



Istanbul
Johanna Orduz

La ética animal como campo de producción de figuraciones políticas¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n51.02>

IVÁN DARÍO ÁVILA GAITÁN²

<https://orcid.org/0000-0002-7318-4379>

Universidad Nacional de Colombia

idavilag@unal.edu.co

Cómo citar este artículo: Ávila Gaitán, I. D. (2024). La ética animal como campo de producción de figuraciones políticas. *Tabula Rasa*, 51, 23-53. <https://doi.org/10.25058/20112742.n51.02>

Recibido: 25 de febrero de 2024

Aceptado: 30 de mayo de 2024

Resumen:

Resumen: En este artículo se realiza una lectura del campo de la ética animal como espacio de producción de figuraciones políticas. En un primer momento, se aborda la comprensión de la ética animal no solo como campo de estudios, sino como campo de fuerzas en el que emergen diversos conceptos cargados histórica y políticamente. Estos conceptos son percibidos como figuraciones, es decir, modos de hacer alusión a la realidad que implican necesariamente su alteración. En un segundo momento, se examinan las figuraciones del especismo, el animal como ser sintiente, como sujeto (de una vida), como esclavo y sujeto susceptible de liberación y, finalmente, como sujeto sintiente-consciente. La conferencia concluye con un espacio de diálogo en el que se realizan precisiones sobre el problema de la sintiencia y se exploran temas como los veganismos, la sujeción y la ciudadanía animal.

Palabras clave: ética animal; especismo; sintiencia; consciencia; figuraciones; veganismo.

Animal Ethics as a Field of Political Figurations

Abstract:

This article reads the field of animal ethics as a space for producing political figurations. Firstly, it addresses the understanding of animal ethics not only as a field of study, but also as a field of forces in which various historically and politically loaded concepts emerge. These concepts are perceived as figurations, that is, ways of alluding to reality that

¹ Este artículo es resultado de la investigación «Una relectura del campo de la ética animal como espacio para la producción de figuraciones políticas en torno a los animales y la animalidad», esta tuvo lugar en el marco del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales - Ileca. Transcripción y edición académica realizada por la politóloga Cindy Rivera.

² Doctor en Filosofía Universidad de los Andes, Colombia.

necessarily imply its alteration. Secondly, we examine the figurations of speciesism, the animal as a sentient being, as a subject (of some life), as a slave and a subject susceptible of liberation and, finally, as a sentient-conscious subject. The article concludes with a dialogue in which clarifications are made on the problem of sentience and themes such as veganism, subjection and animal citizenship.

Keywords: animal ethics; speciesism; sentience; consciousness; figurations; veganism.

A ética animal como campo de produção de figurações políticas

Resumo:

Este artigo faz uma leitura do campo da ética animal como espaço de produção de figurações políticas. Em um primeiro momento, aborda a compreensão da ética animal não só como campo de estudo, mas como campo de forças em que emergem diferentes conceitos carregados histórica e politicamente. Esses conceitos são percebidos como figurações, isto é, modos de fazer alusão à realidade que implicam necessariamente sua alteração. Em um segundo momento, examinam-se as figurações do especismo, o animal como ente sentiente, como sujeito (de uma vida), como escravo e sujeito suscetível de libertação e, finalmente, sujeito sentiente-consciente. O texto conclui com um espaço de diálogo em que se fazem precisões sobre o problema da sentiência e se estudam temas como os veganismos, a sujeição e a cidadania animal.

Palavras-chave: ética animal; especismo; sentiência; consciência; figurações; veganismo.

Las figuraciones políticas y los campos de fuerzas

He titulado este artículo La ética animal como campo de producción de figuraciones políticas. Este enunciado no es arbitrario. Hay títulos que uno asigna para convocar al público, porque son llamativos, pero este no es precisamente el caso. El título ya contiene los elementos que estructuran, vertebran, la exposición. El primer elemento es el de la ética animal, el segundo elemento es el concepto de «campo» y el último elemento es el concepto de «figuración». Aquí hago alusión a las figuraciones políticas, pero realmente toda figuración es una figuración política, toda figuración tiene una dimensión política.

La idea es abordar con cierto detenimiento cada uno de estos tres elementos y examinar cómo están entrelazados; y partir de ese entrelazamiento, podremos repensar lo que entendemos habitualmente por ética animal.

Empecemos por el final, por la cuestión de las figuraciones políticas. ¿A qué denomino figuración política? El concepto «figuración» ya es un concepto que siempre tiene una dimensión política o dimensiones políticas. Sin embargo, aquí

utilizo el termino completo para destacar su dimensión política. Lo retomo de una serie de autoras feministas contemporáneas, en particular Vinciane Despret (2012), Donna Haraway³ (2016) y Rosi Braidotti⁴ (2000), quienes, retomando el pensamiento feminista de los años 60 y 70, empiezan a pensar en una forma de hacer alusión a la realidad de tal manera que esa alusión a la realidad sea ya un modo de alterarla.

Eso es lo que precisamente son las figuraciones: conceptos que al hacer alusión a la realidad inmediatamente ya contribuyen a su alteración, a la intervención de esa realidad a la cual se alude. En ese sentido, toda figuración tiene una dimensión política, ya sea para reforzar el orden establecido o para transformarlo.⁵ Esto no tiene que ser considerado de manera dicotómica, pues las figuraciones no sólo refuerzan o alteran el orden establecido, sino que a través de ellas también pueden establecerse alianzas, negociaciones, procesos de resistencia y emancipación. Hay todo tipo de relaciones que contribuyen a desatar las figuraciones.

Con las figuraciones, en contraste con como se suele asumir la palabra concepto, la idea no es hacer alusión de manera objetiva o aséptica a la realidad, sino todo lo contrario. El concepto cuando se produce ya genera una alteración en la realidad, porque el concepto opera en la realidad, en un campo de fuerzas. Todo concepto lo hace. Y en ese sentido, ya es una condensación de fuerzas.

Aquí justamente aparece la primera relación entre la noción de figuración y el

³ Para un análisis del lugar de las figuraciones en la obra de Donna Haraway ver Ávila (2018).

⁴ Para un análisis del lugar de las figuraciones en la obra de Rosi Braidotti ver Ávila (2014).

⁵ Para profundizar en este modo de comprender las figuraciones ver el Capítulo 3-2. «Homenaje a Fenáreta. Los tres géneros (sexuales) del conocimiento», en *Esa metafísica que no es una: materialismo inmanente, conocimientos corporizados y formas de vida posthumanas* (Ávila, 2022b).

concepto de «campo». Si alguien lee el título podría pensar que la ética animal es un campo de estudios, es lo primero que se imagina. En realidad, no está pensado de esa manera, no está pensado como un campo académico, un subcampo de la filosofía, un campo intelectual. Está pensado, en primer lugar, como un campo de poder, como

un campo de relaciones de fuerza. Entonces, las figuraciones se mueven, en términos generales, en campos de fuerza.

Aquí otra pequeña aclaración: todo lo que voy a decir a continuación presupone una reconceptualización del poder más allá de su comprensión como mera dominación. Cuando me refiero al poder no solo hago referencia a las dinámicas que habitualmente entendemos como dinámicas de dominación, es decir, dinámicas que presuponen relaciones de mando y obediencia, jerarquías, etc. Por el contrario, cuando hago alusión al poder, también hago alusión a una multiplicidad de fuerzas en juego que se va condensando en formas, dispositivos, grandes relaciones de dominación, pero también termina por minar esas formas, esos dispositivos y esas relaciones de dominación.

Así pues, hay una cierta asunción energética del poder, como diría Bourdieu (2000) en su relectura de Foucault. ¿Por qué una relectura energética del poder? Porque el poder es fuerza. Cuando hablamos de campos de poder, hablamos de campos de fuerzas, y en esos campos de fuerzas se producen alianzas, articulaciones, procesos de resistencia, procesos de emancipación; pero también hay alianzas entre fuerzas para reproducir los órdenes establecidos.

Cuando hago alusión al campo, me refiero a un campo de poder. Para mí la ética animal se puede tomar como un campo de estudios. No obstante, ese campo de estudios que se juega en el ámbito intelectual, académico, filosófico, es un campo que se inserta en un campo de poder. Lo que pase en el ámbito de la ética animal como campo de estudios, en realidad está repercutiendo sobre un campo más amplio que es el campo de las relaciones de poder o relaciones de fuerza. Solo así se puede entender la relación entre la ética animal y la producción de figuraciones políticas.

En otras palabras, lo que hacen las autoras y los autores que trabajan en el campo de la ética animal es producir conceptos —más allá de que lo quieran o no— como figuraciones que intervienen en el campo de fuerzas, en el campo de poder. Ahora voy a desarrollar esto de manera pormenorizada.

La figuración del especismo

Empecemos por una figuración: el especismo. El concepto de especismo es un concepto que hoy en día se conoce medianamente bien, o por lo menos circula, tiene cierto alcance. No es tan raro como hace 20, 30 o 40 años. Este concepto ha emergido en el campo de la ética animal. Quien lo propone por primera vez, quien lo acuña, es un psicólogo clínico británico llamado Richard Ryder (2022). Él hace parte de una escuela muy importante en la ética animal: la escuela de Oxford.

En la escuela de Oxford hay personajes muy importantes como Ruth Harrison (1964), quien tiene un texto fundamental, sobre todo para considerar la cuestión del bienestar animal, que se llama *Animal Machines*. Es toda una reflexión sobre la explotación animal que se produce particularmente en las granjas industriales, en la llamada producción animal industrializada. Asimismo, en la escuela de Oxford es posible encontrar autores como Andrew Linzey (1996), con una propuesta muy interesante al hablar de una teología de la liberación animal, en la línea de la teología de la liberación. Igualmente, cercanos a la escuela de Oxford son Peter Singer (1975) y Tom Regan (2003, 2004). El primero es el autor más conocido en el ámbito de la ética animal hoy en día, con su famoso libro *Liberación animal* de 1975. El segundo es famoso por su concepto de animal como «sujeto de una vida».

Volviendo a Richard Ryder, decíamos que él se sitúa allí, en el contexto de la llamada escuela de Oxford. Ha devenido filósofo con el tiempo de alguna manera, pero inicialmente era un psicólogo clínico y fue en parte por su práctica como psicólogo clínico que empezó a pensar la cuestión del especismo, el concepto y todo lo que este implica, pues su profesión lo dejaba expuesto a lo que sucedía en los bioterios y en los laboratorios de experimentación animal. A él le parecía inconcebible que nadie se preocupara por las vidas que estaban allí en juego.

Por otro lado, él se sitúa en el contexto de los años 60 y 70, años que a nivel mundial se caracterizaron por ser de una gran efervescencia social, donde aparecen todo tipo de movimientos a lo largo y ancho del mundo. Movimientos que tienen que ver con luchas que hoy son bastante cercanas, pero que para ese momento eran algo tremendamente novedoso. Luchas en donde se producían articulaciones entre estudiantes y trabajadores, luchas de mujeres que con el tiempo fueron adquiriendo un carácter decididamente feminista, también luchas asociadas a las disidencias sexuales en general, otras que tienen que ver con procesos de descolonización. Hechos que empezaron a aparecer a finales de la Segunda Guerra Mundial.

Los años 60 y 70 son años tremendamente convulsos, de gran efervescencia social. Se dan también luchas antirracistas muy potentes, no solo las asociadas a los procesos de descolonización sino en Estados Unidos la famosa lucha por los derechos civiles, etc. Tenemos que ubicar a Richard Ryder en ese contexto, que a menudo es algo que no se hace. Él estaba inmerso en ese contexto, no solo en su universidad, no solo expuesto a los bioterios y la explotación animal que allí se da, sino también expuesto a la aparición de este conjunto de luchas muy diversas. Por su proveniencia académica, Richard Ryder empieza a leer esas luchas como luchas en contra de diversas formas de discriminación, porque el racismo y el sexismo serían de algún modo formas de discriminación.

En esa línea es que Ryder justamente acuña el concepto de especismo. Así como hay racismo, así como hay sexismo, habría algo muy similar en cuanto a la relación entre los seres humanos con el resto de los animales. Ese sería el especismo.

Lo que sucede con Ryder es muy interesante porque escribe un panfleto que pone a circular en el año de 1970. En realidad, tiene varias ediciones. Pero el punto es que esto comienza de manera muy política, muy politizada. Él escribe un panfleto, un pequeño folleto, impulsado por la preocupación que le causaba aquello que veía inmediatamente en su práctica como psicólogo clínico. Lo escribe y lo pone a circular por la Universidad de Oxford. Lo que sucede es que inicialmente no obtiene ninguna respuesta. Es decir, a nadie le importó el folleto. Entonces él decide rediseñar ese panfleto poniéndole una carátula donde incluye la imagen de un chimpancé infectado experimentalmente con sífilis. Por supuesto, esta es una imagen bastante impactante, y en la medida en que es impactante, ahí sí empieza a recibir respuestas.

Esto es una táctica bastante recurrente en los diferentes movimientos animalistas y antiespecistas: utilizar imágenes impactantes, grabaciones de lo que sucede en mataderos, en estos diferentes dispositivos: zoológicos, granjas, ya sean tradicionales tecnificadas o industriales. Entonces, pone a circular este panfleto nuevamente y ahí ya obtiene respuesta. Una de ellas es la de Peter Singer, otro autor relevante históricamente en el ámbito de la ética animal de carácter anglosajón.

Aquí hago otra pequeña precisión: en esta presentación ustedes van a ver todo el tiempo cruces entre la filosofía llamada continental y la filosofía llamada analítica porque lo que yo hago es —desde la llamada filosofía continental y desde un punto de vista crítico— una relectura de algunos autores pertenecientes a la tradición anglosajona y particularmente analítica. A mí, la asepsia intelectual no me gusta, así que cruzo y juego con todo tipo de escuelas, corrientes, autoras, autores, desde que funcione en términos políticos.

Ahora bien, volviendo a Richard Ryder nuevamente, él obtiene la respuesta de Peter Singer, y se empieza a interesar por la cuestión animal. Cinco años más tarde, en 1975, publica precisamente el libro titulado *Liberación animal*. Esto está enteramente politizado. Solo que muchas veces en las discusiones filosóficas, particularmente en el campo de la ética de raigambre anglosajona y analítica, se empieza a perder toda esta carga política. Pero Peter Singer escribe un texto que, si bien es de ética, y de ética animal específicamente, se titula *Liberación animal* en sintonía con los movimientos de liberación que había para la época: movimientos de liberación nacional asociados a movimientos guerrilleros, por supuesto, movimientos de liberación de las mujeres, movimientos que para ese entonces se llamaban de liberación homosexual. Por supuesto, estos conceptos van cambiando con el tiempo.

En conclusión, se habla de liberación en muchos sentidos. Había diversos movimientos y organizaciones que asumían la idea de la liberación. Ahora bien, se presupone que es necesario hablar de un proceso de liberación puesto que está en juego un estado de dominación. Si se plantea la necesidad de llevar a cabo procesos de liberación es porque al mismo tiempo acontecen dinámicas de dominación, por ejemplo, de los hombres sobre las mujeres, de los imperios sobre sus colonias, de las personas blancas sobre diversas comunidades racializadas, entre otras. Hay dinámicas de dominación que implican jerarquías, posiciones de mando y obediencia, procesos de explotación muy fuertes.

Todo eso no lo dice Peter Singer, pero él tituló su libro *Liberación animal*. Sin embargo, el libro de Peter Singer es uno dedicado exclusivamente a la ética, aunque tiene consecuencias políticas e incluso en el campo de los derechos, pero no es que piense la cuestión política de manera inmediata, sino que separa las esferas. Sus reflexiones éticas tienen consecuencias políticas, incluso jurídicas, pero él asume que lo que está haciendo en el campo de la ética animal es diferente a una reflexión inmediatamente política o jurídica.

No obstante, lo que yo quiero presentar aquí es algo muy diferente. En esta relectura que hago de la ética animal, situada en un campo de fuerzas, lo que quiero mostrar es que todos estos autores que participan en el campo de la ética animal están produciendo una serie de figuraciones que son figuraciones inmediatamente políticas. Es decir, su acción es enteramente política desde el inicio. Su trabajo en ética ya es inmediatamente político, así ellos no lo asuman de esa manera. Esa es una de las hipótesis que están aquí en juego.

También es cierto que, en el campo de la ética animal de tradición anglosajona, muy ligada a la filosofía analítica, se ha producido lo que han denominado ellos mismos un «giro político». Hoy se habla del giro político en el campo de la ética animal. Eso es algo que particularmente explora otro autor británico, Alasdair Cochrane (2018), quien justamente ha dedicado varios trabajos a dar cuenta de ese giro político en el campo de la ética animal.

Ha habido con el tiempo un viraje hacia pensar cuestiones más directamente políticas, incluso de teoría política, en ese campo. Sin embargo, lo que estoy presentando aquí es algo un poco diferente, relacionado pero un poco diferente: cómo inmediatamente en las reflexiones éticas, ya hay intervenciones políticas, lo quieran o no estos autores.

Eso comienza por el concepto de especismo, producido en el mencionado contexto de los años 60 y 70. En Ryder ya había una cierta intuición de que el especismo era un tipo de discriminación, como otras discriminaciones de tipo racial, sexual... No obstante, en este autor aún no había una definición concreta del especismo. En 1970 no había una definición precisa del especismo. Él aludía a elementos asociados a las relaciones de poder entre los seres humanos y los demás animales. No obstante, el concepto estaba en una gran indefinición en este momento y es en 1975 que Singer va a especificar, a formalizar académicamente este concepto. Lo va a definir como discriminación con base en la especie. Esa es la definición que Singer va a dar del concepto de especismo: discriminación con base en la especie.

A partir de ese momento el especismo se empieza a entender mayoritariamente como una forma de discriminación, pero no cualquiera, sino donde el criterio para discriminar a individuos concretos es la especie. Así como se discrimina a las personas por criterios raciales, así como se discrimina por criterios sexo-genéricos, por términos de pertenencia a la clase social.

Posteriormente, se empieza a tematizar aún más en el campo de la ética animal y se llega a propuestas tan refinadas como la del español Oscar Horta (2004), uno de los autores más conocidos en cuanto a la definición del especismo como concepto académico. Lo que dice Oscar Horta es que el especismo es efectivamente una forma de discriminación que toma como base la especie,

ese es el criterio para discriminar. Sin embargo, él empieza a pensar de manera mucho más pormenorizada el asunto, dando origen a la tematización del «especismo antropocéntrico», porque inicialmente el especismo no tiene que ser antropocéntrico, según este autor.

Pensemos en lo siguiente: hay un perro y una gallina como individuos concretos, no como especies en abstracto. Si yo privilegio al perro por ser perro y no gallina, es decir, si yo cuido al perro de alguna manera, si le doy ciertos cuidados que no le doy a la gallina, sino que, por el contrario, a ella la utilizo para consumo, para alimentación, simplemente por el hecho de que el perro es perro y no gallina, estoy siendo especista porque el criterio de discriminación es la especie. ¿Por qué no tomo en cuenta los intereses de esa gallina y sí un poco los del perro? Porque el perro es perro y no gallina. Aquí la entidad discriminada es el individuo concreto, no la especie, no las especies, se discriminan individuos concretos y el criterio de discriminación es la especie, por tanto, lo que resulta irrelevante es la especie, así como en el ámbito de la raza, la raza es irrelevante, es un criterio de discriminación, pero no podemos racializar a los seres humanos, eso no tiene sentido. Aquí la especie funciona de manera similar. La especie es un criterio de discriminación, lo que importa son los individuos concretos en tanto individuos sintientes.

Oscar Horta afirma que, para que haya especismo, de entrada, no tienen que estar involucrados los seres humanos. Tenemos dos individuos pertenecientes a dos especies y utilizamos la especie como criterio de discriminación, ahí los seres humanos no están en la ecuación. Sin embargo, Horta añade que prácticamente todas las formas de especismo son especismo antropocéntrico porque, si se privilegia al perro por ser perro y no gallina, es porque de alguna manera el perro está más cerca de lo humano. En últimas, se privilegia a los individuos por su pertenencia a la especie humana y se dejan por fuera los individuos pertenecientes a las demás especies, dándoles una consideración no sólo diferente sino excluyente e inferiorizante.

Esto lo dice Oscar Horta en la línea anglosajona ligada a la tradición analítica. Lo que me interesa a mí pensar desde hace un tiempo, respecto al concepto de especismo, es la posibilidad de politizarlo aún más, politizarlo de entrada y sociologizarlo.

Desde el campo de los estudios críticos animales, que es también un campo en disputa, un campo de fuerzas, lo que hemos hecho es recuperar el concepto de especismo, que es muy importante para las organizaciones y el movimiento animalista. Hemos recuperado el concepto de especismo, pero lo hemos transformado, iterado, alterado en la repetición. Es una figuración justamente. Hemos utilizado el concepto, pero sabemos que emplear ese concepto genera una alteración de las fuerzas en juego, del campo de fuerzas, de las relaciones de poder.

En el campo de los estudios críticos animales hemos retomado el concepto de especismo, pero lo hemos empezado a entender no como una forma de discriminación que toma como base la especie o como criterio de discriminación, sino como todo un orden tecno-bio-físico-social, es decir, que implica elementos técnicos, biológicos, físicos y diferentes relaciones sociales, donde participan humanos y no humanos, y diferentes formas de socialización. Además, es un orden en el cual no solo participan humanos y no humanos, sino que se produce lo humano y lo animal de manera diferenciada (Ávila, 2013, 2016, 2019, 2022a, 2024, y González, 2014, 2022). A lo que quiero llegar aquí es que, iterando este concepto de especismo, repitiéndolo, pero alterándolo en la repetición para que tenga otros efectos políticos, hemos llegado a definir al especismo como un orden.

Hoy en día, por ejemplo, sería realmente precario en términos críticos, en términos de la teoría crítica, utilizar un concepto como el de sexismo. Es decir, tenemos conceptos mucho más robustos como patriarcado, heteropatriarcado, heterosexualidad obligatoria, heteronormatividad, etcétera, cada uno con sus implicaciones y especificaciones políticas también, dependiendo de los lugares de enunciación.

Lo mismo sucedió en el campo racial y de las luchas decoloniales relacionadas con los procesos de racialización. Actualmente no hablamos de racismo —desde un punto de vista crítico, de las corrientes críticas— sino que tenemos otros conceptos como racismo sistémico, racismo estructural, la colonialidad del poder de Aníbal Quijano (2014), etcétera.

Es un movimiento similar el que realizamos con el concepto de especismo. Este ya no es una mera forma de discriminación abstracta que tiene que ver con prejuicios individuales, sino que es un modo de nombrar, denominar, todo un orden, que es un orden de poder. Así, el especismo es un orden tecno-bio-físico-social que produce y reproduce de manera sistemática la dominación animal y que funciona de manera concreta a través de dispositivos específicos, como los zoológicos, las granjas tradicionales tecnificadas e industriales, los mataderos, los laboratorios de experimentación animal, los bioterios y la familia misma incluso. Cada uno de estos dispositivos, como cualquier dispositivo, es productivo pues produce modos de existencia, formas de vida, y las produce físicamente, materialmente, pero también de manera discursiva, ya que lo discursivo es enteramente material y tiene efectos materiales.

Voy a dar ejemplos concretos.

El dispositivo granja produce animales concretos que son los animales domesticados. Los produce en términos discursivos por medio de saberes asociados a la medicina veterinaria y la zootecnia. Pero también los produce materialmente, es decir, los animales domesticados se producen materialmente y se producen de manera racializada. Las razas que son «ganado de carne», «ganado

de leche», «ganado multipropósito», entre otras. Físicamente, materialmente, los dispositivos producen a los animales. Pero también los producen determinados discursos que son enteramente reales en sus efectos prácticos como los discursos de la medicina veterinaria y la zootecnia.

En mi libro titulado *Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación* (Ávila, 2017), hago una suerte de aproximación histórica, arqueológico-genealógica, a la zootecnia en Colombia y cómo esta, a partir de sus manuales y en particular de sus manuales de zootecnia general, tematiza y produce al animal doméstico, que se supone que es el objeto de estudio de la zootecnia, pero también de intervención y de producción física porque los discursos tienen efectos totalmente reales. Tenemos al mismo tiempo los manuales, el flujo discursivo, y las granjas, con todas sus técnicas. Son ambas cosas a la vez.

Cada dispositivo produce un tipo de animal específico. Las granjas producen animales domesticados y racializados. Por su parte, los zoológicos producen al animal salvaje con determinados comportamientos. Esto se refleja, por ejemplo, en la idea difundida y común de la organización jerárquica de las manadas de lobos. Esta surgió de las observaciones que llevaron a cabo ciertos científicos, especialistas de la vida animal salvaje en condiciones de cautiverio, en zoológicos, que observaron a los lobos en los zoológicos y de ahí dedujeron que los lobos tenían una organización social tremendamente piramidal, en donde en la cúspide de la pirámide estaban los «machos alfa».

Posteriormente, aparecieron una serie de etólogas que antes que hacer observaciones de los lobos en cautiverio, hicieron observaciones en campo abierto, es decir, intentaron acercarse de manera más amable a los lobos, no los secuestraron en los zoológicos para observarlos a la fuerza, sino que empezaron a acercarse a ellos. Algo que ha sucedido también entre muchas primatólogas como Jane Goodall. Ellas han intentado acercarse en campo a diversos animales no humanos. Eso pasó también con los lobos. Resulta que estas científicas —no por casualidad son mujeres—, empezaron a darse cuenta de que en campo no aparecía por ningún lado esa organización piramidal, jerárquica, donde había un «macho alfa».

Lo que sucedía era que, en condiciones de cautiverio, se encerraba a un gran número de lobos que no se conocían entre ellos. Estos lobos empezaban a luchar y a adquirir una organización piramidal. Eso nos está diciendo que el zoológico es un dispositivo que produce lo salvaje de una manera y no de otra. No sólo tematiza lo salvaje en el ámbito del conocimiento, de los discursos biológicos, etológicos, sino que las condiciones de cautiverio producen a los animales y sus respectivos comportamientos de un modo y no de otro, entonces producen lo salvaje y a los animales salvajes. Así como las granjas producen a los animales domesticados y sus respectivos comportamientos.

Podríamos continuar con el resto de los dispositivos especistas moderno-coloniales. Simplemente estoy mencionando algunos de los más relevantes.

El laboratorio de experimentación animal o los bioterios producen a los llamados animales de laboratorio. Los producen físicamente y también en el discurso, por ejemplo, al hablar de estos seres vivos como «modelos». Al tiempo que se los tematiza, también se los interviene físicamente, corporalmente. La familia también opera como un dispositivo especista porque produce un animal muy concreto que es la mascota o el llamado animal de compañía, lo produce en sus comportamientos y lo produce también en términos discursivos. En esa misma línea podríamos agregar a los criaderos.

Eso es el orden especista. Fíjense que ya no estamos refiriéndonos a formas de discriminación abstractas basadas en prejuicios individuales. Estamos hablando de un orden material, un orden de poder.

Otra de las cosas que digo a menudo es que la dominación animal también se debe entender de manera compleja. La dominación animal articula por lo menos tres fenómenos o dinámicas: la sujeción, la subordinación y la explotación, relacionadas pero distintas tanto en términos prácticos como analíticos, aunque normalmente funcionan al tiempo. De todas maneras, la distinción es importante. La subordinación consiste en lo que a menudo pensamos cuando pensamos en la dominación. Tiene que ver con el establecimiento de posiciones de mando y obediencia, jerarquías, superiores e inferiores. Los animales no humanos en relación con lo humano han estado en una posición histórica de inferioridad, tanto en términos discursivos como no discursivos. Allí se presenta la subordinación.

La explotación se presenta cuando reducimos la complejidad de la vida animal a propiedades, cosas, bienes o recursos de los cuales podemos extraer algún tipo de beneficio, generalmente económico, pero no necesariamente. Puede ser incluso un beneficio afectivo. Eso es lo que sucede evidentemente en el ámbito de la ganadería, una de las formas más obvias de explotación animal. Allí es intercambiable el concepto de ganado con el de res. Res en latín es cosa. Por tanto, cuando hablamos de reses, hablamos de cosas, reducimos la complejidad de esa vida animal a cosas, cosas que se pueden comprar, vender e intercambiar para extraer algún tipo de beneficio.

En Colombia es célebre el caso asociado a los «barcos de la muerte», donde se encontró un barco lleno de animales reducidos a cosas (reses) y cargado de cocaína. Este es un ejemplo bien interesante para empezar a situar esto en contextos concretos. Estos no son conceptos abstractos, sino que se tienen que usar para comprender realidades muy específicas en las cuales estamos inmersos e inmersas. Eso es lo que a veces no sucede, lo que no tiende a suceder con el concepto de especismo como discriminación. Planteado de manera tan abstracta se convierte en un concepto

abiertamente colonial, con efectos coloniales. Hay conferencistas que intentan cambiar la mentalidad especista de la gente a lo largo y ancho del mundo como si las condiciones fueran idénticas en todos lados. Así, desde el campo de los estudios críticos animales hemos empezado a comprender el especismo como un orden compuesto por diversos dispositivos que producen y reproducen sistemáticamente la subordinación, la explotación y la sujeción animal.

Nos falta hablar de la sujeción. Con esta hago referencia al proceso mediante el cual los propios animales quedan atados a su cuerpo, el cuerpo se convierte en una cárcel, quedan atados a sus cuerpos y a sus comportamientos en beneficio del orden especista y, por lo tanto, de los seres humanos privilegiados por dicho orden, teniendo en cuenta que el orden especista pone en el centro al ser humano. Es un especismo antropocéntrico. Sin embargo, no pone en el centro a los seres humanos como especie biológica sino a un ideal de humanidad, el famoso Hombre moderno: blanco, propietario y heterosexual. Es ese el ideal que está en el centro del orden especista. Claramente entre más se acerquen los seres humanos a ese ideal de humanidad, van a tener más privilegios en el contexto del orden especista.

Aquí también hay una transformación importante en la comprensión de todas estas temáticas porque ya no se entiende al ser humano simplemente como especie en términos biológicos, sino que estamos hablando de un ideal de humanidad por completo histórico que funciona en el orden especista. El especismo es un orden que se estructura en torno a la dicotomía humano/animal, donde lo humano y lo animal son considerados, en última instancia, ideales normativos.

La sujeción, entonces, consiste en que un animal no humano quede atado a su propio cuerpo o a sus propios comportamientos en beneficio del orden especista, es decir, de quienes se acercan más a ese ideal de humanidad. No todas y todos nos vemos beneficiados del mismo modo por el funcionamiento del especismo. De hecho, muchos seres humanos históricamente han sido clasificados como animales y sobre esos seres humanos clasificados como animales también ha operado el especismo. El especismo no solo opera sobre los animales no humanos, ha operado también históricamente sobre seres humanos que han sido animalizados, dentro de los cuales se encuentran las mujeres, los niños, las personas racializadas como negras e indígenas, las disidencias sexuales, las personas con discapacidad y las clases populares.

A propósito de las personas con discapacidad, ellas han tenido un lugar liminal. Han sido consideradas como los famosos casos límite o casos marginales que han permitido desarrollar cierta teorización en el campo de la ética animal de raigambre anglosajona, sin que se tomen en cuenta realmente sus intereses, conocimientos y necesidades. Lo que empezamos a hacer en el campo de los estudios críticos animales es repensar la discapacidad porque el orden especista es

un orden que otorga capacidades en la medida en que funcionan los dispositivos, pero que también discapacita. Los animales no humanos en las granjas industriales son sistemáticamente discapacitados en muchos sentidos. En el libro *Glosario de resistencia animal(ista)* (Ávila & González, 2022) hay una entrada sobre la discapacidad que ojalá tengan la oportunidad de revisar porque aquí hay tantos temas posibles que no puedo profundizar en todos.

Dicho todo lo anterior, lo que quiero mostrar es cómo en el ámbito de la ética animal se han producido ciertas figuraciones que han sido de utilidad en el contexto del campo de fuerzas, que no sólo es donde se configuran las dinámicas especistas, sino que también es el campo de fuerzas que es capaz de minar las dinámicas especistas.

La figuración del animal como ser sintiente

Les decía que un primer concepto que se convierte aquí en figuración es el concepto de especismo. De ahí en adelante empiezan a aparecer una serie de figuraciones específicamente en torno a los animales, a los animales no humanos. Se empieza a repensar rápidamente lo que se concibe o considera como animal, y eso tiene implicaciones en el campo de fuerzas. Aquí podemos mencionar a ciertos autores concretos. Uno de ellos, por supuesto, es Peter Singer. Singer no solo tematiza el concepto de especismo, sino que introduce algo bastante importante y es una suerte de equiparación entre la sintiencia y la animalidad. Es decir, a partir del trabajo de Singer se empieza a pensar a los animales no humanos como seres sintientes. No es que nadie antes de Singer lo dijera, sino que él contribuye a producir un imaginario específico en torno a los animales no humanos en tanto seres sintientes.

Eso ha tenido implicaciones tan importantes al punto de que en la Ley 1774 del 2016 —la ley de protección animal en Colombia— los animales empezaron a ser considerados no como meras cosas, sino como seres sintientes. También son cosas, sí. Bienes muebles y, en algunos casos, inmuebles por destinación, como dice el Código Civil. Son cosas y seres sintientes al mismo tiempo. En esta ley entonces empezaron a ser adicionalmente considerados seres sintientes.

Con Singer se comienza a reconcebir lo animal, a reconsiderar lo animal, en relación con la sintiencia. Hablamos de seres que sienten, y en la medida en que sienten, son seres que importan. La sintiencia se entiende desde este autor —uno de los grandes utilitaristas contemporáneos— como la posibilidad que tiene un individuo de ser afectado positiva o negativamente, de experimentar placer y dolor. Para él, los seres que pueden sentir se tienden a acercar a las sensaciones placenteras y se alejan de las sensaciones dolorosas.

Así se empieza a concebir a los animales no humanos a partir de Singer, no solo él sino igualmente toda la escuela de Oxford, y esto sucede justamente durante los años 60 y 70 en adelante, que es cuando aparecen con fuerza las retóricas

del bienestar animal. Lo que nos dice el bienestar animal en líneas generales, su lema, es que debemos eliminar la crueldad y disminuir al máximo el sufrimiento. No abolir el especismo, no abolir la dominación animal sino eliminar comportamientos considerados crueles y reducir al máximo el sufrimiento. Eso es lo que nos dice el discurso bienestarista, su gran lema. Ese discurso bienestarista también se monta paradójicamente sobre las teorizaciones de Peter Singer, de Ruth Harrison y de otras personas asociadas a la escuela de Oxford porque los médicos veterinarios y los zootecnistas empiezan a estudiar también el bienestar y empiezan a certificar sus productos como productos que han incluido dinámicas de bienestar animal, es decir, un tratamiento en relación con los animales no humanos que les proporciona cierto bienestar.

Bienestar aquí, reitero, significa disminuir el sufrimiento en el marco de la explotación animal y acabar con lo que sea que se entienda por crueldad. Este es uno de los primeros impactos de esta reconceptualización de los animales no humanos como seres sintientes.

Esto se inserta en un escenario específico que es el contexto de la construcción de los grandes Estados de bienestar, es ahí cuando se empieza a hablar de bienestar, así como se habla de bienestar para la clase trabajadora, no de cesar la explotación de los y las trabajadoras, sino que tengan mayor bienestar. Asimismo, en el ámbito animal, se habla de que los animales no humanos tengan bienestar, pero que a la vez sigan siendo explotados en las granjas industriales, ya industrializadas. Estamos pensando en un mundo industrial cuando pensamos en estos autores. Todo esto tuvo implicaciones políticas inmediatas, directas.

Luego aparecen autores como Tom Regan, Gary Francione y otros más contemporáneos/as como Martha Nussbaum, Sue Donaldson, Will Kymlicka y Alasdair Cochrane.

La figuración del animal como sujeto (de una vida)

Con Tom Regan tenemos la producción de otra figuración, no es simplemente el animal no humano como ser sintiente, sino sujeto de una vida. Con este autor se empieza a afirmar que los animales no humanos son sujetos y, como son sujetos, tienen sus propios proyectos vitales. Todo esto es una reflexión en muchos sentidos de corte marcadamente kantiano.

Voy a hacer rápidamente alusión al concepto kantiano de dignidad. Para Kant los seres humanos tenemos dignidad porque somos seres racionales. En la medida en que somos seres racionales, podemos definir y decidir qué hacer racionalmente con nuestras propias vidas y no ser meros medios o cosas para los fines de otros. Una silla no posee dignidad en la medida en que no puede pensar por sí misma,

no puede decidir racionalmente qué hacer con su propia vida y, por lo tanto, puede ser usada como medio para los sujetos, que sí tienen fines y que son fines en sí mismos. Aquí estoy resumiendo mucho, esto es mucho más complejo.

Lo central es que, con Tom Regan, los animales no humanos empiezan a ser pensados de esa manera, pero el criterio ya no es la racionalidad. Los animales no humanos son sujetos porque tienen vidas propias, ese es el punto sobre el cual quiero poner el acento: los animales no humanos tienen vidas propias, saben que cuando les pasan cosas, les pasan a ellos y no a otro. Hay un sentido de lo que es la vida propia.

Esa es una figuración tremendamente diferente a la de Peter Singer porque aquí los animales no humanos no simplemente sienten, sino que ahora tienen vidas que les pertenecen y, por ende, no pueden ser tratados como meros medios para los fines de otros. Consecuentemente, tienen como mínimo un derecho que sería el derecho a la vida, pues tienen una vida que pueden llegar a perder y que quieren conservar y desarrollar a su modo.

Una silla no tiene una vida, una planta no tiene una vida. Tienen una existencia que puede ser valorada, pero no es lo mismo existir o tener una existencia a tener una vida que se sabe propia. Por eso es que el cerdo se resiste cuando va al matadero, porque sabe que tiene una vida y no quiere que lo maten. Eso implica una modificación en los dispositivos para que él ya no sepa que lo van a matar, para que vaya al matadero de una manera mucho más tranquila. Resumiendo, con Tom Regan tenemos una nueva figuración que es la de los animales como sujetos, como seres que tienen una vida.

La figuración del animal como esclavo y sujeto susceptible de emancipación

Por otro lado, con Gary Francione (2000) tenemos una nueva figuración. Él es uno de los autores más relevantes para el movimiento abolicionista de liberación animal porque empieza a retomar todo un legado y una retórica ligada a la abolición de la esclavitud de los seres humanos, pero para pensar a los animales, para pensar el estado en el que se encuentran hoy en día los animales no humanos.

Fíjense que las reflexiones de Regan y Francione tienen puntos de encuentro importantes. Uno de esos puntos es que, para el segundo, los animales no humanos tienen una vida propia. En eso está de acuerdo con Regan, aunque llega allí por vías un poco diferentes. Francione concluye que como tienen una vida propia, muy al modo de Kant, no pueden ser esclavos, esclavizados. No pueden ser meros medios para los fines de otros, es decir, el objetivo político —por eso es que es abolicionista— es el de levantar el estatus de cosa, recurso, bien o propiedad que hoy en día tienen formal y materialmente los animales no humanos. Eso implica cambiar el modo en que aparecen los animales no humanos en los diversos códigos civiles de los diferentes países a lo largo y ancho del mundo.

Como les decía, hoy en Colombia la Ley 1774 de 2016 modificó el Código Civil y allí los animales aparecen como seres sintientes, pero siguen siendo bienes. ¿Cuál es el objetivo político en términos abolicionistas desde el punto de vista de Francione? Levantar ese estatus de cosa, bien, propiedad o recurso. Eso tiene implicaciones obviamente enormes, impresionantes. Si nos ponemos a pensar, los animales no humanos hoy formalmente están en condiciones muy similares las que han estado seres humanos también históricamente reducidos a la esclavitud, es decir, a propiedades, a cosas. Tanto en el ámbito legal como en el resto del universo material.

Con Gary Francione empezamos a pensar no solo a los animales no humanos como seres que tienen una vida que les importa, sino que también —en la medida en que poseen una vida que les importa— deviene imperativo levantar su estatus de esclavos, de cosas, recursos, propiedades que pueden ser poseídas, compradas, vendidas, por parte de los seres humanos. Por eso, el autor dice que los animales no humanos en tanto seres con una vida propia deben tener derecho a la vida, pero también a la libertad y a la integridad corporal, que es tanto física como mental. Esa es la retórica abolicionista, ahí ya empezamos a pensar en otros términos. Fíjense que empezamos a hablar de esclavitud animal, de la necesidad de abolir la esclavitud, es otra figuración.

La figuración del animal como sujeto sintiente-consciente

Posteriormente aparecen una serie de autores contemporáneos mucho más recientes como Donaldson & Kymlicka (2011) y Alasdair Cochrane (2018), los cuales hacen algo muy interesante: una suerte de síntesis entre las figuraciones anteriores que tiene efectos políticos muy poderosos, empezando así a pensar en términos políticos de manera directa, a hacer teoría política. Ellos enfatizan en que ser sujeto de una vida en sentido estricto es de alguna manera tener consciencia. Ser consciente de que esta vida es mía y no de otro, de que algo me está pasando a mí y no a otro. Eso es interesante, esa idea tan simple tiene efectos inmensos, no es lo mismo que algo me pase a que yo sepa que algo me está pasando. Tengo una vida, una «experiencia subjetiva» en términos de Donaldson y Kymlicka.

Aquí empieza a haber una equiparación entre consciencia y experiencia subjetiva. ¿Quiénes tienen consciencia? Quiénes tienen experiencia subjetiva. ¿Qué es tener experiencia subjetiva? Saber que algo me está pasando a mí y no a otro. Eso es lo que es ser sintiente. Así, hay una equiparación finalmente entre sintiencia – consciencia – subjetividad o experiencia subjetiva.

Es posible realizar una lectura de lo anterior en términos políticos regresando a la Ley 1774 en Colombia. Allí se empieza a introducir a los animales no humanos como seres sintientes. De manera subyacente, se puede percibir la existencia de una disputa política: ¿cómo vamos a entender esa sintiencia? ¿Simplemente como

la posibilidad que tiene un existente de percibir placer y dolor o como consciencia, como experiencia subjetiva la cual va orientada a la posibilidad de que se levante el estatus de cosa, bien, propiedad o recurso que siguen teniendo los animales a lo largo y ancho del mundo?

Definitivamente hay una disputa política impresionante. Por eso muchos tácticamente defendemos la sintiencia. No porque la reduzcamos a sensaciones placenteras o dolorosas, sino porque sabemos que la sintiencia tácticamente puede implicar una nueva figuración de los animales no humanos que conlleva reconocer que tienen una vida propia, una vida que no les pertenece a otros y que —por lo menos en el plano jurídico— puede dar lugar a derechos básicos como el derecho a la vida, la libertad y la integridad corporal tanto física como mental.

Allí está la disputa en estos momentos. No es una disputa intra-conceptual, intra-filosófica, a mí eso realmente no me interesa, porque en realidad esta es una disputa por cómo funcionan estos conceptos, cómo operan en el contexto del orden especista. Que este sea el mejor concepto, la mejor figuración, no se trata de eso. Lo importante es que funcione en relaciones concretas, específicas. Dejaría hasta este punto porque ya dije muchas cosas. Muchas gracias por su atención.

Pregunta del público: *Romper con el discurso especista parece una labor como la de Sísifo (subiendo la roca por la montaña). En este sentido, ¿qué alternativas se pueden considerar en la actualidad para la ética animal?*

Respuesta: Podría contestar en un doble sentido que, por supuesto, está relacionado. Así como, por ejemplo, en el campo de los estudios críticos animales hemos repensado el especismo en tanto orden que produce y reproduce la dominación animal, también hemos repensado la cuestión del veganismo, porque la otra cara del antiespecismo, o más bien, la alternativa al especismo, muy a menudo y sobre todo la alternativa del movimiento abolicionista de liberación animal es el veganismo.

¿Pero qué ha ocurrido con el veganismo? El veganismo inicialmente lo plantean dos activistas, más que filósofos: Donald Watson y Leslie Cross. Ellos lo concibieron como un principio ético y en tanto principio ético tiene que dar lugar a una forma de vida. El principio ético se reduce a evitar involucrarse en todo aquello que implique explotación animal. Ahí tampoco los conceptos están muy claros inicialmente, esto es una reflexión que se produce a finales de la Segunda Guerra Mundial, también en el contexto británico, aunque Donald Watson viene de una familia de granjeros. Pero ojo, cuál es el contexto, el contexto es de un capitalismo industrial que implica, por supuesto, granjas industriales, por lo tanto, una explotación animal industrializada.

Entonces no es casual que todas estas reflexiones surjan allí. Es decir, claro, podría decirse que los grandes aportes los han hecho los ingleses, pero no es que sea tanto así, es que han hecho estos aportes porque justamente en ese contexto es donde

más cruda ha sido la explotación animal, donde se ha profundizado en la medida en que el capitalismo industrial ha acentuado los componentes industriales moderno-coloniales del especismo.

En ese contexto es que Donald Watson, el fundador de la sociedad vegana, empieza a pensar el veganismo como un principio ético, como un principio que implique configurar un estilo de vida que en lo posible se distancie de la participación en la esclavitud o explotación animal. Para ese entonces le llamaban de diferentes maneras porque estaban intentando apalabrar esta cosa sobre la cual no había muchas reflexiones realmente.

Inicialmente, así, el concepto de veganismo es muy interesante, o algo novedoso, fue algo muy importante. Pero lo que pensamos desde el campo de los estudios críticos animales es que eso es, hoy en día, insuficiente porque el veganismo se ha convertido, ha dado lugar a estilos de vida, a identidades basadas en el consumo y cada vez más articuladas con dinámicas capitalistas, con la racionalidad capitalista. Se ha convertido en una forma de vida estructurada alrededor del consumo de productos llamados veganos, empezando por los alimentos, pero sin restringirse a los alimentos, también medicamentos, ropa, etcétera.

Por supuesto, hubo una buena parte de quienes contribuimos a configurar este campo de los estudios críticos animales en Latinoamérica que pensamos que esa es una concepción moderno-colonial del veganismo, una concepción que le hace poco bien a los animales no humanos. Hemos repensado el veganismo como una pluralidad de prácticas, no de identidades, no de estilos de vida, sino de prácticas. Lo que importa es la práctica, el hacer, una pluralidad de prácticas multisituadas que tienen que adaptarse a los diversos contextos y que implican la configuración de formas de vida, pero no formas de vida reducidas a estilos de vida individuales, sino formas de vida consideradas como nuevas relaciones entre los animales humanos y los animales no humanos.

De esa manera es que hemos empezado a pensar el veganismo. Ya no hay un veganismo, sino veganismos, prácticas veganas, que son prácticas orientadas a la configuración de modos de existencia, de formas de vida donde participan humanos y no humanos, son prácticas capaces de alterar y ojalá desestructurar totalmente el orden especista. Esas prácticas son prácticas que ya están en curso, y reconocer esto es una herencia que yo y otras y otros tenemos en el campo de los estudios críticos animales, que es una herencia marxiana, no digo que marxista en sentido estricto, pero sí marxiana porque aquello que nos importa no es teorizar lo que deben hacer los movimientos, un programa político, sino examinar lo que ya está aconteciendo y sumarse críticamente a lo que ya está aconteciendo.

En otras palabras, las prácticas que son capaces de poner a tambalear el orden especista ya están operando aquí y allá y lo que hay que hacer es cartografiarlas, olfatearlas, articularnos con ellas, sumarnos a ellas. Y en esa medida ir teorizando, pensando. Se trata de una razón situada y corporizada. Claramente aquí no hay un programa político dado de antemano sino una adhesión a las luchas en curso.

Con base en esa adhesión a las luchas en curso les puedo decir que, por lo menos en el ámbito jurídico, la cosa va hacia disputarnos la noción de sintiencia en clave de sintiencia como equiparación de consciencia o experiencia subjetiva capaz de, en algún momento, levantar el estatus de cosa, bien, recurso o propiedad que hoy en día tienen los animales no humanos, pero ese es sólo un ámbito de disputa, de lucha.

Aquí, acabo de mencionar un montón de dispositivos, todos esos son ámbitos de disputa también, de lucha, y hay que ver ya qué se está haciendo y cómo podemos sumarnos a esas luchas en curso, incluso a las propias insurrecciones de los animales no humanos, que son enteramente reales y están aconteciendo todo el tiempo.

Pregunta del público: *Decías que hay una condición de cautiverio en donde, por ejemplo, se producen animales salvajes, en dispositivos como el zoológico y eso me hace pensar también, desde lo que comentaste, en los dispositivos domésticos donde se generan precisamente animales domésticos. ¿Qué pasaría con estos animales domésticos? ¿También se encuentran en cautiverio? Que, como los lobos en el momento donde los encerramos cambiamos su comportamiento. Lo pienso cuando decimos que hay una sujeción, por ejemplo, en los perros, a ciertos comportamientos y ciertas acciones por las cuales les dan unos premios, hay también una subordinación evidentemente y una explotación desde el beneficio afectivo, y también pienso en esos animales de compañía y apoyo emocional. Es una preocupación mía sobre esos animales domésticos.*

La segunda parte de mi pregunta es si la respuesta puede estar desde el bienestar de estos animales, deberíamos pensarnos la relación como una relación de reciprocidad, como, por ejemplo, ellos trabajan en cierta medida para uno y en ese sentido, los veríamos como trabajadores y su paga sería... Qué sé yo, el techo y la comida, y qué implicaciones tendría decir eso.

Respuesta: Son muchísimas cosas... Una de las discusiones que se está dando ahorita, que de hecho la están dando autores como Donaldson y Kymlicka,⁶ es la discusión en torno al trabajo animal. Curiosamente en términos teóricos muchas

⁶ Ver la compilación *Animal labour*, realizada por Donaldson, Kymlicka & Blatter (2000).

veces la delantera la llevan los liberales, lo cual para mí es un poco desafortunado, pero también ayuda mucho porque el discurso liberal ofrece herramientas para intervenir en instituciones que están configuradas en muchos sentidos a partir del liberalismo. Entonces, primero habría que decir que ya existe una bibliografía importante donde se reflexiona frente a ese tipo de problemas.

Una vez reconsiderados los animales no humanos, en la medida que ya no los consideramos simplemente como objetos de los cuales podemos extraer un beneficio, ¿qué se hace ahora con las relaciones que se entablan con esos animales? Muchos dicen que no nos tenemos que aventurar a elucubrar, pero Donaldson y Kymlicka argumentan que debemos repensar a los animales domesticados como ciudadanos, y en la medida en que son ciudadanos, también deben poder trabajar, y en la medida en que deben poder trabajar, deben poder tener una serie de protecciones en el ámbito laboral. Todo eso lo han tematizado muy bien.

Otros se cuestionan: ¿cómo vamos a empezar a pensar en los animales no humanos como ciudadanos si ni siquiera hemos podido levantar el estatus de cosa, bien, recurso o propiedad, es decir, de esclavos —como diría Gary Francione—, que hoy en día tienen? Sería absurdo empezarlos a pensar como ciudadanos si siguen siendo esclavos, y el esclavo se contrapone al ciudadano en esta lógica liberal, es totalmente absurdo.

Para resumir, una primera respuesta sería esa: no podemos dar esas discusiones hasta que no se les levante el estatus de cosa, bien, recurso o propiedad que tienen actualmente porque sería muy peligroso. Podríamos empezar a equiparar la explotación animal con trabajo animal digno, algo que pasa en buena parte con Martha Nussbaum.

Ella llega a afirmar que negarle a un perro «de carreras» que compita en carreras es atroz porque justamente ha sido producido para eso, entonces él se realiza vitalmente en esa actividad y uno termina preguntándose cómo eso nos está diciendo algo nuevo. Ese es el peligro de empezar a pensar ciertas cosas sin primero dar los pasos más básicos.

Por otro lado, está la discusión sobre el trabajo, si los animales no humanos trabajan o no trabajan, y allí también hay diferentes posturas y diferentes autores que han tematizado esa cuestión. Hay quienes dicen que sí, que trabajan, así como el resto de la naturaleza trabaja. Hay quienes dicen que no, que realmente no hay trabajo. Eso simplemente para señalarte que hay todo tipo de discusiones, disputas y posiciones al respecto.

Sobre si los animales domesticados son animales en cautiverio... Cuando yo empiezo a pensar las cosas en términos de dispositivos, la noción de cautiverio me resulta insatisfactoria, porque de alguna manera hay un encierro, hay una dinámica de represión, pero eso no es lo que me parece más importante. Lo que me parece más importante es que esos dispositivos, como diría Foucault, son productivos. Es decir, el perro no es simplemente un perro que esté encerrado en un apartamento. En la medida en que habita ese dispositivo es producido por ese dispositivo, empieza a tener una serie de comportamientos y su cuerpo se empieza a adaptar a esos ambientes. Eso es lo que me resulta más interesante pensar, por

eso es que pienso también en términos de sujeción, no sólo de represión, de que el animal esté cautivo, oprimido, sino que el animal está siendo producido de tal manera que queda sujetado su propio cuerpo y a sus propios comportamientos.

Tú hacías alusión al comportamiento condicionado, en una línea conductista viejísima que además está muy rebatida tanto en el campo de la etología como en el de la psicología, pero es totalmente cierto que en la medida en que estos animales domesticados se producen en estos dispositivos, luego ya adquieren comportamientos o quedan atados a sus cuerpos de tal manera que cambiar eso es muy difícil.

Pensemos, por ejemplo, en las llamadas «gallinas ponedoras». Una gallina que ha sido modificada genéticamente, de manera histórica, luego así esté en un santuario y ya no en una granja industrial, aunque se la haya liberado de la celda, de la batería donde se ve obligada a producir muchos huevos, en ese santuario no puede dejar de producir huevos, su cuerpo va a seguir produciendo muchos huevos y eso le va a causar dolores impresionantes, enfermedades terribles, que si las pensamos en términos humanos serían inauditas. ¿Qué hacer allí?

Una de las cosas que creo que pueden hacerse es empezar a volcar todos estos conocimientos que históricamente han estado en función del orden especista para transformar esa situación de sujeción, que es lo que ya se está haciendo, por ejemplo, en los santuarios, donde participan médicos veterinarios e incluso zootecnistas que estaban comprometidos con la explotación animal y que ahora se han alejado de eso y han empezado a utilizar sus conocimientos para intervenir de nuevo los cuerpos de los animales no humanos pero en un sentido desujetante, para deshacer esa sujeción.

Entonces yo creo que hay que pensar en esos términos, en cosas muy situadas. El dispositivo produce, pero como produce sujeción, también puede producir desujeción, puede recomponerse en la medida en que se recompongan las fuerzas en juego. Y allí habría que pensar muchos casos, yo no puedo dar aquí respuestas abstractas porque no considero que ese sea mi papel.

Pregunta del público: *Algo que me hizo bastante ruido porque usted dice que los animales son sujetos de una vida, los otros seres que están por fuera de ese reino —aunque ya no se dice tanto reino—, son organismos que no son sujetos de una vida u otros organismos dentro del reino animal, como lo son algunas esponjas, algunas anémonas, algunas hidras, en términos de sintiencia poseen un sistema nervioso periférico, sienten, efectivamente, en términos de conciencia no tienen un sistema nervioso central, entonces existe una ruptura en términos de la sintiencia y la conciencia, la pregunta sería... ¿cuáles son los criterios que se establecen desde el animalismo para determinar qué animal es consciente y qué animal es sintiente? Porque, por ejemplo, cuando las anémonas o las medusas son consumidas por las tortugas marinas, ellas sienten, pero no son conscientes de que están siendo consumidas por su ausencia de sistema nervioso central.*

En términos de defensa, las medusas tienen unas pequeñas estructuras que se llaman miocitos que sirven de mecanismo de defensa, asimismo, como los organismos vegetales y los organismos fúngicos que también tienen mecanismos de defensa contra otros organismos. Me gustaría que usted profundizara un poco más en ello porque sí siento que hay una ruptura entre sintiencia y consciencia. Lo que creería yo es no decir «todos los animales» sino qué animales.

Respuesta: Muchas gracias. Sucede que no hay una substancia animal. Estos autores que tratamos contribuyen a producir nuevas figuraciones sobre lo que entendemos por animal. Claro, comprendo que esto desde el trabajo habitual de las ciencias naturales sea un poco difícil de digerir, porque es otra lógica. Aquí no existen los animales como una realidad objetiva externa, sino que existen en la medida en que se tematizan. Esa tematización *contribuye* a que existan de otro modo. Por eso hablamos de figuraciones.

No existe una realidad biológica que se pueda constatar externamente, aunque eso es lo que piensan muchos de estos autores, pero ojo, yo estoy haciendo una relectura de estos autores en tanto productores de figuraciones, entonces no es posible que la ciencia biológica en tanto «ciencia objetiva» nos diga qué es o no lo animal, o que establezca qué entra y qué sale en cuanto al concepto de animal se refiere, o de animalidad. Esa es una primera aclaración que me parece importante.

Dicho eso, tácticamente qué es lo que se ha utilizado. Se ha utilizado la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia del 2012. En ese año unos expertos en neurociencias se reunieron y básicamente establecieron esa equiparación, sintiencia es igual a consciencia, igual a experiencia subjetiva o subjetividad, y, por lo tanto, se ha producido una nueva figuración de manera tajante, aparece una nueva figuración ya mucho más acabada sobre lo que es lo animal. Entonces claro, hay una reducción, pero también una ampliación.

Hay una reducción de los animales no humanos a seres con sistema nervioso centralizado y cerebro. Los animales no humanos son los animales que tienen sistema nervioso centralizado y cerebro. Esos son los que piensan, los que sienten, los que tienen consciencia, los que tienen experiencia subjetiva y, por tanto, los que deben tener derecho a la vida, la libertad y la integridad corporal, incluyendo la integridad física y la mental. Eso ya es un avance impresionante. Obviamente siempre va a quedar algo por fuera.

Ahora, eso para mí es una preocupación porque yo no soy sensocéntrico, yo creo que esto es útil tácticamente, en términos políticos, pero yo no creo que podamos establecer ahora sí y de una vez por todas quiénes hacen parte de la comunidad moral, política, etcétera, y quiénes van a quedar por fuera. A mí eso no me importa y, de hecho, me parece muy peligroso.

En ese sentido es que justamente, en este ámbito, yo he empezado a hacer la distinción entre derecho a la vida y derecho a la existencia, que no es lo mismo. Yo puedo comer plantas porque las plantas no tienen derecho a la vida, pero no puedo arrasar bosques porque se me dé la gana o en virtud de una acumulación indefinida de capital porque, si bien no tienen derecho a la vida, tienen derecho a la existencia, tienen derecho a florecer —como diría Martha Nussbaum—, a proliferar, a diversificarse, aquí uno se puede valer de herramientas provenientes también de otras éticas, la ecología profunda, muchas otras éticas.

Pero el punto es que para mí tácticamente hay que distinguir el derecho a la vida del derecho a la existencia y si me preguntan, yo soy profundamente spinoziano y para mí todo ente de alguna manera tiene existencia en la medida en que tiene *conatus*, en la medida en que tiende a perseverar en su existencia, pero esa consciencia, ese *conatus*, esa «consciencia» muy entre comillas, se tiene que diferenciar, porque no es lo mismo la consciencia de un ser que tiene sistema nervioso centralizado y cerebro al *conatus* de una mesa o una roca o una planta, aunque para la ética importe todo. Importa todo, pero no de la misma manera.

Sobre eso tengo mucho por decir, pero por ahí iría el asunto. Es importante la referencia a la Declaración de Cambridge sobre la Consciencia no porque para mí sea importante, sino porque ha sido relevante en términos de la lucha política antiespiciesta.

Pregunta del público: *Desde la ética animal es importante tener medios de prevención a las invasiones para no llegar al punto de tratamiento de comparación o especismo para dar seguridad a una especie sobre otra. Si los derechos de los animales se extienden teniendo en cuenta su especie, ¿cómo podrían tratarse las plagas más comunes? Por ejemplo, piojos, ratas o en el caso de los cultivos, como una medida contra los animales sin que se afecte estas mismas especies desde una rama no bienestarista por lo que explicaste, sino como tratar ese tipo de relaciones que suelen ser entendidas como invasivas.*

Respuesta: No estoy seguro de haber entendido la pregunta... La voy a parafrasear a ver si sí la entendí bien... Tiene que ver, en primer lugar, con la idea de que hay especies invasoras. Empiezo por esa parte.

Me voy a referir a los ecólogos, a cómo habitualmente se asume la producción de conocimiento por parte de los ecólogos que, en tanto producción autorizada, científica, se supone mucho más válida que otros conocimientos.

La ecología como ciencia se ha montado sobre análisis a menudo sistémicos en donde se asume que los sistemas son precisamente entramados de relaciones relativamente estables; siempre cambian, pero hay un estado relativo de homeostasis, de estabilidad, relativo siempre. En ese sentido, los ecosistemas tienen la capacidad de regenerarse continuamente.

Ahora, la ecología en tanto ciencia ha aportado muchas cosas que considero importantes, positivas, y que, de hecho, le han servido a los movimientos animalistas, y en particular antiespecistas abolicionistas, y más recientemente a los estudios críticos animales, pero a su vez, ha habido tensiones y disputas enormes porque el campo de la ética animal de raigambre anglosajona, muy asociado a la filosofía analítica, se ha interesado particularmente en los individuos, en los individuos sintientes, no en los ecosistemas, no en las especies en abstracto. Por ejemplo, la defensa de la biodiversidad, la defensa de la pluralidad de especies no ha sido una preocupación. La preocupación fundamentalmente ha sido la del respeto y la defensa de los individuos concretos que están allí en juego, independientemente de su especie.

Por el contrario, la ecología le da un peso muy fuerte a la noción de especie y a las relaciones interespecíficas en ciertos contextos sistémicos de equilibrio inestable, entonces allí habría una primera disputa que me parece importante que se tenga clara: son campos que se pueden asociar y que se han asociado históricamente, pero provienen de reflexiones, de lugares políticos o ético-políticos diversos, diferentes. ¿Cuál ha sido el problema con la ética animal? Precisamente que se ha montado en una defensa a rajatabla de los individuos sintientes, a veces incluso dejando de lado absolutamente las consideraciones ecosistémicas.

Por otro lado, los ecólogos suelen pasar por alto todas estas reflexiones que se han producido en el ámbito de la ética animal a tal punto que llegan a hacer un manejo casi que puramente técnico y administrativo de los ecosistemas, en los cuales no importan los individuos sintientes que estén involucrados, lo que importa es que el ecosistema mantenga sus dinámicas, sus lógicas, que se pueda regenerar y no se venga abajo.

Es en ese contexto ecológico que se ha pensado justamente la cuestión de las especies invasoras y lo que llaman también muchas veces especies exóticas, especies que pueden desestabilizar todo un entorno y aquí en Colombia recientemente vivimos una discusión muy importante en torno a eso que es la de los hipopótamos, ¿son o no los hipopótamos especies invasoras? ¿qué hacer con los hipopótamos? Muchos aseguran, de hecho, esa es la posición imperante en el Instituto Alexander von Humboldt, que es necesario asesinarlos, «practicarles la eutanasia» como dicen ellos... En últimas, asesinarlos porque son especies invasoras.

Sin embargo, ahí hay un montón de discusiones porque ni siquiera hay, en su propia lógica, datos suficientes para poder decir que van a irrumpir en el medio de tal manera que lo vayan a destrozar, a alterarlo radicalmente. Ahí hay todo tipo de discusiones, pero ¿cuál es el punto? El punto es que, si lo pensamos desde una óptica antiespecista, hay que pensar también en cómo esos animales que son los hipopótamos están siendo producidos en un marco especista, en el orden

especista, es decir, no son especies invasoras, son producto justamente del llamado tráfico ilegal y digo tráfico ilegal porque se trafica con cosas. Son producto de este tráfico asociado a una cultura narco, etcétera. Antes que la figuración de «especie invasora» tendríamos que emplear la de «víctima de la violencia especista». Esto cambia enteramente el panorama.

Realmente la dinámica se debe empezar a leer desde ese punto, desde el punto de vista de cómo ciertos humanos pueden llegar a ejercer tal poder que son capaces de extraer a determinados animales de determinados ambientes para implantarlos en otros y ponerlos a «operar» en función de sus intereses, que aquí tienen que ver con demostrar poderío, ¡estamos hablando de Pablo Escobar, de la Hacienda Nápoles!

Desde un punto de vista antiespecista tendríamos que reconstruir todo ese contexto y ahí entrarían a jugar los seres humanos como parte de ese ecosistema, de un ecosistema tecno-bio-físico-social. Solo en ese contexto se pueden empezar a tomar las decisiones, no aislando, de manera un poco fetichista, el contexto natural de todas las relaciones humanas y del resto de relaciones sociales que han involucrado que esos hipopótamos estén en ese lugar y viviendo de ese modo y no de otro.

Es solo así que podemos empezar a tomar decisiones concretas en torno a todos estos casos que habitualmente involucran conceptos como animal exótico, plaga, invasor, etcétera. Lo que hay que hacer es una relectura completa del problema, ese es mi punto. Yo no puedo aquí dar una respuesta abstracta, habría que reconstruir el problema, introduciendo todos estos elementos.

Pregunta del público: *¿Esa conceptualización abarca o puede abarcar una ética vegetal, desde lo sintiente / consciente / subjetivo?*

Respuesta: Creo que ya respondí. Aunque hay un elemento que no mencioné que me parece clave: yo cité la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia, donde la conciencia es igual a sintiencia, igual a experiencia subjetiva. Esto tiene que ver con los seres que poseen como mínimo sistema nervioso centralizado y cerebro. Ahora, me parece que todo eso, nuevamente, lo tenemos que entender como producción de figuraciones en campos estratégicos, en medio de una pluralidad de fuerzas en juego y, en ese sentido, también tenemos que precisar otro elemento.

Es con la aparición de estos dispositivos modernos en el contexto del orden especista, como las familias, la forma-familia, el dispositivo familia, la familia patriarcal burguesa; el zoológico, el bioterio, la granja tradicional tecnificada e industrial... Es solo en ese contexto que podemos empezar a pensar en animales no humanos en tanto individuos, es decir, son esos dispositivos los que han contribuido a que repensemos a los animales no humanos como individuos, como seres que llegan a tener una experiencia subjetiva y esto tiene que ver con toda una relectura que yo hago también de Michel Foucault.

Él dice que, en el tránsito que va del Estado absolutista a la estructuración del Estado moderno en sentido estricto, aparecen unos dispositivos, los llamados dispositivos disciplinarios o instituciones disciplinarias. Esas instituciones disciplinarias como la escuela, la prisión o el hospital no solo son instituciones represivas, sino que en tanto dispositivos son productivas, producen al enfermo, al criminal, etc., son productivas. Ahora bien, producen, en primer lugar, individuos, a los seres humanos en tanto individuos. Por eso Foucault llama a estas instituciones «anatomopolíticas», porque operan directamente sobre el cuerpo individual y lo producen en tanto cuerpo individual. Estamos hablando de los sujetos modernos.

En la medida en que las instituciones, los dispositivos, no solo producen lo humano sino también lo no humano, lo no humano se empieza a pensar en términos de individuo, de individuo moderno. Son los propios dispositivos los que nos han permitido llegar a pensar a los animales no humanos como individuos, como seres con experiencia subjetiva.

Piensen en algo tan sencillo como el dispositivo familiar o la familia, la forma-familia. En la forma familia se produce el individuo humano, al ser humano considerado individualmente en un sentido moderno, pero también al perro, al perro se le empieza a otorgar características de individuo, un perro con una vida propia y, de hecho, eso llega a cosas tan grotescas como que al perro le celebran los cumpleaños y lo humanizan, lo antropomorfoizan de manera excesiva, lo visten, etcétera.

Esto es lo que me parece clave: estos dispositivos producen, empiezan a producir a los sujetos que luego son la plataforma de alguna manera para alterar al propio especismo porque empezamos a considerar que tienen una vida propia, una experiencia subjetiva ya no en función de los seres humanos sino en función de esa vida que es propia. Eso es en parte lo que se percibe al leer a Tom Regan.

Aquí no tenemos que pensar las cosas en blanco y negro. Los dispositivos en la medida en que son dispositivos funcionan de maneras imprevisibles y a veces producen cosas que uno no espera, como la individuación de los animales no humanos.

Pregunta del público: *Teniendo en cuenta este concepto de sintiencia me preguntaba entonces en qué contextos podemos acabar con la vida de un individuo sin que esto implique directamente una práctica especista. Pensaba en el caso de los peces león que se reproducen en los arrecifes de coral y muchas veces la solución más fácil es acabar con la vida de ellos. Obviamente no estoy diciendo que debemos acabar con la especie, pero podría llevar el ejemplo mucho más allá y decir que, cuando buscamos la supervivencia del ser humano con respecto a las otras formas de vida, ante la existencia de una especie hipotética que sea totalmente nociva para nosotros y para otras formas de vida, ¿sería éticamente correcto con base en ese concepto de sintiencia, acabar con la vida de esos individuos?*

Respuesta: Primero tengo que recordar aquí que, en lo que yo he dicho personalmente, no hay una postura deontológica en sentido estricto. Yo estoy leyendo el campo de la ética animal desde la llamada filosofía continental, entonces no te puedo decir con base en hipótesis qué decisiones debemos tomar. Eso no es lo que hago yo. Yo no pienso de esa manera, aunque utilizo estratégicamente lo que se ha producido en ese campo. Es algo que he intentado decir a lo largo de la presentación.

Más allá de eso, lo que podría afirmar al respecto es que lo importante no es pensar en situaciones hipotéticas, abstractas, de qué hacer si sucede tal cosa, sino enfocarnos en lo que realmente está sucediendo, cómo están funcionando las cosas, cómo están operando, cuáles son las dinámicas de resistencia, de alianzas, qué es lo que está pasando.

Me da un poco de comezón pensar en esos juegos mentales que luego supuestamente dan lugar a toma de decisiones. Eso para mí es justamente muy afín al funcionamiento del orden especista: la idea de que hay una conciencia abstracta que puede pensar las cosas de manera descorporizada, que la toma de decisiones va de arriba hacia abajo. Yo me alejo de ese tipo de posturas.

Lo que sí puedo decir es que para controvertir las acciones de los diferentes movimientos animalistas, y en particular antiespecistas abolicionistas, a menudo surgen ese tipo de réplicas que apelan a juegos mentales, a hipótesis abstractas y lo primero que yo tendría que decir es que a mí eso no me interesa, me interesa que nos enfoquemos en cómo funciona el orden especista.

«¿Qué pasaría si llegaran los extraterrestres?». ¿Cuáles extraterrestres? Pensemos en cómo están siendo explotados los animales no humanos ya, cómo están siendo sujetos y subordinados. Eso es lo que me interesa a mí. Entonces yo la verdad me veo un poco impedido para pensar en términos de respuestas a hipótesis puramente abstractas que luego yo sé que tienen efectos reales. El pensamiento siempre tiene efectos. Justamente estos autores han producido figuraciones que tienen efectos, pero no pienso como ellos. Es lo que puedo responder.

Pregunta del público: *Al configurar a los animales como sujetos es natural pensar en atribuirles derechos, lo cual nos lleva a la ciudadanía. Tú mencionabas en una entrevista un concepto que me parecía interesante que era la «ciudadanía total» de Beatriz Preciado,⁷ no sé si en algún momento lo traías a cuento acá. Me generaba*

⁷ Ver Ávila (2016).

la duda sobre la ciudadanía total y qué implicaciones tiene. No es quedarnos en la elucubración sobre qué pasaría, sino una solución a eso. No es el veganismo teórico sino las implicaciones prácticas que pueda tener, cómo se desarrolla ese atribuirles ciudadanía, si es la solución, o qué implicaciones prácticas tiene, porque los estamos figurando. Eso tiene unas repercusiones en cómo nos relacionamos.

Respuesta: Yo creo que en primer lugar habría que pensar hacia dónde se están dirigiendo las cosas o parecen estar dirigiéndose. Mi diagnóstico actual es que las políticas públicas asociadas a eso que hoy llamamos protección y bienestar animal se encuentran virando hacia políticas más asociadas a lo interespecie, a lo interespecífico, multiespecie e incluso transespecie. En el Valle y en Cali en particular, por ejemplo, hay un experimento bastante interesante relacionado con lo que se ha hecho desde la curul de Terry Hurtado, concejal animalista abolicionista de toda la vida aquí en nuestro contexto colombiano. Él ha empezado a impulsar una transformación de la política pública para que ya no sea una mera política pública de protección y bienestar animal sino, más bien, una política interespecie.

La diferencia es que la política interespecie implica empezar a pensar en cosas como la necesidad de adecuar o adaptar nuestros entornos urbanos y rurales, en donde los seres humanos compartimos nuestra existencia con otras especies, con otros individuos pertenecientes a otras especies, y cómo todo eso empieza a dibujar de alguna manera otra noción de ciudadanía.

Lo que quiero decir acá es que, en la práctica, en los hechos, ya hay ciertas experiencias que están empezando a arrojar otras ideas de ciudadanía.

Lo importante allí es con quiénes compartimos la existencia. La comunidad se va definiendo en la medida en que se van recomponiendo las relaciones entre seres pertenecientes a diferentes especies. ¿Qué hacemos, por ejemplo, con las zarigüeyas en el caso de la ciudad de Cali?, ¿cómo las tratamos y cómo nos tratan ellas?, ¿cómo nos co-modificamos? Las nuevas figuraciones de la ciudadanía son indisociables de estos procesos, de los procesos de coexistencia y co-modificación.

En la capital del Valle la presencia de las zarigüeyas es importante, ellas han sufrido formas de violencia especista terribles en ese contexto. Entonces, cómo empezar a pensar una política interespecie allí, orientando de alguna manera la idea de ciudadanía en el sentido de que esas zarigüeyas ya no pueden ser vistas como externas al entorno urbano, sino que su presencia ya da cuenta de que estamos coexistiendo con ellas y tenemos que repensar esa coexistencia, incluyendo lo que hace el aparato Estado, la administración pública.

Pienso en esas cosas, ¿cómo intervenir allí específicamente? ¿cómo podemos poner a jugar ciertas figuraciones en esos contextos específicos? ¿con quién nos articulamos? ¿con quién no nos articulamos? ¿por cuáles cosas optamos, por cuáles cosas no? Es algo que se define en la acción, en la práctica.

A mí la propuesta de Preciado me parece llamativa, interesante, me sedujo en su momento su fuerza panfletaria, pero hoy me parece excesivamente panfletaria, o sea, suena muy bien una «ciudadanía total», pero en términos prácticos dónde está

incardinada, cómo se manifiesta, qué es lo que se está haciendo, eso no lo sé muy bien. Me parece una suerte de elucubración que paradójicamente termina siendo muy similar a las abstracciones de esta corriente de la ética animal anglosajona de tradición analítica. Aunque sean abstracciones diferentes, son en últimas abstracciones, todas muy alejadas de lo que está pasando de manera concreta, en contextos concretos.

Yo respondería de esa forma. Hay que ver qué está sucediendo, cuáles son las interacciones que implican ya diversos modos de existencia y cómo, con base en esas interacciones, en esas relaciones, podemos o no empezar a pensar conceptos de ciudadanía alternativos, diferentes, y si esa quizá sea la vía o no. ¿Eso cómo se define? En la práctica, estando allí, interviniendo. No hay otra respuesta a mi modo de ver.

Referencias

Ávila, I. (2024). Familia multiespecie y lazo afectivo como «base de la sociedad»: lecturas jurídico-políticas. *Tabula Rasa*, 49, 109-132. <https://doi.org/10.25058/20112742.n49.07>

Ávila, I. (2022a). Las ocho inflexiones de los animalismos situados. *Fractal*, 91. <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal91Avila.php>

Ávila, I. (2022b). *Esa metafísica que no es Una: materialismo inmanente, conocimientos corporizados y formas de vida posthumanas*. Desde Abajo.

Ávila, I. (2019). Los animales ante la muerte del Hombre: (tecno)biopoder y *performances* de la (des)domesticación. *Tabula Rasa*, 31, 251-268. <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.10>

Ávila, I. (2018). Donna Haraway y Friedrich Nietzsche: resonancias epistémico-ontológicas. En *(Des)órdenes (inter)culturales* (pp. 169-188). Universidad Nacional de Colombia.

Ávila, I. (2017). *Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación*. Desde Abajo.

Ávila, I. (2016). De la Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa (Seguido de Ética, política y animalismo). En Ávila, I. (comp.). *La cuestión animal(ista)*. (pp. 45-72). Desde Abajo.

Ávila, I. (2014). El nomadismo filosófico de Rosi Braidotti: una alternativa materialista a la metafísica de la presencia. *Tabula Rasa*, 21, 167-184. <https://doi.org/10.25058/20112742.9>

Ávila, I. (2013). *De la isla del doctor Moreau al planeta de los simios. La dicotomía humano/animal como problema político*. Desde Abajo.

- Ávila, I. & González, A. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Desde Abajo.
- Ávila, I. & González, A. (2014). Resistencia animal: ética, perspectivismo y políticas de subversión. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 1(1), 31-72. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/4>
- Bourdieu, P. (2000). Sobre el poder simbólico. En *Poder, derecho y clases sociales* (pp. 87-100). Desclée de Brouwer.
- Braidotti, R. (2000). *Sujetos nómades. Corporización y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Paidós.
- Cambridge Declaration on Consciousness. (2012). F. Crick, C. Koch, S. Edelman, P. Singer, et al. En: *The Francis Crick Memorial Conference: Consciousness in Humans and Non-Human Animals*. University of Cambridge. <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Cochrane, A. (2018). *Sentientist Politics A theory of global inter-species justice*. Oxford University Press.
- Congreso de Colombia. (2016). *Ley 1774 de 2016. Por medio de la cual se modifican el código civil, la ley 84 de 1989, el código penal, el código de procedimiento penal y se dictan otras disposiciones*. <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=68135>
- Despret, V. (2012). *What would animals say if we asked the right questions?* University of Minnesota Press.
- Donaldson, S. & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis A political theory of animal rights*. Oxford University Press.
- Donaldson, S., Kymlicka, W. & Blatter, C. (Eds.) (2020). *Animal labor A new frontier of interspecies justice?* Oxford University Press.
- Francione, G. (2000). *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* Temple University Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Harrison, R. (1964). *Animal machines*. Vincent Stuart Publishers.
- Horta, O. (2004). Una tipología del especismo Criterios distintivos y significación moral. En J. Riechmann (ed.). *Ética ecológica propuestas para una reorientación* (pp. 145-162). Editorial Nordan-Comunidad.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. (pp. 285-327). Clacso.

- Linzey, A. (1996). *Los animales en la teología*. Herder.
- Regan, T. (2004). *The case for animal rights*. University of California Press.
- Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Rowman & Littlefield.
- Ryder, R. (2022). Especismo (1970) (Seguido de Especismo: 50 años después). En I. Ávila & A. González. *Glosario de resistencia animal(ista)*. Desde Abajo.
- Singer, P. (1975). *Animal liberation*. Random House.