



CUADERNOS DE TRABAJO

# ¿QUIÉN TRAZÓ LA FRONTERA?

## Reflexiones antropológicas sobre la convivencia y relación interespecies

Fiorella A. Stagliano Castro  
Tutor: David Berna Serna

Grado en Antropología Social y Cultural  
Trabajo de Fin de Grado  
Curso académico 2019/2020  
Convocatoria de junio



---

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología



# Índice

1.	Introducción.....	000
2.	La postura Singer-Regan .....	000
3.	La Liberación Animal desde el ecofeminismo.....	000
	3.1. Una crítica a la postura Singer-Regan.....	000
	3.2. La “Ética del Cuidado” y la consideración de las emociones .....	000
4.	El lugar de los animales en las Ciencias Sociales .....	000
	4.1. Una breve introducción a la etnografía multispecies.....	000
	4.2. <i>Great Divide</i> y la construcción del dualismo Naturaleza/Cultura .....	000
	4.3. Más allá de la frontera .....	000
5.	Conclusiones.....	000
6.	Bibliografía .....	000



## 1. INTRODUCCIÓN

¿Qué actores intervienen en las interacciones interespecies? ¿Cómo son ubicados en el tiempo y en el espacio? ¿Desde qué enfoques pueden ser abordadas estas cuestiones? o, mejor dicho, ¿qué disciplinas poseen y representan, diría Foucault, el régimen de verdad legítimo para tratarlas? Si bien la relación interespecies –entendida aquí como humana-no humana (entes animados)– es un fenómeno cultural de peso en la Historia que acontece en diversos contextos socioculturales, este ha sido poco abordado en el marco de las Ciencias Sociales, más allá de algunas intervenciones destacables desde la etnografía (Kopnina, 2012; Ogden *et al.*, 2013)<sup>1</sup> y las aportaciones, pequeñas pero significativas, de escasos autores (Carman, 2015; Descola, 2001; Ingold, 2000; Milton, 1997)<sup>2</sup>. En cambio, la cuestión ha sido tradicionalmente estudiada, en primera instancia, por las Ciencias Biológicas y, posteriormente, por diversas corrientes y escuelas de pensamiento de corte filosófico. Su tratamiento en el contexto biológico se remonta al siglo XIX con el surgimiento de la teoría evolucionista de Darwin que, influenciado por la propuesta taxonómica de Linneo –que ubica al *Homo sapiens* como especie dentro de la diversidad biológica–, estableció una diferenciación biológica y ontológica de grado, continua y cambiante, entre la multiplicidad de especies a lo largo del tiempo. Ésta difuminó la línea divisoria que separaba a la especie humana de la animal, tejiendo un puente conceptual basado en un vínculo genético que rompió con el paradigma de exclusión histórica vigente y con la visión creacionista imperante en Europa.

Por su parte, las divergencias teóricas en el marco de la Filosofía a la hora de considerar la relación entre especies, en general, y el trato de la especie humana hacia la no humana, en particular, han generado un arduo debate tanto dentro como fuera del

contexto académico que fue retomado y consolidado con el nacimiento de la corriente de Liberación Animal en el siglo XX y a raíz de su paralelismo con el auge del movimiento (eco)feminista, cuyas interpretaciones, heredadas de pensadoras sufragistas, jugaron un importante papel.

En tanto que ciencia social, si bien la disciplina antropológica ofrece instrumentos de análisis que proporcionan una visión crítica y periférica de los fenómenos culturales, el presente escrito pretende realizar una revisión de la producción teórica tanto de los argumentos expuestos por la corriente de Liberación Animal como de las críticas y aportaciones hechas por la (eco)feminista a la misma, basándose en los instrumentos de análisis consagrados por la antropología. La elección de este tema encuentra su razón de ser, por una parte y como bien se ha mencionado, en su escaso interés general acerca de la temática por parte de la disciplina antropológica y, por otra, en la novedad que supone el discurso (eco)feminista de bases filosóficas en la consideración de la temática, pues introduce las emociones como factor fundamental a la hora de estudiar la convivencia y relación interespecies.

Pero este no se constituye sino como mero motivo académico y formal. Tradicionalmente, la Academia ha tratado de omitir o relegar a un segundo plano las causas personales que incitan a un investigador o investigadora a la elección de un tema específico de indagación, confinándonos a las problemáticas como razones únicas, exclusivas y legítimas –frente a cualesquiera que sean otras–, en nuestra elección. Ante esta situación, parece que debemos despojarnos de nuestras emociones –paradójicamente, centrales en este trabajo– y, de alguna manera, neutralizarnos, deshumanizarnos, en busca de una justificación que armonice con el espacio académico. Desde la antropología, esto es lo que se conoce como “conocimiento situado” (Haraway, 1995).

Así, el motivo principal por el que elegí el tema abordado –sintiendo el horror que esto pueda causarles a los lectores obsesionados con los tecnicismos, las citas y los problemas que nos abruma– es

1 Estas autoras hacen una revisión de la literatura etnográfica multiespecies.

2 Entre los pensadores y pensadoras más contemporáneos, si bien también podemos encontrar aportaciones de la mano de Latour y Viveiros de Castro, por ejemplo.

el cariño, el afecto y la fascinación que siento hacia otras formas de vida no humanas, de lo que se deriva mi incitación a considerarlas como agentes con los que estamos en constante interacción física, material y simbólica; así como la armonía que me causa, como integrante de ambos, la confluencia de los movimientos feminista y animalista; eso que llamamos antropología militante: tan subversiva y transformadora que escapa a la severidad académica.

Por tanto, el desarrollo de la argumentación – respaldado sobre los objetivos propuestos y partiendo de las motivaciones tanto personales como académicas– está enfocado a responder las siguientes preguntas: ¿qué ofrece la corriente de Liberación Animal en el estudio de la relación interespecies? ¿cómo se articula el paradigma emocional en su tratamiento? ¿Cómo se ha abordado la cuestión desde las Ciencias Sociales? ¿Qué aportan estas al estudio de la relación interespecies?

Partiendo de dichas cuestiones se abordará, en primer lugar, la postura Singer-Regan como pilar de la corriente de Liberación Animal, como punto de reflexión imprescindible para la comprensión y construcción cultural contemporánea del concepto *animal*, así como el diálogo entre ambos autores; en segundo lugar, las aportaciones hechas por el movimiento (eco)feminista a la corriente, lo cual incluye, por una parte, la consideración de las emociones y, por otra, las críticas hechas a la postura pionera; tercero, el lugar que ocupan los animales en las Ciencias Sociales, lo que comprende un análisis del fenómeno de convivencia interespecies desde el punto de vista antropológico que responde, asimismo, a la producción teórica elaborada en el marco de la filosofía; y, finalmente, una serie de conclusiones que construyan una síntesis del trabajo, así como una consideración final de lo expuesto.

## 2. LA POSTURA SINGER-REGAN

La fuente teórica que sustenta la razón de ser y que marcó el inicio de los movimientos animalistas contemporáneos, es la elaborada por Peter Singer y

Tom Regan. En términos generales, dichos teóricos comparten la atribución a la especie humana y a los animales de la categoría de seres vivos pertenecientes a la naturaleza, motivo por el que, argumentan, no existe diferencia cualitativa entre unos y otros, constituyéndose ambos como sujetos *con* derechos. En conjunto, se preocuparon por cuestionar los criterios que tradicionalmente se constituyen como condiciones esenciales y suficientes para otorgar a un ente vivo una consideración moral. Para definir esta convergencia, Frey (citado por Slicer, 1996) señala que ambos autores establecieron un “mínimo común denominador”.

En su obra, Singer (1999) alude al término *especismo*<sup>3</sup> para definir el prejuicio ejercido por parte de la especie humana hacia la especie animal, basado en la anteposición de los intereses propios. Por consiguiente, establece una analogía entre este tipo de discriminación, y la que sustenta el racismo y el sexismo. De esta manera, Singer incorpora la categoría *especie* al análisis interseccional, pues a las esferas de poder tratadas tradicionalmente –estas son, género, clase y etnia– añade aquella que se da entre humanos y no humanos<sup>4</sup>, es decir, entre especies. Posteriormente, dicha intersección será incluida y abordada en materia de género de la mano de autoras ecofeministas (Puleo, 2017).

Dado que los animales no pueden defender sus derechos, su explotación tiende a perpetuarse indefinidamente. La única forma de romper con esta cadena, señala Singer, es que el ser humano defienda los derechos de quienes no pueden hacerlo por medio, no de sentimientos, sino de su lógica racional, a través de una campaña altruista que recibe el

3 Acuñado por el psicólogo británico Richard Ryder en 1970. Singer se sirvió de él en su obra, publicada cinco años más tarde.

4 En este escrito, con “no humanos” pretendo aludir concretamente a los *animales* con el fin de no entrar en la controversia que implica el significado de algunos términos; asimismo, cuando empleo directamente la palabra *animal* hago referencia directa a los términos utilizados por los autores. De igual manera, es importante tener en cuenta que la corriente aquí tratada enfoca su interés únicamente en los animales (aunque no todos) y no en otras formas de vida no humanas, como las plantas o los organismos microscópicos.

nombre de “liberación animal”. Dicha lógica se fundamenta en los postulados kantianos que configuran la existencia de una serie de deberes indirectos que caracterizan a nuestra especie, entre los que se encuentra el trato compasivo hacia los animales. Por ello:

“se puede establecer el origen de la consideración moral hacia los animales, no solo sobre aspectos meramente ontológicos de estos, sino también a partir del carácter propio y definitorio del mismo ser humano, como producto de un ejercicio racional, considerando, a su vez, aspectos compasivos de la sensibilidad humana” (Chaverri, 2011: 134).

Para elaborar su argumento, Singer parte de la corriente utilitarista previamente planteada por Bentham, por la cual el trato equitativo entre especies humanas y animales está basado en la existencia de intereses por parte de los mismos. Esto se manifiesta, específicamente, en su capacidad común para sentir dolor y experimentar sufrimiento, evidenciada en la manifestación de signos externos observables que permitan deducir la presencia de dolor, miedo, ansiedad o estrés. En este sentido, Singer se sirve de la teoría evolucionista para contemplar la presencia de dolor en los sujetos, pues argumenta que “es insensato suponer que sistemas nerviosos casi idénticos fisiológicamente, con un origen y una función evolutiva comunes (...), funcionen de un modo radicalmente distinto en el plano de los sentimientos subjetivos” (Singer, 1999: 47). Es dicha capacidad la que “le otorga a un ser el derecho a una consideración igual” (ibid.: 43).

Así, la corriente utilitarista plantea el principio o derecho de igualdad para justificar su postura y construir su reflexión. Los criterios a los que atiende dicha igualdad no dependen de una diferencia real de aptitudes entre sujetos –tales como la inteligencia, la capacidad moral o la fuerza física, entre otros–, sino de un juicio moral, de manera que las diferencias ontológicas no deben justificar “una diferencia en la consideración que concedemos a sus necesidades e intereses” (Singer, 1999: 40). Por tanto, el utilitarismo está regido por un código moral particular por el cual se hace hincapié en las

repercusiones de los actos y no los sentimientos e intenciones que puedan sustentarlos.

Regan (1998), contemporáneo de Singer, realiza una crítica a la postura utilitarista que este mantiene observando que su propuesta está descontextualizada, pues olvida el impacto que la productividad de la industria animal tiene sobre la economía mundial y el hecho de que muchas vidas dependen del mantenimiento o crecimiento de dicha industria. Asimismo, Regan señala que Singer necesitaría presentar sólidos argumentos empíricos que sostengan que la erradicación o, en su defecto, reducción de la industria animal, genera *mejores* consecuencias –en términos utilitaristas– que las actualmente resultantes. Estas lagunas en la teoría de Singer impiden, apunta Regan, que pueda apreciarse una conexión armónica “entre el respeto al principio de igualdad de intereses y la promoción del objetivo utilitarista de maximizar el saldo de lo bueno sobre lo malo” (Regan, 1998: 253). Por tanto, y en contraposición a sus intenciones, el principio de utilidad podría ser empleado para reproducir el trato diferencial propio del especismo –así como del racismo y del sexismo–.

Por su parte, Regan propone la consideración de los derechos animales como alternativa a la postura utilitarista de Singer. Estos derechos se justifican en la existencia de un valor inherente a los individuos que trasciende al meramente instrumental, de manera que los animales puedan dejar de ser tratados como medios, como “meros ‘recipientes’ de experiencias valiosas” (Regan; citado por Slicer, 1996: 173). Así, asegura que su teoría se constituye como la justificación que solventa los sesgos de la propuesta de Singer, pues el hecho de tener en cuenta el valor intrínseco de los individuos, “establece importantes restricciones a nuestra libertad para explotar o destruir el mundo natural” (Regan, 2007: 117).

En definitiva, la estrategia discursiva o, mejor dicho, el recurso retórico empleado por la campaña de liberación animal en su conjunto consiste en “moralizar el mundo natural a partir de metáforas

humanizantes” (Einarsson; citado por Carman, 2015: 199). Esta humanización puede resultar simbólicamente peligrosa en el sentido en que está construida sobre un antropocentrismo por el cual las especies no humanas son definidas en términos humanos; es decir, sólo pueden ser significadas a partir de ellos, lo que implica que estas sólo adquieren una importancia y un valor a partir de la existencia humana. Sobre esta cuestión indagaré en el último apartado.

Asimismo, la postura Singer-Regan comprende otra serie de sesgos epistemológicos que han sido identificados por diversas autoras (eco)feministas, cuyo marco teórico ofrece una visión crítica que trasciende la mera consideración de la racionalidad como eje del que se derivan las acciones altruistas y morales.

### 3. LA LIBERACIÓN ANIMAL DESDE EL ECOFEMINISMO

#### 3.1. Una crítica a la postura Singer-Regan

Las obras de Singer y Regan son contemporáneas a la formación de los primeros grupos ecofeministas en Estados Unidos. Slicer (1996) realiza una revisión de la literatura activista de Singer y Regan, que consiste, por una parte, en poner en diálogo el cómputo de obras de los autores y, por otra, en elaborar un análisis crítico de sus respectivos argumentos, tanto convergentes como divergentes, en busca de sesgos y lagunas. En primer lugar, describe su postura conjunta como esencialista, pues ambos autores sostienen la posesión de intereses como condición única, suficiente y necesaria para justificar el valor moral tanto de seres humanos como de animales. Asimismo, definen a aquellos seres que no los poseen como casos problemáticos, aprobando su sacrificio para el beneficio de aquellos que sí los tienen.

De esta manera, la postura Singer-Regan se caracteriza por “sus aspiraciones de abstracción y universalidad” (Rodríguez, 2015: 84). Además,

apuntan que estos, en un intento de trato igual y equitativo, olvidan las diferencias existentes entre humanos y animales, conformando una “asimilación egocéntrica del otro, a través de la similitud con uno mismo, la «fusión de dos en uno»” (Slicer, 1996: 177). Autoras feministas observaron que el esencialismo despoja al individuo de su “historia, identidad y construcción afectiva, emocional y personal” (Walker; citada por Slicer, 1996: 175), dado que tiende a considerar a los sujetos como entes aislados en lugar de insertos en una red de relaciones.

En esta dimensión, una de las cuestiones puestas en tela de juicio por las teóricas (eco)feministas a la postura Singer-Regan, es su consideración acerca de los derechos. Las teorías animales “reducen al individuo a ese puñado de intereses que la tradición de justicia reconoce como base para la consideración moral. De hecho, a los animales se los representa como seres con el *tipo de capacidad* que los humanos poseen más enteramente, y se los considera valiosos para vivir una *vida humana*” (Slicer, 1996: 175-176). Así, muchas autoras insisten en que el concepto de *derechos* representa “el individualismo, la racionalidad y la igualdad” así como una clasificación jerárquica que simboliza una esfera accesible para un único grupo, de manera que

“(…) no se desafía el poder del grupo que se encuentra en la parte superior y que se ha adjudicado la capacidad para clasificar y decidir sobre los derechos de los otros (...). La división de los animales no humanos según una jerarquía evolutiva ha llevado a los defensores de los derechos de los animales a hacer con estos seres lo que durante mucho tiempo tratamos de superar con los humanos, es decir, garantizar derechos a unos y denegarlos a otros en función de una clasificación zoológica que refleja sobre todo la subjetividad humana” (Rodríguez, 2015: 83-84).

En contraposición, abogan por la “relacionalidad, continuidad razón-emoción y reconocimiento de las diferencias” (Rodríguez, 2015: 83).

Una vez expuesta la consideración de los derechos tanto por parte de la corriente de liberación

animal como por parte de las (eco)feministas, es importante señalar que el lenguaje de los derechos forma parte de una política progresista europea en la medida en que “se extiende hacia todos aquellos fenómenos, entidades, males o padecimientos susceptibles de ser incorporados como materia de derecho ambiental” (Carman, 2015: 192-193) y que, sumado al repertorio de otra tipología de derechos como los económicos, sociales o culturales, deben ser garantizados a todo el cuerpo social. Sin embargo, como expondré más adelante, en América Latina el lenguaje de los derechos es planteado de una manera algo más particular.

En segundo lugar, Slicer define sus teorías como atemporales, abstractas y descontextualizadas, pues no tienen en cuenta las particularidades históricas, sociales, económicas y familiares, todas ellas “cruciales para la evaluación de una situación, una decisión o una actitud. Singer y Regan ofrecen descripciones muy limitadas, y éstas les permiten formular principios generales prescriptivos que pueden aplicarse a situaciones descritas similarmente” (Slicer, 1996: 179).

En tercer lugar, Slicer repara en la omisión del afecto como respuesta moral. Singer elaboró su teoría “apelando a la razón en vez de a las emociones o sentimientos... ya que la razón es más universal y más convincente para esta apelación” (Singer; citado por Slicer: 181-182). Los postulados kantianos sobre los que se sustenta la teoría de Singer formulan una ética racionalista basada en los derechos que ha dominado el campo contemporáneo. Como se ha mencionado anteriormente, Kant rechaza el sentimiento como motivo moralmente digno para la acción ética, estipulando que para que una acción sea realmente significativa debe orientarse por un sentido del deber. Esto se debe a que “el concepto occidental y masculino (...) considera a las emociones «afeminadas» (Slicer, 1996: 182). Donovan (1996) coincide con Slicer en que el desprecio de las emociones, ligadas a “lo femenino”, ha supuesto la imposición de teorías que encuentran en la razón, considerada propiamente masculina, el fundamento legítimo de la ética.

Precisamente, entre las diversas dicotomías presentes en la historia del pensamiento occidental, aquella que enfrenta, distingue y excluye razón de emoción ha sido de las más criticadas por las teóricas (eco)feministas. Según su reflexión, de la superación de dicho dualismo depende la transformación de la concepción ética imperante del sistema patriarcal. Este cambio resulta imprescindible para romper con todo tipo de opresiones, incluida aquella que somete a la naturaleza al servicio del hombre<sup>5</sup> –lo que incluye el debate del dualismo Naturaleza/Cultura-. Como respuesta alternativa a la postura Singer-Regan y a los postulados kantianos que la sustentan, el ecofeminismo propone Ética del Cuidado, un modelo basado en la empatía.

### 3.2. La “Ética del Cuidado” y la consideración de las emociones

Desde sus inicios a finales del siglo XIX, el movimiento sufragista se preocupó, junto a su causa, por la lucha contra la vivisección. Muchas pensadoras sufragistas, entre las que destaca Frances Power Cobbe, consideraban a las mujeres y a los animales como víctimas del sistema patriarcal; además de por la falta de justicia ante el maltrato, porque la práctica de la histerectomía era, a finales del siglo XIX, paralela a la disección animal y equiparable por su carácter agresivo<sup>6</sup>. Es por ello por lo que las primeras feministas sufragistas mostraron

“el lazo que aúna los modos de dominación y opresión, ya se den estos en forma de sexismo, especismo o esclavismo (...) [Por tanto] defender los derechos de un colectivo oprimido, como el de las mujeres, conllevaba la necesidad de ampliar la reivindicación de esos derechos a los otros dominados como los animales, los esclavos y los niños” (Balza & Garrido, 2016: 293).

5 En términos biológicos.

6 En concordancia con muchas pensadoras feministas del XIX, la ecofeminista contemporánea Alicia Puleo (2017) alude al concepto de *standpoint feminism* por el cual las mujeres, precisamente porque experimentan la opresión, tienen más facilidad para identificar y comprender aspectos que escapan a la vista del grupo dominante.

Así, el denominado feminismo cultural heredaría el legado de las pensadoras sufragistas y vincularía la dominación de la naturaleza al pensamiento occidental y a la idiosincrasia masculina sustentada por un sistema patriarcal que se constituye, asimismo, como el origen de la explotación de las mujeres y del medio ambiente. Josephine Donovan, una de las máximas exponentes de esta corriente, reivindica en su obra a Carol Gilligan y a su “Ética del Cuidado”, una respuesta ética, propia del animalismo feminista, a la que define como contextual y narrativa. Se contrapone, así, “una «moral de la responsabilidad» [femenina según Gilligan y Donovan] (...) frente a la «moral de los derechos» [masculina según las autoras]” (Balza & Garrido, 2016: 295), esenciales de las propuestas de Singer y Regan.

Donovan argumenta que la ética está impregnada por un sesgo masculino dominante que se sustenta sobre la lógica racional, la cual define como la construcción de universales abstractos que, añade, olvidan no sólo los factores personales, contextuales y emocionales, sino también políticos, de una cuestión ética. En contraposición a esta concepción, propone una alternativa ontológica y epistemológica que podría derivarse de la historia social, económica y de la práctica política de las mujeres. Dicha cosmología, a la que denomina *attentive love*, se construye sobre la simpatía, la compasión y el cuidado como pilares que sustentan el trato humano hacia los animales. Mientras la empatía implica “perderse” en los sentimientos del otro, la simpatía requiere mantener una cierta distancia para construir de manera imaginativa su situación y, por tanto, comprenderla tanto intelectual como emocionalmente. Slicer coincide con Donovan en que a pesar de no tener

“el mismo nivel de afecto hacia los animales de laboratorio que hacia los animales de nuestra propia casa, como tampoco tenemos los mismos sentimientos por la muerte de un desconocido que la de un hijo propio (...) Aunque no podemos sentir ni preocuparnos por cada humano y animal de la misma forma, el sentimiento y preocupación que tenemos por nuestros allegados debe extenderse, a través de la imaginación y la empatía, hacia la causa de otros” (Slicer, 1996: 191).

Si bien Acton (citado por Donovan, 1996) define la simpatía como forma de racionalidad, Scheler, fundador de la Escuela Fenomenológica, la eleva a una forma de conocimiento que propone como alternativa epistemológica al modelo científico cartesiano<sup>7</sup>. Su corriente emplea el método “psychological sympathy”, una herramienta de investigación sistemática por la cual el investigador intenta construir imaginativamente la realidad del sujeto. Para ello es preciso que los seres humanos desarrollen capacidades intelectuales, cognitivas y comprensivas que decodifiquen el lenguaje simbólico de la naturaleza. Los animales y otras formas naturales poseen un lenguaje particular accesible tradicionalmente eludido por la ciencia moderna, por lo que se torna necesario deshacernos de la consecuente concepción unilateral de la naturaleza como mero instrumento de dominación humana.

Con todo, los seres humanos deben desarrollar esta forma de comprensión de la simpatía, que parte esencialmente de una dimensión cognitiva, para descifrar el lenguaje de la naturaleza, lo que nos permitirá contemplar la vida orgánica de manera objetiva, en lugar de formularla bajo nuestros propios términos. Dicho diálogo, expresa la necesidad de mirar hacia fuera del *yo*, enfocando la mirada en la diversidad del entorno. Invita, así, a tener en cuenta las necesidades ajenas a uno mismo, lo que trasciende el mero reconocimiento de los derechos de la alteridad. Contrariamente al racionalismo kantiano, Donovan especifica que su propuesta ética contempla tanto lo personal como lo político, de manera que el movimiento de Liberación Animal deja de depender únicamente de los reclamos utilitarios y abstractos basados en derechos y principios de igualdad.

Mercer (citada por Donovan, 1996) añade que la conciencia de que el otro es sujeto de sentimientos implica que ya no puede verse a esa criatura como un objeto. Al contrario que Singer, argumen-

<sup>7</sup> Descartes justificaba la ausencia de dolor y sufrimiento de los animales empleados en prácticas de laboratorio sobre la teoría del animal-máquina, la cual sostiene que los alaridos de dolor emitidos por las criaturas no implicaban que estos lo padeciesen; en cambio, se trataba de estridentes ruidos procedentes de la maquinaria empleada.

ta que es la simpatía, en tanto que engendra respeto moral, la que rige el principio de igualdad. En su conjunto, podemos identificar cómo los argumentos de Scheler, Donovan y Mercer precisan la construcción imaginativa y comprensiva de la realidad del otro como una respuesta moral apropiada. Sin embargo, sus propuestas, aunque tentadoras, no tienen en cuenta la construcción cultural que el ser humano hace de la naturaleza.

Si bien la vivisección se manifiesta como un tema polémico y recurrente para las autoras ecofeministas, a su preocupación por la consideración del animal como objeto para la investigación científica, se vincula la construcción androcéntrica de la ciencia como sujeto: “la adhesión entusiasta a la práctica de la vivisección creaba un nuevo modelo de masculinidad violenta que ya no era el del hombre brutal sin instrucción, sino la calculada crueldad del científico en búsqueda de objetividad” (Puleo, 2017: 49). A saber, Puleo señala que el perfil profesional de médicos y veterinarios se forja a partir de la represión de los sentimientos con respecto al sufrimiento de los animales de experimentación, lo que les permite llevar a cabo la labor sin remordimientos. Ante la omisión del sufrimiento y la represión de la empatía, Collard refiere a una sociedad dominada por la «ideología del sadismo cultural», en la que los “actos violentos se neutralizan por virtud de ocurrir comúnmente. En el caso de la experimentación animal, estos actos son admirados (publicados y repetidos), y los ejecutantes son honrados (titulados y financiados)” (Collard; citado por Slicer, 1996: 189).

En definitiva, expone que la dicotomía razón/emoción en términos kantianos articula el dualismo sujeto/objeto, pues el sujeto de ciencia bloquea cualquier emoción o sentimiento de empatía o compasión con respecto al objeto. Este paradigma epistemológico desemboca en un sesgo androcéntrico en lo referente a las prácticas científicas, creando una barrera entre la naturaleza y la humanidad.

Al respecto, Donovan, respaldándose en las palabras de Gilligan (citada por Donovan, 1996), niega

la compasión del científico en las prácticas de laboratorio, alegando que este es un sentimiento ligado a las mujeres en el contexto de la división de tareas impuesta por el sistema patriarcal. La confinación de las mujeres y, por consiguiente, de las emociones a la esfera privada, ha permitido a los hombres abarcar la política pública y el espacio científico. Gilligan añade que las mujeres, como madres, están biológicamente predispuestas a cuidar de sus crías; argumento que Donovan rechazará, posteriormente, por su esencialismo y determinismo biológico, argumentando que “el cuidado deja de ser *maternal* para convertirse en la capacidad de atender al otro” (Balza & Garrido, 2016: 295).

De esta manera, Donovan reformula el modelo de la Ética del Cuidado, que olvida su atribución exclusiva a las mujeres para pasar a pensarse en su dimensión relacional. Es así como la “ética femenina” se reconceptualiza como una “ética feminista” en tanto que recoge las reivindicaciones del movimiento en materia de relaciones humanas. Igualmente, Gilligan revisará su postura aclarando que “en un sistema patriarcal el cuidado es una ética femenina (...) [pero] en un contexto democrático, el cuidado es una ética humana” (Gilligan, 2013: 50).

Otra aportación acerca de la dicotomía razón/emoción podemos encontrarla en Kheel (1985; citada por Rodríguez, 2015), quien observa que la razón tiende a separarse del sentimiento cuando no presenciamos el impacto de nuestras acciones; es decir, cuando estamos físicamente distanciados de las repercusiones directas de nuestras decisiones morales, imposibilitamos la percepción de estímulos sensoriales que nos permiten experimentarlas y, por consiguiente, orientarnos en dichas decisiones.

Dentro de este amplio paradigma que debate la construcción de dualismos y la crítica al andro-anthropocentrismo, Puleo (2008) propone una postura diferente que aboga, por una parte, por un vínculo entre la ciencia y la ética; y, por otra, por la conciliación de la Ética del Cuidado con la cuestión de los derechos planteada por Regan y Singer, por la que todos estos elementos se articulan. Su reflexión gira

en torno a la universalización de la ética, propuesta anteriormente por Donovan (1996), que debe ser inculcada particularmente, aunque no exclusivamente, a los varones, como una forma de relacionarse con la naturaleza desde la compasión y el cuidado. En este sentido, encontramos una cierta semejanza con las propuestas iniciales del feminismo cultural, que defendía la ética como un valor exclusivamente femenino.

Para lograr dicho objetivo, son necesarias políticas y regulaciones que no pueden respaldarse únicamente en la ética, sino que requieren de valores, normas y derechos. Asimismo, señala que la Ética del Cuidado, en tanto que concede voz a quienes no la tienen, está encaminada a la superación del antropocentrismo.

Con todo, Puleo propone un ecofeminismo ilustrado que, si bien atiende a la calidad de vida, permite rechazar el pensamiento tecnocientífico convencional impuesto sin tener que renunciar a los beneficios de las disciplinas de corte científico cuando estas sean precavidas y procuren la dignidad, el bienestar y la disminución de sufrimiento. Al respecto, aclara que “la ciencia no es el enemigo a abatir, sino una aproximación a la realidad que es necesario mejorar” (Puleo, 2017: 47).

En definitiva, Slicer observa que “El análisis ecofeminista incluye aquellos aspectos de la dominación patriarcal que a veces otras feministas, éticos ecologistas y defensores de derechos animales no tienen en cuenta” (Slicer, 1996: 191). De igual manera, Puleo reúne la crítica ecofeminista al afirmar que “La violencia contra criaturas indefensas tiene dos objetivos fundamentales: experimentar la voluntad de poder y afirmar y solicitar el reconocimiento de la identidad de género obtenida por la represión de los sentimientos de compasión” (Puleo, 2019: 106).

#### 4. EL LUGAR DE LOS ANIMALES EN LAS CIENCIAS SOCIALES

La cuestión animal desde las Ciencias Sociales ha sido abordada desde diversas perspectivas. En este apartado, pretendo exponer, primero, la etnografía interespecies o multiespecies como una técnica de investigación, análisis y escritura etnográfica particular que ha contribuido de forma significativa a la concesión de un lugar a los animales en la disciplina socioantropológica. Segundo, y en conexión con lo anterior, procuraré hacer una revisión de la producción teórica de las corrientes de pensamiento antropológicas que han abordado dicha cuestión en mayor o menor medida, en donde se refleja la variedad de interpretaciones que, asimismo, es relacionada con los apartados anteriores sobre Liberación Animal y ecofeminismo.

Ogden *et al.* (2013) argumentan que la integración de los animales en el marco de las Ciencias Sociales está en deuda con el activismo en defensa del bienestar animal, tal y como he mencionado en el primer apartado, un movimiento social que, al re-interpretar la forma en que pensamos sobre la crueldad animal y nuestras prácticas diarias de consumo, contribuyó a que muchos comenzasen a considerar a los animales como sujetos *con* derechos. La puesta en cuestión por parte de los activistas de imágenes de tortura asociadas con la agricultura, la industrialización en el contexto de las fábricas, las prácticas de experimentación de laboratorio, el cautiverio en zoológicos y acuarios, y el uso de pieles, han contribuido, de manera significativa, a la visibilización de la vida y la muerte de otras especies.

Respaldándose en la biología y en los estudios de etología y psicología cognitiva, hemos retratado cómo Singer y Regan proponen extender nuestras consideraciones morales a aquellos seres que cumplen con los criterios de capacidad cognitiva o sensibilidad. No obstante, algunos críticos han sugerido que esta forma de razonamiento moral se sostiene sobre un pilar ético algo inestable dado que se basa en “la especie humana como punto de referencia para medir otros tipos de vida” (Ogden *et al.*,

2013: 8). Esta idea es fundamental en los apartados que siguen.

#### 4.1. Una breve introducción a la etnografía multiespecies

Ogden *et al.* (2013) definen la etnografía multiespecies “as ethnographic research and writing that is attuned to life’s emergence within a shifting assemblage of agentive beings” (2013: 6). Por “agentive beings” –*seres*– aluden tanto a las entidades biofísicas como a las formas mágicas en que los objetos animan la vida misma cuando se los dota de agencia. Nuestras autoras observan que gran parte de la literatura etnográfica multiespecies se ha centrado en las relaciones entre múltiples organismos específicos haciendo un particular énfasis en “lo humano” como el eje a partir del que se derivan estas relaciones. Así, la etnografía multiespecies consiste en un proyecto que busca comprender el mundo como materialmente real, parcialmente concebible, multicultural y multinatural, que emerge a través de las relaciones contingentes entre multitud de seres y entidades diversas.

Si bien la disciplina científica ha construido a un humano estandarizado, generalmente hombre europeo, como sujeto de orientación, empleando distintas categorías para teorizar y dar cuenta de la diferencia humana –tales como cultura, género, raza, etnia, clase o sexualidad–, en cambio, los etnógrafos multiespecies reconceptualizan a los humanos “as register of difference that emerges through shifting, often asymmetrical, relations with other agentive beings” (Ogden *et al.*, 2013: 7).

Haraway (citada por Ogden *et al.*, 2013) refiere los espacios de interacción entre especies como “contact zones” o *zonas de contacto* que han ampliado el campo de investigación etnográfica para abarcar tanto los espacios rutinarios de encuentros con animales como sitios de interés para académicos preocupados por el medio ambiente.

En definitiva, la etnografía multiespecies implica una comprensión y escritura de procesos, prácti-

cas y transformaciones desde la perspectiva de múltiples seres. En este caso, la categoría de especie no se deja necesariamente intacta, sino que se reinterpreta, desde la práctica etnográfica, como una construcción para articular la diferencia en un mundo de relaciones asimétricas de poder.

Historiadores ambientales, geógrafos culturales y antropólogos han ofrecido diversos enfoques para teorizar sobre la relación entre naturaleza y humanidad. Incluso podemos encontrar etnografías que exploran la conexión emocional con la naturaleza, respondiendo a las propuestas de las teóricas ecofeministas. En *Loving Nature*, Milton (2002), antropóloga ambiental, analiza la relación entre emoción y aprendizaje e identifica el compromiso sentimental con la conservación y la “comprensión personal” de la naturaleza que está enraizada en experiencias directas del mundo no humano y la biofilia.

Con todo, no debemos ignorar el debate metodológico entre la etnografía *multiespecies* y la etnografía *interespecies*. Si bien la mayor parte de autores y autoras han aludido a este tipo de trabajos con el prefijo *multi-*, no está de más distinguir brevemente la implicación de cada uno de los términos. Según Sánchez-Maldonado (2018), la etnografía multiespecies tiene un *efecto panorámico*, lo que quiere decir que aborda las problemáticas antropológicas que *vinculan* a los seres humanos con otras formas de vida –lo que también incluye, por ejemplo, bacterias y virus–; mientras que la etnografía interespecies trata las relaciones *entre* humanos y no humanos, también múltiples.

#### 4.2. *Great Divide* y la construcción del dualismo Naturaleza/Cultura

La aportación de mayor peso en el campo de la antropología acerca de la convivencia e interacción interespecies es proporcionada por su rama ecológica, que se ha encargado de describir e interpretar los procesos culturales en dicho marco. En este contexto, la mayor parte de la producción teórica se ha enfocado en la construcción del dualismo Natu-

raleza/Cultura y en sus posteriores críticas y reinterpretaciones. Sin embargo, esta literatura aborda el medio ambiente en términos de naturaleza muy genéricos, y en pocas ocasiones alude a sus dimensiones o taxonomías específicas –animales, plantas, organismos microscópicos, entre otros–. Por ello, procuraré poner en diálogo los marcos teóricos del dualismo, en general, y de la cuestión animal, en particular.

La dicotomía Naturaleza/Cultura posee distintas interpretaciones y significados en la literatura. Guillo (2015) describe algunos enfoques que, a partir de finales del siglo XX, supusieron un renacimiento de la lógica socioantropológica en materia de investigación de animales. Dichas corrientes fueron abordadas desde dos disciplinas: antropología y sociología. Aunque ambas encuentran sus puntos de convergencia, poseen diferentes formas de cuestionamiento, lenguaje e historia.

El autor parte de la necesidad de reconocer la agencia animal, lo que significa considerar a los animales como actores insertos en una red de relaciones. Esta perspectiva conlleva una reinterpretación en dos sentidos. Requiere, por una parte, que todos los animales no humanos estén sujetos a un trato simétrico; y, por otra, considerar el hecho de que la agencia de los animales es reconocida en las ontologías particulares de algunas sociedades, por lo que no existe razón para ubicar la occidental sobre las demás.

Los estudios de investigación antropológica sobre la temática utilizan, generalmente, el mismo diagnóstico histórico como punto de partida. Guillo señala que los animales no han sido completamente olvidados y descuidados por la antropología, si bien se les ha negado el reconocimiento de agencia, estudiándolos sólo en la medida en que puedan entrar en interacción con el ser humano, ya sea como símbolos, objetos de representación, instrumentos rituales, herramientas o bienes de consumo; en otras palabras, como objetos a disposición del ser humano. Al igual que Guillo, Kopnina (2012) también hace alusión al lugar de los animales en las Cien-

cias Sociales señalando que, si bien estos figuran en estudios antropológicos, lo hacen como materia prima para actos y pensamientos humanos. En este contexto, alude a la corriente llamada “more-than-human geographies”, que enfatiza en formas de interactuar con otras especies concibiéndolas a través de la lente cultural. Así, propone formas efectivas e innovadoras de abordar los problemas ambientales tanto por parte de las comunidades locales como de los antropólogos mismos.

Sin embargo, muchas etnografías todavía describen la relación entre los seres humanos y el medio ambiente desde una perspectiva utilitaria en defensa de la “supervivencia cultural” de las comunidades indígenas sobre la supervivencia física de otras especies. En este contexto, Kopnina señala que los valores reconocidos a la naturaleza son de carácter instrumental en el sentido en que el entorno natural sólo es útil en la medida en que proporciona recursos que pueden utilizarse para satisfacer las necesidades humanas. En esta misma línea, Santamarina (2008) cita a Haraway, apuntando que

“Al reducirse la naturaleza simplemente a «la materia prima de la cultura, apropiada, reservada, esclavizada, exaltada o hecha flexible para su utilización por parte de la cultura en la lógica del colonialismo capitalista» (Haraway, 1995: 341; citada por Santamarina, 2008), hemos asistido a una dominación, ligada a la lógica de la producción y del capital, que permite la reducción sistemática de espacios (naturales, colectivos y discursivos) con total impunidad” (Santamarina, 2008: 149).

Para tratar el lugar de los animales en antropología, es preciso abordar la construcción histórica de la producción teórica de la disciplina. El enfoque particular de la antropología clásica, cuyos inicios estuvieron marcados por la corriente evolucionista, está directamente vinculado al cientificismo occidental como modelo de ontología y pensamiento. Para comprender el motivo por el que las Ciencias Sociales tomaron, durante su emergencia, conceptos derivados del pensamiento científico, es necesario retornar sus fundamentos conceptuales, esto es, identificar con precisión los paradigmas biológicos

que prevalecían en el momento y que conformaron su base conceptual. Sin duda, los conceptos de mayor peso fueron tomados de la corriente evolucionista, basada en un esquema compuesto por organización, taxonomización y desarrollo. Los entes vivos están dotados de una organización en tanto que pueden clasificarse en series lineales y ascendentes, caracterizadas por grados de complejidad que culminan con “El Hombre”. Dicha clasificación, traducida en taxonomización de especies, muestra una sucesión de formas organizadas que los seres vivos han recorrido durante su desarrollo evolutivo.

Esta concepción de la Historia caracterizada por la escala natural institucionalizó, desde mediados del siglo XIX, una antropología que emergió bajo el impulso de los propios naturalistas. En pleno auge imperialista, la corriente antropológica del evolucionismo social se basó en la clasificación de las personas en función de diferentes “razas” humanas, de acuerdo con el supuesto grado de complejidad del cuerpo y de las facultades psicológicas, que culminaba con la civilización, propia de las sociedades occidentales. Las sociedades humanas “primitivas”, cuya morfología fue valorada como la más simple, y menos diferenciada, es considerada en este marco como adyacente a las sociedades animales superiores. Las subdivisiones de esta larga cadena indican el camino de desarrollo al que todo el mundo ha estado sujeto desde el principio.

Con todo, el contenido de esta cosmología confirma que la tesis de la *Great Divide* tiene poca relevancia para las Ciencias Sociales emergentes. Descola (2012) observa que no estamos ante una ontología naturalista, sino ante una ontología analógica por la que cualquier diferencia está asociada a las propiedades físicas; en otras palabras, la complejidad morfológica representada por la escala evolutiva está, necesariamente, acompañada por una complejidad de funciones psicológicas. En este sentido, Guillo argumenta que la afirmación de que las Ciencias Sociales incorporan a los animales desde sus inicios con la teoría de la *Great Divide* es imprecisa, pues las disciplinas comenzaron desarrollando una ontología analógica, no naturalista. De esta

forma, crearon un amplio espacio para la cuestión animal tratando de llenar esa brecha que separa a los animales del ser humano.

En cambio, desde mediados del siglo XX, la discusión que abarca la distinción entre Naturaleza y Cultura es tomada por las Ciencias Sociales como uno de sus principios básicos, si bien hasta entonces la naturaleza había sido considerada propiedad de las Ciencias Naturales y, la cultura, de las Ciencias Sociales<sup>8</sup>. La naturaleza comenzó a ocupar en la antropología “un lugar destacado epistemológicamente, ya que garantizaba tanto la posibilidad de establecer un primer proceso constitutivo de atribución de orden y sentido, como un primer marco de comprensión de los fenómenos que se pretendían estudiar” (Santamarina, 2008: 147).

Pero ¿qué es lo que llevó a la antropología a introducir una ruptura con las Ciencias Naturales? Una de las interpretaciones alude a que, en un contexto marcado por el horror perpetrado por los nazis en nombre de una jerarquía natural de las razas, por la conciencia ante el legado colonial e imperialista y por el deseo de combatir las diferentes formas de discriminación, la crítica al cientificismo occidental condujo a la antropología del siglo XX a ampliar la brecha entre la Naturaleza y la Cultura. En consecuencia, la antropología ha excluido, en términos generales, a los animales de su campo de estudio, si bien las Ciencias Naturales habían colocado a gran parte de la humanidad más cerca de los animales, a través de la figura intermedia del salvaje o primitivo en la escala de evolución natural. La exclusión de los animales del campo de las Ciencias Sociales está, aquí, estrechamente vinculada a los argumentos que buscan excluir el determinismo biológico del campo de la cultura; en otras palabras, de la antropología.

---

8 Las Ciencias Naturales están dominadas por una epistemología reduccionista en tanto que generan un discurso de este carácter sobre la sociedad y la cultura humanas. Esta perspectiva hegemónica apunta a forjar una explicación naturalista de los fenómenos socioculturales, rechazando el dualismo Naturaleza/Cultura al que las Ciencias Sociales parecen arraigadas. Dado su dominio, resulta difícil encontrar académicos en la historia de la ciencia moderna que hayan definido esta oposición o la hayan intensificado con alguna aportación significativa.

Además del marco histórico ofrecido por Guillo, y antes de describir los enfoques que el autor interpreta como sociológicos, es importante poner sobre la mesa las tradiciones de la antropología ecológica que dieron forma a los contornos que separan la Naturaleza de la Cultura: la ecología cultural, la perspectiva simbólico-cognitiva y la ecología política, ampliamente tratadas por Santamarina (2008). El marco teórico de la ecología cultural comenzó a desarrollarse a partir de la década de los 40, cuando algunos autores comenzaron a tomar conceptos de la antropología clásica evolucionista para elaborar sus interpretaciones acerca de la relación entre el ser humano y el entorno. Es por ello que algunos serían adscritos a la corriente que hoy conocemos como neoevolucionismo.

A grandes rasgos, la ecología cultural se centró en los procesos adaptativos de la cultura al medio. Entre sus máximos representantes, se encuentran Kroeber, quien definió la cultura como superorgánica, argumentando que, en su relación, la naturaleza cumple un papel pasivo frente a la cultura, que posee un rol activo; White, quien señala que la frontera entre una y otra es establecida por la capacidad simbólica de los seres humanos; Steward, que plantea un modelo determinista en tanto que otorga al medio ambiente un papel decisivo en la formación y adaptación de las culturas (Milton, 1997). Para él, el elemento crucial en el análisis no es ni la naturaleza ni la cultura, sino el proceso de interacción entre la organización social y los elementos del ambiente apropiados por un grupo cultural específico a través del uso de tecnologías; finalmente, Rappaport señaló que la adaptación al medio es a la par cultural y biológica, tratando de crear un puente entre la Naturaleza y la Cultura. En términos generales, los modelos planteados por los representantes de la ecología cultural se caracterizan por su determinismo cultural y determinismo ambiental.

Por su parte, la perspectiva simbólico-cognitiva centró su atención en la construcción de identidades a partir de la distinción. A saber, Cassirer se preguntó qué es lo que *nos* distingue del resto de organismos –reflejándose aquí, una clara distinción

entre un *nosotros* y un *ellos*–. La respuesta está en el modo que tiene cada cual para adaptarse al medio. Los seres humanos experimentan, con respecto a los animales, una realidad más amplia y distinta. La adaptación humana resulta más lenta en tanto que el individuo, además de en un universo físico, experimenta uno simbólico, lo que se constituye como la diferencia fundamental entre el mundo natural y el mundo cultural. Sirviéndose de la diferencia como categoría, Cassirer traza una frontera nítida entre dos formas de vida, de manera que “La alteridad se construye frente a los ‘otros seres’ al ofrecernos el referente necesario para pensarnos” (Santamarina, 2008: 159).

Finalmente, en la década de los 80 la ecología política introduce en el debate, como su propio nombre indica, la dimensión política de la naturaleza, que durante largo tiempo había sido ignorada por la disciplina. En esta época surgieron diferentes perspectivas teóricas, procedentes del postmodernismo, el (eco)feminismo, el marxismo y el socialismo, que buscaban dar respuesta a los problemas y catástrofes ecológicas:

“En la práctica antropológica, la ecología política es un nuevo enfoque que introduce en sus análisis las relaciones entre economía, ecología y poder, alejándose de las viejas ecologías al considerar las relaciones locales/globales y al partir del presupuesto de que el mundo de hoy se caracteriza por flujos constantes que no permiten seguir viendo a las culturas como islas” (Santamarina, 2008: 169).

Por su parte, el enfoque sociológico se desarrolló paralelamente al antropológico desde dos corrientes de pensamiento: el interaccionismo simbólico<sup>9</sup> y la etnometodología. El interaccionismo simbólico comenzó a proliferar a partir de la década de 1990, cuando algunos de sus principales representantes apoyaron la necesidad de reconocer una forma de agencia animal. Si bien admitieron que, en primera instancia, considerar al animal como un actor con capacidad de agencia puede parecer

9 Si bien otros enmarcan esta Escuela en el marco de la antropología.

incongruente, esta argumentación escéptica tiene unos límites dentro del interaccionismo simbólico en tanto que consideran que sólo podemos inferir la existencia de estados mentales en los sujetos durante sus interacciones. Así, el hecho de que los humanos atribuyan facultades mentales a los animales en sus interacciones con ellos mismos debe ser considerado como una forma de manifestación implícita o indirecta de la mente del animal, aunque existan diferencias lingüísticas obvias entre ambos (Arluke y Sanders; citados por Guillo, 2015).

La etnometodología ha mantenido un debate constante con el interaccionismo simbólico, si bien también pretenden romper con el modelo cartesiano. Goode (citado por Guillo, 2015) argumenta que la etnometodología, al contrario que el interaccionismo simbólico, posee una teoría mucho menos compleja a la hora de reconocer una forma de agencia animal en tanto que suprime cualquier explicación de las habilidades mentales que un ser debería poseer para mantener una interacción social. Para la etnometodología, “la mente” o “lo mental” no es, incluso entre humanos, algo que se tiene o no se tiene. Así, los animales son actores agenciales no porque puedan poseer una mente o facultad mental particular, sino porque algunos de ellos están involucrados, junto con los seres humanos, en actividades conjuntas en las que cumplen un rol, de manera contingente y situada, como seres intencionales.

Una de las características comunes de estas dos perspectivas es la crítica a la ciencia moderna que pone el foco de atención en la naturaleza de los fenómenos mentales. Si bien una manifestación evidente de ellos es la expresión de un lenguaje complejo, sus escritores han señalado que la falta de un lenguaje articulado en los animales parece poner en duda la idea de que estos puedan participar en procesos interactivos. No obstante, los fenómenos de interacción que proponen suprimen el modelo del animal-máquina propio de la etología conductista, ya que esta está dominada por una concepción mecanicista de la mente que, asociada con la colección de datos técnicos basados en el método experimen-

tal, imponen una pesada carga de requisitos para el reconocimiento de la agencia animal.

Por otra parte, la cuestión animal supone, desde ambas perspectivas, tanto un nuevo campo de investigación como área de preocupación que defiende una interpretación holística y social del fenómeno de la mente, frente a la concepción individualista propia de las corrientes dominantes de la ciencia moderna.

En definitiva, todos los sociólogos expuestos anteriormente rechazan explícitamente la división entre Naturaleza y Cultura, dado que su propósito es convencer a la audiencia de que los hechos sociales son tan naturales como los hechos físicos o biológicos. Todos estos pensadores no sólo establecen una continuidad entre humanos y animales, sino también reconocen que tienen subjetividad y, algunos de ellos, una mente compleja. Desde este punto de vista, el orden de las cosas que componen el mundo no puede estar basado en dicotomías, discontinuidades u oposiciones, de tal manera que las diferencias nunca se separan en una partición binaria.

Sin embargo, es posible identificar una laguna entre líneas: los que aceptan la agencia animal sólo lo hacen cuando los seres humanos están involucrados en las interacciones. De esta manera, podríamos atrevernos a interpretar que los animales se considerarían pertenecientes a la naturaleza –y, por defecto, sujetos de estudio de las Ciencias Naturales– cuando se disocian de la agencia humana<sup>10</sup>. Sin embargo:

“La distinción entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura (...) va a definir el campo en el que la etnología podrá desplegarse, al mismo tiempo que la condena desde sus orígenes a no poder aprehender el medioambiente físico más que como un marco exterior de la vida social, en el que las ciencias naturales son las que definen los parámetros” (Descola, 2012: 83).

10 Con todo, el debate Naturaleza/Cultura esconde otro dualismo tradicional: la gran brecha entre las Ciencias Naturales y las Ciencias Sociales, pero esto es materia de otro ensayo.

A las consideraciones hechas por Guillo y Santamarina, Kopnina (2012) añade, en el marco específico de la antropología ecológica, el diálogo mantenido por un conjunto de corrientes que aluden específicamente a la cuestión animal desde distintos polos: uno ecocentrista, y otro, antropocentrista. Por ello, la autora realiza una revisión del dualismo Naturaleza/Cultura de manera más implícita, abordando el debate no tanto desde la teoría, sino desde su posible aplicación.

El polo ecocentrista o biocentrista está representado por la antropología conservacionista. Para sus autores, las especies en peligro de extinción deben ser protegidas contra cualquier actividad humana que amenace su supervivencia. Esto no quiere decir que los conservacionistas piensen que las personas con escasos recursos deban morir en lugar de cazar si la supervivencia está en juego. En este sentido, señalan que la mayor parte de los conflictos entre la conservación y la cultura no incluyen humanos hambrientos, sino personas que luchan ante problemas económicos o por lograr una mayor ventaja en la estructura social. Por ello, argumentan que la realidad de la supervivencia humana no está equilibrada con el bienestar humano.

Independientemente de las corrientes teóricas académicas biocentristas, considero importante retomar aquí una cuestión planteada en el segundo apartado de este trabajo: la cuestión de los derechos. Si bien el lenguaje de los derechos europeo se caracteriza por una política progresista, en América Latina el denominado *giro biocéntrico* toma una perspectiva distinta, pues no se limita a la mera inclusión de la naturaleza (Carman, 2015). Muchas constituciones han asumido a la nombrada Pachamama como *sujeto de* derechos y no *con* derechos, lo que implica no sólo su defensa sino también la consideración de sus valores intrínsecos como sujeto moral –aunque parecida, se trata de una retórica algo más precisa que la de Regan debido a los significados culturales que la orientan–. Supone, ante todo, una ruptura epistemológica con las formas de dominación propias de los contextos occidentales. Al respecto, Milton observa que

“la tendencia contemporánea de representar la naturaleza en términos de sistemas intencionales se ve representada aquí [en el giro biocéntrico] fielmente: cuanto más personales se vuelven nuestras relaciones con nuestra Madre Tierra o Pachamama, mayor será la asunción del valor moral de tales entidades y la interpelación a las posibles consecuencias del accionar humano” (2002: 27).

Retomando el abordaje académico, debemos tener en cuenta que muchos antropólogos, especialmente defensores del relativismo, parecen mostrarse ajenos al hecho de que se ha producido un cambio histórico por el cual, si bien la caza solía tratarse de una práctica tradicional que no tenía grandes repercusiones sobre la biodiversidad, actualmente esta se ha convertido en una actividad comercial al servicio del capital. Kopnina propone que ante una situación que amenaza la biodiversidad, los antropólogos de corte relativista, que incorpora en el polo antropocéntrico, deben trabajar en armonía con los conservacionistas para asegurar tanto la integridad cultural –es decir, la preservación de la tradición de las prácticas de supervivencia– como la defensa de las especies no humanas.

Otra fuente de sesgo antropocéntrico en el marco de la antropología es la representada por la corriente constructivista. Algunos antropólogos de esta escuela consideran el concepto de naturaleza como una entidad socialmente construida, en gran medida fruto del lenguaje, creada por los actores sociales. Así, la naturaleza es significada como una construcción simbólica, histórica y política, dependiente de la percepción humana. Desde este punto de vista, la naturaleza no sólo está representada por el lenguaje, sino que es creada por y se convierte en una mera rama de la realidad social. Por tanto, el hecho de considerar la naturaleza como un artefacto, entendido e interactuado por personas a través de sistemas simbólicos culturalmente específicos, implica que no hay naturaleza fuera de la percepción humana misma, lo que implicaría una forma de antropocentrismo. La antropología conservacionista responde al planteamiento constructivista proponiendo que la extinción de especies no es sólo socialmente construida, sino que necesita ser

abordada éticamente. Así, esta corriente aboga por una práctica consciente, ética y política que llama a incluir los derechos de los actores no humanos en la discusión de la justicia ambiental.

Kopnina propone que caminemos hacia una antropología conservacionista, lo cual requiere, en primer lugar, ser conscientes de que la destrucción ambiental y el proceso de reparación ocurre tanto en las élites industriales como en las comunidades locales. En este sentido, hace alusión a la obra de Bodley, quien trata críticamente las estrategias de desarrollo convencionales y el capitalismo corporativo, apostando por prácticas ecocéntricas sin dejar de ser sensibles ante las necesidades básicas de pueblos indígenas y campesinos. En segundo lugar, argumenta que, en relación con lo anterior, los ecocentristas no están en contra de los seres humanos, sino que los consideran como parte íntegra del ecosistema. Con todo, la autora propone un compromiso antropológico de trabajo conjunto “to ensure that all creatures on this planet, including humans, can share a beautiful future” (Kopnina, 2012: 141).

Entre las ecofeministas, Puleo tiene en cuenta la dimensión cultural de la naturaleza, esto es, la construcción humana que se hace de ella, proponiendo un punto medio entre el esencialismo y el constructivismo –los equivalentes al ecocentrismo y antropocentrismo de Kopnina–:

“los seres humanos somos naturaleza y cultura. Incluso aceptando la existencia de ciertas tendencias derivadas de la evolución filogenética de nuestra especie, es posible un constructivismo moderado que ponga el acento en lo construido socioculturalmente, en el producto del fomento o de la inhibición de potencialidades existentes. De esta manera, no caemos en el esencialismo determinista que niega la posibilidad de cambio, ni en un constructivismo extremo que sostenga que somos una pizarra en blanco” (2019: 32).

A pesar de todo lo expuesto anteriormente, y de la gran diversidad y multiplicidad de visiones existentes, Carman argumenta que

“no alcanza con definir las diferencias entre visiones biocéntricas y antropocéntricas [que son múltiples y diversas], 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” (2015: 196).

Se trata, ante todo, de considerar los contextos en que todas estas cosmovisiones emergen, se desarrollan y se vinculan con otras con el fin de encontrar soluciones reales y, especialmente, aplicables. Esta es la verdadera esencia del compromiso antropológico.

### 4.3. Más allá de la frontera

Ese límite, aparentemente sellado, entre la naturaleza y la cultura no es extrapolable a otros contextos socioculturales; de hecho, “numerosos autores han demostrado, en diferentes contextos etnográficos, cómo en distintos saberes locales no hay posibilidad de aplicar el dualismo cultura-naturaleza, entrando en las cosmologías toda suerte de interrelaciones entre humanos, objetos, espíritus y animales” (Santamarina, 2008: 148). En este sentido Descola (2012) analiza la producción teórica tanto de la ecología cultural como de la antropología simbólica. Plantea que la dificultad con la que se toparon los ecólogos culturales a la hora de analizar las relaciones dialécticas entre los determinantes medioambientales en la vida social y la creatividad desplegada por cada sociedad en la aprehensión del medio “tendió a privilegiar una u otra vertiente de la oposición polar: o bien la naturaleza determinaba la cultura, o bien la cultura daba sentido a la naturaleza” (Descola, 2012: 84). Por su parte, la antropología simbólica hizo uso de esta oposición como un “dispositivo analítico” destinado a “aclarar la significación de los mitos, los rituales, las taxonomías, las concepciones del cuerpo y de la persona de muchos otros aspectos de la vida social” (*idem*). En definitiva, el autor parte del rechazo hacia estas concepciones dominantes sobre las relaciones entre los seres humanos y el medio en tanto que una enfa-

tiza en las producciones mentales y la otra reduce cualquier práctica a la mera adaptación.

En contraposición, propone un sistema de clasificación al que denomina ecología simbólica, enfocado en las interacciones simbólicas que se dan entre la naturaleza y los sistemas simbólicos que la significan. Este comprende dos modelos culturales que trascienden la frontera entre la naturaleza y la cultura: el animismo y el totemismo, ampliamente tratados por las corrientes clásicas de la antropología, pero que Descola enfoca de manera particular.

El autor (2001) expone que la objetivación de los no humanos es estructurada por una forma de comprensión que combina modos de identificación, modos de relación y modos de categorización. En primer lugar, los modos de identificación del animismo y del totemismo trascienden las fronteras entre el ser y la otredad. El totemismo australiano identifica las discontinuidades empíricamente observables entre los no humanos para delimitar las unidades sociales, si bien las características de cada grupo totemico se basan en los atributos compartidos entre humanos y no humanos. Por su parte, el animismo atribuye a los seres naturales propiedades sociales. Junto a estos, existe un tercer modo de identificación en el que se enmarcan nuestras representaciones: el naturalismo. Este alude a la existencia de la naturaleza en términos tanto de principios externos como de voluntad humana y es el que traza esa frontera entre la Naturaleza y la Cultura. Podemos establecer aquí una comparación entre la corriente de liberación animal y la cosmología animista. Si bien la primera extiende la consideración moral a algunos animales, el animismo universaliza la condición de sujeto moral. Sin embargo, podemos identificar una semejanza que reside en la humanización de los no humanos. De igual manera, existe una conexión entre los movimientos animalistas y el totemismo en la medida en que ambas establecen una discontinuidad material y espiritual entre especies humanas y no humanas (Carman, 2015).

Los modos de identificación están mediados, en segundo lugar, por modos de relación o interacción

que reflejan la diversidad de valores presentes en las prácticas sociales: la rapacidad, la reciprocidad y la protección. La segunda está basada en un principio de equivalencia entre humanos y no humanos por el cual existe una interacción bidireccional entre ambos. Se trata de intercambios regulados en los que, por ejemplo, la procuración de alimento por medio de la caza implica la devolución del alma de los animales al Amo de los Animales y su consecuente transformación en animales cazables por medio de prácticas rituales. En cambio, en el principio de rapacidad no existe ninguna red de intercambio entre seres, por lo que los no humanos llevan a cabo actos vengativos. Por su parte, la protección implica, al igual que la rapacidad, una relación jerárquica por la cual un grupo de no humanos es percibido como dependiente de los humanos para su bienestar. Aunque en primera instancia la protección parece tener un carácter altruista, la dominación permanece latente en tanto que se materializa en paternalismo. Este es el caso de los animales domésticos. Descola argumenta que la protección combina, así, elementos de la rapacidad y de la reciprocidad.

Descola reconoce una variante dentro del modelo naturalista que se rige sobre un principio de reciprocidad –un ejemplo de ello es el expuesto por muchas de las autoras ecofeministas–. Sin embargo, señala que esta dialéctica “no es más que una metáfora para expresar una imposible aspiración a superar el dualismo” (Descola, 2001: 118). Igualmente, describe un naturalismo basado en la rapacidad legitimado por la filosofía cartesiana que adquirió su máxima expresión con la mecanización del mundo y, posteriormente, con la encarnación de la producción y el capital en la sociedad burguesa.

En tercer lugar, los modos de categorización comprenden tipos de ordenamiento del cosmos que Descola divide entre metonímico y metafórico. El modelo metafórico está basado en una organización de los no humanos de acuerdo con el principio de semejanza, como es el caso de la clasificación taxonómica propia del naturalismo, mientras que el modelo metonímico que vincula, tal y como he descrito más arriba, a humanos y no humanos.

En su conjunto, podemos concluir que la aportación de Descola trata de trascender la frontera entre la Naturaleza y la Cultura al proponer un modelo de clasificación que describe el animismo y el totemismo como ontologías que no establecen esa diferenciación. Sin embargo, Descola es consciente de que las categorías que se utilizan desde el punto de vista intelectual para definir las representaciones totémicas y animistas, tales como “naturaleza” o “social” son, en última instancia, formas de categorización propias del modelo naturalista que aplicamos a estos sistemas para poder interpretarlos y comprenderlos, pero que en realidad no cobran sentido en estos contextos.

Finalmente, considero importante hacer una mención especial a la etnografía de Carman (2015). La autora estudia el movimiento animalista que emergió contra la tracción de sangre de los caballos empleada por los cartoneros argentinos del barrio bonaerense de Boedo. Además de la humanización y antropomorfización, los animalistas llevaron a cabo una serie de performances basadas en la zoomorfización humana, lo que según Ingold puede constituirse como una forma de transitar y, más tímidamente, abolir esa frontera entre la naturaleza y la cultura, entre el animal y el humano, de manera que se pueda “tejer una intersubjetividad con estas especies que no se comunican con nuestro lenguaje, pero que transmiten algo inteligible para quien pueda descifrarlo” (citado por Carman, 2015: 201). Esto es lo que las autoras ecofeministas llaman *simpatía*.

## 5. CONCLUSIONES

A lo largo de este escrito he tratado de exponer una amplia discusión acerca de la relación interespecies. Se han considerado, en primer lugar, las aportaciones del movimiento animalista contemporáneo: el lenguaje de los derechos, lo que nos ha permitido indagar en la comprensión y construcción cultural contemporánea del concepto *animal*; y, por otra, las de la corriente ecofeminista, cuyas autoras contribuyen a la identificación de los sesgos de la corriente anterior y proponen una narrativa

particular al incorporar las emociones como una experiencia y una forma de conocimiento legítima para el análisis y la lucha en defensa de los animales.

En segundo lugar, he querido exponer la contribución a la discusión por parte de la antropología porque considero que esta disciplina aporta una mirada diferente, pues interpreta la relación interespecies como un fenómeno que puede ser contemplado desde distintas aristas. Quizá, la gran diferencia entre unas miradas y otra, entre una filosófica y otra antropológica, resida en que la primera, aunque emerge de mentes académicas, se desarrolla y toma su razón de ser en la cotidianidad, en un contexto de acción colectiva; mientras que la de la antropología ofrece una mirada crítica, trasladando lo cotidiano a un lenguaje técnico, introspectivo y reflexivo.

No obstante, la gran división entre unas miradas y otras da lugar a un *esencialismo académico* por el cual el conocimiento tiende a parcelarse entre las distintas disciplinas y los modos de saber y conocer. Así, lo que es construido como el objeto de estudio de unos, no puede ser el objeto de estudio de otros –división que también ha sido apreciada entre las Ciencias Sociales y las Ciencias Naturales–. Esta división o acaparamiento del conocimiento conlleva a que cada disciplina se confine a un único campo de percepción e interpretación. En este sentido, la tarea de mantener un hilo argumental entre disciplinas acerca de un tema específico resulta bastante compleja debido al escaso diálogo existente entre, en este caso, la filosofía y la antropología en lo que a la relación interespecies se refiere.

Con ello no quiero decir que cada disciplina no pueda poseer una forma particular de percibir, interpretar y significar al mundo; al contrario, estas formas existen y son totalmente legítimas. Más bien, tras haber realizado este trabajo, mi propuesta final gira en torno a un diálogo interdisciplinar entre esta gran diversidad de formas de conocer acerca de la relación y convivencia interespecies. En su conjunto, cada una de ellas, se enmarque en las Ciencias Humanas, Sociales o Naturales, sea filosofía, antropología o biología, permite formular una gran infi-

nidad de preguntas, que pueden ser planteadas por separado en función de los intereses de cada una, y respondidas en un diálogo conjunto. Con todo, este diálogo interdisciplinar permitiría a la antropología desarrollar una línea de investigación sólida enfocada en la relación interespecies, pues si bien ésta existe, no es ampliamente reconocida como otros campos de la disciplina. A saber, el concepto biológico de *especie* ha sido tomado por la antropología como categoría analítica para la tímida apertura de una investigación en este campo.

Con todo, a lo largo de este trabajo he tratado de establecer un diálogo interdisciplinar de la relación y convivencia interespecies desde el punto de vista de mi disciplina: la antropología. Sin su mirada crítica, reflexiva y, ante todo, introspectiva, su escritura y reflexión no hubiesen sido posibles.

En función del contexto, cada individuo y grupo cultural ha trazado la frontera entre especies de una forma particular, ya sea en la esfera de la cotidianidad o de la Academia, a partir de la elaboración de un código moral ético transmitido mediante el lenguaje de los derechos o la incorporación de las emociones; a través de lenguajes, prácticas y discursos de jerarquización, como la subordinación o la violencia; de procesos de humanización, antropomorfización o animalización en diversos contextos culturales, que pueden interpretarse como una cosmología que protagoniza la realidad, en unos –animismo, totemismo–, o como acto performativo para la lucha contra el maltrato, en otros; etc.

En definitiva, la frontera entre especies existe, es una realidad epistemológica que se encuentra latente a las palabras y a los hechos que tan naturalizados tenemos y que tanto pasamos por alto. La antropología, al tratar de identificarla, analizarla, interpretarla y significarla también contribuye, además de a dibujarla, a hacernos conscientes de las realidades que vivimos, diferenciamos y compartimos, así como del constante contacto que tenemos tanto directa como indirectamente con otras formas de vida –animales, plantas u organismos microscópicos que hayan sido o no sometidos al orden taxo-

nómico–. Este último paréntesis es un ejemplo de que no debemos olvidar que los antropólogos, para elaborar todo este paradigma teórico, hacemos uso de categorías e ideas que se encuentran insertas en el contexto cultural que habitamos, por lo que no podemos ser neutrales; pero ante esto, tampoco debemos darnos el gusto de caer en un relativismo o universalismo extremos. Para mí, la frontera entre especies es un conjunto compuesto por una gran diversidad de cosmologías tan conflictivas como dialógicas; tan disonantes como armoniosas.

## 6. BIBLIOGRAFÍA

- Balza, I; Garrido, F. (2016): “¿Son las mujeres más sensibles a los derechos de los animales? Sobre los vínculos entre el animalismo y el feminismo”, *Isegoria. Revista de Filosofía Moral y Política*, 54, pp.289-305.
- Carman, M. (2015): “El caballito de Boedo y el cartonero sin nombre: un abordaje crítico de los derechos animales”, *Revista THEOMAI*, (32), pp. 189-209.
- Chaverri Suárez, F. (2011): “El vínculo humano-animal y la fundamentación para la ética animal: temas para la bioética”, *Praxis*, (67), pp. 129-139.
- Descola, P. (2001): “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social” en Descola, P. y Pálsson, G. (eds.) *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas antropológicas*, México: Siglo XXI, pp. 101-123.
- Descola, P. (2012): “Más allá de la naturaleza y de la cultura”, *École des hautes études en sciences sociales, France*, pp. 75-96.
- Donovan, J. (1996): “Attention to suffering: a feminist caring ethic for the treatment of animals”, *Journal of Social Philosophy*, 27 (1), pp. 81-102.

- Gilligan, C. (2013): “La resistencia a la injusticia: una ética feminista del cuidado”, en *La ética del cuidado*, (30), Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas.
- Guillo, D. (2015): “What is the Place of Animals in the Social Sciences? The Limits to the Recent Rehabilitation of Animal Agency”, *Revue française de sociologie*, Sciences Po University Press, 56 (1), pp. 116-141.
- Haraway, D. (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*, Universitat de València: Ediciones Cátedra.
- Ingold, T. (2000): “The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill”, London: Routledge.
- Kopnina, H. (2012): “Toward conservational anthropology: addressing anthropocentric bias in anthropology”, *Dialectical Anthropology*, 36 (1), pp. 127-146.
- Ogden, L. A.; Hall, B.; Tanita, K. (2013): “Animals, Plants, People, and Things”, *Environment and Society*, 4, pp. 5-24.
- Puleo, A. H. (2017): “Perspectivas ecofeministas de la ciencia y el conocimiento. La crítica al sesgo andro-antropocéntrico”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 6, pp.41-54.
- Puleo, A. H. (2019): *Claves ecofeministas. Para rebeldes que aman a la Tierra y a los animales*, Madrid: Plaza y Valdés Editores.
- Regan, T. (2007): “Derechos animales y ética medioambiental”, *Studia Philosophica*, pp. 117-130.
- Regan, T. (1998): “Derechos animales, injusticias humanas”, en Kwiatkowska, T. & Issa, J. (eds.) *Los caminos de la ética ambiental*, México: conacyt/uam-i/Plaza y Valdés, pp. 245-262.
- Rodríguez Carreño, J. (2015): “La liberación animal desde una perspectiva feminista”, *Actas I Congreso internacional de la Red española de Filosofía*, 18, pp. 81-89.
- Sánchez Maldonado, J. (2018): “Familias-más-que-humanas: sobre las relaciones humanos/no-humanos y las posibilidades de una etnografía inter-especies en Colombia”, *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 49, pp. 305-317.
- Santamarina Campos, B. (2008): “Antropología y medio ambiente. Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, pp. 144-184.
- Singer, P. (1999): “Todos los animales son iguales... o por qué el principio ético que fundamenta la igualdad entre los humanos exige que también extendamos la igualdad a los animales”, en *Liberación animal*, 2ª ed., Madrid: Editorial Trotta, pp. 37-59.
- Slicer, D. (1996): “¿Tu perro o tu hija? Una reflexión feminista sobre la experimentación animal”, en Warren, K. (ed.) *Filosofías ecofeministas*, pp. 171-193.