

## *Entre humanos, animales y animalizados. Identidad, diferencia y antropocentrismo especista*

*Between humans, animals and the animalised. Identity, difference and speciesist anthropocentrism*

Ruben Campero

Grupo Académico de Investigación en Antrozoología (GAIA)

\*Contacto: [rucabal@gmail.com](mailto:rucabal@gmail.com)

**Resumen:** Desde una concepción de diferencia productora de desigualdades por los discursos hegemónicos de raza, género, clase, especie, etc., se analiza la diferencia humano-animal como dicotomía que trasciende lo meramente descriptivo o taxonómico a nivel de especie, y que se evidencia como parte de la naturalización de un control social que actúa mediante procedimientos biopolíticos de jerarquización de formas de vida, construyendo identidades hiperdiscriminadas, subalternizadas y no interdependientes, con el fin de asentar un orden colonialista, antropocéntrico, especista y no ecosistémico. Tal dispositivo ponderaría vidas sintientes sólo en clave de un tipo de humanidad universalizada, naturalizando una ideología racional expropiadora que desacraliza y despoja de metáfora a animales y tierras, así como a otros sapiens “animalizados” por expulsión de las categorías trascendentes. A su vez tal dicotomía diferenciadora humano-animal deberá ser sostenida a través de mecanismos proyectivos de expulsión sobre “otros” subalternizados, de forma tal que lo que no integra el ideal de ese antropocentrismo, permanezca colocado en clave de identidad tanto en animales como en “animalizados” por medio de la discriminación y la crueldad. Con ello se evitaría toda forma de contacto mestizo que pudiera “contaminar” las lógicas diferenciadoras de la identidad. Algo en lo que la Antrozoología, en tanto que Interdisciplina, podría colaborar para pensar lógicas más inter-especie, en tanto descentrar los lugares hegemónicos desde donde se produce inteligibilidad y dignidad para las formas de vida, así como para los contenidos y modalidades de producción de saberes que se encuentran condicionados por colonialismos epistémicos y disciplinares.

**Palabras clave:** Antropocentrismo, colonización, identidad, especismo, vínculo

**Abstract:** From a standpoint where differences generate inequality because of the hegemonic discourses of race, gender, class, species, etc., the differences between human beings-animals are analysed as a dichotomy that transcends what is merely descriptive or taxonomic at a species level. This is evidenced as part of the naturalisation of a social control that exerts its power through biopolitical processes which establish a hierarchy for forms of life, building hyperdiscriminated, subordinate and non-interdependent identities with the purpose of setting out a colonial, anthropocentric, speciesist and non-ecosystemic order. Said device would only weigh sentient lives in terms of a universal kind of humanity, naturalising an expropriating and rational ideology which desacralises and empties animals and land from metaphor, as well as other “animalised” sapiens by expelling the transcendent categories. At the same time, this animal-human being differentiating dichotomy would be supported by projective mechanisms of expulsion over subordinated “others”, in a way in which anything that is not part of said anthropocentric ideal will continue to be established as an identity for both animals and the “animalised” by means of discrimination and cruelty. Thus, every form of hybrid contact which could “contaminate” the rationale that differentiates identities would be avoided. This is where Anthrozoology, as an Interdisciplinary field, could assist in building an interspecies rationale to decentralise the hegemonic places where intelligibility and dignity are generated towards forms of life, as well as the content and ways of producing knowledge that are conditioned by epistemic and disciplinary colonialisms.

**Keywords:** Bond, colonisation, difference, identity, speciesism.

La idea de diferencia puede ser entendida como un empírico ordenamiento taxonómico. A la vez, también puede ser abordada desde el análisis semiótico de los fundamentos de dicha taxonomía, es decir como una distinción que se realiza entre dos o más elementos en base a criterios provenientes de dispositivos que producen lo que significamos como real, y desde donde se elaboran conocimientos, epistemologías y cosmovisiones con más o menos pretensiones de universalidad. Tales dispositivos se pueden constituir a partir de argumentos ideológicos, científico-positivistas, religiosos, empíricos, cognitivos, espirituales, científico-constructivistas, étnico-culturales, etc., y en muchas ocasiones tienden a disputar la hegemonía por el sentido desde paradigmas, núcleos de producción de saber, así como vanguardias emergentes de lo socio-epocal.

Tomando en cuenta estos planteamientos sobre las maneras de establecer diferenciaciones, las corrientes académicas de pensamiento crítico provenientes de los Estudios de Género con ejemplos como Simone de Beauvoir (1996) y Judith Butler (2007), lo mismo que los Étnico-raciales, de los que se puede destacar a Angela Davis (2005), así como los Estudios Decoloniales subrayando a Enrique Dussel (1993), Ramón Grosfoguel (2007) o Rita Segato (2018), y los Anti-especistas con propulsores como Peter Singer (1975) y Tom Regan (2016), vendrían a complejizar las perspectivas desde donde se entiende “lo diferente”, especialmente en torno a las relaciones de poder y

jerarquización implicadas en qué, cómo y donde se hace centro y modelo de pensamiento a la hora de establecer criterios de distinción.

Es desde esta complejización que la idea de diferencia ha venido siendo analizada por parte de múltiples espacios de producción de conocimiento, tanto universitarios como de la sociedad civil organizada, interpelando cierta concepción intuitiva y propia del “sentido común” que de ella se podría tener. Más allá de perseguir fines de validación experimental, tal procesamiento crítico destacaría aspectos del concepto de diferencia más vinculados a la idea de un dispositivo de valoración desigualante entre las entidades catalogadas a partir de su codificación, el cual genera un efecto de estabilización y naturalización de estados de discriminación y subordinación en el contexto de lo que el sociólogo Pierre Bourdieu (2000) denomina “violencia simbólica”, y a partir de lo que también él llama “esquemas inconscientes de percepción y apreciación”, desde los cuales las percepciones de diferencia se ven afectadas por apreciaciones valorativas condicionadas por cosmovisiones hegemónicas.

Tomando en cuenta las líneas teóricas recién mencionadas, se podría argumentar que las maneras consagradas de concebir la diferencia tienden a reforzar una construcción jerárquica de identidades, tanto sea nacionales, sexuales, raciales, de clase, coloniales, de género, de especie, etc.. Ello sería así en la medida que las identidades se generan en base a autopercepciones, autclasificaciones y

asignaciones de posiciones materiales y simbólicas en apariencia “esenciales” del sujeto, que resultan de la identificación con “los iguales” y de la des-identificación con los llamados “diferentes” (siempre desde la perspectiva particular del sujeto que enuncia las condiciones de esa diferencia), y que cobran sentido relacional a partir de discursos cuyos preceptos se plantean como universales.

Esa “diferencia desigualada”, tal y como la denomina la Psicoanalista Ana María Fernández cuando se refiere a la distinción masculino-femenino (2010), haría que interpretemos y construyamos lo que llamamos “realidad” (y las identidades ontologizadas que desde ahí se construyen) de manera tal que, a través de directrices específicas de clasificación de los especímenes taxonomizables, se asignen valores diferenciales en clave de entidades “cosas” o “seres vivos”. Todo en el contexto de la diferenciación cartesiana sujeto – objeto, la cual habilita procedimientos de construcción y comprensión de la realidad para operar sobre ella, a la vez que permite la cosificación de todo aquello que el sujeto que asume el rol de observar (evitando así ser observado en su implicancia o punto de vista desde donde observa) hace entrar en la categoría de objeto de la observación.

A su vez las existencias vivas serían ponderadas a escala ética de una humanidad que se presenta como punto de vista jerarquizadamente universal, en la medida que desestima sus propias determinantes geográficas,

históricas, políticas y de especie, las cuales la revelarían como una perspectiva particular más entre otras. De esta manera se haría posible justificar la cosificación, apropiación y expropiación de los así desigualados como “no humanos”, tanto sea por construcciones vinculadas a la raza, la especie animal, el género, etc., así como al grado de adaptación a los valores civilizatorios y epistemológicos provenientes de una geopolítica centralizada.

Recordemos al respecto el largo tránsito histórico-decolonial que negros e indígenas han recorrido para dejar de ser identificados como “animales” o “no humanos”, según la óptica universalista del humanismo occidental moderno que se consolidó a partir de la conquista. Al igual que las mujeres, quienes tienen que sortear desigualaciones histórico-patriarcales en función de distintas intersecciones, las cuales las confina a la cosificación corporal (y por tanto “animalizable” por asociación con la naturaleza), así como a la diferenciación identitaria de “mujer” en clave de “no hombre”.

Todo ello sería visto y evaluado como algo dado y hasta “revelado”, tanto desde enunciados religiosos, naturalista-evolutivos y científicos, como desde relatos históricamente no genealogizados, a través de esos esquemas inconscientes de percepción y apreciación (Bourdieu, 2000) que recrean y reafirman en el imaginario social dicotomías tales como alto-bajo, bueno-malo, evolucionado-primitivo, sano-enfermo, colonizador-colonizado, civilizado-salvaje, etc. Con todo ello se construiría el

sustrato epistémico y simbólico de una cosmovisión con poder subjetivante que naturaliza una idea particular de diferencia con pretensión universalista, a través de la construcción de categorías trascendentes que se encarnan y fijan como realidad desde las identidades, y que sujetan al sujeto en tanto que “in-dividuo” a una serie de narrativas ontologizables sobre su “ser” diferenciable e independiente de otros y del ecosistema.

Siempre en diálogo con dispositivos analíticos que logran discriminar ideología de objetividad desde sus criterios para concebir diferencias, las corrientes de pensamiento crítico de fuerte inspiración filosófica posestructuralistas con autores tales como Gilles Deleuze (2004), Michel Foucault (1993) y Jackes Derrida (2008), entre otros, vendrían a hacer un cuestionamiento político y epistémico a los centros estructurales desde donde se conciben las formas consagradas de diferencia, sobre todo cuando esta se normaliza en clave binaria y maniquea. Según esta mirada, la modalidad hegemónica de establecer diferencias tendría el objetivo de naturalizar determinados sistemas de control social, mediante el posicionamiento de una de las partes de esa diferencia como “lo superior”, en detrimento de “la otra” parte que deberá acatar su “natural” situación desigualada.

Dicho control social reforzaría su acción gracias a la elaboración de categorías universalizantes que sexualizan, racializan, generizan, enclasan, zoologizan, especian y

extranjerizan cuerpos y subjetividades, en tanto que productos de ese sistema hegemónico de clasificación diferencial de lo existente, que logra plantearse globalmente y cristalizarse en identidades. Las mismas identidades que son catalogadas en función de aquello que las homogeneiza, y que a la vez las hiper-discrimina dicotómicamente entre sí, provocando la invisibilización de otras maneras de manifestación y diferenciación, con el fin de aminorar la potencia propia del devenir de lo singular y lo colectivo en clave vincular. Es decir de aquello que muta en un constante mestizaje sin considerar tan tajantemente los límites de esas identidades, transfigurándose a partir de su capacidad de afectar y afectarse dentro de redes de alteridad significativa.

Desde esos procesos de inter-afectación e inter-dependencia, el campo de transformaciones que se generan en el “entre” las entidades que interactúan, es decir el plano de lo vincular, cobraría una importancia fundamental en la línea de pensar la diferencia más allá de los límites de identidades discriminadas. Algo que ya la Teoría general de los Sistemas de la mano por ejemplo de Marcelo Ceberio o Paul Watzlawick (1998) ha venido planteando, al igual que toda la línea psicoanalítica vincular, con Isidoro Berenstein (2008) y Janine Puget (2015) desde Argentina, cuando interpela a ese sujeto que ha sido pensado tan sólo desde lo intrapsíquico y la distinción identitaria, colocándolo en un plano de interacciones vinculares desde el cual deviene en su singularidad y diferencia siempre en

interrelación con otros.

Desde todo ello se estaría reformulando la aparente coherencia y estabilidad de las identidades dicotómica, categorial y jerárquicamente diferenciadas, impactando críticamente sobre concepciones tales como cuidado, comunión, colaboración, interconexión e interespecie, tanto en torno a las singularidades como a las colectividades más allá de sus distinciones identitarias. Algo que también impactaría a nivel de lo que se entiende por inter y transdisciplina en relación a la producción de conocimientos en clave híbrida y declarativamente situada, siempre en línea con el pensamiento complejo planteado por Edgar Morin (2001). Con ello las entidades discretas, definidas y diferenciadas (a nivel de raza, género, especie, disciplina, etc.) se desdibujarían desde sus límites identitarios, con el objetivo de experimentar el sentir-comprender en red y en torno a una otredad, que si bien es irreductible en su alteridad tal y como lo plantea el filósofo Emmanuel Levinas (2002), aún así es posible de visibilizar en cuanto a su existencia, aportes y consideración ética.

Este considerar el “entre” vincular que entrelaza potencias para funcionar desde otros registros de complejidad, permitiría redefinir las desigualaciones generadas por las lógicas jerárquicas del “ser” y el in-dividuo, mediante el despliegue de líneas de fuga (en un sentido deleuziano) que en sus intersecciones producen desestabilizaciones en las formas definidas por los límites identitarios, así como agenciamientos

más autónomos en torno a modalidades nómades desde donde ir construyendo subjetividad y vínculos más allá de categorías trascendentes.

A modo de ejemplo se podría afirmar que el binario blanco-negro generador de identidades en torno a lo racial, en tanto que construcción categorial de asignación de lugares en las relaciones de poder, puede ser tomado como una diferencia que se percibe, aprecia y juzga en base a rasgos biológicos. Sin embargo la desigualada valoración que se le da a lo negro en relación con lo blanco, estaría comprobando que dicha diferencia racial es concebida en términos racistas a través de su “biologización”, es decir de su estabilización despolitizada a instancias de su naturalización.

De esta forma pasaría como una diferencia que emerge sin más de una “naturaleza” objetivable, producto del par cartesiano sujeto- objeto que coloniza y trascendentaliza el punto de vista de la observación. Un punto de vista desde el cual la biología como unidisciplina discriminada ha sido usada en la historia como fundamento de conocimiento, sin necesidad de ningún tipo de problematización de las condiciones situadas y particulares de producción de su saber.

Por efecto de la naturalización, tales narrativas se instalarían en prácticas y dichos cotidianos mediante discursos que argumentan comprobar la evidencia de tal diferencia meramente a través de lo estética y anatómicamente percibido (en este caso el color de la piel y demás rasgos fenotípicos), logrando

así que ciertas categorías identitarias se “corporicen” y queden ancladas materialmente a formas hegemónicas y des-historizadas que cooptan el devenir de las singularidades, lo cual nuevamente facilita que se biologice, objetivice y fije la desigualdad.

En la medida en que la identidad se construye desde las coordenadas de lo idéntico y lo distinto, es decir en relación a quien y a que me parezco, y de quien y de que me distingo (y hasta “me opongo” para reforzar el “no parecerme”), muchas de estas diferencias desigualadas se ofrecen como gramáticas para que a través de su métrica cada quien se torne “legible” para sí mismo y el mundo, y sepa de esa única manera “quien es”, quien “no es” y a que categoría pertenece.

Así las cosas, la construcción de un “nosotros” y un “ellos” sobre todo en clave de oposición, disminuye las posibilidades de contacto empático más global, dejando espacio para una mera tolerancia o directamente habilitando el rechazo contra la supuesta “contaminación” que traería cualquier indicio de extranjería en tanto que “extrema diferencia”. Todo lo cual afectaría de manera negativa la co-construcción de sentires y saberes, al impedir ese “nacer con” (el otro) que estaría potencialmente inscripto en cada acto de concepción y producción de conocimiento.

En ese sentido las relaciones de poder que manufacturan estas diferencias así biologizadas, y que se encuentran desigualadas respecto al valor y a los derechos que otorgan,

naturalizan diferencias en clave política que incluso dictaminan el grado vital de metáfora humana (Agamben, 2003) que un cuerpo puede tener para ser amparado o no dentro de los derechos en clave de dignidad simbólica y sintiente. Derechos que por “humanos”, los “no humanos” parecen no merecer, al igual que aquellos “animalizados”, “sub-humanizados” o “no-humanizados” que devienen minorizados producto de su desplazamiento y expulsión hacia la periferia de lo que centralmente se considera “humanidad”. Fenómeno que la dimensión política inherente a la diferencia dicotómica humano-animal nos va permitiendo entender.

En la misma línea de análisis, la diferencia consagrada binariamente como hombre-mujer podría ser considerada sexista, en tanto que ontologiza una desigualdad desde argumentos biológicos contruidos a partir de una forma particular de conceptualizar la categoría “sexo”. Concepto que patriarcal y cisgenéricamente tomaría como base de definición original y fálicamente “entera”, a aquello que en tanto sujeto de la enunciación y por tanto no afectado de diferencia es categorizado identitariamente como “hombre”, tanto a nivel de género (con “h” minúscula) como a nivel de humanidad (con “H” mayúscula).

De esta forma la mujer y lo femenino quedarían en el lugar de lo observado y observable (no de quien observa), de lo enunciado, y a su vez de “lo otro” al decir de de Beauvoir (1969), en tanto lo carente, lo que “no

es”. Aquello diferente a lo que “es” por definición positiva, gracias a un pensamiento centralizado en lo fálico que concibe, moldea e interpreta lo femenino, y que por tanto lo juzga de “incompleto”, “castrado” y por lo mismo “animalizado”, en tanto entidad salvaje y natural subalternamente integrada al proyecto civilizatorio humanista-patriarcal de la Modernidad.

Por eso mismo la diferencia blanco-negro sería racista en tanto naturaliza la desigualación, construyendo socialmente rasgos corporales de acuerdo a una perspectiva colonialista de “lo humano”. De manera similar la diferencia rico-pobre sería clasista y la diferencia heterosexual-homosexual emergería como expresión de una heteronormatividad homofóbica y lesbofóbicamente institucionalizada. Al igual que el binarismo “sano-enfermo”, “funcional-discapacitado”, “joven-viejo”, “ciudadano-extranjero”, “cisgénero-transgénero”, “ciencia-folklore”, entre otros, expresaría en su misma concepción una desigualación que naturaliza determinada forma de circulación de poder, consagrando sólo una cosmovisión de diferencia.

Según todo lo anterior sería posible argumentar que la diferencia humano-animal puede ser entendida como especista, en tanto exclusión del campo de la centralidad ética y sintiente a todo aquello que no se incluye en la categoría de lo humano moderna y civilizatoriamente concebido. Una discriminación basada en la especie que no sólo se evidencia en la consideración y tratamiento

inferiorizante que se hace de los otros animales, sino que simbólica y materialmente también se extiende a aquellos humanos “animalizados”. Los mismos que en base al imaginario establecido por el binario humano-animal, podrían ser vistos como productos identitarios y corporales que emergen de estructuras colonialistas con el fin de limitar la expresión de las múltiples versiones que admite la diferencia, al ser catalogados en base a identidades desde una perspectiva universalista que naturaliza una única forma de ver y ordenar el mundo y las formas de vida sintientes.

### **Animales y animalizados por el especismo**

Se podría plantear que la dicotomía humano-animal además de ser una manera primaria de clasificar especies, puede también ser pensada como un dispositivo lingüístico, semiótico y político que institucionaliza el especismo, es decir una manera valorativamente desigualada de concebir las diferencias entre especies animales. Pero no de todas entre sí, sino la diferencia (que distingue y desiguala) entre los antropocéntricamente concebidos como “animales humanos” y “animales no humanos”. Una “no humanidad” que además de señalar la exclusión de los seres vivos vegetales (y demás manifestaciones minerales), a la vez que incluir a los especistamente llamados sin más “animales”, congrega también a muchos homo sapiens que por criterios diferenciales respecto a lo concebido políticamente como “humano” han tenido que gestionar social y políticamente su

aparente “animalidad”.

Tal antropocentrismo humanista se presentaría entonces con potestad para taxonomizar las “sub-especies” de los “animalizados”. Seres “límbicos” entre la civilización y el salvajismo (y por tanto comandados por zonas “primitivas” de sus cerebros) tales como negros, mujeres, indígenas, pobres, locos, delincuentes y demás portadores de estigmas jaqueados en su “viabilidad” como singularidades, que a lo largo de la historia serán analíticamente invadidos, cosificados y diseccionados por la Medicina y demás dispositivos de poder (Barrán, 1999), para determinar cuan lejos o cuan cerca se encuentran de la centralidad epistémica y civilizatoria humanizante instalada por la Modernidad, esa que hegemoniza una forma particular y a la vez trascendental de concebir quien “verdaderamente” merece la identidad de homo sapiens.

Desde esa particular diferencia, lo humano hegemónico pretendería construir una identidad discriminada y superior respecto de los “otros” animales, basándose en argumentos evolutivamente biologizados sobre su posición “sapiente” dada por la categoría cognitivamente “superior” de su especie. Los mismos argumentos que legitiman las diferentes formas de cosificación, discriminación, crueldad y dominio ejercidas sobre los otros animales, y que funcionarían como pruebas naturales de esa jerarquización entre seres, a la vez que “justificación” para que tal jerarquía no sea vista

como especista.

A partir de que los homo sapiens comenzamos a domesticar plantas y otros animales, y emprendimos nuestro “exilio del paraíso” al concebirnos como entidades diferenciadas y distinguidas de las demás formas de vida y la naturaleza (por construir modos de aprehensión de los estímulos que catalogamos como “la” forma consagrada de inteligencia), la experiencia de apropiación y expropiación de la tierra y del resto de los animales que llevamos adelante determinó su definitiva desacralización (Harari, 2014). “Resto de los animales” en donde deberíamos incluir también a la mujer (y demás sujetos minorizados), al menos desde la tradición judeo-cristiana, con una Eva corporalmente secundaria y complementaria, a la vez que propiedad de un hombre a través de su “conyugalización” (Segato, 2018).

Con ello se establecería un proyecto histórico patriarcal y especista, el cual se vio facilitado en su reproducción a partir de la conformación de redes de colaboración ampliada entre desconocidos, que como plantea el historiador Yuval Harari (2014) fueron posibles gracias a la invención y adhesión a mitos colectivos, que a través de religiones teístas habrían sentado las bases para el afianzamiento de una mirada del mundo a imagen y semejanza de algunos sapiens.

A medida que podíamos controlar los medios por los cuales obtener y acumular suministros, la antes “alma sagrada e indómita” de otros animales, plantas y tierras con quienes

convivíamos y veíamos como nuestros pares (según revelan muchas religiones animistas), comenzaron a perder valor hasta transformarse en “cosas” desprovistas de toda singularidad y por tanto pasibles de ser objeto de apropiación. Un “algo” inerte, no sintiente, diferente y desigualado respecto de la identidad antropocéntrica emergente, que pasa a ser objetivado y manipulado a través de esa expropiación desvitalizadora.

Una domesticación civilizatoria que con el devenir de la historia y la creencia en el progreso, se ha manifestado también en esclavitud, alienación y devastación. Particularmente desde que la Modernidad, a partir de las tierras que iba colonizando, se fue constituyendo en tal también desde la acumulación de riquezas producto de saqueos, evangelizaciones y múltiples genocidios de pueblos que fueron concebidos en clave de animalidad, en tanto que no entraban dentro de la concepción de humanidad impuesta.

Más aún desde que la Revolución Industrial, y las subsecuentes formas de acumulación del capital a través de un neoliberalismo de consumo, exige rendimiento de los cuerpos vivos de cualquier especie a través de estrategias biopolíticas, así como de la explotación y asesinato cada vez más acelerado, serial e industrializado tanto de seres sintientes como de la tierra y sus ecosistemas. Algo que queda claramente evidenciado con el uso de agrotóxicos y la ganadería intensiva en cuanto a su acción perjudicial sobre el cambio climático,

como dramático signo de nuestro distanciamiento diferenciador, biocida y ecocida (y finalmente genocida) respecto a la interdependencia ecológica que deberíamos llevar adelante como especie.

Desde la desigualación que provoca cierta forma hegemónica y binaria de concebir la diferencia, el polo que ocupa el lugar de “lo otro” desde el punto de vista antropocéntrico pasará a ser “cosa”. Una entidad ontologizada por su carencia de esencia, sobre la cual se naturalizarán decretos éticos que garanticen el libre acceso para disponer de los productos y funciones que de ella pueden ser extraídos, en tanto no habría aparentemente nada en su existencia “sin alma” que interpele al sujeto que sobre ella ejerce cualquier tipo de acción.

Tal modelo de cosa inerte y por lo tanto siempre disponible, se utilizará para desinvertir de todo sentido simbólico, ético y trascendente a esa existencia que, si bien se le podrá reconocer “vida viva”, no contará con una metáfora lo suficientemente significativa que impida que ocupe una posición devaluada respecto de la humana hegemónica, justificando así su no consideración igualitaria con el objetivo de naturalizar su explotación y discriminación.

Es por eso que a los otros animales tanto silvestres como domesticados se les reconocen necesidades sólo si estas no afectan el proyecto de expansión civilizatoria ni la generación de “productos de buena calidad”, ya sea para la caza, entretenimiento (circos, zoológicos, acuarios, etc.), compañía, experimentación,

industria alimentaria, etc. Por lo mismo que muy pocas veces sus manifestaciones singulares vinculadas con la sintiencia y necesidades de apego y socialización serán, con suerte, apenas consideradas. Algo que queda en evidencia en la dificultad que aún ocurre en muchos centros académicos de considerar el “Bienestar Animal” como una disciplina en sí misma y más allá de objetivos productivos que sólo colaborarían con seguir cosificando al animal.

Por eso muchos *homo sapiens* tampoco habrían sido considerados “humanos”, en tanto que ocupan posiciones devaluadamente “cosificadas” y “animalizadas”, a partir de que los sistemas de control social construyen cuerpos, deseos e identidades funcionales a las lógicas hegemónicas de circulación del poder, las mismas que dictaminan cuales son los “cuerpos que importan” al decir de Judith Butler (2002). Una importancia desigualmente especista (entre otras intersecciones) que se recrea desde el binomio humano-animal y que no sólo afecta a los “otros” animales, sino también a muchos humanos (y humanas) sobre los que se justifica que sean devaluados a la categoría complementariamente cosificante de dicho binomio, en base a los dictámenes de un humanismo universalizante. Aspecto que denuncia el filósofo Paul Preciado (2014) cuando dice:

Las primeras máquinas de la revolución industrial no fueron ni la máquina de vapor, ni la imprenta, ni la guillotina, sino el

trabajador esclavo de la plantación, la trabajadora sexual y reproductiva y el animal. Las primeras máquinas de la revolución industrial fueron máquinas vivas. El humanismo inventa otro cuerpo al que llama humano: un cuerpo soberano, blanco, heterosexual, sano, seminal. Un cuerpo estratificado y lleno de órganos, lleno de capital, cuyos gestos están cronometrados y cuyos deseos son el efecto de una tecnología necropolítica del placer. Libertad, fraternidad, igualdad. El animalismo desvela las raíces coloniales y patriarcales de los principios universales del humanismo europeo. El régimen de la esclavitud y después el del salario aparecen como el fundamento de la “libertad” de los hombres modernos; la guerra, la competencia y la rivalidad son los operadores de la fraternidad; y la expropiación y la segmentación de la vida y del conocimiento el reverso de la igualdad (p. 3).

El extranjero, la mujer, el negro, el esclavo, el homosexual, el pobre, la persona trans, el indígena, la lesbiana, el “animal” (no humano) serían por tanto marginados del campo de lo legítimo para justificar auténticos horrores éticos y políticos en las formas de tratamiento, que para el caso de los otros animales aún continúan en la más siniestra naturalización a raíz del supuesto de su “no sapiencia”.

Todo ello ocurre por más que infinidad de investigaciones hace tiempo demostraran

sintiencia, comportamientos de apego y necesidades de socializar en diversas especies. O por más que el afamado zoólogo Fran de Waal (2017) interpele a los humanos ya desde el título de uno de sus libros al decir: “¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?”. Ese humano que antropocéntricamente se construye como “la” categoría separada y excluyente desde el lenguaje del ser, colocándose en un lugar de intérprete de lo trascendente y “elevado”, así como en una posición intermedia entre los dioses y las bestias.

### Vidas desacralizadas

Portar la categoría “humano” no es algo que se constituye necesariamente desde una evidencia biológica de especie o identitaria, así como tampoco pertenecer genotípica y fenotípicamente a la especie *homo sapiens* es garantía de construir y ser reconocido con una identidad humana, en tanto que también ello se encuentra validado por lo ideológico y lo político.

De alguna manera esto ya fue planteado por los griegos clásicos al diferenciar dicotómicamente la vida *bíos* de la vida *zoé* (Aristóteles, 2000) y sus correlatos para concebir la libertad y la ciudadanía dentro de la democracia ateniense, en la medida en que la “*zoe*” es la vida en tanto que mera manifestación biológica, a diferencia de la “*bios*” que constituye la vida de alguien, una “calificada”, es decir una vida con implicancia social,

simbólica y política.

Este asunto tan caro para la biopolítica, una dimensión de la Filosofía que tomara forma desde los planteamientos de Michel Foucault (1993) en torno a la administración de la vida biológica por parte de los dispositivos del poder y sus políticas decisiones, puede ser leído desde el filósofo Giorgio Agamben (2003) y su “*homo sacer*”, en tanto que dichos dispositivos constituidos en soberanos cobran legitimidad social para “dejar vivir” o matar sin que esto último constituya asesinato, determinando una “excepción” que se conforma en norma política a través del “sacrificio”, un eufemismo muy utilizado para referirse al asesinato de otros animales.

Este “estado de excepción” (Agamben, 2003) constitutivo de lo biopolítico, puede ser también tomado para pensar la identidad humana en torno a la diferencia humano-animal, en tanto tecnología que asigna valor político a un cuerpo a través del “rescatarlo” de la mera categoría *zoé*, nuda vida o “cosa”, y que al hacerlo evidencia que tiene a la vez la misma soberanía de poder como para “sepultarlo” en ella, tal y como hace con los otros animales e incluso con identidades y cuerpos políticamente “animalizados” en clave de raza, género, orientación sexual, situación colonial, origen nacional, etc.

El lenguaje del ser, ese cuya funcionalidad apuntaría a distinguir “adulteraciones” de “esencias” con el fin de estimular identidades definidas así como

alianzas y repulsiones entre “iguales” y “diferentes”, tiende a construir categorías para operar institucionalmente a través de distintos dispositivos sociales. Por tal motivo esa lógica identitaria limitaría las formas de transitar desde la singularidad y en interrelación horizontal y nómada con otros. Afectando en menos la potencia de transformación y de (re)composición que ofrece el devenir minoritario, eso siempre disponible como estrategia para resistir a los lineamientos subjetivantes de la dicotomía “mayoría-minoría”.

Se trataría por tanto de habitar lo foráneo y “distinto” al yo, eso que se localiza más allá de los límites de la identidad, con el fin de intentar aceptar la irreductibilidad del acceso a la diferencia, sabiendo que ella siempre será algo más (y seguro mejor) de lo que se cree que es cuando se la define desde una pensamiento hegemónicamente centrado en ese yo que la enuncia. Un desafío que la inter y transdisciplina plantea al movilizar los márgenes de áreas de conocimiento institucionalmente parceladas, y que en particular la Antrozoología vendría a plantear no sólo para dinamizar la relación entre humanos y otros animales, sino también para producir saberes desde ese “entre” vincular interespecie, que como zona límbica propia de la humanidad-animalidad, pueda generar “trans-conocimientos” más armónicos con los ecosistemas vivos.

Es por eso que desde lo categorial que plantean la identidad y las dicotomías, entre ellas la definida como humano-animal, se impedirían

posibles “contagios” empáticos entre “diferentes”, así como distintas “infecciones” propias de la hibridación mestiza, que muchas veces no son posibles de lograr al concebir identidades desde barricadas “inmunizantes”, parafraseando los planteamientos del filósofo biopolítico Roberto Espósito (2005), que construyen seres de mundos y especies diferentes. Esos seres que luchan por mantener la coherencia de aquellas narrativas que los hacen ser quienes “son”, y desde las cuales se dictaminan (también de manera especista) quienes encarnan o no las vidas humanamente “puras” y con suficiente importancia, sacralidad y metáfora como para constituir una existencia políticamente digna. En ese sentido la bióloga Donna Haraway (2003), haciendo con su prosa un interesante movimiento transdisciplinario e interespecie, plantea:

Estoy segura de que nuestros genomas son más parecidos de lo que deberían. Debe haber algún registro molecular de nuestro contacto en los códigos de la vida, que dejarán rastros en el mundo, sin importar que cada una de nosotras sea una hembra reproductivamente silenciada: una por la edad, la otra por la cirugía. Su lengua veloz y ágil de pastor ovejero australiano rojo merlé ha hecho un frotis en el tejido de mis amígdalas, con todos esos ansiosos receptores del sistema inmunológico. Quién sabe adónde llevaron mis receptores químicos sus mensajes o qué cogió ella de

mi sistema celular para distinguirse a sí misma de mí y conectar el exterior con el interior (p. 3)

Por todo esto sería posible argumentar que la diferencia identitaria humano-animal, antropocéntrica y especista en su concepción, sería expresión de un intento del homo sapiens de distanciarse y desidentificarse de esa “animalidad” que en realidad le es propia, pero que por eso mismo necesita fantasearla como inferior y “menos” inteligente, para poder así neutralizarla y dominarla por proyección en los “otros” animales (e incluso a otros humanos), expropiándolos de sus cualidades singulares, particulares y sintientes, de forma tal de lograr desdibujarlos como “semejantes” éticamente válidos y poder así consumirlos productivamente como “cosas”.

Siguiendo una línea psicoanalítica de la escuela kleiniana, el mecanismo defensivo que podría expresarse en tal diferencia desigualadora humano-animal, iría más en la línea de la identificación proyectiva. Es decir en la proyección hacia el exterior del sujeto de aquellos contenidos psíquicos propios pero rechazados, y por tanto eyectados sobre otros por medio de su descalificación, como modo de justificar y ensombrecer lo que motiva y subyace a tal mecanismo. Pero al mismo tiempo estos contenidos proyectados necesitan ser vigilados y controlados a través de distintos mecanismos violentos de reaseguramiento de esa proyección que subalterniza al “otro”, en la medida en que

siempre amenazan con retornar y evidenciar que en realidad partieron de y pertenecen a un yo que se revela frágil al tener que imponer su identidad, razón por la cual necesita continuar expulsando hacia un aparente afuera de sus límites identitarios contenidos rechazados como única posibilidad para “ser”

### Conclusiones

En la medida en que el sujeto humano hegemónico emergente de la modernidad y la colonialidad intuye su animalidad no creacionista, necesita proyectarla en otros cuerpos a los que inferioriza “domándolos”, civilizándolos y explotándolos, para que su envidia negada por esa certeza instintiva que otros animales poseen como fortaleza para armonizar con su medio, no amenace con retornar y poner en duda las bases desde donde el sapiens hegemónico ha construido su imperio cognitivo y protesicamente tecnológico con el que sostiene su frágil pero imponente dominio material y simbólico (auto)deificado.

La metáfora de ser tratado como un perro, o de ser una rata, o un cerdo, o un insecto, o una bestia, indicaría que los animales no humanos serían los representantes de ese inframundo de la humanidad, el cual serviría para justificar por contraposición la dignidad humana en términos de vida. De esa manera se colocaría a la persona en una escala intermedia entre los dioses y los

densos infiernos de los seres “animalizadamente” inferiores que los habitan (Campero, 2018, p. 294).

En contraste con una concepción de diferencia que construye identidades desigualadoras y justificadoras de explotación de “otros” seres sintientes, aquello plagado de potencia que se produce en los espacios liminares de contacto entre identidades (y que por momentos logra desdibujar sus pretensiones de definición y coherencia interna), se presentaría como posibilidad de producción de nuevas maneras de concebir lo vincular. Desde una lógica interespecie y a través de redes de colaboración, es posible que se puedan ir creando líneas epistémicas menos especistas y más volcadas al cuidado, la preservación y valoración de todo aquello que nos revela interdependientes, demandando concepciones y acciones anti-especistas y ecosistémicas.

Es por todo esto que en la armonía del vínculo antrozoológico (que muchas veces se activa desde el sistema límbico mediante miradas, caricias y formas no tan hiperdiscriminadas de tratamiento), se juega un menos paranoico “más allá” de los límites de las diferencias y la identidad. Un “entre” las entidades plagado de sentido propio y potencia transformadora para todas las partes, que se evidencia como un “algo más” que la suma del “yo y tú”, y que reconoce en los otros animales sus propios ritmos y plásticas de forma tal de no caer nuevamente en una colonialista humanización que sólo puede mascotizar.

Si bien la identidad resulta un importante codificador de existencia para tornarnos legibles como in-dividuos separados del resto y con derechos propios, la construcción de un “sí mismo” en base a mecanismos de diferenciación desigualadores y paranoicamente proyectivos, los mismos que instauran un orden político hegemónico de circulación de sentidos con los que construimos la realidad, muchas veces generan sufrimiento y exterminio en los seres “otros” que habitan el planeta.

Por más que en ciertos sectores hayamos logrado condiciones de igualdad de derechos a partir de proyectos sociales y políticos libertarios, el terrible tratamiento que le damos a los otros animales (esos que no valoramos en sus singularidades sintientes sino en clave productiva de manada, ganado o mascota humanizada) sigue siendo el vivo ejemplo de una urgente necesidad de revisión sobre como manejamos las diferencias en general, así como las maneras en que construimos nuestra identidad personal y como especie.

Es por eso vital que la mezcla identitaria no sólo se exprese para cuestionar los hegemónicos límites impuestos por la dicotomía humano-animal (y otras así entendidas “diferencias”), sino que es necesario que también se haga presente a nivel científico y académico desde una mirada compleja en todo lo que hace a la inter y transdisciplina, en tanto que desdibujamiento epistémico y político de los límites parcializados, categorizados y jerarquizados de los espacios y modos de

producción de conocimiento y praxis. Algo que la Antrozoología como nueva interdisciplina invitaría a pensar desde su misma constitución como campo dinámico y mestizo de saberes a nivel interespecie.

### Referencias

- Agamben, G. (2003). *Homo Sacer I*. Valencia, España: Pre-Textos.
- Aristóteles. (2000). *Política*. Madrid, España: Gredos.
- Barrán, J. (1999). *Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos. La invención del cuerpo*. Montevideo: Banda Oriental.
- Berenstein, I. (2008). *Del ser al hacer. Curso sobre vincularidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Bordieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- Campero, R. (2018). *Eróticas marginales. Género y silencios de lo (a)normal*. Montevideo: Fin de Siglo.
- Castro-Gómez, S., Grosfoguel, R. (Eds.). (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del hombre.
- Ceberio, M., & Watzlawick, P. (1998). *La construcción del universo. Conceptos introductorios y reflexiones sobre epistemología, constructivismo y pensamiento sistémico*. Barcelona: Herder.
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal de Beauvoir, S. (1969). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta.
- Dussel, E. (1993). *El descubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.
- Espósito, R. (2005). *Inmunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fernández, A. (2010). *Las lógicas sexuales. Amor, política y violencias*. Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1993). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- Harari, Y. (2014). *De animales a dioses. Una breve historia de la humanidad*. Madrid: Debate.
- Haraway, D. (2003). *Manifiesto de las especies de compañía. Perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Boca Vulvaria.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Morin, E. (2001). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Preciado, P. (2014). El feminismo no es un humanismo. *Portal Estado Mental*, 5. Disponible en : <https://elestadomental.com/revistas/num5/el-feminismo-no-es-un-humanismo>

Puget, J. (2015). *Subjetivación discontinua y psicoanálisis. Incertidumbres y certezas*. Buenos Aires: Lugar.

Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México DF: Fondo de Cultura Económica UNAM.

Segato, R. (2018). *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo

Singer, P. (1975). *Animal liberation*. New York: Random House.

Recibido: noviembre, 2019 • Aceptado: julio, 2020

Wall, F. (2017). *¿Tenemos suficiente inteligencia para entender la inteligencia de los animales?* Bogotá: Planeta.