

En Ana Cristina Ramírez Barreto, *Animales desde el nuevo mundo. Activismo para la teoría*. México (México): Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Naricear la Canópolis en clave interespecie-antiespecista.

Varela Trejo, David A.

Cita:

Varela Trejo, David A. (2023). *Naricear la Canópolis en clave interespecie-antiespecista*. En Ana Cristina Ramírez Barreto *Animales desde el nuevo mundo. Activismo para la teoría*. México (México): Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/david.a.varela.trejo/10>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pRdu/X8e>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. *Acta Académica* fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ANIMALES DESDE EL NUEVO MUNDO

ACTIVISMO PARA LA TEORÍA



TEXTOS DEL TALLER CULTURAL ZOÓPOLIS 2022
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO (COORDINADORA)



ANIMALES DESDE EL NUEVO MUNDO

Activismo para la teoría

Ana Carolina Alonso Martínez, Juan Cruz Cuamba Herrejón,
Fernando Luna Hernández, Ana Cristina Ramírez Barreto,
Laura Eugenia Sainz García, Rosa María de la Torre Torres,
David Abraham Varela Trejo, Ernesto Tsintsuni Villava Robles

ANIMALES DESDE EL NUEVO MUNDO

ACTIVISMO PARA LA TEORÍA

TEXTOS DEL TALLER CULTURAL ZOÓPOLIS 2022

Ana Cristina Ramírez Barreto
(Coordinadora)

UMSNH

Filosofía

Animales desde el nuevo mundo. Activismo para la teoría.
Textos del Taller Cultural Zoópolis 2022
Ana Cristina Ramírez Barreto (Coordinadora)
Morelia, Michoacán, México
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”
2023
144 pp. 16.5 x 23 cm
ISBN: 978-607-542-278-7

Animales desde el nuevo mundo. Activismo para la teoría es editado por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo a través de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” con el sello UMSNH Filosofía bajo licencia internacional de Creative Commons ([CC BY-NC-ND 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)).



D.R. 2023 La Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo reconoce el derecho moral de los siguientes autores/as sobre sus escritos, así como la titularidad del derecho patrimonial, el cual es cedido a la institución editora: Ana Carolina Alonso Martínez, Juan Cruz Cuamba Herrejón, Fernando Luna Hernández, Ana Cristina Ramírez Barreto, Laura Eugenia Sainz García Rosa María de la Torre Torres, David Abraham Varela Trejo, Ernesto Tsintsuni Villava Robles.

Las opiniones expresadas por las autoras y autores son de su exclusiva responsabilidad y no necesariamente reflejan la postura de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Estos textos pueden utilizarse con fines académicos, educativos, humanísticos o científicos siempre y cuando se atribuya adecuadamente su procedencia. Se prohíbe la reproducción parcial o total de los contenidos de la publicación para fines comerciales.

Primera edición, 2023

ISBN: 978-607-542-278-7

Maquetación, corrección de estilo y cuidado de la edición:
Cristina Barragán Hernández

Forro: Noé Martínez

Editado en México / *Edited in Mexico*

El libro fue aprobado para su publicación por el Consejo Editorial de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo tras ser sometido a revisión de pares académicos en procedimiento doble ciego.

Edición digital de circulación y descarga gratuita, financiada con recurso público del proyecto de la Coordinación de la Investigación Científica 2023 “Bio/ética. Problemas y propuestas para la gestión institucional”, disponible en <https://www.ff.umich.mx/publicaciones/libros>.

**UNIVERSIDAD MICHOACANA
DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO**



**FACULTAD DE FILOSOFÍA
“DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA”**



Dra. Yarabí Ávila González
Rectora

Dr. Javier Cervantes Rodríguez
Secretario General

Dr. Jorge Fonseca Madrigal
Secretario Académico

Dr. Edgar Martínez Altamirano
Secretario Administrativo

Dr. Miguel Ángel Villa Álvarez
Secretario de Difusión Cultural
y Extensión Universitaria

Dr. Jesús Campos García
Coordinador de la Investigación Científica

Dra. Elena María Mejía Paniagua
Directora

Dra. Karla Teresa Piña Martínez
Secretaria Académica

Dra. Ariadna Medina del Valle
Secretaria Administrativa

Dr. Federico Marulanda Rey
Coordinador de Publicaciones

Dr. Adán Pando Moreno
Coordinador del Programa Institucional
de Maestría en Filosofía de la Cultura



UMSNH Filosofía
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña”
Ciudad Universitaria, Edificio C-4
Morelia, Michoacán, C.P. 58030
sria.acad.ff+libros@umich.mx

Contenido

Introducción	13
Culturas indígenas y tradiciones de la colonia Ana Cristina Ramírez Barreto	19
Análisis interseccional y animalista de/a través de medios audiovisuales Ana Carolina Alonso Martínez	61
Construir derechos para los demás animales Rosa María De la Torre Torres	71
<i>Naricear la Canópolis</i> en clave interespecie-antiespecista David Abraham Varela Trejo	81
Rasgos identitarios de la práctica vegana y tipos de practicantes en Morelia Laura Eugenia Sainz García	91
<i>Continuum interanimal,</i> ética, epidemia y activismo Fernando Luna Hernández	105

**Consideraciones agambenianas
en torno a lo humano y a lo animal**

Juan Cruz Cuamba Herrejón

113

**Relato anti-disciplinar para pensar encuentros humanos
y no humanos en la Microcuenca del Río Chiquito**

Ernesto Tsintsuni Villava Robles

125



Introducción

En 2022, durante el Taller cultural Zoópolis que se ofrece en la licenciatura en Filosofía de la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” (Morelia, Michoacán, México), desarrollé el tema “Culturas indígenas y tradiciones de la colonia”. El texto habría sido parte de un curso que me solicitó una universidad española, con lineamientos de formato muy específicos, enfocado a estudiantes de nivel medio superior y superior. Debía destacar algunas ideas con un tipo de letra más grande e incluir una sección, llamada “A fondo”, que recomendara a ls¹ estudiantes más recursos didácticos y fuentes de información para profundizar en las temáticas abordadas. Me propusieron el título del texto (“Culturas indígenas y tradiciones de la colonia”) considerando mi [perfil académico](#) que en algo es afín a la antropología. Lamentablemente, ese proyecto de curso en España fue suspendido hasta nuevo aviso. Ese trabajo, en el estilo solicitado por quienes gestionaron el proyecto de curso, integra la primera parte de este libro. En la segunda parte, “Conversaciones”, se integran los textos de ponentes invitados al Taller Cultural Zoópolis en el semestre 2022-2023, que enseguida mencionaré.

Quien estudia la licenciatura en Filosofía en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH) debe acreditar dos talleres culturales en el transcurso de sus ocho semestres. Los talleres culturales se proponen dar un acercamiento muy pragmático, situado, metiendo las manos en los problemas o asuntos que se abordan. En otros años, en el Taller cultural Zoópolis, el cual coordino, hemos visitado granjas agroecológicas, el zoológico de Morelia, el Área Natural Protegida “Piedra del Indio”, Casa Animal Morelia y el Centro

¹ Omitiré la vocal que determina que el género gramatical sea masculino o femenino, a menos que sea clara y correcta la referencia al mismo o que se vea mejor con una x que sin vocal. Este estilo de grafías puede no llamarse incluyente sino neutralizante.

Cultural y de Convenciones Tres Marías, que resguarda obras de arte y objetos de interés taurino. Así, la formación de licenciatura en Filosofía sale del confinamiento en las aulas o pantallas y trata de conectar con el campo social en donde es pertinente revisar *in situ* las formas de coexistencia animal más allá de la humanidad, formas marcadas intensamente por la relación de explotación inicua a la cual sometemos a los otros animales. Asimismo, en esos lugares tratamos de pensar y aterrizar propuestas de acción para corregir esta injusticia.

En 2022 exploramos el campus de Ciudad Universitaria con la guía de Martín Mejía y Alba Ortega, docentes de la licenciatura en Biología que nos mostraron lo fascinante que es la vida en el espacio cercano. En abril de 2023, guiados por Ernesto Tsintsuni Villava Robles, caminamos por la ribera del Río Chiquito en la zona conocida como “filtros viejos” para el abastecimiento de agua potable de la ciudad de Valladolid, hoy Morelia; cierra este libro parte de la explicación que él nos dio en el sitio sobre el entramado mineral-solar-bio-social que se teje a partir de la estructura geológica, la cuenca hidrológica, vinculando al tipo de vegetación (bosques de pino y encino) y con atención a un tipo de animales con una interesante historia en el naturalismo mexicano: los ajolotes. Queda pendiente abordar en algún próximo taller cultural el cómo podría darse la protección y conservación de estos animales, no cautivos sino libres en su medio ambiente y sin ser sometidos a la explotación para producir jarabe contra la tos de seres humanos o experimentación maleficiente para los anfibios.

Además, tuvimos conversaciones con quienes recientemente han presentado tesis relacionadas con nuestro asunto: David Varela, doctorado en Antropología con un relevante trabajo sobre la canidat, el concepto análogo de humanidad para humans, pero en canes; Ana Carolina Martínez, licenciada en Ciencias Ambientales, sobre la crítica a los prejuicios que se instilan en series y películas en dibujos animados; Laura Eugenia Sáinz, quien obtuvo su maestría en Antropología con un trabajo sobre el veganismo alimenticio en Morelia, es decir, la aspiración a no consumir alimentos con ingredientes de origen animal (carnes, lácteos, huevos). También contamos con la participa-

ción de quienes conocen desde adentro y por años el activismo pro-animal y pro-humans, la doctora en derecho Rosa María de la Torre Torres, del Grupo de Investigación en Derecho Animal (GIDA), y Fernando Luna, maestro en Filosofía de la Cultura. Finalmente, pero no con menor importancia, conversamos con quien conoce con total solvencia textos difíciles pero fundamentales; es el caso de Juan Cruz Cuamba, doctorado en Filosofía con una tesis sobre Foucault y la literatura, quien nos habló sobre las ideas de *Lo abierto. El hombre y el animal*, de Giorgio Agamben. Sus aportaciones a este volumen y a la conversación en el grupo del Taller han sido muy relevantes.

Otra característica del Taller cultural Zoópolis es que cada participante decide qué trabajo suyo nos compartirá al resto, en un evento de cierre al final del mismo. En años pasados alguien ha contribuido con una receta de comida a base de plantas y degustación del platillo; alguien hizo una colección de dibujos hechos por estudiantes de primaria, luego de pláticas de sensibilización al tema; logramos tras varios talleres la traducción de un importante texto de Kymlicka y Donaldson que ya está accesible en la revista *Devenires* (2020: 42). En enero de 2023 hubo quien nos deleitó con un panqué de plátano, receta experimental propia sin ingredientes de origen animal (panqué vegano); un magnífico cuento que equiparaba los acuarios de mesa con los floreros, así como reflexiones sobre el derecho y la vida animal en la ciudad de Morelia.

Al escribir y revisar estas líneas teníamos en mente a lectores con las características de quienes asistieron al Taller cultural en 2022: jóvenes iniciando sus exploraciones en temas que parecen tan cercanos como la próxima comida y tan exóticos como las luchas cívicas para acabar con el maltrato animal. Quienes aquí colaboramos con nuestros respectivos textos nos dimos oportunidad de dialogar presencialmente sobre los mismos el 9 de marzo de 2023, con un grupo de estudiantes en el Taller Cultural que ya no eran quienes integraban el Taller en 2022 y que probablemente se sorprendieron de lo que estábamos abordando, como si fuera algo sobre un nuevo mundo que existe en una dimensión paralela al que les es ya familiar –eso quedará más claro cuando se animen a hacer uso de la palabra o de las manos para expresar sus propias emociones e inquietudes–.

Animales desde el nuevo mundo es una importante contribución al estado de la cuestión animal(ista)² en nuestro idioma, el castellano. No sólo por su enfoque didáctico, pensado para aprender a activarnos en pro de los animales de mejor manera que como se ha venido haciendo, revisando, analizando y comentando las estrategias pro-animales que ya está visto que fracasan en otras latitudes, sino también porque estos planteamientos servirán de material de referencia para próximos cursos. De ahí el subtítulo: activismo para la teoría. Porque la zoópolis que necesitamos no desconecta las condiciones efectivas de cada localidad de las razones y principios filosóficos que se espera hagan mella en las conciencias humanas, en sus creencias y en sus hábitos. Por ejemplo, combatir la ganadería (que es lo que aquí hago yo) no sólo es un empeño que suena utópico sino incluso perturbador de todo orden social y económico. Por eso requiere decirse clara y serenamente, especialmente a quienes la derivan hacia otra forma de explotación que atenta contra la integridad y salud emocional de los animales ganaderizados (vacunos y equinos) usándolos como animales “de juego”; para luego, cuando ya no son redituables en esa función, conducirlos hacia el matadero, hacia el aprovechamiento final de su corporalidad. Así, espero la respuesta, quizá no inmediata, de quien se dedica a la ganadería o a las actividades deportivas y espectáculos que a ella se asocian. Pero, sabiendo de las razones por la cual promovemos su rechazo, clara y serenamente podríamos ir pensando en cómo sí se pueda cambiar.

Detengámonos un poco para reflexionar en que desde una posición animalista se rechace, por ejemplo, la charrería. Ésta es una práctica extendida en el territorio nacional y más allá de él al punto que, por la cantidad de deportistas federados ante la Confederación Deportiva Mexicana (CODEME), sólo el Tae Kwon Do supera en número a los 25,000 miembros activos en la charrería. La estimación de aficionados, es decir, de gente que ya no compite

² Estoy siguiendo la grafía de Iván Darío Ávila (2016). No queremos limitarnos a la descripción “neutral” de la cuestión animal sino avanzar en nuestro posicionamiento, activo, comprometido hacia las transformaciones necesarias contra la explotación y el abuso en nuestras interacciones con ellos. De ahí el sufijo “ista”. Somos combatientes por una idea que habrá de realizarse de manera pacífica, sentipensando no sólo sus porqués sino sus cómo, hablando con quienes no comparten estas visiones utópicas.

pero más o menos siguen montando, vistiendo el atuendo charro y desfilando en las principales celebraciones cívicas del país y de cada localidad, tendría que multiplicar unas 10 veces el número de quienes sí están afiliados a la CODEME en charrería. Por tratarse de una práctica que se dice no cruel ni sangrienta, a diferencia de la lidia de toros al estilo andaluz moderno, la charrería no ha tenido obstáculos para posicionarse estereotípicamente como “orgullo nacional”, emblema de la mexicanidad, cuarta reserva del Ejército Mexicano y contar con recursos públicos para su operación. Por tanto, que haya que rechazarla por ser parte del sistema de explotación y crueldad hacia el ganado puede ser una declaración tan necesaria y verdadera como inefectiva para menguar en algo su presencia. Si queremos hacer algo además de declarar su rechazo, tenemos que tratar de involucrar a quienes han participado y participan en ella, para que contribuyan al esfuerzo de evitar el maltrato a los animales y, eventualmente, a transformar radicalmente esta práctica. El nuevo mundo desde el que esperamos tener otras formas de relacionarnos incluye dialogar con quienes ejercen la explotación sistemática de los animales no humanos.³

Este diálogo apenas empieza. Esta obra no sólo es una invitación a revisar críticamente nuestros entendimientos de quién merece qué y por qué. Quién “es comida”, por qué, quién gana qué con eso y a qué costo ambiental, social y de salud personal, la suya y la del animal matado. Es también un esfuerzo por contribuir al desarrollo de mejores prácticas en el activismo de las criaturas terrestres que somos y de teorías que realmente iluminen los abismos de nuestros prejuicios. Las experiencias en el activismo se entrecruzan con las líneas de lo que en teoría funciona o casi funciona. Necesitamos que se abra este diálogo informado, con un amplio sector de la población. Los hábitos del viejo mundo que estamos cuestionando aquí no podrán

³ Gracias a un dictamen anónimo por observar la necesidad de argumentar sobre esta expectativa de que lleguemos a defender animales no humanos contando con la colaboración activa de quienes ahora los explotan. Será imposible sin esta participación pues es inviable promover la prohibición de la charrería, persecución y encarcelamiento de quienes la realicen clandestinamente. El mero rechazo se limita a un gesto lógico, consecuente, necesario pero incapaz de afectar en nada el estado de cosas, si no avanzamos a una acción concertada con ellos.

ser minados realmente sin estas conversaciones pendientes. Esperamos que estas líneas sean de utilidad para remover el marco categorial con el que nos decimos algo en nuestra cara.

Ana Cristina Ramírez Barreto
Morelia, Michoacán, a 16 de octubre de 2023

Culturas indígenas y tradiciones de la colonia

Ana Cristina Ramírez Barreto¹

¿En qué momento se puede hablar de “culturas indígenas”? Es a partir de que éstas, sean lo que sean, se relacionan generalmente de manera subordinada con una o más culturas que se asumen como colonizadoras, ocupando estas últimas un territorio, el de las indígenas, que les parecería que puede declararse vacío, sin rey ni ley, sin historia, como escribió Eduardo Subirats (1996) unos años después de la conmemoración de los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a islas del continente hoy llamado América.

Desarrollaremos el tema de “Culturas indígenas y tradiciones de la colonia”, por principio, reconociendo los complejos conceptos de identidad, cultura y naturaleza. Luego, reconoceremos el también complejo hecho histórico, político y económico de la colonización de “nuevos” territorios en Asia, África, Oceanía y América llevada a cabo por seres humanos, súbditos de los

¹ Nació en Uruapan, Michoacán. Vivió en Playa Azul, Michoacán. Sus referentes constantes en la memoria son el río Cupatitzio, las playas, manglares y esteros sin esa contaminación causada por las acciones de algunos habitantes de la especie humana y las omisiones del resto. Inició sus estudios profesionales en Chapingo, con la idea de estudiar zootecnia. Este propósito cambió de forma y modos estudiando la carrera de Filosofía, en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Hizo la maestría en Filosofía de la Cultura, y se graduó en 1996 con un trabajo crítico a este convencionalmente consagrado concepto: cultura. En 2005 obtuvo el grado de doctora en Antropología Social por El Colegio de Michoacán con una tesis sobre el papel de las violencias en la charrería mexicana. Es profesora en la Facultad de Filosofía de la UMSNH; sus intereses son la bio/ética, la ética aplicada, el cambio cultural, la transformación del sistema de los deseos y la consideración moral de las comunidades vivientes, más allá de la “especie” humana. Sus publicaciones están todas accesibles gratuitamente en las plataformas que se encuentran con cualquier buscador de Internet (Researchgate, Academia.edu, Google Académico).

reinos europeos entre finales del siglo XV y hasta la segunda mitad del siglo XX de nuestra era. Puesto que el asunto medular que nos ocupa tiene que ver con el derecho animal, expondremos algunos ejemplos relacionados con esfuerzos de defensa legal de animales no humanos (en adelante animales) en contextos que facilitaron su enfoque como ataques racistas, imperialistas, a grupos minoritarios racializados. En un tercer momento veremos cómo una herramienta de política multicultural (declaratoria de Patrimonio Cultural Intangible) tiende a distorsionarse en el imaginario popular como blindaje ante la crítica. Finalmente, abordaremos algunos elementos que orientan la reflexión hacia estrategias de acción transformativa, en buena medida inspiradas por las líneas de pensamiento postcolonialistas, multiculturalistas. Así, concluiremos con el buen ánimo de que, pese a las dificultades inmensas, son posibles las veredas hacia zoópolis, por usar el término de Jennifer Wolch (1996) que retomaron Sue Donaldson y Will Kymlicka (2011²):

Para permitir la emergencia de una política, ética y práctica de cuidado a animales y naturaleza necesitamos renaturalizar las ciudades e invitar a los animales a poblarlas y, en este proceso, reencantar la ciudad. Llamo a esta ciudad renaturalizada, reencantada, zoópolis [...] Una ética del cuidado interespecífico toma el lugar del dominismo [*dominionism*] para crear regiones urbanas donde los animales no son enjaulados, matados o enviados a vivir en prisiones para vida silvestre, sino que son apreciados como vecinos valiosos y compañeros en la sobrevivencia. (Wolch, 1996: 124-5).

Los objetivos que pretendemos alcanzar en este tema:

- Objetivo número 1. Revisar convenciones en torno a algunos conceptos que deben ser estudiados a mayor profundidad: identidad, cultura y naturaleza.
- Objetivo número 2. Reconocer los aspectos generales de la discusión actual en torno al colonialismo europeo.

² NB: en la cita uso el año de la primera publicación en su idioma original. En el elenco bibliográfico al final del capítulo se halla también el año de la edición citada

- Objetivo número 3. Revisar comprensiva y críticamente algunas “tradiciones coloniales”, identificando a la ganadería como una tradición colonialista a transformar y erradicar.
- Objetivo número 4. Reconocer algunas vías (veredas) para avanzar dentro de las posibilidades de la justicia restaurativa y transformativa para el derecho animal en la sociedad global del siglo XXI.

Los “nuevos mundos” apropiados por Europa

Si bien la interacción y el contacto humano a través de grandes regiones geográficas es un fenómeno permanente, el proceso de expansión comercial, cultural, religiosa y territorial desplegado por los reinos europeos a partir de finales del siglo XV es también el proceso que condujo a las grandes e intensas movilizaciones de objetos, seres humanos, plantas, animales, gérmenes, conocimientos, tecnologías; lo que reconocemos hoy día como globalización o mundialización.

Las acciones de dominación colonial transformaron profundamente las relaciones existentes, no sólo entre seres humanos, sino entre estos, los animales y las comunidades vivientes en general. Se han generado discusiones sobre cuál es el mejor enfoque teórico a este proceso histórico, sin contar los acalorados debates sobre la legalidad o la legitimidad de la expansión colonial europea a partir del siglo XVI de nuestra era (Gilley, 2018), sobre los procesos de resistencia en un movimiento cultural emancipatorio llamado poscolonialismo (Escobar, 1996; Fanon, 1967; Santos, 2014), sobre la crítica cultural y política a las supuestas grandes diferencias, hostilidades obligadas, entre Occidente y Oriente (Said, 1978) y sobre la utilidad de que los principales actores del colonialismo histórico, imperialista y expoliador, pidan disculpas públicas por el papel que desempeñaron en tiempos idos (Redacción, El Universal, 25/03/2019).

Eric Wolf, antropólogo que con tino ha examinado el desarrollo de las relaciones materiales globales a partir del año 1400, dice:

Nos han enseñado, tanto en las aulas como fuera de ellas, que existe una entidad llamada Occidente, y que podemos pensar este Occidente como si fuera una sociedad de civilización independiente de, y opuesta a, otras sociedades y civilizaciones. Incluso muchos de nosotros crecimos creyendo que este Occidente tenía una genealogía, conforme a la cual la Grecia antigua dio origen a Roma [...] Es engañosa esta pauta de desarrollo, primeramente porque convierte la historia en un relato de éxito moral [...] en un relato sobre el desarrollo de la virtud, sobre cómo los buenos ganan a los malos. Con frecuencia, esto acaba convirtiéndose en el relato de cómo los ganadores demuestran que son virtuosos y buenos por el solo hecho de ganar. (Wolf, 1982: 17).

Insistiremos sobre este punto, dando un paso al lado y mirando con el escepticismo propio de quien tiene a la vista las huellas dejadas por el artesano que acuñó los conceptos, en este caso: “nuevo mundo”, “cultura indígena”, “indio”, “civilización” y “barbarie” (Bonfil, 1970). Los recuentos explicativos precisos y adecuados no dan por sentadas las dicotomías que disfrazan complejas relaciones de poder, dando la impresión de que son entidades continuas, sólidas y aisladas, es decir, los falsos modelos de realidad contra los que también nos advierte Wolf. No existe, propiamente, una “cultura indígena”; como tampoco existe su opuesto, la “cultura occidental”. Hay relaciones, interacciones, fuerzas actuando en procesos históricamente situados, siempre cargados de significaciones múltiples para quienes intervienen en ellos. Desde luego, ciertas situaciones de dominación se estructuran con más frecuencia que otras e instituyen los campos de acción que facilitan su continuidad; ciertos agentes padecen daños más sistemáticamente que otros. Los animales sin duda están entre estos últimos.

Al convertir los nombres en cosas creamos falsos modelos de realidad. Al atribuir a las naciones, sociedades o culturas, la calidad de objetos internamente homogéneos y externamente diferenciados y limitados, creamos un modelo del mundo similar a una gran mesa de *pool* en la cual las entidades giran una alrededor de la otra como si fueran bolas de billar duras y redondas.

Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, 1982: 19.

Las llamadas “culturas indígenas”

Nuestro recorrido tiene por objetivo acercar algunos de los principales recursos conceptuales en torno a los debates por la condición post/colonial así como mostrar las complejas relaciones históricas y políticas que se tejen cuando está presente la dominación colonial, incluso como vestigio de un pasado remoto pero que sigue presente en la reproducción de las instituciones, como la lengua, la religión y la gastronomía.

En los cursos de filosofía en la preparatoria o liceo reconocimos como “principios lógicos supremos” tres versiones de una misma idea: principio de identidad ($A=A$), principio de no contradicción $\neg(A\wedge\neg A)$, es decir, no puede ser el caso que A y no A a la vez; y principio de tercero excluido (entre ser A y no ser A no hay tercero admisible). Realmente son imperativos lógicos que, dentro de ciertas condiciones, se nos imponen con total contundencia, por ejemplo, si estamos contestando un examen de lógica de ese nivel educativo. Pero más allá de esas condiciones nuestra comprensión de dichos principios se mueve en un amplio rango de tolerancia epistémica; sabemos que “el mundo” no siempre funciona así y que esto no es catastrófico. Por ejemplo, la segunda grafía A no es rigurosamente idéntica a la primera, pues es realmente otra grafía, que se estampó uno o dos segundos después de la primera. El tiempo, como ha mostrado Henri Bergson, hace una gran diferencia; realmente no es una variable reversible o anulable. Esto se complejiza mucho más cuando A no es sólo la reiteración de una grafía sino que representa, por ejemplo, a una persona humana viviente ¿cómo es idéntica a sí misma en su duración? O las ruinas de un asentamiento humano, una montaña, un río, una ciudad o una “cultura”. ¿Se pueden identificar fácilmente estos entes? ¿Son nítidamente distinguibles e inmutables? Nos permitimos asumir que sí, reconociendo que esto es polémico y sujeto a precisiones.

J.G. Herder fue el primer autor en usar “cultura” ya no sólo como verbo que indica la acción de cultivar algo (la tierra, por ejemplo) sino en su forma sustantiva (la cultura, las culturas), para referirse a las formas de sociabilidad de la vida humana de las que daban noticia los historiadores, los exploradores,

misioneros y administradores coloniales. También fue notable por reclamar, contra la violenta imposición de lenguas nacionales, el valor que tienen las lenguas vernáculas, los mitos, las leyendas y los festivales tribales para la salud integral de sus hablantes y para la necesaria autocomprensión de la existencia humana en el planeta. Al inicio de sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784) bien advirtió lo engañosas que pueden ser las figuraciones de que algunos seres humanos carecen de cultura mientras que otros están en la cima de ella; o que los seres humanos viven en culturas ponderables, de forma que alguna podría considerarse superior a las otras y, con ello, legitimada para dominar. Tampoco justificaba el sacrificio de la felicidad de unos pueblos en aras del avance civilizatorio de la especie (Rodseth, 2018). Esta singular posición de Herder, que sería clave para el impulso paradigmático de la moderna antropología (Zammito, 2002), se destaca todavía más por las palabras que Kant le dedicó al hacer la reseña del libro de Herder:

El autor cree que si los afortunados habitantes de Tahití, destinados al parecer a vivir durante milenios en su pacífica indolencia, no hubieran sido visitados nunca por naciones civilizadas, se podría dar una respuesta satisfactoria a la pregunta de por qué existen; ¿acaso no hubiese sido igual de bueno que esta isla fuese ocupada con felices ovejas y carneros, que poblada por hombres dichosos entregados únicamente al deleite? (Kant, 1785: 65).

Kant equipara a los humanos indígenas tahitianos con felices ovejas y carneros en su incapacidad para dar razón de sí; confía en que la visita de naciones civilizadas les dio a los primeros la oportunidad de responder la pregunta por la razón de su existencia en el nuevo contexto colonial. Irónicamente, la respuesta está enmarcada en dicho contexto: sin llegar a ser reductibles a un mero medio para los fines de las naciones civilizadas (como sí lo serían las felices ovejas y carneros, convertidas en ganado al momento de la visita), los indígenas tahitianos habrán de subordinarse ante la superioridad de sus visitantes. A pesar de las críticas kantianas, Herder mantuvo y reforzó su posición pluralista, antiimperialista.

Hay conexiones entre el concepto de indio (equivoco de Cristóbal Colón al creer que había llegado a las Indias por una nueva ruta), indígena, aborígen

o nativo contrastado en bloque con el del “visitante civilizado”: la apropiación territorial, la conversión de las comunidades vivientes en recursos naturales explotables, la destrucción de los vínculos primordiales con la lengua materna y la memoria de los antepasados; a esto hay que agregar los comprensibles esfuerzos por lograr alguna forma de emancipación de la metrópoli colonial en los siglos XIX y XX d.n.e.

Categorías ni universales ni ahistóricas: naturaleza-cultura; animal-ser humano

Diversas culturas no trazan separaciones nítidas según las categorías de naturaleza y cultura, animal y ser humano; en consecuencia, tampoco fijan condiciones o caracteres esenciales en uno u otro ámbito. En una matriz de relaciones intensas, hay un fluir de formas y transformaciones, destacadas en acciones como el cultivo de los huertos o la cacería en tierra y mar. En los ámbitos académicos hoy está bastante aceptado que la categoría de “Naturaleza” es un artefacto cultural en absoluto constante ni universal; no obstante, el proceso de naturalizarla o universalizarla suele proceder a través de las categorías también históricas como género (Strathern, 1980), raza/etnia y especie. El antropólogo Philippe Descola (2005) ha elaborado tipologías ontológicas que ayudan a que, quienes tenemos muy fija en la mente la división cultura-naturaleza (naturalismo, en su clasificación), podamos también comprender las ontologías que él explora etnográficamente en la Amazonia: totemismo, analogía y animismo. La creencia “occidental” en diferencias esenciales entre entidades humanas y no humanas se revela así como una particularidad de interés etnográfico. Eduardo Viveiros de Castro (1996) hace más patente esto al proponer que el paradigma político que podríamos sostener tras este aprendizaje de cosmovisiones amazónicas no es tanto el del multiculturalismo (uninaturalismo) sino el multinaturalismo o perspectivismo cosmológico. El primero asume que hay una naturaleza inmutable, ajena a lo humano, objeto de cambiantes y diversas interpretaciones culturales, prevaleciendo la de

recurso apropiable para la explotación; el segundo –perspectivismo cosmológico– radicaliza la variabilidad, la condición contextual y la importancia del reconocimiento de varios puntos de vista, independientemente de si son o no categorizables como “de humanos”.

Estas exploraciones de Descola y Viveiros pueden parecer sumamente “exóticas”; empero, en mi experiencia etnográfica entre la gente de rancho y en juegos violentos con animales, lo usual es asumir en la práctica que el animal es un otro como uno/a mismo/a (animismo en la tipología de Descola; sujeto con perspectiva en la de Viveiros); de ahí su capacidad para realizar el trabajo rural o para sorprender al resistir al asedio humano en los juegos violentos con ganado mayor (Ramírez, 2009). Como muestra de ello, va el fotograma de un video publicado en Facebook con la leyenda “El toro con mentalidad casi humana el RANCHERITO...” Se trata de un juego violento que usa toros de lidia en calidad de “estrellas”, por su capacidad para causar daño a los caballos y sus jinetes (Figura 1). Esta capacidad no es mecánica. El toro no es un autómatas del embestir; su capacidad de daño es tan intencional (espiritual o animada e impredecible) como podríamos verla en un humano acorralado en circunstancias semejantes –si fuera ético o legal acosarlo así–. Se admira al toro porque responde al acoso humano con creatividad, ingenio, agudeza (“mentalidad casi humana”) –para desgracia de los caballos–. Por tanto, las tipologías planteadas por Descola y Viveiros pueden no ser tan útiles para comprender la alteridad cultural amerindia en nítido contraste con la cultura occidental –una de cuyas expresiones serían estos juegos violentos con ganado mayor–. Así, reconociendo el valor epistémico de las antropologías que buscan hacer sentido con las diferentes tradiciones metafísicas (ontologías) asociadas a la vida social de culturas o grupos humanos tenidos por distintos,³ es necesario no darlas por sentado y escuchar de manera situada a quienes se presentan ante nuestra comprensión con un reclamo o una expresión cultural; es necesario cuidarse de no reforzar tipologías esencialistas (como la de civi-

³ En este tema la literatura de interés filosófico, antropológico y político es abundante, variada y rica. Por mencionar algunos, además de los antes referidos: Bonfil (1987), Galeano (1971), Gargallo (2010), Federici (2004), Mignolo (2005), Kusch (1962), Quijano (1977), Villoro (1950).

lizado-indígena, Occidente-lo-demás, por ejemplo) atribuyéndoles, y atribuyéndonos, supuestas ontologías antagónicas e incompatibles.



Figura 1. Fotograma de vídeo de evento de toros matcaballos. NB “La mosca” es el apodo de uno de los lazadores en el ruedo. (Fuente: <https://www.facebook.com/203112506809240/videos/308929499560873>)

Por otra parte, en muchos idiomas y culturas tampoco existe una categoría que incluya a todos los animales no humanos y sólo a estos, dejando afuera (y arriba) a los seres humanos. Así pues, la dicotomía humano-animal tampoco es una constante universal, ahistórica. Pero incluso en nuestro idioma castellano, que sí hace tan caprichosa distinción entre la especie humana –con las dificultades que conlleva el concepto de “especie biológica” (Aldhebiani, 2017)– y el resto de los animales, en la vida práctica, cotidiana, no demanda la asunción de una alteridad absoluta con muchos de los otros animales; nos referimos a sus acciones y omisiones en términos más o menos semejantes a los que usamos con las propias o las de otros seres humanos.

Imperialismo cultural y multiculturalismo

La pretendida era postcolonial en que actualmente vivimos implicaría no sólo la independencia política y administrativa de las antiguas colonias que fuimos con respecto a la metrópoli que las dominó, sino una era de derechos que asume el pluralismo cultural o multiculturalismo como un principio básico que da continuidad a los derechos humanos fundamentales, sin cancelarlos ni distanciarse de ellos (Bobbio, 1991). La política multicultural asume como objetivo principal el permitir la expresión y el acomodo de la diversidad cultural y humana en un marco más amplio que promueva la participación ciudadana, el respeto a los derechos humanos y que combata las formas de discriminación y exclusión.

Hay instancias internacionales que así lo han impulsado y constituyen instrumentos legalmente vinculantes para los estados que los han suscrito. Es el caso del [Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales](#) (ONU, 1976) Por su parte, el [Convenio sobre pueblos indígenas y tribales](#), 1989 (núm. 169), de la Organización Internacional del Trabajo, establece la obligatoriedad estatal de realizar una consulta previa a los pueblos indígenas y tribales que puedan ser afectados por medidas legislativas y administrativas o a aquellas relacionadas con la exploración o explotación de recursos minerales o del subsuelo en los territorios donde habitan. La consulta previa debe ser formal, cabal y realizarse de buena fe, con el objetivo de llegar a acuerdos o lograr el consentimiento sobre las medidas propuestas.

Una autoridad en la materia ha sido el filósofo canadiense Will Kymlicka. Su trabajo sobre la teoría de los derechos de las minorías y la ciudadanía multicultural ha influido no sólo en la política canadiense sino también en otras regiones. Sus libros están traducidos a varias decenas de idiomas. Básicamente sostiene que el acceso a la cultura propia es una condición para el cultivo de las capacidades para la autonomía y la responsabilidad moral, pues los medios para formarse una vida con sentido están en el libre ejercicio de la lengua materna, la historia y las instituciones comunitarias (educativas, religiosas, económicas, artísticas, festivas, recreativas) en las que cada persona nace, crece y se mantiene

en el autorrespeto (Kymlicka, 1995). Es el caso del ejercicio de derechos culturales de los pueblos indígenas y la provincia francófona de Quebec.

En respuesta a quienes declaran que el multiculturalismo ha terminado, Kymlicka hace un sumario de “las tres vidas del multiculturalismo” en Canadá desde inicios de los años 70 y hasta la segunda década del siglo XXI: en su inicio el multiculturalismo se basó en una lógica de la etnicidad (“multiculturalismo en un marco bilingüe”, para desactivar la movilización separatista que surgió en Quebec a mediados del siglo XX); en la segunda vida del multiculturalismo, la lógica de la etnicidad fue suplementada con apoyos para reducir la racialización y la discriminación racial y, en su tercera vida, emergen las identidades religiosas reclamando el reconocimiento multicultural (Kymlicka, 2015). Las adaptaciones del multiculturalismo a los tiempos que corren son la fortaleza para continuar en esa línea, en vez de desechar lo aprendido e imponer la idea de una sola cultura.

Al encarar los nuevos retos de la diversidad, el único marco moralmente aceptable y políticamente viable para atenderlos es el del constitucionalismo liberal-democrático y los principios globales de los derechos humanos.

Will Kymlicka, *The three lives of multiculturalism*, 2015.

Objeciones al imperialismo protector y al multiculturalismo

Respecto a los tratos crueles hacia los animales, los imperios coloniales impusieron ordenamientos jurídicos en una dirección marcadamente opuesta al multiculturalismo. Las primeras leyes anticrueldad animal se hicieron remarcando la condición degenerada y necesitada de disciplina civilizatoria de la población nativa en sus territorios dominados así como de los esclavos negros y otros inmigrantes, especialmente asiáticos. Peirs Beirne lo demuestra con respecto a la prohibición de 1635 a los campesinos irlandeses de atar el

arado a la cola del caballo de tiro, por ser una práctica incivilizada (Beirne, 2009). Maneesha Deckha (2013) explora este tema en los siglos XIX y XX y concluye:

Las leyes anticrueldad no dejaron de ser agentes civilizatorios en el periodo poscolonial. La legislación y la jurisprudencia en estos tiempos en los Estados Unidos y Canadá muestran la inversión que las leyes anticrueldad siguen haciendo en el discurso civilizatorio y las ideologías. La actual legislación sigue estando efectivamente dirigida a las prácticas de individuos minorizados y comunidades, mientras que la explotación animal institucional normalizada continúa intocada [...] Por esta razón, las leyes anticrueldad merecen ser criticadas no sólo por sus limitaciones bienestarristas sino por sus implicaciones imperialistas (2013: 537-538).

Por su parte, Claire Jean Kim hizo una minuciosa revisión de los procesos que en California intentaron prohibir acciones crueles contra animales. La venta de animales vivos en el mercado del barrio chino de San Francisco (tortugas, ranas y aves matadas frente a quien compra) y el derribo del equino en la suerte charra llamada “mangana”. La reacción de quienes fueron así expuestos por sus aficiones crueles con los animales fue jugar la carta de la denuncia por discriminación, porque acciones semejantes pero realizadas por otros grupos poblacionales (la matanza de vacas o cerdos, el rodeo americano, por ejemplo) no son puestas bajo escrutinio público ni amenazadas, según dicen. Kim considera que estos grupos hacen del multiculturalismo una herramienta que les permite ejercer dominio incuestionado sobre los animales, es decir, su imperio; sin contribuir a construir una comunidad moral en la diversidad, pues escatima la atención a los problemas que se les señala, específicamente, el abuso a los animales (Kim, 2007). Más adelante veremos un ejemplo de este paradójico proceso, al referirnos al entendimiento de “patrimonio cultural inmaterial” que se está desplegando.

Aprender de la experiencia: el caso del mercado de animales vivos

Una somera revisión a los procesos documentados en donde se confrontaron defensores de animales y grupos tenidos por indígenas o minorías racializadas nos muestra la extraordinaria complejidad del problema. A continuación resumo la investigación de Claire Jean Kim (2015) sobre el proceso de prohibición de la venta de animales vivos en el mercado del barrio chino de San Francisco, California, desde mediados de los 90. Luego presento el caso contra algunas suertes de la charrería (rodeo estilo mexicano) en California.

En *Dangerous Crossings. Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*, Claire Jean Kim expone de manera detallada y rigurosa los procesos de impugnación y acción legal contra acciones vinculadas a comunidades racializadas y estigmatizadas en Estados Unidos: las personas negras bestializadas, las nativas americanas como parte de la naturaleza y las chinas crueles con los animales y transgresoras, como animales. Son también relevantes las especies animales involucradas en cada caso: “el mejor amigo del hombre” (perros), las carismáticas ballenas y los invisibles o marginales reptiles y anfibios. Luego de revisar la historia de la estigmatización de estos grupos humanos dedica capítulos a los casos que ilustran las complejidades de los procesos judiciales y los resultados ambiguos o francamente frustrantes para quienes defienden a los animales: el de Micheal Vick, afroamericano, estrella del basquetbol que fue condenado en 2007 por su participación en peleas de perros, prohibidas en Estados Unidos; la caza de ballenas reclamada por los nativos Makah como un derecho cultural y el mercado de animales vivos en el barrio chino de San Francisco. Revisemos este último caso.

La batalla por el mercado de animales vivos en el barrio chino de San Francisco, California

Kim propone una reorientación en las estrategias de lucha en defensa de los animales, un enfoque “multi-óptico”, no maniqueo, que se oriente por una ética del reconocimiento mutuo, que reconozca las luchas y demandas en que pueden estar comprometidas las personas involucradas. El conjunto de tres capítulos dedicados al tema de la lucha jurídica por la venta de animales vivos en el barrio chino de San Francisco, California, desde mediados de los 90, aporta un recuento de las diferentes “ópticas” o perspectivas que entraron en juego, cómo y por qué se fueron derivando los procesos hacia resultados desalentadores. En la primer “óptica” o enfoque a la crueldad, narra cómo el activismo animalista en San Francisco, California, comprometido con la lucha contra todas las formas de explotación animal, generó una campaña anticrueldad por las condiciones en que los animales (tortugas, ranas, aves, cangrejos, langostas) eran transportados y mantenidos vivos hasta su matanza en el mercado para su consumo “en fresco”. La campaña original incluía a cangrejos y langostas en peceras en restaurantes en el Fisherman’s Wharf, el famoso embarcadero de San Francisco, una zona turística que enarbola orgullosa la frescura de los ingredientes (animales) usados en sus platillos. Por razones logísticas tomadas por quienes veían la dificultad de probar jurídicamente el sufrimiento de los cangrejos y langostas así como de ofrecer métodos alternativos para su matanza “humanitaria”, la campaña se enfocó en el mercado chino, no como un reclamo de “derechos animales” sino de bienestar de los mismos, que el Ayuntamiento debía tutelar, prohibiéndolos. Esto dio pie a que líderes de la comunidad china en San Francisco, una ciudad con una larga y sangrienta historia antichina, enmarcaran la acción como un ataque racista ensañado contra los más pobres vendedores; un ataque que pretende tutelar lo que comen y dejan de comer las personas en el barrio chino, con total ignorancia de los beneficios para la salud humana, las

tradiciones gastronómicas ancestrales y las cadenas de comercio involucradas. El largo y sinuoso proceso en su primer tramo de una década trajo por resultado que formalmente se reconocieran violaciones a las ya existentes leyes anticrueldad pero que fuera imposible hacerlas cumplir debido a insuficiencia presupuestal, falta de personal y corrupción (Kim, 2015: 99). En el siguiente capítulo, Kim enfoca el asunto desde la óptica del racismo, documentando los contextos históricos y políticos de la movilización chinoamericana contra estas medidas anticrueldad y el papel de las organizaciones como la Cámara de Comercio China, la Asociación China Benevolente Consolidada, la Asociación Vecinal de San Francisco para forjar la comunidad china unificada y frenar la segunda etapa de la movilización animalista, que llevó el reclamo a un siguiente nivel legal: pidiendo a la Comisión de Caza y Pesca de California (FGC, ahora Departamento de Pesca y Vida Silvestre) la prohibición de la importación de ranas y tortugas para el mercado chino de comida, por ser fauna invasora que amenaza la integridad y pureza del medio ambiente –en caso de fugarse o ser liberada viva–. Tal es el tropo característico de la era neoliberal: el peligroso cruce de invasores que dañan la fuente de recursos, la naturaleza impoluta (blanca), según Kim. La ley define “crueldad” pero, por encima de esto, obliga a proteger los medios de vida de los seres humanos y las “prácticas comerciales usuales”; el enfoque al daño ecológico busca proteger a los animales nativos como recursos amenazados por las especies invasoras. Así, nuevamente se oblitera el problema de la consideración moral a los animales (2015: 141). El resultado de esta faceta de la lucha es todavía más revelador. La prohibición de la importación de ranas y tortugas fue aprobada por FGC pero el gobernador de California la frenó. En los espacios de participación pública (Ayuntamiento de San Francisco y Comisión estatal de Caza y Pesca) la movilización animalista hizo escuchar su voz, reclamó acciones de gobierno que respondan a la opinión pública y “ganó” la argumentación y los dictámenes favorables. Pero “careció del poder político para actualizar los cambios que preveían” (Kim, 2015: 170).

Este es el dilema que enfrentan activistas aquí y en muchos otros lugares: para entrar en el debate público y hacerse escuchar, debemos acceder a los términos discursivos ya impuestos, pero al hacerlo, terminamos comprometiendo aquello por lo que peleamos.

Claire Jean Kim, *Dangerous Crossings*, 2015: 141.

Aprender de la experiencia: el caso de los coleaderos en el norte de California⁴

Efectivamente, el activismo proanimal en Estados Unidos dirige sus críticas hacia todas las formas de abuso y crueldad. En esto no tienen fundamento los reclamos por racismo que los afectados esgrimen en su defensa. Sin embargo, durante el trabajo de campo en California realizado entre 2009 y 2010 pude constatar que, si bien el inicio del proceso de señalamiento por abuso y crueldad sí es igualitario para actividades como el rodeo (anglo) y la charrería (mexicana), los resultados no lo son. Explico esto: las instancias encargadas de formular y aplicar leyes y reglamentos no necesariamente lo hacen en función de las denuncias que reciben por parte de activistas. Éstas son un elemento a considerar, pero, con mucho, no el único ni el más importante. Las instancias de decisión toman más en cuenta denuncias que apelan al impacto económico, por ejemplo, afectación en la vitalidad comercial de una zona o al valor en el mercado de los bienes raíces relacionados. Desde luego, también importa el cabildeo y el respaldo jurídico, político y empresarial que sea capaz de poner en juego la parte afectada.

⁴ Este segmento está tomado de Ramírez (2014).



Figura 2. Parte del vehículo de un activista proanimales en San José, California. Puede verse que el rango de reclamos no se enfoca a una etnia, raza o nación. Foto: Ana Cristina Ramírez Barreto, 13/04/2010.

La batalla por los coleaderos charros en el norte de California

Tal fue el caso de la prohibición de la suerte de colas o coleo (derribo de novillo en fuga jalándolo por la cola, a caballo) en el condado de Santa Clara, cerca de San José, California. Rancho Grande Rodeo empezó como un lienzo charro de traspatio en Morgan Hill en los años 70, cuando Ronald Reagan impulsó la dotación de arenas para la charrería en Estados Unidos como una medida para restarle adeptos al movimiento de trabajadores agrícolas e inmigrantes de César Chávez (Ramírez, 2014: n39). Desde los años 80, Rancho Grande Rodeo renovaba

regularmente un permiso del Ayuntamiento que lo obligaba a respetar una decena de condiciones como el horario de realización de los eventos (de 2 a 7 pm), la cantidad de vehículos en el estacionamiento, el nivel de ruido, la seguridad y la venta de alimentos y bebidas alcohólicas. En aquellos años la zona estaba escasamente poblada y poco urbanizada. Los permisos para realizar eventos debían renovarse cada tres años –o podían revocarse, de haber quejas de vecinos–. En 2007 el Ayuntamiento otorgó a Rancho Grande el permiso por quince años (hasta abril de 2022). Para entonces el vecindario ya era bastante diferente a lo que había sido treinta años atrás. Se había convertido en una exclusiva zona residencial donde empresarios de Silicon Valley habían comprado costosas mansiones; que no baje el valor comercial de sus propiedades es ahí un tema crucial.

A inicios del 2008 activistas de la región solicitaron a las autoridades que se prohibieran los coleaderos y se supervisaran las demás faenas charras. En noviembre de ese mismo año se realizaron audiencias para escuchar testimonios de las partes: activistas que promovían la regulación y charros objetores de la misma. La actividad de uno y otro bando fue intensa y ruda. El resultado, para inicios de 2009, fue desalentador para todos. Las autoridades consideraron que esta regulación no era una prioridad y que hacerla valer implicaría gastar recursos económicos con los que no se contaba (Moore, 2009). Los activistas reprocharon la escasa altura ética del gobierno, que no seguía el ejemplo de otras localidades californianas que ya prohibían los coleaderos (Alameda y Contra Costa). Por su parte, si bien los charros se sintieron un tanto aliviados en lo inmediato, no recibieron una garantía de no persecución ni el reconocimiento formal y público de las bondades de su afición. La presión sobre sus actividades no se ha retirado.

Contrastemos lo anterior con la otra vía, que involucra intereses económicos que pueden afectarse: en 2007 los vecinos del mismo Rancho Grande interpusieron quejas por ruido, basura y afectación en los frentes de sus casas, luego de que una charreada cancelada en San José

“enviara” a los paisanos a la charreada en Rancho Grande; la afluencia de vehículos desbordó las capacidades del estacionamiento y otros “problemas” se hicieron visibles para los vecinos del lienzo, que manifestaron su preocupación por si el Ayuntamiento estaba preparado para enfrentar lo que pudiera ocurrir en ésta y en las siguientes reuniones de “mexicanos” en dicha zona residencial.

Las autoridades ordenaron una revisión de las condiciones en que operaba Rancho Grande. Observaron que sólo faltaba cumplir cabalmente con un par de ellas: la inspección por parte del departamento de bomberos y la reducción del ruido, pues el monitoreo de este último arrojó un resultado nada cómodo para los dueños del lienzo. La emisión de ruido durante los eventos charros sobrepasaba con 7.5 decibeles los estándares admitidos. En función de eso, las autoridades decidieron que el permiso de Rancho Grande sería revisado anualmente y no sería renovado si las quejas continuaban. Cabe mencionar que el “ruido” así mencionado es la música de banda amplificada en bocinas, un elemento indispensable en años recientes en el negocio de estas tradiciones populares y al cual difícilmente se puede renunciar sin anticipar pérdida en las entradas al evento. Buena parte de los asistentes van porque tocan música de banda y se puede bailar, no porque sigan deportivamente a un equipo charro. Esta es una notable diferencia con lo que ocurre en el rodeo (anglo), pues ahí el público acude para ver las competencias, la música de fondo no se toca a un volumen alto y, si llega a haber espectáculo musical, es en otro espacio y momento. En la práctica, los charros se sienten discriminados y señalados como “mexicanos indeseables”, ilegales, sin importar que sean ciudadanos americanos nacidos allá y que invoquen la historia de la primera colonización de ese territorio (“[los hispanos] llegamos primero” –dicen algunos, incurriendo en el mismo nativismo que los discrimina–).

Puede verse entonces que, si bien el señalamiento de crueldad hacia los animales se da de manera igualitaria, sin discriminación étnica o racial, contra eventos de rodeo y contra eventos de charreadas, no obs-

tante, el proceso de denuncia llega a una especie de “caja negra” de la administración pública donde las valoraciones de quienes están en los lugares de decisión no son fáciles de seguir y de auditar. El resultado, como vemos, bien puede leerse en una lógica racista y xenofóbica, aunque apele al sentido de orden y civilidad.

La gran ironía: el abuso colonialista se blinda ante la crítica

En los procesos coloniales los animales estuvieron involucrados de múltiples formas, además de como nuevos ingredientes en los platillos, como vectores que transportaron agentes infecciosos para los cuales las poblaciones nativas no tenían inmunidad desarrollada; como plagas que consumían las provisiones, los huertos y sembradíos; como animales de guerra (Bueno, 2011, Piqueras, 2006) y como herramientas civilizatorias para lograr la pacificación de indígenas hostiles, su evangelización y conversión en granjeros, ofreciendo vacas vivas a cambio de cabezas de lobos (Anderson, 2006). La ganadería mayor, desde luego, fue el gran eje de transformación ecológica, social y cultural que articuló desde a las élites coloniales y élites indígenas (propietarios de tierras y ganados) con los prófugos, frecuentemente negros y mulatos, que tendían a hacerse vaqueros y andar por los caminos desarrollando habilidades espectaculares para el manejo de la soga (herramienta notable en la ganadería novohispana) y el caballo. Tal es la base de prácticas que se extenderían por el territorio novohispano y que constituyeron el jaripeo, el rodeo, la charrería. Se trata de actividades que destacan la virilidad, la temeridad y el dominio sobre el ganado, que eventualmente puede ser apreciado si éste es el caballo “de silla”, el que se va montando; pero que si no lo es –si es “ganado de juego”– es sistemáticamente violentado en su periplo de semanas o meses hacia el matadero. Las violencias de varones hacia bestias, mujeres y otros varones están naturalizadas, evidentemente. En el siglo XX, la élite económica y política mexicana convirtió estas prácticas, sus arenas de competencia y casinos

en el escenario para la ostentación de la clase social, el poder económico, la genealogía mestizofilica tendiente al blanqueamiento y las relaciones sociales (Aldana, 2019; Llanos, 2014; Ramírez, 2009 y 2015).

En una dirección muy distinta a lo anterior, las políticas multiculturalistas cobraron impulso gracias a enormes sacrificios y movilización por derechos civiles de “minorías” racializadas, estigmatizadas. Hacia finales del siglo XX logró instituirse un marco para apreciar, por ejemplo, el “patrimonio cultural inmaterial” conservado vivo por ancianas mujeres indígenas frecuentemente marginadas, empobrecidas y expulsadas de los espacios arqueológicos donde los turistas podían apreciar el “patrimonio cultural” material, físico, monumental de la humanidad, según la Convención de la UNESCO aprobada desde inicios de los años 70. En 1982 México fue sede de la Conferencia Mundial de la UNESCO sobre Patrimonio Cultural desde la cual notables profesionales de la antropología impulsaron la idea revolucionaria de valorar el “patrimonio cultural intangible” (PCI), apoyar para que se aprecie y no se pierda: “...que se diera menos énfasis a lo monumental, lo histórico, lo elitista, lo eclesiástico y lo masculino” (Arizpe, 2011: 14). En 2003 en la UNESCO fue aprobada la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (PCI). En 2006 cobró fuerza de Tratado Internacional. La salvaguardia se entendía primeramente como visibilización, aprecio y apoyo a expresiones culturales vulnerables y minoritarias, frente a las fuerzas hegemónicas que las desprecian, excluyen, previniendo su desaparición inminente. Los promotores podían solicitar que algo fuera considerado PCI para *la lista de salvaguardia* mostrando las amenazas que enfrenta, la precariedad de su subsistencia y el plan para su protección; el estado involucrado se comprometería a destinarle apoyo para su salvaguardia. Pero el gran público, los gestores políticos y los funcionarios dejaron esa lista en el olvido por ser una lista políticamente incómoda. Es una lista que necesariamente expone mala gobernanza, discriminación e injusticia. Las amenazas a este PCI frecuentemente corresponden a la dinámica del mercado e injusticia social. Según Chérif Khaznadar (2011), uno de los fundadores del PCI, esta importantísima lista no tenía ni una decena de registros mientras que la otra lista, la lista del PCI *representativo*, creció en varios

cientos de registros; esta última es una lista que da lucimiento político, puede promoverse fácilmente y, eventualmente, articularse con el sistema turístico de un estado; no requiere enfatizar la índole de las supuestas amenazas al PCI, simplemente solicita recursos económicos y políticos para la “promoción” de lo que se supone tiene sobrados méritos.

Así, la élite política y económica mexicana arrastró un poco la pluma, solicitó el registro de “Charrería, tradición ecuestre de México” como PCI representativo y se lo otorgaron en 2016, sin que el expediente mencione apenas a los caballos (Figura 4). Un examen cuidadoso de la [ficha técnica de la declaratoria](#) y sus videos promocionales muestra que, aunque el término ecuestre se halle en el título de la misma, brillan por su ausencia el sabio aprecio a los caballos, incluso sólo a los “de silla” y la debida atención a su bienestar.

Se cumple aquí lo que Khaznadar advirtió:

El Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del PCI, salvo raras excepciones, se integra con funcionarios y diplomáticos, no con ‘expertos’ (...) los temas que deberían ser antropológicos se convierten en políticos. De ahí la evidente discrepancia en el enfoque aplicado por los ‘expertos’ o por los ‘diplomáticos’ (...) Uno de los peligros (...) la preeminencia que la Lista Representativa pudiera tomar por encima de la Lista de Salvaguardia (...) Así pues, la definición de Patrimonio Cultural Inmaterial se conserva más bien imprecisa con el fin de satisfacer a todos y dejar que incluyan lo que les dé la gana (...) Con una habilidad retórica mínima, casi cualquier cosa puede incluirse en la definición de Patrimonio Cultural Inmaterial *y una vez que el Comité Intergubernamental reduzca su nivel de vigilancia y un elemento inapropiado quede incluido en una de las listas, habrá tenido lugar una ruptura irreparable* (Khaznadar, 2011: 28-29. Énfasis añadido).

Ha ocurrido en México esta ruptura irreparable. Para el gran público, el estatus de la charrería como PCI significa apoyo económico y blindaje ante toda crítica (Figura 3). Dicha interpretación continúa escalando al día de hoy una espiral de equívocos, falsedades y desgastantes vericuetos políticos que tratan de seguir el mismo camino para proteger como PCI las prácticas violentas con animales, amenazadas por argumentos, evidencia de maltrato y cambios en el consumo cultural de las masas.



Figura 3. Captura de pantalla de conversación sobre la declaratoria PCI a la charrería. (Fuente: Facebook)

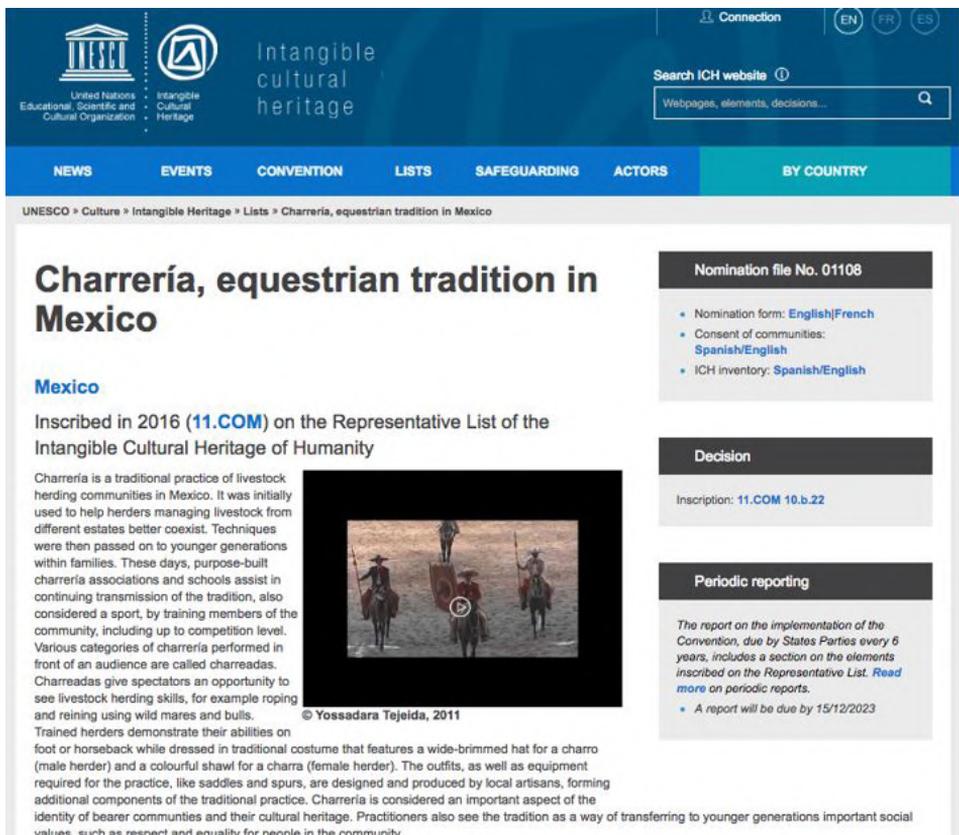


Figura 4. Captura de pantalla de la lista representativa de PCI Exp. 01108. (Fuente: UNESCO)

The charrería gathers diverse elements that as a whole built an identity that laid its foundations in the past and that must be projected to the future. Once it is inscribed in the Representative List, the necessary dialogue among communities and the communities with the society at local, regional, national and international level will increase if we consider the charros located in the United States of North America; this exchange will give a new opportunity to the process of recreation of the identity image of the National Mexican State.

Although the Charrería is known worldwide, its inscription in the Representative List shall contribute to enrich the exchange of ideas and thoughts aimed to understand the tradition, to its enrichment and the way in which it is linked with the local, national and international societies standing out with the Mexican residents in the United States of North America.

Figura 5. Captura de pantalla de un fragmento del texto de PCI Exp. 01108. (Fuente: UNESCO)

Un claro ejemplo de esta tendencia: el Congreso del estado de Colima (México), en 2014 reformó la Ley de Protección a los Animales para desproteger a los animales que se usan en juegos violentos (corridas de toros y peleas de gallos). Estos animales ya estaban desprotegidos desde antes porque la ley hacía excepción con ellos a la “prohibición de azuzar animales para que se acometan entre sí”, pero al legislador en 2014 le importaba que la misma ley de Protección a los Animales dijera que la UNESCO “ha declarado las fiestas y tradiciones de los pueblos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, incluyendo las peleas de gallos y festejos taurinos” (Figura 6). Lo cual resulta falso y decepcionante tratándose de un documento del más alto nivel en un cuerpo legislativo estatal. Estamos ante la triste historia de una cándida herramienta de apoyo multicultural en el desalmado capitalismo mexicano (parafraseando el título de la novela de Gabriel García Márquez) con el resultado de que el abusivo patrón recibe, nuevamente, los recursos para ejercer violencias y ahora glorificarlas como “patrimonio cultural”, por la ignorancia jurídica que impera.

ULTIMA REFORMA, DECRETO 288, P.O. 14, SUPL. 2, 15 MARZO 2014

LEY PUBLICADA EN EL P.O. 41, SUPL. 01, 31 DE AGOSTO DE 2011.

DECRETO No. 362

POR EL QUE SE APRUEBA LA LEY PARA LA PROTECCIÓN A LOS ANIMALES DEL ESTADO DE COLIMA.

LIC. MARIO ANGUIANO MORENO, Gobernador Constitucional del Estado Libre y Soberano de Colima, a sus habitantes sabed:

Que el H. Congreso del Estado me ha dirigido para su publicación el siguiente

DECRETO

EL HONORABLE CONGRESO CONSTITUCIONAL DEL ESTADO LIBRE Y SOBERANO DE COLIMA, EN EJERCICIO DE LAS FACULTADES QUE LE CONFIERE LOS ARTICULOS 33 FRACCIÓN II, Y 39 DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA LOCAL, EN NOMBRE DEL PUEBLO, Y

Las peleas de gallos y las corridas de toros, son una parte integral de toda esa herencia que nuestra cultura ha llevado consigo a lo largo de los siglos, por lo que cortar de manera radical con nuestras costumbres y tradiciones, sería tanto como desarraigarnos culturalmente y renunciar a parte de nuestra identidad nacional, ya que estaríamos terminando con una tradición de cientos de años, lo que, además, repercutiría en la disminución y pérdida de cientos de empleos, con lo que muchas familias colimenses se quedarían sin sustento, pues, habrá que reconocer, que dichas actividades generan una importante derrama económica.

Al respecto, es importante mencionar que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), ha declarado las fiestas y tradiciones de los pueblos como patrimonio cultural inmaterial de la humanidad, incluyendo las peleas de gallos y festejos taurinos.

Figura 6. Captura de pantalla del Decreto de reforma a la Ley de Protección a los animales del estado de Colima. (Fuente: Página del Congreso https://congresocol.gob.mx/web/Sistema/uploads/LegislacionEstatal/LeyesEstatales/proteccion_animales-22NOV2016.pdf)

Con todo, por su distribución a todo lo largo y ancho del Gran México (desde Chiapas hasta Ontario, usando la expresión de Américo Paredes), la charrería podría ser un importante vehículo de cambio cultural que sí ayudaría a promover mejores valores para la convivencia multiespecies. Miles de mexicanos se han involucrado en esta actividad en sus cien años como deporte organizado basado en la utilización de ganado bovino y caballo. Desafortunadamente ese momento de reflexión y acción no ha llegado todavía. En territorio mexicano la charrería goza de los privilegios de un *hobby* al que se afician presidentes, gobernadores y secretarios de estado: discrimina a las

mujeres excluyéndolas, por Estatutos, de los cargos en la Mesa Directiva de la Federación Mexicana de Charrería; no responde a los reclamos por abuso a animales y trabajadores humanos; ha usado los recursos del PCI representativo para techar los lienzos charros (las arenas de juego) y que se realicen eventos de toros matacaballos sin los inconvenientes de la lluvia o el sol pues, a diferencia de las charreadas, los toros matacaballos sí generan ingresos económicos todo el año, no nada más en las competencias finales del congreso nacional –como es el caso de la charrería–.

Las veredas para la justicia transformativa

La mayor tradición colonialista a combatir: la ganadería

Llegamos casi al final del recorrido temático. Partimos del reconocimiento del complejo evento histórico llamado “colonia” no sólo como descripción de una ocupación de un territorio (poco más que una visita, diría Kant), sino como detonador de categorías sociales y relaciones de poder, evento que se intensificó a partir del siglo XVI con el desarrollo capitalista, científico y tecnológico. Dicho evento y la ideología que lo justifica (el *colonialismo*) están actualmente muy cuestionados en teoría pero catastróficamente en boga en la práctica. Los reclamos poscoloniales para frenar y revertir esta tendencia son totalmente legítimos. En general, admitimos la justeza del marco convivencial multicultural, pluralista, que respete las soberanías y busque consensos con la violencia de las razones públicamente expuestas y debatidas.

Pero el evento histórico colonial dejó instalada en la dinámica social una de las principales herramientas colonialistas, que abarcaría un amplio rango de aspectos en los que se estructuran los deseos humanos y sus miserias: la ganadería. Deseos de carnes, lácteos, huevos, pieles, huesos; deseos de las mercancías que se pueden intercambiar por estos despojos (oro, plata, sedas de oriente, especias...); deseos de la utilización de su capacidad de carga, su velocidad, su docilidad, su estampa; incluso deseos de vencer espectacularmente su resisten-

cia, la amenaza de su embestida si está acorralado, y tomar esto a orgullo que demuestra gallardía y superioridad.

La ganadería como la más efectiva herramienta *colonialista* se sigue desplegando incluso en una era que se quisiera decir poscolonial. Demostradamente, es fuente de varios de los principales problemas para la salud global, humana y ambiental (Steinfeld et al., 2006; McMichael AJ. et al., 2007). Estamos reaccionando tarde y mal frente a ella. Los esfuerzos por desmontar su compulsivo desarrollo están quedando al nivel de la conciencia individual que puede llegar a ilustrarse para replantear sus elecciones gastronómicas (sólo una de las piezas de la maquinaria deseante), cuando las dimensiones del problema y lo naturalizado que está en el sistema económico global deberían llamarnos a una organización tan concertada, profunda, poderosa y de tan alto nivel como si fuera una Tercera Guerra Mundial.

Las vías de cambio cultural necesarias y urgentes pasan por una consideración poscolonialista, multiculturalista, que incluso tome en cuenta a animales no humanos, a las comunidades vivientes e invocaciones ancestrales y que orienten sobre prácticas locales alternativas a la insania de la colonialidad gastronómicamente justificada (Álvarez, 2022; de la Cadena, 2010; García, 2013).

Los difíciles cómo: reconocimiento, diálogo e involucramiento

Quienes han explorado el tema de la lucha pro-animal nos muestran con claridad las limitaciones de las vías legales en el paradigma de vigilancia, control y punición. Eso, tratándose de delitos, crímenes o faltas administrativas por el deficiente cumplimiento de regulaciones. ¿Qué podríamos esperar frente a acciones lesivas hacia los animales que ni siquiera están codificadas como delito o falta, sino que son fuente de orgullo y riqueza –como la ganadería–? ¿Impulsar su criminalización?

Con respecto a los “cruces peligrosos” en los que determinada población indígena o minoría se ve involucrada, tanto Kim como Will Kymlicka y Sue

Donaldson proponen una ética del reconocimiento mutuo que no silencie la necesaria crítica de las prácticas lesivas o crueles cuando estas ocurran, en donde ocurran (mayoría hegemónica o minoría racializada), con atención para no servir de ariete en los implícitos propósitos de dominación (racistas, sexistas, imperialistas), cuidando que se revise el meollo del asunto (los animales) desde las varias ópticas o enfoques y que éste no quede olvidado en los expedientes o en los pasillos de los cabildeos.

...el proyecto que tenemos enfrente no es uno *extensionista* (expandir la definición de lo humano para permitir que incluya a unos cuantos grupos racializados o especies simias preferidas) sino uno *reconstructivo* (reimaginando humanos, animales y naturaleza afuera de los sistemas de dominación) [...] Aún es tiempo de reunirse y actuar juntos.

Claire Jean Kim, *Dangerous Crossings*, 2015: 287.

Por su parte, Kymlicka y Donaldson (2015) abordan directamente el problema y hacen aportes en una línea afín a la de Kim. Se refieren a los reclamos de derechos indígenas para cazar animales por razones de cohesión cultural gracias a actividades en las que estos grupos ven a los animales no como un mero recurso (ganadería obtenida por caza, diría yo), sino con el respeto debido a otras personas semejantes a ellos (en esto hay una fuerte coincidencia con quienes defienden a los animales), seres enviados por sus ancestros para mejorar sus condiciones de vida y su unidad comunitaria.

Frente a esto, ¿qué pueden hacer quienes defienden a los animales y objetan este derecho a cazar los animales que para el resto de la población permanecerían prohibidos? Según Kymlicka y Donaldson, pueden seguir la “vía de la evasión”: aceptar que se haga una excepción legal considerando la identidad étnica que reclama el derecho. Empero, recomiendan seguir una vía poco explorada todavía: el involucramiento en un diálogo a fondo sobre la ética de las prácticas, todas, que ponga a discusión los marcos de elección y necesidad que son invocados.

La manera en que tratamos a los animales no sólo se trata de relaciones de poder, de la ley o de preferencias personales, sino que es una obligación ética del más alto orden. Esta creencia es compartida por los derechos animales y las perspectivas indígenas, pero la estrategia de evasión oculta este compromiso ético, dejando incuestionada la perspectiva instrumentalista basada en la apropiación de lo animal. (Kymlicka y Donaldson, 2015: 182).

Esta vía del involucramiento es similar a la visión multi-óptica que propone Kim (2015: 20-21) y quizá tan poco andada como ella. En ninguna de las dos propuestas las críticas se refrenan en función de las identidades de las personas involucradas (ver también Kopnina, 2017); pero es posible que el ejercicio dialógico profundice las virtudes democráticas y deliberativas, con el debido reconocimiento a las resistencias a las formas de dominación que los grupos y personas han enfrentado para estar ahí. Los estilos de vida heredados deben ser examinados y no asumidos como inobjetable.

Las éticas animales deben desafiar este determinismo cultural, haciendo del trato que le damos a los animales un problema ético a ser discutido, no un hecho dado que evade el escrutinio moral. El decir que algo es parte de nuestro estilo de vida debería ser el punto de partida de nuestra reflexión ética, no el punto en el que nos detenemos (Kymlicka y Donaldson, 2015: 179).

Una vereda indígena y de sentido común: justicia restaurativa, transformativa, en un sistema globalizado

La globalización es una realidad que debemos afianzar en sus aspectos positivos y atender en los negativos. Un sistema de regulación y vigilancia global permitiría actuar ante las transgresiones a leyes y normas en beneficio de los animales. Ann Peters (2016) advierte que los esfuerzos aislados de un país por mejorar las condiciones de los animales no serán efectivos si no se engarzan con esfuerzos semejantes en otros países, a los que los animales son enviados para evadir las regulaciones y los costos del cumplimiento de dichas normas. Da un ejemplo:

Tal reubicación o ‘fuga’, hacia países con bajos estándares [regulatorios y bajo costo en sus procesos] inutiliza los altos estándares de protección animal en el país que los implementa. Un ejemplo concreto de tal evasión es el traslado de caballos para el matadero desde Estados Unidos hacia México, donde los estándares de bienestar animal son mucho más bajos. Después del cierre del último matadero de caballos en 2007, la exportación de caballos para su matanza en Canadá y México se ha incrementado dramáticamente (660% a México), con efectos negativos no intencionales en el bienestar de los caballos, especialmente durante su transporte (Peters, 2016: 17-18).

Siendo difícil desprenderse por completo del marco de “los derechos”, sean humanos, de mujeres, de indígenas o de animales, hay serias complicaciones para operar con ellos sin perderse en los laberintos de paradojas que menciona Kim (texto destacado arriba). Los sistemas jurídicos que funcionan como herramientas para darles consistencia real a “los derechos” son también las instancias que eventualmente estorban, usurpan, desvían o imposibilitan el ya de por sí difícil encuentro de intereses en conflicto cuando el daño está codificado y puede identificarse a quien lo comete. Los posicionamientos con respecto a plantear estos problemas en términos de “los derechos” son muy variados incluso en el ámbito de quienes están a favor de los presuntos titulares de los mismos. Consideremos la propuesta de Descola respecto a qué procede, que no sea antropomorfizar (humanizar, diría yo) a los entes no humanos otorgándoles “derechos”:

Una verdadera ecología política, una cosmopolítica de pleno derecho, no se contentaría con otorgar derechos intrínsecos a la naturaleza sin darle verdaderos medios para ejercerlos, como lo hizo Ecuador hace unos años. Se enfocaría en que los medios de vida singularizados y todo lo que los compone –incluyendo a los humanos– se conviertan en sujetos políticos de los cuales los humanos serían mandatarios [...] En su papel de mandatario, los humanos ya no serían la fuente del derecho que legitima la apropiación de la naturaleza que practican, serían los representantes muy diversificados de una multitud de naturalezas de las cuales se habrían vuelto jurídicamente inseparables. (Descola, 2014: 26).

Él sostiene que hay fundamentos para no considerar irrealizable esta utopía, pues como antropólogo lo ha visto funcionar así en algunas de las socie-

dades amazónicas que ha estudiado. Me parece que no está lejana de la zoópolis que también se plantean Donaldson y Kymlicka (2011), quienes admiten de buena gana el lenguaje de derechos a animales, complementado con la teoría de la ciudadanía diferenciada que, por ejemplo, considera instituir mecanismos de representación de intereses no humanos en la toma de decisiones: “en la tradición haudenosaunee alguien era elegido durante las reuniones del Consejo para representar a los lobos. Las teorías recientes de los derechos animales proponen mecanismos similares” (Kymlicka y Donaldson, 2015: n60).

El discurso de los derechos [de animales] lucha con este legado [colonial y humanista de las herramientas de la analogía]. Mi esperanza para las especies en compañía es que podamos batallar con demonios diferentes a aquellos producidos por la analogía y la jerarquía vinculando todxs lxs otrxs-ficticixs del hombre.

Donna Haraway, *When Species Meet*, 2008: 309.

Las vías del reconocimiento, diálogo e involucramiento podrían florecer con modelos de justicia no limitados a la justicia retributiva imperante. Más allá del punitivismo y la adjudicación de penas para transgresores de la ley y el orden, la justicia restaurativa que ha planteado Howard Zehr (2015) y su giro transformativo descrito por Ruth Morris (2000) y llevado a los terrenos contracapacitistas por Mia Mingus (2020) podrían inspirar las formas de atender los reclamos para dismantelar las estructuras específicas de dominación ahí donde están doliendo e incluso atajar antes de que se presenten posibles daños que no han sido ni valorados ni tenidos por tales. Es la vía ya probada en diversas partes del mundo, algunas de ellas son comunidades indígenas, para tratar de mantener comunidades decentes en estos tiempos turbulentos.

Explorar la vereda de la justicia transformativa es sumamente importante. Lo que está en juego en el rango de intereses de quienes defienden a animales y comunidades vivientes (medio ambiente) es tan valioso que no podemos

permitirnos aspirar sólo al necesario castigo de delitos codificados y probados (justicia retributiva). Incluso logrando el objetivo de revertir la impunidad, será demasiado tarde. El abuso sexual infantil, las violencias en formas imperceptibles, el envenenamiento de ríos, el exterminio de animales, los daños que no se cuentan... tienen que ser frenados antes de que ocurran, convenciendo de la existencia (real o potencial) del daño incluso cuando éste no es percibido como tal. La supuesta autopista del sistema judicial punitivista que está orientada hacia la reducción de la frecuencia de denuncias de delitos es realmente un pantano. Es insensato y contrario a la experiencia pensar que el “castigo ejemplar” podrá cambiar las conductas lesivas hacia aquello que está devaluado, personal o socialmente.

Los planteamientos vanguardistas de justicia transformativa, hasta donde sé, todavía no tienen narrativas de casos o consideraciones explícitas hacia los animales, pero me parecen mucho más sensibles y transitables en este tema que la convencional justicia retributiva y el complejo-industrial-carcelario asociado a ésta (Davis, 2003).

Referencias

- Aldana Marquez, Beatriz. (2019). *From the Peaceable to the Barbaric: Thorstein Veblen and the Charro Cowboy*. Routledge.
- Aldhebiani, Amal Y. (2017). Species concept and speciation. *Saudi J Biol Sci*. Mar; 25(3): 437-440. doi: 10.1016/j.sjbs.2017.04.013.
- Álvarez, Linda. (2022). Colonization One Glass at a Time. *Food Empowerment Project*. <https://gotcolonization.org/colonization> [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Anderson, Virginia. (2006). *Creatures of Empire, How Domestic Animals Transformed Early America*. New York: Oxford University Press.
- Arizpe, Lourdes. (2006). Los debates internacionales en torno al patrimonio cultural inmaterial. *Cuicuilco*. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias-UNAM 13, 38: 13-38.
- Arizpe, Lourdes. (2011). Compartir el Patrimonio Cultural Inmaterial. Narrativas y Representaciones. México: CONACULTA/UNAM-CRIM.
- Ávila Gaitán, Iván Darío. (2016) *La cuestión animal(ista)*. Colombia. Ediciones desde abajo.

- Beirne, Piers. (2009). *Confronting Animal Abuse: Law, Criminology, and Human-Animal Relationships*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield Publishers.
- Bobbio, Norberto. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema. <https://docs.google.com/viewer?a=v&pid=sites&srcid=ZGVmYXVsdGRvbWFpbm9iaWJsaW9keWNwfG-d4OjFhNTM2N2Q4ZmQwYzRiNmI> [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1970). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9: 105-124. <http://132.247.146.34/index.php/antropologia/article/view/23077> [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1987). *México profundo. Una civilización negada*. México: CIESAS/SEP.
- Bueno Jiménez, Alfredo. (2011). The Dogs of the Conquest of America: History and Iconography. *Chronica Nova*, 37, 177-204.
- Davis, Angela Y. (2003). *Are prisons obsolete?* NY: Open Media Series.
- De la Cadena, Marisol. (2010). Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections Beyond “Politics.” *Cultural Anthropology* 25(2): 334-370.
- Deckha, Maneesha. (2013). Welfarist and Imperial: The Contributions of Anti Cruelty Laws to Civilizational Discourse. *The American Quarterly Association*, 515-548. https://dspace.library.uvic.ca/bitstream/handle/1828/5990/Deckha_Maneesha_AmQ_2013.pdf?sequence=1&isAllowed=y [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Descola, Phillipe. (2005/2012). *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Descola, Phillipe. (2014/2017). ¿Humano, demasiado humano? *Desacatos*, 54, 16-27. <http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/issue/current/showToc>
- Donaldson, Sue y Kymlicka, Will. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Fanon, Franz. (1967). *Piel negra, máscaras blancas*. Nueva York: Grove.
- Federici, Silvia. (2004/2010). *Calibán y la bruja: la mujer, el cuerpo y la acumulación originaria*. Trad. Verónica Hendel y Leopoldo Sebastián Touza. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Galeano, Eduardo. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.
- García, María Elena. (2015). Toward an Intersectional Animal Studies. *Animal People Forum*, 6(2). <https://www.printfriendly.com/p/g/Knea7D>
- Gilley, Bruce. (2018). The case for colonialism. *Academic Questions*, 31(2), 167-185. <https://doi.org/10.1007/s12129-018-9696-2>
- Haraway, Donna J. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Herder, Johann G. (1784/1954). *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*. Trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires: Losada.
- Kant, Emmanuel. (1785/1994). *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Trad. de Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Tecnos.

- Kim, Claire J. (2007). Multiculturalism goes imperial: Immigrants, Animals, and the Suppression of Moral Dialogue. *Du Bois Review*, 4(1), 233–249. <https://doi.org/10.1017/S1742058X07070129>
- Kim, Claire J. (2015). *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age*. NY: Cambridge University Press <https://doi.org/10.1017/CBO9781107045392>
- Khaznadar, Chérif. (2011). Desafíos de la implementación de la Convención de 2003, en Arizpe, L. *Compartir el Patrimonio Cultural Inmaterial. Narrativas y Representaciones*. México: CONACULTA/UNAM-CRIM.
- Kymlicka, Will. (2015). The Three Lives of Multiculturalism. In S. Guo & L. Wong (Eds.), *Revisiting Multiculturalism in Canada: Theories, Policies, and Debates* (pp. 17-35). Sense Publishers. https://www.academia.edu/2397536/The_Three_Lives_of_Multiculturalism_2015
- Kymlicka, Will y Donaldson, Sue. (2015/2020). Derechos animales y derechos indígenas. *Devenires*, 42: 149-186. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/421/613> [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Kopnina, Helen. (2017). Beyond multispecies ethnography: Engaging with violence and animal rights in anthropology. *Critique of Anthropology*. <https://doi.org/10.1177/0308275X17723973>
- Kusch, Rodolfo. (1962). *América Profunda*. Bs.As.: Hachette.
- Llanos, Fernando. (2014). *Matria*. México. Documental.
- McMichael Anthony J. et al., (2007). Food, Livestock Production, Energy, Climate Change, and Health. *The Lancet* 370: 9594.
- Mignolo, Walter. (2005/2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Mingus, Mia. (2020). *SOIL: A Transformative Justice Project*. <https://www.soiltjp.org/home> [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Moore. (2009). “No animal cruelty ordinance in economic downturn”. *Gilroy Dispatch*. 20/01/2009, accesible en <http://www.gilroydispatch.com/news/253219-no-animal-cruelty-ordinance-in-economic-downturn> [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Morris, Ruth. (2000). *Stories of Transformative Justice*. Canadian Scholars’ Press.
- Organización Internacional del Trabajo OIT. (1989). *Convenio sobre pueblos indígenas y tribales*, núm. 169 https://www.ilo.org/dyn/normlex/es/f?p=NORMLEXPUB:12100:0:NO::P12100_ILO_CODE:C169 [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Organización de las Naciones Unidas ONU. (1976). *Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* <https://www.ohchr.org/es/instruments-mechanisms/instruments/international-covenant-economic-social-and-cultural-rights> [Última consulta: 1 de junio de 2022].

- Peters, Anne. (2016). Global Animal Law: What it is and why we need it. *Transnational Environmental Law*, 5(1), 9–23. <https://doi.org/10.1017/S2047102516000066>
- Piqueras, Ricardo. (2006). Los perros de la guerra o el “canibalismo canino” en la Conquista, *Boletín americanista*, núm. 56, Barcelona.
- Quijano, Aníbal. (1977). *Imperialismo y marginalidad en América Latina*. Lima: Mosca Azul Ediciones.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina. (2009/2021). Defendiendo animales, redefiniendo tradiciones. En *De humanos y otros animales*. Morelia: Silla Vacía. https://www.researchgate.net/publication/350185857_De_humanos_y_otros_animales_Segunda_edicion
- Ramírez Barreto, Ana Cristina. (2014). Diversidad cultural en condiciones polémicas. En M. R. García H. Pimentel (Ed.), *Memorias del Diplomado en Desarrollo Cultural y Políticas Públicas* (pp. 130-142). Morelia: Secretaría de Cultura https://www.researchgate.net/publication/350787574_Diversidad_cultural_en_condiciones_polemicas
- Ramírez Barreto, Ana Cristina. (2015). Folklore charro y segundas antropologías. La visibilización in/tolerable. En M. Rutsch y A. Medina (Eds.), *Senderos de antropología. Discusiones mesoamericanistas y reflexiones históricas* (pp. 309-346). México: INAH/UNAM https://www.researchgate.net/publication/362277549_Folklore_charro_y_segundas_antropologias_La_visibilizacion_intolerable
- Redacción. (2019 25 de marzo). AMLO exige disculpa al rey de España por matanzas en la Conquista, *El Universal*, <https://www.youtube.com/watch?v=2z-wRY69Cus&t=19s> [Última consulta: 1 de junio de 2022].
- Rodseth, Lars. (2018). Hegemonic Concepts of Culture: The Checkered History of Dark Anthropology. *American Anthropologist*, 120(3), 398-411. <https://doi.org/10.1111/aman.13057>
- Said, Edward. (1978/2008). *Orientalismo*. Trad. María Luisa Fuentes. Barcelona: DeBolsillo.
- Santos, Boaventura de S. (2014). *Justicia entre saberes: Epistemologías del Sur contra el epistemicidio*. Abingdon: Routledge.
- Steinfeld, Henning., Gerber, P., Wassenaar, T., Castel, V., Rosales, M., & De Haan, C. (2006/2009). *La larga sombra del ganado. Problemas ambientales y opciones*. In FAO. <https://doi.org/10.1007/s10666-008-9149-3>
- Strathern, Marilyn. (1980). *No Nature, No Culture: The Hagen Case Nature, Culture and Gender*. Edited by Carol P. Mac Cormack and Marilyn Strathern. New York: Cambridge University Press.
- Subirats, Eduardo. (1994). *El continente vacío: la conquista del nuevo mundo y la conciencia moderna*. México DF: Siglo XXI Editores.
- Villoro, Luis. (1950/1979). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. México: Ediciones de la Casa Chata.

- Viveiros de Castro, Eduardo. (1996). Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio. *Mana*, 2(2): 115-144.
- Wolf, Eric. (1982/1987). *Europa y la gente sin historia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Wolch, Jennifer. Zoöpolis. En Wolch, J. y Emel, J. (ed.). 1996/1998. *Animal Geographies: Places, Politics, and Identity in the Nature-Culture Borderlands*. London: Verso, pp. 119-38.
- Zammito, John H. (2002). *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zehr, Howard. (2015). *The Little Book of Restorative Justice*. Revised and Updated. Good Books.

A fondo

Elenco de recursos en línea recomendables para profundizar o explorar temáticas afines a la desarrollada.

Thornton, J. Animal Rights, Imperialism and Indigenous Hunting. Indian Country Today. Original 18 de abril de 2013; actualizado 12 de septiembre de 2018. <https://indiancountrytoday.com/archive/animal-rights-imperialism-and-indigenous-hunting> [Último acceso 1 de julio de 2022]

En este ensayo la autora califica de acción imperialista la oposición de los activistas por los derechos de los animales, específicamente por los derechos de ballenas que están siendo nuevamente cazadas por los indígenas Makah del norte de Canadá. La cacería de ballenas estuvo prohibida durante 75 años.

Radio Taiwan International. Indigenous people campaign for their hunting rights. Taiwan News. RTI. 9 mar 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=KA-utFj2gxA> [Último acceso 1 de julio de 2022].

Noticias de una protesta de indígenas en Taiwan. Solicitan permiso para ingresar a los bosques a cazar. La protesta es por la condena a tres años de cárcel a un integrante de la comunidad por cazar animales de especies protegidas.

Robinson, M. Indigenous veganism: Feminist Natives Eat Tofu - Human Rights are Animal Rights. Earthling Liberation Kollektive - ELK. 10 jun 2014. <https://www.youtube.com/watch?v=ahD6uz1mYJA> [Último acceso 1 de julio de 2022].

La ponente, integrante de la comunidad Mi'kmaq (Canadá), explora en los mitos de su cultura y sostiene que hay elementos para comprender y vivir ésta desde un marco ecofeminista y veganista. La alimentación basada en carnes baratas que su gente está siguiendo “tradicionaliza la pobreza” (1: 30). Apoya un veganismo indígena que resista el colonialismo cristiano que reduce la relación con los animales a mera propiedad.

La caza de ballenas de los Makah. Manual de Educación en los Derechos Humanos con jóvenes referida al conflicto por la legalización de la caza de ballenas. El Consejo de Europa. <https://www.coe.int/es/web/compass/makah-whaling> [Último acceso 1 de julio de 2022]

Guía didáctica para un par de sesiones con el objetivo de desarrollar habilidades en los jóvenes para alcanzar un consenso. Aporta información útil y de calidad además de una excelente orientación para quien coordine la actividad.

Imke de Boer, Do animals have a role in future food systems? 31 oct 2018 69th EAAP Annual Meeting, Dubrovnik. https://www.youtube.com/watch?v=rUs_UwhMQLU&list=PLUgBbnuKcyyVTmiTs-djqXq6ZPNqnd-6n&index=14&t=56s [Último acceso 1 de julio de 2022]

Intervención de Imke de Boer en la Conferencia anual de European Federation of Animal Science de 2018. Aporta información sobre el grave problema ecológico de mantener en crecimiento la ganadería y presenta una posible vía para su decrecimiento progresivo.

Documental Re-Visions of Abolition From Critical Resistance to A New Way of Life, (Setsu Shigematsu, 2009/2021) <https://www.visionsofabolition.org> [Último acceso 1 de julio de 2022]

Hay abolicionismos que ya están engarzados en un marco de prácticas transformativas: contra la esclavitud, la pena de muerte, el complejo industrial-carcelario. Este documental presenta las voces de quienes ofrecen alternativas al punitivismo. Recomiendo ver también el sitio en que se aloja: International Conference on Penal Abolition ([ICOPA](#)).

Conversaciones

Generosamente aceptaron participar en conversaciones que enriquecen este Taller cultural las siguientes personas:

NOMBRE	TEMA	FECHA
Ana Carolina Alonso Martínez	Análisis interseccional y animalista de/a través de medios audiovisuales	29/09/2022
Rosa María De la Torre Torres	Abolicionismo para tomar en serio los derechos de los demás animales	13/10/2022
Juan Cruz Cuamba Herrejón	Sobre <i>Lo abierto</i> , de Agamben	20/10/2022
Laura Eugenia Sainz García	La identidad vegana, ¿existe?	27/10/2022
David Abraham Varela Trejo	<i>Naricear</i> la Canópolis en clave interespecie y antiespecista	17/11/2022
Fernando Luna Hernández	<i>Continuum</i> interanimal, ética, epidemia y activismo	24/11/2022

Con excepción de la primera y la última, todas las conversaciones están accesibles como video en la fecha indicada en el Facebook [Infosofia UMSNH](#), de la Facultad de Filosofía. Agradecemos las facilidades para estas transmisiones a la Facultad, a su entonces director, Lic. Mario Alberto Cortez Rodríguez, a la Secretaria Administrativa, Dra. Ariadna Medina, y muy especialmente a Jerson Rafael Durán Gutiérrez, quien hizo técnicamente posible que se transmitieran y quedaran accesibles éstas y otras importantes conversaciones realizadas en la Facultad durante 2022.

Aquí enriquecemos esas conversaciones transmitidas en Facebook con una breve versión escrita y comentada por quienes participamos. Se trata de textos vivos sobre los que seguimos reflexionando.

Análisis interseccional y animalista de/a través de medios audiovisuales

Ana Carolina Alonso Martínez¹

Me encantan las caricaturas animadas, al hacer veganismo me di cuenta de que en esos medios se reproduce mucho el especismo. Una expresión evidente es cuando se utiliza como insulto la palabra “animal”, inferiorizando y haciendo ajeno así a “lo animal”. O al poner montones de carne para consumo (de ciertas especies ganaderizadas) en las caricaturas como en *La Vaca y el Pollito*. También hay caricaturas con temática o elementos de carácter antiespecista, como *Parasyte*, un anime que deconstruye la figura del humano, su supremacía y especismo a la hora de que el protagonista humano le toca convivir con un *alien* que parasita su mano.

¿Cómo reconocer, desde lo “evidente” hasta lo sutil, nuestras construcciones de poder con otros animales? ¿Sabemos que la representación animal en medios audiovisuales tiene impactos en los animales (incluyéndonos)? ¿Cómo utilizar las caricaturas para dialogar sobre esto? En mi tesis (Alonso Martínez, 2022), elaboré una propuesta metodológica interseccional y animalista, un ejercicio, si se quiere ver así, para facilitar la identificación de especismo y antiespecismo en las caricaturas.

¹ Licenciada en Ciencias Ambientales con especialidad en Ambiente y Sociedad por la UNAM (2022). Excoordinadora de la organización de activismo ambiental y animal Morelia *Climate Save* (2019-2021). Activista antiespecista y feminista, amante y hacedora del arte como medio de transformación.

Para reconocer la discriminación y sus formas específicas (racismo, sexismo, clasismo, capacitismo, entre otras), primero hay que entender qué son y cómo funcionan, lo que no se nombra difícilmente se ve. Luego vamos viendo las diversas formas en las que se expresan a través del lenguaje cinematográfico. Así que primero habrá que hacernos una idea de lo que significa la discriminación animal. Oscar Horta (2010) define el especismo como la discriminación injustificada de aquellos animales que no son clasificados como pertenecientes a una o más especies. Puede estar basada en diversos argumentos, como la capacidad de comunicarse, empatizar, construir cosas, o por ser pequeños o grandes, amigables, por su “función” ecológica o para el humano, por algún decreto divino y muchas más. Se reconocen o atribuyen características, funciones, afectos, que se utilizan para justificar un trato diferenciado jerarquizado en comparación con otros, la discriminación siempre es relacional.

El especismo antropocéntrico pone al humano en el centro y en superioridad a cualquier otro animal. Pero no solo es una discriminación, también es un orden que involucra un extenso conjunto de relaciones naturales y culturales interespecíficas, dispositivos simbólicos, tecnológicos, distribuciones espaciales, afectaciones de los cuerpos, que reproduce sistemáticamente la subordinación y explotación animal basada en la dicotomía humano/animal (Ávila Gaitán, 2017). Explotación que se traduce en la muerte de miles de millones de animales cada año.

Las caricaturas son un dispositivo simbólico, generan significados, cuentan historias, son políticas, re-construyen relaciones y visiones sobre la naturaleza. Visiones que no son neutrales, responden a intereses y agendas, tienen estéticas particulares, el progresismo, la evolución tienen estéticas propias (Haraway, 2013). El antropocentrismo y el especismo por ende también tienen su estética, una forma de acomodar (poner orden) a todo y de valorarlo. Tienen el potencial de reafirmar el consumo de animales, así como el terror a algunos o el amor a otros.

Mi propuesta se posiciona en los Estudios Críticos Animales y de Medios enfocados a abordar la representación de los animales en distintos medios de comunicación (Almirón y Cole, 2015) observando y acudiendo a la intersec-

cionalidad para sus análisis críticos. A grandes rasgos la interseccionalidad es cuando un sujeto o grupo social sufre múltiples discriminaciones al mismo tiempo (Crenshaw, 1989). Como marco epistemológico nos permite desvelar cómo las discriminaciones y sistemas de dominación se construyen entre sí (de forma situada), por ejemplo, el racismo se construye de la mano del especismo y a su vez puede abonar a construir el sexismo. Y tercero, nos hace más evidente la existencia de una lógica de dominación común o muy similar a las diversas discriminaciones. Aquí nombro la metodología como interseccional y animalista porque la gran mayoría del entendimiento, observación y teorización sobre la interseccionalidad no incluye a los animales no humanos, está humanocentrada.

Ahora bien, la “lógica de dominación” que Sesma (2015) identifica desde sus análisis ecofeministas, se conforma de 1) la posesión de un pensamiento jerárquico-valorativo, 2) de dualismos valorativos, y 3) de la lógica que justifica la dominación sobre la base de alguna característica particular de los dominadores. Desde perspectivas animalistas, Melanie Joy (2013) nombra que hay tres componentes que evitan que conectemos psicológicamente con algún animal: cosificar, desindividualizar y dualizar. La base de la metodología es prestar atención a estas lógicas y procesos de relaciones de poder en todo “lo animal”.

Las dicotomías como categorías contrapuestas y jerarquizadas que se asocian a “ciertos animales” o a “lo animal” son parte base de una discriminación animal. Entre feministas, animalistas, ecofeministas, estudios decoloniales, se han identificado una serie de dicotomías jerarquizadas (Adams, 2016; Ávila Gaitán, 2017; Fernández Aguilera, 2019; Maneesha Deckha, 2008; Puleo, 2005; Rodríguez Carreño, 2016; y Sesma, 2015) que tienden a ser hegemónicas y que se suelen interrelacionar, como son las dicotomías humano/animal, hombre/mujer, cultura/naturaleza, centro/periferia, razón/emoción, entre muchas otras. A las mujeres se les suele asociar con las categorías inferiorizadas (naturaleza, emoción, animal, periferia) y al hombre con las más valoradas socialmente, a las “superiores” (humano, cultura, centro, razón), pudiéndose encontrar entonces la dicotomía humano/no humano, humano/naturaleza o incluso hombre/

naturaleza, ¿a qué lado pertenece quién en ciertos discursos e historias? Estas construcciones identitarias van formando esencialismos, y la “identidad humana” (todo lo que se supone es propio de los humanos) termina por no incluir a la diversidad humana. Por ende, a partir de estos esencialismos la otredad se suele animalizar como “lo no humano”, “lo salvaje”, en condición de inferior, no de par (Ávila Gaitán, 2017; Maneesha Deckha, 2008).

Mi primera reflexión ante las conexiones entre las discriminaciones que primero se me hicieron presentes en el activismo vegano fue “pues seguro que los estudios críticos feministas sobre el cine pueden aportar muchas herramientas de análisis sobre la representación de los animales, ya que tienen más tiempo analizando las formas en que se cosifica, vulnera, subordina a la mujer”. Pues bien, retomemos a Laura Mulvey (1988), ella ya había hecho mención de que el cine centra la atención en las formas humanas, la escala, el espacio y el tiempo son antropomórficas, en específico la forma del hombre. Esta estética se va desvelando si prestamos atención a los sujetos y su relación con la narrativa, el espacio, las categorías, etc. Si queremos desvelar la discriminación animal, prestemos atención a todos los animales.

Para abordar el poder en lo audiovisual retomo el análisis foucaultiano (2000) sobre la visibilidad, ¿quién es visible o invisible (presente o ausente) y de qué forma? ¿Se es visible en tanto sujeto u objeto, como un ser con poder o un ser dominado? También sumemos la observación de los referentes ausentes (Adams, 2016) ¿Hay algún sujeto al que se hace referencia, pero no está presente? El más típico es el sujeto que hay detrás de un pedazo de carne, como Lisa Simpson nos lo recuerda imaginando un borrego que le habla cuando ella tiene su cadáver-carne en su plato. Otro ejemplo es la niña humana que está como referente ausente en el personaje de Vaca del programa de *La Vaca y el Pollito*. Vemos la caricatura de una vaca, pero desempeña todos los roles de una niña humana de ciudad, va a la escuela, depende de sus padres humanos, es bípeda, habla inglés con una voz infantil y femenina, baila y le gustan los juguetes. Pero cuando Vaca produce leche –con sus grandes ubres– y busca venderla (Imagen 1, 2 y 3) se sexualiza a la niña humana y se normaliza la explotación de las vacas, pues una vaca necesita embarazarse para producir

leche, ni una niña ni una Vaca tendrían que comercializarse para cumplir “esa función reproductiva y lechera”. Incluso el veterinario la trata de forma sexual al tocar sus ubres, besar sus manos y halagarla.



Imagen 1, 2 y 3. *La Vaca y El Pollito* (1997-1999) Temporada 1. Episodio 2 Parte B: Trabajo de medio tiempo. Minutos 8:54 - 11:41 Estudio: Hanna Barbera.

La metodología interseccional animalista

La metodología la construí a partir de retomar los conceptos anteriores y aplicarlos al análisis de dos caricaturas principalmente: *Parasyte* (Kiseijuu, 2014-2015) y *La Vaca y el Pollito* (Cow and Chicken, 1996-1999), ambas las vi en la adultez y en mi niñez respectivamente. En *Parasyte* esperaba encontrar más expresiones antiespecistas que especistas y en *La Vaca y el Pollito* al contrario, por el tipo de narrativa y elementos que recordaba e identificaba a primera vista en ambos productos. A partir de estos análisis afiné la metodología y la organicé en la siguiente propuesta a modo de ejercicio de observación y reflexión:

- 1) Identifica a los animales humanos y no humanos que aparecen en la caricatura o producto audiovisual. Ya sean vivos, muertos o como objetos, palabras y sonidos que hagan referencia a animales. ¿Qué animales son visibles (están presentes)?
- 2) Describe el desarrollo de esos animales o lo animal a través de los siguientes cinco elementos cinematográficos: cuerpo y psique del animal,

la narrativa, el sonido (voces, música, efectos de sonido), el movimiento (del cuerpo, de la cámara) y la gráfica (colores, objetos, luz, planos, encuadres, ángulos, niveles). Al describir nos damos cuenta de muchas cosas, especialmente patrones y relaciones, ¿cuál es el rol de ese animal en la situación en la que está?

- 3) Al describir seguro vamos usando muchos adjetivos y otras categorías, identifica a qué categorías se acercan los sujetos, presta especial atención a las categorías usualmente contrapuestas como cultura/naturaleza, humano/animal, racional/emocional, pero explora todas las que se te ocurran y sus vínculos.
- 4) Ponte a observar si alguna(s) característica(s) de los sujetos están siendo valoradas o si un sujeto con ciertas características es valorado (positiva o negativamente, como inferior, superior, bueno, malo, etc.). ¿Hay patrones?
- 5) Compara con otros animales las características, experiencias y los tratos, ¿hay tratos diferenciados entre sujetos? ¿cuáles? Esos tratos pueden ser a través del lenguaje cinematográfico, como la luz, la música, los ángulos de la cámara, todo eso forma parte de la manera en que se trata a los sujetos y se cuenta la historia. La cámara y la narrativa pueden tratar diferente, a algunos se les da más tiempo en pantalla, se les usa de chiste siempre, se les dibuja con más detalles y se les da más expresividad, se les deja en la oscuridad o en la luz, algunos sujetos no pueden acceder o salir de ciertos espacios, etc. Ahora bien, esos patrones y tratos diferenciados, ¿son porque el sujeto tiene necesidades diferentes?, ¿o se dan porque hay una relación de poder que se traduce a la creación de un grupo (con ciertas características) vulnerable a ser explotable, consumible, violentable, matable, inferior en diferencia con otros? ¿Las diferencias son por especie (compara entre especies) o por algunas otras categorías como el sexo, la etnia o un conjunto de ellas?
- 6) Finalmente al distinguir si hay o no una violencia o discriminación, habrá que preguntarnos, ¿se normaliza? Como en *La Vaca y el Pollito*, donde todos los animales utilizados como ganado en la sociedad ahí también

aparecen como consumibles a diferencia con los humanos y se construye como algo risible. O ¿se confronta la discriminación?, como la confronta Spirit, el corcel indomable, y su amigo Lakota al liberarse de los colonizadores ingleses, dos grupos vulnerados, categorizados y tratados como “salvajes a domesticar”, dos grupos que se resisten y se liberan.

¿Qué tipo de cosas logramos ver con la metodología que a veces no es tan evidente?

Por ejemplo, una historia muy común es la de los *aliens* que llegan a la Tierra y que comen o exterminan a los humanos. *Parasyte* también trata de *aliens* que comen humanos, hay una “lucha entre especies”, sin embargo, cuenta una historia muy diferente a la vez. Si describimos a los parásitos de esta serie animada, vamos viendo que son complejos, algunos desarrollan empatía, algunos son inteligentes, otros torpes, otros son más violentos, sufren, necesitan comer, necesitan de otros para sobrevivir. Describimos a los humanos y también algunos son empáticos, algunos son violentos, inteligentes, torpes, también comen a otros seres vivos (incluso a humanos) para sobrevivir o divertirse. La forma en que se construyen a los sujetos de esa narrativa no es esencialista y se dialoga alrededor de los esencialismos de “lo humano y lo no humano”, hay una idea central entre los dos grupos comúnmente contrapuestos: “los humanos y parásitos son parientes, ambos vulnerables”. Los ángulos de la cámara y los tiempos también cuentan cierta historia, a los *aliens* se les da tiempo en la cámara, se encuadra su sufrimiento, su perspectiva, sus intereses y miedos. Otros elementos son la música y los colores, cuando los policías cazan a Reiko, una mujer parásita que busca entender la razón de su existencia y tiene un bebé humano, pero también ha comido diversos humanos, no se vitorea su muerte. No es una escena de cacería y victoria, el paisaje y su vestido son blancos como la paz en Occidente y como el luto en Japón, su sangre mancha el blanco, su asesinato está envuelto de una atmósfera con música tranquila, un poco triste, nadie celebra su muerte, ni la cámara, ni los personajes, ni la música.



Imagen 4, 5, 6 y 7. *Parasyte: The Maxim* (2014-2015). Capítulo 18. Más que humano. Minuto 00:24 - 10:45 Estudio: Madhouse

Así que si todo suele estar a la medida y estándares de los humanos (hegemónicos de cada situación), preguntémosnos por los otros no humanos, por las otras escalas, tiempos, espacios, sentidos cognitivos, intereses, interacciones no humanas ¿Dónde están? ¿Cómo están? Ante un sistema que constantemente pone en el centro la historia de los humanos y su perspectiva, a veces lo antiespecista es mostrar esas realidades no humanas, a veces no hay una lucha de poder en el interior de la historia mostrada, solo reconocimiento desde el cuidado a esos otros y sus realidades, considero que eso es antiespecista en una sociedad altamente especista.

Finalmente hay ciertas narrativas y discursos a los que hay que prestarles mucha atención, como la de la supervivencia del más apto, la cadena alimenticia, desarrollismo, cazador-cazado, porque suelen utilizarse para designar quién (sujetos con x característica) merece sobrevivir o recibir ciertos tratos, humano o no humano. Pero si se hace uso de esas narrativas para deconstruirlas puede ser antidiscriminación, antidominación. La metodología y el análisis categórico sirven como pregunta, como herramienta de observación, trata

de quitar el velo especista de nuestros ojos en el proceso de forma situada, teniendo en cuenta la estructura, pero también las especificidades.

Referencias

- Adams, Carol J. (2016). *La Política Sexual de la Carne: Una teoría crítica feminista vegetariana*. Ochodoscuatro ediciones.
- Almirón, Nuria, y Cole, M. (2015). Introduction: The convergence of two critical approaches. In *Critical Animal and Media Studies* (pp. 15-22). Routledge.
- Alonso Martínez, Ana Carolina. (2022) Identificación de especismo y antiespecismo en la animación relacionada a temas ambientales: un acercamiento desde la interseccionalidad.
- Ávila Gaitán, Iván D. (2017) *Rebelión en la Granja; biopolítica, zootecnia y domesticación*. Desde abajo: Bogotá.
- Crenshaw, Kimberle. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, Vol. 1989: Iss. 1, Article 8.
- Deckha, M. (2008). Intersectionality and posthumanist visions of equality. *Wis. J.L. Gender & Society*, 23, 249.
- Fernández Aguilera, L. (2019). Feminismos y liberación animal: alianzas para la justicia social e interespecie. *Tabula Rasa*, (32), 17-37.
- Foucault, M. (2000). *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- Haraway, D. J. (2013). *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*. Routledge.
- Horta, O. (2010). What is speciesism? *Journal of agricultural and environmental ethics*, 23(3), 243-266.
- Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Colección LiberÁnima. Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Mulvey, L. (1988). *Placer visual y cine narrativo*. Valencia: Episteme.
- Puleo, A. H. (2015). Ese oscuro objeto del deseo: cuerpo y violencia. *Revista Investigaciones Feministas*, 16, 122-138.
- Rodríguez Carreño, J. (2016). *La relación entre las dicotomías cultura-naturaleza, hombre-mujer y humano-animal en el pensamiento feminista* (Doctoral dissertation, Universidad Complutense de Madrid).
- Sesma Velasco, A. (2015). Género y valores: aportaciones de las mujeres al debate sobre la consideración moral. *Dilemata*, (18), 259-279.

Construir derechos para los demás animales

Rosa María De la Torre Torres¹

Antes de comenzar mi argumentación considero prudente hacer algunas precisiones terminológicas y conceptuales.

En primer lugar, hablo de *construir* derechos porque entiendo que éstos son resultado de consensos sociales, culturales y, evidentemente, políticos. Son, como dice Ronald Dworkin (2001), *cartas de triunfo*, fórmulas normativas que pueden oponerse frente a particulares y frente al Estado para exigir un hacer o un abstenerse. Los derechos fundamentales son resúmenes argumentativos, en palabras de Juan Antonio Cruz Parceró, nos evitan estar argumentando de manera exhaustiva cada vez que se presenta un conflicto (2007: 143).

En la actualidad, esta postura tiene entre sus representantes a Adela Cortina quien se manifiesta rotundamente en contra de construir derechos para los animales y de seguir utilizando “el absurdo con zancos” (2009) que representa la idea de derecho natural para fundamentar una teoría de los derechos humanos.

Los derechos son cartas de triunfo, resúmenes de argumentos para proteger aquello que consideramos bueno y valioso. Desde esta perspectiva por qué no entender que los animales son valiosos en sí mismos y deben ser protegidos como miembros de la comunidad jurídica y no como cosas o recursos naturales.

Aquí es preciso hacer una segunda precisión terminológica y teórica. ¿Qué implica ser valioso en sí mismo? Más allá de las diferencias y confusiones que comúnmente se dan entre la idea de valor inherente y valor intrínseco –que por

¹ Doctora en derecho constitucional. Coordinadora general de GIDA, Grupo de Investigación en Derecho Animal. Investigadora Nacional Nivel II del CONACYT.

ciento muchos autores como Adela Cortina (2009) parecen pasar por alto—, puedo decir que ser valioso en sí mismo implica ser respetado como individuo con capacidad de experimentar placer y dolor —la base mínima de la consideración ética pero también por la capacidad de experimentar el mundo desde la muy particular y única subjetividad—.

Ya a principios del siglo XIX Jakob von Uexküll, considerado el padre de la Etología, en sus *Andanzas por los mundos circundantes* (2016) refutaba la visión de Heidegger de que los animales son “pobres en el Mundo”. Von Uexküll afirma que todos los animales somos sujetos en nuestro propio tiempo y espacio, percibimos, disfrutamos y sufrimos el mundo desde nuestra propia subjetividad. Tom Regan afirma que somos *sujetos de una vida*.

Así, el valor en sí mismo deriva de esa subjetividad, incluso dentro de cada especie hay diferentes maneras de experimentar el mundo acorde a la edad y capacidades de cada individuo, estas diferencias no son moralmente relevantes para discriminar negativamente a unos frente a otros. El valor radica en esa capacidad de experimentar y ser sujeto de una vida y es independiente de cualquier valoración externa humana, porque evidentemente, siguiendo de nuevo a von Uexküll, sería una valoración sesgada por la visión antropocéntrica.

Así, el respeto a los sujetos de una vida no depende de valoraciones externas y ajenas. Y podría esgrimirse la pregunta-crítica: ¿quiénes son sujetos de una vida? Regan (2016) da respuestas, desde mi punto de vista apresuradas, al afirmar que cualquier mamífero de más de un año de vida con plenitud de capacidades cognitivas. Me inclino ante la prudente respuesta de Oscar Horta: ante la duda de si un animal posee conciencia, es decir los sustratos neuronales para experimentar estados cognitivos complejos, mejor asumir que la posee y tratarle con respeto. La duda cartesiana invertida, me explico a continuación.

Nos recuerda Ana Cristina Ramírez (2011) aquella confesión que hizo Descartes en su intercambio epistolar con Henry More; cuando More pregunta a Descartes qué elementos de prueba tiene para afirmar que los animales no tienen conciencia aquel responde que no tiene herramientas para entrar a la mente de los animales y por ello, y ante la falta de lenguaje como prueba irrefutable de la existencia de una mente animal, se decanta por afirmar que

no la tienen. Aquí se vislumbra la duda cartesiana: ante la duda, negar. Horta da *Un paso adelante en defensa de los animales* (2017) y ante la duda, prudentemente, prefiere afirmar.

Por ello, en mi argumentación parto de la premisa de que todos los animales son sujetos de una vida y pretendo dejar de lado la soberbia humanista que, en términos judiciales, le deja la carga de la prueba a los demás animales, exigiéndoles que constantemente nos den prueba de su ingenio, de su inteligencia, que demuestren que dentro de esos cráneos, pequeños o grandes, existe además de un encéfalo, el conjunto de redes neuronales necesarias para existir en el mundo como seres y no como máquinas. Aquí los animales no tienen que demostrar nada, los humanos debemos ser más humildes y tratar con respeto a los demás, independientemente de si comprendamos cómo funciona su mente o no.

Y aquí llego a la última precisión preliminar: el respeto a los demás animales trasciende las fronteras de lo moral y debe anclarse en el derecho como un asunto de justicia.

Hablar de construir derechos para los demás animales desde las teorías de la justicia tradicionales no resulta sencillo para ningún filósofo ni para ningún jurista. En este sentido, la propuesta de Martha Nussbaum de aplicar la Teoría del Enfoque de las Capacidades (en adelante TEC), desarrollada en conjunto con Amartya Sen, para resolver el tema del fundamento de los derechos de los animales resulta muy interesante porque aborda el problema de los derechos de los animales como un asunto de justicia. Tomando como base la teoría de la justicia de Rawls, la filósofa norteamericana propone alcanzar un consenso entrecruzado para incluir a los demás animales en las demandas de justicia interespecie (2007).

Para Nussbaum, los límites de la relación humano-animal van más allá de la compasión pues considera que hay tres tipos de exclusión que devienen de desigualdades que, hasta hace muy poco, permanecían “invisibles” a las diversas teorías de la justicia. Así, el lugar de nacimiento (la nacionalidad), la discapacidad (de nacimiento o adquirida) y la especie, son condiciones que generan un trato injusto del cual derivan problemas que el contractualismo tradicional, las teorías kantianas y, en general, el pensamiento occidental político y jurídico, pretenden invisibilizar.

Estos tres problemas planteados resultan urgentes y requieren cambios teóricos de fondo y ello conduce a la reformulación de las teorías que tradicionalmente han servido de fundamento a las ideas de justicia, dignidad y derechos.

Es destacable que Nussbaum utiliza el concepto de dignidad como uno de los pilares de su propuesta, sin embargo, esta idea no se limita a los humanos ya que la hace extensiva a los animales. Desde su perspectiva hay varios tipos de dignidad, diferentes pero equiparables en cuanto a su consideración ética. En el proceso de desarrollar su ética animal; Nussbaum incluye la necesidad de realizar una “teoría descriptiva de cada especie y de su forma de vida” (2007: 49), puesto que esta indagación no sólo nos permite determinar un referente para una teoría normativa de los animales humanos, sino, también, para los no humanos.

Por lo anterior, nuestra consideración moral hacia los animales está ligada a la idea de justicia social, en la medida en que estos son seres sintientes, pero además poseen capacidades cognitivas importantes y una capacidad de agencia, con lo cual se desmarca de la teoría kantiana, por un lado, y de posturas como la de Francione que se fundan principal y, casi únicamente, en la sintiencia.

El punto crucial de su propuesta se manifiesta cuando, desmarcándose de Kant, Nussbaum amplía el concepto de dignidad atribuyéndola, en principio, a todos los seres que poseen el conato de florecer y cuando se decanta –siendo éste el momento más conclusivo de su argumentación– por concederla sólo a los seres dotados de cierto grado de sensibilidad y complejidad. Los seres sensibles son, para ella, “sujetos de justicia y poseedores de una dignidad” (p. 27).

Así, el problema de la dignidad se concentra en determinar los parámetros para determinar en qué consiste una vida “digna de ser vivida” y es aquí donde el concepto de capacidades cobra importancia en la definición de lo que debe entenderse como “digno”. Así, para que una vida sea considerada acorde a la dignidad es necesario que ese ser vivo desarrolle sus capacidades básicas y éstas están unidas a la capacidad de ser agente conforme al alcance propio de cada especie. Además, estableciendo un contraste radical, Nussbaum afirma que no poseen dignidad, porque no tienen el estatuto de agentes, las personas que se encuentran en estado vegetal permanente y las anencefálicas, porque, en último término, les está vedado florecer conforme a lo que son.

Para Nussbaum, la dignidad no es un valor independiente de las capacidades, sino que los diversos principios políticos relacionados con las capacidades son articulaciones de la noción de una vida digna de ser vivida. Cada especie tiene su propio modo de florecer o de vivir dignamente, en cada animal es posible advertir un umbral para cada capacidad que marca el modo de funcionar digno y auténtico conforme a su propia índole. Así, la dignidad se dice de muchas maneras, tantas como seres sensibles y tendientes a florecer hay. Esta condición basta, a su entender, para afirmar el merecimiento de respeto y reverencia respecto de esos seres.

Si bien la teoría de Nussbaum puede, en primera apariencia, ser suficiente para fundamentar la idea de extender derechos a todos los animales y construir una *justicia interespecie*, no resulta del todo consistente porque tiene algunos “puntos ciegos” argumentativamente hablando que vale la pena analizar a detalle en otro trabajo; sin embargo abordaré el principal reclamo que recibe su teoría desde los estudios críticos. Algunos autores como Iván Darío Ávila señalan que esta teoría “prolonga la dominación animal” (2019: 119) y “renaturaliza la situación de subordinación/explotación de los animales no humanos y refuerza la autoridad y la privilegiada posición de poder del Hombre” (2019: 119). Aunque Ávila reconoce que Nussbaum es la primera que formula una versión posthumanista del contrato social, le critica que al pretender incluir a los demás animales en dicho contrato social los condena a la “tutela prudente” y al “paternalismo inteligente” (2019: 123), dándole una vez más al ser humano la capacidad omnipotente de decidir lo que es “prudente” para cada animal abriendo un peligroso camino hacia el determinismo capacitista.

Estas críticas son una muestra de por qué, hasta ahora, las teorías más acabadas sobre los derechos para los demás animales han resultado incompletas cuando no, de plano, irrealizables. Pretender incluir a los demás animales en el constructo de los derechos pensados para los humanos es además de ineficiente, injusto.

Por lo anterior, es preciso partir de los estudios críticos y deconstruir la categoría de derechos para poder reconstruirla como una formulación jurídica en la que entren todos los animales en igualdad de condiciones. Y ¿a qué

igualdad me refiero? A la igualdad que surge de tener intereses que son inherentes a ser sujetos de su propia vida.

Reconocer que los demás animales tienen intereses que son propios de su experiencia individual de vida, que constituyen una alteridad, muchas veces incomprendible no por falta de capacidades en ellos, sino por la falta de inteligencia humana para reconocerlas. Respetar la alteridad absoluta de toda expresión animal, en cuanto algo valioso en sí mismo es el primer paso para construir el argumento contra la instrumentalización de cualquiera otro, ya sea animal o *humanimal*.

Martha Segarra, en su obra *Humanimales. Abrir las fronteras de lo humano* vuelve a von Uexküll cuando nos recuerda el concepto de *Umwelt*: cada animal tiene su propio cuerpo y percibe el mundo e interactúa desde ese cuerpo, así cada animal vive en un mundo distinto de los demás, un mundo subjetivo en el que todas estas subjetividades se entrelazan como telas de araña conectando nuestras percepciones en una red de significados. No hay un solo mundo, hay tantos mundos como animales existen.

Más allá de las definiciones y debates sobre lo que se entiende por conciencia, la etología contemporánea permite afirmar que la mayoría de los demás animales son conscientes “de que son presas en potencia, de que su vida pende de un hilo frágil que se puede cortar sin aviso y de un momento a otro” (Segarra, 2022: 161). Esta vulnerabilidad es compartida por *todos* los animales y si, aunado a lo anterior, se reconoce que todos los animales deseamos conservar nuestra vida, que tenemos un interés en no morir es criterio suficiente para reconocer que toda vida es valiosa en cuanto se importa a sí misma, independientemente de los atributos o valor que se le puedan atribuir externamente.

Para construir derechos, entendidos como fórmulas jurídicas eficientes, es necesario asumir que no hay fundamento posible para justificar la explotación de ningún animal —humano o no humano—, que todos somos iguales porque tenemos el interés primigenio de conservar nuestra vida y que nadie puede disponer de ella.

No se trata de ampliar la noción de derechos hacia los demás animales, lo que sería injusto al insertarlos forzosamente en una categoría pensada desde lo humano para los humanos, se trata de deconstruir el concepto de derechos

y de derecho para reconstruirlo como instrumento que incluya a todos los animales, sin distinción de especie, raza, color, etc. Para conseguir que lo anterior resulte efectivo en una realidad social y jurídica es preciso transformar radicalmente la noción de sujeto (Segarra, 2022: 16), abandonando los paradigmas imperantes en el derecho: no es necesario tener la capacidad de asumir responsabilidades para recibir derechos y no es necesario “darse cuenta” de que se tienen esos derechos para que éstos puedan exigirse (evidentemente por otros que sí se dan cuenta).

Con fundamento en lo anterior, desde la teoría y la práctica jurisprudencial se pretende construir el derecho básico a no ser tratado como cosa, como un medio para satisfacción de los intereses de otros, como mecanismo de educación, de control de la autoridad, pero especialmente de transformación social para reconfigurar la relación entre *todos* los animales.

Gary Francione es uno de los principales promotores del derecho a no ser tratado como cosa como pilar fundamental de la consideración ética y jurídica hacia los demás animales. En su libro *Introducción a los derechos de los animales ¿tu hijo o el perro?* (2000) señala que un consenso generalizado se sustenta en dos premisas: los animales tienen un interés en no sufrir y de ello deriva nuestra obligación moral directa de no causarles sufrimiento. Sin embargo, estas premisas carecen de sentido –y de aplicación efectiva– porque los animales son considerados como propiedades, por ello resulta ineludible construir el derecho a no ser tratado como cosa como premisa fundamental para todos los animales.

De entrada, para hacer efectiva la prohibición de causar sufrimientos a los demás animales es imprescindible aplicar el principio de igualdad al interés de los animales en no sufrir. Esto no implica que los demás animales sean considerados lo mismo que los humanos ni que deban reconocérseles los mismos derechos, pero si reconocemos el interés de no sufrir, desde esta perspectiva igualitaria, entonces el único camino es la abolición de la propiedad sobre éstos. Francione propone: “dejar de usar a los animales de maneras que no se utilizaría a ningún humano” (2000: 176).

Lo anterior parece un imposible a la luz de los sistemas económicos, culturales, políticos y jurídicos imperantes que afirman que los animales son recur-

sos, propiedades o bienes. Aunado a esto aparecen las resistencias a construir derechos para los demás animales ancladas en los conceptos de persona.

No es posible hablar en serio de derechos para los demás animales sin tener en cuenta que su fundamento es el principio de igual consideración moral del interés de no sufrir y la consecuente expansión del derecho a no ser tratado como cosa y esto parece imposible porque prácticamente los valores que sustentan los sistemas políticos y económicos parten de la premisa de que los animales son bienes y recursos explotables –aunque sea “humanitariamente”–, sin embargo, como afirma Paul B. Preciado (2015):

El cambio necesario es tan profundo que nos decimos que es imposible. Tan profundo que nos decimos que es inimaginable. Pero lo imposible está por venir. Y lo inimaginable es merecido. ¿Cuál era más imposible e inimaginable, la esclavitud o el fin de la esclavitud? El tiempo del animalismo es el de lo imposible y lo inimaginable. Ése es nuestro tiempo: el único que nos queda (p. 2).

Hablar seriamente sobre derechos para los demás animales implica partir de dos premisas morales: a) Todos los animales tienen interés en desarrollar su propia vida sin ser objeto de instrumentalización por parte de otros, y b) de ese interés se deriva un derecho moral a no ser tratado como cosa al cual deben corresponder un conjunto de derechos institucionales, los cuales comienzan con un derecho fundamental básico de no ser tratado como propiedad, para garantizar que *todos* los animales podamos vivir libremente.

Ambas prerrogativas fundamentales constituyen la base sobre la que se construye la teoría de los derechos y de la justicia para *todos* los animales. Sin exclusión que se justifique por cuestión de especie, raza, color o capacidades físicas o cognitivas.

Comprender que la idea misma de “derechos” es una construcción que ha sido erigida al servicio de ciertos postulados hegemónicos y que este discurso puede desvelarse, desarmarse y reconstruirse para incluirnos a todos requiere un ejercicio intelectual de humildad epistémica y un compromiso constante por abandonar los paradigmas que dan forma al derecho tal como lo conocemos. No es una tarea sencilla y este trabajo no pretende abordar exhaustiva-

mente este discurso, sirva simplemente como una invitación para seguimos deconstruyendo y reflexionando cómo podemos construir un derecho al servicio de la justicia interespecie.

Hablar en serio de derechos requiere un abordaje crítico de las estructuras de dominación que han generado las causas de opresión y dominación de unos pocos sobre otros grupos colocados, gracias a las complicadas redes de acción de estas estructuras de poder, en situación de vulnerabilidad. Esta afirmación aplica de la misma manera tanto en el discurso de los derechos humanos como en el discurso de los derechos para los demás animales.

Pensar nuestra relación con los demás animales en términos de no-propiedad parece utópico pero es muy probable si se consigue una educación antiespecista y sistemas económicos que no se beneficien de la explotación humana y animal.

Transitar a esquemas de consumo humano y animal que no pongan en jaque al medioambiente y el respeto con que son tratados los *otros* es una tarea impostergable; el camino a la extinción está trazado con claridad si se mantienen los paradigmas actuales.

Pensar y actuar desde un sistema jurídico no especista, incluyente y respetuoso con la Naturaleza y los demás animales será la carta de triunfo que los seres humanos tengamos ante nuestra propia conciencia ética y hacia nuestro futuro en este planeta.

Referencias

- Ávila Gaytan, Iván Darío. (2019). “Las fronteras de la justicia: Notas para una crítica materialista del animalismo liberal”, en SIERRA, J. y PINEDA, F. *Martha Nussbaum y la justicia social para los animales. Apuntes críticos desde Las fronteras de la justicia*. Bogotá: Fundación Universidad Autónoma de Colombia.
- Cortina, Adela. (2009). *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Barcelona: Taurus.
- Cruz Parceró, Juan Antonio. (2007). *El lenguaje de los derechos*. Madrid: Trotta.
- Dworkin, Ronald. (2001). *Los derechos en serio*. Barcelona: Ariel Derecho.

- Francione, Gary. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your child or the dog?* Filadelfia: Exempla Press.
- Horta, Oscar. (2017). *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Nussbaum, Martha. (2012). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión* Barcelona: Paidós.
- Preciado, Paul B. (2015). “El feminismo no es un humanismo”, en *Ficción de la Razón*. Disponible en: <https://ficciondelarazon.org/2015/02/23/beatriz-preciado-el-feminismo-no-es-un-humanismo/>
- Ramírez Barreto, Ana Cristina. (2011). “15 Tesis sobre humanos y otros animales”, en *Rojo amate*. Vol. 1: 5. Disponible en: <http://www.rojoamate.com/pdf/ra5.pdf>.
- Regan, Tom. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Segarra, Marta. (2022). *Humanimales. Abrir las fronteras de lo humano*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Von Uexküll, Jakob Johann. (2016). *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Argentina: Cactus.

Naricear la Canópolis en clave interespecie-antiespecista

David Abraham Varela Trejo¹

...la nariz existe no como una estructura anatómica –un bulto en la cara– sino en su naricear: esto es, en el respirar, oler y sentir a través del cual continuamente exploramos el camino por delante.

TIM INGOLD

Piense a un perro o una perra, una que le guste. Ahora imagínela en la calle oliendo todo a su paso, dejándose llevar por un aroma y luego otro. Ese todo es importante de conjurar, al menos en un tosco *nombre humano*: aceras, postes, hojas, árboles, arbustos, defensas de auto, llantas de auto, comida, flores, excremento, basura, *algo* podrido, manos de transeúntes, las bolsas del mercado llenas de comida puestas en el suelo; pero, *sobre todo*, otros perros que *se han dejado* en alguna superficie para perdurar en el espacio-tiempo. Imagine que además de oler todo aquello, cada que esta perra se encuentra un árbol al paso, se detiene y lo *sniff, sniff, sniff*, inspecciona con atención y esmero, porque hay tanta información sobre sus congéneres que vale la pena tomarse su tiempo: *conocer quiénes son*. Las marcas de *otros* le esperan cuales signos vivientes que *están ahí para ella*, para ser pensados (Kohn, 2021).

¹ Licenciado en sociología por la UAM, unidad Azcapotzalco. Maestro y doctor en Antropología por la UNAM. Sus intereses de investigación cruzan una antropología de las relaciones en clave multi e interespecie, en el marco epistémico de los Estudios Críticos Animales. Es docente en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Continúa observando y, aunque no percibe esos signos –no están ahí *para usted*–, sí nota cómo entre más se interesa por el olor, más rápido y fuerte empuja aire con su nariz para levantar las partículas del suelo. El nariceo humedece las superficies por donde pasa el órgano, dilatando las partículas y *saborear mejor con su órgano bomeronasal*. Segrega mucosidad en forma de gotas; es como si la nariz llorara de gusto por encontrar un aroma asombroso, inquietante. Hay gozo en el *naricear*, ahí ocurre algo más que simple olor emanando de las cosas: está la presencia evocada del otro y la sensibilidad química con la que se responde a él. Es una respuesta transformadora y esa respuesta lleva siempre a un lugar nuevo, “dejamos de ser nosotros mismos o, cuando menos, dejamos de ser el yo que éramos para convertirnos en un yo en encuentro con otro” (Tsing, 2021: 74). Los olores, en su atracción o repulsa, en su “naturalidad” o “artificialidad”, nos hablan necesariamente de la consideración y respuesta a otros cuerpos. Constantemente emergen fronteras sociales a partir de estos eventos olfatorios: no hay buenos o malos olores, sino nariceos atentos e interesados en diferentes cosas. De pronto, en esa superficie aparecen *una miríada* de perros, perras, el poste vibra gracias a toda la orina acumulada que es un testimonio histórico de incontables perras que otrora han pasado también por ahí y alzado la pata o poniendo el trasero al piso, *dejándose desde dentro*, como si se regaran a sí mismas para un florecer invisibles.

Ahora, ¿esta perra pasea *sola*?, ¿la imaginó usted sola? Si lo hizo, deténgase y piénsese con ella; esta perra es “su compañera” –proceda a ejercer el poder de nombrar– y va sujeta a una correa durante su paseo matutino, o de noche si lo prefiere. Sin embargo, hay un rasgo de su personalidad y de *su relación* que la perra encuentra sumamente desagradable: a usted le desespera tener que detener tan a menudo el paso para que ella olisque la gramática de sus congéneres que tiene delante de sí. De hecho, le gustaría más, mucho más, que usted siguiera diligentemente sus pasos sobre la ruta que van trazando su olfato y los olores en danza con el aire que se arremolina en sus fosas nasales, y disfrutara de los “contratiempos” que esa indeterminación provee; nariceos con los que ella –a diferencia suya– experimenta intensamente. Usted intenta alejarla de un charco de orina, o una caca que encuentra asquerosa pero ella

resiste, dejando al desnudo su petición de *derecho a oler* en sus propios términos. Si hay un derecho que las perras deben tener es el de oler o, mejor dicho, el de naricear, el de hacerse caminos para andar con la nariz: dejar que ésta salga al encuentro del otro para conocer, ser conocida y generar historias en el intercambio químico procedente de los cuerpos que se afectan a distintas escalas. Quizá el olfato canino construye sus propios relatos y la ciudad o el campo están llenos de testimonios, chismes, afrentas, y nosotras, *insensibles* de la nariz, ni nos enteramos de toda esa rica cultura canina *a ras de piso*, que viaja sobre corrientes de aire hasta *encontrarse* con alguna trompa y transformarla, haciéndose con ella. Los perros siguen el rastro de la indeterminación de los encuentros: ¿qué olor? ¿qué perro?, ¿*qué relaciones?*

La Canópolis es un modo de nombrar *una comunidad naturocultural de las perras junto con otras formas de vida en tiempos y espacios concretos*. No es un territorio que pueda llamarse privado a la usanza humana, sino uno comunal donde las relaciones de “alteridad significativa” entre perros, humanos y otros tipos de seres y materialidades conviven, coexisten y hasta cooperan. Hay fricción y ruido tanto como creatividad para responder al otro alzando la pata, o pegando la nariz al piso. Es una comunidad fundada en el olfato, en las marcas y marcajes y otros paquetes de información química, en los senderos y líneas que dibujan los cuerpos –potencias de afectación–, es una comunidad semiótico-material cargada de vida, muerte, enfermedad y política. La Canópolis es el espacio de la irresolución, de identidades móviles, metafóricas, invisibles y literales; es un lugar que está dentro y al margen de los esquemas sensibles humanos antropocéntricos. Es una “intrigante interacción naturaleza-cultura” que en su indeterminación “envuelven diferentes formas de oler y diferentes cualidades en los olores” (Tsing, 2021: 82).

Indeterminación y perras: ¿qué *eventos* inician con el olfato? La nariz sigue el rastro de lo imprevisible en el espacio-tiempo porque ésta va haciendo *territorio*, deviniendo territorio con ayuda de todo el cuerpo canino que se derrama sobre otros cuerpos no vivos. El perro es cuerpo-territorio; las marcas de sí son *metáfora de su presencia; una presencia evocada* (Despret, 2022) en cada expulsión de orina, en lo que las glándulas anales dejan en las heces como

aseveración y ampliación del cuerpo *entre* otros cuerpos deviniendo-con... (Haraway, 2016). Devenir territorio es cosa seria para los cánidos; dirige su comportamiento para hacer historia, *su presencia es histórica* (Despret, 2022) y se narra en ese sendero químico por donde *se vino* y hacia dónde *se va* movido-*por* partículas, desvelamiento de una alteridad que los interpela, que se mezcla con ellos en cada aspiración. Motivados por dejarse en el territorio y hacerse con/en él, significan y articulan con el espacio de los demás, perros y no-perros, con la propia presencia evocada –la orina, las heces, el cuerpo restregado, *untado* por aquí y allá: ¿qué perras?, ¿qué temporalidades?, ¿qué relaciones?–.

El olor es relacional y produce relaciones; hace lo social por cuanto no es una materia fija ni dada y siempre está para alguien de modos políticamente significativos en encuentros históricos interespecíficos. El olor de perro existe –¿hay solo *uno*?– para un otro, *por un otro*, ya sea en su atracción o en su rechazo. ¿A qué huele un perro?, ¿a qué huele la orina de perro?, ¿son los olores neutros, *políticamente* neutros?; ¿son las *marcas caninas*, su modo evocado sobre los monumentos, la propiedad “privada” y la calle, *la contracara de lo limpio*? La sensibilidad química está modelada en parte por cambios en la sensibilidad social que acompaña el proceso civilizatorio (Elías, 1987). El olor está regulado por fuerzas sociales hegemónicas, disciplinado y normativizado por políticas de salud; los olores organizan territorios, delimitan la movilidad y el comportamiento; estigmatizan y marcan algunos cuerpos caninos como sucios; patologizan y exhiben como indeseables en la bio-cultura. Los buenos y malos olores se producen en sociedad y se conectan con los modales, algunos *afectan* ciertas sensibilidades e ideologías sobre lo limpio y el lugar de cada cual en un mundo signado por “el progreso”; los humores perrunos viajan a través de la fricción cultural, movilizadora de la creatividad y el cambio cultural (Tsing, 2021).

El sentido del olfato es el más animalizado de los sentidos, es el “sentido mudo”, como le llama Diane Ackermann (1992), lo que enfatiza la dificultad que tiene el lenguaje en la tarea de nombrar y describir lo que se huele sin recurrir a préstamos de otros sentidos, como lo dulce, por ejemplo, que le es propio al gusto, como lo suave le es al tacto. ¿De qué manera podríamos

nombrar y describir el movimiento de una perra, de muchos perros, a partir del rastro olfativo que dejan a su paso cuando nos faltan no sólo las palabras sino la percepción adecuadas? ¿Cómo se puede narrar ese evento? ¿Qué descripciones son válidas? Este relato tiene profundas raíces históricas, debajo de la tierra, por dónde empezar a seguir un rastro. Por su animalidad y su “mutismo”, el sentido del olfato es en Occidente el más opuesto al *proyecto civilizatorio*, sobre todo en lo que atañe a los perros y su relación con la salud pública y la higiene y lo poco apasionado de los procesos de desodorización de las ciudades que demonizan los territorios químicos-caninos, y los producen como enemigos de este nuevo orden aséptico: su peste debe ser exorcizada.

Un desafortunado y buen ejemplo lo encarnaron los históricos perros callejeros y la biopolítica para su control. Su nacimiento institucional pudo ocurrir entre los siglos XVII y XVIII. A los perros callejeros los arrojó la colonización como un desecho. La conquista que ayudaron a consumir con sus fauces y narices no tenía un lugar reservado para muchos de ellos; hijos de soldados hembras y machos, despreciados por una sociedad colonial que flirteaba con los ideales ilustrados: apestaban y no tenían dueños. Al perro de guerra le falló el sistema —uno *especista*, colonial y racista—, y lo produjo como un paria, un ente sin casa dejado a su suerte en una ciudad donde su presencia cada día evocaba más la imagen de un pasado agreste a superar de cara al naciente progreso y el desarrollo. A menos que esa nariz aún pudiera tener acomodo en el desempeño de alguna función, ya no como arma, sino para otro tipo de trabajos (como la seguridad privada, la protección de bienes preciados o la cacería), eran cuerpos desprotegidos, despojados de toda cualidad para la vida y la vida social, sin acceso a la comunidad, sin dueño, la peor de las desgracias (esto plantea relevantes cuestiones a propósito del olfato y el trabajo canino en este tiempo y lugar —narices para el rescate de humanos en fenómenos naturales catastróficos; la búsqueda de drogas; o en el sector médico trabajando en la detección de cáncer, etc.—, y cuáles son nuestras responsabilidades, si debe ser abolido o continuar “de otro modo”, pero no sobra el espacio).

Desde una lectura multiespecie, a los perros de postconquista les habitaba otro minúsculo actante: el virus de la rabia; éste se convertiría en un recurso

político, una estrategia para legitimar su exterminio por parte de las élites políticas mexicanas y sus ambiciones estético moderno-ilustradas (Montoya, 2017). En términos de abanderado del progreso, no era tanto la rabia como *la vacuna* que el médico Eduardo Liceaga había ido a preparar a Francia al lado de Louis Pasteur, la metáfora perfecta de esa conquista de la naturaleza, de ese avance hacia *adelante* en la línea del progreso material (Rojas, 2018). Diversos cuerpos afectantes como las heces, los parásitos como el *escherichia coli*, el virus de la rabia, la vacuna, la nueva organización urbana del centro histórico por parte del gobierno y la estructura policial, el discurso de salud, hacen de los olores caninos algo indeseable. La complejidad de los nariceos caninos, sus interacciones químicas, se reducen a un único rasgo: el de la enfermedad, la suciedad y la inmundicia; el de lo bajo, abyecto, “atrasado” e incivilizado, de lo inseguro, lo precarizado y periférico. A los perros se les castiga por ser fieles a sí mismos, a sus “humores”. Se les somete a regímenes olfativos humanos, a la sensibilidad humana, a sus modales y su aburrido sentido del “buen oler”. Ya en “la modernidad”, las glándulas anales, promotoras de la “identidad” entre canes, se “exprimen” durante los baños profesionales para liberarlos de ¡su olor a perro!

¿A qué huele un perro? El marcaje canino, tanto de machos como de hembras, no es una afrenta a la sacrosanta propiedad privada ni el antónimo ofensivo de lo limpio, sino un evento de propagación del cuerpo para hacerse territorio, dejarse como historia de un lugar y florecer invisible en la nariz de otra: ¿qué perra? Es evidente que, aun sin insistir mucho en ello, las fricciones entre el mundo sensible canino y el humano producen un olor que se percibe a la distancia. Cuando hablo de los orines y las heces, más que una ficción escatológica, escribo sobre éstas como materias vibrantes (Bennett, 2022) para indicar la red relaciones entre materialidades que coexisten en el tejido de la vida y movilizan políticas públicas de saneamiento y pacificación. La *otredad significativa* de la que habla Donna Haraway libera mejor su aroma, aquí y ahora, en encuentros con y desde la diferencia; la similitud uniforme a los perros y les obliga a oler a algún nauseabundo perfume humano; no reconoce un olfato radicalmente distinto, el tipo de mundo que abre con gustos más heteróclitos.

A qué huele un perro solicita de nuestra insensibilidad una respuesta curiosa y amable para re-sensibilizar la nariz: ¿narices contra la hegemonía odorífera, contra la ideología química antropocéntrica, occidental y civilizatoria!

Devenir entre especies es participar en el juego de las diferencias olfativas como identidades efímeras, es danzar con ontologías cuadrúpedas, de tacto-nariz húmedo metafóricamente prensil; *es participar en culturas del con-tacto íntimo* (Despret, 2022; Haraway, 2016). Al ser interpelados por las narices caninas entramos en relación con su mundo. Naricear la canópolis es aprender a poner atención desde abajo, es re-conocer maneras de sentir-el-mundo que no comprendemos del todo; es también usar la imaginación con responsabilidad y “habitar” con lo *canino* para aprender a cuidar de ellos como una práctica mundana. Es un manos a la obra, no como quien ejerce una soberanía tomando al otro para hablar por él, para representar y decir qué le gusta y que no, sino como quien acepta que tiene mucho que aprender sobre cómo devenir-perro (los perros, desde hace mucho, manejan el arte del devenir-humano). Generar conexiones parciales, pero reales, articulaciones potentes para habitar lugares-otros (Haraway, 2019): una canópolis multiespecie y antiespecista.

El especismo es el problema *con que debemos seguir* (Haraway, 2019) para plantear otros modos y mundos posibles intrincados con nuestro porvenir. Iván Ávila (2013) ha pensado de manera atinada el especismo como un orden que produce lo biológico, lo material y lo social orientado por la dicotomía humano/animal, donde nuestra especie ocupa una posición de superioridad para controlar las vidas de los animales y decidir cómo deben morir. Este orden ha producido ciertos marcadores culturales antropocéntricos que impregnan el ambiente de biopoder, normatividad sobre sus cuerpos basada en la “especie” y la utilidad que nos proporcionan, violencia, así como estereotipos de amantes fieles, leales, grandes amigos, obedientes, etc. ¿Qué pueden oler, o qué no pueden oler los cuerpos caninos?, ¿qué marcas son toleradas en el espacio público y cuáles no? Para los perros, este orden especista es incorporado mediante *las palabras de los hombres (en un lenguaje eminentemente patriarcal)*; de grandes adiestradores que saben cómo ejercer el dominio e impedir nariceos o cosas que distraen de su verdadero motivo: obedecer.

Llamemos a esto *Canidad*: un esquema socioafectivo de pensamiento y acción que normativiza y regula la vida naturocultural, histórica y afectiva de los cánidos al dictar maneras-correctas-de-comportarse y de relacionarse con nuestra especie. Imagine ahora a nuestra querida amiga, la perra de hace unas páginas (o perrito si usted eligió así). Ahora ella no puede oler a su gusto, ya no puede abrirse camino nariceando intensamente, y eso es lo correcto, lo *natural*, porque antes que obedecerse a sí misma usted tiene prioridad, la correa de mando está en sus manos. Ahora ella ha de obedecer e ignorar dolorosamente las efímeras esencias que emanan de las cosas. Dejar de oler es detenerse al placer desperdigado en el espacio y así se le *desterritorializa* al quedar impedida de responder a los demás que están allá *afuera*: de este modo se priva al mundo de su respuesta poética, evocada en una superficie impredecible, su nariz se mueve rápida, espectral y superflua sobre las cosas, ya no se posa contemplativa a socializar.

Esta perra, y muchas más, aclaman ser acompañadas y respetadas en sus paseos-nariceos, claman justicia interespecie mediante una imaginación comprometida y respetuosa de su mundo sensible y cómo lo experimentan. Es decir, no podemos recomponer nuestro olfato para encontrar en las heces de otro, como los perros sí, un olor interesante e informativo. Pero podemos prestar atención imaginativamente a eso que hacen los canes: ¿qué olor *es* ese que te tiene prendada de esa tierra? ¿Quién visitó esas hojas y qué le respondes tú? Aunque no disponemos de medios para responder a esas preguntas (quizás no, por ahora, y no estoy hablando tanto de tecnología como de un refinamiento de nuestra sensibilidad), podemos tomar esas experiencias sociales y estéticas alter-humanas como reclamos de derechos y responsabilidades para la convivencia multiespecie. Esa es una manera en la que cooperan y exponen sus demandas: su “compañía” nos lleva a una praxis fuera de lo humano para atender formas de relacionalidad multiespecie donde no dictamos las reglas, formas sensibles y afectivas que, por nuestra condición de humanas, pasan inadvertidas; no se nos pueden ocurrir sin su presencia en nuestras vidas, sin que ellos lo sugieran.

A los animales no nos interesan las mismas cosas (Pelluchon, 2018). Como proyecto político contraespecista, naricear la canópolis es un golpe al logocen-

trismo y a los regímenes afectivos antropocéntricos respecto de la necesidad de generar otras gramáticas y registros de lo que importa en comunidades multi e interespecie, es decir, lo que es significativo para las existencias y formas de vida alternativas a lo humano que conviven con nosotras. También llama la atención sobre el sufijo “-polis”, y otros mundos relacionales que no se enuncian aquí y que también son espacio de diálogo y oportunidad en la conjuración de otros lugares para habitar. Por ejemplo, los contextos rurales donde los perros (llamados perros-pueblo en oposición y distinción con el perro callejero urbanita), contrario al hábito urbano, no llevan en la mayoría de los casos un collar con una placa de identificación, ni salen acompañados por humanos con correas. Antes bien, gestionan de manera autónoma el tiempo que desean pasar en casa y el que dedican a realizar otras actividades. Naturalmente, no están exentos de peligros y desfortunas, pero el punto es que esos contextos desvelan que los perros no preexisten a sus vinculaciones con otras existencias, y, por otro lado, tomar nota de la ocurrencia de otras configuraciones multiespecie posibles situadas más allá de los contextos urbanos y del saber autorizado. Para terminar, naricear es una práctica cultural más-que-humana, múltiple en formas de vida y materialidades implicadas y políticamente situada; cuando una nariz se posa y abre al mundo, las palabras con las que nombramos esa actividad pueden ser una invitación a un preguntar curioso y atento a la diferencia significativa, o una licencia para legitimar nuestro asco, ignorancia olfativa y ausencia de *perritud*.

Referencias

- Ávila, Iván Darío. (2013). *De la isla del Doctor Moreau al planeta de los simios: La dicotomía humano/animal como problema político*. Bogotá: Ediciones desdeabajo.
- Bennett, Jane. (2022). *Materia vibrante. Una ecología política de las cosas*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Despret, Vinciane. (2022). *Habitar como pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires: Editorial Cactus.

- Eliás, Norbert. (1986). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Haraway, Donna. (2016). *Manifiesto de las especies de compañía*. Bilbao: Sans Solei Ediciones.
- Haraway, Donna. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Cthuluceno*. Buenos Aires: Consonni.
- Kohn, Eduardo. (2021). *Cómo piensan los bosques*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Montoya, Jesica. (2017). *Vida de perro en una ciudad ideal. Matanzas de perros callejeros en la Ciudad de México, 1791-1820*. (Tesis de maestría). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rojas, Laura. (2011). *Muerto el perro, se acabó la rabia. Perros callejeros, vacuna antirrábica y salud pública en la Ciudad de México, 1880-1915*. (Tesis de maestría). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Tsing, Anna L. (2021). *Fricción. Una etnografía de la conectividad global*. Barcelona: I.F publications.
- Tsing, Anna L. (2021). *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Madrid: Capitán Swing.

Rasgos identitarios de la práctica vegana y tipos de practicantes en Morelia

Laura Eugenia Sainz García¹

El presente análisis se extrae de un trabajo antropológico titulado “Gustemología de la práctica de la alimentación vegana en Morelia: una degustación sensorial”, realizado entre los años 2018 y 2020.

La comensalidad² es un acto social, un marco de reunión, de convivencia y de intercambio en muchos niveles. La acción de comer se realiza dentro de un proceso de selección y discriminación de alimentos que reflejan un imaginario cultural y una historia individual. Nos identificamos como omnívoros, frugívoros, carnívoros, pescetarianos, vegetarianos, veganos y un largo etcétera, según lo que incluimos o excluimos del plato de comida. Esta adscripción acontece muchas veces sin siquiera reflexionar sobre la acción de aceptar o rechazar determinados platillos.

La función colectiva del comer es altamente valorada en algunas sociedades, colocando en segundo plano y hasta cierto punto demeritando las particularidades sensoriales. Regularmente se minimiza cómo los sabores se aprecian al paladar, la forma en que se incorporan o descartan a nivel del gusto y en qué medida se categorizan como aptos o sabrosos. Subsannando esto

¹ Activista por la liberación animal con enfoque multidimensional. Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la UNID, maestra en Antropología por la UNAM. Fundadora del centro comunitario vegano Casa Animal Morelia y creadora de Veganiza tu vida, medio de comunicación antiespecista.

² La comensalidad es entendida por Susanne Højlund como “la tendencia humana de comer juntos o, para decirlo más exactamente, de comer en grupos” (Højlund, 2015: 1).

Susanne Højlund postula que la experiencia de comer está relacionada con el gusto como un sentido social y con el contexto sociocultural donde se realiza dicha actividad, la cual define bajo la categoría de comensalidad.

La comensalidad no explica cómo el gusto se vuelve social o la cultura se convierte en gusto. Como no es la sustancia real de los alimentos que estamos compartiendo, sigue siendo individual lo que pone en la boca, lo que mastica, ingiere y percibe. Pero todavía hay un eslabón perdido al explicar cómo este simbolismo se convierte en un hábito o en una cierta preferencia de sabor. (Højlund, 2015: 1).

Sobre este mismo enfoque de la incorporación del sentido del gusto en el contexto de comensalidad, los trabajos sobre el paisaje culinario-gastronómico de Yucatán de Ayora-Díaz (2016) la conceptualizan como una búsqueda de sentido de pertenencia a un grupo y propone dos formas de manifestación –y sus subdivisiones– a través del consumo culinario según “la naturalización del gusto”: el *gastro-sedentarismo* y el *gastro-nomadismo*. Estas maneras ponen en evidencia la variedad de “afectos, desafectos, estética, valores y prácticas identificadas como propias de la cocina y gastronomía regionales” (Ayora-Díaz, 2016: 137). Además, sugiere que dichas prácticas no son ni estáticas ni heterogéneas y sus adoptantes pueden transitar de una a otra en cualquier momento.

Dicha clasificación la desgloso en seguida:

- *Gastro-sedentario etno-nacionalista*: piensa que su tradición culinaria es la mejor, sin embargo se permite el consumo de platillos distintos a los propios.
- *Gastro-nómada práctico*: le es irrelevante que cocina es mejor, incluso en comparación con la propia. No le da más relevancia a la comida tradicional o auténtica.
- *Gastro-nómada ecléctico*: un aventurero/a en la experimentación de sabores, los orígenes del alimento y las formas de preparar. Su búsqueda es el conocimiento profundo, por ello adopta la tecnología culinaria necesaria para lograrlo.

- *Gastro-nómada secuencial*: esencialmente con las mismas características que el *ecléctico*, pero con la peculiaridad de que saltan de un tipo de cocina a otra sirviendo a su interés y pasión momentáneas.
- *Gastro-nómada turista*: aquellos que planean viajes y visitan lugares atraídos por la tradición culinaria que cada destino les ofrece.

Es así como argumento que la percepción gustativa no es homogénea entre los actores sociales, la cultura la determina el gusto y por consecuencia las experiencias alimenticias de un grupo social pueden estar asociadas a una pluralidad de identidades. El consumir cierto tipo de alimentos es una manera de autoidentificarse, de entablar una comunión y suscribir una significación social de la comida que brinda un sentido identitario a sus integrantes.

1. Identidad y sentido del gusto

La noción de identidad puede ser analizada desde las perspectivas homogeneizadoras y las fragmentarias, es así que para el presente análisis se optó por los acercamientos que excluyen de su interpretación las cualidades de “fijas o estáticas” como propias de una identidad. La inmovilidad no se adecúa a la comprensión de las transformaciones en las prácticas y el gusto de y por el alimento. Por ello, retomo la noción de identidad que encaja más con los cambios culturales contemporáneos:

Las identidades no se mantienen idénticas a sí mismas, hacen y deshacen y a veces entran en hibernación y posteriormente renacen. Son dinámicas, nacen y pueden perecer o disolverse, mientras existen, cambian, se adaptan y realizan constantes ajustes internos. Las identidades son internamente heterogéneas. Los grupos identitarios no son entidades completamente homogéneas, armoniosas o estables ni están exentas de tensiones. Tienen que resolver conflictos internos de manera permanente. Existen subgrupos en su seno, diversas opciones que se despliegan a veces con algún grado de contradicción entre sí (Díaz-Polanco, 2006: 198).

Por regla, para Díaz-Polanco las identidades son múltiples, ya que una persona no se conforma ni se confirma ante un solo marco identitario. Habita varias identidades, las consolida, las propaga y las redefine. Esta pluralidad de pertenencias es organizada por los actores, quienes se las adjudican, las gestionan y las viven de manera simultánea. No obstante, la multiplicidad en la identidad conlleva siempre, según este antropólogo, a la existencia de un “núcleo duro”,³ éste se engancha, se asocia y se afianza fuertemente a la comunidad, la cual le da el sentido de pertenencia. Al debilitarse o desaparecer dicho sentido de comunidad que sostiene el plano identitario, “las identidades múltiples se debilitan, se dislocan y entran en crisis”.

Zygmunt Bauman argumenta que en este polifacetismo identitario y la fluidez de identidades las y los individuos al sentirse desamparados de su conjunto de rasgos propios que lo conectan a una colectividad y deseosos de la seguridad que esto conlleva, se ven en el anhelo de adoptar una identidad y están en la libertad de incorporarse a la que se les presente.

Una vez que la identidad pierde los anclajes sociales que hacen que parezca “natural”, predeterminada e innegociable, la “identificación” se hace cada vez más importante para los individuos que buscan desesperadamente un “nosotros” al que puedan tener acceso (Bauman, 2005: 57).

El sociólogo sostiene que a la par de “cazar las identidades al vuelo” se persiste en el empeño por mantener las referencias comunitarias de la propia identidad y, al mismo tiempo, se mantiene una disputa interna para ajustarnos a los colectivos efímeros que se forman de dichas identificaciones. Les construimos cimientos con la finalidad de mantenerlos vivos, aunque sea momentáneamente.

Es precisamente la identificación la que da origen a las “comunidades de guardarropa”. Éstas, al igual que las identidades de la era moderna, son pasajeras, volátiles y su tiempo de vida es fugaz. Según Bauman, son llamadas así porque sus integrantes cuelgan su ser individual y “se visten para la ocasión”.

³ La refiere el autor como “la identidad básica” y cómo ésta se asocia a la comunidad. Así, la identidad y la comunalidad guardan un lazo estrecho.

Las comunidades de guardarropa necesitan un espectáculo que atraiga el mismo interés latente de diferentes individuos, para reunirlos durante cierto tiempo en el que otros intereses son temerariamente dejados de lado o silenciados. No fusionan los intereses individuales en el “interés grupal”: esos intereses no adquieren una nueva calidad al agruparse y la ilusión de situación compartida que proporciona el espectáculo no dura mucho más que la excitación provocada por la representación (Bauman, 2000: 211).

Parto de la concepción de Díaz-Polanco sobre la multiplicidad identitaria explicada párrafos arriba, sumo a esta mis reflexiones sobre el surgimiento subsecuente de las identificaciones propuestas por Bauman y sus respectivas comunidades de guardarropa que florecen por consecuencia, para entonces analizar e interpretar la manera en que se da la formación de las colectividades de practicantes veganos, a partir de su simbolismo gustativo.

A la par de las aportaciones teóricas explicadas arriba y a fin de ir delimitando lo que a este análisis le interesa, quiero desglosar dos propuestas más que van deconstruyendo el palimpsesto identitario⁴ dentro de los practicantes de la alimentación vegana. Deseo hacer énfasis en que se buscan enfoques inclinados hacia la degustación, más allá que al acto de comer. Apelamos al uso de los sentidos y el juicio de la calidad de lo comestible como una dimensión de la alimentación vegana y con ello de su identificación identitaria al realizar dicho acto. En el aspecto sensorial y desde el punto de vista del gusto como sentido humano⁵ Le Breton propone:

El gusto es el sentido de la percepción de los sabores, pero responde a una sensibilidad marcada por la pertenencia social y cultural, y por la manera en que el individuo singular se acomoda en ella, según los acontecimientos propios de su historia. Las preferencias del gusto son asunto de convención y son susceptibles de modificaciones radicales (Le Breton, 1985: 268).

⁴ Referente al cúmulo de huellas que deja a su paso la adquisición de rasgos identitarios y que se van apilando unos sobre otros para dar forma a la identidad actual.

⁵ El concepto de “gusto” tiene otro abordaje dentro del análisis antropológico: el gusto como substancia estética.

Para sintetizar el debate de todo lo anterior podemos mencionar que algunas personas mexicanas, sin dejar de ser mexicanas, se reconocen como veganas y construyen una identidad líquida a nivel de sus prácticas alimenticias. Lo que confirma que la identidad es de naturaleza flexible, múltiple y diversa, pues “las personas veganas mexicanas” adoptan ciertos rasgos convenidos socialmente, a través del sentido del gusto, que interiorizan en significaciones del alimento inscritas a su cultura. La/el/le actor vegane, a partir de su capacidad sensitiva se segrega, adquiere otras experiencias sensoriales y se fracciona en distintas fases, acomoda sus recién adquiridas percepciones y desdobra una identificación emergente, aquella donde sus preferencias gustativas se transformaron para acoger nuevos acuerdos: los de la alimentación y la práctica vegana. A este fractal identitario se suma una acepción más sobre la cual interpreté los hallazgos que recogí en mi etnografía antropológica, en torno, como dijera Bauman, a la formación de comunidades explosivas. La propuesta la realizan tres investigadoras, antropólogas y activistas en España: Mara Martínez Morant, Vanessa Alcaide Uclés y Divina Ponsdomènech i Asensio. Ellas postulan:

Quando hablamos de identidad describimos una serie de acciones que nos significan y cómo éstas operan. En este sentido, el veganismo incluye acciones de base moral relacionadas con la no violencia, el sentido de justicia y la igualdad de especies que se expresan a través de una filosofía de vida que conduce a una forma de vida empática, respetuosa con los Otros animales (humanos o no) y con el planeta. Esta filosofía conducente a una forma de vida provoca, a su vez, un determinado estilo de vida. Y este está basado en la cultura de la paz, sin dejar de lado el ideal de luchar por los derechos de todos los seres vivos (MORANT, Alcaide y Ponsdomènech, 2016: 21).

Desde la dinámica identitaria propuesta por Díaz-Polanco y la postulación de Morant, Alcaide y Ponsdomènech, para el caso de la/el/le practicante de la alimentación vegana, se observarán dos aristas de identidad: la colectiva o de pertenencia grupal, conformada por lo que la persona adquirió al verse como parte de un determinado grupo social, a través de sus interacciones dentro del mismo y de su forma de ser y estar en el mundo. En torno al segundo ángulo examino la identidad personal como aquellas experiencias –sensoriales y no

sensoriales— que se han ido acumulando conforme a su historia individual y mediante las elecciones hechas que recogió a través de la percepción y los sentidos, en este caso, del gusto y lo gustativo.

2. Tipos de practicantes veganes en Morelia

De acuerdo con el tipo de prácticas encontradas entre los veganos de Morelia, realizo a continuación una recapitulación de éstas, desgloso las subdivisiones y sus particularidades:

1. Abolicionista

1.a Abolicionista antiespecista

- Lleva la práctica de acuerdo con la definición de Donald Watson.
- Considera al veganismo como una filosofía de vida.
- El detonante hacia su transición fue la conciencia por la ética animal.
- Da prioridad y relevancia a los principios éticos del bienestar animal.
- Extiende esos principios éticos a todas las áreas de su vida.
- Considera que la transición al veganismo debe ser definitiva y de tajo.
- Muestra inclinación hacia un círculo social de homólogos.
- Realiza un activismo de bajo perfil, el cual no clasifica como tal y va encaminado a la reflexión.
- Es importante el apoyo de la familia y protagonista el de la madre.
- Su tipo de consumo culinario se pasea entre el *gastro-nómada práctico* y *gastro-nómada ecléctico*.
- Márgenes de tolerancia: Pueden consumir un producto o marca no vegana dependiendo de la situación y contexto. Consideran que el alimento de los animales de compañía debe ir de acuerdo con su especie. Respetan el omnivorismo y a sus practicantes.

1.b Abolicionista antiespecista activista

- Lleva la práctica de acuerdo con la definición de Donald Watson.
- Considera al veganismo como una filosofía de vida.
- El detonante hacia su transición fue la conciencia por la ética animal.
- Da prioridad y relevancia a los principios éticos del bienestar animal.
- Extiende esos principios éticos a todas las áreas de su vida.
- Considera que la transición al veganismo debe ser definitiva y de tajo.
- Muestra inclinación hacia un círculo social de homólogos.
- Realiza un activismo continuo y de alto perfil.
- Utiliza palabras de la jerga vegana en su comunicación y discurso antiespecista y éste tiende a la confrontación.
- Colaboran o están abiertos a trabajar con diversas organizaciones no gubernamentales animalistas.
- Se adhieren a otras ideologías de lucha por la igualdad.
- Tienden a ser excluyentes si alguien traspasa los márgenes de tolerancia permitidos.
- Es importante el apoyo de la familia y protagonista el de la madre.
- Su tipo de consumo culinario se pasea entre el *gastro-nómada práctico* y *gastro-nómada ecléctico*.
- Márgenes de tolerancia: Prefieren no consumir ninguna marca no apta para veganos ante ninguna situación. Consideran que el alimento de los animales de compañía debe ir de acuerdo con su especie, pero si pudieran hacerla vegana, lo harían. Respetan el omnivorismo y a sus practicantes, aunque para referirse a ellos usan el término “carnaco/carnaca”.

1.c Abolicionista vegano no antiespecista

- Lleva la práctica de acuerdo con la definición de Donald Watson.
- Considera al veganismo como un estilo de vida.
- El detonante hacia su transición deambula entre los motivos personales y la relevancia que da a la ética animal.

- Da prioridad y relevancia a los principios éticos del bienestar animal.
- Extiende esos principios éticos a todas las áreas de su vida.
- Considera que la transición al veganismo debe ser como a cada quien le acomode: paulatina o abrupta.
- No realiza ningún tipo de activismo.
- Puede manejar un alto o bajo perfil, no obstante, evita la confrontación.
- Se relaciona con veganos o no veganos por igual.
- Es importante el apoyo de la familia y protagonista el de la madre.
- Su tipo de consumo culinario se pasea entre el *gastro-nómada práctico* y *gastro-nómada ecléctico*.

1.d Abolicionista cuasi vegano

- Conoce los preceptos esenciales de la práctica de acuerdo con la definición de Donald Watson, sin embargo, no los lleva a cabo.
- Considera al veganismo como un estilo de vida.
- No se considera vegano al cien por ciento ni cree en la existencia de uno.
- El detonante hacia su transición deambula entre los motivos personales y la relevancia que da a la ética animal.
- Da prioridad y relevancia a los principios éticos del bienestar animal.
- Extiende esos principios éticos a todas las áreas de su vida en la medida de sus posibilidades y criterios.
- No realiza ningún tipo de activismo.
- Puede manejar un alto o bajo perfil, no obstante evita la confrontación.
- Se relaciona con veganos o no veganos por igual.
- Es importante el apoyo de la familia y protagonista el de la madre.
- Su tipo de consumo culinario se pasea entre el *gastro-nómada práctico* y *gastro-nómada ecléctico*.
- Márgenes de tolerancia: Es tolerante y flexible en torno a la presencia de ingredientes animales en los productos no alimenticios.

- Pueden consumir huevos de vez en cuando de gallinas libres y no preñadas o productos derivados de animales no explotados.

2. Bienestarista

2.a Bienestarista practicante de la dieta basada en plantas

- Conoce los preceptos esenciales de la práctica de acuerdo con la definición de Donald Watson, sin embargo, sólo adopta la alimentación vegana.
- No se considera vegano al cien por ciento ni cree en la existencia de uno.
- El detonante hacia su transición se deriva del historial de salud propio o familiar o de haber atravesado por una crisis tras consumir alimento de origen animal.
- Por los dos puntos anteriores, no extiende su veganismo a ninguna otra área de su vida.
- Prefiere los alimentos caseros a los procesados.
- Adoptó su práctica alimenticia por principios de salud propia.
- No realiza ningún tipo de activismo, sin embargo, cuando habla del tema destaca los beneficios en la salud.
- Manifiesta respeto hacia los derechos animales.
- Tiende a combinar su dieta con ejercicio regular.
- Tiene un alto perfil y utiliza su dieta como estandarte de salud.
- Se relaciona con veganos o no veganos por igual.
- Es importante el apoyo de la familia y de la madre, pero no esencial.
- Su tipo de consumo culinario se pasea entre el *gastro-nómada práctico* y *gastro-nómada turista*.

2.b Bienestarista crudivegano

- No se rigen por los principios del veganismo de Donald Watson.
- Consumen sólo alimentos vegetales y no someten nada a la cocción.
- Su objetivo principal es la manutención de la buena salud.
- El detonante hacia su transición se deriva del historial de salud propio o familiar.

- Sus preceptos no están relacionados con el bienestar animal, sino a los beneficios de la alimentación para la salud y bienestar del practicante.
- Son o fueron exclusivamente frugívoros.
- No realiza ningún tipo de activismo.
- Se relaciona con veganos o no veganos por igual.
- Su tipo de consumo culinario es el de *gastro-sedentario práctico*.
- Márgenes de tolerancia: Puede ser una etapa temporal en la transición o una intermitente dentro de la práctica vegana.

3. Vegano espiritual

- No se consideran veganos.
- Son adeptos a alguna disciplina espiritual cuyos preceptos incluyen la no violencia hacia otros animales humanos y no humanos.
- Su práctica vegana es un medio, no el fin en sí mismo.
- El detonante hacia su transición se deriva del “clic” que hicieron entre el alimento y la evolución espiritual.
- La naturaleza y los animales son importantes mas no representan el sustento de su práctica.
- Están abiertos a probar otros tipos de dietas basadas en plantas como el frugivorismo o el crudiveganismo.
- Es importante el apoyo de la familia y de la madre, pero no esencial.
- Se relaciona con veganos o no veganos por igual.
- Su tipo de consumo culinario se pasea entre el *gastro-sedentario práctico*, *gastro-nómada práctico* y *gastro-nómada ecléctico*.

4. Vegano de guardarropa

- No tiene muy claros los preceptos esenciales de la práctica de acuerdo con la definición de Donald Watson.
- Se considera vegano porque adopta la alimentación basada en plantas.
- No extiende su veganismo a ninguna otra área de su vida.
- Oscila alternadamente entre el vegetarianismo, la dieta basada en plantas y el crudiveganismo.

- Manifiesta respeto hacia los derechos animales.
- Depende por completo de otras personas en su familia para sostener la práctica.
- No realiza ningún tipo de activismo.
- Tiene poca relación con veganos. Se relaciona más con no veganos.
- Encuentran sus nichos de reunión en espacios de clases de cocina y cursos varios sobre el tema.
- Su tipo de consumo culinario se coloca como *gastro-nómada secuencial*.
- Márgenes de tolerancia: Pueden adoptar el flexitarianismo de forma intermitente.

En lo que respecta a la construcción social del sentido del gusto de y por lo vegano, se hace evidente que éste tiene como punto de partida el alimento de origen animal. La etnografía realizada en Morelia a través de historias de vida arrojó que las preferencias gustativas-sensoriales se formaron a partir de dos tipos de alimentación no vegana: la omnívora y la vegetariana. Estas prácticas alimenticias y sus sabores son la primera referencia al paladar de la persona vegana en cuestión. En una etapa inicial de la transición al veganismo se intenta emularlos y evocarlos. Sin embargo, en un segundo tiempo, cuando quien lo practica ha desarrollado un disgusto por los ingredientes de origen animal, no sólo al paladar sino al olfato, esta memoria gustativa deja de lado la reproducción de sabores para recrear lo aprendido y a través de la veganización otorgarles, a los platillos familiares y tradicionales, una sapidez “adecuada” para personas veganas. La llamada cualidad de “apto” se relaciona directamente con alejarse de los aromas y sensaciones gustativas que dejan a su paso los ingredientes de origen animal y apearse lo más posible a los principios culinarios de la cocina vegana.⁶

⁶ Son 16 fundamentos recopilados durante el trabajo etnográfico y se destaca “la ausencia total de ingredientes de origen animal” en el proceso de preparación de los alimentos del sabor vegano.

Referencias

- Ayora-Díaz, Steffan Igor. (2007). *Translocalidad y la antropología de los procesos globales en Chiapas y Yucatán*. Universidad Autónoma de Yucatán. Cornell University, pp. 135-143.
- Bauman, Zygmunt. (2000). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica. pp. 179-212.
- Bauman, Zygmunt. (2005). *Identidad. Conversaciones con Benedetto Vecchi*. Editorial Losada. Buenos Aires.
- Díaz-Polanco, Héctor. (2006). *Elogio de la diversidad. globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Fondo Editorial Casa las Américas.
- Højlund, Susanne. (2015). Taste as a social sense: rethinking taste as a cultural activity. *Flavour Journal*.
- Le Breton, David. (1990). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Le Breton, David. (2007). *El Sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Ediciones Nueva Visión.
- Morant, Mara Martínez; Alcaide Uclés, Vanessa; Ponsdomènech i Asensio, Divina. (2016). *Veganismo ¿una identidad social emergente?* Investigación presentada en el II Congreso Internacional de Antropología AIBR.
- Sainz García, Laura Eugenia. (2021). *Gustemología de la práctica de la alimentación vegana en Morelia: una degustación sensorial*. Tesis de maestría en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México.

Continuum interanimal, ética, epidemia y activismo

Fernando Luna Hernández¹

Si preguntáramos a cualquier persona que pasa por la calle a qué reino pertenecen los humanos, y les diéramos a elegir de entre las siguientes opciones:

- a) Hongos
- b) Protista
- c) Animal
- d) Plantas
- e) Mónera (arqueas y bacterias)
- f) Otro

¿Qué opción sería la más electa? Si las primeras 5 opciones fueran impopulares, ¿cuánt@s precisarían que la categoría adecuada sería “divino” o “celestial”? Categoría que, aunque chapucera, no es inaudita: la posibilidad de que la gente no se identifique con hongos, plantas u otros animales es muy amplia.

Identificarse con algo o alguien más resulta un ejercicio elemental para representarnos en la subjetividad de lo que está afuera de mí; identificarme con quien no soy no es poca cosa, todo lo contrario.

Como lo escribe Coetzee:

¹ Es un activista antiespecista, vegano, antinatalista y *Straight Edge*, esto es, autoexigencias como evitar el consumo de tabaco, alcohol y otras drogas que alteren la percepción, así como establecer relaciones sexoafectivas sólo con parejas estables. Licenciado en Psicología y con posgrado en Filosofía de la Cultura. Docente en la Facultad de Psicología de la UMSNH.

hay personas que gozan de la capacidad de imaginar que son otras; hay personas que carecen de esta capacidad (y cuando esa carencia es extrema, los llamamos psicópatas), y hay otras personas que disponen de esa capacidad, pero que optan no ejercerla. (2004: 43)

Y, en este caso, ante la dificultad de identificarnos con otro animal, afirmo que los y las activistas animalistas tienen la tarea de *alter*-ar aquella percepción sociocultural de los animales, según la cual la importancia de lo humano es inversamente proporcional a la importancia de lo animal: tarea en la que ha de hacerse hincapié en el *continuum* de contactos animales en los que estamos inscritos.

Escisión primera: ser

Es sencillo verificar lo tanto que rehuimos situarnos como parte del reino animal. Como lo apunta Barbara Noske, la construcción histórica de lo humano ha sido en detrimento a “lo animal”, y poseemos una honda y gruesa seguridad ideológica de que entre los humanos y los animales hay un abismo de diferencias (1989: 10). Seguridad que preconfigura y determina toda nuestra cosmovisión, en la que nos hemos dispuesto al centro.

Autoproclamarse el centro del cosmos justifica el transferirse la mayor cantidad de privilegios posibles, los privilegios de especie. En palabras de Jorge Riechmann y Mosterín (1995), “se pretende que (...) el ser humano disfrute de ciertos privilegios de los que no puede disfrutar ningún otro ser” (citado en Lucano 2017: 32).

No participar de estas convenciones es renunciar al mejor de los lugares otorgados por un sistema religioso, cultural o ideológico; a los supuestos con los que funcionan las propias instituciones, y de los que participan los laicos que, en sus discursos, evidencian conceptos religiosos como el de dignidad, alma o persona” (Ibídem. p. 55).

Escisión segunda: estar

El antropocentrismo determina un espacio propio que lo distinga: una jurisdicción para tomar distancia moral de lo que no es humano, y al mismo tiempo un alcance inmediato para abusar y comercializar con lo no humano: reducirlo a mercancías, y hacerlo desde las técnicas que le permitan la explotación más rápida y eficientemente.

Especificaciones: ethos casa

Clasificar especies es una de esas estrategias de distanciamiento moral y ontológico, clasificando se determinará el tipo de relación que se establecerá con cada animal. Según Comte (como se citó en Lévi-Strauss 1996: 171-172), los animales pueden clasificarse de la siguiente manera:

- Los animales que representan peligro para la humanidad, y por ello deben eliminarse.
- Los animales criados por el hombre y para su consumo, aunque de este grupo extrae a algunos animales para integrar la categoría tercera;
- Las especies de compañía.

Especificaciones: ethos costumbre

En estas clasificaciones, parece que a quienes mejor les va es a las especies de (o en) compañía, tal vez porque son a las que se les atribuye más “características humanas” (inteligencia, belleza, personalidad), a comparación del resto de bestias, alimañas, mercancías, propiedades y desechos. ¿Cómo querría alguien identificarse con esto(s)?

Riechmann (2020: 45) cree que “los límites son siempre una función de nuestras intenciones”, y es así que una ética se ha echado a andar con la categorización de las especies, una ética especista de la que no es de extrañarse que parezca *in-alter-able* a otras relaciones posibles.

Especificaciones: ethos forja del carácter

Cada vez más autores se pronuncian por otras pautas de interacción para con otros animales, argumentando a favor de su inclusión en el círculo moral, por valía inherente, libertad, instauración de derechos positivos, intervencionismo, agentividad, ciudadanía, capacidad de resistir, etc., la pregunta sería, pero, ¿por qué se complica ir más allá de lo teórico? ¿Por qué no hemos podido resignificar a los animales efectivamente como un otro con el cual identificarse?

Al parecer “La argumentación racional no basta para convencer a los individuos de que cambien sus estilos de vida ni para situar la cuestión animal en el centro de la política” (Pelluchon 2018: 39).

El *continuum* interanimal: asíntotas en espiral

Si creemos a pie juntillas que la ética es asunto de humanos, entonces, ¿por qué nuestras escisiones, decisiones y acciones no han dejado de afectar a otros animales?

Una respuesta sería el *continuum* interanimal, un concepto que la antropóloga y filósofa Ana Cristina Ramírez Barreto (2010) probablemente retoma del *continuum* animal-humano de Barbara Noske, una idea en la que “animales y humanos no pueden ser radicalmente diferentes si de hecho forman sociedades juntos”, y en la que somos la continuación orgánica que va de nuestros parásitos internos y externos, hasta el parásito que le somos al medio

y a otros organismos circundantes; algo que no debería hacernos aventurar tan pretenciosamente que “la ética sea asunto sólo de humanos”.

¿Mi-tu, tú-yo?

En la noción del *continuum* interanimal yo soy tú y tú eres yo, y posibilita descubrir que somos objetos para otros seres más humildes que nosotros, tal como ocurre con las bacterias a las que refiere Mosterín (2008), aquellas bacterias que... hay en nuestro intestino y que no trabajan y nosotros las alimentamos; toda nuestra comida va a estas bacterias. Es más, estas bacterias son anaeróbicas, lo cual significa que para ellas el oxígeno es venenoso, y no pueden estar al aire libre; entonces necesitan una especie de traje de astronauta que las proteja del oxígeno. Y nosotros somos ese traje de astronauta. En cierto modo podría decirse que las bacterias nos explotan y que nosotros vivimos para ellas (2008: 5).

Más aún, hemos atestiguado cómo otros seres microscópicos trastocan nuestra realidad toda, como en la aún vigente emergencia sanitaria.

Citando a Ana Cristina Ramírez, no podemos negar que los otros animales “nos permiten ser humanos, es decir, nos dan la posibilidad de, gracias a la interacción con ellos, distinguirnos y remarcar lo que suponemos es nuestra diferencia (...) De ellos, con ellos y también contra ellos, aprendimos a habitar al mundo” (2008: 2).

Estamos tan implicados que nos podemos causar daño afectando a los otros animales, una idea que puede vulnerar la construcción histórica de lo humano, con su revestimiento de sacralidad e invulnerabilidad, y abre la posibilidad de que “yo sea otro” y de que “otro sea yo”, un nos-otros y, como consecuencia, un movimiento especular de “hacerme-lo-que-yo-haga-a-los-otros”.²

² Y es que no toda interacción representa domesticación.

(D)escisiones: coyunturas

En este movimiento reflejante, proyectamos características humanas en otros animales (como maldad, u otras proyecciones operativas), que les hacen agentes de contagio, de enfermedad, pero no agentes de sus propias vidas, o de derecho; lo cual puede ser ya una forma de agentividad, es decir, les hace abandonar su condición de cosa, o de comida, y les coloca como seres con el deseo y la capacidad de afectar a los humanos, lo cual, en cierta forma, les posiciona como “seres con inteligencia social, con cognición social” (Llored, párr. 77).

Es decir, antropomorfizar de esta manera a otras especies es ceder una especie de agentividad, distorsionada, pero agentividad, que también nos invitaría a preguntarnos sobre por qué los animales querrían voluntariamente afectarnos a los humanos.

Estas narraciones antropomorfizantes, entre que distorsionan o hacen justicia a las capacidades de otros animales, pueden ser categorizadas como fábulas, y pueden transfigurar en narrativas de tipo activista pro-animal en donde se *alter-e* y reajuste la continuidad animal.

Si lo anterior es cierto, entonces estamos ante la posibilidad de decir algo en favor de otros animales.

Fabulosas utopías

Entonces, frente a la dificultad de abandonar súbitamente las narrativas antropocéntricas, especistas, nos encontramos con que tampoco podemos renunciar (aunque así lo queramos) al animal que nos compone (biológica y epistemológicamente hablando), y es precisamente en componer (en su doble acepción de “reparar” y de “preparar”) donde está la apuesta del activismo pro-animal, es decir, en la composición de fábulas, tanto de las pasadas (fábulas que hay que reparar), como de las que están por venir (aquellas que preparen la continuidad interanimal): narraciones fabulosas, porque no deja-

mos de ser animales los que las cuentan, y porque los otros animales cuentan (también en su doble acepción: contar como sinónimo de “comunicar”, y contar como sinónimo de “importar”).

Así pues, los y las activistas animalistas habrán de re-hacerse³ a la convicción y la labor de contar fábulas, tal como lo hacen aquellos a quienes Haraway (2017) llama *los palabreros de la muerte*, narradores que tienen “el propósito de enseñar y aprender cómo practicar la sanación permanente, en el contexto cíclico del daño continuo (y que) podrían henchir de nuevo el corazón y la mente de aquellos que seguían luchando, viviendo con los problemas” (2017: 34). Labores que no son sencillas, como tampoco lo es traducir esas narrativas en acciones concretas, pero de las que ya tenemos evidencias, como cuando...

se elaboran alimentos libres de explotación animal (...) cuando (...) hay un cambio de percepción del otro animal, cuando se modifican las formas de hablar para con los animales (cuando te identificas con otro animal para abolir la dicotomía humano-animal), cuando cuidas de un animal mientras se puede valer por sí mismo, cuando se boicotean empresas que explotan animales, cuando se señala el poder de la afectividad, cuando se explora el poder de los sentidos y se escribe acerca de ello, produciendo conocimiento, cuando se descubren formas de convivencia y sociabilidad no humanas, cuando se denuncia las muchas formas de especismo y sus saberes. Nadie sabe cuántos se están realizando ahora, ni si se encontrarán. (Ávila, 2016: 65-66).

La tarea de los palabreros de la muerte ya es vieja, tanto como el activismo animalista, un proyecto que ha de alumbrar al otro en los animales: el otro animal que somos, el co-rrelato que somos; un correlato de contaminaciones de otros movimientos, y de discursos hacia la *praxis*.

³ Esta escansión implica que la convicción y labor de “Confortar, inspirar, recordar, advertir, nutrir la compasión”, etc., se han supuesto como objetivos del activismo animalista.

Referencias

- Ávila Gaitán, Iván Darío. (2016) *La cuestión animal(ista)*. Colombia. Ediciones desde abajo.
- Coetzee, John M. (2004). *Las vidas de los animales*. Barcelona: Mondadori.
- Haraway, Donna. (2017, octubre). *Las historias de Camille: los niños del compost*, trad. del Juan Camilo Cajigas-Rotundo. *Nómadas*, 47, 13-45.
- Lévi-Strauss, Claude. (1996). *La lección de sabiduría de las vacas locas*.
- Llored, Patrick, *Política y antiespecismo: hacia la justicia entre todas las especies*. Academia.edu. Recuperado de https://www.academia.edu/30596663/Politica_y_antiespecismo..docx (s.f.).
- Lucano, Nely. (2017). *A favor de los animales. Fragmentos filosóficos contra el especismo*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Mosterín, Jesús. (2008). *Una sociedad progresa cuando les concede derechos a los animales*. Recuperado el 27 de mayo de 2020, de la fuente <https://www.animanaturalis.org/1284>
- Noske, Barbara. (1989). *Beyond Boundaries. Humans and Animals*, trad. Ana Cristina Ramírez Barreto, en http://www.animanaturalis.org/modules.php?..._632&page=1
- Pelluchon, Corinne. (2018). *Manifiesto Animalista*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina. (2008, septiembre 03). La teoría de la conexión de la violencia y la necesidad de la investigación antropológica. *La Voz de Michoacán*, suplemento Identidad, pp. 2-3.
- Ramírez Barreto, Ana Cristina. (2010). Ontología y antropología de la interanimalidad. Merleau-Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, DOI: [10.11156/aibr.050103](https://doi.org/10.11156/aibr.050103).
- Riechmann, Jorge y Mosterín, Jesús. (1995). *Animales humanos y no humanos en un contexto evolutivo*. España: Talasa.
- Riechmann, Jorge. Kallis, G. y Almazán, A. (2020). Diálogo a tres bandas. Sobre límite, en *ctxt: Contexto y Acción*.

Consideraciones agambenianas en torno a lo humano y a lo animal

Juan Cruz Cuamba Herrejón¹

En este breve texto se presentan a continuación un conjunto de consideraciones agambenianas respecto a lo humano y lo animal, en el marco de la charla que tuvo lugar el año pasado (2022) en la Facultad de Filosofía “Dr. Samuel Ramos Magaña” de la UMSNH, teniendo como base, principal pero no únicamente, el libro titulado *Lo abierto. El hombre y el animal*. Al tener un carácter más bien fluido y de diálogo, se retoman, en primer lugar, algunas cuestiones contextuales que enmarcan la reflexión agambeniana sobre la que se hace énfasis en este texto, para luego dar paso a las reflexiones puntuales que Agamben realiza respecto a este problema de la relación entre lo humano y lo animal.

Respecto al contexto más general, Agamben es un filósofo italiano que fue alumno de Heidegger y que desarrolla gran parte de su pensamiento filosófico entrando en diálogo crítico con gran parte de la tradición filosófica (Aristóteles, Agustín de Hipona, Tomás de Aquino), y de manera contemporánea con Schmitt (estado de excepción), Foucault (biopolítica, paradigma), Deleuze (vida inmanente), Derrida (deconstrucción), entre otros. Un referente

¹ Es licenciado en Filosofía (2010) por la UMSNH y licenciado en Educación Primaria (2008) por la Escuela Normal Urbana Federal de Morelia, así como maestro en Filosofía de la Cultura por la misma Universidad Michoacana, doctor en Formación de Formadores (2020) por la Escuela Normal Superior de Michoacán y doctor en Filosofía (2021) por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Actualmente es profesor en la Facultad de Filosofía de la UMSNH.

de suma importancia y poco conocido es el peso que jugó en la conformación de su pensamiento la noción de inoperancia acuñada inicialmente por Maurice Blanchot que aplicaba, no para expresar una negación frente a una afirmación (en una lógica dialéctica de tipo hegeliano), sino para despotenciar los dos polos de una dicotomía (lo que el propio Blanchot llamaba una negación no transitiva porque no transita entre los dos extremos de una dicotomía sino que se mantiene en el momento previo).

Consideraciones preliminares

Y es precisamente en este último punto donde habría que situar la tesis principal que Agamben sostiene en *Lo abierto. El hombre y el animal*. Para el filósofo italiano, la tradición filosófica occidental está constituida y atravesada por una predilección por las dicotomías: mundo inteligible/mundo sensible, alma/cuerpo, sagrado/profano, hombre/mujer, hombre/animal, entre muchas otras. Deteniéndonos en la distinción dicotómica entre hombre y animal, lo que buscará hacer Agamben es volverla inoperante. No es una casualidad que en el subtítulo del libro lo que une al hombre y al animal sea precisamente una conjunción y que el problema no se plantee como una disyunción que los separaría.

La estrategia argumentativa que utiliza Agamben es la que él mismo dice recuperar, en su muy particular apropiación, de la arqueología foucaultiana. En *Signatura rerum. Sobre el método*, Agamben señala que lo que hizo Foucault en todos sus libros fue encontrar un ejemplo privilegiado dentro de los archivos de una época que sirviese como paradigma ilustrativo (caso ejemplar) del tipo de transformación que se estaba operando en esa determinada época y reconoce que él mismo ha echado mano de este procedimiento en varios de sus propios libros. Este caso ejemplar o paradigma privilegiado funciona entonces como arché/arjé, es decir, como fundamento o basamento de una nueva práctica. Sin embargo, una diferencia fundamental entre la arqueología foucaultiana y el uso de paradigmas agambeniano radica en que mientras para Foucault el caso ejemplar tiene un alcance acotado y muy delimitado

en términos históricos, ya que se circunscribe a una determinada época, para Agamben el paradigma es transhistórico y puede encontrarse con algunas variaciones a lo largo de la historia de la cultura occidental, dada la vocación metafísica que la ha atravesado como una de sus tentaciones mayores.

Por tanto, la estrategia argumental agambeniana, aplicada al problema de la relación entre lo humano y lo animal, consistirá en mostrar algunos de los momentos clave donde la dicotomía no había todavía operado para contrastarlos con el momento de constitución metafísica y de consolidación histórica en que terminó por instaurarse. Con esta perspectiva panorámica, es momento de pasar como tal a las consideraciones agambenianas sobre lo humano y lo animal.

Primera consideración

En una inversión de la lógica temporal, Agamben abre su libro con un conjunto de reflexiones sobre el Juicio final que aparecen en una antigua Biblia judía, conservada en la Biblioteca Ambrosiana. Lo que le llama la atención y en lo que pone el énfasis Agamben es en cómo, en este banquete de los justos, no sólo conviven de manera armónica y sin separación con tres animales gnósticos (el pájaro Ziz, el buey Behemot y el gran pez Leviatán), sino que los justos que llegan a ese día están representados con cabezas de animales. Comenta Agamben:

No es imposible, por lo tanto, que al atribuir una cabeza animal al resto de Israel, el artista del manuscrito de la Ambrosiana haya pretendido significar que, en el último de los días, las relaciones entre los animales y los hombres se ordenaran en una forma nueva y que el hombre mismo se reconciliara con su naturaleza animal. (2010a: 13).

La inclusión de esta primera referencia antigua, aunque sitúe el momento de reconciliación entre lo humano y lo animal en un momento futuro, muestra que la representación de la relación entre ambos no estaba todavía rota, sino que la animalidad que seguimos siendo continúa imperando en uno de los momentos míticos emblemáticos en los que concluye la historia humana.

Aparece, en el siguiente capítulo, una confrontación con Bataille y su noción de lo acéfalo, la cual será una confrontación indirecta con una lógica de corte hegeliano a partir de la lectura que realiza Alexander Kojève de la *Fenomenología del espíritu*, igualmente centrada la discusión sobre el fin de la historia. Mientras para Kojève éste supondrá un retorno a la animalidad porque lo que desaparece al final de la historia es el hacer humano como forma privilegiada y distintiva de la negatividad, para Bataille en el fin de la historia subsistiría todavía una “negatividad sin empleo”: la de todas las experiencias-límite estudiadas en sus libros (la risa, el erotismo, la muerte, el arte, el juego, el éxtasis, el derroche). Dejar al ser humano acéfalo (sin cabeza, sin una cabeza racional y erguida que lo distinga de los animales) no supone animalizarlo. Aun en el fin de la historia y pudiendo colocarle cabezas animales en el lugar vacío dejado por su acefalia voluntariamente querida, producida por el fin de la historia, el ser humano no se convierte en animal, desde la perspectiva batailleana. En Bataille, a pesar de su aparente radicalidad, subsiste todavía un humanismo especista.

Curiosamente, cuando Kojève intente mostrar cómo se efectúa históricamente en su presente ese fin de la historia previsto por Hegel, ejemplificará su tesis con dos ejemplos contrapuestos en los que de maneras distintas tendría lugar ese fin: con la animalización del *american way of life* (estilo de vida estadounidense situado en un eterno presente sin acciones negadoras de su entorno) y con el esnobismo de la cultura japonesa (en el que lo que importa no es la acción sino el ser visto). Con este segundo ejemplo, Kojève parece coincidir con lo que Bataille denominaba “negatividad sin empleo” y, con esto, vuelve a afirmar, en el fin de la historia, una especificidad de lo humano frente a lo animal, como bien lo señala el epígrafe del tercer capítulo del libro (“Un animal no puede ser *esnob*”). La conclusión que puede extraerse de estos dos capítulos es que mientras el presupuesto teórico del que se parte sea hegeliano, ya sea en su vertiente más radical presente en Bataille, ya sea en su versión más fiel –incluso en su adaptación al presente– propuesta por Kojève, el fin de la historia no supondrá la reconciliación entre lo humano y lo animal, sino que seguirá sosteniendo la escisión entre ambos.

Excursus: una cuestión de método

En un libro titulado *Signatura rerum. Sobre el método* –equiparable a *Cómo he escrito algunos de mis libros* de Raymond Roussel, aunque sin carácter póstumo–, Agamben, a la vez que rinde homenaje, reconoce lo mucho que deben sus investigaciones al concepto, no del todo aceptado por Foucault, de *paradigma* (este último, como el propio Agamben reconoce, habla más bien de *positividades, figuras epistemológicas, problematizaciones, formaciones discursivas, episteme de una época*, entre otras nociones). Para Agamben, un paradigma es un ejemplo privilegiado que puede mostrar con bastante claridad la lógica que subyace en un determinado acontecimiento histórico para tornarlo inteligible. Añade Agamben que “como su misma multiplicidad podría dejar entrever, se trata en todos los casos de paradigmas que tenían por objetivo hacer inteligible una serie de fenómenos cuyo parentesco se le había escapado o podía escapársele a la mirada del historiador” (2010b: 41).

A pesar de estar en una cercanía mayor con Foucault, el paradigma agambeniano, aun cuando no funciona como un origen o un *arché* metafísico, es transhistórico, en la medida en que no se sitúa en una sola época histórica –como sí sucede en el caso de los ejemplos paradigmáticos presentados por Foucault en sus libros: v. gr. el panóptico y el surgimiento de las sociedades disciplinarias en el siglo XVIII, presentado en *Vigilar y castigar*–. Al igual que en el pensamiento foucaultiano, Agamben procede recurriendo a los archivos y documentos de una época, pero, a diferencia de su predecesor, el filósofo italiano traza relaciones entre acontecimientos de épocas distintas, interpretándolos a través del paradigma.

Para Agamben, uno de los paradigmas políticos decisivos es el que ilustra la cesura entre la animalidad y la humanidad. La cultura occidental se ha caracterizado por instaurar una serie de dicotomías que, a diferencia de la lógica dialéctica hegeliana, han resultado irreconciliables: naturaleza/cultura; animal/hombre; mujer/hombre; infante/adulto; emoción/pensamiento; irracionalidad/racionalidad. Para mostrar esta tesis, Agamben propone como ejemplo histórico concreto el caso del *Homo sacer*, el hombre que podía ser matado o sacrificado

en la época del Imperio romano, sin que hubiera algún tipo de consecuencia jurídica porque su vida era semejante a la de un animal. Este mismo paradigma, según Agamben, sigue operando en los campos de concentración en Auschwitz: la vida de los judíos no importa porque es equiparable a la de los animales. El presupuesto teórico común de todas ellas es que el segundo de los polos (cultura, hombre, adulto, pensamiento, racionalidad) de esa dicotomía tiene más valor que el primero (naturaleza, mujer, infante, emoción, irracionalidad) y que, por tanto, está justificado para que domine al que le antecede.

La propuesta filosófico-política agambeniana en todos los casos radica en volver *inoperantes* esas dicotomías, es decir, en profundizar, a través de los archivos perdidos de la historia, en cada uno de los polos de la dicotomía para mostrar documentos en los que la escisión entre ambos no está todavía trazada o en donde resulta problemática. Dicho de otra manera, se trataría de hacer implosionar esas cesuras desde dentro para quitarles toda su potencia política como paradigmas organizadores de la experiencia histórica concreta, manteniendo la tensión entre ambos polos, introduciendo aporías irresolubles donde la dicotomía parecía más nítida.

Segunda consideración

Teniendo como telón de fondo el proceder metodológico de Agamben, expuesto someramente en el apartado precedente, el centro del libro *Lo abierto. El hombre y el animal* se encarga de analizar otra de las vías que, en el siglo XX, intentó establecer una nueva cesura entre lo humano y lo animal. Se trata de la vía abierta por Heidegger, quien trató nuevamente de postular una diferencia ontológica entre lo humano y lo animal con una doble estrategia: por un lado, apropiándose y llevando a su terreno los descubrimientos de su amigo biólogo von Uexküll y, por otro, señalando al *aburrimiento* como una disposición anímica privilegiada y distintiva de lo humano frente a lo animal.

El biólogo von Uexküll estudia el comportamiento de la garrapata, extrayendo como conclusión que es un animal que está inmerso en su ambiente y que

sólo es capaz de tener un comportamiento de acuerdo con su relación respecto a inhibidores o desinhibidores, a pesar de que, irónicamente, un animal de esta especie vivió en su laboratorio durante 18 años, privado por completo de alimento, mostrando con ello una potencia de vida más grande que la humana. Ésta será la base sobre la cual Heidegger podrá afirmar, algunos años más tarde, que mientras el ser humano habita un mundo, el animal es pobre de mundo y los demás entes carecen de mundo. Para Heidegger, el mundo es lo abierto y sólo es accesible al ser humano por la relación originaria que este ente “privilegiado” mantiene con la verdad, entendida esta última como desocultamiento del ser (*a-létheia*).

Para reforzar esta idea, Heidegger echará mano del aburrimiento como estado anímico en el cual, a pesar de que el ser humano está abierto al mundo de manera inicial, se produce un cierre porque lo que rodea al ser humano (su mundo circundante) empieza a carecer de sentido. Esta falta de significatividad, a diferencia de lo que le ocurre a la garrapata que, desde la perspectiva heideggeriana, está inicialmente cerrada y sólo está abierta a partir de su encuentro con un inhibidor o un desinhibidor, ocurre porque el ser humano está abierto a todo lo que le acontece a su alrededor. Heidegger intentará ensanchar esa diferencia señalando que los comportamientos animales, que responden únicamente a estímulos, son incapaces de aprender algo en cuanto tal. Y remarcará esta afirmación señalando que el animal, a diferencia del ser humano, vive inmerso en su medio sin darse cuenta de ello.

Con todos estos rasgos distintivos, Heidegger pretende profundizar la diferencia entre lo humano (lo abierto) y lo animal (lo no abierto), para volver a señalar, en el siglo XX, lo que los opone y los separa, formando parte así del mismo movimiento dicotómico moderno que postula la primacía ontológica de lo humano por encima de su otredad animal.

Tercera consideración

Agamben sitúa al pensamiento heideggeriano en el enclave de la *máquina antropológica*. Por tal expresión Agamben entiende “la producción de lo humano por

medio de la oposición hombre/animal, humano/inhumano”, y añade enseguida que “la máquina funciona de modo necesario mediante una exclusión (que es siempre también una aprehensión) y una inclusión (que es también y ya siempre una exclusión)” (2010a: 52). En Heidegger puede encontrarse no sólo la oposición hombre/animal que produce a lo humano, sino también la exclusión de lo animal respecto a la posibilidad de habitar un mundo (aprehendiendo los rasgos distintivos de uno y de otro) y la inclusión del aburrimiento profundo como rasgo definitorio de lo humano del cual el animal está excluido.

Un punto por resaltar de esta noción agambeniana de *máquina antropológica* es el hecho de que lo humano es producido mediante un artificio, un conjunto de técnicas inscritas en un proceso de antropogénesis. De este proceso dice Agamben que “es lo que resulta de la cesura y de la articulación entre lo humano y lo animal. Esta cesura se produce sobre todo en el interior del hombre” (2010a: 101), es decir, es el ser humano el que instaura la separación de lo animal y lo humano.

Para ejemplificar cómo se produce este doble movimiento de cesura y de articulación relacionado con la técnica se trajo a colación en la sesión –no así en el texto de Agamben– el cuento de Kafka titulado *Informe para una Academia*. En este relato, el protagonista es un mono en cautiverio que ha devenido humano, llamado *Peter, el rojo*, y que ahora da cuenta de manera puntual y ante una Academia científica cómo se efectuó esa transformación violenta de lo animal a lo humano. El primer punto a resaltar en la antropogénesis experimentada por *Peter, el rojo*, es cuando aprendió, por imitación, a saludar estrechando las manos. Luego, como segundo punto, también aprende, igualmente por imitación, a escupir, a fumar en pipa y a tomar ron de una botella, señalando que tanto él como sus maestros luchaban desde el mismo bando contra su condición simiesca. En tercer lugar, irrumpe en la comunidad de los seres humanos cuando comienza a hablar, señalando que lo hacía por imitación y para buscar una salida a su condición animal, ya que, hasta entonces, sólo había estado enjaulado. Con esto, Kafka está postulando que el proceso antropogénico comienza a partir de la imitación, al igual que en los animales y a diferencia de lo que postulaba Heidegger, apoyándose en Uexküll: tanto el ser humano como la garrapata o cualquier otro animal reaccionan a su medio.

El proceso antropogénico continúa cuando en Hamburgo lo entregan ante su primer adiestrador con el que expulsa con violencia la condición simiesca que todavía le quedaba. Así, *Peter, el rojo*, logra consumir a muchos instructores de manera sucesiva hasta convertirse en humano. Los adiestradores, instructores o maestros serán fundamentales en ese proceso mediante el cual la máquina antropológica se pone en marcha. El animal en proceso de humanización señala cómo se integró al mundo humano donde, además de dar funciones cada noche en un *music hall*, se reúne con periodistas, recibe visitas de científicos, platica con su empresario, charla con amigos, asiste a banquetes, se presenta ante sociedades científicas, entre otras cosas. Y termina señalando que, como residuo o resto de su anterior condición animal, por las noches lo espera una pequeña chimpancé semiamestrada, con quien la pasa muy bien a la manera simiesca. Con esta última observación, Kafka, a través de la voz narrativa de *Peter, el rojo*, da cuenta de que el residuo animal que aún perdura en lo humano es la sexualidad; que por más esfuerzos y ejercicios que haga el animal para devenir humano queda un resto imborrable que permanece en el proceso antropogénico.

Aunque Agamben no retome este ejemplo paradigmático de antropogénesis en su libro, puede verse cómo en este relato de Kafka se produce una oposición entre lo humano y lo animal en la que la parte simiesca de *Peter, el rojo*, se va excluyendo progresivamente mediante las aprehensiones imitativas que realiza de los comportamientos humanos, con lo cual el protagonista del relato es incluido también progresivamente en el mundo humano, excluyendo y dejando para la noche, después del trabajo, el resto animal que le queda y que disfruta con la chimpancé semiamestrada.

Última consideración

En el capítulo 17 titulado “Antropogénesis”, Agamben presenta una de las tesis más fuertes de todo el libro. “El conflicto político decisivo, que gobierna cualquier otro conflicto, es, en nuestra cultura, el que existe entre la animalidad y la humanidad del hombre. La política occidental es, así pues, al mismo

tiempo y desde el origen biopolítica” (Agamben 2010a: 102). Por *biopolítica* hay que entender, etimológicamente, un poder que se ejerce sobre la vida. Cuando este concepto fue acuñado por Foucault, éste situaba su surgimiento en los albores del siglo XIX, como una forma de ejercicio del poder, complementaria del poder disciplinario (que se ejerce sobre el cuerpo del individuo), que se ejerce sobre el cuerpo-especie de una población, al interior de un Estado. Por ello, tiene relación con los índices de natalidad, mortalidad, morbilidad, vacunación, población económicamente activa, etcétera. Así, nace de la mano de la estadística contemporánea que está al servicio del Estado e incide en el diseño de políticas públicas para toda una población. En tanto que toma al cuerpo de un ser humano, no en su individualidad, sino como perteneciente a la especie humana, produce un saber sobre ese cuerpo de la especie humana para poder gobernarlo de manera óptima y eficiente. En cambio, para Agamben la biopolítica, precisamente por centrarse en el cuerpo-especie de la población, hay que situarla en el origen de la política occidental, ya que este cuerpo-especie, este cuerpo meramente biológico, remite a la animalidad de lo humano.

Como ejemplo histórico de la cesura que se introduce entre lo animal y lo humano, visto en la sesión presencial del Taller cultural Zoópolis, puede presentarse el viejo debate entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas sobre si los nativos de América son animales y se les puede matar sin mayor consideración o si son humanos porque tienen alma y entonces es legítimo hacerles la guerra e imponerles todo lo que el derecho de guerra sanciona. El ejemplo histórico que Agamben presenta en *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* es el de los campos de exterminio de la Alemania nazi, donde los judíos eran considerados como vidas animales a las que se les podía dar muerte de manera legítima. Y como un ejemplo adicional, surgido a partir del diálogo en el Taller cultural Zoópolis, puede hablarse de la biopolítica implementada con los perros que viven en las calles de las grandes ciudades y cuyas vidas no importan.

Agamben propone la distinción entre *bíos* y *zōé*, *forma de vida* y *vida nuda*. “Los griegos no disponían de un término único para expresar lo que nosotros

entendemos con la palabra *vida*. Se servían de dos términos, semántica y morfológicamente distintos, aunque reconducibles a un étimo común: *zōé*, que expresaba el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivos (animales, hombres o dioses) y *bíos*, que indicaba la forma o manera de vivir propia de un individuo o un grupo” (Agamben 2019: 9). Lo que la política occidental, que desde su origen según Agamben ha sido biopolítica, ha pretendido hacer es reducir la vida de otros seres humanos a mera *zōé*, a una vida nuda, una vida desprovista de cualificación o de forma humana, una animalización de lo humano; una vida que, al igual que el *homo sacer* (hombre sagrado) del derecho romano y a pesar de su estatuto ambiguo, podía ser arrebatada por cualquiera sin que hubiese ninguna consecuencia jurídica por ello.

De lo que se trataría, en consecuencia, no sería de una inversión de la relación: en lugar de una animalización de lo humano –lo cual ya ha sido llevado a cabo históricamente de diversas formas, todas ellas violentas, por la biopolítica occidental–, tener en su lugar una humanización de lo animal –lo cual, como lo muestra el relato kafkiano y lo refrenda la postura agambeniana, está transido de un extremo a otro de violencia–, sino de hacer estallar esta dicotomía desde dentro, sin necesidad de esperar, como lo apuntaba el inicio de *Lo abierto. El hombre y el animal*, al final de los tiempos para que la reconciliación entre lo humano y lo animal fuese posible. Esto implicaría la apertura para la política y, más específicamente, para otra política que no fuese biopolítica. De lo que se trataría, en último término y tal como fue enunciado en el *excursus* sobre el método agambeniano, sería de volver inoperante, es decir, desobrar la falsa dicotomía ante la que nos colocan las lógicas de corte hegeliano (o animalización de lo humano o humanización de lo animal), sino de mantener, profundizar y sostener el *mysterium conjunctionis* (el misterio de la conjunción) en el que se articula la relación, la *y* que los une, entre lo humano *y* lo animal.

Referencias

- Agamben, Giorgio. (2019). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. (2010a). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-textos.
- Agamben, Giorgio. (2010b). *Signatura rerum. Sobre el método*. Barcelona: Anagrama.
- Kafka, Franz. Informe para una Academia. Tomado de: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/16/academia.pdf>, consultado el 12 de marzo de 2023.

Relato anti-disciplinar para pensar encuentros humanos y no humanos en la Microcuenca del Río Chiquito

Ernesto Tsintsuni Villava Robles¹

Para las entidades vivientes, su identidad es un lugar desde dónde comenzar, pero no son suficientes: las maneras de ser son efectos emergentes de los encuentros. Así, los encuentros constitutivos son esenciales y de esta manera los ensamblajes son lo que reúne en un lugar, en cualquier escala.

ANNA TSING, 2021: 22-23.

Resignificar el encuentro

Nací en Morelia, crecí en el periurbano, en la tenencia de Santa María de Guido y hasta el día de hoy vivo en esa franja sur donde se desdibujan los límites de lo urbano y lo rural. Las características de algunos espacios en esta zona y la reciente expansión urbana permiten que al día de hoy cualquier persona capaz de recorrer un par de kilómetros pueda observar las transiciones entre diferentes proyectos de creación de mundos: los encuentros son significativos desde

¹ Economista por la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, estudiante del programa de doctorado en Sociología del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, aprendiz de agricultor, entusiasta de organizaciones colectivas por lo común y fanático de relatos multiespecie.

los bordes de la urbe a los diferentes bosques² que habitan y recrean el paisaje. Anna Tsing ha escrito: "...la moderna pretensión humana no es el único plan para forjar mundos: estamos rodeados de numerosos proyectos de mundos, humanos y no humanos" (Tsing, 2021: 43). Atendiendo esta condición de vivir en uno y otro lugar (los centros educativos, deportivos y laborales en el corazón de la ciudad y la residencia en la periferia), en casa siempre procuramos manejar los residuos orgánicos en lombricomposta, tuvimos cajones de abejas, granja con codornices, gallinas y caracoles, cosechamos el agua de lluvia, tratamos las aguas grises para reúso, plantamos en invernadero, pisamos uva para hacer vino.

Estas actividades se arraigaron en mi formación, se sedimentaron en un periodo largo en el que me sumergí en las dinámicas urbanas y han vuelto a emerger ahora que vivo otra zona del periurbano sur, donde he montado un invernadero y un huerto con milpa, cercos vivos para atraer polinizadores y, en un futuro, tal vez gallinas. En un primer momento la nombré *sobrevivienda*, imaginando la instalación de ecotecnias y la producción de zonas de refugio para las especies compañeras –como nos recomienda Donna Haraway– para sobrellevar la vida en un escenario apocalíptico con la venida del colapso energético y económico. Ahora estoy pensando en llamarle *retoñera*, por las nuevas intenciones que brotan al colocar esperanza en la tierra, especialmente en este último periodo de afinidades con personas y colectividades tan diversas. Ninguna de las intenciones anteriores pudo surgir con esa potencia si hubiese sido planeada. Los encuentros son, por su propia naturaleza, indeterminados; nos transforma[n] de forma impredecible (Tsing, 2021:81).

La historia de la *retoñera* es en parte una historia propia del *recomienzo* y el reconocimiento de la importancia de los encuentros. Estas prácticas han resurgido con la recuperación de la memoria: incontables historias del pueblo de mi madre, sus costumbres y la construcción colectiva de la vida cotidiana, entrelazadas con las pláticas de mi padre sobre animales, plantas y hongos a partir

² De acuerdo con Consuelo Medina en la microcuenca del Río Chiquito se encuentran Bosque de Pino, Bosque de Pino-Encino, Bosque de Encino, Bosque mesófilo de montaña, Pastizal, Matorral subtropical, Vegetación acuática y subacuática y Bosque de galería (Medina, 1992: 23).

de las preguntas curiosas de mi hermana. Ahí guardo gratos recuerdos de mi infancia y lo ubico como un periodo donde se formó en mí una suerte de imaginación continua entre humanos y no humanos, una intuición fantástica donde todos los seres se relacionan y construyen los espacios donde habitan, en una especie de devenir interconectado. Otro encuentro significativo que alimentó estas nociones ocurrió con un ente no humano, ya entrada mi adolescencia. En una ocasión escalamos el cerro Pico Azul, el más alto de la microcuenca del Río Chiquito, y en la cima –a más de 2600 msnm– pude ver asombrado la inmensa cadena volcánica que atraviesa el centro de México. En esa abrumadora geografía habita el ensamblaje multiespecie que da forma a las grandes cuencas del Lerma-Chapala-Santiago, de donde es parte la cuenca del Lago de Cuitzeo y, a su vez, la microcuenca del Río Chiquito. Volver a hacer el recorrido sabiendo un poco el camino que hace el agua en esas formaciones es un propósito nuevo como ejercicio para situar y dimensionarme en la trama de la vida.³

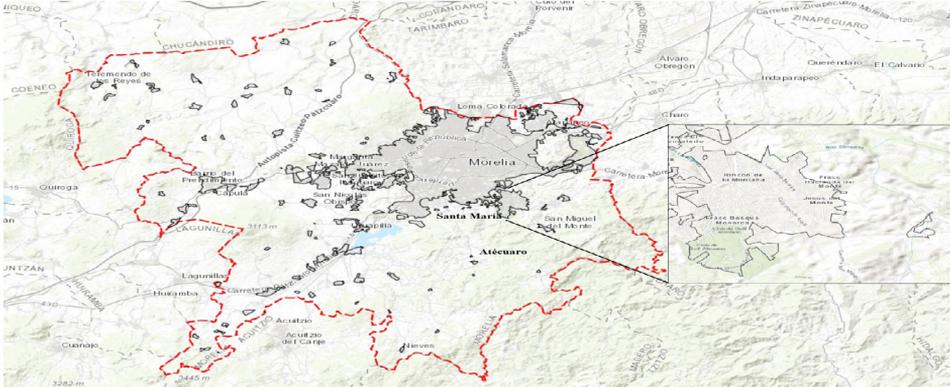
Más adelante montamos una granja en una tenencia contigua a Santa María. Yendo a trabajar los fines de semana fue como conocí por primera vez el pueblo de Jesús del Monte. Después, en el periodo 2005-2010 viví ahí, donde en el último año de mi residencia realicé un diagnóstico rápido como parte de un trabajo en la licenciatura en Economía, y durante la maestría en Gestión Pública de la Sustentabilidad, me dediqué a estudiar los conflictos socioambientales en la localidad. Así tuve otro encuentro, con una organización comunitaria autónoma de gestión del agua, lo que me motivó a continuar la investigación para comprender más profundamente las dinámicas sociales que organizan la gestión del agua y los movimientos en defensa de ese territorio ante la expansión de la frontera urbana.

Ahora las preguntas que guían mi investigación cuestionan el papel que juega la especie humana en la trama compleja de la microcuenca del Río Chiquito y, sobre todo, ante este nuevo escenario afectado por la fantasía moderna del hábitat humano separado y extrañado de su entorno de la financiera-inmobiliaria Altozano, bajo la cual se modificó en la zona el uso del suelo de

³ Y de paso corroborar algo que no recuerdo del todo bien, quizá por la impresión de ver tal espectáculo: de ahí se ven los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl a simple vista.

mil hectáreas para la construcción de una miniciudad, es necesario discernir entre distintas formas de organización humana que entran en contacto con este ensamblaje multiespecie para diferenciar las transformaciones mutuas.

Jesús del Monte



Frontera urbana de Morelia — Delimitación geolítica de Morelia

Fuente: Elaboración propia con base en Instituto Municipal de Planeación de Morelia, disponible en: <https://www.sigemorelia.mx/>

Partir del agua para mirar la trama humana y no humana

Parto de la noción de la importancia de las formas de lo no vivo de estar (Tsing, 2021), entendiendo estas formas como una conformación compleja de sistemas químicos y naturales que preceden a la especie humana, donde se presentan *series cíclicas de reacciones engranadas* (Margulis, 2002: 95). Esta conformación de la que hablo es el medio, situado, complejo e irreplicable y al mismo tiempo conectado que da forma a la microcuenca del Río Chiquito, sobre y debajo de la cual las corporalidades y metabolismos de las diferentes especies de plantas, hongos, bacterias y animales colaboran en el ciclo del agua desde hace millones de años.

Dicho entendimiento parte de la necesidad de superar la noción de Naturaleza (Moore, 2020) que nos limita a pensar el espacio como un escenario natural y estático por donde el ciclo hidrológico ocurre, que nos ha llevado a la nefasta lógica de jerarquización especista y la gestión de las relaciones interespecie desde la dominación y la presunción de su conocimiento total. Los organismos, con sus encuentros específicos y en largos procesos han estructurado (coproducido) las cuencas. Lo orgánico en sus procesos da forma y en esos movimientos se estructura algo que está vivo y no al contrario, como se ha intentado explicar desde el maquinismo cartesiano o el universo newtoniano, donde movimientos y funciones biológicas de los cuerpos son operaciones mecánicas las cuales pueden ser entendidas completamente (Capra, 1992: 31) y, consecuentemente, subsumidas.

Aquí entonces la cuenca es una estructura preformada, donde las interacciones del ensamblaje resultan en algo más: el ciclo del agua y con ella una vasta posibilidad de vida. Esta manera de explicar el ciclo del agua vuelca las miradas en la importancia de los vínculos, donde la estructura compleja será entonces una serie de procesos en movimiento, dados por cuerpos, materia y agua que se desplazan en el espacio y se encuentran abriendo múltiples posibilidades de vínculos (Tsing, 2021).

Se trata de una forma inter e intra especie de presentar el problema. Las historias humanas y no-humanas están tan enredadas que, ante la imposibilidad de desenredarse armoniosamente para contar una que parta de la excepcionalidad humana, habría que desprenderse violentamente del resto. Este ejercicio se enmarca en los esfuerzos que se han venido haciendo para descentrar la mirada de lo exclusivamente humano. ¿Por qué es importante mirar y narrar estas conexiones desde una perspectiva política? Estos argumentos podrían parecer ilusorios ante la mirada desarrollista. Por el contrario, la potencia política de narrar el flujo de agua desde una mirada multiespecie, situada en una trama específica mediante y a través de un ensamblaje complejo (incluyendo la especie humana) en correspondencia directa, reside en las nuevas formas de contar las historias enredadas que ayude a dimensionar nuestro papel en el ecosistema y hacernos cargo del daño.

¿No se trata de asuntos ya estudiados por la biología y ecología? Intuyo que partir de este entendimiento multidisciplinario se profundiza en la crítica de las relaciones capitalistas con el espacio y las formas modernas de habitar que se han extendido aceleradamente conforme la expansión de las fronteras urbanas. Resulta fértil también para proponer imaginarios que partan de la premisa de saberse parte de una red viva (Capra, 1998; Herrero, 2020; Margulis, 2002), de una interdependencia multispecífica.

Cuencas: conexiones, volcanes y corrientes húmedas

La vida es intrínsecamente un sistema de almacenamiento de memoria.

MARGULIS, 2002: 97.

Estos últimos casi dos años he asistido a sesiones del seminario de investigación permanente “Entramados Comunitarios y Formas de lo Político” de manera presencial en Puebla. Durante el regreso a Morelia se recorre parte de la cuenca del lago de Cuitzeo. Mientras se avanza por una porción de la ribera del lago, se pueden ver las formaciones montañosas y el cuerpo de agua. A partir de ahí y en todo el camino a Morelia se ilustra parte de esa estructura compleja de cuenca.

Acuífero homologado/cuenca hidrológica: Cuenca de Cuitzeo

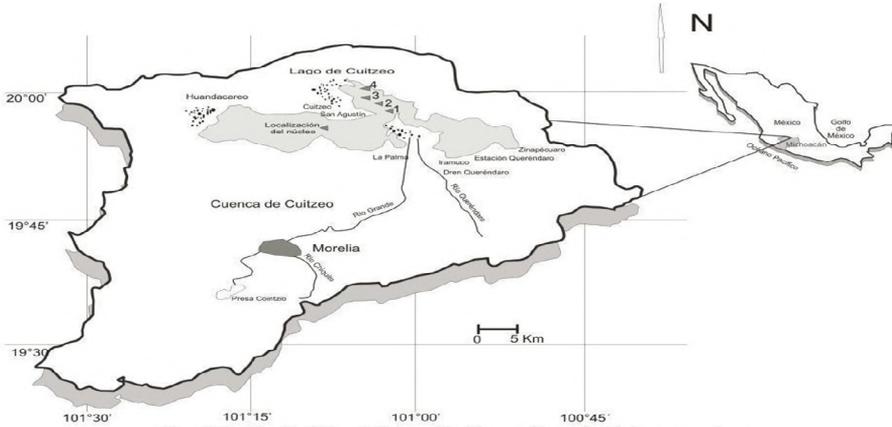
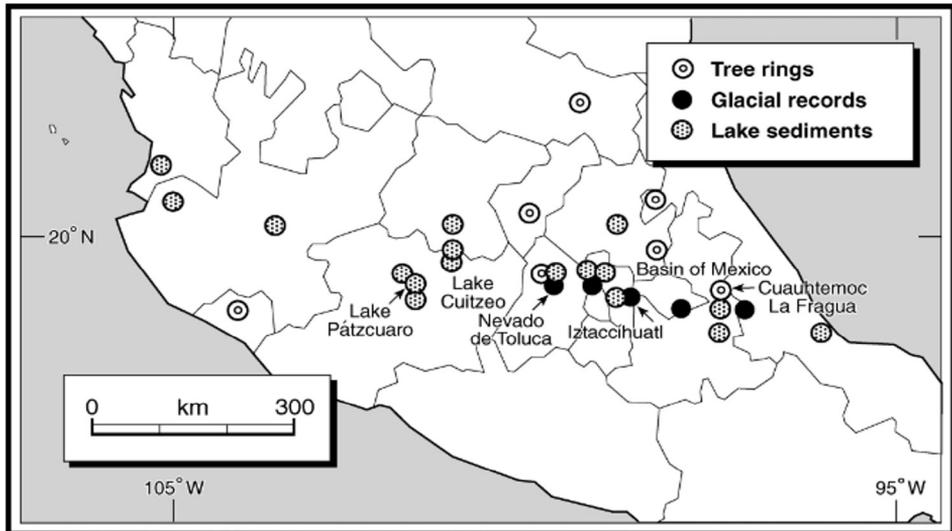
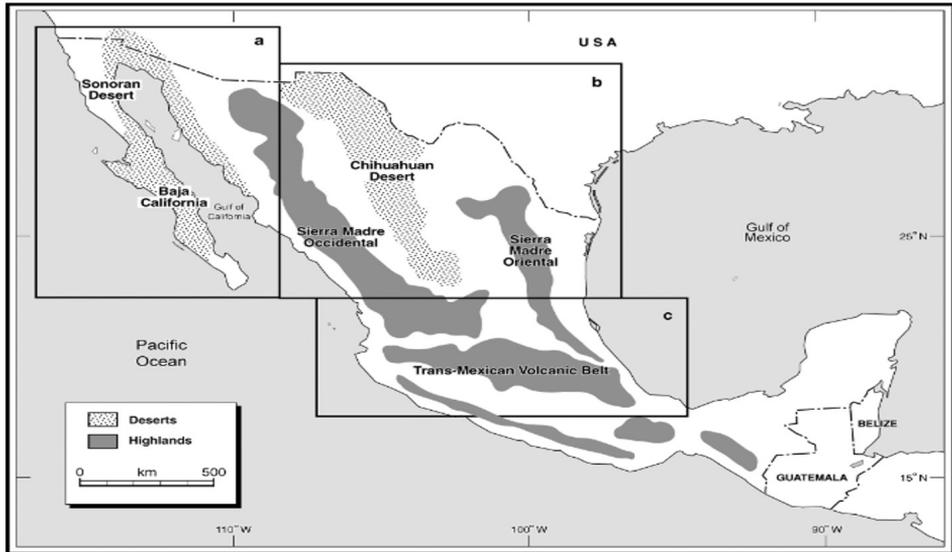


Figura 1. Localización del lago de Cuitzeo, del núcleo extraído y de las trincheras excavadas.

Fuente: Israde, A. et al., (2010). Evolución Paleolimnológica del Lago de Cuitzeo, Michoacán, durante el Pleistoceno-Holoceno.

Quando vuelvo a ver esta cuenca recuerdo mi primer encuentro con ella, en la cima del Pico Azul. Mi mirada atenta recorriendo hasta donde la vista me permitía me mantuvo atónito un momento largo, en silencio. Nunca hubiera imaginado que esta cuenca es relativamente joven, que el aire que sentí de frente viene de tan lejos y sobre todo que todo lo que veo en su inmensidad transporta la misma agua que tomo, en la que me he sumergido, con la que hago mis actividades cotidianas. Me hubiera resultado también difícil pensar en la conexión existente entre Michoacán y Puebla. Conexión del corredor biológico que comparte la misma cadena montañosa.

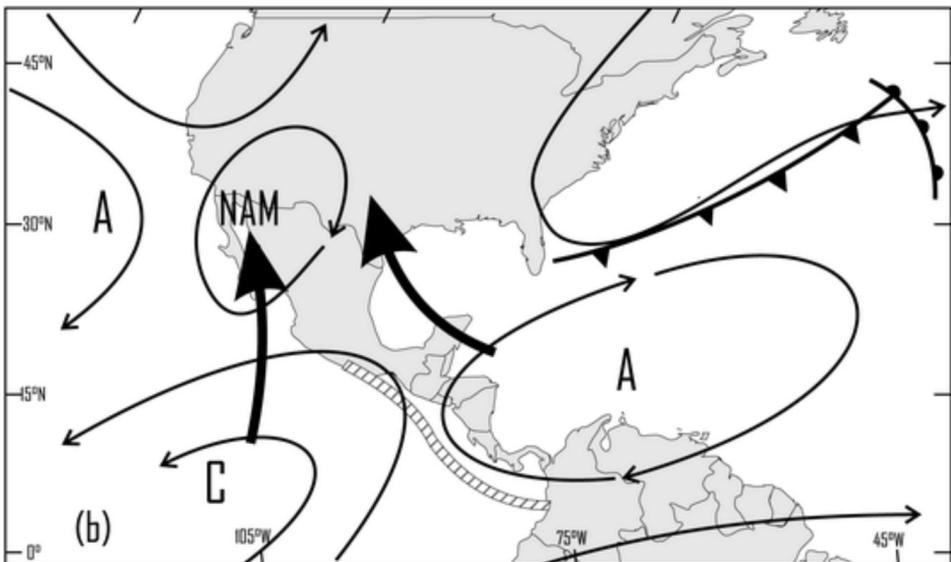
Cinturón volcánico trans-mexicano y sus lagos y volcanes



Fuente: Metcalfe, 2006.

En esta parte de México la actividad volcánica del Oligoceno superior [33,9 millones de años hasta hace 28,1 ma] continuó en el Mioceno [23 ma hasta hace 7,2 ma] con movimientos importantes que se prolongan en el Plioceno-Cuaternario [5,3 ma hasta hace 3,6 ma]. En estas últimas se formó en 130 kilómetros el Cinturón Volcánico Trans-mexicano, llamado también Eje Volcánico Transversal, que es de las cadenas montañosas más jóvenes. Durante esta actividad volcánica se dio lugar a un número de cuencas endorreicas con el consecuente desarrollo de lagos (...). Esta área se encuentra con el sistema de vientos alisios del hemisferio norte originado en la celda de alta presión o anticiclón Bermudas-Azores (Medina, 1992: 17-20), y es gracias a este flujo que las lejanas corrientes húmedas transportan agua a los bosques.

Flujo de corrientes húmedas



A: Flujo Anticiclónico Bermudas-Azores, → Vientos alisios del hemisferio norte.

Fuente: Metcalfe, 2006.

Microcuenca del Río Chiquito: hogar de los primeros asentamientos humanos en Morelia

Esta área forma parte de la región hidrológica del sistema Lerma-Chapala-Santiago. A dicho sistema corresponde la cuenca del Lago de Cuitzeo, cuya parte sur es la subcuenca del Río Grande de Morelia, esta última se divide en microcuencas, una de ellas, la del Río Chiquito. Esta microcuenca está limitada al oeste, norte y este por las microcuencas del Río Grande de Morelia y Arroyo de Tierras y al sur con la cuenca del Balsas, separados por el cerro Verde y el cerro Pico Azul, que forman el parteaguas (Medina, 1992: 17-18). Una característica de la dinámica hídrica de la microcuenca es su patrón de comportamiento: un drenaje en etapa joven que tiene como característica drenar zonas montañosas, en relación directa con la topografía, vegetación y tipo de suelo (Calzada, 1992: 41). El anterior se suma a los argumentos de otras investigaciones sobre esta etapa juvenil de la microcuenca. Permítaseme con este antecedente hacer un salto temporal para incluirnos como especie en el relato.

La microcuenca del Río Chiquito ha sido históricamente la zona preferida para habitar. Los primeros asentamientos humanos documentados que habitaron en esta zona datan del periodo clásico, alrededor del año 100 al 700 d.C. De lo poco que se sabe es que utilizaban terrazas de cultivo y canales de desagüe, se piensa que practicaban la explotación agrícola intensiva (Carreón, 2014: 100). Actualmente habita una comunidad *pirinda*. Su asentamiento se remonta a inicios del siglo XV, cuando comunidades de origen matlatzinca, que emigraron del valle de Toluca huyendo de Axayácatl,⁴ se *encontraron* con el pueblo purépecha en el camino a repeler los intentos de expansión del imperio mexica, formando una alianza. A su regreso se les dotaron tierras del territorio tarasco en el municipio de Morelia y Charo,⁵ a cambio de establecerse

⁴ Tlatoani (gobernante) mexica de la triple alianza México-Tenochtitlan, Texcoco y Tlacopan, quien en reiteradas ocasiones intentó sin éxito la conquista de Taximaroa, defendida por el pueblo purépecha y terminando en la derrota de mexicas. Más tarde, a la muerte de Axayácatl por sus heridas en esa batalla, su hijo Moctezuma asumiría el mando.

⁵ También se asentaron poblaciones matlatzincas en diferentes zonas de Michoacán y en distintos periodos (Delfín, 2011).

como línea de defensa ante posibles intrusiones mexicas y de chichimecas nómadas del norte.

A partir de este establecimiento se nombraron pirindas (Martínez, 2015 y Delfín, 2011) y es en este periodo que los habitantes de Jesús del Monte tienen su primer encuentro con las fuentes de agua que fluyen de la microcuenca del Río Chiquito. Mantienen algunas de las actividades originarias: actividades forestales, producción de carbón, caza, recolección, producción de mezcal y pulque, entre otras. Al día de hoy se siguen encontrando figuras de obsidiana y vasijas en el territorio que datan de su llegada.

Siguiendo el pensamiento de Jason Moore (2020), a partir del *encuentro* de esta población pirinda *con* un medio ambiente preformado por el entramado multiespecie y más allá de lo viviente: “contar con algo más que los organismos como meros elementos agrupados. [Necesitamos] ver cómo se unen diversas formas de vida, y también formas de ser no vivientes” (Tsing, 2021: 47). Así comienza un cambio histórico, caracterizado por el establecimiento de relaciones de coproducción de ambiente que incluye la acción de la especie humana.⁶ Un ejemplo de relación con una especie no humana esencial en la producción y reproducción del ecosistema dentro de la delimitación de la microcuenca del Río Chiquito se mantiene con el encino (árbol del género *Quercus*, también llamado roble). Habita el bosque de pino-encino y bosque de encino y contribuye a regular las características de temperatura y humedad, mientras que los accidentes del suelo volcánico⁷ lo sitúan a una altura determinada y contribuye a modelar los flujos del agua. Las diferentes especies de encino (en este bosque hay al menos seis), son consideradas especies:

⁶ Se tomará la noción de lo no vivo de Anna Tsing como referencia a las formaciones derivadas de movimientos geológicos de formación de volcanes que conforman suelos rocosos y que por su elevación y localización posibilitan la conformación de estructuras de cuenca. En diálogo con lo anterior, entiendo de Lynn Margulis (2002) que la característica de los organismos vivos es la capacidad de sus cuerpos de metabolizar (autopoiesis) siempre en intercambios múltiples de materia, energía y agua con el entorno (simpoiesis).

⁷ Parte de la microcuenca se encuentra en la falla geológica La Paloma, que consiste en una elevación por una fractura geológica, que eleva el suelo hasta por 200 m sobre la ciudad de Morelia. Existen 16 fallas geológicas en la ciudad.

seres son muy sensibles a los cambios de ambiente, pequeñas variaciones químicas en el agua, tales como el cambio de temperatura en menos de un grado, presentan una amenaza para su supervivencia, por lo que investigadores los toman como indicadores del grado de conservación del ecosistema.

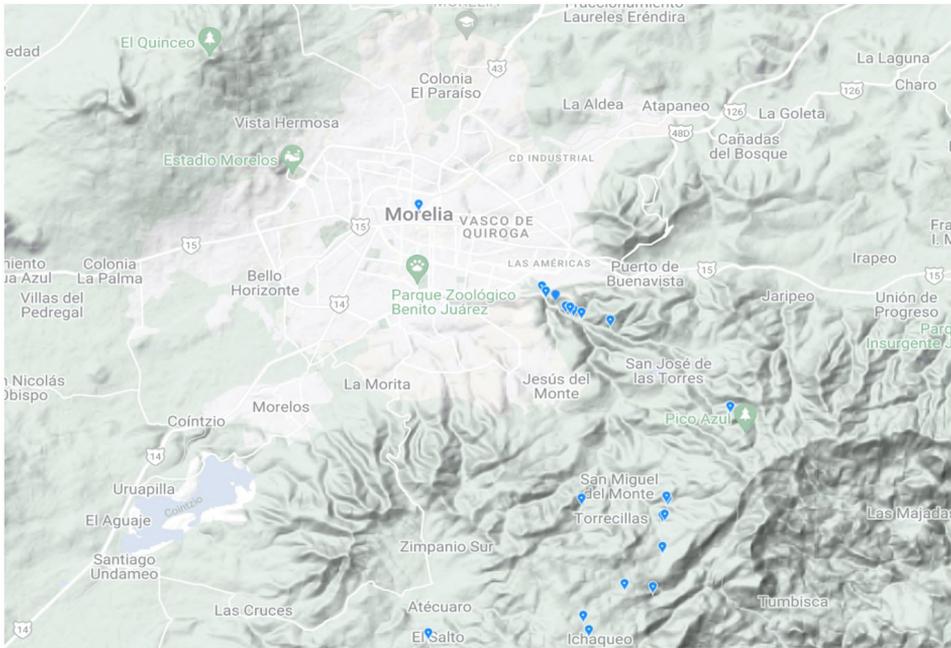
Al ser depredadores contribuyen también al equilibrio ecosistémico, y dos de sus propiedades son particularmente asombrosas: i) su capacidad neoténica, es decir, se trata de una especie de salamandra que ha *decidido*⁹ quedarse en un estado de desarrollo juvenil entre renacuajo y salamandra, conservando un cuerpo acondicionado para vivir en el agua al grado de desarrollar branquias, y ii) por la composición de sus organismos con altas concentraciones de *células madre*, tienen la facultad de regenerar partes de su cuerpo como extremidades, su sistema nervioso, tejidos de los ojos, del corazón, entre otros. Por este motivo, son muy valorados para el desarrollo de estudios en el tratamiento de algunas enfermedades en seres humanos, como el cáncer. Muchas especies de ajolotes son expuestos a investigaciones en laboratorio con la intención de conocer su información genética. El método de la secuenciación de genomas es uno de los empleados en esta especie con estos fines. El daño e incluso la muerte de los individuos empleados es inevitable, sin mencionar que este proceso apunta también a la valorización económica de propiedades metabólicas de estos seres para ser insertados en los ciclos de acumulación de capitales y patentes de la industria farmacéutica.

Para entender la forma de habitar del ajolote es necesario situar la investigación en lugares concretos. Esto es una característica necesaria cuando hablamos de las formas de vínculos con la especie humana, puesto que a cada cuerpo de agua corresponde una especie de ajolote y una forma social específicas. Algunas de interés propio para observar sus interrelaciones se encuentran entre formas sociales y comunidades de ajolotes en tres zonas de Michoacán (Morelia, San Jerónimo Purenchécuaro y Pátzcuaro), y en Xochimilco, en la Ciudad de México (Arratibel, 2023; Becerra, 2023; Gil, 2022; Redacción BBC, 2018).

⁹ Cuando se propone como una decisión de la especie se hace referencia a que los ajolotes pueden adoptar una vida terrestre y pasar al último estado de desarrollo: de anfibio a salamandra. Sin embargo pareciera que deciden quedarse en los cuerpos de agua y mantener su cuerpo en su estado “juvenil” de salamandra.

Ambas propiedades (neotenia y regeneración) fueron observadas y representadas por las comunidades purépechas en la etapa precolonial. Desde su visión, el achoque representa un estado juvenil, se observan los ojos juguetones y al mismo tiempo atentos para aprender lo que se le presenta en el mundo. Se comprendieron las propiedades de los achoques, con los que se preparan infusiones medicinales con las que al día de hoy tratan enfermedades en seres humanos.

Distribución del Achoque michoacano (*Ambystoma ordinarium*)



Fuente: iNaturalist “Achoque michoacano”, accesible en https://www.inaturalist.org/observations?place_id=any&subview=map&taxon_id=26731



Fuente: foto de Ernesto Villava, tomada de mural de Miguel Ayala en casa Atecocoli, Morelia.

Pensar *con* o anti-conclusión

Con estos avistamientos se van dibujando patrones de distribución de estas especies en la microcuenca del Río Chiquito, ilustrando las formas de estar de lo no vivo con las formas de habitar del entramado multiespecie. También se dan luces para entender la naturaleza dialéctica en el desarrollo de la transformación del territorio con la historia de dichas relaciones: por un lado, al tiempo que la comunidad humana robustece su conocimiento de la microcuenca, permite gradualmente una forma particular de expansión hacia más fuentes de agua conforme el pueblo crece y cambia las maneras de entender el entorno desde la comunidad. Se traza una especie de matriz de las dinámicas multiespecie para el ciclo del agua, que da cuenta las relaciones *con* y el papel de la comunidad *en* este ensamblaje específico. La característica de esta matriz

es estar condenada a la indeterminación, a ser transformada, vulnerable y ser siempre incompleta: léase entonces este texto como una invitación a afectar y dejarse afectar en el encuentro con la microcuenca del Río Chiquito, tomando la recomendación que nos hace Donna Haraway (1995) de abandonar las posiciones privilegiadas de *hombres de ciencia*, y volver al conocimiento situado y parcial, como la única forma de generar conocimiento útil para imaginar mundos postcapitalistas.

Referencias

- Arratibel, Andrea J. (2023). Adoptar un ajolote para apoyar a quienes los protegen. *El País*. Accesible en <https://elpais.com/mexico/2023-02-15/adoptar-un-ajolote-para-apoyar-a-quienes-los-protegen.html>
- Becerra, Bertha. (2023) En el Día Nacional del Ajolote buscan asegurar su supervivencia en el Lago de Pátzcuaro, *El Sol de Durango*. Accesible en <https://www.elsoldedurango.com.mx/doble-via/ecologia/en-el-dia-nacional-del-ajolote-buscan-asegurar-su-supervivencia-en-el-lago-de-patzcuaro-9557263.html/amp>
- Calzada, Blanca. (1992). *Clasificación de los suelos en la microcuenca del Río Chiquito municipio de Morelia, Michoacán, México*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Biología. Tesis de licenciatura.
- Carreón, María del Carmen. (2014). *Valladolid/Morelia y sus ríos. Historia de un vínculo*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Capra, Fritjof. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. España: Anagrama.
- Capra, Fritjof. (1992). *El punto crucial: ciencia, sociedad y cultura naciente. La necesaria visión de una nueva realidad*. Argentina: editorial Troquel.
- Delfín, Martha. (2011). Los pirindas de Michoacán: ¿inicio de un proceso de etnogénesis? *Cuicuilco*, número 50, 145-158.
- Gil Yáñez, Gilbert. (2022) El Ajolote Michoacano, en el río Chiquito de Morelia, *En15días*. Accesible en <https://en15dias.com/michoacan/el-ajolote-michoacano-en-el-rio-chiquito-de-morelia/>
- Haraway, Donna. (1995). *Ciencia, ciborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Ediciones Cátedra.

- Herrero, Yayo. (2020). *Los cinco elementos* (Y V). Vida. *ctxt. Contexto y acción*. Disponible en: <https://ctxt.es/es/20200801/Firmas/33195/vida-yayo-herrero-naturaleza-pandemia-crisis-ser-humano-ecologia.htm>.
- Israde, Isabel, Velázquez-Durán, R., Lozan, M., Domínguez, G. y Garduño, V. (2010). *Evolución Paleolimnológica del Lago de Cuitzeo, Michoacán durante el Pleistoceno-Holoceno*. México: Boletín de la Sociedad Geológica Mexicana, vol. 62, núm. 3, pp. 345-357.
- Margulis, Lynn. (2002). *Planeta simbiótico. Un nuevo punto de vista sobre la evolución*. España: Debate.
- Martínez, Jorge A. (2015). *Breve historia de Jesús del Monte*. Serie Cantera Rosa, Textos Archivísticos, Colección IX. México: H. Ayuntamiento de Morelia, Dirección del Archivo General, Histórico y Museo de la Ciudad.
- Medina, Consuelo. (1992). *Contribución al conocimiento florístico de la microcuenca del Río Chiquito*. Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Biología. Tesis de licenciatura.
- Metcalf, Sarah E. (2006). Late quaternary environments of the northern deserts and central transvolcanic belt of Mexico 1. *Annals of the Missouri Botanical Garden*, 93(2): 258-273. Missouri Botanical Garden Press.
- Moore, Jason. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Redacción. (2018). Las monjas de México que intentan salvar de la extinción al ajolote, un animal famoso por su capacidad para regenerarse, *BBC News Mundo*. Accesible en <https://www.bbc.com/mundo/media-44460448>.
- Rodríguez-Acosta, M. y Coombes, A. (2020). *Manual para la propagación de Quercus: una guía fácil y rápida para cultivar encinos en México y América Central*. México: Jardín Botánico Universitario de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Tsing, Anna. (2021). *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas del capitalismo*. España: Capitán Swing.

UMSNH

Filosofía

Animales desde el nuevo mundo. Activismo para la teoría.
Textos del Taller Cultural Zoópolis 2022,
coordinado por Ana Cristina Ramírez Barreto
se terminó de editar en Morelia, Mich., en diciembre de 2023.

Edición digital de circulación y descarga gratuita, financiada
con recurso público del proyecto de la Coordinación de la Investigación
Científica 2023 “Bio/ética. Problemas y propuestas para la gestión institucional”,
disponible en <https://www.ff.umich.mx/publicaciones/libros>.



Ana Zacil Vieyra Ramírez, grabado, ¿2012?

El nuevo mundo desde el que esperamos tener otras formas de relacionarnos con los animales no humanos incluye dialogar con quienes ejercen su explotación sistemática. Este diálogo apenas empieza. Esta obra no sólo es una invitación a revisar críticamente nuestros entendimientos de quién merece qué y por qué. Quién “es comida”, por qué, quién gana qué con eso y a qué costo ambiental, social y de salud personal, la suya y la del animal matado. Es también un esfuerzo por contribuir al desarrollo de mejores prácticas en el activismo de las criaturas terrestres que somos y de teorías que realmente iluminen los abismos de nuestros prejuicios. Las experiencias en el activismo se entrecruzan con las líneas de lo que en teoría funciona o casi funciona. Necesitamos que se abra este diálogo informado, con un amplio sector de la población. Los hábitos del viejo mundo que estamos cuestionando aquí no podrán ser minados realmente sin estas conversaciones pendientes.

El documento da cuenta de un taller vivo en el que tuvieron lugar conversaciones entre distintas disciplinas que convergen en el entendimiento de la complejidad de la condición animal en “el nuevo mundo”.

Revisor anónimo

