



número 32 (segundo semestre 2015) - number 32 (second semester 2015)
Buen Vivir y Ecosocialismo. Enfoques teóricos y políticas públicas

Revista THEOMAI/ THEOMAI Journal
Estudios críticos sobre Sociedad y Desarrollo / Critical Studies about Society and Development

El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales¹

María Carman²

Introducción

El debate entre las fronteras entre lo animal y lo humano está a la orden del día en una serie de conflictos contemporáneos. En este trabajo me detendré en un objeto en apariencia menor: el caso de grupos en contra de la tracción a sangre en el Área Metropolitana de Buenos Aires, que pugnan por que *las bestias de seres humanos dejen de maltratar a los pobres animales*; y expresan la dicotomía de que *los caballos sienten y, en cambio, los cartoneros no tienen sentimientos, ni educación, ni nada*.

Mi anhelo consiste en utilizar parte del rico arsenal de herramientas provisto por la Antropología de la Naturaleza para el estudio de un área en apariencia alejada o incompatible

¹ Quiero agradecer a Eduardo Gudynas, Estela Grassi, Andrea Mastrangelo, Ana Domínguez Mon, Belén Demoy, Mercedes Pico, Ana Fabaron, Analía Minteguiaga, María Hilda Sáenz y Susana Ramírez Hita por sus comentarios o ayuda bibliográfica para la redacción de este trabajo.

² Universidad de Buenos Aires y CONICET mariacarman1971@gmail.com

con esta disciplina: nuestras ciudades contemporáneas. En sintonía con trabajos previos (Carman 2011), mi supuesto es que existe una afinidad entre ciertos argumentos que defienden la atribución de derechos a los animales, y los argumentos de quienes niegan el universo cultural de los sectores más relegados de la sociedad.

Desde mi punto de vista, la visión humanizada de los animales corre el riesgo de corresponderse con una visión biologizante de los humanos que no estarían dotados de esos mismos atributos, allanando nuevas vías de estigmatización hacia los sectores relegados. La política de visibilidad de los derechos animales no está exenta de funcionar como la contracara de una política de invisibilidad³ de los derechos de los humanos más vulnerables. Mi reparo no apunta a la proclamación de estos nuevos derechos *per se*, sino a sus posibles derivaciones, usos o articulaciones respecto del abordaje dominante de conflictos que involucran a sectores populares.

Como bien señala Descola (2005: 110-111), los criterios de repartición ontológica fuertemente jerarquizados y territorialmente distribuidos del pasado presentan ahora novedosas combinaciones que nos hablan de mentalidades compartidas por distintos grupos humanos. Antes de adentrarnos en el funcionamiento de esta hibridación en nuestro caso bajo estudio, he de revisar críticamente las transiciones de un paradigma antropocéntrico a uno biocéntrico en figuras legales latinoamericanas.

Uno de los interrogantes abiertos es si estas novedosas reivindicaciones desafían o no la operación de purificación propia de la modernidad mediante la cual los humanos llegaron a ser “exteriores y superiores a la naturaleza” (Descola 2012: 114). Finalmente intentaré demostrar que las nuevas éticas ambientales bajo análisis, según quienes las sustenten, pueden resultar autoritarias respecto de prácticas culturales y económicas de sectores populares, o bien de pueblos no occidentales.

El naturalismo dominante

El reconocimiento de los animales como sujetos de derechos es el eje de un amplio debate filosófico y jurídico, cuyo punto de partida es el rechazo de la división cartesiana entre los animales concebidos como máquinas, y los humanos como únicos seres dotados de alma y racionalidad.

Las tesis de Darwin significaron un primer revés a aquello que Schaeffer (2011) define despectivamente como nuestra pretensión humana de ser una excepción entre los seres vivientes. La sociología y la antropología reforzaron, no obstante, la caracterización de la singularidad humana a partir de su conciencia reflexiva, sus facultades de simbolización y de creación de instituciones sedimentadas históricamente (cfr. Juan 2001a).

Antes de comentar las tesis de los animalistas, quisiera remarcar un punto de partida relevante: nuestra ontología occidental no es sino una visión cosmológica entre otras. Descola (2005: 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” (Ibíd., 103). Según las

³ El término fue acuñado por Richard Falk (en Santos 1998: 354). Existe al respecto un conocido antecedente: la primera legislación ecológica en el sentido moderno –una ley de protección de animales– fue sancionada en 1933 en Alemania, durante el régimen nazi (Zaffaroni 2012: 93-96). Mientras que la experimentación sobre los animales estaba prohibida, los hombres servían como cobayos: “se infligía sobre el hombre aquello que estaba prohibido, por respeto, en el animal” (Marguénaud en Juan 2001a: 106. La traducción es mía).

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). Nos ocuparemos por el momento de esta última fórmula, que se corresponde con nuestra forma de objetivar la realidad.

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. Si bien existe una continuidad material entre animales y humanos, al mismo tiempo se proclama la discontinuidad de sus interioridades:

La idea del hombre en la historia europea halla expresión en su diferencia respecto del animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre. Esta antítesis ha sido demostrada con tal constancia y unanimidad por todos los antepasados del hombre burgués –antiguos judíos, estoicos y padres de la Iglesia–, y luego a través de la Edad Media y la Edad Moderna, que pertenece ya como pocas otras ideas al fondo inalienable de la antropología occidental.

Horkheimer, M y Adorno, Th. W.: Dialéctica del iluminismo. En Bruera 2011: 90.

El giro animal del pensamiento

Los actores sociales involucrados en el giro animal del pensamiento esgrimen, por el contrario, que no existe tal tajante cesura entre la interioridad del hombre y el animal, ya que este último es apreciado cada vez más como un ser con personalidad y sentimientos. La continuidad material que existe entre nosotros y los animales se proyecta, bajo esta perspectiva, en una espiritualidad afín que se expresa en las cualidades de piedad, compasión e inteligencia de algunos animales sensibles.

Apoyada en muy diversas fuentes –la etología; la sociobiología; la neurología; los escritos de Bentham, Derrida, Singer o Rawls; la evidencia de los avances tecnológicos o la literatura del *embodiment*–, un ecléctico conjunto de filósofos, ecologistas, juristas e intelectuales reivindican *políticas de la animalidad* que signifiquen “una apertura ética de la dignidad” (Penchaszadeh 2011: 132) hacia estos “agentes” que son un fin en sí mismo y que “buscan una existencia floreciente” (Nussbaum 2007: 333). Luego de proclamar una suerte de relativismo cultural naïf de las especies, Nussbaum no duda en afirmar la equivalencia moral entre *animales humanos* y *animales sensibles*:

cada especie tiene un modo de vida distinto y unos fines diferentes; a su vez, dentro de una especie dada, a cada vida se le reconocen múltiples y heterogéneos fines. [...] si una criatura tiene o bien la capacidad de sentir placer y dolor, o bien la capacidad de moverse de un lugar a otro, o bien la capacidad de emoción y afiliación [...] entonces posee una posición moral.

Nussbaum 2007: 347 y 357.

Si la postura clásica del humanismo kantiano no asume un deber específico hacia los animales⁴, los animalistas afirman en cambio que la capacidad de razón y de reciprocidad moral no deben ser las únicas fuentes de dignidad de los seres vivos. El fin de la justicia, agrega esta filósofa norteamericana, ha de ser garantizar una vida digna a muchas clases de seres. Que los animales sensibles no encuentren obstáculos –por decirlo en un lenguaje spinoziano– a perseverar en su ser.

No hay en estas formulaciones, a mi criterio, ni gran novedad ni ruptura sustantiva con el *statu quo*; veamos por qué.

El pensamiento occidental reactualiza lo que muchas sociedades no occidentales no han dejado de experimentar en su vida ordinaria desde muchísimo tiempo atrás: la atribución de humanidad a los animales, la facultad de razonamiento analógico⁵ y la vivencia de una profunda interconexión entre los seres. Señalemos un solo ejemplo: los animalistas desafían la disociación moral entre humanos y animales que funda el naturalismo occidental, y postulan una dignidad común que trasciende la frontera entre especies. Aunque en un sentido más bien restringido –pues su extensión moral abarca solo a los animales sintientes y no así a las plantas o el resto de la naturaleza–, los animalistas reivindican una humanidad compartida, entendida aquí no como especie (*humankind*) sino como idea moral (*humanity*). Esta relevante distinción es tributaria de diversas etnografías amazónicas (Descola 1998 y Viveiros de Castro 2002): para los amerindios, la condición de humanidad (*humanity*) es un referencial común, una forma originaria de todos los seres de la naturaleza.

¿Y por qué no habría ruptura con el *statu quo*? El giro animal del pensamiento no propone un horizonte político claro: si bien sus defensores alegan que no se trata de la aceptación de una perspectiva biológica de la cultura, o de una renovada piedad hacia las bestias (Galiazio 2011), ambas cosas no cesan de comparecer en sus escritos. Tampoco se tematiza qué ha de suceder cuando algún derecho animal entre en conflicto con las posibilidades de supervivencia de un grupo humano específico. El interés por conferir nuevos derechos a distintas clases de animales (ya sean de compañía, de corral o mamíferos superiores) suele ser autonomizado de las luchas por lograr una mejor distribución de la riqueza; en un mundo en el que la brecha entre ricos y pobres no ha hecho sino aumentar a niveles que décadas atrás resultaban inimaginables.

El desvelo especulativo por “el mundo que deberíamos tener” *desanclado* de los problemas reales de poblaciones específicas es una de mis principales objeciones, pues, a las formulaciones filosóficas del giro animal.

El giro biocéntrico en América Latina

Para comprender la relevancia que adquiere la promulgación de derechos de los animales o bien de la naturaleza en el mundo contemporáneo es necesario recordar, en primer lugar, que los derechos humanos se han convertido en el lenguaje de la política pretendidamente progresista (Santos 1998: 345). Tal progresismo se extiende hacia todos aquellos fenómenos, entidades, males o padecimientos susceptibles de ser incorporados como materia de derecho

⁴ Un repaso por las posturas con mayor o menor predicamento respecto de los animales en la tradición judeocristiana y la filosofía moderna occidental puede consultarse en Nussbaum 2007: 321-361.

⁵ Véase al respecto Willis (1994), Lévi-Strauss (1975: 25-33 y 60) y Ellen (1996: 114).

ambiental; y este último se suma a la nómina de los derechos económicos, sociales y culturales que han de ser garantizados para toda la población.

En el campo del derecho europeo, la corriente animalista confiere a los animales “un lugar intermedio entre el humano y las cosas, como entes capaces de sentir y de sufrir” (Zaffaroni 2012: 57). Estas capacidades son tuteladas en leyes especiales de los códigos civiles de Suiza, Alemania, Gran Bretaña y Austria.

En América Latina, el llamado *giro biocéntrico* supone un avance jurídico distinto: no se limita a la inclusión del ambiente en los derechos de tercera generación. La Constitución de Ecuador (2008) asume a la Pachamama como sujeto de derechos, lo cual no solo implica que cualquier individuo puede ejercer acciones en su defensa, sino que esta tiene valores intrínsecos, independiente de los intereses de los humanos (Gudynas 2015: 41).

Como sustento filosófico, tanto la Constitución de Ecuador como la de Bolivia (2009) retoman las nociones indígenas del Buen Vivir, que designan la vida armoniosa entre los humanos y la naturaleza. La idea del Buen Vivir es nombrada como *sumak kawsay* en kichwa, mientras que en Bolivia se la invoca como Vivir Bien: *suma qamaña* en aymara, *ñandareko* en guaraní y *sumak kawsay* en quechua⁶. Estas nociones postulan, según Bailone (2012: 153-57), una “interculturalidad crítica” al compartir no solo “cosmogonías resistentes comunes” sino también “el discurso ecologista de preservación de la biodiversidad latinoamericana”. Amén de este alto valor simbólico, la incorporación del Buen Vivir también se explica por motivos más prosaicos: nuestra creciente conciencia, que nos llega por múltiples vías de conocimiento, del deterioro de la naturaleza⁷. Latour agregaría, con un optimismo que quizás sea necesario matizar, que en estos tiempos Occidente se ha vuelto más prudente, y procura dialogar no solo con otros pueblos que han estado largo tiempo dominados sino también “con la naturaleza⁸”.

Por un lado, el buen vivir es un bienvenido gesto de restauración simbólica de pueblos que han sufrido una persistente colonización. La consagración de los derechos de la Pachamama en una carta magna busca distanciarse de la retórica de dominio sobre la naturaleza característica del paradigma moderno occidental.

Por otra parte, la tendencia contemporánea a representar la naturaleza en términos de sistemas intencionales se ve representada aquí fielmente: cuanto más personales se vuelven nuestras relaciones con nuestra Madre Tierra o la Pachamama, mayor será la asunción del valor moral de tales entidades y la interpelación a las posibles consecuencias del accionar humano (Milton 2002: 27-31).

La vastedad del tema merecería un trabajo aparte: las diferentes acepciones del Buen Vivir⁹; las alianzas entre ONGs locales e internacionales en la promoción de estos nuevos derechos; las contradicciones entre el “espíritu del buen vivir” y las metas extractivistas de Bolivia y Ecuador¹⁰. Tampoco he de analizar aquí las posibles implicancias sociopolíticas de estas innovaciones jurídicas en el contexto singular de los Estados plurinacionales. Juristas, académicos y líderes políticos de la izquierda latinoamericana comparten la esperanza de que

⁶ Véase Gudynas et al. 2011: 103.

⁷ Como señala Milton (2002: 51-3), resulta irónico que sea precisamente la ciencia –que busca comprender la naturaleza como un sistema impersonal– la que en su mayor parte haya creado esa conciencia.

⁸ Chaplier 2005: 46. Véase también Latour 2004 y Latour et al. 1991.

⁹ Estoy presentando aquí un recorte intencionado de esta noción, en función del posterior análisis del caso empírico. Se trata de un concepto ecléctico que es usado por diversos actores para fines antagónicos. Este antagonismo resulta evidente en la caracterización que realizan Le Quang y Vercoutère (2013) sobre las principales corrientes que defienden el Buen Vivir: la culturalista, la ecologista y la ecomarxista. En particular, estoy obviando la crítica al capitalismo y el desarrollo presentes en muchas apropiaciones del término.

¹⁰ Cfr. Gudynas 2009; Gudynas et al. 2011; Tortosa 2009; Escobar 2011.

esta proclamación del Buen Vivir fortalezca una “descolonización del pensamiento”, o bien un “proyecto liberador y tolerante” (Acosta 2010: 3 y 19).

Una de las precauciones que es necesario tomar a la hora de reflexionar sobre este posible diálogo entre culturas refiere al imperialismo cultural y el epistemicidio que son, como señala Santos (1998: 364), parte del derrotero de la modernidad occidental.

Si el *sumak kawsay* o el *suma qamaña* van revistiéndose de nuevos significados en el trayecto que aún recorren desde comunidades andinas hasta la carta magna de un Estado, no está de más recordar algunas lecciones que nos provee la antropología. En primer lugar, es importante tener en cuenta que los términos jamás poseen una significación intrínseca:

“su significación es ‘de posición’, función de la historia y del contexto cultural, por una parte y, por otra parte, de la estructura del sistema en el que habrán de figurar”.
Lévi-Strauss 1975: 87.

Las categorías en cuestión son, pues, inseparables de los modos en que las personas se perciben a sí mismas y a los otros en un determinado entorno.

En segundo lugar, recordemos que el Buen Vivir es concebido como un concepto en construcción, abierto a lo impredecible. Me pregunto si de todos modos no hay algo intraducible –y por tanto *inasimilable*– en su significado.

Retomo aquí una perturbadora idea de José Jorge de Carvalho (en García Canclini 2004: 55): pese al valor de algunos procesos de hibridación, las culturas tienen estructuras inconmensurables, no reducibles a configuraciones interculturales. Este sutil asunto también fue abordado por Cowan (2010) al señalar el importante dominio de *lo tácito en una cultura*. Se trata de indagar, en definitiva, si podemos trascender el contexto de nuestras respectivas lenguas y culturas, o si los significados permanecerán cautivos de determinadas tradiciones e imágenes del mundo (Habermas 1999: 201).

Esto no significa reivindicar un pretendido purismo de estas comunidades indígenas o bien, como alguna vez lo hiciera Lévi-Strauss, una saludable dosis de etnocentrismo para preservar las diferencias entre culturas. Simplemente quiero enfatizar que aún resta por descubrir si el rasgo básico de esa cosmovisión –una ética compartida entre los seres del planeta– no ha de quedar subsumido bajo el esquema naturalista occidental que sigue funcionando como el valor de referencia.

¿Alientan estas reflexiones un escepticismo sin escape, el de estar enfrentándonos a una retórica vaciada de sus saberes prácticos? Más probable es que nos encontremos frente a la siguiente paradoja, menos drástica, y largamente probada en la literatura etnográfica: las construcciones culturales del medio ambiente de comunidades indígenas suelen ser *secundarias* respecto de los saberes y las acciones prácticas de esas mismas comunidades (Ingold 1992 en Hornborg 1996: 72). En palabras de Århem (2001: 230 y 234), las ecocosmologías indígenas no son construcciones mentales, etéreas, sino que nacen de la práctica y actúan en tareas cotidianas de subsistencia. En la letra de las cartas magnas se invierte dicho orden: prima allí una dirección intelectual, un principio orientador de las políticas; luego será o no una práctica efectiva en la vida de las personas.

Para complejizar aún más las cosas, los préstamos y traducciones de nociones también recorren el camino inverso: las comunidades indígenas se apropian de las visiones desarrollistas en sus discursos políticos y de reivindicación de derechos, lo que según un antropólogo kichwa “parecería que coloca a las sociedades indígenas como colectividades ‘en vías de desarrollo’, [y] aniquila lentamente la filosofía propia del *alli káusai* [buen vivir]”

(Viteri Gualiga 2002: 4). Los procesos relacionados con los derechos y las culturas resultan, como ha trabajado magníficamente Cowan (2010), sumamente contradictorios, ya que los derechos son habilitantes pero también restrictivos; y si bien producen subjetividades y relaciones sociales, su búsqueda y consecución acarrearán consecuencias involuntarias.

Existe otra cuestión ineludible: la idea misma de giro biocéntrico resulta discutible, en tanto es la comunidad de expertos quien instituye este “progresismo” de la naturaleza. En efecto, la instauración de los derechos de la Pachamama supone hablar en su nombre. Nosotros, los “animales humanos”, estamos sancionando la Constitución; y no estamos exentos de que algunas aplicaciones prácticas de esa ley puedan atentar contra la dignidad de algunos grupos humanos o reproducir la desigualdad. En nombre de la protección de todos los seres vivos de un país podrían implementarse restricciones en los usos de los territorios o prohibirse, por ejemplo, prácticas de caza y pesca que organizan las posibilidades de supervivencia de sectores subalternos. En nombre del Buen Vivir de una nación pueden implementarse además políticas extractivistas en territorios indígenas sin el consentimiento de esas comunidades, violando su derecho de autodeterminación.

El libro de una colega antropóloga que analiza el proyecto de salud intercultural de Bolivia ofrece un muestrario de esas contradicciones. Si bien la autora admite que el reconocimiento de la pluralidad cultural por parte del Estado ha sido un gran avance, señala que sigue habiendo una práctica homogeneizadora en la medición y tratamiento de salud de los sectores más postergados, aunque “disfrazada en un discurso pluralista” (Ramírez Hita 2011: 144). La autora también cuestiona el andinocentrismo¹¹ de la Nueva Constitución del Estado, que rescata términos contradictorios y poco representativos de los 36 grupos indígenas que componen el país. En sintonía con la carta magna, el proyecto de salud intercultural de Bolivia retoma la noción del Buen Vivir: se revalorizan el saber y la medicina tradicionales, pero no se colocan médicos ni puestos de salud en ciertas zonas indígenas del país. Algo similar sucede con el registro de datos epidemiológicos por parte del Ministerio de Salud, organizado bajo los parámetros de la Organización Mundial de la Salud y “sin ningún aporte ni adaptación [...] a la realidad del país” (Ibíd., 154). Las políticas internacionales de cooperación no registran aquellas patologías por las cuales la población se enferma y muere, sino las problemáticas que fueron definidos a priori como preocupantes para la región latinoamericana, como la materno-infantil. Los indicadores del Plan de Desarrollo del Ministerio de Salud continúa rigiéndose exclusivamente por el Índice de Desarrollo Humano de las Naciones Unidas que, entre otras cosas, registra a las personas que viven con menos de un dólar diario; un parámetro que no resulta aplicable a grupos cazadores y recolectores. Los datos así obtenidos, como el lector ya dedujo sin mucho esfuerzo, se alejan “de la realidad de la vida cotidiana de los sujetos sociales y comunidades involucradas” (Ibíd., 151).

Ingold (1993: 40-42) diría al respecto que este ambientalismo emergente –que paradójicamente se inspira en una visión subalterna de la naturaleza– desempodera otras visiones locales. Y no está de más recordar la conclusión a la que arriba Kuper (2001: 11-16) en su conocido trabajo sobre los usos y abusos del concepto de cultura: un argumento que resulta benigno en una configuración nacional –la *preservación de las diferencias culturales* en Estados Unidos– puede convertirse, bajo el signo de otra, en la justificación de una política de

¹¹ El andinocentrismo es concebido como la imposición de una cultura indígena por sobre las demás (Ramírez Hita 2011: 140). Se trata de un argumento que también esgrime, aunque con diferente matiz, el discurso autonomista cruceño, que acusa al Estado central “andino” de avasallar los intereses y recursos del rico Oriente boliviano (Frenkel 2011: 212-213).

segregación racial, como el caso del *apartheid*. El carácter emancipatorio de un proyecto progresista, nos advierte Santos (1998: 364), no solo no está garantizado, sino que “puede convertirse en un nuevo argumento para la política reaccionaria”.

Los derechos asignados a los animales o bien a la Pachamama de uno y otro lado del océano Atlántico no suponen un simple avance legal sino una interpelación de nuestro *ethos* occidental. Pese a sus diferencias –una ética extensionista de matriz antropocéntrica versus una ética biocéntrica–, ambos ambientalismos se erigen como nuevas moralidades con creciente consenso.

Un abordaje comparativo de los corpus jurídicos que van más allá de los asuntos humanos excede las posibilidades de este artículo; no obstante, quiero remarcar dos cuestiones. En primer lugar, las críticas al antropocentrismo tradicional por parte de ciertos colectivos occidentales –en el caso de los animalistas– o bien la renovada fe en un paradigma biocéntrico –en el caso de los impulsores del Buen Vivir– nos trae ecos de la célebre interrogación de Latour: ¿somos en verdad tan modernos como nos pensamos? Con la actual crisis ecológica, la “civilización” ya no puede pensarse como exterior a la naturaleza y a las demás culturas. Un colectivo que debe ocuparse del aire, el mar, de las bestias salvajes y domésticas, no solo no es moderno sino que está sumergido en la común humanidad (Latour 2007).

En segundo lugar, es evidente que no alcanza con definir las diferencias entre visiones biocéntricas y antropocéntricas –que también son múltiples¹²–, ni idealizar el paso de una visión *antropo* a una *bio*. Resulta insoslayable observar, en cada caso, qué colectivo humano es portador de esa visión; cuál es su posición en la estructura social; cómo esa visión se corresponde con determinadas políticas; y de qué modo esta es impuesta o no a otros grupos.

Recién comentamos que el giro biocéntrico en América Latina retoma cosmovisiones indígenas, como la creencia en una comunión entre los seres vivientes. Aun sin esa pretensión holista, mi supuesto es que el horizonte de sentido y el repertorio de prácticas en los movimientos animalistas también presentan correspondencias con las cosmovisiones no occidentales, tal como hemos de apreciar en el resto del trabajo.

Una misma comunidad moral

Como vimos en el apartado sobre el giro animal del pensamiento, el animal será restaurado en su subjetividad no solo en la medida en que se reconozca su singularidad, agencia o dignidad, sino también cuando se garanticen sus derechos.

Distintas organizaciones proteccionistas buscan devolver una vida más plena a aquellas especies maltratadas por el hombre. En tal contexto, la afinidad con el caballo no cesa de aumentar y encuentra renovadas formas de expresión tanto entre las asociaciones protectoras como entre personas sin una afiliación específica.

¹² Existen al menos dos divergencias prácticas con los paradigmas biocéntricos. La más evidente –y con frecuencia la única mencionada por sus detractores– es el *antropocentrismo dominante*, que remite a una implacable conquista del medio ambiente por parte de los seres humanos. Una *postura antropocéntrica subalterna* estaría representada por un set de prácticas centrado en la supervivencia de un grupo, como aquel que describe Einarsson (1993: 76) respecto de los pescadores de Islandia: “una visión básicamente utilitaria (...), sin demasiado espacio para experiencias románticas de comunión con la naturaleza”.

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 nuclea, amén de un público adherente, a proteccionistas de 15 ciudades argentinas en donde trabajan cartoneros con sus carros y caballos. 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 el caso de la provincia de Buenos Aires.

Uno de los principales disparadores de este grupo fue la muerte del caballo de un cartonero en el barrio porteño de Boedo en mayo de 2009, frente a las cámaras de un noticiero sensacionalista de gran repercusión. Veamos el relato de la muerte del animal en vivo, narrada por uno de los adherentes al grupo:

...lo hacían tirar de un carro cuando no daba más y simplemente se cayó y como nadie lo ayudaba, se dejó morir, [...] mientras el muchacho que le pegó hasta morir paseaba impunemente por el lugar.

El relato omite que el muchacho, a un costado de la escena que registraba la cámara, lloraba la muerte de su caballo. Luego del *reality show* con la agonía del animal, el blog y la página de Facebook recibieron una catarata de mensajes reclamando que *las bestias de seres humanos dejen de maltratar a los pobres animales ya que los caballos sienten y, en cambio, los cartoneros no tienen sentimientos, ni educación, ni nada*. Bajo esta perspectiva, existe un abismo de cultura entre ese animal y el ser humano que lo guía con sus riendas. Si el caballo es *noble y fiel*, y el cartonero *maltratador y salvaje* –ya sea por contraste con el caballito, o por sus propios méritos–, demás está señalar que cualquier uso laboral de ese animal resulta moralmente injustificable.

La mayoría de los adherentes ha presenciado en forma directa a los cartoneros que transitan con sus carros tirados por caballos cuando se desplazan al Gran Buenos Aires –donde la presencia de estos últimos es más asidua que en la ciudad capital– o en los barrios porteños donde habitan: Caballito, Almagro, Boedo, Congreso. Si bien no se trata de un conflicto de proximidad como el de los ambientalistas urbanos que defienden su plaza o ribera, el sufrimiento de los caballos está más o menos al alcance de su experiencia como ciudadanos.

El aniversario del *caballito de Boedo* fue celebrado con marchas *ad hoc* en distintos espacios verdes de Buenos Aires. La fundadora del grupo ha perseguido, sola o junto a colaboradores, a los *carruajes* de los cartoneros durante más de dos horas, llamando diligentemente a la policía cada vez que estos cambiaban de jurisdicción. O ha montado guardia en el Puente Alsina –que separa la capital de la provincia– para impedir la entrada de los carros. Ante mi consulta de cuál debería ser la política estatal hacia los cartoneros, la entrevistada apuntó que la prioridad consiste en hacer cumplir con la ley, vale decir: impedir la entrada de la tracción a sangre en la ciudad capital. Butler (2009: 81) diría al respecto que para que esas vidas degradadas no existan, lo importante es que no sean experimentadas por los sentidos o a través del cuerpo. Estos cartoneros serán menos “reales” en la medida en que no formen parte del universo sensorial de sus detractores.

Diversos funcionarios de la actual gestión del poder local se han puesto en contacto con este u otros grupos para pedirles asesoramiento respecto de cómo gestionar la problemática de la tracción a sangre. Existen, en efecto, varios movimientos afines como la Asociación Contra el Maltrato Animal, la Asociación para la Defensa de los Derechos del Animal, el Centro de Rescate y 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

Theomai 32

segundo semestre 2015 / second semester 2015

organización proteccionista emprende la gira nacional *Basta de TAS*, destinada a abolir la tracción a sangre en la Argentina *a partir de a principios ambientales, animales y humanos*, que ha sido declarada de interés por la Legislatura porteña, y de interés nacional por la Secretaría de Ambiente de la Nación. Modelos, actores y periodistas célebres apoyan la campaña. La cara más visible de ellos es el actor y músico Nicolás Pauls que, al igual que muchos seguidores de esta u otras causas ecologistas, es un reconocido militante vegetariano.

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, e instaurando un *santuario de caballos* para ser dados en adopción en Córdoba. En el mismo predio, una cooperativa para jóvenes desjudicializados transformarían las heces equinas en *compost*.

La idea de un santuario donde los caballos recuperen su espíritu salvaje en una naturaleza edénica coincide con el imaginario de otras asociaciones animalistas, como el caso de *Proyecto Caballos Libres*, cuyo video institucional exhibe el pasaje de la explotación a la liberación. El blog de *Proyecto Caballos Libres* cuenta con más de 120.000 visitas e incluye adhesiones de Rumania, Madrid y Barcelona. Una primera lectura de los mensajes no permite distinguir si la emoción primordial que los une es la devoción a los caballos o el desprecio a los cartoneros. ¿Se trata de movimientos pro-equinos o anti-pobres? ¿Es el amor al caballo un mero vehículo para declarar la guerra al enemigo indeseable de la ciudad, o bien esta defensa (animal) puede autonomizarse de la condena al vulgo (humano)?

Hace un rato hice secuestrar una yegüita. Los latigazos que le estaban propinando no van a borrarse más de mi cabeza. [...] Es un animalito de porte chico; tiraba un carro grande y cargado, además de transportar a sus dos insensibles conductores que, con esa actitud soberbia e irrespetuosa, se pasean de pie sobre la "chata" como si con ese gesto mostraran la superioridad que realmente creen tener sobre el caballito.

[...] Afortunadamente se detuvieron en un centro de acopio, y pude conseguir que me prestaran un teléfono para llamar al 911. En un día de suerte, la policía se hizo presente, más tarde personal de caballería. Actuaron con mucha efectividad, a pesar de las desvergonzadas excusas del padre de los maltratadores para evitar que se la llevarsen [...]. Los que sufrimos por el abuso de los caballos, sabemos la turbación que queda en el ánimo después de estas situaciones: tristeza, nerviosismo, miedo, bronca, impotencia... La historia de hoy, al menos, tuvo un final positivo, porque sé que una esclava va a descansar por uno o dos meses, tranquila, bajo buenos cuidados, en dependencias de caballería. [...] Por ahora hay que conformarse con eso, y seguir la lucha para lograr que sean CABALLOS LIBRES.

[...] parece ser que el hombre se olvidó que también es un animal, que no dista de una ballena o un caballo.

Me parece tercermundista la ley de protección animal y debería ser mucho más severa y efectiva. Las personas que pertenecen a una civilización que maltrata a otros seres vivos no son civilizadas ni se les puede llamar seres humanos [...]

¡Los animales sienten el cansancio y el dolor como nosotros!

Como resulta imposible citar *in extenso* aquí las líneas de complicidad urdidas bajo emociones comunes en tales intercambios, veamos a continuación los principales tópicos que allí comparecen.

La humanización del caballo

En nuestro caso bajo estudio, se glorifica 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.

Esta nostalgia por una comunicación originaria no es nueva: Lévi-Strauss diría que la humanidad jamás ha conseguido resignarse a la ausencia de comunicación con las otras especies del planeta.

Ahora bien, esta antropomorfización de los animales admite al menos tres lecturas. La primera de ellas interpreta esta operación como una de las más poderosas metáforas esgrimidas por los ecologistas, no solo para reducir la distancia emocional entre el ciudadano y la suerte del animal, sino para transformar aquello que la gente clasifica como no-humano y sin derechos autoevidentes en objetos morales de simpatía e interés:

Moralizar el mundo natural a partir de metáforas humanizantes se ha convertido en uno de los principales recursos retóricos de las campañas ambientales de la cultura occidental [...] [los animales] proveen un analogía para pensar en el medioambiente en general. Como Lévi-Strauss señaló, los animales son buenos para pensar. Einarsson 1993: 78 y 79. La traducción es mía.

La defensa de los caballos viene acompañada por sus adherentes, en efecto, de alusiones a salvar el planeta. Las buenas causas ecologistas generan espontánea y masiva adhesión: ¿quién no ama a los caballos, los monos títi o los perros? Focalizar en el martirio de estos animales quizás provee a estos ciudadanos una oportunidad para pensar los muy

abstractos o remotos problemas ambientales¹³; o quizás solo se trata de encontrar un motivo para descargar su furia por el “comportamiento antiecológico” de los cartoneros. Como bien sabemos, no obstante, los cartoneros reducen ostensiblemente el volumen de basura a ser llevado a los rellenos sanitarios.

Otra lectura posible de esta antropomorfización de los animales, a mi entender más penetrante, que es la que nos provee Milton (2002). Las operaciones de humanización de animales por parte de proteccionistas no han de ser concebidas como un mero símbolo o metáfora, sino como una representación literal, ya que ellos efectivamente perciben a esos animales como personas aun sin necesariamente tener un contacto directo con las especies defendidas.

Veamos ahora una tercera interpretación, teniendo en cuenta las cuatro ontologías mencionadas al comienzo del artículo. 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 (Cfr. Descola 2005). El acento no está puesto aquí en esos cuerpos distintos, sino en una especie de alma compartida. Como en el animismo, los defensores del caballo trascienden la barrera que representa un cuerpo otro para enfocar en una suerte de común humanidad.

En la cosmovisión de los movimientos pro equinos se 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: 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 señalar 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– los que, por sus características inherentes, poseen una interioridad (Descola 2012: 292). Para facilitar la comprensión de este aspecto, adelantemos aquí esta premisa: pese a los rasgos animistas y totémicos que encontramos entre los animalistas, 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.

En otras palabras, la ética extensionista de los animalistas –que en muchos aspectos no abandona una matriz antropocéntrica– contrasta con la cosmovisión animista, más bien cercana a una ética holista en el sentido de que no enfoca en individuos o especies dotados de propiedades particulares, sino en preservar un bien común sin perturbar la interdependencia de los componentes orgánicos y abióticos de un medio ambiente (Descola 2012: 293). Si en los primeros opera una extensión de la consideración moral a ciertos animales, en los segundos prevalece una *universalidad de la condición de sujeto moral* (ibid: 298).

Hecha esta importante aclaración, podemos seguir avanzando en la analogía. La cara complementaria de esta atribución de cualidades humanas al caballo es la transmutación zoomórfica de sus defensores: en diversas marchas en contra de la tracción a sangre en el Área

¹³ En otros objetos de estudio afines, sin embargo, no se advierte una correspondencia directa entre una práctica “verde” y la construcción de una sensibilidad ambiental en un sentido amplio. Véase al respecto el trabajo de James (1993) sobre el consumo de productos orgánicos en Inglaterra.

Theomai 32

segundo semestre 2015 / second semester 2015

Metropolitana de Buenos Aires, algunos vecinos caminaron por las calles portando máscaras de caballos sobre sus rostros. *Nosotros somos ellos*, parecen decir las máscaras: *lo que les hacen a ellos, nos lo hacen también a nosotros*. Encontramos aquí un rasgo de intercambiabilidad: los animalistas comparten sus cualidades humanas con el caballo; y este les “presta” su rostro para que puedan ir al encuentro de su ser, aproximándolos a su corporalidad y su penuria.

Esta transmutación zoomórfica de los ecologistas 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: 114-123).

Mutatis mutandis, los ambientalistas que nos ocupan aquí aducen ser los únicos capaces de comprender la mirada sufriente del animal. El rostro humanizado del caballo –su verdadero rostro sintiente– solo será visible para aquellos que sean empáticos con su desdicha:

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.

Señalemos una última coincidencia entre sensibilidades animalistas y animistas. Según Ingold, el mundo animista se caracteriza por su dialogismo: para conocer un animal “cara a cara” es necesario cruzar la frontera del dominio humano al dominio animal. Tanto la antropomorfización equina como la zoomorfización humana llevada a cabo por los animalistas pueden ser interpretadas como búsquedas contemporáneas de transitar (¿abolir?) esa frontera animal/humano y tejer una intersubjetividad con estas especies que no se comunican con nuestro lenguaje, pero que transmiten algo inteligible para quien pueda descifrarlo.

El antiespecismo

Los equinos y todos los animales no humanos no son objetos para beneficio del hombre. Son seres sintientes y tienen derechos que la sociedad antropocéntrica no respeta. ¡Liberación animal ya! ¡Abolición del especismo ya!

Blog Proyecto Caballos Libres

En el grito unánime de ¡no al especismo!, característico de los defensores de la *persona animal*, lo que se impugna es la superioridad de la especie Homo Sapiens. Los promotores de una *ética sin especies* –o bien de una *ética interespecie*– enfatizan que la pertenencia a una u otra especie no debe ser el fundamento para un tratamiento moral distinto a los animales no humanos, dado que nuestras interioridades presentan importantes semejanzas en cuanto a las capacidades de sufrir y disfrutar.

Inspirado en la doctrina utilitarista de Bentham, Peter Singer ha sido uno de los principales portavoces de esta postura. Uno de las máximas antiespecistas gira en torno a extender el principio básico de igualdad entre los humanos a ciertos animales no humanos. Esta igualdad, sostiene Singer (2011: 17-21), no depende de la inteligencia, fuerza física u otros factores, sino que es una idea moral.

La ética implicada en las posturas animalistas es descripta como 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 ellos recortan 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.

Nuestra continuidad material con los animales –uno de los presupuestos básicos occidentales– es aludida por los antiespecistas desde el mismo nombre que los aúna, aunque de un modo ciertamente paradójico. Si Darwin postula una condición biológica común entre animales y humanos (la animalidad), ellos infieren que hay una condición moral también común con los animales sintientes: la humanidad (*humanity*). Las diferencias físicas son, bajo este punto de vista, moralmente irrelevantes: “la igualdad de las especies es la conclusión lógica de la moralidad post-Darwiniana” (Ryder 2005, mi traducción).

Vimos recién que la humanización del caballo por parte de los proteccionistas occidentales nos evoca ciertos rasgos y prácticas animistas. Ahora bien, también podemos presumir una conexión entre los movimientos animalistas y las cosmovisiones totémicas, en tanto ambas delimitan una continuidad material y espiritual entre animales y humanos. Si bien la homología de materialidades e interioridades que promueven los animalistas difiere de aquella que delimita el totemismo, ambas coincidirían, a mi criterio, en un rasgo general: el hecho de “trascender las diferencias morfológicas y funcionales [...] para remarcar mejor el fondo común de similitudes ontológicas” (Descola 2001: 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 una marcha contra la tracción a sangre.
2015.

Al igual que en el totemismo, un *vínculo de simpatía mística* (Durkheim 2012: 202) une a los animalistas con aquellos seres con los cuales se identifican. Aunque no profundiza su hipótesis, Willis (1994: 6-7 y 20) presume veinte años antes lo mismo que aquí señalamos: que la sensibilidad ecológica –al subrayar nuestra continuidad e integración con las distintas especies del mundo viviente– puede ser caracterizada como neototémica.

Por otra parte, así como algunos grupos totémicos instituyen prohibiciones alimenticias respecto de la especie con la cual se identifican, los movimientos animalistas promueven el veganismo, lo que implicaría “privarse del alimento totémico” en un sentido amplio: absteniéndose de cualquier consumo animal. Otras similitudes entre animalismo y totemismo pueden ser señaladas 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: 173). En efecto, los defensores de los equinos se adjetivan a sí mismos y a los caballos con los mismos términos referidos a la pureza de sentimientos y la capacidad de sentir dolor; e identifican para ambos un adversario común.

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:

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: 221): al caballo-ángel versus el carrero-cucaracha. En el totemismo tradicional, no obstante, los atributos físicos y morales de los otros colectivos totémicos son distintos de los míos pero complementarios. Mientras los sistemas totémicos instituyen una *conexión esencial* entre las unidades de los dos órdenes clasificatorios (*ibid.*), aquí el otro es desterrado a una distante galaxia por su incapacidad moral.

Hasta aquí he abordado algunos rasgos prevalecientes de estas asociaciones animalistas: los usos de un antropomorfismo y una transmutación zoomórfica semejantes a aquellos de las cosmovisiones animistas; y al mismo tiempo 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, sin embargo, que el naturalismo occidental no juegue ninguna carta en el asunto.

Vimos que se concibe a los caballos y los humanos como parte de un mismo universo moral; veamos ahora a partir de qué mecanismos se excluye de ese reino a los *humanos bárbaros*; y cómo esta exclusión se articula con el antropocentrismo propio del naturalismo occidental.

La biologización de los maltratadores

La tracción a sangre es descrita por los *liberacionistas* como una práctica *incivilizada, inhumana y salvaje* que remite a etapas superadas de la historia de la humanidad, como la esclavitud o la *oscura Edad Media*. Recordemos además que el dolor indebidamente infligido constituye uno de los principales problemas de justicia enfocados por los partidarios de las “culturas animales”:

[...] el daño que se inflige a la especie se produce, en realidad, a través del daño infligido a sus individuos. [...] es este daño individual el que debería ser objeto central de interés ético [...] los animales son sujetos de justicia en tanto y en cuanto son animales individuales que sufren dolor y privaciones.

Nussbaum 2007: 352.

Los cartoneros responsables de la tracción a sangre son vistos como un cuerpo obscuro en el espacio público: un *sobrepeso para el caballo*, y un estorbo visual que *ofende a los ojos*. 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.

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, abril 2012.

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. 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 existiese un carácter intermitente y casi antojadizo en su condición de humanidad. Veamos la segunda paradoja: ciertos animalistas han enfatizado la posesión de sensibilidad como una “condición ‘umbral’ para la admisión en la comunidad de seres detentadores de derechos basados en la justicia” (Nussbaum 2007: 356). Si los cartoneros *no tienen sentimientos*, ¿pues entonces tampoco han de merecer justicia? Lejos de problematizar injustas condiciones de distribución de la riqueza, los alegatos concluyen que los carreros merecerían una pena semejante al daño que han causado a los animales.

Que estos tipos tiren ellos de sus carros y dejen a los caballos en paz.

En efecto, cientos de cartoneros –hombres, mujeres y niños– cargan sobre sus hombros inmensos carros en las calles de nuestras ciudades. 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. No hay aquí eufemismos: afirmar que los cartoneros *no tienen sentimientos ni educación* equivale a sustraer sus rostros para resaltar el rostro humanizado del caballo al que ellos estarían martirizando.

En un apartado previo mencioné que estos grupos en contra del maltrato equino despliegan en su protesta una visión del mundo que no ha cesado de acompañar a la humanidad: la tendencia a antropomorfizar a otros seres vivientes, dotándolos de una interioridad semejante a la nuestra. Ahora bien, este rasgo animista se combina con un marcado etnocentrismo a la hora de juzgar el comportamiento de los cartoneros, cuyo presunto déficit moral deriva de una posición inferior en la escala social.

Si la imputación de características humanas a los caballos es básicamente antropomorfía; y las consignas antiespecistas nos evocan el horizonte común de materia y espíritu entre animales y humanos labrado en lógicas totémicas; no resulta menos cierto que esos mismos grupos adscriben al más prosaico naturalismo occidental cuando expulsan a los cartoneros-carreros de esa anhelada ética interespecie. Estas hipótesis, en apariencia contradictorias, no están sino “capturando los mismos fenómenos bajo aspectos diferentes¹⁴”.

Los movimientos animalistas mixturán una serie de creencias que, en una primera mirada, podrían pensarse como incompatibles. Por un lado, ellos se apartan discursivamente del antropocentrismo occidental. No deja de ser relevante remarcar esta auto-asignación de identidad, ya que autores como Descola (1998) –que observan a los animalistas occidentales desde una prudente distancia– no dudan en calificar a estos últimos como puramente antropocéntricos. El autor justifica esta 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

¹⁴ Véase Chaplier 2005: 38. Me estoy inspirando aquí en una paradoja similar descrita por Viveiros de Castro (2010) 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.

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 y antropocéntrica en una naturaleza autónoma.

El sesgo antropocéntrico de los animalistas se hibrida, a mi criterio, con otras lógicas clasificatorias que siempre han estado presentes en las sociedades; pese a que hemos adquirido el hábito de asociar los grupos totémicos, según señala Lévi-Strauss (1975: 168), con las “civilizaciones más primitivas”. Como intenté demostrar, el mundo de las creencias proteccionistas admiten combinaciones que pueden resultar incomprensibles para los *outsiders*, y al mismo tiempo sumamente coherentes para sus acólitos. 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.

Epílogo

Las agrupaciones en contra de la tracción a sangre buscan transformar una relación que ellos interpretan como de apropiación indebida –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*. La complejidad del asunto radica en que estos movimientos se despliegan en el seno de una sociedad, la occidental, cuyo sistema de objetivación del mundo solo recientemente está cuestionando la distinción entre naturaleza y cultura. En un contexto contemporáneo en que la misma distinción entre las ciencias de la vida y las ciencias humanas ya no resulta tan estricta como a fines del siglo XIX, existe un notable disenso respecto de cuál es el grado de cesura entre naturaleza animal y cultura humana¹⁵. Algo similar podría mencionarse respecto de la inscripción de nociones del Buen Vivir en la Constitución de un Estado plurinacional occidental, o de la hibridación de antropomorfismo y antropocentrismo en algunos grupos argentinos en contra de la tracción a sangre. Como ya mencioné, nuevas combinaciones ontológicas dan cuenta de las formas de significar y estar en el mundo de distintos grupos humanos.

Las disputas en torno de cuál de esas combinaciones ontológicas ha de resultar triunfadora respecto de otras signa porvenires para nuestras sociedades difíciles de anticipar. Si bien Giddens y otros autores nos han impartido repetidas veces la lección de la impredecibilidad del ámbito social, veamos algunos posibles escenarios de las cuestiones que nos ocupan.

Aún resulta prematuro evaluar si las nuevas inscripciones de las nociones del Buen Vivir han de proveer un horizonte esperanzador: el carácter emancipatorio de tales proyectos, como antes mencionamos, nunca está garantizado de antemano. Como intenté demostrar, la transición del antropocentrismo al biocentrismo no necesariamente ocurre, ni persigue relaciones de mayor equidad. En el marco de estos paradigmas presuntamente innovadores puede operar, además, una prescripción respecto de cuál debería ser la relación moralmente adecuada de los seres humanos con el medio ambiente.

¹⁵ Véase al respecto Descola 2005.

La instauración de siempre renovadas –y cada vez más sofisticadas– fachadas de inclusión de colectivos postergados¹⁶ ¿no ha de ser funcional, una vez más, a la demora *ad infinitum* de la afiliación de los sectores más desfavorecidos de nuestras sociedades aún profundamente desiguales?

Por otra parte, ciertos grupos animalistas que adjudican una interioridad análoga a la suya a los animales superiores o domésticos no sienten que haya contradicción alguna en negarle esa interioridad a los carreros con los que conviven en la misma ciudad. Y es que la homologación de la interioridad de *animales sensibles* y *animales humanos* asume con frecuencia el supuesto de una marcada jerarquía de humanos: los que ocupan las posiciones inferiores quedarán fuera de la nueva comunidad moral.

¿No se corre el riesgo de que ciertos predicamentos que en apariencia impugnan el antropocentrismo y son contrarios a toda práctica colonial, difuminen más y más el rostro de los vulnerables hasta quitarles toda existencia social? Contamos con sobrados ejemplos de una empatía hipertrofiada hacia los animales que suele correr en paralelo a una empatía atrofiada hacia los humanos más sufrientes. Juan (2001b: 110-2) ironiza sobre esta cuestión a propósito de la consolidación europea de los *animal rights*:

[...] los derechos animales nacen, en ese país colonial que es la Inglaterra del siglo pasado, al mismo tiempo en que es denunciada la ‘bestialidad’ de la clase laboriosa [...] y se difunden en Francia en un contexto de problemas socio-urbanos de inseguridad que prefiguran nuestra actual ‘política de la ciudad’. [...] Los perros y los gatos [...] tendrán [...] más derechos que [...] las personas ‘sin papeles’, lo que quizás sea considerado como un progreso de la humanidad...
(La traducción es mía).

Mi principal reparo a la aspiración de extender derechos a los animales se resume en la siguiente cuestión: que tal “política de la dignidad” termine legitimando nuevos rounds de opresiones, desigualdad y neocolonialismo hacia los humanos.

Una última reflexión de Descola resulta pertinente para cerrar, al menos temporariamente, estas reflexiones:

En tanto una sociedad concibe el uso de la naturaleza como homólogo a un tipo de relaciones entre los hombres, toda modificación [...] de ese uso deberá pasar por una reorganización profunda tanto de la representación de la naturaleza como del sistema social que sirve para pensar metafóricamente su explotación.
Descola en Chaplier 2005: 32. La traducción es mía.

Existe, bajo tal perspectiva, una “correspondencia entre los modos de tratamiento de la naturaleza y los modos de tratamiento de los otros” (Ibíd.). Quizás en un próximo trabajo podamos seguir explorando si existe o no tal correspondencia; los hiatos y contradicciones que esta, de existir, presenta; y las formas que adopta no solo en nuestras sociedades occidentales sino, específicamente, en nuestras ciudades contemporáneas.

¹⁶ Las duras críticas que ha recibido el proyecto multicultural –fundamentalmente en su versión *light*– pueden ser replicadas para tratar este delicado asunto. Véase al respecto Habermas 1999; Martiniello 1998; Segato 1998; Kuper 2001; Butler 2010; Grimson 2011; Carman 2006; Cowan 2010.

Bibliografía

- ACOSTA, Alberto: "El buen vivir, una utopía por (re)construir", en **CIP-Ecosocial - Boletín ECOS** 2010, No. 11.
- ÅRHEM, Kaj: "La red cósmica de la alimentación. La interconexión de humanos y naturaleza en el noroeste de la Amazonia", en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.), **Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas**. México D. F., Siglo XXI, 2001, pp. 214-236.
- BAILONE, Matías: "El Bienvivir: una cosmovisión de los pueblos originarios andino-amazónicos" en Zaffaroni, Eugenio Raúl **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2012.
- BRUERA, Matías: "El ser animal. Homínidos, humanismo y posthumanismo" en **Pensamiento de los confines**. Buenos Aires, Guadalquivir, 2011, No. 27, pp. 81-96.
- BUTLER, Judith: **Vida precaria. El poder del duelo y la violencia**. Buenos Aires, Paidós, 2009.
- BUTLER, Judith: **Marcos de guerra. Las vidas lloradas**. Buenos Aires, Paidós, 2010.
- CARMAN, María: **Las trampas de la cultura. Los intrusos y los nuevos usos del barrio de Gardel**. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- CARMAN, María: **Las trampas de la naturaleza. Medio ambiente y segregación en Buenos Aires**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica-CLACSO, 2011.
- CHAPLIER, Mélanie: "L' anthropologie de la nature : de la théorie à l' attitude prospective" en **LAAPapers**, 2005, no. 1.
- COWAN, Jane K.: "Cultura y derechos después de Culture and Rights" en **Revista de Antropología Social**, Universidad Complutense de Madrid, 2010, Vol. 19, pp. 67-101.
- DESCOLA, Philippe y PÁLSSON, Gísli: "Introduction" en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.) **Nature and Society. Anthropological Perspectives**. Londres, Routledge, 1996.
- DESCOLA, Philippe: "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia" en **Mana**, 1998, Vol. 1, N° 4, pp. 23-45.
- DESCOLA, Philippe: "L' anthropologie de la nature" en **Annales. Histoire, Sciences Sociales** 57e année, 2001, pp. 9-25.
- DESCOLA, Philippe: "Más allá de la naturaleza y la cultura" en **Etnografías contemporáneas**, Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín, 2005 [2001] Vol. 1, N° 1, pp. 93-114.
- DESCOLA, Philippe: **Más allá de la naturaleza y la cultura**. Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
- DURKHEIM, Émile: **Las formas elementales de la vida religiosa**. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012 [1912].
- EINARSSON, Niels: "All animals are equal but some are cetaceans. Conservation and culture conflict" en Milton, Kay (ed.) **Environmentalism. The View from Anthropology**. London, Routledge, 1993.
- ELLEN, Roy F.: "The cognitive geometry of nature: a contextual approach" en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.) **Nature and Society. Anthropological Perspectives**. Londres, Routledge, 1996.
- ESCOBAR, Arturo: "Una minga para el posdesarrollo" en **Signo y Pensamiento**. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2011, Vol. XXX, No. 58, pp. 306-312.
- FRENKEL, Alejandro: "Los actores de la derecha boliviana: tipos, fundamentos y lógicas de la acción política en el escenario nacional 2000-2008" en **Theomai**. Buenos Aires, 2011, pp. 205-215.
- GALIAZO, Evelyn: "El giro animal" en **Pensamiento de los confines**. Buenos Aires, Guadalquivir, 2011, No. 27, pp. 97-108.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor: **Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad**. Barcelona, Gedisa, 2004.

- GRIMSON, Alejandro: **Los límites de la cultura. Críticas de las teorías de la identidad.** Buenos Aires, Siglo XXI, 2011.
- GUDYNAS, Eduardo: "La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador" en **Revista de Estudios Sociales**, 2009, No. 32, pp. 34-47.
- GUDYNAS, Eduardo y Acosta, Alberto: "El buen vivir o la disolución de la idea del progreso" en **La medición del progreso y el bienestar. Propuestas desde América Latina.** México D. F., Foro Consultivo Científico y Tecnológico de México, 2011, pp. 103-110.
- GUDYNAS, Eduardo: **Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales**". Buenos Aires, Tinta limón, 2015.
- HABERMAS, Jürgen: **La inclusión del otro. Estudios de teoría política.** Barcelona, Paidós, 1999.
- HORNBORG, Alf: "Ecology as semiotics: outlines of a contextualist paradigm for human ecology" en Descola, Philippe y Pálsson, Gísli (eds.) **Nature and Society. Anthropological Perspectives.** Londres, Routledge, 1996, pp. 45-62.
- INGOLD, Tim: "Globes and spheres. The topology of environmentalism" en Milton, Kay (ed.) **Environmentalism: The View from Anthropology.** London, Routledge, 1993.
- INGOLD, Tim: **The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill.** London, Routledge, 2000.
- JAMES, Allison: "Eating green(s). Discourses of organic food" en Milton, Kay (ed.) **Environmentalism: The View from Anthropology.** London, Routledge, 1993.
- JUAN, Salvador: "Une forme de sacralisation de la nature: les mouvements de défense des animaux" en **Horizontes Antropológicos.** Porto Alegre, IFCH-UFRGS, 2001a, Año 7, N° 16, pp. 85-112.
- JUAN, Salvador: **La société inhumaine. Mal-vivre dans le bien-être.** Paris, L'Harmattan, 2001b
- KUPER, Adam: **Cultura. La versión de los antropólogos.** Buenos Aires, Paidós, 2001.
- LATOUR, Bruno, Schwartz, Cécile et Charvolin, Florian: "Crises des environnements, défis aux sciences humaines" en **Futur Antérieur**, 1991, N° 6, pp. 28-56.
- LATOUR, Bruno: **Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie?** Paris, Éditions La Découverte, 2004.
- LATOUR, Bruno: **Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica.** Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007.
- LE QUANG, Matthieu y VERCOUTÈRE, Tamia: **Ecosocialismo y Buen Vivir. Diálogo entre dos alternativas al capitalismo.** Quito, Editorial IAEN, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, Claude: **El pensamiento salvaje.** México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1975 [1962].
- MARTINIELLO, Marco: **Salir de los guetos culturales.** Barcelona, Edicions Bellaterra, 1998.
- MILTON, Kay: **Loving Nature. Towards an ecology of emotion.** London, Routledge, 2002.
- NUSSBAUM, Martha C.: **Las fronteras de la justicia.** Barcelona, Paidós, 2007.
- PENCHASZADEH, Ana Paula: "Resistencia de lo diverso: el animal y los límites de la política" en **Pensamiento de los confines.** Buenos Aires, Guadalquivir, 2011, No. 27, pp. 131-135.
- RAMÍREZ HITA, Susana: **Salud intercultural. Crítica y problematización a partir del contexto boliviano.** La Paz, Instituto Superior Ecuaménico Andino de Teología, 2011.
- RYDER, Richard: "All beings that feel pain deserve human rights" en *The Guardian*, 6/8/2005.
- SANTOS, Boaventura de Sousa: **De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la posmodernidad.** Bogotá, Siglo del Hombre Editores/Ediciones Uniandes, 1998.
- SCHAEFFER, Jean-Marie: **El fin de la excepción humana.** Buenos Aires, FCE, 2009.
- SEGATO, Rita: "The color-blind subject of Myth, or where to find Africa in the nation" en **Annual Review of Anthropology** 27: 129-151, 1998.

Theomai 32

segundo semestre 2015 / second semester 2015

TORTOSA, José María: *“Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen Vivir”* en **Fundación Carolina**, 2009, pp. 1-5.

VITERI GUALINGA, Carlos: *“Visión indígena del desarrollo en la Amazonía”* en **Polis**, Revista de la Universidad Bolivariana, 2002, año/vol. 1, No. 3.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: **A inconstância da alma selvagem e outros ensayos de antropologia**. Paris, Cosac & Naufy, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo: **Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural**. Buenos Aires, Katz, 2010.

WILLIS, Roy: *“Introduction”* en Willis, Roy (ed.) **Signifying Animals: Human Meaning in the Natural World**. London, Routledge, 1994.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl: **La Pachamama y el humano**. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2012.