezclan el recuerdo de los agravios sufridos (la pérdida de espacios de poder por la disolución de la tecnocracia de los años 90 y la desvalorización del «capital genealógico» durante 14 años), las diferencias ideológicas (liberal-republicanismo *versus* nacional-caudillismo) y el racismo contra los indígenas y los mestizos plebeyos o «cholos».

El odio al MAS comenzó incluso antes de la asunción al poder del «primer presidente indígena» y la instalación en él de movimientos sociales que aglutinaban a indígenas, campesinos y

<sup>1.</sup> Robert Brockmann: «El enemigo público Nº 1» en Brújula Digital, 18/6/2020.

<sup>2. «</sup>Mesa: mi responsabilidad es ganarle al MAS en elecciones para evitar que siga gobernando el país» en ANF, 24/6/2020.

<sup>3. «</sup>Samuel acusa a 'Camacho, Mesa y el MAS' de conformar un bloque contra el Gobierno» en *Correo del Sur*, 26/5/2020.

<sup>4.</sup> Erika Segales: «Camacho, Mesa y Tuto pasan a la 'ofensiva' contra Añez» en Página Siete, 26/5/2020.

<sup>5.</sup> Marcelo Tedesqui: «Mesa comparte foro con el presidente de Argentina, Alberto Fernández, que dio refugio a Evo» en *El Deber*, 20/6/2020.

trabajadores. Esto ya se podía sentir en 2002, cuando el MAS se transformó en una alternativa seria de poder. Entre 2006 y 2008, durante los dos primeros años de gobierno de Morales, estuvo a punto de provocar una guerra civil entre las regiones noroccidentales y surorientales del país. Si no lo hizo, fue por el peso de la popularidad del presidente, que sin embargo no logró consolidarse en el gobierno sin antes pulir las aristas más radicales de su programa de reformas al Estado y reducir al mínimo su programa de redistribución de la propiedad agraria.

Pese a ello, el aborrecimiento al partido izquierdista y su líder no desapareció. Incluso durante el periodo de auge 2009-2015, mientras el país vivía el mejor momento económico de su historia, la mayoría de los bolivianos tenían más ingresos y el bienestar social aumentaba, esta animadversión estuvo ardiendo como llama votiva en los altares secretos de las organizaciones empresariales, los clubes sociales, las logias, las fraternidades del carnaval de Santa Cruz, los grupos de rummy de las mujeres acomodadas y, en fin, en los múltiples escenarios de la vida privada en los que las elites tradicionales blancas no perdieron su primacía. Incluso si algunos dirigentes burgueses «se pasaban» al gobierno del MAS o si amagaban confraternizar con él; o si la mayor parte de los intelectuales y periodistas se cuidaban de «criticar demasiado» al poderoso régimen, la enemistad clasista y racial siempre estuvo allí, esperando un mejor momento para expresarse.

Lo mismo pasó con el prejuicio racial. Aunque las expresiones públicas de este prejuicio quedaron atenuadas por miedo a que el gobierno implementara las sanciones legales y morales que merecían, el país continuó lastrado por las rémoras del orden estamental colonial. El MAS tuvo incluso que hacer concesiones de Realpolitik al racismo, como designar a personajes más pintorescos que persuasivos en el recién creado Viceministerio de Descolonización, diseñado para dirigir la política igualitaria; o como tolerar que las Fuerzas Armadas mantuvieran un estatuto que discriminaba a los sargentos y cabos, la mayoría de los cuales son de origen indígena<sup>6</sup>.

Los nostálgicos de los viejos poderes y de las antiguas relaciones interclasistas se fueron fortaleciendo paulatinamente conforme el gobierno del MAS se iba debilitando por el desgaste natural de su prolongada permanencia en el poder, los errores que iba cometiendo y las limitaciones que iba revelando. Ser «antimasista» se convirtió en un signo de estatus social y racial, y por tanto comenzó a ser interiorizado por las clases medias bajas como un elemento «aspiracional», esto es, como un mecanismo de ascenso social.

¿Cuáles fueron los errores que cometió y las limitaciones que desveló el

<sup>6.</sup> Por ejemplo, no se les permite comer en los mismos «casinos» donde lo hacen los oficiales. Ver Fernando Molina: «Patria o muerte. Venceremos. El orden castrense de Evo Morales» en *Nueva Sociedad* Nº 278, 11-12/2018, disponible en <www.nuso.org>.

gobierno del MAS? Su «electoralismo», que terminó reduciendo el proceso social a una sucesión de triunfos en las urnas y a la conservación del poder a toda costa, incluso con métodos autoritarios; su «campesinismo», que debe entenderse como una relativa sordera frente a las demandas de los sectores urbanos; su cooptación por parte de una cúpula de incondicionales «evistas»; su corrupción y burocratización; su indecisión ideológica entre un extremo pragmatismo y el «nacional-estalinismo»<sup>7</sup> y, sobre todo, su caudillismo.

Con su éxito político, económico y gubernamental, Morales se convirtió en el más importante caudillo de un país que había estado lleno de ellos; un país en el que, según su sociólogo más creativo, René Zavaleta, «el caudillo es el modo de organizarse de las masas»8. La centralidad del presidente y el culto estatal a su personalidad llegaron a unas cotas igual de altas que las alcanzadas por otros grandes líderes nacionales, como Víctor Paz Estenssoro o José María Linares. Si al principio la adulación oficial a Morales se correspondía en parte con la realidad, más tarde se convirtió en un espejismo y en un mecanismo de gratificación y manipulación del narcisismo del presidente boliviano. A punto tal que este creyó que tenía fuerza suficiente,

incluso, para darle la espalda a la fuente de su poder, las mayorías electorales, en caso de que estas lo contrariaran.

Así lo hizo en lo que respecta al referendo constitucional del 21 de febrero de 2016, que le prohibió la reelección, y quizá también en lo que respecta al resultado de las elecciones del 20 de octubre de 2019, que, según la percepción de la mayoría de los bolivianosº, hizo alterar para evitar una segunda vuelta (una noción que, sin embargo, Morales y el MAS niegan y que en este momento es objeto de disputa en la campaña electoral y los tribunales).

En todo caso, suponer que la indudable fuerza de su figura era superior al apego de los bolivianos al voto –que en este país es clave, porque permite resolver las sempiternas disputas por las rentas provenientes de los recursos naturales- constituyó un gravísimo paso en falso. Terminó confundiendo y fragmentando el bloque social que respaldaba al gobierno del MAS, el cual ya estaba debilitado por su larga incorporación al oficialismo, con todas las ventajas y tentaciones que esta situación implicaba10. Al final, en las últimas horas de su gobierno, el маs, que había surgido de las luchas sociales, no era sin embargo capaz de movilizar eficientemente a sus adherentes; se había transformado en una maquinaria

<sup>7.</sup> Esto es, un antiimperialismo estereotipado, proclive a fantásticas teorías de la conspiración, poco apegado a la democracia y con tendencia a organizar purgas internas.

<sup>8.</sup> R. Zavaleta: Obras completas I, Plural, La Paz, p. 112.

<sup>9.</sup> Katiuska Vásquez: «El 70% cree que Evo se fue por revuelta y 62%, que hay fraude» en *Los Tiempos*, 23/12/2019.

<sup>10.</sup> P. Stefanoni: «Las lecciones que nos deja Bolivia» en *Nueva Sociedad*, edición digital, 3/2020, disponible en <www.nuso.org>.

electoral que todavía podía lograr buenas votaciones pero que ya no despertaba ningún fervor progresista. Solo los ultraleales cocaleros del Chapare, los vecinos de los barrios más indígenas de la metrópoli aymara de El Alto y ciertos grupos de funcionarios estuvieron dispuestos a luchar efectivamente para impedir que Morales cayera.

Luego de su derrocamiento, la quema de buses, fábricas y casas de opositores a Morales en La Paz, así como el «cerco a las ciudades» ordenado por el ex-presidente desde el exilio, despertaron el ancestral terror de los blancos bolivianos al «malón indio» v elevaron el aborrecimiento al маs al nivel de la histeria colectiva. Fue en ese momento cuando emergió el relato furibundamente antisocialista que continúa vigente hasta hoy. Pablo Stefanoni detectó en él «tres palabras claves: 'hordas' -los militantes del MAS son reducidos a meros grupos de choque facinerosos-; 'despilfarro' -el ampliamente elogiado manejo macroeconómico [de Morales] habría sido una mera realidad virtual- y 'tiranía' -los últimos 14 años habrían sido puro despotismo estatal-»11. Este relato fue en parte el móvil y en parte la cobertura de la represión del MAS ejecutada por el gobierno interino. Los grupos que se movilizaron a favor del ex-presidente Morales fueron

desmantelados por las fuerzas combinadas de la Policía y las Fuerzas Armadas, lo que costó la vida de más de 30 personas. Casi 1.000 dirigentes fueron detenidos temporalmente. Varias decenas de ex-funcionarios, entre ellos Morales y su vicepresidente, Álvaro García Linera, tuvieron que salir del país con rumbo a México y Argentina. Cientos han sido investigados por corrupción. Dos ex-ministros fueron apresados y continúan en la cárcel. Siete jerarcas del mas se refugiaron en la residencia de la Embajada de México en La Paz, donde quedaron varados por la falta de salvoconductos para salir del país.

Al mismo tiempo, la esfera pública fue casi completamente ganada por los voceros -genuinos y advenedizos- de la «revolución de las pititas», como llamó la prensa a las protestas que antecedieron al derrocamiento de Morales<sup>12</sup>. Incluso los intelectuales que habían estado vinculados y habían medrado con el gobierno anterior comenzaron a practicar tiro al blanco contra Morales, convertido en la «bolsa de golpear» de cualquiera que supiera hilvanar unas cuantas frases para producir un artículo de opinión. Los más importantes académicos de izquierda se cuidaron mucho de contrariar este clima de opinión e hicieron gestos de absolución del gobierno interino de Añez<sup>13</sup>.

<sup>11.</sup> P. Stefanoni: «Bolivia: anatomía de un derrocamiento» en El País, 21/1/2020.

<sup>12.</sup> En alusión a las pitas o cuerdas delgadas utilizadas para bloquear las calles para eludir la necesidad de movilizar a muchos manifestantes, una costumbre de las clases medias bolivianas que fue ridiculizada por Morales en uno de sus últimos discursos como presidente del país.

<sup>13.</sup> Por ejemplo, v. Luis Tapia: «Crisis política en Bolivia: la coyuntura de disolución de la dominación masista. Fraude y resistencia democrática» en CIDES-UMSA, 19/11/2019.

Este gobierno disfrutó desde el inicio de la hegemonía sobre los medios de comunicación<sup>14</sup>, que recién ahora comienza a tornarse menos intensa por el rápido desgaste del manejo del poder, pero que todavía resulta unánime si se invoca en contra del MAS.

En este contexto, cualquiera habría pensado que el MAS tenía los días contados, que su futuro sería convertirse en un grupo político secundario, exclusivamente rural, en fin... Sin embargo, a principios de año, pese a las condiciones adversas que hemos descrito, el MAS apareció encabezando las primeras encuestas de intención de voto, incluso antes de tener candidatos. La sigla atraía una adhesión «dura», esto es, ideológica y sociológica, de alcances masivos. En enero, 21% del electorado estaba dispuesto a votar por ella sin que importara quiénes fueran sus figuras y cuáles fueran sus ofertas electorales<sup>15</sup>. En marzo, con sus candidatos ya elegidos, 33% de la población la apoyaba<sup>16</sup>.

Los trabajadores, los sectores plebeyos de la población, los indígenas y los cholos que no se habían «desclasado» seguían viendo en el MAS —aunque este no había hecho ninguna autocrítica consistente de sus errores— la única fuerza capaz de representarlos y de defender el estatismo, el nacionalismo y el igualitarismo racial que la vuelta al poder de las elites tradicionales parecía haber puesto en riesgo. Pero, además, esta fuerza está asociada a una época de prosperidad y estabilidad política inusitadas. (Por esta razón, entre otras, no prosperó la iniciativa de los «pititas» más radicales de usar la acusación de fraude que pende sobre el MAS para vetar su participación en las elecciones).

Se trataba de un resultado contraintuitivo. Pese a todo lo ocurrido, el MAS seguía estando en el centro de la escena política y las demás fuerzas se posicionaban respecto a él. Ni siquiera la derrota de alcances históricos que había sufrido en noviembre pasado lo había desplazado de este lugar «nuclear». Se trataba de un sorprendente ejemplo de resiliencia política, que sin duda expresaba, como hemos dicho, procesos de identificación clasista y, simultáneamente, racial.

#### La respuesta del MAS después de su caída

El «evismo» (o admiración y lealtad —no siempre sanas— a Evo Morales), por un lado, y la posibilidad de obtener un triunfo electoral en las próximas elecciones, por el otro, son las dos fuerzas que han conservado la unidad del MAS después del terrible remezón que significó para este partido su salida violenta del gobierno. Para quienes

<sup>14.</sup> F. Molina: «Hegemonía instantánea: la prensa en la crisis boliviana» en *Contrahegemonía.web*, 3/12/2019.

<sup>15.</sup> Paula Lazarte: «Ciesmori perfila al candidato del MAS como ganador en encuesta» en *Página Siete*, 2/1/2020.

<sup>16. «</sup>Arce aumenta ventaja y Mesa afianza el segundo lugar, según encuesta de Ciesmori» en *Página Siete*, 15/3/2020.

suponen que su caída se debió solo a la acción de una fuerza externa (la «conspiración del imperio para apropiarse del litio boliviano» o el «golpe policial y militar»), la unidad de los masistas puede parecer una premisa obvia, pero no es así porque, como hemos visto, el desmoronamiento del gobierno de Morales respondió a causas tanto internas como externas. Además, el mas nunca ha sido un partido ideológico, sino «sindicalista», y parte de su atractivo ha residido en su capacidad de posibilitar el ascenso social de los elementos más despiertos y ambiciosos de los sindicatos y las clases medias plebeyas. De modo que la expectativa de volver pronto al poder ha influido sobre su comportamiento unitario.

Morales también ha tenido una participación fundamental en ello, al constituirse en la referencia única de grupos que, sin él, probablemente buscarían competir entre sí para expresar a ese 33% o más del electorado que hoy se inclina a la izquierda. Este siempre ha sido el papel de Morales. Si el mas logró consumar uno de los más caros anhelos de los progresistas del siglo xx, la «unidad de la izquierda», no lo hizo sobre las bases previstas (hegemonía ideológica, frente defensivo, etc.), sino, a la boliviana, en torno de una figura tutelar<sup>17</sup>. Morales articula las tres alas principales de su partido, todas las cuales son «evistas». Logra que «se queden en el Instrumento Político» al mismo tiempo que evita el surgimiento de competidores peligrosos para su liderazgo carismático.

Las tres grandes facciones del MAS, cada una de las cuales incluye a muchos grupos menores, son las siguientes:

- a) El ala formada por las organizaciones obreras y campesinas del denominado «Pacto de Unidad». Esta está dirigida, por un lado, por David Choquehuanca, ex-canciller entre 2006 y 2018, actual candidato vicepresidencial y líder indígena altiplánico, y por el otro, por el joven Andrónico Rodríguez, dirigente efectivo de las federaciones sindicales cocaleras que siguen siendo presididas por Morales.
- b) La formada por los numerosos grupúsculos de militantes que vienen de la izquierda tradicional; en esta ala predominan los dirigentes radicales y «nacional-estalinistas», aunque en ella también se ubica el más moderado candidato a la Presidencia, el ex-ministro de Economía y militante socialista Luis Arce.
- c) La formada por los intelectuales neomarxistas, posmodernos, humanistas de izquierda y demócratas progresistas que se sumaron al MAS en vísperas y después de su llegada al poder y que, dado su capital educativo, cumplieron un importante papel en la gestión gubernamental. Una parte minoritaria de estos elementos de clase media tiene vínculos con Choquehuanca, mientras que otra parte más amplia estuvo relacionada con García Linera (cuyo papel futuro es incierto).

El ala indígena y sindical leyó la salida de Morales del poder en una

<sup>17.</sup> Fernando Mayorga: *Mandato y contingencia*. *Estilo de gobierno de Evo Morales*, Fundación Friedrich Ebert, La Paz, 2019.

clave puramente racial. En parte, este sentimiento se ha volcado contra los propios militantes de clase media del MAS, que han sido considerados oportunistas que se aprovecharon del «gobierno de los indios» para construir fama y fortuna. En el marco de esta crítica, resurgió la popularidad de Choquehuanca, quien había estado «en la congeladora» por un par de años, desde que Morales lo echara del Ministerio de Relaciones Exteriores por tomarse en serio la posibilidad que se le atribuía de sucederlo en la Presidencia. justo cuando el jefe de Estado buscaba el respaldo incondicional de su partido para su tercera reelección. De hecho, Choquehuanca cumplió un rol importante, como articulador de varias ONG con base rural, al promover el salto del joven «hermano Evo» del sindicalismo campesino a la política nacional.

Cuando se fundó el MAS, Choquehuanca era su principal operador en la zona aymara del país (el altiplano que abarca La Paz y Oruro), mientras que Morales, pese a su origen también aymara, dominaba los valles de Cochabamba, con predominio de población de origen quechua. Choquehuanca es un indianista cultural y, por tanto, moderado, pero tiende a acumular fuerza política de la oposición entre los indígenas y la clase media del MAS. Dentro del gabinete, se enfrentó sordamente con García Linera. Con arreglo a su visión de tonalidades racistas sobre el balance de fuerzas dentro de su partido, acusó al entonces vicepresidente de ser culpable de todos los defectos del gobierno, inclusive de su propia salida del poder, en tanto que absolvió de ellos, por lo menos en público, a Morales.

Después de que perdieran la Cancillería, los choquehuanquistas fueron apartados del gobierno y Choquehuanca mismo fue enviado al «exilio dorado» en Venezuela como secretario ejecutivo de la Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América (ALBA). Luego del derrocamiento de Morales, el Pacto de Unidad los postuló a él y a Andrónico Rodríguez como candidatos a la Presidencia y a la Vicepresidencia, respectivamente. El partido aprobó esta postulación, igual que la lista de candidatos decidida por el Pacto de Unidad, lo que mostró cuál de sus alas era la más fuerte. Sin embargo, Morales objetó la fórmula e impuso como candidato presidencial a una figura de clase media cercana a él, Luis Arce, y desplazó a Choquehuanca a la segunda posición. A diferencia de Choquehuanca, Arce no tiene base social propia, y en caso de triunfo dependería de Morales. De forma característica, el ex-canciller aceptó la decisión de Morales en público, pero fue reticente a ella en privado y la atribuyó a una intriga de García Linera. De cualquier forma, su acatamiento, haya sido hipócrita o no, impidió que se produjera un choque entre el Pacto de Unidad y el exilio en Buenos Aires que habría sido muy peligroso para el маs.

Sin embargo, las tensiones entre «trabajadores» y «profesionales», «fundadores» rurales e «invitados» urbanos, «nacionalistas» y «comunistas» siguen existiendo y seguramente se expresarán más abiertamente en el futuro, tanto si el MAS gana como si pierde las elecciones. Una muestra muy elocuente de estas tensiones fue la denuncia del senador del MAS Efraín Chambi en contra de

actores de extrema izquierda, comunista, como Raúl García Linera [hermano del ex-vicepresidente], que lamentablemente se ha estado dedicando en los últimos tiempos a incitar y utilizar a algunas personas en el país, lo que no representa al MAS... Siempre en el MAS ha habido extremistas de este tipo, comunistas. No todos, algunos del Partido Comunista son muy sabios, coherentes y responsables. Pero sabemos también que hay otros, como la persona que hice referencia, y lo denuncio sin miedo alguno, porque le hace mucho daño al Instrumento Político.18

Probando la flexibilidad y la porosidad del MAS, Chambi no fue sancionado por relacionar en la prensa a uno de sus compañeros con la violencia callejera, en un contexto en el que la represión no era imaginaria.

Otra figura política surgida de las organizaciones sociales, la presidenta de la Asamblea Legislativa, Eva Copa, ha mantenido una línea de reivindicación racial y ha conducido a los parlamentarios masistas con cierta independencia respecto de Arce, por un lado, y del

exilio, por el otro. No es forzado clasificarla entre los «choquehuanquistas». Poco después de la caída de noviembre, Copa llegó a ciertos acuerdos con el gobierno de Añez que no coordinó con sus compañeros en Bolivia y, en algunos casos, tampoco con los de Buenos Aires. También ha criticado públicamente a dirigentes de clase media, como la senadora Adriana Salvatierra, pese a que esta se hallaba en una difícil situación personal. Ninguna de estas conductas ha sido desautorizada por Morales. Este, como tantos otros caudillos, mantiene relaciones con todos los grupos e individuos a los que puede usar para concretar sus planes. La actitud de Evo -y, por otra parte, la falta de interés o de dedicación del gobierno para lograrla- ha impedido la deserción de la bancada del MAS en la Asamblea Legislativa. Luego de que pasara el momento más álgido de la represión, en el que esta deserción parecía inminente, los parlamentarios recuperaron la iniciativa parlamentaria y comenzó lo que algunos observadores han visto como un contraataque del bloque nacional-popular<sup>19</sup>.

La tolerancia extrema e incluso el descuido ideológico del MAS se deben a que este partido es profundamente electoralista. A la vez, estas características determinan que permanezca como tal: amorfo y pensando que la solución a todos sus problemas –o, mejor, que su único problema– reside en ganar los

<sup>18.</sup> M. Tedesqui: «Desde el маs apuntan a Raúl García Linera por violencia del jueves y Murillo les dice 'dos caras'» en *El Deber*, 6/5/2020.

<sup>19.</sup> F. Mayorga: «'Elecciones ya': ¿el mas recupera la iniciativa?» en *Nueva Sociedad*, edición digital, 6/2020, <www.nuso.org>.

siguientes comicios. Como es lógico, esto le ha impedido debatir sistemáticamente las causas de su derrota política, aprender de sus errores, mejorar... Si Morales, muy a regañadientes, llegó a aceptar que se había equivocado al intentar reelegirse por tercera vez<sup>20</sup>, ahora, aprovechando la leve mejoría de su situación en Bolivia a causa de los problemas de gestión que enfrenta Añez, entre ellos los debidos a la crisis sanitaria, ha cambiado de idea. Acaba de decir, otra vez, que no erró al postularse una vez más<sup>21</sup>.

#### ¿Puede el MAS volver al poder? ¿Le convendría a mediano plazo?

¿Puede el MAS volver al poder en septiembre? Técnicamente, sí. Le bastaría sacar más de 40% de los votos -lo que no es imposible, si pensamos que ya tiene entre 33% y 35%- y esperar que Mesa y Añez, corriendo por separado, no superaran excesivamente los sendos porcentajes de 20% con que cuentan ahora. El mayor obstáculo para esto residiría en que, en vísperas de las elecciones, el electorado «anti-маs» virase masivamente a favor de uno u otro de estos candidatos. Un viraje parecido ya ocurrió en las elecciones de octubre de 2019 y las encuestas lo hallan probable. En ese caso, se debería ir a un balotaje entre Arce y uno de estos retadores: Mesa o Añez. La polarización se intensificaría al máximo y probablemente ganaría, por poco, el candidato anti-MAS, sea este cual fuere.

Ahora bien, si el MAS llegase a ganar, ;podría asumir el gobierno? En la historia boliviana existe un periodo con similitudes con el actual. Durante la segunda mitad de la década de 1940, el Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), que había cogobernado con militares nacionalistas entre 1943 y 1946, enfrentaba igualmente el aborrecimiento y odio de los sectores altos de la población. Tanto que Mamerto Urriolagoitia, el presidente saliente, no aceptó el triunfo de Paz Estenssoro en las elecciones de 1951 y, con tal de que este no gobernase, prefirió entregar el poder a una junta militar. Esta maniobra pasó a la historia como el «mamertazo».

¿Hay campo para un nuevo «mamertazo» en la historia boliviana? Hoy, por supuesto, la situación internacional es muy distinta. No obstante, fuerzas muy poderosas podrían resistir con todos los recursos a su alcance el retorno del «cáncer de Bolivia» –como llamó al MAS un columnista<sup>22</sup>—. Entre ellas, una parte del Ejército<sup>23</sup>.

Si el argumento de Urriolagoitia para desconocer el triunfo del MNR fue

<sup>20. «</sup>Evo Morales: 'Fue un error volver a presentarme'» en DW, 17/1/2020.

<sup>21.</sup> Boris Miranda: «Evo Morales en entrevista con *BBC Mundo*: 'Nosotros vamos a recuperar el gobierno'» en *BBC Mundo*, 24/6/2020.

<sup>22.</sup> Francesco Zaratti: «El cáncer de Bolivia» en Página Siete, 16/11/2019.

<sup>23.</sup> Ver Isabel Mercado: «El plan del MAS es 'sacar esta ley, maniatarnos y crear milicias'», entrevista al ministro de Defensa Fernando López en *Página Siete*, 29/6/2020.

que no se le podía entregar el poder a los «comunistas», ahora varios podrían señalar que no debe pasar a las manos de los «narcoterroristas»; o que debe impedirse el ascenso de un partido que trató de engañar al país con un fraude electoral, y que debió haber sido inhabilitado antes de las elecciones... Morales ha advertido sobre la posibilidad de este desenlace. «Puede pasar... es el Plan B», declaró a *France 24*<sup>24</sup>.

La parte más democrática de las elites bolivianas, sin embargo, vería la reedición de un «mamertazo» como la repetición de un error. Hay que recordar que, apenas unos meses después de la acción de Urriolagoitia, estallaba la Revolución Nacional y Paz Estenssoro volvía de su exilio argentino en olor de multitudes.

Una pregunta aún más interesante -aunque ingenua- es si volver de inmediato al poder le conviene al MAS. Pensemos que, en tal caso, no tendría tiempo ni espacio para revisarse a sí mismo, reponerse de sus heridas, establecer una relación más sana con su «presidente Evo», en fin, no podría evitar cometer los mismos errores y sufrir los mismos quebrantos que antes. Por otra parte, también es cierto que, siendo en este momento un partido acorralado por los servicios de seguridad del Estado, quedarse fuera del gobierno podría terminar diezmándolo y dividiéndolo. No cabe duda de que una cosa como la «ventaja de perder» no está en la mente de Morales, Arce y los conductores del MAS, y mucho menos en la de los masistas metidos en juicios, prisiones o exilios.

¿Qué harían Arce y Choquehuanca si llegasen a gobernar? ¿Qué tendrían que enfrentar en el periodo 2020-2025? Algunos pronósticos: enfrentarían la resistencia –por lo menos inicial– de los organismos de seguridad del Estado; la implacable campaña en su contra de las elites económicas, sociales, universitarias y mediáticas; la movilización constante de ciertos sectores de clase media que no querrían retirarse a sus cuarteles de invierno luego de haber disfrutado de las mieles del poder; un Parlamento dividido; un MAS agitado y erosionado por la batalla entre «revanchistas» y «conciliadores»; y, encima de todo, los coletazos de la pandemia y una de las peores crisis económicas de la historia del país.

En ese contexto, no cabe duda de que Arce tendría suerte si lograse detener el proceso de restauración que sus enemigos han comenzado y administrase el Estado desde la perspectiva de los de abajo. Asignarle cualquier otro objetivo resultaría poco realista... Y si fracasase en esto, probablemente comprometería aún más las posibilidades de montar un proyecto izquierdista de grandes alcances en el futuro.

En todo caso, como testifican los anales y las epopeyas, los generales nunca han hecho caso de los agoreros cuando ya se habían decidido a partir a la batalla.

<sup>24.</sup> Natalio Cosoy: «Evo Morales cree que puede haber un 'golpe' si el MAS gana las elecciones en Bolivia» en *France 24*, 17/3/2020.

# Los rojipardos: ¿mito o realidad?

#### Steven Forti

«Valores de derecha, ideas de izquierda»: con lemas como este, algunos intelectuales vienen actualizando, en estos años, la tradición «rojiparda», que recubre adscripciones de extrema derecha, e incluso fascistas, con una retórica de izquierda. Si bien se trata de grupos minoritarios, la actual confusión ideológica en las izquierdas, junto con la atracción del soberanismo, les da a estos discursos una circulación que no hay que exagerar, pero tampoco subestimar.

Desde hace algún tiempo ha reaparecido en el debate público el término «rojipardo». Supuestamente se trataría de la convergencia de sectores de extrema derecha y extrema izquierda que se unirían o, como mínimo, se aliarían en contra del globalismo neoliberal. En medios izquierdistas, sobre todo en Italia o Francia, no faltan artículos que avisan de este peligro. «Cuidado», vienen a decir, «el fantasma rojipardo no ha desaparecido». Los liberales lo utilizan para remachar en lo de siempre: «los extremos se tocan» es su interpretación, «fascismo y comunismo

fueron las dos facetas del totalitarismo en el siglo xx y sus epígonos posmodernos siguen en las andadas». Por lo general, los interesados niegan con insistencia esta adscripción —cuando tienen a sus espaldas una militancia de izquierdas— o juegan con esta excelente visibilidad que les brindan los medios —cuando vienen del neofascismo o la ultraderecha—, intentando enturbiar aún más si cabe unas aguas de por sí ya bastante turbias. Ahora bien, ¿el rojipardismo es un peligro? ¿Existe una amenaza rojiparda? ¿De qué estamos hablando en realidad?

Steven Forti: es profesor asociado de Historia Contemporánea en la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB) e investigador del Instituto de Historia Contemporánea de la Universidad Nueva de Lisboa. Es colaborador de la revista CTXT y su último libro, en coautoría con Francisco Veiga, Carlos González Villa, Alfredo Sasso, Jelena Prokopljević y Ramon Moles, es Patriotas indignados. Sobre la nueva ultraderecha en la Posguerra Fría. Neofascismo, posfascismo y nazbols (Alianza, Madrid, 2019).

Palabras claves: extrema derecha, fascismo, nacional-bolcheviques, rojipardos.

## ¿La clase trabajadora vota a la ultraderecha?

Hay una serie de cuestiones de fondo. La primera se conecta directamente con una pregunta: ;la nueva ultraderecha ha conquistado votantes de izquierda? O, mejor dicho, ¿las clases trabajadoras votan a los ultraderechistas? Se está debatiendo mucho al respecto. Las posiciones entre sociológos y politólogos están en algunos casos en las antípodas. La victoria de Donald Trump de 2016 se ha explicado sobre todo por el apoyo de la clase obrera del Medio Oeste abandonada por los demócratas. Este análisis suele solaparse con el concepto del angry white man que por razones tanto económicas como culturales habría votado mayoritariamente por el tycoon neoyorquino1. No cabe duda de que una parte de la clase trabajadora blanca votó por Trump; sin embargo, más que la clase social, han pesado cuestiones como la brecha educativa, el gerrymandering -es decir, la manipulación de las circunscripciones electorales en muchos estados controlados por los republicanos-, la utilización de dosis descomunales de fake news difundidas aún más a través de las nuevas tecnologías –incluida la perfilación de datos de forma ilegal– o el hecho de que la mayoría de los votantes republicanos apoyó a Trump aunque les podía desagradar como candidato<sup>2</sup>.

De forma similar, en Reino Unido, Francia, Italia y España se ha debatido mucho si la ultraderecha ha mordido en el electorado de izquierdas<sup>3</sup>. A menudo, la cuestión se ha mezclado con las posturas de las formaciones de izquierdas hacia el euro y la Unión Europea. «Hace falta una izquierda que reivindique la patria y la nación y que no sea euroyonki», han clamado algunos intelectuales y periodistas. No se puede subestimar esta cuestión, pero tampoco se la debe magnificar. En España, por ejemplo, Vox ha pescado casi solamente entre ex-votantes del Partido Popular (PP) o Ciudadanos, mientras que en Italia la Liga de Matteo Salvini ha conseguido atraer esencialmente a ex-votantes de la Forza Italia de Silvio Berlusconi o del Movimiento 5 Estrellas (M5E), además de a unos cuantos abstencionistas4.

El problema es que, por un lado, se suele olvidar que también en las décadas pasadas había sectores no desdeñables

<sup>1.</sup> Entre otros, v. Arlie R. Hochschild: Extraños en su propia tierra. Réquiem por la derecha estadounidense, Capitán Swing, Madrid, 2018.

<sup>2.</sup> Ver Steven Levitsky y Daniel Ziblatt: *Cómo mueren las democracias*, Ariel, Barcelona, 2018; Roger Eatwell y Matthew Goodwin: *Nacionalpopulismo. Por qué está triunfando y de qué forma es un reto para la democracia*, Península, Barcelona, 2019.

<sup>3.</sup> En Francia el debate lleva dándose desde hace mucho tiempo. Como ejemplo de quien defiende que muchos votantes de izquierdas han pasado al Frente Nacional, v. Pascal Perrineau: Cette France de gauche qui vote FN, Seuil, París, 2017.

<sup>4.</sup> Para el caso de Vox, v. Iván Gil: «Así es el votante de Vox: hombre, de 35 a 44 años, ex-votante del PP y de pequeña ciudad» en *El Confidencial*, 5/1/2019. Para el caso de la Liga, v. Gianluca Passarelli y Dario Tuorto: *La Lega di Salvini. Estrema destra di governo*, Il Mulino, Bolonia, 2018.

de la clase trabajadora que escogían las papeletas de los partidos de derecha. Había obreros que votaban al gaullismo, la Democracia Cristiana y luego Berlusconi o el PP de José María Aznar y o Mariano Rajoy. Por otro lado, no se puede razonar como si la geografía de un país fuese una foto inmutable en la que sigue habiendo ciudades o regiones obreras como hace 30 o 50 años. Esto se debe no solo al evidente proceso de desindustrialización, sino a que en muchos casos los hijos o los nietos de aquellos obreros han podido estudiar y obtener un título universitario. Ya no son clase trabajadora, o por lo menos no trabajan en la línea de producción de una fábrica como sus padres o abuelos: son y, sobre todo, se perciben como clase media, aunque sean trabajadores precarios y en la última década hayan vivido un proceso de empobrecimiento por la Gran Recesión y la aplicación de políticas de austeridad. Este no es un tema baladí.

## ¿Qué es y qué propone la extrema derecha 2.0?

La segunda cuestión de fondo se relaciona directamente con lo que es y lo que propone la nueva ultraderecha representada por Trump, Marine Le Pen, Salvini, Jair Bolsonaro, Viktor Orbán, Santiago Abascal, Geert Wilders, Heinz-Christian Strache y un largo etcétera. En la última década, el debate sobre cómo llamar este fenómeno ha sido interminable: ¿populismo de derecha radical, nacionalpopulismo, extrema derecha,

posfascismo o fascismo a secas? No se trata tan solo de una cuestión terminológica y académica: de ella depende en buena medida también su interpretación. Es necesario considerar que: a) el populismo no es una ideología, sino un estilo, un lenguaje o una estrategia política; b) el fascismo fue un movimiento político y una ideología que concluyó con la derrota del Eje en la Segunda Guerra Mundial; y c) las formaciones que representan los antes mencionados líderes son algo completamente distinto de lo que era no solo el fascismo de entreguerras, sino también el neofascismo de la época de la Guerra Fría. Por todo esto, he propuesto la definición de extrema derecha 2.05. Este concepto es útil por al menos cuatro razones: a) ejemplifica claramente la novedad de este fenómeno, poniendo de relieve la ruptura respecto al pasado, sin perder de vista las líneas de continuidad: esta nueva ultraderecha ha conseguido «desguetizarse», ha dejado las esvásticas y los saludos romanos y se ha puesto una americana y una corbata, haciéndose más presentable; b) evita el blanqueamiento de estas formaciones a través del velo de Maya del populismo; c) pone de manifiesto la utilidad de una macrocategoría que incluya todas estas experiencias; d) subraya la importancia de las nuevas tecnologías para su avance.

En cada país, esta extrema derecha 2.0 tiene características peculiares, pero existen unos mínimos comunes denominadores que comparten todas

estas formaciones: un marcado nacionalismo, la voluntad de recuperar la «soberanía nacional» (que en Europa se solapa con el euroescepticismo), la negación del rol de los organismos multilaterales, el antiislamismo, la lucha contra la inmigración y la guerra abierta contra lo que definen como la «dictadura de la corrección política», representada por una serie de valores que parecían asumidos ya por las sociedades abiertas, como el respeto de las minorías y un conjunto de derechos civiles (igualdad de género, aborto legal, etc.).

Ahora bien, estas formaciones tienen también importantes divergencias: hay quien es ultraconservador en temas de derechos civiles, como las extremas derechas del sur y del este de Europa o de Brasil, países católicos u ortodoxos, y quien es un poco más abierto en estos temas, como las formaciones del norte de Europa que llegan a defender en algunos casos el matrimonio homosexual, como es el caso del Partido por la Libertad holandés. Hay también diferencias geopolíticas: Salvini y Le Pen admiran a Vladímir Putin, a quien consideran un modelo y un aliado, además de un posible financiador; para los españoles de Vox o los portugueses de Chega!, el atlantismo es un pilar indiscutible; mientras que en Polonia y los Países Bálticos, Rusia es el principal enemigo, sea quien fuere quien gobierna en Moscú.

Finalmente, existen posiciones contrapuestas en los programas económicos:

hay quien defiende políticas ultraliberales, como Vox, Chega! o Bolsonaro; quien brega por una suerte de Welfare chauvinism, como Le Pen; y quien se sitúa, a veces con evidentes contradicciones, en una posición intermedia, mezclando políticas neoliberales con otras más proteccionistas o sociales. El caso de Trump es paradigmático, así como el del Partido de la Libertad austríaco o el de la Liga de Salvini en Italia, que estando en el gobierno junto al M5E, defendió al mismo tiempo la aplicación del impuesto plano que beneficiaba a los ricos y una reforma de las pensiones para permitir la jubilación cinco años antes respecto a lo establecido durante el gobierno técnico de Mario Monti. Una de cal y otra de arena. Por esto, hay quien, como la investigadora Clara Ramas, ha hablado de dos corrientes dentro de la nueva ultraderecha: los social-identitarios v los neoliberales autoritarios6.

Por último, hay dos características por tener en cuenta de la extrema derecha 2.0. Por un lado, el tacticismo, a veces exacerbado, que la lleva a cambiar de posición en poco tiempo sobre temas cruciales sin entrar aparentemente en contradicción. Piénsese en el giro de la Liga del secesionismo padano en tiempos de su fundador, Umberto Bossi, al nacionalismo italiano con Salvini, o en el cambio de postura por parte de Le Pen y el mismo Salvini de la defensa de la salida del euro a una

<sup>6.</sup> C. Ramas San Miguel: «Social-identitarios y neoliberales autoritarios: dos corrientes en la nueva Internacional Reaccionaria» en Adoración Guamán, Alfons Aragoneses y Sebastián Martín (dirs.): *Neofascismo. La bestia neoliberal*, Siglo Veintiuno, Madrid, 2019.

aceptación de la moneda única y la voluntad de reformar la UE. O, en el ámbito económico, el mismo giro vivido por el Frente Nacional, que ha pasado de políticas reaganianas en tiempos de Jean-Marie Le Pen al ya citado chovinismo de bienestar con su hija Marine, preocupada además por «desdiabolizar» su formación en pos de llegar al gobierno del país<sup>7</sup>.

Por otro lado, está el tema de la utilización constante de la propaganda que, entre tantos bulos, dificulta mucho la posibilidad de discernir lo real de lo falso. Un ejemplo: cuando era ministro del Interior, Salvini repitió tropecientas veces que había cerrado los puertos italianos para evitar la llegada de migrantes y refugiados. En realidad, aunque se criminalizó a las ONG y se aprobaron leyes que complicaban sobremanera la entrada y regularización de extranjeros, los puertos jamás fueron cerrados. Esto no quita que tanto los medios como la mayoría de la población estuviesen convencidos de que Italia había cerrado a cal y canto sus puertos. Algo similar se puede decir del caso de Trump, quien recuerda incesantemente que su preocupación es la de mejorar el nivel de vida de la clase media y trabajadora estadounidense, pero aprobó una reforma fiscal que ha llevado por primera vez en la historia a que los ricos paguen menos impuestos que el resto de los ciudadanos8.

## El parasitismo ideológico de la extrema derecha 2.0

Todo esto no excluye que haya un sector de la nueva ultraderecha que se apropia de un discurso de izquierdas para intentar ocupar el vacío dejado por los partidos progresistas en las últimas tres décadas. Salvini, Le Pen v también Trump hablan a los llamados «perdedores de la globalización» y a los «olvidados de la izquierda». El caso del líder de la Liga es emblemático: además de ser hiperactivo en la propaganda en línea -es el político europeo con más seguidores en Facebook-, a menudo con posteos sobre su día a día con el objetivo de mostrarse como «alguien del pueblo», Salvini pisa constantemente las periferias y los pueblos en mítines y fiestas populares, donde se deja ver comiendo salchichas v papas fritas. Asimismo, utiliza un lenguaje popular y sencillo contrapuesto a los intelectuales y a la jerga de la política.

Es indudable que de fondo se encuentra una triple cuestión: la crisis de los partidos tradicionales, la de la izquierda y la de las ideologías. Por un lado, la forma partido que habíamos conocido en el siglo xx en el mundo occidental se ha convertido en una especie de antigualla. Hoy en día los partidos son más bien marcas: no están arraigados en el territorio, no tienen secciones, militantes o grandes debates internos. Piénsese

<sup>7.</sup> A este respecto, v. Guillermo Fernández-Vázquez: Qué hacer con la extrema derecha en Europa. El caso del Frente Nacional, Lengua de Trapo, Madrid, 2019.

<sup>8.</sup> Ver Emmanuel Saez y Gabriel Zuckman: The Triumph of Injustice: How the Rich Dodge Taxes and How to Make Them Pay, W.W. Norton & Company, Nueva York, 2019.

en el м5e, Ciudadanos o La República en Marcha de Emmanuel Macron. Los partidos no son ya correas de transmisión de las demandas de los ciudadanos hacia las instituciones: nuestras sociedades se han deshilachado aún más. Se ha acelerado consecuentemente ese sentimiento de desarraigo definido como síndrome del forgotten man, en referencia a quienes «se sienten olvidados»: por su situación material y la percepción de haber caído fuera del relato colectivo, buscan frenéticamente a alguien «que pueda representar su inseguridad». No extraña pues que la desconfianza hacia las instituciones -excepto la Policía y el Ejército- haya aumentado exponencialmente en la mayoría de los países en los últimos años9.

Por otro lado, la izquierda ha sufrido una mezcla de desfiguración paulatina, con el giro centrista de la socialdemocracia a partir de la década de 1990 -que con el blairismo asumió una parte del modelo neoliberal-, y de crisis existencial, con la incapacidad de la izquierda radical, al menos en Europa, de encontrar un nuevo lugar tras el fin del socialismo real. Finalmente, existe una profunda confusión ideológica que, si bien poco tiene que ver con el «fin de la Historia» planteado al final de la Guerra Fría por Francis Fukuyama, permite la difusión de planteamientos que aparentemente mezclan ideologías contrapuestas o se proponen superar la

dicotomía izquierda-derecha. Lo que explica también, en fin, por qué nos encontramos en una época populista.

Aquí cabe introducir un elemento clave que nos lleva al meollo del tema del rojipardismo: el parasitismo ideológico de la nueva ultraderecha<sup>10</sup>. En realidad, no se trata de algo nuevo. En primer lugar, no olvidemos que los fascismos de entreguerras prestaron mucha atención a la cuestión social y a buscar el consenso entre las clases trabajadoras. No cabe duda de que esto se hizo también con la violencia y la represión, pero el encuadramiento de la sociedad en grandes organizaciones de masas fue un elemento crucial. El fascismo italiano gastó muchas energías -sobre todo en el terreno propagandístico- en el proyecto corporativo. La retórica «proletaria» no fue secundaria para un político como Benito Mussolini, que provenía del socialismo revolucionario. Y tampoco lo fue para el llamado «fascismo de izquierda» italiano, los sectores cercanos a Gregor Strasser en el caso del nazismo o el Partido Popular Francés. Como bien explicó el historiador George L. Mosse, el fascismo fue un «organismo saprófago» que intentó apropiarse de todo lo que había fascinado a la gente entre los siglos XIX v xx: romanticismo, liberalismo, socialismo, darwinismo, tecnología moderna...; No está pasando algo similar con la extrema derecha 2.0?

<sup>9.</sup> Marco Revelli y Luca Telese: *Turbopopulismo. La rivolta dei margini e le nuove sfide democratiche*, RCS, Milán, 2019. También R. Eatwell y M. Goodwin: ob. cit.

<sup>10.</sup> Francisco Veiga et al.: Patriotas indignados. Sobre la nueva ultraderecha en la Posguerra Fría. Neofascismo, posfascismo y nazbols, Alianza, Madrid, 2019.

No debe olvidarse, además, la capacidad que tuvieron los fascismos de cooptar a ex-dirigentes de partidos de izquierdas, como demuestran, entre otros, los casos de los ex-comunistas Nicola Bombacci, Jacques Doriot, Paul Marion y Óscar Pérez Solís. Mayoritariamente no se trató de oportunismo, sino de una sincera conversión ideológica: según Bombacci, el fascismo mussoliniano era la verdadera realización del socialismo<sup>11</sup>. En el fondo, aquí encontramos una vexata quaestio, que es la compleja relación entre las categorías de clase y nación que ha marcado la historia política contemporánea. ;Reivindicar la nación es de derechas? ;El internacionalismo impide ser patriotas? ;Clase y nación son identidades antinómicas o emparejables? Es una cuestión que se vuelve a presentar en la actualidad.

En segundo lugar, tenemos la reflexión desarrollada por el filósofo francés Alain de Benoist a partir de finales de la década de 1960. Al calor de las luchas del largo 1968, el fundador del Grupo de Investigación y Estudios para la Civilización Europea (GRECE, por sus siglas en francés) abogaba por que el neofascismo se centrase en la batalla cultural, creando una alternativa a la cultura positivista y progresista liberal y marxista. Se debía aprender de la izquierda para convertirse en

hegemónicos, introduciendo en los discursos del adversario temáticas de derechas o apropiándose de sugestiones de izquierdas para reelaborarlas. Así, la Nouvelle Droite [Nueva Derecha], influenciada por el tradicionalismo anti-Ilustración y el neopaganismo de Julius Evola, abogó por abandonar el racismo biológico -inutilizable tras Auschwitz- y por construir una antropología antiigualitarista basada en conceptos como el diferencialismo identitario y el etnopluralismo, que podían además encontrar puntos de contacto con el antimundialismo compartido por parte de la izquierda. Hay que recordar que el cofundador del GRECE junto a De Benoist, Guillaume Faye, fue autor en 1981 del libro-manifiesto del antimundialismo, Le système à tuer les peuples [El sistema para matar a los pueblos]12. De Benoist había leído a Antonio Gramsci: de la guerra de posiciones planteada por el intelectual sardo surge en buena medida la propuesta metapolítica del francés que permitió una paulatina renovación de la ultraderecha. El llamado gramscismo de derechas de De Benoist es pues un Gramsci demarxistizado<sup>13</sup>.

La Nueva Derecha tuvo influencia más allá del Hexágono: piénsese en la Neue Rechte de Heinning Eichberg en Alemania y la Nuova Destra italiana o la estrategia entrista de militantes neofascistas y neonazis en la primera Liga Norte de

<sup>11.</sup> Al respecto, v. S. Forti: El peso de la nación. Nicola Bombacci, Paul Marion y Óscar Pérez Solís en la Europa de entreguerras, USC, Santiago de Compostela, 2014.

<sup>12.</sup> Copernic, París, 1981.

<sup>13.</sup> Matteo Luca Andriola: La nuova destra in Europa. Il populismo e il pensiero di Alain de Benoist, Paginauno, Vedano al Lambro, 2014.

Bossi, como Mario Borghezio, Gianluca Savoini o Gilberto Oneto, que la dotó de la simbología identitaria padana. Marco Tarchi, el intelectual de referencia de la nueva derecha italiana, abogaba ya a finales de los años 70 por «nuevas síntesis» que rompiesen la contraposición entre derecha e izquierda<sup>14</sup>. El fin del mundo bipolar y la descomposición de la Unión Soviética dieron alas a esta interpretación que se saldó con la propuesta eurasianista de Alexander Dugin<sup>15</sup>.

## Nacionalbolcheviques y rojipardos en la historia

Ahora bien, si damos un vistazo al último siglo, encontramos diferentes experiencias de rojipardismo en momentos de tensiones o rupturas geopolíticas. Las primeras muestras de nacionalbolchevismo se dieron de hecho en Alemania en 1919, alrededor de la firma del Tratado de Versalles, tras la derrota en la Gran Guerra. Según Erich Müller, quien en 1932 dedicó un libro a este fenómeno, en los años de la República de Weimar hubo tres tipologías de nacionalbolchevismo: el táctico, representado por las corrientes rusófilas de la política prusiana y alemana; el político, encarnado por algunos grupúsculos cercanos a figuras como la de Ernst Niekisch; y uno coincidente con el filón nacional del Partido Comunista Alemán (KPD, por sus siglas en alemán). De hecho, el término nacionalbolchevismo -o bolchevismo nacional – se empezó a utilizar entre 1919 y 1920 cuando el dirigente de la Internacional Comunista, Karl Radek, v el mismo Lenin criticaron duramente la posición expresada por dos cuadros del KPD de Hamburgo, Heinrich Laufenberg y Friedrich Wolffheim, quienes con el objetivo de reabrir el conflicto v derrotar al capitalismo internacional defendían la transformación de la lucha de clases en guerra entre naciones. Si excluimos la rusofilia de sectores políticos e intelectuales germanos y la corriente nacional del KPD, el nacionalbolchevismo tout court se presentó como un magma heterogéneo de grupúsculos, siempre divididos entre sí, que no llegaron a sumar 5.000 militantes en el ocaso de la República de Weimar<sup>16</sup>.

Un segundo momento es el del largo 1968, cuando sectores neofascistas intentaron adaptarse a los nuevos tiempos en sintonía en buena medida con la reflexión hecha por De Benoist. Ahí encontramos al grupo de Lotta di Popolo en Italia –que sumó algunos centenares de militantes entre 1969 y 1973–, que se presentó como la continuación de la experiencia de la Joven Europa, el movimiento creado por el ex-socialista y ex-ss

<sup>14.</sup> Ver Massimiliano Capra Casadio: Storia della nuova destra. La rivoluzione metapolitica dalla Francia all'Italia (1974-2000), Clueb, Bolonia, 2013.

<sup>15.</sup> Marlene Laruelle (ed.): Eurasianism and the European Far Right: Reshaping the European-Russia Relationship, Lexington Books, Lanham, 2015.

<sup>16.</sup> David Bernardini: *Nazionalbolscevismo. Piccola storia del rossobrunismo in Europa*, Shake, Milán, 2020, pp. 23, 98-103, 154-155.

Jean-François Thiriart. Los nazi-maoístas -así se les tachó- clamaban por la unidad del pueblo y una Europa unida, defendían las luchas de liberación nacional en África y Asia, y se definían como una organización revolucionaria antisistema «ni de derechas ni de izquierdas». En realidad, como apunta Nicolas Lebourg, más que nazi-maoístas eran un movimiento tradicionalista revolucionario que recuperaba la idea de socialismo «europeo» y «viril» de los colaboracionistas franceses Marcel Déat y Pierre Drieu La Rochelle<sup>17</sup>. Según Alfredo Villano, Lotta di Popolo tenía los rasgos antiburgueses y anticapitalistas del fascismo de izquierda injertados en las ideas de Thiriart y las experiencias de autogestión del movimiento estudiantil<sup>18</sup>. Experimentos similares se dieron también en Francia y Alemania. La Causa del Pueblo/Organización Revolucionaria Nacional (NRAOspv, por sus siglas en alemán) –unos 400 militantes a mediados de la década de 1970- defendía una revolución nacional, ecológica y socialista e intentó -sin conseguirlo- entrar en Los Verdes. En los años posteriores se dieron otros casos que siguieron el mismo patrón, como el grupo de Tercera Posición en Italia -cuyo eslogan era «Ni Frente Rojo ni reacción»-, fundado por Roberto Fiore y Gabriele Adinolfi, quienes unas décadas más tarde se convertirán en los líderes de las dos principales organizaciones del neofascismo transalpino, Forza Nuova y CasaPound Italia.

Finalmente, el tercer momento es el del final de la Guerra Fría, cuando se juntaron las nuevas formulaciones hijas de los años 70 -el grupo de la revista Orion de Claudio Mutti y Maurizio Murelli, Nouvelle Résistance de Christian Bouchet, el Movimiento Social Republicano de Juan Antonio Llopart, etc. - con el euriasianismo de Dugin. El mundo postsoviético se convirtió en el verdadero laboratorio que los nacionalistas revolucionarios occidentales miraban con interés: en 1993 se fundó en Rusia el Partido Nacional-Bolchevique (PNB), liderado por Eduard Limónov acompañado hasta 1998 por el mismo Dugin. El PNB adobaba de fraseología aparentemente marxista-leninista su propuesta, que se fundaba en tres ideas: un Estado fuerte y militar, la mitización del pueblo ruso y el resentimiento contra Occidente y los judíos. Todo bajo la interpretación geopolítica e histórica del eurasianismo que, más que una tercera vía entre capitalismo y comunismo es, en la acertada definición de Marlene Laurelle, la versión rusa de la extrema derecha europea. Y es justamente durante esta coyuntura cuando se acuña el concepto de rojipardismo: por un lado, en 1992 Boris Yeltsin tacha de rojipardo al Frente de Salvación Nacional impulsado por el comunista Guennadi Ziugánov, al cual se sumó también el PNB de Limónov19. Por

<sup>17.</sup> N. Lebourg: «Nazi-maoïsme? Gauchistes d'extrême droite? Mythe et réalités de l'oscillation idéologique après Mai 68» en *Fragments sur les Temps Présents*, 18/9/2009.

<sup>18.</sup> A. Villano: Da Evola a Mao. La destra radicale dal neofascismo ai «nazimaoisti», Luni, Milán, 2017.

<sup>19.</sup> F. Veiga et al.: ob. cit., pp. 81-106.

otro lado, en julio de 1993, se publica en Francia un llamamiento de diferentes intelectuales de izquierda en contra de la tentación nacional-comunista y el peligro de una deriva rojiparda. Se hacía referencia especialmente al escándalo que se montó por la invitación que el Instituto de Estudios Marxistas, vinculado al Partido Comunista Francés (PCF), había hecho a De Benoist para participar en algunas conferencias<sup>20</sup>.

#### La galaxia rojiparda en la actualidad

Como se puede ver, el rojipardismo reaparece de vez en cuando como un río cárstico, sobre todo en momentos de tensiones geopolíticas y «confusión» ideológica. No es casualidad, pues, que en los últimos años hayamos tenido nuevas muestras de ello. Al fracaso del proyecto de Nuevo Orden Mundial estadounidense, el creciente protagonismo de China, las tensiones en la UE por la salida del Reino Unido, la ola populista global y ahora la crisis por la pandemia de covid-19, se suman además los cambios en el mundo del trabajo por la cuarta Revolución Industrial y una profunda crisis cultural en Occidente.

En buena medida, y sin entrar en un mapeo de todas las experiencias que podríamos etiquetar de rojipardas, se trata de grupúsculos de extrema derecha o claramente neofascistas que asumen un discurso y lemas de izquierda. En

la estela de De Benoist, consideran la derecha y la izquierda como dos ideologías superadas: ahora el enemigo es el «mundialismo» representado por figuras como Georges Soros y Bill Gates. Dicen defender la soberanía nacional y al pueblo, proponen políticas proteccionistas y de gasto social en el ámbito económico, son profundamente antiestadounidenses y antiimperialistas, consideran la UE y el euro como una jaula y reivindican a figuras heterodoxas que no encajan en el clásico panteón neofascista (el Che Guevara, Hugo Chávez, Evo Morales...). Suelen ser muy conservadores en temas de derechos civiles: defienden la familia tradicional, un tema que se conecta directamente con el comunitarismo de Thiriart, y se oponen a la inmigración declinando «marxísticamente» teorías xenófobas al definir a los migrantes como un «ejército industrial de reserva». Así, critican duramente la que definen, en la expresión del filósofo rojipardo italiano Diego Fusaro, la «izquierda fucsia» o «arcoiris», que sería globalista y favorable a la acogida de los migrantes. Son muy provocadores y claman contra la dictadura de la corrección política que impediría, según ellos, la libertad de expresión. Podríamos decir, pues, que el rojipardismo de la década de 2010 es en buena medida la versión 3.0 del que se había dado entre los años 70 y 80. No es casualidad que en un número no desdeñable de casos estén las mismas personas provenientes de círculos neofascistas de esos años.

<sup>20.</sup> N. Lebourg: Le monde vu de la plus extrême droite. Du fascisme au nationalisme-révolutionnaire, Presse Universitaire de Perpignan, Perpiñán, 2012.

Ahora bien, si no cabe duda de que los rojipardos siguen siendo ultraminoritarios como en las décadas pasadas, también es cierto que directa o indirectamente sus ideas tienen una difusión nada desdeñable en medios y redes. Además, parte de la extrema derecha 2.0 -que se ha convertido respecto al pasado en hegemónica en distintos paísescompra su discurso, y algún que otro dirigente de izquierda muestra interés por su propuesta (o, al menos, parte de ella). Por esto creo que la imagen más correcta para entender el rojipardismo en la actualidad es la de una galaxia: alrededor de un sol extremadamente pequeño, formado por los grupúsculos, periódicos, editoriales y páginas web rojipardas -es decir, neofascistas con una fraseología izquierdista-, gira una serie de planetas y satélites que rodean a su vez a esos planetas. Pero sobre todo, vemos las irradiaciones de esa estrella en lugares más o menos lejanos.

Así, en el corazón de esta galaxia en España encontramos la última creación de Llopart, la revista *La Emboscadura* o el periódico digital *El Manifiesto*, mientras en Italia, que es sin duda alguna un verdadero laboratorio político en este sentido, tenemos pequeños periódicos online como *L'Intellettuale Dissidente*, *L'Antidiplomatico* y *La Via Culturale*, o movimientos como Vox Italiae –cuyo lema es «valores de derecha, ideas de

izquierda»—, fundado por Fusaro, quien aunque se define como filósofo marxista colabora con *Il Primato Nazionale*, la revista de los autodenominados «fascistas del tercer milenio» de CasaPound Italia, se codea con Dugin, defiende el comunitarismo y considera a De Benoist su referente<sup>21</sup>.

Luego, entre los planetas más o menos lejanos, encontramos a sectores de izquierdas que abogan, por táctica o convicción, por una posición más rígida en el tema de la inmigración, valores más conservadores y la defensa de la soberanía nacional. En estos temas pueden tener puntos de contacto con la nueva ultraderecha. No extraña pues que hacia 2017 se hablara de un posible eje entre Le Pen v Jean-Luc Mélenchon contra el liberal Macron, o que en el país galo se lancen proyectos como Front Populaire, la revista del filósofo izquierdista Michel Onfray, que se propone unir a los soberanistas de ambas orillas<sup>22</sup>. En 2019, en Reino Unido, el politólogo Maurice Glasman creó Blue Labour (Laborismo Azul), un grupo de presión dentro del Partido Laborista cuyo lema era «trabajo, familia, comunidad» y que se planteó dialogar con los neofascistas de la Liga de Defensa Inglesa de Tommy Robinson<sup>23</sup>. En Alemania, en 2018, Sahra Wagenacht fundó Aufstehen (Levántate) con posiciones muy críticas hacia

<sup>21.</sup> Sobre Fusaro, v. S. Forti: «El caballo de Troya de la extrema derecha» en CTXT, 3/7/2019.

<sup>22.</sup> Marc Bassets: «La nueva revista de la discordia que acerca a los extremos de izquierda y derecha en Francia» en *El Pats*, 23/6/2020.

<sup>23.</sup> Ángel Ferrero: «¿Conservador en lo moral y progresista en lo económico? Cuando la fractura de la izquierda deriva en extraña transversalidad» en *Público*, 26/12/2019.

las políticas de fronteras abiertas. En Italia tenemos el pequeño grupo Nuova Direzione, con el periodista Carlo Formenti -con un pasado en Autonomia Operaia-, y Patria e Costituzione, la asociación política fundada por el ex-dirigente del Partido Democrático Stefano Fassina. En España, finalmente, hemos visto en el último bienio a figuras sui géneris de Podemos -como Jorge Vestrynge, con un pasado en la posfranquista Alianza Popular, o Manolo Monereo, proveniente del Partido Comunista de España (PCE) y estrecho colaborador de Julio Anguita- defender posiciones similares. Monereo, por ejemplo, apadrinó en la península ibérica a Fusaro, alabó las medidas sociales del gobierno italiano de Salvini-Di Maio y se dejó entrevistar por La Emboscadura defendiendo una izquierda claramente soberanista.

#### ¿Una opción con futuro?

Como se puede ver, es realmente complicado trazar un mapeo de todas las experiencias que podrían acabar de una forma u otra bajo la etiqueta de rojipardismo. Quizás tampoco tiene demasiado sentido hacerlo: el riesgo es el de ver nacionalbolcheviques por todos lados y crear un fantasma que se pasea por nuestras ciudades. También en estos tiempos gaseosos, el rojipardismo tout court sigue siendo formado por sectores ultraminoritarios del nacionalismo revolucionario que utilizan una

fraseología izquierdista para camuflarse. Como apunta David Bernardini, desde su nacimiento en la República de Weimar el rojipardismo es «una corriente en la derecha radical que busca de distintas maneras combinar los dos polos movilizadores del siglo xx, la clase y la nación, el socialismo y el nacionalismo, para definir un proyecto soberanista, autoritario e identitario, a menudo proyectado en una dimensión euroasiática»<sup>24</sup>.

Ahora bien, tampoco debemos subestimar la influencia que esta corriente tiene en la opinión pública y sobre todo en algunos sectores de izquierdas, aunque sean aún minoritarios al día de hoy. Sin duda, hay gradaciones y matices entre quienes desde el mundo progresista acaban consciente o inconscientemente influenciados por estas ideas. Pero no cabe duda de que respecto al pasado las izquierdas parecen más permeables a estos discursos. La razón se encuentra en la desorientación general y en la profunda crisis de identidad que están viviendo los proyectos progresistas. Es a partir de ahí, pues, de donde se debe empezar: de la reformulación por parte de las izquierdas de un proyecto esperanzador e incluyente y de volver a dar la batalla cultural. Y, por otro lado, llamando las cosas por su nombre: los ultraderechistas que defienden políticas sociales (solo para nativos) son ultraderechistas, no son ni populistas ni una «nueva izquierda», como les gusta repetir a algunos de ellos. De esta forma, el peligro rojipardo, aunque no desaparecerá, seguirá siendo un fenómeno minoritario. 🖾



### 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 Grysnzpan.

pollos y más de 58 millones de cerdos al año<sup>1</sup>. 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 norma<sup>2</sup>.

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»<sup>4</sup>.

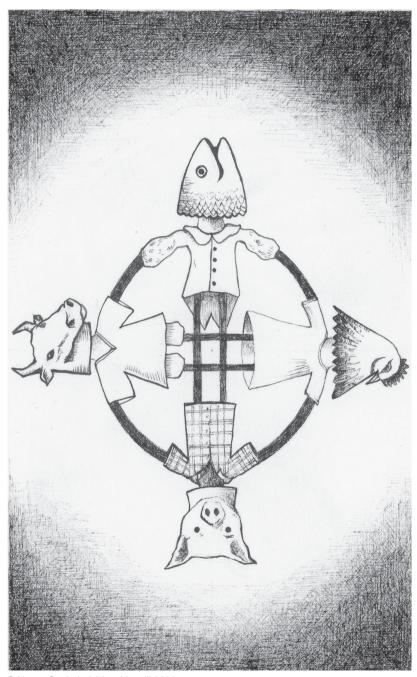
Si el único fundamento para asignar nuestros sentimientos de indignación e indiferencia fueran nuestras preferencias con respecto a los animales, entonces estos no tendrían *per se* ningún estatus moral. No serían dignos de atención por sí mismos, sino a partir de la intervención de los seres humanos.

<sup>1.</sup> 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, <a href="https://mx.boell.org/sites/default/files/atlasdelacarne2014\_web\_140717.pdf">https://mx.boell.org/sites/default/files/atlasdelacarne2014\_web\_140717.pdf</a>>.

B. Ladwig: Gerechtigkeitstheorien zur Einführung, Junius Hamburg, Hamburgo, 2013, pp. 26-30.
 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.

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



© Nueva Sociedad / Ana Lignelli 2020

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 dolor<sup>5</sup>. No se descarta entonces que otros animales más

<sup>5.</sup> 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»<sup>6</sup>. 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

<sup>6.</sup> 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 porcina<sup>7</sup> 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

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

ximadamente 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

<sup>7.</sup> 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 entendimiento<sup>8</sup>. Kant veía la moral como

<sup>8.</sup> 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

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

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 morales<sup>9</sup>. 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.

<sup>9.</sup> 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 menoscabar 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 gatitos<sup>10</sup>. 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 autómata sensible con metabolismo<sup>11</sup>. 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)<sup>12</sup>. 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

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

<sup>11.</sup> 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.).

<sup>12.</sup> 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 infligi-

do 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

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

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 estables<sup>13</sup>.

#### 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

<sup>13.</sup> 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 sed<sup>14</sup>. 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 pánico<sup>15</sup>. 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» correctamente<sup>16</sup>. 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»<sup>17</sup>. 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

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

<sup>15.</sup> U. Wolf: ob. cit., p. 122 y ss.

<sup>16.</sup> 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.

<sup>17.</sup> 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 sufrimiento<sup>18</sup>. ¿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 contrapone? 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

<sup>18.</sup> 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 presas<sup>19</sup>. Lo único que debe impedir es que los

<sup>19.</sup> 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 indígenas<sup>20</sup>.

Los especialistas en ética animal debaten si es admisible la caza practicada por los indígenas<sup>21</sup>, pero nosotros podemos dejar que esa controversia siga su curso. En cualquier caso, como habitantes de ciu-

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

dades 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

<sup>20.</sup> 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.

<sup>21.</sup> Para un crítica, v. Jens Tuider y U. Wolf: «Gibt es eine ethische Rechtfertigung der Jagd?» en Tierethik. Zeitschrift zur Mensch-Tier-Beziehung  $N^{\alpha}$  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 vegetales<sup>22</sup>.

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 dudosa<sup>23</sup>, 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 posible<sup>24</sup> sea vegana. 🖾

<sup>22.</sup> 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.

<sup>24.</sup> 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 animalista<sup>1</sup> 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 Occidente<sup>2</sup> y en la cultura sánscrita en sus varias derivaciones en Oriente<sup>3</sup>. 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 1847<sup>4</sup>.

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 animalistas<sup>5</sup>.

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»<sup>6</sup>. 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).

<sup>2.</sup> Fabiola Leyton: «Literatura básica en torno al especismo y los derechos animales» en *Revista de Bioética y Derecho* Nº 19, 2010, pp. 14-16.

<sup>3.</sup> 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.

<sup>4.</sup> 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.

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

<sup>6.</sup> 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 animales<sup>7</sup>. 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, va que se introvecta 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 humanos<sup>8</sup>. Dicho de otro modo, «las relaciones que los seres humanos establecen con los animales derivan de las representaciones que construyen acerca de ellos»<sup>9</sup>. 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

<sup>7.</sup> 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. Cragnolini: Extraños animales: filosofía y animalidad en el pensar contemporáneo, Prometeo, Buenos Aires, 2016.

<sup>8.</sup> A. Méndez: «La emergencia de nuevos imaginarios socio-ambientales. Críticas y alternativas al especismo institucionalizado» en *Apuntes de Investigación del CECYP* № 27, 2016.

<sup>9.</sup> 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 autopercibe 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*)<sup>10</sup>.

#### 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 acción<sup>11</sup>:

<sup>10.</sup> Rosi Braidotti: Lo posthumano, Gedisa, Barcelona, 2015.

<sup>11.</sup> 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 humanono humano. 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 agrego, 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 Libera!, #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

<sup>12.</sup> 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 lue-

go 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

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

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»<sup>13</sup>. 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 Riendas Sueltas), 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.

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»<sup>14</sup>, 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, penitenciarías y cárceles. En el caso de Argentina, en junio de 2016 el proyecto fue aprobado por la Cámara de Senadores (s-3873/15)<sup>15</sup> 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 porteño<sup>16</sup>– y se define como «un grupo de ciudadanos que nos hemos propuesto cerrar todas las cárceles de animales»<sup>17</sup>. 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

<sup>14.</sup> V. la web institucional de Animal Libre: <a href="http://animallibre.org/">http://animallibre.org/</a>>.

<sup>15.</sup> 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.

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

<sup>17.</sup> 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

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

Jardín Ecológico o Programa Nacional de Jardines Ecológicos (s-4753/16)<sup>18</sup>. 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 ecoparque<sup>19</sup>. De todas maneras, que esta organización haya circunscripto 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

<sup>18.</sup> 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.

<sup>19.</sup> Ley  $N^{\circ}$  5.752, 2017. «Se dispone la transformación progresiva del Jardín Zoológico de la Ciudad de Buenos Aires», Boletín Oficial  $N^{\circ}$  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 va 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, Ánima, 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 espaciotemporales 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

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

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

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 *reinvención* 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.  $\square$ 

### **ÍCONOS**

#### REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Mayo-Agosto de 2020

Quito

Vol. xxiii Nº 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, Dorothée 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 recientes<sup>1</sup>. 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

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

ambientales y opciones»<sup>2</sup> 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 destronarla. 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»<sup>3</sup>, 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,

<sup>2.</sup> Henning Steinfeld, Pierre Gerber, Tom Wassenaarm, Vincent Castel, Mauricio Rosales y Cees de Haan: *Livestock's Long Shadow*, fao, Roma, 2006.

<sup>3.</sup> 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».



© Nueva Sociedad / Ana Lignelli 2020

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 perros<sup>4</sup>.

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 política<sup>5</sup>. 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 irreversible<sup>6</sup>. 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* 

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

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

<sup>6.</sup> 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...<sup>7</sup>

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 animalidad<sup>8</sup>.

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.

<sup>7.</sup> Paula Fleisner: «Hominización y animalización. Una genealogía de la diferenciación entre hombre y animal en el pensamiento agambeniano» en *Contrastes. Revista Internacional de Filoso-fía* vol. xv, 2010.

<sup>8.</sup> 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, si no es que ya lo está haciendo. Esto es perceptible desde la experiencia cotidiana del aislamiento preventivo, en el au-

Es muy probable que la experiencia del covid-19 acelere la digitalización de la sociedad y la economía xilio 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 pandemia<sup>9</sup>.

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 libres¹º. 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

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

<sup>10.</sup> 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.

<sup>11. «</sup>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 *chatbots* o programas de inteligencia artificial, hasta que advirtieron que estaban desarrollando un idioma propio y los desconectaron<sup>12</sup>. 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 resto<sup>13</sup>.

<sup>12.</sup> 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.

<sup>13.</sup> 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 desarollaría 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)<sup>14</sup>.

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 inocula sentimientos humanos. Los robots se rebelan, pero RUR no puede dejar de

<sup>14.</sup> 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

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

como una nueva biopolítica<sup>15</sup>. 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.

#### 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

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 1+D «El desván de la razón. Cultivo de las pasiones, identidades éticas y sociedades digitales. PAIDESOC» (FF12017-82535-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»<sup>2</sup>. 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 educación<sup>3</sup>, 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»<sup>4</sup>. ¿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 estructural<sup>5</sup>. 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

<sup>1.</sup> P. Kelly: Luchar por la esperanza. Sin violencia hacia un futuro verde, Debate, Madrid, 1984.

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

<sup>3.</sup> 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.

<sup>4.</sup> P. Kelly: Pensar con el corazón, cit., p. 27.

<sup>5.</sup> J. Galtung: Sobre la paz, Fontamara, Barcelona, 1985.

en la ética de la virtud— me resulta fundamental, como he defendido en otros lugares<sup>6</sup> 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-vida<sup>7</sup>, seres con intereses que deben ser tenidos en cuenta<sup>8</sup>.

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

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

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

<sup>6.</sup> 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.

<sup>7.</sup> Tom Regan: Jaulas vacías. El desafío de los derechos de los animales, Altarriba, Barcelona, 2006.

<sup>8.</sup> 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*<sup>9</sup>, 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»<sup>10</sup>. Hablamos de tender puentes entre los diferentes movimientos sociales y entre las diversas teorías éticas y políticas, creando *pactos de* 

ayuda mutua<sup>11</sup>. 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,

<sup>9.</sup> Alicia Puleo: Ecofeminismo para otro mundo posible, Cátedra, Madrid, 2011.

<sup>10.</sup> P. Kelly: Por un futuro alternativo, Paidós, Barcelona, 1997, p. 29.

<sup>11.</sup> 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 Nº 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 v 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/reproducción<sup>12</sup>. 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 cuerpo<sup>13</sup>. 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<sup>14</sup>. De este modo, basta con establecer que el diferente es inferior para considerar justa su opresión. Así han funcionado

<sup>12.</sup> Val Plumwood: Feminism and the Mastery of Nature, Routledge, Londres, 1993.

<sup>13.</sup> 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

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

to. 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 dominar<sup>15</sup>. 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»<sup>16</sup>. 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

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

<sup>16.</sup> 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 filosóficos<sup>17</sup>. 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 empatía<sup>18</sup>, 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 humana<sup>19</sup>, la explotación de los animales es una escuela de insensibilización moral<sup>20</sup>.

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, feminizados<sup>21</sup>. 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

<sup>17.</sup> Sara DeGue y David DiLillo: «Is Animal Cruelty a 'Red Flag' for Family Violence? Investigating Co-ocurring 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.

<sup>18.</sup> Ana de Miguel: *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid, 2015. 19. Ibíd.

<sup>20.</sup> A. Velasco: La ética animal. ¿Una cuestión feminista?, cit.

<sup>21.</sup> C.J. Adams: The Pornography of Meat, Continuum, Nueva York, 2004.

caprichos de individuos indiferentes<sup>22</sup>. ¿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 sometimiento<sup>23</sup>. 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

<sup>22.</sup> C.J. Adams: La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana, Ochodoscuatro, Madrid, 2016.

<sup>23.</sup> 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 cruel<sup>24</sup>. 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 varones<sup>25</sup>. 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 entrenamiento<sup>26</sup>. 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

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

los animales socializa en la violencia y elimina la empatía<sup>27</sup>, 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,

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

<sup>25.</sup> 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.

<sup>27.</sup> 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 fundamentadas<sup>28</sup>.

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

El concepto ecofeminista de lógica de la dominación permite establecer vínculos entre los distintos sistemas de opresión 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 vida<sup>29</sup>. Numerosos estudios muestran que es muy frecuente que las mujeres maltratadas presencien escenas de violencia hacia los animales con que conviven<sup>30</sup>. El maltrato hacia los animales en los sucesos de violencia de género en las relaciones afectivas constituye un caso más de violencia psico-

lógica y de dominación<sup>31</sup>, 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

<sup>28.</sup> 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 cuasiciudadanos. S. Donaldson y W. Kymlicka: *Zoopolis, una revolución animalista*, Errata Naturae, Madrid. 2018.

<sup>29.</sup> 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.

<sup>30.</sup> 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 № 4, 2007; C.P. Flynn: «Battered Women and Their Animal Companions: Symbolic Interaction between Human and Nonhuman Animals» en *Society and Animals* vol. 8 № 2, 2000.

<sup>31.</sup> Vivek Upadhya: «The Abuse of Animals as a Method of Domestic Violence: The Need for Criminalization» en *Emory Law Journal* vol. 63  $N^{\circ}$  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 ecofeminista<sup>32</sup> 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 alternativo³³3. 🖾

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

<sup>33.</sup> 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.

Zoopolis¹ 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  $N^{\underline{o}}$  69, 11/2012, <a href="http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia">http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia</a>>.

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

1975 Peter Singer publicó el ya clásico Liberación animal<sup>2</sup>, 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 Regan<sup>3</sup>. 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 especie<sup>4</sup>. 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)<sup>5</sup>.

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

<sup>2.</sup> Trotta, Madrid, 1999.

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

<sup>4.</sup> M. Nussbaum: Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión, Paidós, Barcelona, 2006.

<sup>5.</sup> A.H. Puleo: Ecofeminismo para otro mundo posible, Cátedra, Madrid, 2011.



© Nueva Sociedad / Ana Lignelli 2020

(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 entretejen 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 Rowlands<sup>6</sup>, 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

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

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,

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

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

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

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 pestes, 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 v Kymlicka argumentan que no podemos considerarlos cociudadanos 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, <a href="https://laviedesidees.fr/">https://laviedesidees.fr/</a> 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 simbiontes, 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 (*Morbillivirus* 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

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

humanos al convertirse en el agente responsable de una nueva enfermedad, el sarampión, y perdió su carácter zoonótico. La experiencia de los últimos 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 vi-

rus 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

Los roedores de compañía proponen esquemas epidemiológicos interesantes

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

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 om 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

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

# La enfermedad de la vaca loca presenta una forma epidemiológica particular

mento 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

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»<sup>1</sup>. ¿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*<sup>3</sup> 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

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

<sup>3.</sup> 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 moral<sup>4</sup>.

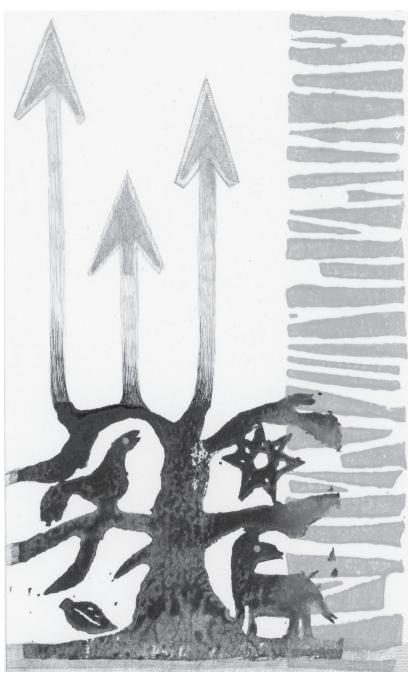
Las acciones llevadas a cabo por movimientos proteccionistas en las ciudades argentinas se vinculan a campañas de denuncia o marchas de protesta por las especies en cautiverio, el maltrato, el abandono o la matanza de animales domésticos y la experimentación científica con todo tipo de animales. Movimientos 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 2014<sup>5</sup>.

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

<sup>4.</sup> P. Singer: Liberación animal, Taurus, Madrid, 2011, pp. 17-21.

<sup>5.</sup> M. Carman y María Valeria Berros: «Ser o no ser un simio con derechos» en *Revista Direito GV* vol. 14  $N^{\circ}$  3, 2018.



© Nueva Sociedad / Ana Lignelli 2020

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 argentinas<sup>6</sup>. 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 sociedades<sup>7</sup>. 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-

<sup>6.</sup> 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.

<sup>7.</sup> 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*<sup>8</sup>.

#### 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

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

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

<sup>8.</sup> 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»<sup>9</sup>. 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 condición<sup>10</sup> 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 suspendido<sup>11</sup>. 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.<sup>12</sup>

Actúan subrepticiamente, 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.<sup>13</sup>

Está demostrado –hay una investigación del fbi– que cuando hay violencia con los animales hay violencia con las mujeres y los niños.<sup>14</sup>

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

A: Sí, algunos [carreros] están irrecuperables.

<sup>9.</sup> Entrevista a la fundadora de la asociación Proyecto Caballos Libres, 2012.

<sup>10.</sup> Entrevista a activista, 2015.

<sup>11.</sup> J. Butler: Marcos de guerra. Las vidas lloradas, Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 51.

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

<sup>13.</sup> Entrevista a la fundadora de Proyecto Caballos Libres, 2012.

<sup>14.</sup> 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...<sup>15</sup>

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 pági-

nas 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

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

tipo de desafiliados. 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 solidaridad<sup>16</sup>.

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

<sup>15.</sup> Programa en Crónica TV, 2016.

<sup>16.</sup> Cit. en Ciméa Barbato Bevilaqua: «Pessoas não humanas: Sandra, Cecília e a emergência de novas formas de existência jurídica» en *Mana* vol. 25 Nº 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»

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

Los cartoneros edifican espacios ad hoc para sus caballos en las proximidades de su hábitat su hábitat. Durante 2012, una biblioteca popularestablo 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 muda-

ron 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?<sup>17</sup>

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

<sup>17.</sup> 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,

<sup>18.</sup> 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»<sup>19</sup>. 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

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

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:

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.<sup>20</sup>

#### 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 amistad<sup>21</sup>.

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

<sup>19.</sup> P. Descola: ob. cit., p. 409.

<sup>20.</sup> Ibíd., p. 178.

<sup>21.</sup> 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 evolucionista<sup>22</sup> 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 contemporánea<sup>23</sup>, la cosmovisión evolucionista

<sup>22.</sup> 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.

<sup>23.</sup> 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 articuladas<sup>25</sup>.  $\square$ 

<sup>24.</sup> 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 Nº 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 <a href="https://laviedesidees.fr/Cause-animale-et-sciences-sociales.html">https://laviedesidees.fr/Cause-animale-et-sciences-sociales.html</a>». 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 humanoanimales. 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»<sup>2</sup>. En cuanto a la sociología, recién hacia la década de 2010 aparecieron varios reclamos en favor de

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

<sup>2.</sup> 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 animales<sup>3</sup>. 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 humanos<sup>4</sup> 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-

<sup>3.</sup> Albert Piette: «Entre l'homme et le chien. Pour une ethnographie du fait socio-animal» en *Socio-anthropologie* Nº 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 Nº 108, 2010; D. Guillo y Catherine Rémy: «Les sciences sociales et les animaux» en *L'Année Sociologique* vol. 66 Nº 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.

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

teracciones humano-animal» (human-animal interactions)<sup>5</sup>. En la década de 1970, aparecen trabajos acerca de los efectos beneficiosos de las interacciones con los animales en la salud humana<sup>6</sup> 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

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

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*)<sup>7</sup> 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 animal<sup>8</sup>.

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

<sup>5.</sup> J. Michalon: «Les *Animal Studies* peuvent-elles nous aider à penser l'émergence des épistémès réparatrices?» en *Revue d'Anthropologie des Connaissances* vol. 11 Nº 3, 2017.

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

<sup>7.</sup> Kenneth Shapiro y Margo DeMello: «The State of Human-Animal Studies» en *Society and Animals* vol. 18  $N^{\circ}$  3, 2010.

<sup>8.</sup> 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 Nº 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 animales<sup>9</sup>. 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 antiespecistas¹º. Desde entonces, su aceptación parece cada vez más real, si juzgamos el aumento de la producción editorial sobre el tema.

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

<sup>10.</sup> 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 re-

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

saltar 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 cuestión<sup>13</sup>. Contra la asimilación de la cría de animales a una empresa de explotación

<sup>11.</sup> J.-P. Digard: «Raisons et déraisons des revendications animalitaires. Essai de lecture anthropologique et politique» en *Pouvoirs* vol. 4  $N^{o}$  131, 2009.

<sup>12.</sup> Singer utiliza mucho estos ejemplos «ficcionalizados» para ilustrar les dilemas en bioética. P. Singer: «L'éthique appliquée» en *Les Cahiers Antispécistes* Nº 4, 7/1992.

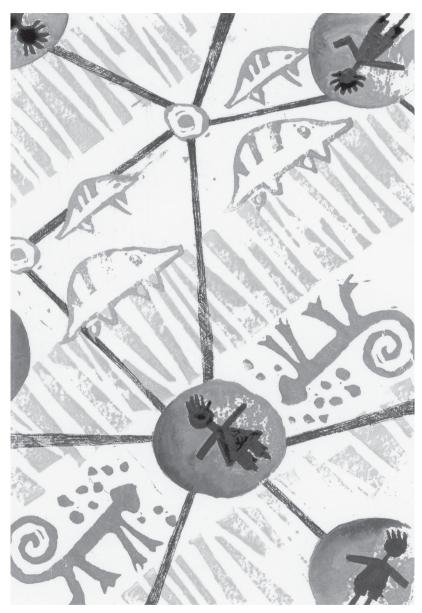
<sup>13.</sup> J. Porcher: «Ne libérez pas les animaux! Plaidoyer contre un conformisme 'analphabête'» en Revue du mauss  $N^{\circ}$  29, 2007.

-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 ganado<sup>14</sup>. 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 relaciones<sup>15</sup>.

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.

<sup>14.</sup> 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. <a href="https://jocelyneporcher.fr/">https://jocelyneporcher.fr/</a> articles-de-vulgarisation-de-jocelyne-porcher/>.

<sup>16.</sup> Rachel Einwohner: «Bringing the Outsiders in: Opponents' Claims and the Construction of Animal Rights Activists' Identity» en *Mobilization: An International Quarterly* vol. 7 № 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 № 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  $N^{\circ}$  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)<sup>18</sup>. 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 humanos<sup>19</sup>.

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»<sup>20</sup>. 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 Kohler<sup>21</sup>, siguiendo los pasos de la ambición de Éric Baratay de producir una «historia desde el punto de vista de los animales»<sup>22</sup>.

<sup>18.</sup> A. Piette: ob. cit.

<sup>19.</sup> M. Vicart: Des chiens auprès des hommes. Quand l'anthropologue observe aussi l'animal, Pétra,

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

<sup>21.</sup> F. Kohler: «Blondes d'Aquitaine: essai de zooanthropologie» en Études Rurales № 189, 9/5/2012.

<sup>22.</sup> 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»<sup>23</sup>.

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

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 mundo<sup>24</sup>. 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)<sup>25</sup> que, siguiendo la epistemología feminista<sup>26</sup>, 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

<sup>23.</sup> 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 № 1, 2015, p. 155. 24. K. Shapiro y M. DeMello: ob. cit.

<sup>25.</sup> S. Best: ob. cit.

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

al zoocentrismo<sup>27</sup>. 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. 🖾

<sup>27.</sup> 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 produ-

ce 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

<sup>2.</sup> 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 Castle<sup>3</sup> poco después de que la Impossible Slider<sup>4</sup> 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. Louis<sup>5</sup>. La afluencia de clientes resultante fue

<sup>3.</sup> Cadena de locales de comida rápida estadounidense [N. del E.].

<sup>4.</sup> Un slider es una hamburguesa pequeña [N. del E.].

<sup>5.</sup> 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»<sup>6</sup>.

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». (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.

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

<sup>7. «</sup>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 remolacha<sup>8</sup>; 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

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

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<sup>9</sup>.

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

<sup>9.</sup> 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 hamburguesa<sup>10</sup>. 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

de madera<sup>11</sup>. 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

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

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)<sup>12</sup>. 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.

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

<sup>12.</sup> 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 conservadora<sup>13</sup>. 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». 🖾

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

### El pensamiento latinoamericano frente a las crisis civilizatorias

Ingenieros, Vasconcelos, Mariátegui

#### Martín Bergel

¿Hasta qué punto participa el pensamiento latinoamericano del diálogo global sobre la crisis civilizatoria? En la actualidad, esa participación parece ser limitada. Pero hace exactamente un siglo, en otro contexto de trastornos mayúsculos, tres de los más importantes intelectuales latinoamericanos se inmiscuyeron en los debates que la situación suscitaba. En este ensayo, se reconstruye esa dimensión poco atendida del itinerario de José Ingenieros. José Vasconcelos y José Carlos Mariátegui, en la idea de que ese espejo puede resultar inspirador para las reflexiones que puedan desarrollarse desde América Latina sobre la crisis global en curso.

*I.* En el prefacio a su reciente libro *The* Crises of Civilization. Exploring Global toriador indio Dipesh Chakrabarty and Planetary Histories [Las crisis de la civilización. Explorar las historias

planetaria y global], el reconocido hissugiere que la noción de civilización, a pesar de ser un concepto gastado y

Martín Bergel: es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina e integra el Centro de Historia Intelectual de la Universidad de Quilmes (UNQ). Publicó, entre otros trabajos, El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en Argentina (Editorial de la UNQ, Bernal, 2015); Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria (HyA Ediciones, Rosario, 2018) y La desmesura revolucionaria. Cultura y política en los orígenes del APRA (La Siniestra, Lima, 2019).

Palabras claves: civilización, José Carlos Mariátegui, José Ingenieros, José Vasconcelos, América Latina. Nota del autor: este texto es una reelaboración de una conferencia ofrecida el 4 de marzo de 2020 en la Biblioteca Iberoamericana Octavio Paz de la ciudad de Guadalajara. Forma parte de un proyecto de investigación que comencé a desarrollar en una estancia en esa ciudad como fellow del Center for Advanced Latin American Studies (CALAS).

bastardeado ideológicamente, tiene todavía un papel importante por jugar en la actualidad. En un mundo atravesado por violencias de todo tipo y amenazado por regímenes autoritarios de diversa naturaleza, la vieja idea proveniente de la Ilustración de poder gozar de una vida civilizada, ordenada por relaciones basadas en la tolerancia, el intercambio de ideas y el ejercicio público de las facultades de la razón, debería seguir siendo un horizonte deseable para pensar la posibilidad misma de la vida en común. Chakrabarty trae allí a colación un ensayo de 1941 de Rabindranath Tagore titulado precisamente «The Crisis of Civilization» [La crisis de la civilización], en el que, sobre el final de su vida, el célebre escritor también de origen indio lamentaba el modo en que Europa había echado por la borda las promesas iniciales de la utopía civilizatoria. La Segunda Guerra Mundial y la barbarie nazi a la que entonces se asistía no eran las únicas culpables de ese estado de situación; ya el imperialismo y el colonialismo habían sido procesos que, en nombre de esos ideales civilizados, habían esparcido violencia y dominación en todos los rincones del mundo. No obstante, a pesar de esa historia aciaga, Tagore reconocía en la noción ilustrada de civilización un ideal sublime, infelizmente traicionado por el curso posterior de los acontecimientos. Dos décadas después, continúa Chakrabarty, era Frantz Fanon, uno de los

máximos exponentes intelectuales del pensamiento anticolonial, quien retomaba el lamento de Tagore. También para él la cultura europea había sembrado promesas emancipatorias dirigidas a erradicar distintas formas de opresión, pero que habían naufragado por el racismo y el colonialismo.

Tagore y Fanon coincidían entonces en ser críticos de la tesis europea de la «misión civilizatoria», que en los hechos había funcionado como cobertura ideológica de procesos que habían impulsado la empresa imperialista europea produciendo injusticias y dolor en el mundo; pero se guardaban de preservar el concepto original de civilización de sus posteriores usos y derivas. Todavía más, llegaban a proclamar que la antorcha del horizonte civilizatorio ilustrado concebido en Europa podía ser retomada en el mundo poscolonial, acaso una mejor vía de realización de sus ideales de igualdad y de libertad1.

¿Y América Latina, qué? ¿Participa el pensamiento latinoamericano de lo que aquí me gustaría llamar «conversación global» sobre las crisis civilizatorias? Tanto el libro de Chakrabarty como mis propios interrogantes sobre esa materia son anteriores a la crisis mundial del covid-19. Si la problemática del cambio climático y la emergencia internacional de una ola de extrema derecha ya otorgaban a la época un perfil sombrío, la pandemia desatada a comienzos de año se posicionó como un «momento global total» (un momento sin antecedentes en

<sup>1.</sup> D. Chakrabarty: *The Crises of Civilization: Exploring Global and Planetary Histories*, Oxford UP, Nueva Delhi, 2018, pp. 1x-x1.

cuanto a la sincronicidad planetaria del desafío sanitario que supuso, el tenor de las respuestas epidemiológicas que salieron a su cruce y sus efectos derivados en un rango que va de los factores macroeconómicos a la vida doméstica de comunidades, familias e individuos), que profundizó y dotó de facetas nuevas a la crisis civilizatoria precedente de maneras que recién estamos comenzando a procesar. Casi de inmediato, no obstante, comenzaron a circular elucubraciones sobre la situación excepcional que habitamos y sus posibles derroteros futuros provenientes de algunas figuras consagradas del pensamiento mundial. Por caso, fueron muy comentadas las intervenciones del italiano Giorgio Agamben, el esloveno Slavoj Žižek o el coreano Byung-Chul Han. Las meditaciones latinoamericanas, en cambio, demoraron en llegar, y cuando lo hicieron en general ofrecieron reflexiones más modestas en relación con la escala global de la crisis y los actuales dilemas civilizatorios.

Este ensayo se propone discutir esa presunta dificultad del pensamiento latinoamericano para implicarse en la escena global de las crisis. Lo hace a través de un rodeo histórico que nos sitúa en un momento acaecido hace exactamente un siglo, a la salida de la Primera Guerra Mundial. Es conocido que esa contienda bélica fue vivenciada como un derrumbe civilizatorio que tanto para muchos contemporáneos como luego para los historiadores ofició de clausura del largo siglo xix. Lo interesante es que, junto a los célebres diagnósticos que desde esas

circunstancias tematizaban una «crisis del espíritu» –como el francés Paul Valéry- o incluso la «decadencia de Occidente» -como el alemán Oswald Spengler-, desde América Latina algunas importantes figuras asumieron también la tarea de pensar e intervenir sobre las mutaciones globales que se adivinaban en esa covuntura. El argentino José Ingenieros (1877-1925), el mexicano José Vasconcelos (1882-1959) y el peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930) fueron tres de los intelectuales latinoamericanos de mayor peso en la década de 1920. Sus respectivos perfiles, sin embargo, han quedado en general asociados a sus naciones de origen, y a lo sumo son ubicados en un contexto continental. Menos conocidas son sus intervenciones sobre el teatro de la crisis mundial que sobreviene con la Guerra del 14 -v con la Revolución Rusa como borde exterior de salida hacia la nueva era emergente-, un doble acontecimiento que impactó decisivamente en sus itinerarios intelectuales. El ejercicio que propone este texto busca entonces llamar la atención sobre esa faceta que ha recibido menor atención de estas tres figuras de relieve de la historia intelectual del continente, a la vez que alimentar un contrapunto que sin obviar por supuesto los contextos diferenciales que enmarcan dos situaciones históricas separadas por un siglo de distancia- contribuya a una evaluación de las disposiciones y posibilidades del pensamiento latinoamericano a la hora de afrontar la crisis civilizatoria en curso.

II. Me detengo entonces en primer lugar en José Ingenieros<sup>2</sup>. Integrante de una familia de migrantes sicilianos, perteneció a los primeros núcleos intelectuales argentinos que no provenían de estratos patricios o de abolengo. Siendo joven frecuentó los círculos del modernismo literario de Ruben Darío, quien entonces vivía en Buenos Aires, y se involucró en el socialismo, que se acababa de constituir en partido. Por entonces abrevaba en sus vertientes de izquierda, que disonaban con el reformismo parlamentarista del líder Juan B. Justo, y desde ese enfoque prohijó en 1897, junto con Leopoldo Lugones, el periódico La Montaña. Pero hacia el cambio de siglo la trayectoria de Ingenieros experimenta importantes cambios. A partir de allí asume una perspectiva resueltamente positivista, desde la que desarrolla una serie de estudios en áreas como la sociología, la psiquiatría y la criminología, dominios en los que se convierte en una figura de primera referencia. La mirada cientificista y evolucionista que despliega entonces a menudo conectaba con una visión darwiniana de lo social, que no lo privó del léxico de la selección natural y hasta de entonaciones abiertamente racistas. A distancia de su socialismo juvenilista, el prestigio que adquirió en su condición de impulsor de saberes especializados lo proyectó a ocupar distintos cargos institucionales en los gobiernos de la República Conservadora. Hacia 1911, sin embargo, la carrera de Ingenieros dio un nuevo viraje, luego de que a instancias del propio presidente Roque Sáenz Peña se viera inhibido de ganar un concurso de profesor titular en la Universidad de Buenos Aires para el que era favorito. Abandona entonces Argentina, y en 1913 compone el ensayo El hombre mediocre, un verdadero suceso que, al tiempo que supone una relativización del prisma positivista que hasta entonces profesaba, lo instala como una figura de renombre continental. Allí, retomando un motivo de juventud popularizado luego por el uruguayo José Enrique Rodó, opondrá la noción de ideal -encarnada en individuos o minorías selectas, en general conformadas por jóvenes- a la masa amorfa y mediocre.

La proyección latinoamericana que otorga a Ingenieros este célebre ensayo pronto va a coincidir con la renovada atención que deposita en sucesos de la arena internacional. Es cierto que, como señalara en su momento Oscar Terán. aun en su etapa más acendradamente positivista el pensamiento sobre la realidad nacional argentina fue uno de los motores del pensamiento de Ingenieros<sup>3</sup>. Desde 1915, además, se embarcará en un proyecto editorial que, ya desde su nombre, «La cultura argentina», se propuso intervenir en el diseño del canon de textos que debía informar el debate sobre las tradiciones y rasgos de la cultura nacional (un propósito que sustentó también en una serie de ensayos

<sup>2.</sup> Para este esbozo biográfico, me respaldo en los trabajos ya clásicos de Oscar Terán, que siguen ofreciendo la mejor reconstrucción de la trayectoria intelectual de Ingenieros.

<sup>3.</sup> O. Terán: José Ingenieros: pensar la nación, Alianza, Buenos Aires, 1986, p. 36 y ss.

del periodo)<sup>4</sup>. Pero en paralelo a ello, Ingenieros será uno de los primeros intelectuales latinoamericanos de renombre en hacerse velozmente eco de los dos grandes procesos que en sucesión conmovieron al mundo: la Primera Guerra Mundial y la Revolución Rusa.

En efecto, apenas desatada la contienda bélica en agosto de 1914, el autor de El hombre mediocre publicaba en la revista Caras y Caretas un resonante artículo titulado «El suicidio de los bárbaros». En ese breve ensayo ubicaba ya el cataclismo que acababa de precipitarse como un acontecimiento de profundas implicancias, que lo llevaban a tomar franca distancia del eurocentrismo del que había hecho gala hasta entonces: «La civilización feudal -comenzaba el texto-, imperante en las naciones bárbaras de Europa, ha resuelto suicidarse, arrojándose al abismo de la guerra (...) Tuvo sus glorias; las admiramos. Tuvo sus héroes; quedan en la historia. Tuvo sus ideales; se cumplieron»<sup>5</sup>.

En verdad, tal como advertía Terán, la autoridad que Ingenieros le confería a Europa se erosiona solo parcialmente con la guerra<sup>6</sup>. Pero el ensayo es significativo porque inaugura en la trayectoria del intelectual argentino, y más en general en la del pensamiento latinoamericano, un movimiento análogo al que Chakrabarty percibe en Tagore y Fanon. «Esta crisis marcará el principio de

otra era humana», sentenciaba Ingenieros en su texto, y luego: «la actual hecatombe es un puente hacia el porvenir»7. En esa precoz fe en el futuro se entrevé que otras regiones del mundo podían tomar la posta de la marcha civilizatoria que había encallado en Europa. La última etapa del itinerario intelectual de Ingenieros, que lo muestra reconciliado con su izquierdismo de juventud, sería solidaria con esa premisa. Porque mientras despliega allí un antiimperialismo que, invirtiendo sus posturas de la primera década del siglo, lo lleva a simpatizar con movimientos anticoloniales como el de Abd-el-Krim en Marruecos en su conflicto con España y Francia, saludará en la Reforma Universitaria iniciada en Córdoba en 1918, v mirará con entusiasmo en la Revolución Rusa comenzada un año antes, las señales de la nueva era que había entrevisto en 1914.

Que «El suicidio de los bárbaros» hacía las veces para Ingenieros de preludio del fenómeno bolchevique se evidencia en que es el texto que elige para abrir la compilación en la que, bajo el significativo título de *Los tiempos nuevos*, reúne en 1921 un conjunto de ensayos en los que en años anteriores se había dedicado a escrutar las novedades que llegaban del país de los sóviets. Esa serie se había iniciado también precozmente en 1918. Uno de esos textos estaba dedicado a

<sup>4.</sup> Fernando Degiovanni: Los textos de la patria. Nacionalismo, políticas culturales y canon en Argentina, Beatriz Viterbo, Rosario, 2007, pp. 215-320.

<sup>5.</sup> J. Ingenieros: «El suicidio de los bárbaros» [1914], luego en *Los tiempos nuevos* [1921], Losada, Buenos Aires, 1990, p. 11.

<sup>6.</sup> O. Terán: ob. cit., p. 73 y ss.

<sup>7.</sup> J. Ingenieros: «El suicidio de los bárbaros», cit., p. 11.

examinar la economía de la Rusia revolucionaria; otro, a precisar el nuevo tipo de democracia que a su juicio se estaba tejiendo allí<sup>8</sup>. Pero más allá de esas dimensiones económicas y políticas, a Ingenieros le interesaba subrayar la trascendencia universal del nuevo experimento. En su mirada, la Revolución Rusa había traído aparejado el despertar de lo que denominaba «nuevas fuerzas morales», un plusvalor cultural potencialmente reapropiable en cualquier lugar del globo.

Esa perspectiva es la que preside su ensayo «Significación histórica del movimiento maximalista», un texto que resulta de una conferencia que dicta en el Teatro Nuevo de Buenos Aires en noviembre de 1918. Allí, a un año de haberse producido la toma del Palacio de Invierno, Ingenieros hipotetizaba:

Sin mucho don profético puede preverse que ahora vendrá lo que desde antes de la guerra se miraba como su consecuencia: una transformación profunda de las instituciones en todos los países europeos (...) El resultado será un bien para la humanidad, como el de la precedente Revolución Francesa (...) Los resultados benéficos de esta gran crisis histórica dependerán, en cada pueblo, de la intensidad con que se definan en su conciencia colectiva los anhelos de renovación. Y esa conciencia solo

puede formarse en una parte de la sociedad, en los jóvenes, en los innovadores, en los oprimidos, pues son ellos la minoría pensante y actuante de toda la sociedad.<sup>9</sup>

Así, para Ingenieros, la crisis civilizatoria que sobreviene con la guerra había inaugurado una nueva era que, vista desde América Latina, sin perjuicios inmediatos en términos de víctimas y destrucción material, activaba como posibilidad la emergencia de las minorías portadoras de ideales a las que se había referido en El hombre mediocre. De allí que le resultara natural proclamar que el mensaje de renovación que la Revolución Rusa traía consigo se continuaba en el movimiento de Reforma Universitaria, liderado por los jóvenes idealistas que había mentado con anterioridad, y que estuvieron prestos a concederle el título honorífico de «maestro de la juventud».

III. Ese movimiento de posta y relevo civilizatorio que se anuncia en la estación final de la vida de Ingenieros va a encontrar una propuesta más elaborada y original en el pensamiento del mexicano José Vasconcelos, otro de los grandes intelectuales continentales del periodo. Su itinerario como hombre de ideas se asocia primeramente a su actuación junto a figuras de la talla de Alfonso Reyes, Pedro Henríquez Ureña o

<sup>8.</sup> J. Ingenieros: «Enseñanzas económicas de la Revolución Rusa» [1920] y «La democracia funcional en Rusia» [1920], ambos en *Los tiempos nuevos*, cit.

<sup>9.</sup> J. Ingenieros: «Significación histórica del movimiento maximalista» en *Los tiempos nuevos*, cit., pp. 44 y 47 («maximalismo» era en el periodo un término usual para nombrar a la corriente bolchevique).

Antonio Caso en el grupo que en 1909 funda el Ateneo de la Juventud, una de las instituciones de mayor calibre en la historia cultural mexicana<sup>10</sup>. A este espacio le cupo un rol de primer orden en el desarrollo de lo que, en un recuento de sus actividades, Henríquez Ureña llamaba «cultura de las humanidades». Los ateneístas, en efecto, desplegaron un amplio abanico de intereses literarios, estéticos y filosóficos, con especial atención a las tradiciones de pensamiento que remitían a la Antigüedad clásica y en particular a Grecia.

Como es conocido, Vasconcelos se distinguió dentro de ese grupo por tener una activa participación política en el proceso de la Revolución Mexicana, en primer lugar dentro de las filas acólitas a Francisco Madero. Ese trajín le deparó la vía del exilio, primero a manos de Porfirio Díaz y luego de Venustiano Carranza. Pero según dejaría constancia tanto en Ulises criollo como en La tormenta -los dos primeros tomos que integran sus voluminosas memorias-, Vasconcelos sacaría provecho de las temporadas de destierro que transcurre en Estados Unidos, en cuyos bien provistos museos y bibliotecas prosiguió la senda formativa que había iniciado en el Ateneo. Al fin, tras navegar azarosamente las aventuras que le deparó la turbulenta década de combates revolucionarios, a la caída de Carranza en 1920 se inicia el capítulo de su itinerario que más nos interesa, cuando es ungido primero rector de la Universidad Nacional y luego cabeza de la Secretaría de Educación Pública (SEP), la máxima cartera educativa. Son para Vasconcelos —al decir del historiador Claude Fell en un clásico estudio— «los años del águila», el periodo en el que, imbuido de una mixtura de misticismo pedagógico y voluntarismo estatal, lidera campañas de alfabetización masiva e impulsa programas culturales que dan un rostro nuevo al proceso revolucionario y a él lo proyectan como figura de estatura continental<sup>12</sup>.

Esa faceta de adalid cultural de la Revolución Mexicana de Vasconcelos es de sobra conocida, así como su decisivo papel en la redefinición de la cultura popular mexicana que se opera entonces. Pero no suele tomarse en consideración del mismo modo el hecho de que su actuación en esos años al frente de la SEP coincide con el contexto de crisis mundial que hemos mencionado con anterioridad. En ese sentido, quisiera recordar que la obra de Vasconcelos de esos años no se restringe al escenario nacional en el que lleva a cabo mayormente su desbordante labor cultural, ni tampoco incluso a los marcos latinoamericanos más amplios a los que también se dirige y donde su prédica encuentra amplias resonancias (como demuestra el hecho de que, análogamente a lo sucedido

<sup>10.</sup> La reconstrucción más minuciosa de la historia de ese espacio intelectual puede hallarse en Susana Quintanilla: «Nosotros». La juventud del Ateneo de México, Tusquets, Ciudad de México, 2008.

<sup>11.</sup> P. Henríquez Ureña: «La cultura de las humanidades» [1914] en *Estudios mexicanos*, FCE, Ciudad de México, 1984.

<sup>12.</sup> C. Fell: José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925), UNAM, Ciudad de México, 1989.

con Ingenieros, los movimientos estudiantiles de países como Colombia o Perú le otorguen también a él el título de «maestro de la juventud»)<sup>13</sup>. Además de todo ello, varias de las iniciativas que lleva a cabo en ese periodo pueden verse como tentativas de intervenir desde América Latina en el escenario de crisis civilizatoria que tiene lugar a la salida de la Gran Guerra.

En efecto, en sintonía con el espíritu de tintes mesiánicos que animaba su activismo estatal, Vasconcelos impulsa en esos años la idea de que el continente latinoamericano está llamado a liderar un proceso de regeneración a escala global. Como es sabido, esa tesitura encuentra su máxima expresión en su ensayo La raza cósmica, de 1925. Modulada en clave mítico-utópica, pero en atención a elementos de la realidad («no con fantasía de novelista, pero sí con una intuición que se basa en los datos de la historia y la ciencia»), la tesis de ese texto postula que Iberoamérica reúne las mejores condiciones para tomar la posta de la «raza blanca» y conducir a la humanidad a una síntesis cultural virtuosa, «una quinta raza universal, fruto de las anteriores y superación de todo lo pasado»14. Vasconcelos radicalizaba así las expectativas que otros intelectuales latinoamericanos del periodo con los que se hallaba en diálogo cifraban en la temática del mestizaje, al atribuir a esos procesos de mezcla propiciados desde el continente facultades palingésicas de alcance mundial<sup>15</sup>.

En rigor, esa postura había comenzado a fraguarse en su juventud dentro de los intereses humanísticos de sus compañeros del Ateneo, a los que Vasconcelos añade un interés propio por las culturas orientales. Pero es a la salida de la guerra, sobre los escombros humeantes de la tragedia precipitada por los enconos nacionales, cuando aquilata su visión del mestizaje como vía universal de domesticación de los conflictos culturales. Así podía sugerirlo sobre el cierre del prólogo a su libro Estudios indostánicos -fechado en San Diego en 1919-, en el que se había propuesto sintetizar años de lecturas sobre las tradiciones culturales de la India:

Nuestra especulación metafísica hállase fatigada y necesita el renuevo de las antiguas ideas hindúes (...) Y en ninguna parte ese renacimiento será más fecundo que en la América Latina, y en la raza española, raza siempre alerta para las empresas místicas. Y no solo los pueblos hispanoamericanos, que preparan una nueva cultura: todo el pensamiento occidental está llamado a renovarse con las influencias hindúes. Todo el pensamiento contemporáneo ha de ir a la India en busca de las ideas esenciales que allí

<sup>13.</sup> Ibíd., pp. 568-581.

<sup>14.</sup> J. Vasconcelos: La raza cósmica [1925], Porrúa, Ciudad de México, 2005, p. 5.

<sup>15.</sup> Una reconstrucción reciente de las inflexiones y préstamos que en sede intelectual rodearon la cuestión del mestizaje puede hallarse en Alejandra Mailhe: «El mestizaje en América Latina durante la primera mitad del siglo xx» en *Antítesis* vol. 12 Nº 24, 2019.

han elaborado grandes espíritus. La crítica de todas esas doctrinas y la asimilación a nuestras creencias de todo aquello que sea válido habrá de ir constituyendo una filosofía que todos anhelamos: una filosofía que no sea expresión de una sola raza, ni obra de una sola época, sino resumen y triunfo de toda la experiencia humana: una filosofía mundial.<sup>16</sup>

Se observa entonces cómo la línea reflexiva que cuajará en La raza cósmica no surge de una discusión apenas mexicana o americana, como a menudo se piensa, sino que es más bien aguijoneada por situaciones e intereses considerablemente más amplios (lecturas sobre la India desde el exilio en EEUU, con el telón de fondo de la guerra recién concluida). Esa vocación universalista se manifestará incluso en una serie de iniciativas que Vasconcelos despliega desde su puesto de comando en la SEP. Por caso, bajo su auspicio en 1921 se lleva a cabo en la ciudad de México el Congreso Internacional de Estudiantes, cita emblemática de las juventudes embanderadas en el proceso de la Reforma Universitaria iniciado en Córdoba tres años antes. También aquí hay que puntualizar que el encuentro convocó no solamente a

delegaciones latinoamericanas, sino también de EEUU, Europa y Asia<sup>17</sup>. En sus resoluciones finales, corolario de debates en los que la imagen ominosa de la Gran Guerra fue reiteradamente evocada, se establecía que los allí reunidos bregarían «por cooperar, en oposición al principio patriótico del nacionalismo, a la integración de los pueblos en una comunidad universal»18. Un año después, Vasconcelos inauguraba el imponente nuevo edificio de la SEP, cuyo patio principal se halla flanqueado por cuatro figuras que en conjunto expresaban ese espíritu de convergencia intercultural: Quetzalcóatl, Bartolomé de las Casas, Platón y Buda. A la hora de explicar las razones de esa curiosa elección, el titular de la Secretaría señalaba que con ello quería significarse que «en esta tierra y en esta estirpe indoibérica se han de juntar el Oriente y el Occidente, el norte y el sur, no para chocar y destruirse, sino para combinarse y confundirse en una nueva cultura amorosa y estética»<sup>19</sup>. Y ese mismo espíritu ecuménico es el que presidió algunas políticas culturales emprendidas desde la SEP, como las recomendaciones de aseo y de ejercicios respiratorios destinados a la formación de maestros siguiendo tradiciones de la India, o la

<sup>16.</sup> J. Vasconcelos: Estudios indostánicos [1920], Botas, Ciudad de México, 1938, pp. 21-22 (mi destacado).

<sup>17.</sup> Jorge Myers: «Heraldos de la Reforma, soldados de la magna patria: Pedro Henríquez Ureña y los viajes de la Reforma Universitaria (1914-1930)» en M. Bergel (coord.): Los viajes latinoamericanos de la Reforma Universitaria, Hya Ediciones, Rosario, 2018, pp. 35-36.

<sup>18. «</sup>Resoluciones del Congreso Internacional de Estudiantes reunido en México» en Gabriel del Mazo (comp.): La Reforma Universitaria. Documentos relativos a su propagación en América (1918-1927), Gleizer, Buenos Aires, 1927, p. 75.

<sup>19.</sup> J. Vasconcelos: «Discurso pronunciado en la inauguración del nuevo edificio de la Secretaría» en *Discursos (1920-1950)*, Botas, Ciudad de México, 1950, p. 40.

selección de clásicos de la literatura de variadas latitudes en las campañas de promoción de la lectura y el libro<sup>20</sup>.

Al publicarse en 1925, La raza cósmica es entonces el resultado estilizado de esas inclinaciones que va habitaban en Vasconcelos, a la vez que la reafirmación de que Iberoamérica estaba destinada a ocupar un lugar de vanguardia en esa labor de armonización sintética de todas las culturas del mundo: «La ventaja de nuestra tradición es que posee mayor facilidad de simpatía con los extraños. Esto implica que nuestra civilización, con todos sus defectos, puede ser la elegida para asimilar y convertir a un nuevo tipo a todos los hombres. En ella se prepara de esta suerte la trama, el múltiple y rico plasma de la Humanidad futura»21.

Mesiánico y voluntarista, el ensayo vasconceliano será reeditado numerosas veces y leído por generaciones que acaso hayan encontrado su mensaje etéreo y hasta sospechoso (en vistas sobre todo de los virajes de su autor y de sus ulteriores coqueteos con las derechas fascistas). Pero en lo inmediato, otras voces proseguirían abonando la idea de que, frente a un escenario que comenzaba a desbarrancar nuevamente en el precipicio

que conduciría a otra guerra mundial, América Latina podía soñarse como un continente de paz y fraternidad, hospitalario a los influjos de todo el orbe<sup>22</sup>.

IV. El caso de Mariátegui se ubica en un lugar de un aún mayor traccionamiento hacia las dinámicas abiertas con la crisis civilizatoria que sobreviene con la Gran Guerra. También hay que decir que el grueso de las lecturas de su actuación intelectual ha tendido a soslayar esa colocación, para subravar en cambio las coordenadas nacionales y a lo sumo latinoamericanas que habrían marcado el pulso de su praxis<sup>23</sup>. Pero una lectura atenta de su producción revela la centralidad indoblegable que en ella adquiere el acontecimiento doble de la Guerra Mundial y de la Revolución Rusa, parteros ambos de un tiempo nuevo que Mariátegui acomete desde la categoría de época, una noción omnipresente en sus escritos. No resulta abusivo en ese sentido señalar que, luego de haberse formado en su juventud en el ámbito de la prensa (plataforma que tanto lo conecta con los ambientes de la bohemia literaria limeña como lo provee de un entrenamiento como cronista del acontecer noticioso nacional y sobre

<sup>20.</sup> Laura Torres-Rodríguez: «Orientalizing México: *Estudios Indostánicos* and the place of India in *La raza cósmica*» en *Revista Hispánica Moderna* vol. 68 № 1, 2015; C. Fell: ob. cit., pp. 486 y 494.

<sup>21.</sup> J. Vasconcelos: La raza cósmica, cit., p. 14.

<sup>22.</sup> El propio Vasconcelos insistirá ante un público europeo en la misma tesitura en una conferencia de fines de 1925 en Viena (publicada luego por *Amauta*, la revista de Mariátegui): «mientras en la Europa de la postguerra el nacionalismo se recrudece (...) nosotros procuramos abrir nuestras puertas a los influjos externos y a la inmigración extraña». J. Vasconcelos: «El nacionalismo en la América Latina» en *Amauta* Nº 4, 1926.

<sup>23.</sup> Por supuesto, con varias excepciones. Por ejemplo, Ricardo Melgar Bao: *Mariátegui, Indoamérica y las crisis civilizatorias de Occidente*, Amauta, Lima, 1995.

todo internacional, una de las marcas indelebles en su trayectoria), la entera obra madura de Mariátegui –la que se abre con su viaje a Europa en 1919 y se cierra con su muerte prematura en 1930 – se deja aprehender en los términos que él mismo brindó a la hora de presentar los textos que compiló en su primer libro, *La escena contemporánea*: un espectro de incursiones destinado a ofrecer «los elementos primarios de un bosquejo o un ensayo de interpretación de esta época y sus tormentosos problemas»<sup>24</sup>.

A los fines de este necesariamente breve avistaje limitémonos a advertir que en Mariátegui ese esquema epocal se halla habitado por dos almas contradictorias: la de la crisis y la de la revolución. Ambos componentes, surgidos en la arena global de la posguerra, tienen una presencia suficiente en sus escritos como para ingresar -a veces inadvertidamente- en sus tematizaciones de cuestiones locales o nacionales. Ambos, además, se desgranan en una serie de términos conexos: decadencia, crepúsculo, tramonto, para nombrar la crisis; el alba, lo matinal, «una nueva intuición de la vida», para referir a todo aquello que emerge, anexado además a la emoción, al mito y aun a una noción resemantizada de religión como modo de aludir a las subjetividades revolucionarias (en la política, pero también en la literatura, las artes y otras

zonas de la vida moderna)<sup>25</sup>. Dentro de ese cuadrante, Mariátegui considera en sucesivos ensayos breves una amplísima galería de aspectos y figuras de la época, a los que inscribe alternativamente dentro de uno de esos dos campos (como elementos vitalmente enlazados con la era de revolución mundial que se ha abierto con el triunfo bolchevique, o como términos caducos por provenir del mundo burgués previo a la guerra que se encuentra en irremisible ocaso)<sup>26</sup>.

Mariátegui abundó sobre ese diagrama en la serie de 18 conferencias que ofreció en la Universidad Popular González Prada de Lima en 1923 -recién regresado de su estancia de varios años en Europa-, luego agrupadas en un volumen póstumo que recogía el título general del ciclo: Historia de la crisis mundial. Allí, ante un rebosante auditorio de obreros y estudiantes, se propuso escrutar las líneas de conflicto que agitaban el convulsionado mundo de posguerra, en una clave pedagógica que buscaba a la vez formar a sus oyentes e interpelarlos políticamente. En la primera de esas alocuciones, publicada luego en la revista Amauta con el título de «La crisis mundial y el proletariado peruano», Mariátegui señalaba:

En esta gran crisis contemporánea el proletariado no es un espectador; es un actor. Se va a resolver en ella la

<sup>24.</sup> J.C. Mariátegui: La escena contemporánea [1925], Amauta, Lima 1959, p. 11.

<sup>25.</sup> V., entre otros ensayos de Mariátegui, «El alma matinal», «Dos concepciones de la vida» (de donde se toma la cita), «El hombre y el mito» y «Arte, revolución y decadencia», luego agrupados en su libro póstumo *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, Amauta, Lima, 1987.

<sup>26.</sup> M. Bergel: «José Carlos Mariátegui and the Russian Revolution: Global Modernity and Cosmopolitan Socialism in Latin America» en *South Atlantic Quarterly* vol. 116 Nº 4, 2017.

suerte del proletariado mundial (...) El desarrollo de la crisis debe interesar, pues, por igual, a los trabajadores del Perú que a los trabajadores del Extremo Oriente (...) Presenciamos la disgregación, la agonía de una sociedad caduca, senil, decrépita; y, al mismo tiempo, presenciamos la gestación, la formación, la elaboración lenta e inquieta de la sociedad nueva.<sup>27</sup>

En esa labor que a partir de allí encaró de distinción de los elementos activos de la contemporaneidad de los perimidos, en una ocasión relevante Mariátegui saldría en rescate de una tradición que, por hundir sus raíces en el siglo xix, a juicio de ciertas miradas se hallaba también agotada. Cuando el belga Henri de Man publicó el sonado ensayo Au-delà du marxisme [Más allá del marxismo], en el que buscaba mostrar el carácter obsoleto de la doctrina inspirada en Marx, la respuesta probablemente más vigorosa que le salió al cruce provino de esa esquina marginal del mundo que era Lima<sup>28</sup>. Y es que para Mariátegui el marxismo constituía un punto de mira indispensable para afrontar la crisis contemporánea, tanto por su vigencia para el análisis de las transformaciones del capitalismo como por ser un insumo de primer orden para las multitudes revolucionarias que surcaban el globo. También,

por exhibir coetáneamente su vitalidad como corriente intelectual. Claro que si todo eso era cierto, era porque el marxismo que interesaba a Mariátegui, y que él mismo estaba contribuyendo a elaborar, se quería en efecto libre de los lastres evolucionistas y racionalistas que había arrastrado desde su proveniencia decimonónica. Y por contraste, se hallaba rejuvenecido gracias a sus conexiones con el psicoanálisis, el surrealismo, la tesis sobre los mitos de Georges Sorel y otros elementos de la cultura intelectual cosmopolita de su tiempo. Solo un marxismo de ese calibre, pensaba Mariátegui mientras colaboraba decisivamente a forjarlo, podía estar a la altura de los combates de su tiempo.

v. De acuerdo con el somero recorrido efectuado, de diversas maneras y con distintas intensidades, Ingenieros, Vasconcelos y Mariátegui coincidieron en situarse dentro de la crisis que se desató con la Primera Guerra Mundial. Aunque el principal escenario de ese cimbronazo se dio en Europa, ya no dudan de que dadas las interconexiones producidas por la llamada primera globalización de fines de siglo xix resulta imposible sustraerse a sus alcances. Ingenieros juzga que la ruina de las viejas elites heredadas del siglo xix es una oportunidad, en el mundo pero también en América Latina, de dar lugar a minorías portadoras de ideales. Así, será

<sup>27.</sup> J.C. Mariátegui: «La crisis mundial y el proletariado peruano» [1923] en *Mariátegui total* 1, Amauta, Lima, 1994.

<sup>28.</sup> Se trató de una respuesta orquestada en una saga de ensayos que vio la luz en 1928 y 1929 en *Amauta* y que Mariátegui tenía lista para publicar bajo el título de *Defensa del marxismo* cuando lo sorprendió la muerte.

partidario entusiasta tanto del ensayo soviético como del proceso de Reforma Universitaria. Vasconcelos considera que la crisis abre la chance de que las culturas latinoamericanas, bajo la fórmula mítica de una «raza cósmica» plástica y hospitalaria, favorezcan la amalgama universal virtuosa y democrática que la vieja Europa no ha podido o no ha querido producir. Mariátegui, finalmente, apuesta con decisión por la revolución mundial que se ha abierto con el triunfo bolchevique, y a tal fin promueve desde la periferia latinoamericana una renovación del marxismo que solo tendrá parangones en intelectuales como Antonio Gramsci o Walter Benjamin.

Volviendo al inicio del texto, el propio Chakrabarty se preguntaba hace unos años si en la actualidad resultaba posible imaginar «la emergencia de un humanismo global enriquecido por numerosas circunstancias particulares»29. En tiempo reciente, desde América Latina fenómenos como el ambientalismo o los nuevos feminismos, resultantes de la praxis entrecruzada de movimientos sociales y figuras intelectuales (como Maristella Svampa, Alberto Acosta, Eduardo Gudynas, Rita Segato o Verónica Gago, por nombrar solo a algunos), han ofrecido indudables aportes en esa dirección. Resta saber si esa senda se prosigue y profundiza ante los nuevos desafíos que la crisis del covid-19 trajo consigo.

## **Summaries**

## Resúmenes en inglés

## Fernando Molina: Where Will the Bolivian Crisis Lead?: Elections and Political Reconfigurations [4613]

Bolivia is heading to the presidential elections on 6<sup>th</sup> September with a new political scenario: after the fall of Evo Morales and the impact suffered by his political force, the Movimiento al Socialismo (MAS) regained ground and could win the elections again. Will it manage to? If so, will it be able to return to power? In any case, the elections constitute a polarized battle between MAS and its adversaries.

Keywords: Elections, Polarization, Racism. Evo Morales. Bolivia.

# Steven Forti: Red-Brownism: Myth or Reality? [4614]

«Values of the Right, ideas of the Left»: with slogans like this, some intellectuals have been updating, in these years, the Red-Brown tradition, which covers extreme Right—and even fascist— affiliations with Left-wing rhetoric. Although these are minority groups, the current ideological confusion on the Left, together with the attraction of sovereignism, gives these narratives a circulation that should not be exaggerated, but neither should it be underestimated.

Keywords: Extreme Right, Fascism, National-Bolsheviks, Red-Brownism.

## Bernd Ladwig: Pig System: An Appeal for Meatless Feeding [4615]

Although progress has been made in recent years on «animal welfare» laws, these standards are far from protecting living beings from suffering. The need for cheap meat, milk or eggs for hundreds of millions of human beings encourages particularly cruel forms of animal exploitation. A change in eating habits could radically change the situation.

Keywords: Animals, Food, Moral, Rights, Suffering.

SUMMARIES 149

## Anahí Méndez: Latin America: The Animal Rights Movement and Struggles against Speciesism [4616]

The animal rights movement problematizes speciesism as a form of constitution of the modern «Man» based on the submission and unequal treatment of sentient beings who do not belong to the *Homo sapiens* species. In Latin America, we have witnessed its emergence and expansion only since the first decade of 2000 from a set of collective networks made up of activists and organizations that plan their actions in order to generate transformations in speciesism that stains the different social, cultural, and economic spheres.

Keywords: Animal Rights Movement, Anti-Speciesism, Online Social Movements. Latin America.

## Alejandro Galliano: Animalism and Artificial Intelligence: Where Do Humans Fit In? [4617]

Animalism and artificial intelligence have long called into question the anthropocentric world: animals and algorithms have changed their status, while the place of the human being became more problematic. Without a nature to return to, the world became a human artifice increasingly alien to humans themselves.

Keywords: Animalism, Artificial Intelligence, Covid-19, Humanism.

## Angélica Velasco Sesma: Animal Ethics and Feminism: Towards a Culture of Peace [4618]

Although it seems that people reject violence and prefer empathy and respect, we forget this when we relate to other animals. In that case, our desires and whims prevail over their fundamental interests. If we aspire to build a non-violent world, we must also reject violence against animals, as beings with the capacity to feel and experience their lives. Furthermore, this violence is related to interpersonal and gender violence, so ignoring it contributes to maintaining unjust and dangerous societies.

Keywords: Animals, Ecofeminism, Oppression, Patriarchy, Peace.

## Marta Tafalla: Towards Animal Citizenship? On *Zoopolis*, by Sue Donaldson and Will Kymlicka [4619]

The book *Zoopolis* provides a bold approach and proposal to move the animal question from ethics to politics. The fundamental idea is that the situation of exploitation and mistreatment of animals in our society cannot be solved simply by defending their intrinsic value, but that is necessary to rethink the issue in terms of citizenship.

Keywords: Animals, Citizenship, Politics, Rights, Zoopolis.

150 SUMMARIES

# François Moutou: Zoonoses, between Humans and Animals [4620]

Covid-19 brought zoonoses, the diseases that pass from animals to humans, back to the fore. They are numerous and some old. Transmission mechanisms are complex. But all these diseases challenge our relationship with an ecosystem whose biodiversity we do not stop altering. Should the human species be considered only as a victim, or should it be considered as an important actor in the epidemiological cycles that affect it?

Keywords: Animals, Biodiversity, Epidemic, Sickness, Zoonosis.

## María Carman: Tensions between Human and Animal Lives: The Movement against Blood Traction [4621]

The dominant rhetoric of the movements against blood traction swings between the exaltation of the horse, the vigilance for its health and freedom, and the condemnation of its alleged perpetrators: the *cartoneros* who use them for their work activity. Contrasting these different imputations of dignity allows us to explain not only how hegemonic classification systems operate, but also the ways in which the boundaries and moralities of the human and the animal are delimited in different conflicts in our societies.

Keywords: Animalism, Care, Cartoneros, Horses.

## Jérôme Michalon: Animal Cause and Social Sciences: From Anthropocentrism to Zoocentrism? [4622]

How do social sciences deal with humananimal relationships? Among the epistemic and political objectives, animals are becoming legitimate study subjects, even completely «political» subjects. But should the social sciences go as far as taking the «animal point of view» into account in their research? That is one of the debates currently running today.

Keywords: Animal Studies, Animals, Social Sciences, Zoocentrism.

## Rowan Jacobsen: Will We End Up Eating «Alt-Meat» Burgers? [4623]

«Alt-meat» will not remain alternative for long. Livestock production is increasingly questioned. The new «meats» are expanding, they are a growing business and they seem more friendly to the environment, in addition to avoiding the suffering and death of animals. However, the use of genetically modified organisms and laboratory techniques raises new discussions and objections.

Keywords: Alternative Meat, Cattle, Hamburgers, Environmental Footprint. SUMMARIES 151

## Martín Bergel: Latin American Thought in the Face of Civilization Crises: Ingenieros, Vasconcelos, Mariátegui [4624]

To what extent does Latin American thought participate in the global dialogue on the civilizational crisis? Currently, that participation appears to be limited. But exactly a century ago, in another context of major upheavals, three of the most important Latin American

intellectuals meddled in the debates that the situation was provoking. In this essay, we reconstruct that little attended dimension of the itinerary of José Ingenieros, José Vasconcelos and José Carlos Mariátegui, in the idea that this mirror can be inspiring for the reflections that can be developed from Latin America on the current global crisis.

Keywords: Civilization, José Carlos Mariátegui, José Ingenieros, José Vasconcelos, Latin America.

## RELACIONES INTERNACIONALES

Enero-Junio de 2020 La Plata Año 29, Nº 58

DIÁLOGOS: Ing. Raúl Kulichevsky. ESTUDIOS: Euroscepticism in the European Parliament: a study of the Eurosceptic Performance in European Elections (2009-2019), Lucas Ribeiro Guimarães, Mateus Lopes Aquino. A contribuição de Bourdieu para a ciência e os objetos das Relações Internacionais, Marina Scotelaro. O Brasil na crise das ilhas Chincha: a atuação diplomática de Francisco de Varnhagen (1864-1866), José Augusto Ribas Miranda. Políticas paradiplomáticas orientadas a las Cadenas Globales de Valor, Santiago Andrés Calvo. «Desbordar lo nacional»: la multiplicidad de actores en la política exterior brasileña, en tiempos de lulismo, Amanda Barrenengoa. Italy's response to covid-19 and the need for international cooperation, Maria Francesca Staiano, Fabio Marcelli. DOSSIER SEGURIDAD INTERNACIONAL Y POLÍTICAS DE DEFENSA: Los Estudios Críticos de Seguridad y la Escuela de París: un estudio sobre Frontex y la securitización de la migración en la UE, Augusto Delkáder-Palacios. El cambio climático en la agenda de seguridad de la Unión Europea, Beatriz Vázquez Rodríguez. El terrorismo internacional en Afganistán (2000-2019), José Miguel Calvillo Cisneros. Guerra económica, inteligencia económica. Nuevo concepto de seguridad, Belinda Romero Pedraz. El análisis comparativo de las Diplomacias de Defensa española y rusa, Arina Andreeva. Capacidades prospectivas y de defensa en la lucha contra el ciberterrorismo: análisis del caso español, Abel González-García, Francisco José Girao González. Cuatro años de la Estrategia Global de la UE: hacia la autonomía estratégica pero lejos de un Ejército Europeo, Miguel Ángel Benedicto Solsona. Reflexiones: Un mundo sin certezas: la polis, el Estado-Nación y el orden internacional, Juan Archibaldo Lanús.

Director - Fundador: Dr. Norberto Consani

Relaciones Internacionales es una publicación del Instituto de Relaciones Internacionales, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales, Universidad Nacional de La Plata. Calle 48 e/ 6 y 7 – 5° Piso, 1900, La Plata, Argentina. Tel.: (54-221) 4230628. Página web: <www.iri.edu.ar>. Correo electrónico: <iri@iri.edu.ar>.



Alemania: F. Delbanco, Tel.: (49 4131) 2428-8, e-mail: <post@delbanco.de>. Argentina: Distribuidor: Jorge Waldhuter,

Pavón 2636, Buenos Aires, Tel./Fax: 6091.4786, e-mail:

<jwalibros@ciudad.com.ar>. Librerías, Buenos Aires: Waldhuter La Librería, Av. Santa Fe 1685, Tel.: 4812-6685.

Bolivia: en La Paz: Yachaywasi,

Tel.: 2441.042, e-mail:

<yachaywa@acelerate.com>, Fax: 244.2437.
En Santa Cruz de la Sierra: Lewylibros,
Junín 229, Tel.: (591) 3 3360709.
Colombia: Librería Fondo de Cultura
Económica, Calle 11 No. 5-60, Barrio
La Candelaria, Bogotá, Colombia. Tel.: (571)
2832200, e-mail: librería@fce.com.co>.
Costa Rica: Librería Nueva Década.

Tel.: (506) 2225.8540, e-mail: <ndecada@ice.co.cr>.

Ecuador: LibriMundi,

Tel.: (5932) 252.1606, 223.4791, e-mail: librimu1@librimundi.com.ec>.

**España:** Marcial Pons-Librero, Tel.: (34 914) 304.3303, e-mail: <revistas@marcialpons.es>.

Guatemala: F&G Libros de Guatemala, 31 avenida "C" 5-54, zona 7, Colonia Centro América, 01007 Guatemala, Tel.: (502) 2433 2361 (502) 5406 0909, e-mail: <informacion@fygeditores.com>.

**Japón:** Italia Shobo, Fax: 3234.6469; Spain Shobo Co., Ltd., Tel.: 84.1280, Fax: 84.1283. e-mail:

<info@spainshobo.co.ip>.

Nicaragua: Instituto para el Desarrollo y la Democracia (Ipade), Km 9 1/2 carretera a Masaya, Tel.: 276.1774 (Ext. 8), Apartado Postal 2438, e-mail: <comunicacion@ipade.org.ni>. Perú: El Virrey, Bolognesi 510,

**Perú:** El Virrey, Bolognesi 510, Miraflores, Lima, Tel.: 444.4141, e-mail: <info@elvirrey.com>.

Puerto Rico: en Río Piedras: Compañía Caribeña de Libros, Tel.: (1-787) 297.8670, e-mail: <cclibros@yahoo.com>.

Ventas y consultas por Internet:

<www.nuso.org>

Distribución internacional a librerías: <distribucion@nuso.org>

#### PARA SUSCRIBIRSE A NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIÓN	ANUAL	BIENAL
Incluye flete aéreo	6 números	12 números
América Latina	US\$ 70	US\$ 121
Resto del mundo	US\$ 107	US\$ 196
Argentina	\$ 1.300	\$ 2.600

#### > Formas de pago

- 1. Pago online: Ingrese en <a href="http://www.nuso.org/suscribe.php">http://www.nuso.org/suscribe.php</a>, donde encontrará un formulario para registrar su pedido y efectuar el pago.
- 2. Pago con tarjeta de crédito vía postal: Complete el cupón incluido en la revista y envíelo por correo a: Nueva Sociedad, Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, R. Argentina.
- 3. Pago con cheque: Envíe un cheque por el importe correspondiente a la orden de Fundación Foro Nueva Sociedad a la siguiente dirección: Nueva Sociedad, Humberto Primo 531, C1103ACK Buenos Aires, R. Argentina, acompañado de los datos del suscriptor (nombre, domicilio postal completo, teléfono, correo electrónico).
- > Para otros medios de pago y cualquier otra consulta, escriba a <distribucion@nuso.org>.

286 | 287

**MAYO-JUNIO 2020** 

MARZO-ABRIL 2020

#### LA GLOBALIZACIÓN DE LA PROTESTA

#### COYUNTURA

Gemma Ubasart-González / Salvador Martí i Puig. España: ¿un

nuevo ciclo político?

Samuele Mazzolini. Italia: una coyuntura particular

#### TRIBUNA GLOBAL

Juan Ruocco. Cómo la extrema derecha se apoderó de 4chan

#### TEMA CENTRAL

#### Didier Billion / Christophe Ventura.

¿Por qué protesta tanta gente a la vez? Nora Lustig. Desigualdad y descontento social en América Latina

#### Olivier Fillieule / Danielle Tartakowsky.

La manifestación: el origen de una forma de protesta

Carolina Tohá. Chile o el vértigo del futuro

Nuria Varela. El tsunami feminista Maristella Svampa. ¿Hacia dónde van los movimientos por la iusticia climática?

Joan Martínez Alier. Una experiencia de cartografía colaborativa. El Atlas de Justicia Ambiental

Ezequiel Kopel. ¿El tercer capítulo de la Primavera Árabe?

Rémi Lefebvre. Los «chalecos amarillos» v la representación política

Marc Saint-Upéry. Colombia: despertar ciudadano y dilemas políticos después del «21-N». Entrevista a Álvaro Jiménez Millán Kim Kelly. El poder de las huelgas clásicas

SUMMARIES

#### AMÉRICA LATINA EN EL MUNDO **DEL CORONAVIRUS**

#### COYUNTURA

Sandra Borda G. Colombia y la crisis venezolana: una estrategia fallida Roy Hora. ¿Qué es y qué quiere el campo argentino?

#### TRIBUNA GLOBAL

Martín Baña. «El de Putin es en esencia un proyecto conservador». Entrevista a Ilyá Budraitskis

#### TEMA CENTRAL

a Lena Lavinas

#### Mónica Hirst / Bernabé Malacalza.

¿Podrá reinventarse el multilateralismo? El orden internacional y el coronavirus Pablo Stefanoni. Brasil: pandemia, guerra cultural y precariedad. Entrevista

José Natanson. Argentina, el virus y el presidente

Rossana Castiglioni. La política chilena en tiempos de pandemia. Entre la (des)movilización social y la crisis sanitaria

**Humberto Beck / Carlos Bravo** Regidor / Patrick Iber. El primer año del México de AMLO

Rosario Queirolo. ¿Qué significa el «airo a la derecha» uruauavo?

#### María Pilar García-Guadilla.

Venezuela 2020: autoritarismo político v pragmatismo económico

Daniel Vásquez. Honduras en el abismo.

#### **FNSAYO**

Ricardo Dudda. La Gran Reclusión y el futuro del capitalismo.

SUMMARIES

En nuestro próximo número

Fronteras latinoamericanas. Más allá de los límites

## www.nuso.org

Julio-Agosto 2020



## **NUEVA SOCIEDAD | 288**

## **Animales y animalismos**

#### **COYUNTURA**

Fernando Molina Bolivia: elecciones y reconfiguraciones políticas

#### TRIBUNA GLOBAL

Steven Forti Los rojipardos: ¿mito o realidad?

#### **TEMA CENTRAL**

Bernd Ladwig Sistema de cerdos. Un llamamiento a la alimentación sin carnes Anahí Méndez América Latina: movimiento animalista y luchas contra el especismo Alejandro Galliano Animalismo e inteligencia artificial. ¿Dónde quedamos los humanos? Angélica Velasco Sesma Ética animal y feminismo: hacia una cultura de paz Marta Tafalla ¿Hacia una ciudadanía animal? Zoopolis, de Sue Donaldson y Will Kymlicka François Moutou Las zoonosis, entre humanos y animales María Carman Los movimientos contra la tracción a sangre Jérôme Michalon Causa animal y ciencias sociales. ¿Del antropocentrismo al zoocentrismo? Rowan Jacobsen ;Terminaremos comiendo hamburguesas de «carne alternativa»?

#### **ENSAYO**

Martín Bergel América Latina y las crisis civilizatorias: Ingenieros, Mariátegui, Vasconcelos