



Correspondencias totémicas y animistas del animalismo contemporáneo: los grupos en contra de la tracción a sangre de Buenos Aires

María Carman*

Veinte años atrás, Roy Willis sugirió brevemente que la sensibilidad ecológica, al subrayar nuestra continuidad e integración con las distintas especies del mundo, puede ser caracterizada como neototémica. En continuidad con esa línea de análisis poco explorada en los conflictos urbanos contemporáneos, analizo los rasgos totémicos y animistas de los grupos en contra de la tracción a sangre de Buenos Aires, Argentina. Si bien un patrón naturalista occidental opera como límite en la ética extensionista de estos movimientos proteccionistas, esto no debe conducirnos a agotar su caracterización como puramente antropocéntricos. Antes bien, la hibridación ontológica de estos movimientos incluye la atribución de una común humanidad a activistas y caballos, así como la antropomorfización de los equinos y la transmutación zoomórfica de sus defensores humanos.

Palabras clave: Proteccionismo animal; Animismo; Totemismo; Tracción a sangre.

**Animistic and totemic correspondences in contemporary animalism.
The case of groups against animal-drawn vehicles in Buenos Aires.**

Twenty years ago, Roy Willis briefly suggested that ecological sensitivity, by emphasizing our continuity and integration with the different species in the world, could be characterized as neototemic. Following this line of thought, which has been largely unexplored in contemporary urban conflicts, I analyze the totemic and animistic traits of groups opposing animal-drawn vehicles in Buenos Aires, Argentina. Although the ethical extensionism of these animal rights movements is limited by a Western naturalistic framework, they should not be solely characterized as purely anthropocentric. Instead, the ontological hybridity of these movements entails attributing a shared humanity to both activists and horses, alongside the anthropomorphization of the horses and the zoomorphic transmutation of their human defenders.

Keywords: Animal protection; Animism; Totemism; Animal-drawn vehicles.

* Investigadora Principal CONICET. Universidad de Buenos Aires. Instituto Gino Germani. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8891-5357>. E-mail: mariacarman1971@gmail.com.
Recibido: 23/02/2022 Aceptado: 28/02/2023

Introducción¹

Las creencias totémicas y animistas han signado el estar en el mundo² de cientos de pueblos indígenas desde tiempos inmemoriales hasta nuestros días. En el mundo occidental, estas cosmovisiones no han desaparecido del todo y aún juegan un papel en nuestras disposiciones y esquemas de percepción. Específicamente, el proteccionismo de animales puede ser concebido como un campo emblemático donde se ponen en juego correspondencias animistas y totémicas; correspondencias que siguen operando bajo el trasfondo naturalista característico de las sociedades modernas occidentales.

Analizaré el caso de los movimientos contra la tracción a sangre del Área Metropolitana de Buenos Aires, Argentina. Estos grupos proteccionistas procuran incautar los caballos que los sectores populares utilizan para recolectar materiales reciclables en sus carros por las calles de la ciudad. Aunque su alcance resulta sin duda más modesto –y también elitista–, los movimientos contra la tracción a sangre argentinos coinciden con las cosmovisiones animistas y totémicas en el gesto de ampliar el espectro de la humanidad a otros cohabitantes del mundo; en este caso, los caballos urbanos que en apariencia son maltratados por los carreros o cartoneros³ que los utilizan en pos de su supervivencia.

“¿Estamos frente a una sobreinterpretación o un franco delirio de la autora?” – acaso se pregunte ahora, sin malicia, el lector. No sería la primera vez que un antropólogo –como una suerte de Don Quijote subyugado por los libros de caballería– se intoxica con relatos de antiguas mitologías y moldea una realidad a la medida de su nostalgia.

El devenir del trabajo de campo es el que me ha permitido llegar a estas hipótesis. Animada por la búsqueda de ser lo más receptiva posible a las formas de pensar al otro y objetivar el mundo de los militantes proteccionistas, la correspondencia fue

¹ Esta investigación se desarrolló en el marco del proyecto UBACYT 20020170100052BA (“Tensiones entre prácticas del habitar de los sectores populares y políticas urbanas o ambientales: análisis etnográfico en diversos espacios bajo conflicto”) y del Proyecto de Investigación Plurianual CONICET 112202101 00700CO (“Los nuevos sujetos de derecho: innovaciones jurídicas en torno a los animales y la naturaleza en Argentina y América Latina”).

Este trabajo ha recibido financiamiento de la European Union’s Horizon 2020 Research and Innovation Programme (Proyecto CONTESTED_TERRITORY, Marie Skłodowska-Curie Grant Agreement n° 873082).

² Respecto de los contrastes entre ser y estar en el mundo, véase el trabajo clásico de Kusch (1999) y la interesante revisión de Wright (2008, p. 33-46).

³ Locuciones de Argentina. El término carreros alude a aquellas personas –mayormente hombres, aunque también mujeres y niños– que utilizan un carro tirado por un caballo para recolectar residuos urbanos. Aquellas personas que transportan el carro con su propio cuerpo –vale decir, utilizando tracción a sangre humana– son denominados cartoneros. En un sentido general, el cartoneo refiere al oficio de recolectar materiales reciclables con un carro de variables proporciones en forma individual, familiar o en cuadrillas por las calles de la ciudad, ya sea utilizando un caballo o el propio cuerpo.



cobrando forma al calor de las experiencias compartidas durante una etnografía desarrollada entre 2010 y 2015 (Carman, 2017). Mi interés en las cosmogonías totémicas y animistas se justifica además, como describe con belleza Viveiros de Castro (2010, p. 200), en el “mundo posible que sus conceptos proyectan”. Un mundo que interpela nuestros sentidos, así como los rumbos que trazamos como sociedad para nuestro porvenir.

Si cada sociedad propone sus propias soluciones a problemas universales (Descola, 1996, p. 323), intentaré demostrar que el mundo de las creencias proteccionistas admite combinaciones que pueden resultar incomprensibles para los *outsiders* y al mismo tiempo sumamente coherentes para sus acólitos. El objetivo de desandar los aspectos animistas y totémicos de los defensores de los caballos urbanos –así como aquellos de raigambre naturalista– pretende afinar nuestra comprensión no solo sobre el crecimiento de las sensibilidades proteccionistas del mundo occidental, sino también sobre las múltiples capas de sentido del animalismo contemporáneo.

Un protocolo de sentimientos adecuados

Nuevos esquemas de relación con los animales que se despliegan en una escala cercana a las microéticas individuales –abstenerse de consumir carne animal o usar productos de ese origen– buscan generalizarse en Argentina a partir de campañas de concientización. En las principales metrópolis, los movimientos proteccionistas impulsan denuncias por las especies en cautiverio; el maltrato, abandono o matanza de animales domésticos y la experimentación científica con todo tipo de animales. Activistas independientes o nucleados en algún colectivo proteccionista realizan performances, reparten volantes o pintan graffittis en las puertas de los zoológicos, exhortando a la liberación de los animales allí cautivos. También se movilizan en torno al sufrimiento de animales emblemáticos con los cuales se siente una cercanía moral, como el oso polar del zoológico de la ciudad de Mendoza o la orangutana Sandra del zoológico de la ciudad de Buenos Aires, recientemente declarada sujeto no humano en un fallo judicial (Carman y Berros, 2021). Desde el punto de vista de las asociaciones proteccionistas, el animal será restaurado en su subjetividad en la medida en que se reconozca su dignidad y se garanticen sus derechos. Activistas y animales inocentes que sufren vejaciones conforman, desde la mirada de los primeros, una misma comunidad moral. En tal contexto, la afinidad con el caballo no cesa de aumentar y encuentra renovadas formas de expresión tanto entre las asociaciones protectoras de animales como entre personas sin una afiliación específica.

Nutridas históricamente con el lenguaje de la civilización y la barbarie, las protestas contra el maltrato a los equinos ostentan una larga trayectoria en la Argentina. Ya en 1879, el ex Presidente de la Nación Sarmiento fundó la Sociedad Argentina para la Protección de los Animales; y la Sociedad Protectora de Animales Sarmiento fue fundada en 1902. Una de las principales preocupaciones de estas

sociedades fue combatir, precisamente, el maltrato a los caballos de tiro. La renovada sensibilidad por los animales de las últimas décadas –impulsada mayormente desde los países anglosajones pero apoyada también por la tradición proteccionista local– se expresa en las objeciones por los tratos dispensados a los caballos en los clubes hípicos o las nuevas disposiciones en el uso de la fusta en los hipódromos. Los activistas se manifiestan contra el maltrato equino en festividades tradicionales del interior del país –festivales de doma, jineteadas, desfiles gauchos–, y también respecto de su explotación laboral en contextos urbanos. Las agrupaciones en contra de la tracción a sangre buscan transformar una relación de supuesta *apropiación indebida*⁴ –la *explotación* del caballo por parte del carrero– en una relación de protección: si consiguen recuperar ese animal, ellos podrán cuidarlo, sanarlo, *devolverle una vida*.

En el Área Metropolitana de Buenos Aires, estas agrupaciones –junto a veterinarios, abogados y otros especialistas– instruyen a rescatistas independientes respecto de cómo identificar a un caballo maltratado por un carrero. A partir de diversos medios –charlas, folletos o por las redes sociales– se divulgan los pasos para lograr incautar un caballo herido: realizar la denuncia; perseguir al carrero y pasar las coordenadas a la policía; convocar a un veterinario para que certifique el daño; sacar fotos para que la denuncia penal prospere; contactar a alguna ONG especializada no solo para *dar contención al equino maltratado* sino también para impulsar la causa y aportar pruebas. Se enfatiza además que el rescatista no debe *hacerse el héroe* e intentar quitarle el caballo a los carreros, porque estos últimos por lo *general son violentos*. En sintonía con esta apreciación, los rescatistas suelen expresar su miedo de ser hostilizados por los carreros: “Yo los salgo a defender [a los caballos] –me comenta una de ellas– Me pongo a la par del caballo para ver si no está bien. Algún día me voy a ligar un latigazo o me van a tirar el carro encima”.

Las redes sociales aportan una importante cuota de difusión y reclutamiento de rescatistas. Desde 2007 funciona el blog y el grupo de Facebook Proyecto Caballos Libres que reúne, amén de un público adherente, a proteccionistas de quince ciudades argentinas donde trabajan cartoneros con sus carros y caballos. Al igual que muchas otras asociaciones similares en el país, sus referentes juntan firmas y organizan marchas para que se aplique la ley en contra de la tracción a sangre allí donde no se cumple, o para prohibir completamente la tracción a sangre en aquellas jurisdicciones donde la letra legal es ambigua, como es el caso de la provincia de Buenos Aires.

Existen muchos grupos afines, como la Asociación Contra el Maltrato Animal, la Asociación para la Defensa de los Derechos del Animal, el Centro de Rescate y

⁴ Las citas en bastardilla corresponden a extractos de entrevistas, folletos o páginas web de los movimientos proteccionistas analizados, así como a charlas de concientización sobre el maltrato equino impartidas por diversos expertos en espacios culturales del Gran Buenos Aires entre 2011 y 2015.



Rehabilitación Equino y la delegación argentina de la Asociación Animalista ¡Libera!, coordinada por un argentino residente en Barcelona cuyo activismo fue clave en la abolición de las corridas de toros en Cataluña. Esta última organización proteccionista realizó la gira nacional Basta de TAS (Basta de Tracción a Sangre), destinada a abolir la tracción a sangre en la Argentina *a partir de principios ambientales, animales y humanos*. Según los cálculos de esta ONG, unos 70.000 caballos y 1.500.000 personas están vinculados, de forma directa o indirecta, con la recolección de residuos en zonas urbanas argentinas.

La campaña Basta de TAS propone *devolver la dignidad tanto a los animales como a los cartoneros*, reemplazando los primeros por motocarros o bicicletas eléctricas. El caso pionero de reemplazo de caballos por motocarros fue la ciudad cordobesa de Río Cuarto, en la cual esta ONG trabajó en conjunto con el municipio. Los caballos “jubilados” de la tracción a sangre fueron derivados a un santuario de equinos. En contraste con el aparente abuso de los caballos por los carreros, la propuesta del santuario se presenta como una práctica altruista: no se obliga a los caballos a entregar nada a cambio de su libertad; en la naturaleza edénica del santuario, el caballo recobrará su espíritu salvaje.

La objetivación de la naturaleza característica de la sociedad moderna occidental (Descola, 2009, p. 147) no resulta incompatible con el hecho de considerarla sagrada, y esa sacralidad se extiende a todas aquellas especies animales dignas de interés. Como nos enseñan los autores clásicos, lo sagrado remite a aquello que es separado, puesto aparte y no puede ser tocado (Douglas, 1991; Ricoeur, 1969, p. 276; Durkheim, 2012, p. 349). El caballo salvaje configura, además, uno de los arquetipos de la libertad en nuestras sociedades (Lawrence, 1994). Acaso el caballo del santuario no logre ser nunca enteramente salvaje, pero al menos se librerá de la “esclavitud” del carro.

Pese a que la campaña Basta de TAS propicia la dignificación del trabajo del cartonero y su reconocimiento como agente del reciclaje, la tracción a sangre humana no suele merecer más que esporádicas y despectivas menciones entre los activistas. En las marchas contra el maltrato animal, muchos participantes manifestaron que, en lugar de focalizarse únicamente en los caballos explotados, la asociación Basta de TAS *se preocupaba demasiado por los cartoneros*. Para buena parte de los activistas, la defensa de la dignidad del caballo resulta incompatible con la defensa de la dignidad del carrero. Uno de los activistas lo sintetiza de este modo: “A mí no me importa si se matan trabajando [los cartoneros]. A mí me importa el caballo”.

Desde la perspectiva de buena parte de los movimientos en contra de la tracción a sangre, los cartoneros que utilizan caballos para recolectar mercadería en la ciudad encarnan la peor combinación imaginable: vivir de los desechos, y usar un animal noble para un propósito ruin. En tal sentido, se acusa a los cartoneros de no respetar un protocolo de sentimientos “adecuados” en su contacto con estos animales: afecto, piedad, empatía. Si estos pobres animales han sido tratados como esclavos, pues ha llegado la hora del abolicionismo: “Ellos [los cartoneros] son

los insensibles, para ellos [el caballo] es descartable: es solo algo que les mueve sus productos de un lado a otro” (entrevista a la fundadora de Proyecto Caballos Libres, 2012).

El trasfondo naturalista de la ética animalista contemporánea

Para ahondar en las marcas distintivas de los proteccionistas de caballos, dedicaré los próximos apartados a detallar los rasgos animistas y totémicos presentes en sus prácticas y su universo de sentido. El despliegue de esos rasgos opera en el trasfondo naturalista que es característico, por otra parte, de todos los paradigmas paternalistas occidentales. El paradigma paternalista apunta a una relación de protección de la naturaleza que no abandona premisas modernas, como la distinción entre legos y expertos y la autoridad de actuar “en nombre de la naturaleza” (Pálsson, 2001, p. 85-91).

Estas primeras afirmaciones cobran sentido si tenemos en cuenta que nuestra ontología occidental no es sino una visión cosmológica entre otras. Descola (2005, p. 104-111) clasifica las relaciones de los humanos entre ellos y con los no humanos a partir de la distinción entre una materialidad y una interioridad. La dualidad de estos dos elementos se encuentra, con sus variantes, en todas las culturas, y “no constituye (...) una mera proyección etnocéntrica de la distinción entre alma y cuerpo propia de Occidente” (Descola, 2005, p. 103). Según las posibles combinaciones entre ambas que un grupo humano establece tanto entre sí como con los no humanos, el autor distingue cuatro tipos de ontologías: el totemismo, el animismo, el analogismo y el naturalismo. Estas cuatro grandes distinciones agotan las combinaciones posibles: frente a un humano o no humano, puedo suponer que tanto su materialidad e interioridad son análogas a las mías (totemismo); que son distintas ambas (analogismo); que compartimos una interioridad y diferimos en la materialidad (animismo) o bien a la inversa (naturalismo).

Veamos en primer término esta última fórmula, el naturalismo, que se corresponde con nuestra forma de objetivar la realidad. Sabemos que hasta la Edad Media las personas no se consideraban ajenas al resto de su entorno. Con el advenimiento de la modernidad y la consiguiente fractura entre cultura y naturaleza, esta última se convierte en un recurso que ha de ser conocido, conquistado y explotado. Para la cosmovisión naturalista, la naturaleza existe como un dominio autónomo y los humanos formamos parte de colectividades diferenciadas que excluyen al conjunto de los no humanos.

A diferencia de la visión naturalista, los colectivos proteccionistas esgrimen que no existe una cesura tajante entre la interioridad del ser humano y el animal. En efecto, la ética animalista contemporánea –basada en premisas antiespecistas– es comúnmente concebida como extensionista, en tanto se amplía una condición moral antes solo reservada a los humanos a un conjunto de animales.

El antiespecismo es la corriente de pensamiento que ha servido de sustento a la militancia contemporánea a favor del derecho animal. Los promotores de esta éti-



ca sin especies —o bien ética interespecie— resaltan que las diferencias físicas entre humanos y animales no deben ser el fundamento para una discriminación en el trato dispensado a los animales no humanos, dado que tenemos importantes semejanzas en cuanto a las capacidades de sentir dolor, placer y otro tipo de emociones. Inspirado en la doctrina utilitarista de Bentham, Peter Singer (2011) ha sido uno de los principales portavoces de esta postura sensocéntrica: su foco de interés no está puesto en la totalidad de los vivientes u organismos abióticos, sino exclusivamente en aquellos animales —humanos y no humanos— que son identificados como sintientes. Los animales que no cuenten con un sistema nervioso central ni con una interioridad semejante a la nuestra quedarán, pues, fuera de esta comunidad moral.

Pese a la búsqueda de extender el principio básico de igualdad entre los humanos a los animales no humanos, la visión de los movimientos proteccionistas no escapa a un patrón ontológico naturalista. En primer lugar, la idea de antiespecismo se asienta en el marco de una naturaleza continua (Foucault, 2012, p. 177) que es previa a la representación que se haga de ella y, como tal, característica de nuestro modo de ver el mundo. Aquello que los proteccionistas ponen en jaque no es el andamiaje clasificatorio del mundo animal propio de la sociedad moderna occidental, sino el tratamiento diferencial que les es dispensado a las especies en virtud de dicha clasificación.

En segundo lugar, si bien se proclama que todos los animales son iguales —y deben ser tratados como tales—, no todas las especies tienen igual valor para los animalistas. Esta jerarquización no es privativa del mundo occidental: las sociedades indígenas también distinguen a las especies animales en diversos rangos de proximidad o distancia en virtud de su experiencia práctica con estas⁵. La particularidad de los occidentales consiste en que su jerarquización de las especies no es sino el resultado de una proyección de las capacidades mentales humanas como únicas en el universo:

(...) los organismos vivientes que no poseen razón son clasificados como ‘inferiores’ (cualquiera que sea la ‘especie’ a la que pertenecen), mientras que los que la tienen, aunque sea parcialmente (por ejemplo los monos), son clasificados como ‘superiores’. Con base en esa evaluación, los babuinos y los chimpancés son presentados como la fuente principal de información sobre el estado ‘originario’ de la naturaleza humana, reconocido como presocial, irracional y ‘salvaje’ (Papagaroufali, 2001, p. 281).

⁵ Véase el caso de los huaoranis en Rival (2001, p. 189), de los achuares en Descola (2012, p. 29-31) y de los qom en Medrano *et al.* (2011). Un interesante análisis sobre el distinto estatus simbólico que es conferido a los animales según como estos sean valorados o temidos por quienes los clasifican puede consultarse en Hell (2001, p. 237). Véase además Milton (2000, p. 239-240; 2002, p. 79-83); Descola (2012, p. 139-140) y Lira (2013, p. 85-91).

Los movimientos proteccionistas se corresponden, pues, con un antropocentrismo crítico: existe una percepción de los humanos como seres separados de la naturaleza, aunque ese vínculo incluya intercambio, cuidado y respeto (Pretty *et al.*, 2008, p. 3).

La empatía anim(al)ista

Las culturas animistas –ya sean inuits del Ártico, pueblos amazónicos o del sudeste africano– comparten la idea de que todas las criaturas, e incluso las cosas, poseen almas (Passariello, 1999, p. 12). Si en nuestra mitología evolucionista los humanos éramos animales y “dejamos” de serlo por la emergencia de la cultura, en las sociedades animistas la proposición es inversa: los animales eran humanos y dejaron de serlo; la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad (Viveiros de Castro, 2013, p. 15). En tal sentido, tanto Viveiros de Castro como Descola conciben el animismo como el revés de la cosmovisión naturalista occidental.

Veamos a continuación una síntesis de los rasgos animistas que es posible discernir en los movimientos proteccionistas y, más específicamente, en los grupos en contra de la tracción a sangre argentinos: el antropomorfismo y la constancia de la categoría de persona; la transmutación zoomórfica y el etnocentrismo. El despliegue de estos rasgos encuentra su límite, como retomaremos en el apartado 5 y en el epílogo, en su compatibilidad o no con el patrón naturalista dominante en nuestras sociedades occidentales.

El antropomorfismo y la constancia de la categoría de persona

Los activistas en contra de la tracción a sangre glorifican a los caballos por su bondad, sentimientos, su incapacidad de dañar a otros y porque ayudaron a construir la patria.

La gente ha estado ciega por décadas; pero ahora comenzó a mirar al caballo no como parte del paisaje urbano sino como un animal que resopla, que respira mal... El caballo no es un animal cualquiera: es uno de los siete animales más sensibles. Es como herir a una criatura (Entrevista a la fundadora de Proyecto Caballos Libres, abril 2012).

Al igual que la ballena o el delfín, estamos aquí en presencia de un animal icónico, de características únicas, cuya personalidad puede discernirse aun cuando no cuente con un lenguaje humano: “(...) La yegua, con su freno incrustado en la cara, era la imagen de la esclavitud. ¿Qué hubiera gritado si tuviese voz?” (Blog Proyecto Caballos Libres).

Al igual que en muchos mitos y fábulas, ciertos animales son usados como modelos de orden y moralidad: tratados como seres sociales con valores y motivaciones, las diferencias entre ellos y los humanos son omitidas (Tapper, 1994, p. 51).



Los animales así idealizados no solo son buenos para pensar sino también, como arguye el autor, para enseñar y aprender.

(...) El caballo está encarnado para que el hombre despliegue una conciencia (...). El caballo que es caballo es un ser alado. Cuando está sano flota, tienen una suspensión, pese a sus 500 kilos. Son los seres más rítmicos que existen (Entrevista a profesional que trabaja en un centro de rescate y rehabilitación equino, 2014).

El animal se transforma entonces en una insignia de la lucha del grupo: una potencia moral (Dukheim, 2012, p. 259). Una lectura posible de esta antropomorfización de los animales es la que nos provee Milton (2002): las operaciones de humanización de animales por parte de los proteccionistas no han de ser concebidas como un mero símbolo o metáfora, sino como una representación literal, ya que ellos perciben a esos animales como personas aunque no tengan un contacto directo con las especies defendidas.

Veamos ahora otra interpretación, teniendo en cuenta las cuatro ontologías mencionadas anteriormente. Desde mi perspectiva, la sensibilidad proteccionista incluye un antropomorfismo característico de la cosmovisión animista, a saber: la presencia de atributos morales afines –derivados de la colectividad de los humanos– puestos a funcionar en corporalidades diferenciadas. Como apunta Descola (2005) respecto de las cosmogonías animistas, el mundo que aprehenden aquellas especies cuya interioridad coincide con la de los humanos se les aparece distinto en razón de sus respectivas materialidades corporales.

El acento no está puesto aquí en esos cuerpos animales distintos, sino en una especie de “alma” compartida. La agencia imputada a estos animales es significativa: se trata de seres sintientes, cargados de intencionalidad, con quienes es posible establecer un diálogo. Como en el animismo, los defensores del caballo trascienden la barrera que representa un cuerpo otro para enfocarse en una suerte de común humanidad.

En estrecha vinculación con esa antropomorfización, la cosmovisión de los movimientos pro equinos pone en juego aquello que han señalado Hallowell, Descola, Viveiros de Castro y otros antropólogos respecto de los pueblos animistas: la constancia de la categoría de persona, que abarca a humanos y a otros seres no humanos. Si la noción de persona se define por la posibilidad de establecer relaciones sociales (Chaplier, 2005, p. 29), la condición de persona del caballo se demuestra, desde la mirada de sus protectores humanos, en la posibilidad de trabar un vínculo con ellos.

Antes de seguir avanzando, creo indispensable insistir sobre una diferencia radical en el modo de distribuir propiedades a los no humanos entre grupos proteccionistas y sociedades animistas: mientras que en el primer caso son los humanos quienes adjudican una interioridad a un conjunto finito de animales en virtud de una evaluación de sus aptitudes, en el segundo caso son todas las clases de existentes –incluidas las plantas y el vasto rango de animales– las que, por sus carac-

terísticas inherentes, poseen una interioridad (Descola, 2012, p. 292).

En otras palabras, la ética extensionista de los animalistas –que no abandona una matriz antropocéntrica– contrasta con la cosmovisión animista. Si entre los proteccionistas opera una extensión de la consideración moral a ciertos animales, entre los animistas prevalece una universalidad de la condición de sujeto moral (Descola, 2012, p. 298). En efecto, el animismo “...se niega a confinar la subjetivación en los humanos y solo en ellos: cualquier entidad provista de un alma accede a la dignidad de sujeto y puede llevar una vida tan rica de significaciones como la atribuida al Homo Sapiens” (Descola, 2012, p. 413).

Para facilitar la comprensión de este límite de la analogía, reiteremos esta premisa: pese a los rasgos animistas y totémicos que encontramos entre los proteccionistas, sus formas de identificarse o de vincularse con algunas especies sigue operando bajo el mundo de creencias que gobierna nuestras prácticas en la sociedad moderna occidental, y que ya hemos caracterizado bajo el nombre de naturalismo. Hecha esta necesaria aclaración, podemos seguir avanzando en la correspondencia. Al igual que en las concepciones animistas, los caballos aludidos combinan animalidad y humanidad (Cfr. Chaplier, 2005, p. 37; Ingold, 2000, p. 63; y Viveiros de Castro, 2013). La personalidad del caballo es vivida por los activistas menos como una proyección de lo humano sobre el animal que como un atributo que es posible conocer a partir de los intercambios:

Todos los caballos son únicos. Cada uno es distinto. (...) El caballo te lleva a su tiempo. (...) El caballo se relaciona con una sobriedad que hace que vos te profundices. Debés encontrarte con vos para estar con un caballo (Entrevista a profesional que trabaja en un refugio de caballos, 2014).

Conocer al caballo se vincula entonces con estar atento a su carácter y a sus preferencias en una práctica compartida. El activismo contra la tracción a sangre difunde públicamente esta cualidad de persona del caballo a partir de diversos mecanismos: las campañas de sensibilización; las denuncias de abusos e identificación de enemigos; el seguimiento de “casos” emblemáticos con nombre propio; la circulación virtual de fotografías de un antes y un después de los animales dañados y ahora salvados; la instauración de espacios de redención, ya sean santuarios o refugios⁶; la apelación al compromiso de cada adherente a partir de las visitas a los refugios o el padrinzago de un caballo.

La transmutación zoomórfica

La atribución de cualidades humanas al caballo se completa con un zoomorfismo de sus defensores que también nos remite –como veremos a continuación– a las

⁶ A diferencia de los santuarios –en los cuales los animales no reciben visitas del público–, los refugios de sanación equina cuentan con un *staff* de veterinarios y promueven que los activistas apadrinen algún animal. Adicionalmente, se programan visitas colectivas.



sociedades animistas.

En las marchas por los derechos de los animales, los activistas utilizan máscaras de distintas especies. En el día del animal de 2015, cientos de activistas del Área Metropolitana de Buenos Aires marcharon desde el Congreso de la Nación hasta la Plaza de Mayo –sitio fundacional de la ciudad– blandiendo grandes cruces blancas que simbolizaban *la memoria de un caballo explotado hasta morir*. En esta suerte de vía crucis laico *por los sin voz*⁷, la presencia femenina de todas las edades fue dominante. Algunas de ellas lucían máscaras de caballos, aunque también de chanchos, perros o vacas. Pese a la tarde destemplada y luego lluviosa, un grupo de jóvenes mujeres se había ataviado con ropa interior, medias transparentes, anteojeras y bozal. En sus cuerpos semidesnudos habían simulado espesas manchas de sangre para representar el sufrimiento del equino explotado. Ajustado en sus mandíbulas, por momentos ellas apretaban el bozal entre sus dientes.

“Este es todo el armatoste que tienen los caballos cuando tiran del carro. Estoy en la piel de un caballo –me explica una activista disfrazada y ensangrentada–. Hay muchas yeguas preñadas que tienen un desgaste físico extremo”. A través de su imponente máscara de caballo blanco, otra de ellas me relata, guarecidas ambas de la lluvia bajo una palmera en la Plaza de Mayo: “Quiero sentir el mismo flagelo que sienten ellos día y noche sin sustento, sin agua”.

Encontramos aquí una reciprocidad: las activistas comparten sus cualidades humanas con el caballo y este les “presta” su rostro para que puedan ir al encuentro de su ser, aproximándolas a su corporalidad y su penuria.

Esta transmutación zoomórfica de los proteccionistas representa otro punto de ensamble con el animismo. En la cosmogonía animista, los rostros de los animales serán visibles solo para aquellos humanos que puedan tomar la posición subjetiva animal y transformarse, a los ojos de otros humanos, en animales ellos mismos. Cuando los humanos invocan la presencia de un animal por medio de una máscara, el espíritu de este último se verá revelado en aquella superficie (Ingold, 2000, p. 114-123).

Con alguna reminiscencia de esas metamorfosis animistas, las militantes enmascaradas adoptan las marcas exteriores de aquellos a los que defienden para colocarse en su punto de vista; como si fuese posible una “intercambiabilidad de las formas en aquellos que poseen una subjetividad similar” (Descola, 2012, p. 209-212 y 222). El uso de la máscara en las marchas aludidas nos habla de una búsqueda de mirar el mundo con los ojos de un otro sintiente: aquel caballo o perro maltratados. “Cada perro abandonado que veo... es como si me lo hicieran a mí. Lo siento en carne propia. (...) Yo creo que en otra vida fui un animal”.

Los folletos repartidos durante la protesta incluían un eslogan que, con variantes, ha sido utilizado en la defensa de los humanos oprimidos: *seamos la voz de ellos*. Esta máxima proteccionista difiere del esquema de relación que delimita el ani

⁷ Las cursivas son citas textuales de los discursos públicos o bien de los panfletos repartidos por la campaña Basta de Tracción a Sangre en la Argentina durante la marcha en cuestión.

mismo. Una sociedad animista jamás asumiría la representación de los derechos de cierto conjunto no humano, ya que su categoría inherente de sujetos –y la autonomía constitutiva asociada a ello– exime a los humanos de ejercer semejante defensa (Descola, 2012, p. 292-3).

La marcha culminó con un encendido discurso a favor de la justicia para los animales, escuchado en silencio por un heterogéneo público: defensores de los equinos, miembros del Club de Gatos Ciegos o de asociaciones de perros abandonados, activistas independientes veganos. El orador pidió un minuto de silencio por todos los caballos muertos y luego un aplauso en honor a ellos. En forma simultánea hubo una lluvia de panfletos de diversas asociaciones argentinas en contra de la tracción a sangre que explicaban las leyes en vigencia sobre los actos de crueldad a los animales y los pasos para denunciar el maltrato.

El etnocentrismo

Aun sin el uso de máscaras, los defensores de los caballos aducen ser los únicos capaces de comprender la mirada sufriente de estos últimos. El rostro del caballo –su verdadero rostro sintiente– solo será visible para aquellos que sean empáticos con su desdicha:

Es un horror, no soporto la mirada de seres tan dulces...

Es para mí tristísimo verlos padecer entre los colectivos, autos, golpeándolos, sin poder (...) defenderse de esos ‘seres humanos’.

[El maltrato a los caballos] sobrepasa el dolor y la indignación, pero sólo los que amamos a los animales lo entendemos (Blog Proyecto Caballos Libres).

Su profunda empatía les permite “ver” realmente a los animales, ponerse en su lugar e imaginar cómo se sentirían si fueran expuestos a similares vejámenes o extenuantes jornadas laborales.

No puedo evitar la tentación de mencionar aquí los mitos amerindios de sociedades animistas descritos por Descola (2012, p. 41) que narran la unión entre un animal y un hombre o una mujer: la conjunción se vuelve posible porque un sentimiento de ternura abre los ojos del humano y le confirma la identidad de naturaleza entre ambos. Rival (2001, p. 175) abordó también, para el caso de los huaoranis, aquellas ocasiones en que el animal deja ver su alma y habla con los ojos: las relaciones personales con los animales –y su capacidad de movilizar la compasión de los humanos– se establecen por medio del contacto visual. “Nadie los miraba [a los caballos en las calles] Eran transparentes... ¡parecían una ilusión óptica mía!” (Entrevista a profesional que atiende caballos de los carreros, 2013). “Vemos fantasmas que transitan de noche y de día y nadie los ve...” (Conferencia de un veterinario sobre el desgaste crónico de los caballos de carro urbano, 2015). Desde el punto de vista de los proteccionistas, no se trata de una habilidad que pueda desplegar cualquiera, sino una elite que comprende la sensibilidad de esos caballos y valora especialmente la naturaleza.



Al igual que en el animismo, algunos movimientos contra la tracción a sangre proclaman la continuidad de interioridades de ciertos animales y los humanos, aunque al mismo tiempo se escinde de ese *continuum* cultural a otros humanos no pertenecientes al propio grupo. En ambos colectivos –grupos indígenas animistas y movimientos pro equinos– es posible encontrar un etnocentrismo hacia humanos cercanos considerados inferiores⁸.

En efecto, los proteccionistas aúnan en una misma categoría moral a los animales sensibles y, con frecuencia, a los humanos que también puedan ser catalogados como tales. Excluidos de ese podio, los humanos de bajo rango social –como aquellos que en apariencia hostilizan a caballos para ganarse el sustento– no tienen espíritu o cultura, ni son “verdaderas personas” hasta que no demuestren lo contrario. Por el contrario, los caballos no necesitan demostrar su espiritualidad: basta ser como son para deducir esa dotación de alma.

Veamos a continuación de qué modo estos rasgos animistas de los movimientos proteccionistas se hibridan con percepciones y tratamientos que podemos caracterizar como neototémicos.

El ecologismo neototémico

La palabra tótem aparece por primera vez en la literatura etnográfica hacia fines del siglo XVIII. Inicialmente el totemismo fue considerado una institución exclusivamente americana, hasta que en 1841 Grey señaló la existencia de prácticas muy similares en Australia (Durkheim, 2012, p. 140). Un par de años antes de que Tylor acuñara el término antropología en 1871, McLennan ya había emprendido la tarea de vincular el totemismo a la historia general de la humanidad (Passariello, 1999, p. 18). El término totemismo deriva del lenguaje de los Ojibwa –un pueblo del nordeste de Estados Unidos– y significa “él es mi pariente” (Passariello, 1999, p. 18). La ironía es que la ontología de los Ojibwa hoy es considerada incuestionablemente animista (Ingold, 2000, p. 112).

El término ha referido históricamente a sistemas de rituales y creencias que asocian grupos humanos particulares, tales como clanes, con especies naturales específicas, generalmente de animales. Estudios etnográficos más recientes de sociedades aborígenes australianas han mostrado, no obstante, que esta asociación entre clanes y especies animales no es sino el corolario de una más fundamental articulación entre un grupo humano, la tierra y unos seres ancestrales (Ingold, 2000, p. 112). En un sistema totémico, la tierra es quien alberga la fuerza vital que anima a plantas, animales y humanos.

Vimos recién que la humanización del caballo por parte de los proteccionistas occidentales nos evoca ciertos rasgos y prácticas animistas. Ahora bien, también po-

⁸ Ejemplos de percepciones etnocéntricas en sociedades animistas puede encontrarse en Viveiros de Castro (2010, p. 27-44) y Descola (2012, p. 29-32). Respecto del vínculo entre antropomorfismo y etnocentrismo, véase Tapper (1994).

demos presumir una conexión entre las cosmovisiones de los movimientos en defensa de los equinos y aquellas cosmovisiones totémicas, en tanto ambos delimitan una continuidad material y ontológica entre animales y humanos; instituyen prohibiciones alimenticias y trazan fronteras entre grupos considerados antagónicos.

Una continuidad materialidad y espiritual

Los movimientos pro equinos resaltan la continuidad material y espiritual que tenemos con los caballos en sus reflexiones sobre el sufrimiento del animal. El siguiente relato bien podría ser la descripción de un ser humano liberado de un trabajo esclavo:

Cuando llegan al centro [refugio de equinos] están ausentes, apagados. No es caballo: es un ente que está en el carro. Todo su espíritu estaba golpeado... Su alma, su espíritu no está en el cuerpo. No puede dar ni recibir lo que vino a dar. (...) Fue loco ver el cambio de personalidad, de carácter cuando se iba recuperando. De ser una cosa lobotomizada, se relaja y se pone redondo... conocés al verdadero caballo (Entrevista a profesionales que trabajan en un centro de rescate y rehabilitación equino, 2014).

Si los caballos tienen un cuerpo y un alma, su sufrimiento será –al igual que el nuestro– tanto físico como moral. Se instituye entonces un sistema solidario, una organización moral entre congéneres que evoca al totemismo tribal (Durkheim, 2012, p. 193-219), aunque sin la fusión de conjuntos humanos y no humanos involucrado en este último (Descola, 2012, p. 390).

Si bien la homología de materialidades e interioridades que promueven los movimientos proteccionistas difiere de aquella que delimita el totemismo, ambas coinciden en un rasgo general: el hecho de “trascender las diferencias morfológicas y funcionales (...) para remarcar mejor el fondo común de similitudes ontológicas” (Descola, 2001, p. 22; la traducción es mía). “No me siento identificada con el animal: yo soy el animal. Todos somos seres vivos... todos sentimos” (entrevista a una activista en la Marcha contra la Tracción a Sangre en Argentina. 2015).

Al igual que en el totemismo, un vínculo de simpatía mística (Durkheim, 2012, p. 202) une a los animalistas con aquellos seres con los cuales se identifican. Ya Goldenweiser, en un texto de 1918, había señalado que las inclinaciones totémicas atraviesan tiempos y espacios: su universalización del impulso totémico precede en varias décadas a *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss (Passariello, 1999, p. 19).

En efecto, la equivalencia moral entre animales sensibles y animales humanos presente en las consignas animalistas nos remite a la identidad de naturaleza o la consustancialidad del hombre y del animal de los sistemas totémicos descritos por Durkheim (2012, p. 142 y 186-187): se trata de relaciones de dos seres prácticamente de igual valor y en el mismo nivel. Esta correspondencia había sido



señalada hace más de un siglo no solo por Durkheim sino también en la etnografía de Spencer y Gillen (en Descola, 2001, p. 22) sobre las tribus nativas de Australia: un hombre mira al ser que le sirve de tótem como siendo lo mismo que él.

Como ya comentamos, los liberacionistas buscan ponerse en el lugar de ese otro, mirar con sus ojos y, de ser posible, tocar a esos animales. Este anhelo de contacto comparece cuando se programan las visitas colectivas a los refugios de sanación equina: ¡por fin podremos acariciarlos, mirarlos a los ojos! La experiencia táctil y visual con la especie amada reviste un carácter cuasi sagrado: aleja a los activistas de la profanidad de la urbe.

Pese a que ese contacto no se materialice y jamás se acaricie el lomo de los caballos rescatados, la afinidad con esos individuos se mantiene intacta. Como apunta Descola (2012, p. 427), el ejemplar de mi especie totémica no es necesariamente para mí un “sujeto con el cual entablo una relación de persona a persona, sino una expresión viva de ciertas cualidades materiales y esenciales que comparto con él”.

Prohibiciones alimenticias y animalistas incompletos

En virtud de su rechazo al maltrato y la matanza animal para el consumo humano, la sensibilidad de los proteccionistas se manifiesta en preocupaciones por la calidad y el origen de los alimentos. El cuidado de la naturaleza se traslada al consumo personal, en sintonía con otros grupos ambientalistas: ¿cómo cubrir el cuerpo, cómo alimentarlo? Hay una estrecha relación entre la veneración y el respeto a ciertas especies animales y la interdicción de su consumo.

Así como algunos grupos totémicos instituyen prohibiciones alimenticias (Lévi-Strauss, 1965, p. 66; 1975, p. 162-170), los movimientos animalistas promueven el veganismo, lo que implica privarse del alimento totémico en un sentido amplio, vale decir, absteniéndose de cualquier consumo animal.

En la medida en que los animales sensibles son incluidos dentro de la misma comunidad moral, todo tipo de explotación –incluyendo su matanza e ingesta– se encuentra vedada. En efecto, las marchas contra el maltrato animal, la tracción a sangre o la existencia de los zoológicos incluyen consignas veganas. Los rituales activos se complementan, diría Durkheim (2012, p. 511), con la observancia de las prohibiciones. Sin embargo, no todos los proteccionistas se abstienen de consumir carne; a los ojos de sus compañeros, esto los vuelve una suerte de animalistas incompletos.

Veganos y animalistas centran su atención menos en las injusticias o desigualdades entre seres humanos, que entre humanos y animales. Los libros o videos-emblema de la causa vegana usualmente denuncian el trato cruel a vacas y animales de granja durante el ciclo de producción industrial de alimentos; rara vez se exhiben las precarias condiciones de trabajo de los empleados de tales establecimientos. En uno de los videos icónicos, el activista vegano Gary Yourofsky compara el maltrato animal con la esclavitud y el Holocausto, y lo describe como “la peor forma de crueldad y violencia aquí en el mundo”.

La alusión a la justicia animal es unánime durante las protestas públicas. En la marcha convocada por el día del animal, varias pancartas rezaban con mínimas variantes las siguientes consignas: *Veganismo es justicia. Defender a los animales no es solo compasión sino justicia.*

Resulta usual que los activistas exalten la lista de personalidades conocidas por sus capacidades intelectuales que adhieren a un estilo de vida vegano: alimentarse de ese modo es mostrado como un nivel más elevado de reflexividad y raciocinio (Lira, 2013, p. 96).

Una trama semántica de la semejanza (Foucault, 2012, p. 35) se teje entre ser vegetariano o vegano, defender la liberación animal y reivindicar a los seres sensibles. En la medida en que ciertos animales son revestidos de un aura, su consumo por parte del ser humano será visto como una profanación. ¿Cómo escapar de la cadena trófica que involucra distintas presas y predadores⁹? La abstinencia del consumo cárnico produce una depuración: en las bellas palabras de Durkheim (2012, p. 359), el hombre se purifica “por el solo hecho de haberse desprendido de las cosas viles y triviales que hacen más pesada su naturaleza”. De igual modo, el consumo de vegetales incluye observar una serie de pasos que garanticen su autenticidad, como por ejemplo la certificación de su origen orgánico.

Las categorizaciones de los animales y las prescripciones morales asociadas a estas se extienden, consecuentemente, a otros ámbitos. Como asegura Douglas en un sentido general, “la preocupación por la clasificación de animales y humanos conduce a teorías locales sobre la vida y la muerte cuyos resultados se muestran en los alimentos que se consumen (...)” (1998, p. 146).

Las clases totémicas con comportamientos antagónicos

Otras similitudes entre sociedades totémicas y grupos proteccionistas pueden indicarse sin forzar excesivamente la analogía: el compromiso grupal por el resguardo del animal totémico; el dominio territorial implicado; la afinidad psicológica entre los individuos y su tótem; y el carácter exclusivo de estos grupos que torna “más frágil su articulación solidaria en el seno de la sociedad” (Lévi-Strauss, 1975, p. 173). En efecto, los defensores de los equinos se adjetivan a sí mismos y a los caballos con términos equivalentes referidos a la pureza de sentimientos y la capacidad de sentir dolor; e identifican para ambos un adversario común.

Veamos a continuación de qué modo la propia “clase totémica” de los activistas contra la tracción a sangre es el punto de referencia para construir un mundo de contrastes que agrupan a distintos humanos y no humanos en colectivos con comportamientos antagónicos.

En un grupo totémico, los humanos se designan con los calificativos de su animal-emblema: él es la marca visible de su personalidad, el manantial de la vida

⁹ Esta idea se inspira en un pasaje de Viveiros de Castro (2013, p. 56) que comenta un determinismo de posiciones: cada especie animal se encuentra en algún lugar de ese *continuum*.



moral (Cfr. Durkheim, 2012, p. 162-165, 201-203, 243 y 259). “El caballo es dignidad, como símbolo. Y eso es lo que hay que restituir en la sociedad, esa dignidad” (entrevista a profesional que trabaja en un centro de rescate y rehabilitación equino, 2014).

Como bien remarca Descola (2002, p. 155-174), las relaciones entre no humanos pueden ser tratadas como signos y cumplir una función totémica, vale decir: servir de modelo para pensar las interacciones sociales. Si los animalistas comparten los atributos de los caballos –nobleza, buen corazón–, los carreros compartirían aquellos de las cucarachas, como si nos hallásemos frente a los contrastes de dos grupos totémicos:

[Los carreros] actúan subrepticamente, como cucarachas. (...) Ahora vos ves que se ha formado una subespecie: gente sin cultura, sin sensibilidad. (...) Yo me doy cuenta enseguida, es un don que tengo. (...) Pero el ser pobre no te da derecho a ser cruel. Ellos fueron castigados y van a ser crueles no solo con el pobre angelito [refiriéndose al caballo] sino con la mujer, los hijos... No se detienen. (...) Buenos Aires está contaminada. (Entrevista a la fundadora de Proyecto Caballos Libres, 2012)

Aquí opera una división entre dos clases prototípicas de animales (Århem, 2001, p. 221): el caballo-ángel versus el carrero-cucaracha. Recordemos que, en el imaginario literario clásico, la cucaracha es considerada lo no humano por excelencia, un viaje de lo humano hacia lo animal o incluso una desfiguración de lo humano (Canaparo, 2011, p. 149-150).

En el totemismo tradicional, no obstante, los atributos físicos y morales de los otros colectivos totémicos son distintos de los míos pero complementarios. La coexistencia de esas clases totémicas es incluso una condición de supervivencia (Descola, 2012, p. 429-430). Mientras los sistemas totémicos instituyen una conexión esencial entre las unidades de los dos órdenes clasificatorios (Århem, 2001, p. 221), entre los animalistas el “otro” es desterrado a una distante galaxia por su incapacidad moral. En otras palabras, si las clases totémicas configuran existentes estructuralmente equivalentes que se despliegan en un plano horizontal, la diferenciación *sui generis* que establecen los proteccionistas resulta semejante a una categorización totémica solo en parte, ya que retoma un escalonamiento jerárquico característico del naturalismo occidental¹⁰. A diferencia de la simetría del totemismo, el proteccionismo establece un sofisticado sistema de jerarquías respecto de los animales y humanos merecedores o no de atención moral.

Los defensores de los equinos no sienten proximidad con el universo de experiencias de los carreros, e incluso hay quienes estiman que su maltrato al animal es solo un primer paso a otras violencias. En muchas páginas de divulgación de aso-

¹⁰ La oposición entre la simetría del esquema totémico y los englobamientos jerárquicos del naturalismo es retomada de Descola (2012, p. 338 y 350), aunque cualquier interpretación errónea de su esquema corre por mi cuenta.

ciaciones proteccionistas se afirma este supuesto vínculo entre crueldad hacia los animales y las personas, bajo el manto de autoridad provisto por citas de psiquiatras o criminólogos.

Por otra parte, si bien los adherentes a la liberación animal no comparten un origen o esencia común con los animales protegidos –como sí acontece en el totemismo–, al menos hay una pretensión de compartir un destino: “Él mismo siente en carne propia todo lo que afecta a un miembro cualquiera de la colectividad animal [totémica], cuyo destino comparte de ahora en más” (Descola, 2012, p. 230. Véase también Durkheim, 2012, p. 211-213 y 287-288). En los grupos proteccionistas contemporáneos funciona, no obstante, una inversión respecto del totemismo: si en este último es el animal quien protege al hombre de posibles peligros, entre los primeros es el humano quien pone a resguardo al animal y se nombra como su amigo.

Aunque es posible inferir atributos totémicos en los proteccionistas, no se trata únicamente de una lógica clasificatoria abstracta que permite correlacionar clases de humanos y clases de no humanos, según el planteamiento clásico de Lévi-Strauss (1965)¹¹. Nuestro propósito no es llevar esta analogía entre perspectivas proteccionistas y totémicas a un último umbral de literalidad, sino ensayar una comprensión de estos movimientos contemporáneos cuyas prácticas, *leitmotivs* y predicamentos nos traen ecos de otros usos y composiciones del mundo, fundamentalmente en cuanto a la continuidad espiritual entre animales y humanos.

El caballo como parte de la familia

Resta apuntar una diferencia entre el animismo y totemismo de las sociedades indígenas y los rasgos totémicos/animistas de cierto proteccionismo moderno: la relevancia que adquieren esas creencias en una configuración específica.

En los pueblos amazónicos, las relaciones animistas estructuran a la misma sociedad. Los impulsos animistas y neototémicos de los proteccionistas son, en cambio, solo algunos de los modos de identificación y de relación que coexisten, en franca contradicción, en nuestras sociedades capitalistas, siempre ávidos de nuevas fuentes de legitimidad. Y es que una verdadera proyección, como arguye con sabiduría Viveiros de Castro (2013), debe acontecer

en el sentido geométrico de la palabra: lo que se tienen que preservar son las relaciones, no los términos. Entonces, el “equivalente” del chamanismo amerindio no es el neochamanismo californiano, o el candomblé bahiano. El equivalente funcional del chamanismo indígena es la ciencia. Es el científico, es el laboratorio de física de altas energías, es el acelerador de partículas. El cascabel del chamán es un acelerador de partículas (p. 27).

¹¹ Véase la crítica a esta postura en Descola (2012, p. 190-195 y 240-245). Véase también Viveiros de Castro (2010, p. 151).



Hasta aquí he presentado algunos rasgos singulares de estas asociaciones animistas: su adscripción a un ideario antiespecista; los usos de un antropomorfismo y una transmutación zoomórfica semejantes a aquellos de las cosmovisiones animistas; y un énfasis en nuestra continuidad material y espiritual con los animales que presenta un aire de familia con la ontología totémica. La afinidad con estas lógicas de clasificación no debe llevarnos a inferir, como ya comentamos en el apartado 2, que el naturalismo occidental no juegue ninguna carta en el asunto. Así como los animales son clasificados diferencialmente en función de su proximidad a una cima de dignidad atribuida a los “humanos plenos”, otro tanto sucede respecto de aquellos humanos excluidos de ese privilegio moral.

De los cuatro elementos que conforman la imagen del carrero en movimiento —el carro; su conductor; la mercadería; el caballo—, el único que será estimado como redimible es el caballo, aun en el caso de que esté seriamente herido o enfermo. El carro es anacrónico; la mercadería, basura; y el carrero, un explotador. La condena frente a aquello que es percibido como residual opera en paralelo al rescate de lo valioso: el caballo que transporta, a su pesar, una extenuante carga de desechos. Las interpretaciones animalistas circunscriben la práctica de la tracción a sangre a “la naturaleza de los pobres”: desterrados del dominio de la cultura y abocados a actividades requeridas para la supervivencia, el rasgo bestial de estos sectores populares sería fácilmente discernible. La interioridad de estos actores no es jamás tematizada, como si esta fuese estructuralmente deficitaria o solo se expresara en prácticas de sacrificio y sumisión de otros seres vivientes. Nótese además la paradoja entre la proclamación de una ética común a las especies y la alusión a los pobres como una subespecie, como si hubiera un carácter antojadizo en su condición de humanidad: a veces se es humano, a veces se es bestia. El estatus ontológico de esa población carrera se ve así, al decir de Butler (2010, p. 51), comprometido y suspendido. Esa reducción de la humanidad de los grupos sociales considerados “indeseables” no hace sino acentuar su carácter en apariencia impredecible y peligroso.

Si bien excede los objetivos de este artículo, quisiera sumar brevemente el punto de vista de los carreros sobre su actividad laboral. Los carreros se sienten impugnados moralmente no solo al trabajar en la calle sino también, en ocasiones, por sus propios vecinos no carreros de la villa o el complejo habitacional donde viven. En el marco de estas tensiones, Bernardo define al caballo como un instrumento indispensable para su trabajo:

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

Con un espíritu similar, Alfonso me muestra orgulloso las caballerizas y sus animales, reivindica su oficio y toma distancia de quienes no lo ejercen responsablemente.

El caballo es un ser humano que te trae la plata y lo tenés que tener bien. Nosotros le damos todo: los parásitos cada 3 meses, alfalfa, pasto bueno. (...) En Puente La Noria los caballos tienen unos agujeros así... Cuando veo que sin motivo les dan con el látigo, les digo: “¡Pará verdugo, no le pegues al caballo!”. (...) Ahora en el verano prácticamente se tienen que usar con gorro. Yo le hago un gorro a mi caballo (...). Tengo 63 [años]: casi toda la vida con carro y caballos.

Resulta usual que los carreros se desmarquen, cada uno a su modo, de aquello que la gente objeta en ellos: el supuesto maltrato al animal. Como otros carreros, Alfonso es analfabeto y ha trabajado toda la vida recolectando materiales reciclables en el Área Metropolitana de Buenos Aires. Él define las dificultades de la tracción a sangre humana a partir de su propia experiencia y la de su entorno: “El ser humano no tiene otra cosa que el carrito a mano porque si no... ¿de qué vive? El ser humano necesita comer. Un carrito a mano es tracción a sangre, porque lo va tirando un cuerpo”.

Para los grupos proteccionistas, por el contrario, todos los carreros maltratan a los caballos. Bajo esta perspectiva, la tracción a sangre es sinónimo de explotación. Mientras los proteccionistas buscan reemplazar el caballo de carro por juzgarlo un animal noble, el carrero redobla la apuesta argumentando –al igual que sus detractores– que este es parte de su familia.

Me crié dentro de los basurales desde los tres años. Nos dicen maltratadores de animales, pero ellos no saben lo que uno siente por el caballo. (...) Mi caballo era un hijo más: se crió en nuestro patio, entraba a nuestra casa. El animal tiene un gran amor hacia nosotros y nosotros hacia los animales. (...) Yo le di estudio a mis hijos con el carro y el caballo (...) ¡el caballo también es nuestro hijo! (Entrevista a Carlos, carrero, 2017).

Cuando pasamos hambre, yo le doy la comida al caballo, a los chicos y yo me tomo un té. Porque el caballo me ha dado de comer siempre y yo le doy de comer siempre (Entrevista a Francisco, carrero, 2017).

La definición del caballo como herramienta se completa con esta visión del animal pensado como un hijo, un amigo, o un hermano mayor: animales con quienes nos unen lazos de amistad (Cfr. Durkheim, 2012, p. 153-179, 191, 223 y 274 y Descola, 2012, p. 25-65).

Una identificación en apariencia similar de animalistas y carreros con el caballo –que se sintetiza en considerar a este último un pariente– se articula con diferentes modos de relación: los primeros rescatan a los equinos de una supuesta explotación; los segundos los utilizan para trabajar. Y es que un modo de identificación no define a priori un modo de relación, como bien advierte Descola (2012):

(...) cada una de las fórmulas ontológicas, cosmológicas y sociológicas que la identificación hace posible es, en sí misma, capaz de ofrecer un soporte a



varios tipos de relación, que no derivan automáticamente, por consiguiente, de la mera posición que ocupa el objeto identificado ni de las propiedades que se le otorgan. Por ejemplo, considerar a un animal como una persona, y no como una cosa, no autoriza de modo alguno a prejuzgar acerca de la relación que se entablará con él, que puede vincularse tanto con la depredación como con la competencia o la protección (p. 178).

Epílogo

Nuevas combinaciones ontológicas dan cuenta de las formas de significar y estar en el mundo de distintos grupos humanos. En particular, los movimientos contra la tracción a sangre mixturán una serie de creencias que, en una primera mirada, podrían pensarse como incompatibles.

La apertura y potencialidad ontológica del animismo encuentra un aire de familia con la idea extensiva de humanidad –y de moral humana– que los defensores de los animales emprenden respecto de las especies que les resultan afines. El *revival* de impulsos animistas y totémicos en estos movimientos se vincula con una creciente preocupación por repensar las relaciones animal-humano.

Los rasgos totémicos y animistas de los activistas en contra de la tracción a sangre se combinan con un marcado etnocentrismo a la hora de juzgar el comportamiento de los carreros, cuyo presunto déficit moral derivaría de una posición inferior en la escala social. La sospecha de inmoralidad en las prácticas de los sectores populares reafirma, en el mismo gesto, la humanidad duradera e irreversible de sus acusadores. El reverso no confesado de estos movimientos proequinos es una mirada evolucionista hacia los conciudadanos que ocupan las posiciones menos privilegiadas en la estructura social.

Si los modos en que los proteccionistas manifiestan su vínculo con los caballos evoca el horizonte común de materia y espíritu entre animales y humanos labrado en lógicas totémicas, no resulta menos cierto que algunos de esos grupos adscriben al más prosaico naturalismo occidental cuando expulsan a los carreros de esa anhelada ética interespecie. Estas hipótesis, en apariencia contradictorias, no están sino “capturando los mismos fenómenos bajo aspectos diferentes” (Chaplier, 2005, p. 38)¹². Sin resultar excluyentes entre sí, la combinación de estas capas geológicas de sentido moldea, precisamente, el carácter singular de este colectivo. Acaso podríamos definir estas articulaciones como expresiones contemporáneas de un naturalismo imperfecto. Mi conjetura no representa ninguna novedad: Ellen (1996), Latour *et al.* (1991) y Milton (2000) ya han demostrado el carácter mul-

¹² Me estoy inspirando aquí en una paradoja similar descrita por Viveiros de Castro a propósito de los indios amazónicos que son tan animistas como “etnocéntricamente avaros” a la hora de extender su concepto de humanidad más allá de las fronteras de su grupo (Chaplier, 2005 y Viveiros de Castro, 2010).

tidimensional y sumamente contradictorio de la concepción occidental de la naturaleza (véase además Strathern, 1980, p. 195-6; Latour, 2004, p. 69-77; y Beck, 2009, p. 244). En un sentido general, cualquier sociedad que tenga muchos modos de interactuar con el entorno tendrá asimismo visiones múltiples y complejas sobre este (Milton, 1997, p. 10).

Veamos un ejemplo paradigmático de esta complejidad: pese a contar con una mirada etnocéntrica hacia los humanos identificados como victimarios, los proteccionistas impugnan discursivamente el antropocentrismo occidental. No deja de ser relevante remarcar esta autoasignación de identidad, ya que autores como Descola (1998) –que contemplan a los animalistas occidentales desde una prudente distancia– no dudan en calificar a estos últimos como puramente antropocéntricos. El autor justifica su postura aduciendo que en nuestras sociedades los animales solo son dignos de protección en nombre de sus supuestas facultades próximas a los humanos –la sensibilidad, el altruismo, el amor materno–; lo cual nos conduce a respetar en ellos lo mismo que respetamos en nosotros. Por último, Descola arguye que el antropocentrismo moderno es ampliamente inconsciente, y vincula la búsqueda de conceder derechos a los animales con la creencia occidental en una naturaleza autónoma.

Aun compartiendo estas atinadas observaciones, lo cierto es que los animalistas se apartan de los postulados más abiertamente colonialistas del antropocentrismo y buscan atenuar parte de sus asimetrías¹³. A diferencia del antropocentrismo dominante, los proteccionistas no creen que los animales tengan solo valores instrumentales, vale decir, que existan para servir a los intereses de la especie biológica *Homo Sapiens* (Felipe, 2009, p. 7).

Debemos tomar en serio –y como tal, incorporar en el análisis– las praxis, las categorías nativas y los modos de pensarse a sí mismos de los grupos estudiados, especialmente cuando subvierten nuestras confortables taxonomías.

Las singularidades de estos grupos proequinos no agotan, desde ya, el vasto espectro de posiciones filosóficas y políticas del animalismo. Veamos un ejemplo: las mismas consignas antiespecistas son recuperadas por otras agrupaciones de mayor potencial emancipador. Diversos colectivos ecofeministas latinoamericanos trazan una correspondencia entre explotación animal y humana –en sus términos, una interseccionalidad de patrones de opresión–, tal como es sintetizada en esta pancarta: *Todas las hembras de distintas especies somos explotadas. Contra el capitalismo, el patriarcado, el especismo y toda autoridad. Liberación animal, humana y de la Tierra.*

La exploración exhaustiva de las continuidades y discontinuidades de los diversos animalismos ameritaría la redacción de otro trabajo. Basta con señalar que los movimientos animalistas pueden incorporar una crítica social al capitalismo como modo de producción hegemónico o permanecer, como en el caso de la trac

¹³ Sobre las vinculaciones asimétricas que promueve el antropocentrismo, véase Gudynas (2015, p. 156).



ción a sangre que nos ocupa aquí, perfectamente inmune a esta. En cualquier caso, la construcción de la intercambiabilidad de posiciones entre animales y humanos –ya sea en su versión *light* o impugnadora del *statu quo* neoliberal– configura uno de los nuevos signos del continuo borramiento de las fronteras animalidad/humanidad en nuestras sociedades occidentales.

Bibliografía

Århem, K. (2001). La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 214-236). Siglo XXI.

Beck, U. (2009). *La sociedad del riesgo global*. Siglo XXI.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.

Canaparo, C. (2011). Para una fisiología de las condiciones del especular. Posthumanismo, pensamiento e historiografía europea en la periferia. *Pensamiento de los confines*, (27) 136-156.

Carman, M. (2017). *Las fronteras de lo humano. Cuando la vida humana pierde valor y la vida animal se dignifica*. Siglo XXI.

Carman, M. y Berros, V. (2021). La amplificación de la existencia de los seres considerados padecientes. *Direito e Praxis*, 12(3), 1805-1841. <http://dx.doi.org/10.1590/2179-8966/2020/48456>

Chaplier, M. (2005). L'anthropologie de la nature: de la théorie à l'attitude prospective. *LAAPapers*, (1).

Descola, P. (2012). *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Amorrortu.

Descola, P. (2009). Human natures. *Social Anthropology*, 17(2), 145-157.

Descola, P. (2005) [2001]. Más allá de la naturaleza y la cultura. *Etnografías contemporáneas*, 1(1), 93-114.

Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En G. Palacio y A. Ulloa (Eds.), *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental* (pp. 155-171). UN-Imani-ICAHN-Colciencias.

Descola, P. (2001). L'anthropologie de la nature. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57(1), 9-25. <https://doi.org/10.3406/ahess.2002.280024>

Descola, P. (1998). Estructura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana*, 1(4), 23-45. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100002>

Descola, P. (1996). *In the Society of Nature: A Native Ecology in Amazonia*. Cambridge University Press.

Douglas, M. (1998). *Estilos de pensar. Ensayos críticos sobre el buen gusto*. Gedisa.

Douglas, M. (1991). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI.

Durkheim, É. (2012) [1912]. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Fondo de Cultura Económica.

Ellen, R. F. (1996). The cognitive geometry of nature: a contextual approach. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Nature and Society. Anthropological Perspectives* (pp. 103-125). Routledge.

Felipe, S. T. (2009). Antropocentrismo, sencientismo e biocentrismo. *Revista Páginas de Filosofía*, 1(1), 2-30. <https://doi.org/10.15603/2175-7747/pf.v1n1p2-30>

Foucault, M. (2012) [1966]. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.

Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Tinta Limón.

Hell, B. (2001). Cazadores rabiosos. El dominio del salvajismo en el noroeste de Europa. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 237-253). Siglo XXI.

Ingold, T. (2000). *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.

Kusch, R. (1999). *América profunda*. Biblos.

Latour, B. (2004). *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. La Découverte.

Latour, B., Schwartz, C. y Charvolin, F. (1991). Crises des environnements, défis aux sciences humaines. *Futur Antérieur*, (6) 28-56.



Lawrence, E. (1994). Rodeo horses: the wild and the tame. En R. Willis (Ed.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World* (pp. 222-235). Routledge.

Lévi-Strauss, C. (1975) [1962]. *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica.

Lira, L. C. (2013). ‘O outro lado do muro’: natureza e cultura na ética animalista e no ativismo vegan. *Revista Antropológicas*, 24(1), 67-102. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaantropologicas/issue/view/1727>

Medrano, C., Maidana, M. y Gómez, C. (2011). *Zoología qom: conocimientos tobas sobre el mundo animal*. Ediciones Biológica.

Milton, K. (2002). *Loving Nature. Towards an ecology of emotion*. Routledge.

Milton, K. (2000). Ducks out of water. Nature conservation as boundary maintenance. En J. Knight (Ed.), *Natural Enemies. People-wildlife conflicts in anthropological perspective* (pp. 229-246). Routledge.

Milton, K. (1997). Ecologies: anthropology, culture and the environment. *International Social Science Journal*, (49) 477-495. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2451.1997.tb00039.x>

Pálsson, G. (2001). Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 80-100). Siglo XXI.

Papagaroufali, E. (2001). Xenotransplantes y transgénesis. Historias in-morales sobre relaciones entre humanos y animales en Occidente. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (pp. 277-294). Siglo XXI.

Passariello, P. (1999). Me and my totem: cross-cultural attitudes towards animals. En F. L. Dolins, (Ed.), *Attitudes to Animals. Views in Animal Welfare* (pp. 12-25). Cambridge University Press.

Pretty, J., Adams, B., Berkes, F., Dudley, N., De Athayde, S., Hunn, E., Maffi, L., Milton, K., Rapport, D., Robbins, P., Samson, C., Sterling, E., Stolton, S., Takeuchi, K., Tsing, A., Ventinner, E., y Pilgrim, S. (2008). How do biodiversi-

ty and culture intersect? En *Sustaining Cultural and Biological Diversity In a Rapidly Changing World: Lessons for Global Policy*. AMNH, IUCN and Terralingua.

Ricoeur, P. (1969). *Finitud y culpabilidad*. Taurus.

Rival, L. (2001). Cerbatanas y lanzas. La significación social de las elecciones tecnológicas de los Huaorani. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas* (pp. 169-191). Siglo XXI.

Singer, P. (2011). *Liberación animal*. Taurus.

Strathern, M. (1980). No nature, no culture: The Hagen case. En C. Maccormack y M. Strathern (Eds.), *Nature, Culture and Gender* (pp. 174-222). Cambridge University Press.

Tapper, R. L. (1994). Animality, humanity, morality, society. En T. Ingold (Ed.), *What is an animal?* (pp. 47-62). Routledge.

Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.

Willis, R. (1994). Introduction. En R. Willis (Ed.), *Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World* (pp. 1-22). Routledge.

Wright, P. (2008). *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba*. Biblos.