

Explorando alianzas en el capitaloceno. La construcción de la otredad desde una perspectiva interseccional

Exploring alliances in the capitalocene. The construction of otherness from an intersectional perspective.

Lucía Dal Din

Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, Argentina

ldaldinraposo@gmail.com

 <https://orcid.org/0009-0009-5247-4834>

Recepción: 07 Febrero 2024

Aprobación: 01 Junio 2024



Acceso abierto diamante

Resumen

En este artículo abordaremos las formas en la que la analogía con “lo animal” ha acompañado históricamente la descripción de grupos subordinados. Esta construcción de una otredad marginalizada y no, o poco, humana que ha alimentado los imaginarios europeos en la conquista del “Nuevo Mundo”, persiste hasta nuestros días y se replica no sólo en los análisis que las elites criollas han realizado sobre los grupos indígenas, sino también sobre las clases sociales que, en nuestro continente, cargan con el estigma de lo indio, lo no-blanco, incivilizado. Así como la metáfora y analogía animal han servido para describir a estos sujetos racializados y atravesados por el estigma de clase, también ha actuado de estructura significativa para describir a la mujer y “lo femenino”. Es nuestro objetivo en este trabajo colaborar a las discusiones que ven en el análisis interseccional un campo productivo y potente de conocimiento, no sólo académico, sino vital.

Palabras clave: animalidad, clase, género, otredad, raza.

Abstract

In this article we will address the ways in which the analogy with "the animal" has historically accompanied the description of subordinated groups. This construction of a marginalized and "lees" or unhuman otherness that has fed European imaginaries in the conquest of the "New World", it persists to this day and is replicated not only in the analyzes that the creole elites have carried out on indigenous groups, but also about the social classes that, in our continent, carry the stigma of the Indian, the non-white, the uncivilized. Just as the animal metaphor and analogy has served to describe these racialized subjects crossed by class stigma, it has also acted as a significant structure to describe women and "the feminine". It is our objective in this work to collaborate in the discussions that see in the intersectional analysis a productive and powerful field of knowledge, not only academic, but vital

Keywords: animality, gender, otherness, racism, social class.

Introducción

Recientemente la antropóloga argentina Maria Carman realizó una entrevista con el diario Página12, en sintonía con lo que viene siendo su temática de trabajo, en la cual analiza la forma en que los movimientos ambientalistas contemporáneos construyen su noción de lo humano, y qué relaciones posibles establecen entre humanidad y medio ambiente o lo “no-humano”.

En la entrevista se abordan, particularmente, los reclamos de ciertos movimientos ambientalistas frente a la ocupación de una porción de una reserva natural de la Ciudad de Buenos Aires por parte de sujetos pertenecientes a los estratos más marginalizados de la sociedad[1], los cuales son constituidos como un peligro para la fauna nativa, a pesar de que los mismos pobladores señalan, en su defensa, la existencia de una planta de desechos automovilísticos mucho más tóxica en las inmediaciones de la reserva, y se reconocen a sí mismos como agentes preservadores de la fauna nativa. Los términos utilizados para describir a los sujetos en este tipo de situaciones no suelen ser muy agradables y muchas veces cargan con estigmas en relación a lo “salvaje” o “bestial”, en palabras de la autora, “al tiempo que se bestializa lo humano se humaniza lo animal”.

Esto nos renueva el interrogante siempre abierto sobre los límites entre “naturaleza-cultura”, “humanidad-animalidad” y la forma en la que muchas veces, más que categorías estáticas, constituyen ámbitos con fronteras flexibles y porosas al servicio de clasificaciones socioculturales. Si bien esta entrevista es reciente y habla de un contexto sumamente actual, esta porosidad de las fronteras es histórica y, en nuestro continente, cuenta con una amplia tradición en su utilización en pos de negar la humanidad de determinados grupos sociales.

Esta precarización en la cual viven los sujetos “bestializados” de la nota, se encuentra como inserta y es funcional al estadio capitalista actual, el cual se constituye no únicamente como sistema económico sino como estructura cultural y social que, en orden de poder legitimarse y continuar afianzándose, promueve la mercantilización de los sujetos y la transmutación de lo vital en objeto cuantificable (Segato; 2018). Los cuerpos, los sujetos, los saberes, experiencias, etc., se convierten en objetos vendibles, usables y desechables cuya utilidad está determinada por su funcionalidad al estadio actual de capitalismo.

Consideramos que, si bien esta transmutación se extiende a amplios sectores de la sociedad, existen gradualidades en relación al valor que se le da a determinados grupos sociales y sujetos y que es en aquellos sectores herederos de una historia de opresión, marginalización y construcción de otredades temibles o peligrosas (que comienza en siglos anteriores y se extiende hasta la época actual), donde la transmutación de lo vivo se vuelve más evidente.

Sobre limitaciones y perspectivas. Lo humano ¿y? lo animal

En su entrevista, Carman nos invita a reflexionar, entre otras muchas cuestiones, sobre una discusión nodal de la antropología simbólica, ¿qué hace del humanx un ser sustancialmente distinto al resto de los animales?

La reflexión alrededor de los límites entre “lo humano y lo animal” es de larga data. La antropología filosófica ha contribuido enormemente a pensar qué nos distingue del resto de los animales, y algunos autores han sugerido que esto radica en la capacidad de objetivar el mundo, a la intermediación de lo simbólico para aprehenderlo o a la capacidad de indagarnos filosóficamente, entre otras hipótesis (Cassirer 1944; Scheler 1928; Jaspers 1980), mientras que en la noción de “lo animal” resonaban ecos cartesianos que negaban pensamiento y sintiencia a los mismos (al menos en términos similares a los humanos). Estudios más recientes, sobre todo resultado de avances en el campo de la biología y etología, comenzaron a discutir esta imagen animal y a señalar que las diferencias entre los animales humanos y los alter-humanos serían más de grado o hasta no existirían de forma determinante, ni posicionarían jerárquicamente a los unos sobre los otros (Uexkhull 1934; Haraway 1998; 2016; Despret 2018; Lestel; 2022).

En simultáneo, en el campo de la antropología, la experiencia comparativa con otros pueblos y las diferentes formas que existen de comprender y construir el mundo circundante han llevado a entender la animalidad muchas veces como un continuum del mundo humano, no una ruptura, dónde humanos y alter-humanos están interconectados de formas múltiples y variadas (Arhem 2001; Descola, 2005; Verdú Delgado y Shiki, 2018; Viveiros de Castro; 2010, entre otros).

Más recientemente, y en sintonía con el creciente apoyo que han recibido movimientos ambientalistas y veganos en nuestras sociedades occidentales/occidentalizadas, así como los movimientos des/pos-coloniales, feministas, etc., en las últimas décadas se han extendido los estudios que vinculan de forma interseccional la opresión animal con otras tantas opresiones ejercidas por el humano durante la historia de Occidente, como son aquellas por motivos de género, raza, clase, etc.

En este trabajo nos interesa indagar en la forma en la que las sociedades occidentales/occidentalizadas han clasificado a sus otros valiéndose de la analogía animal. Eso nos permitirá no sólo reflexionar acerca del lugar que le otorgamos a “lo animal” en nuestras sociedades, sino también analizar la posición subordinada de determinados grupos sociales que, atravesados interseccionalmente por variables como raza, clase y género, se han visto encasillados en lugares históricamente atribuidos al animal, en tanto seres inferiores, salvajes y no-racionales.

Partimos de la idea de que los sujetos y grupos que más han sufrido y sufren las consecuencias del sistema socioeconómico capitalista, son aquellos cuyos cuerpos y existencias se encuentran marcados por una historia continua de dominación (Segato; 2008b) que se materializa en sistemas como el patriarcado, la colonialidad, la división de clases y el antropocentrismo. Intentaremos identificar a lo largo de este trabajo qué aspectos comparten estas otredades, qué variables les son comunes y qué posibilidades contra-hegemónicas se ensayan o proponen frente a este paradigma de explotación actual.

Para englobar todas estas desigualdades, entendemos como útil el concepto de capitaloceno, si bien lo utilizaremos por su capacidad de síntesis y no nos detendremos en un análisis más exhaustivo.

Capitalismo y predación

El término capitaloceno, acuñado por Jason Moore hace una década, se ha hecho popular en el ámbito académico por poner el foco en el carácter específicamente capitalista de la destrucción acelerada del medioambiente, tomando distancia así de otros conceptos previos como antropoceno o los términos antropozoica/antropogénica (Trischler; 2017); los cuales hacen referencia a las transformaciones que genera la acción humana en la naturaleza, entendiéndola como una potencia capaz de destruir o preservar planetas enteros.

El término antropoceno se popularizó luego que el premio nobel Paul Crutzen lo mencionara en un discurso en el 2002, y compartiera su autoría con el limnólogo Eugene F. Stoermer. Los seres humanos, sugieren, se han convertido en una fuerza geológica poderosa, de modo tal que es necesario crear un término que designe y dé cuenta de las dimensiones y consecuencias de tal fuerza. Si bien las discusiones en torno a cuándo podría situarse el origen de esta nueva época son amplias, los autores consideran la Revolución Industrial del siglo XVIII como principal indicador.

El concepto se popularizó en diversos ámbitos académicos trascendiendo las ciencias de la tierra y, si puede decirse, ha servido de disparador para repensar variados aspectos del humanismo. El Antropoceno se define como típicamente humano, o como post-humano, ya que algunas delimitaciones resultan confusas y evidencian los desafíos de pensarnos de manera intra e inter especies en la actualidad.

Es por eso que la noción de capitaloceno resulta superadora. Porque critica esta perspectiva que, al atribuir la destrucción del medioambiente a la especie humana en su totalidad, lo que realmente hace es licuar e invisibilizar la responsabilidad de aquellos sectores que se enriquecen y han enriquecido históricamente con el actual modo de producción y distribución de la riqueza.

De este modo, el deterioro del planeta no comenzaría en la Revolución Industrial sino mucho antes, durante los procesos expansionistas de Occidente que promovieron la destrucción de la diversidad cultural y biológica en su conjunto (tanto humana como no-humana)[2] y cimentaron el afianzamiento del sistema capitalista.

Si bien las posturas teóricas acerca del inicio del capitalismo como sistema económico global son variadas, en este trabajo adheriremos a los postulados de la corriente epistémica decolonial, la cual lo sitúa a partir de la conquista de América, cuando el sistema capitalista, incipiente en Europa, logra posicionarse como universal subsumiendo los modos de producción de las comunidades que conquista (Quijano; 2007b).

Autores/as como Federici (2004), sostienen que inclusive en períodos inmediatamente anteriores a la conquista española la construcción de las condiciones necesarias para el afianzamiento del capitalismo necesitó de un creciente control sobre los cuerpos del campesinado, dando lugar a la criminalización de prácticas habituales hasta ese momento, como uso comunitario de la tierra, práctica de saberes médicos o mágicos por parte de las mujeres, ciertas festividades, etc., por atentar contra la lógica privativista e individualista que le era necesario a un sistema económico basado en la distinción entre propietarios y no propietarios y la consecuente opresión que esta distinción generaba. La caza de brujas, los juicios a los campesinos que se resistían a la privatización de las tierras y el posterior uso de las herramientas desarrolladas para esos fines represivos en el territorio americano fueron, según la autora, los pilares básicos sobre los que se erigió el capitalismo.

Como bien señalan Bestard y Contreras (1998), a la hora de comprender este nuevo mundo que representaba América para los europeos -y su potencial como territorio a explotar-, los exploradores, científicos e intelectuales de la época debieron recurrir no únicamente a las ya conocidas formas de lo peligroso, anómalo y monstruoso, sino que debieron construir nuevas categorías donde insertar a pueblos tan diversos[3].

Durante las primeras décadas que sucedieron a la conquista, la discusión en torno a la naturaleza de los nativos se convirtió en debate central de la época. Sobre ella no sólo se disputaban saberes académicos, sino intereses económicos y políticos (Bestard y Contreras, 1998; Hanke, 1982) por lo cual la forma en la que se definiera y, sobre todo, si eran efectivamente humanos inclinados a aceptar la fe católica, fue fundamental para determinar el trato que se les daría.

Si bien los primeros encuentros con los indígenas del Caribe, al menos según lo documentado en el diario de Colón, no fueron necesariamente violentos ni retrataban de mala manera a los indígenas, al tiempo y visto que la tarea de conquista, colonización y evangelización no iba a ser tan sencilla, las opiniones de los españoles fueron modificándose. Y si bien podemos suponer que la mayoría de los europeos llegados a estas nuevas tierras entendía a sus habitantes como humanos, las apariencias y los modos de organización a veces tan disímiles y fundamentalmente distinto de los hasta ahora conocidos, sirvieron a los colonizadores de evidencia de un tipo de organización humana que consideraron más primitiva y bestial.

La presencia (constante, aunque minoritaria) de voces discordantes con esa idea, como la del fraile Antón de Montesinos quien insta a los españoles a cuidar mejor de sus indios, ya que son humanos y, por lo tanto, potenciales cristianos, generaron malestar y escándalo entre los encomenderos[4]. Montesinos y su orden insistieron en sus reclamos y de esta forma los Reyes Católicos terminan promulgando en 1512 la Ley de Burgos, primer documento que da cuenta jurídicamente de la naturaleza humana del indio.

Una vez declarados humanos, sin embargo, debían buscarse novedosas maneras de legitimar la opresión ejercida sobre ellos. La inquietud va a girar en torno, ahora, a si esos recientemente reconocidos humanos son capaces de organizarse y gobernarse por sus propios medios o si, por el contrario, se hace necesaria la tutela (deseada o no) de formas humanas más civilizadas (por supuesto, europeas). Se suceden entonces una serie de alegatos que tienen como objetivo desmentir la opinión de algunas órdenes religiosas sobre los nativos y reforzar la idea del nativo salvaje e impredecible que debe ser dominado.

El fraile Tomás Ortiz señala por ejemplo:

Éstas son las propiedades de los indios por dónde no merecen libertades: comen carne humana en la Tierra Firme; son sodométicos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos alocados. No guardan verdad si no es en su provecho; son inconstantes; no saben qué cosa sea consejos; son ingratisimos y amigos de novedades. (...). Son bestiales y preciánse de ser abominables en vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres. No son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos, que nunca perdonan; inuncisimos de religión (...) no guardan fe ni orden. No se guardan lealtad maridos a mujeres (...) Son sucios (...). En fin, digo que nunca crió Dios tan cocida gente en vicios y bestialidades, sin mixtura alguna en bondad o policía (Ortiz, Tomás; 1512) cita: P.M. De Angería, *Décadas del Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Bajel, 1944, pp. 519-520 en Arrom, J. (1992)

En 1517 se organiza la primera encuesta oficial en la isla La Española realizada por frailes jerónimos a quienes la Corona encomienda relevar la opinión de los colonos acerca de las capacidades reales de los indios para autogobernarse. Los testimonios (salvo algunas excepciones) continúan desprestigiando a los indígenas.

El franciscano Francisco Ruiz, por ejemplo, afirma:

Aunque es gente maliciosa para concebir ruindades en daño de los cristianos, no es gente capaz ni de juicio natural para recibir la fe, ni otras virtudes de crianza necesarias para su conversión y salvación... y han menester, así como un caballo o bestia, ser regidos y gobernados por cristianos, tratándolos bien y no cruelmente. (citado en Hanke; 1982: 34)

Y nuevamente Tomás Ortiz, en 1525:

Son incapaces de aprender... no ejecutan ninguna de las artes o industrias humanas... a medida que se vuelven más viejos su comportamiento se vuelve más inconveniente. Alrededor de los diez o doce años de edad parecen tener un poco de civilización, pero más tarde se vuelven como bestias salvajes... Dios nunca ha creado una raza más llena de vicios... Los indios son más estúpidos que los asnos y rechazan cualquier tipo de progreso (op. cita; pp 35)

Si bien el presupuesto de la bestialidad de los nativos había sido puesto en duda en algunos casos específicos, como en el caso de México o Perú donde las civilizaciones indígenas mostraban organizaciones más complejas, no es un dato menor el hecho de que se hable de “indios” indistintamente a pesar de la inmensa variedad sociocultural que poblaba América Latina en ese momento, y el uso constante de la analogía con lo animal, ya sea en forma de actitudes o características -“sin juicio”, “salvajes” o estúpidos-, o por analogía directa -asnos, caballos o el genérico “bestias”-.

En síntesis, asistimos al surgimiento de un proceso de explotación socioeconómica que, para poder afianzarse a nivel global, necesitó de la construcción de sujetos desechables y cuya opresión resultara legitimada, en este caso, a partir de considerarlos más similares a los animales que a los humanos, estancados en un estadios primitivo de desarrollo y por tanto, necesarios de ser gobernados por quienes estuvieran más avanzados a nivel cultural.

Para mantener el imaginario construido antes, durante y después de la Conquista, el discurso científico e intelectual de la época cumplió un rol fundamental en su producción y legitimación.

El siglo XVIII y la denominada Ilustración fomentarán el imaginario de Occidente (como categoría análoga aunque ficticia de Europa) como civilizado, frente a una América primitiva e irracional.

Justamente la noción de “mayoría de edad” propuesta por uno de los principales pensadores de la época, Immanuel Kant, servirá de justificativo teórico para categorizar a algunas sociedades como “inmaduras” e irracionales, y a otras como maduras y emancipadas, cuyo objeto debe ser guiar a aquellas que no alcanzan aún ese estado (vemos que la dicotomía amo-siervo/tutor-pupilo persiste con mucha fuerza). La filosofía de Kant, sin ir más lejos, explicitará estas diferencias al hablar de americanos y negros, considerando a los primeros faltos de afecto y pasión y, por lo tanto, ineducables, y a los segundos como educables (entrenables), pero únicamente como esclavos o sirvientes,

El ‘entrenamiento’ para Kant parece consistir puramente en coerción física y castigo corporal, ya que en sus escritos acerca de cómo forzar a los sirvientes o esclavos africanos a la sumisión, Kant “aconseja usar una caña de bambú partida en vez de un látigo para que el ‘negro’ sufra mucho dolor (porque la gruesa piel del negro no recibiría suficiente agonía con un látigo), pero sin morir” (Neugebauer, “The racism of Kant”, p. 264) (...) De acuerdo a Kant, el africano merece este tipo de “entrenamiento” porque él/ella es “exclusivamente haragán”, vago y propenso a la duda y los celos. El africano es todo esto porque, debido al clima y las razones antropológicas, él/ella carecen de verdadero “carácter” (racional y moral). (Eze; 2014)

Kant no era un caso aislado, sino más bien un reflejo del pensamiento colonial eurocéntrico de la época y que persiste en siglos posteriores, como documenta Aimé Cesaire en su Discurso sobre el colonialismo (1950) [5].

En esta línea, durante los siglos XVIII y XIX se consolida el humanismo como corriente filosófica europea, la cual posiciona a la razón humana como fuerza reguladora absoluta del mundo que la rodea a partir de la reinterpretación de planteos filosóficos de la antigüedad clásica[6] y los ideales del Renacimiento italiano. Esta corriente es considerada por Braidotti (2015) como un “modelo de civilización” desarrollado históricamente en Europa que asentará su existencia en la traspolación de un modelo cultural y civilizatorio propio a la totalidad del mundo conocido diferenciando para ello entre mismidades y otredades, donde “mismo” va a corresponderse con una idea de humano occidental que se pretende modelo universal racional, ético y moral, y lo otro con aquellos “diferentes”, en cuanto la diferencia remite a características que denotan inferioridad en relación al modelo cultural y civilizatorio occidental y que se corresponden con los pueblos conquistados en las sucesivas oleadas colonizadoras de Europa a África y América Latina, como así también intensifica la ruptura ficcional entre lo humano y lo animal/la naturaleza.

En épocas más actuales, Segato (2018) sostiene que el paradigma de explotación actual, “supone una variedad enorme de formas de desprotección y precariedad de la vida, y esta modalidad de explotación depende de un principio de crueldad consistente en la disminución de la empatía de los sujetos”, la repetición de la violencia provoca un “efecto de normalización de un paisaje de crueldad y, con esto, promueve en la gente los bajos umbrales de empatía indispensables para la empresa depredadora”, De este modo, las relaciones entre personas son vaciadas de contenido y “transformadas en una relación entre funciones, utilidades e intereses” (p.13-15).

Es esta cosificación, utilización y vaciamiento de los vínculos humanos la que continúa generando un quiebre en las identidades colectivas, en el ejercicio de la empatía y, por consiguiente, en el reconocimiento del otro, por extraño que resulte al sujeto de enunciación cuyo locus resulta hegemónico, como sujeto de derechos. Es esta diferenciación con el ideal de sujeto propio del humanismo, es decir, aquel cuyas características permitan considerarlo efectivamente humano y no animal o humano de menor jerarquía, a saber: ser varón, blanco y propietario/burgués[7] lo que ha legitimado la subordinación y cosificación de estas otredades construidas históricamente por occidente. A cada característica se le puede asignar un otro específico: mujer, no-blanco y pobre respectivamente.

Pero vamos por partes...

Negro de piel, “negro de alma” y el indio terrorista

Así como las analogías entre animales y nativos del “Nuevo Mundo” eran moneda corriente, al punto que hubo que redactar leyes que dieran cuenta de su humanidad, quinientos años después, persisten discursos que insisten en visibilizar al indígena como peligroso y primitivo, inclusive el uso de la palabra “criatura” en los discursos del presidente brasileiro Jair Bolsonnaro al hablar de grupos amazónicos da cuenta de cierta condición de humanidad que continúa siendo negada[8].

Sin ir más lejos, en nuestro propio país la presencia indígena, más visible y mediáticamente documentada en el sur, ha sido caracterizada por elites políticas contemporáneas como “peligrosas”, “violentas” y hasta “terroristas”, como puede observarse a raíz del conflicto mapuche desatado en el 2018 que resultó en las

mueres de Santiago y Rafael y en las repetidas acusaciones contra grupos indígenas realizadas por referentes de partidos políticos de derecha que se han recrudecido en los últimos años[9].

Debemos entender, sin embargo, los contextos de opresión como interrelacionados. Pensar en la raza en América Latina, y particularmente en Argentina, no es algo que podamos hacer sin pensar en formas actuales de precarizar la vida y no tan actuales de instaurar divisiones internacionales de trabajo producto de un patrón de poder colonial.

La raza y la clase cumplen un rol vital en el nuevo panorama capitalista mundial, cuya política económica preponderante es el neoliberalismo.

En conjunto, las diversas formas de reestructuración de la fuerza de trabajo se suman a un proceso llamado por los economistas segmentación del mercado laboral. Esto significa que las posibilidades de que la gente obtenga empleo dependen no sólo de su capital humano, sino también de su género, raza, etnia, estatus legal, edad, ubicación y otros criterios no económicos. (Castles; 2013; 27).

La desregulación del mercado internacional; la tercerización, precarización e informalidad del empleo, son estrategias de optimización de explotación del capital posibles gracias a esa mano de obra precarizada, compuesto por migrantes de países (ex-colonias) denominados tercermundistas o “en vías de desarrollo”. El empleo de mano de obra migrante, campesina o femenina, cuyas necesidades evidentes hacen más factibles someterlos/as a situaciones laborales precarizadas, han sido históricamente maneras de abaratar los costos de producción en las sociedades capitalistas.

A su vez, en Argentina, muchas veces los migrantes provenientes de países de la región cargan con el estigma de lo “indio”, lo “atrasado”. Son acusados de “robar” el trabajo de la población local, usufructuar sus servicios de salud y vivienda, introducir el narcotráfico en el país, entre otras cosas. Y desde el mismo discurso, se recurre de manera indistinta e ignorante a términos despectivos para definir a sujetos con rasgos indígenas o mestizos, independientemente de la nacionalidad, ya que el estigma persiste aun cuando, ya sea por nacimiento o por elección, el sujeto fuera argentino. Esa sea quizás una de las pruebas más visibles de la prevalencia de la variable “raza” por sobre la de nacionalidad.

Sin embargo, dicha categoría continúa utilizándose mayoritariamente para el migrante o el sujeto “claramente” racializado cuando, en realidad, la raza en el continente latinoamericano, y fuertemente en Argentina, muchas veces se ha enmascarado detrás de la noción de clase. Como ya ha señalado Ochy Curiel (2007), el racismo en el continente se encuentra invisibilizado bajo el discurso del “mestizaje” o “crisol de razas”, lo cual genera dificultad para delimitar “lo negro” o “lo indio” en poblaciones con alto nivel de mestizaje donde muchas veces no se generan estadísticas diferenciadas que den cuenta de esa diversidad. Belvedere et. Al, (2007) ya han señalado que

(...) la estructuración social local muestra una “coloración” tan diversa, que las posiciones inferiores suelen estar destinadas a las poblaciones más “cobrizas”, resultante de varias formas de mestizaje que involucran en gran manera las herencias aborígenas y africanas, mientras que las superiores suelen estar ocupadas por los estratos más “blanqueados”. De este modo, la percepción de un Otro fundada en estereotipos raciales ha sido, más que subsidiaria o independientemente, la causante de la formación de las clases sociales en Argentina” (p. 55) (énfasis nuestro)

Grimson (2017) nos ofrece un ejemplo concreto de las formas en las que se disfraza el racismo de clasismo en un estudio en el cual analiza la terminología utilizada para describir al electorado propio del peronismo[10] en Argentina (“descamisados” y “cabecitas negras”) y evidencia el modo en que esta es atravesada por las variables de raza y clase explicitando la estrecha relación entre ambas.

El término “descamisado” logra ser re-significado por los gobiernos peronistas y enarbolado como bandera identitaria, lo cual permite visibilizar sectores de la sociedad argentina históricamente relegados y, a su vez, deconstruir y reformular la misma noción de “obrero” y “trabajador”. Esto irrumpe en la realidad de una favorecida y blanca clase media porteña demostrando que la raza del país es variopinta y no una copia

tercermundista de Europa como las elites de la época parecían creer; sin embargo el término “cabecitas negras” persiste en su cariz peyorativo.

“De hecho, mientras el término “descamisado” sólo permaneció como una categoría de autoidentificación, que implica en sí misma una denuncia de pobreza y de discriminación, el término “cabecita negra” mantuvo fuerte vigencia como forma de estigmatización y viró en ocasiones y según los momentos hacia “negro peronista”, “negro villero”, “negrada”, “negro de alma”, entre otros. (...) Se produce un contraste contundente entre el rostro europeo y el color de la tierra, que aparecía para la sociedad establecida como algo ajeno por completo a sí misma. (...) De este modo, se construye un “otro” negro — en el sentido argentino de “no blanco”— que, como es evidente, resulta crucial para definir la propia identidad blanca, europeísta, urbana, educada y antiperonista. La presencia de los “cabecitas negras” en la capital hizo añicos el mito de la homogeneidad y singularidad argentina, elaborado con cuidado, al tiempo que produjo como reacción una visión racial de una clase media blanca durante la época peronista (pp. 117; 119)”

Esta persistencia del término se presenta como una muestra más del racismo internalizado clásico del sentido común argentino que se esconde detrás de un mucho más extendido y reconocido clasismo[11].

Vemos entonces que el límite entre la discriminación racial o clasista es complejo de trazar, sobre todo en países donde el mestizaje pos-conquista ha sido común y hasta fomentado. Nos interesa ahora abordar qué conceptualizaciones en torno al marginalizado-la animalidad-la humanidad se construyen y reproducen en la actualidad. Qué roles les son asignados a los animales alter-humanos en las discusiones de tinte ecologista, y cuáles a los sectores populares que se ven involucrados.

“Bestia humana”

Las últimas décadas han sido testigos de un giro en torno a la cuestión animal y ambiental que ha puesto el foco en la manera en la que nos vinculamos, como humanos, con el ambiente que nos rodea y el resto de sus pobladores. Sin embargo, si bien muchos de los movimientos u organismos que militan por una reivindicación del animal y el ecosistema lo hacen desde las más nobles de las intenciones, estas intenciones no siempre vienen acompañadas de una perspectiva integral de derechos que involucre a animales y a humanos.

Como Carman ya ha señalado (2011; 2017), la fuerza que ha tomado “la cuestión del medioambiente” y los derechos de los animales en el último tiempo ha servido a intereses políticos diversos. Muchos de los discursos ecologistas son sostenidos desde sectores medios, funcionarios públicos y ONGs cuyos argumentos a favor de la dignidad animal muchas veces enaltecen a estos en detrimento de la dignidad o los derechos de algunos grupos humanos específicos.

Muchos discursos que apelan a una preocupación por la naturaleza acaban funcionando como “máscaras” de la segregación socio-urbana en las ciudades. La preocupación de diversos colectivos y particulares en torno del saneamiento de determinadas fuentes de agua, la preservación de flora y fauna nativa en reservas naturales citadinas o la disputa por territorios re-valorizados de la ciudad (objeto de una suerte de gentrificación acuciante) ocupados por sectores empobrecidos de la población, se traduce en un accionar estatal ambiguo (o no tanto); el cual por momentos promueve políticas públicas aparentemente beneficiosas para los habitantes de esas zonas (relocalización, construcción de viviendas, etc.) y por momentos recurre al accionar represivo, la realización de falsas promesas o una tardanza excesiva en el cumplimiento de las mismas en pos de garantizar el desalojo de esos territorios.

Como señala la autora, en este proceso la condición de humanidad del pobre se expropia de diversas maneras. Por un lado vinculando sus usos y costumbres directamente con los aspectos “más bajos” del mundo animal, haciendo alusión a una aparente ausencia de cultura y una incapacidad para reprimir los instintos básicos de la sexualidad (prostitución) y el hambre (consumo de fauna protegida); mientras por el otro se enaltecen aquellos rasgos del animal considerados históricamente humanos (y por lo tanto culturales) y se les niega a aquellas personas clasificadas como indeseables o mismo, e irónicamente, bestiales.

Atributos tales como la dignidad, la lealtad, la empatía son otorgados a los animales expuestos al maltrato por estos grupos marginalizados socialmente. De este modo, se renueva cierta ideología evolucionista que posiciona a algunos sectores sociales como civilizados y razonables y a otros como incivilizados e irracionales; irónicamente, muchas veces los animales terminan siendo posicionado más cerca del primer grupo que del segundo. Por ejemplo, en el caso de la Villa Rodrigo Bueno y la reserva ecológica de la Ciudad de Buenos Aires analizado por la autora “parecería que los habitantes son meros seres biológicos, y que los animales de la reserva están defendidos y protegidos por sus “atributos culturales” (Carman; 2011:241)

Evidencia de esto es el análisis realizado por la autora sobre la tracción a sangre de caballos por los carreros (Carman; 2017), dónde la “bestialización” del humano y la humanización del animal se explicitan. El caso del caballito de Boedo es ilustrativo, un caballo de carro muere mientras es transmitido en vivo y en directo por un canal televisivo y

“Esto genera una “catarata de mensajes [en el Facebook y blog de una sociedad protectora] reclamando que las bestias de seres humanos dejen de maltratar a los pobres animales ya que los caballos sienten y, en cambio, los cartoneros no tienen sentimientos, ni educación ni nada”, desde esa perspectiva existe un abismo de cultura entre ese animal y el ser humano que lo guía con sus riendas” (pp. 191) (las cursivas corresponden a cita textual de la autora sobre comentarios en el blog “Proyecto Caballos Libres”)

Este tipo de pensamiento se enfrenta con el de carreros que, si bien reconocen la violencia y el maltrato al interior de su círculo laboral, afirman asimismo lo común que es considerar al animal como uno más de la familia y manifiestan una fuerte preocupación por su bienestar y salud. Este tipo de relato contrasta con la visión desalmada que se tiene del carrero.

Vemos entonces las formas en las que la distinción entre “lo animal” y “lo humano” más que responder a límites fácilmente identificables y definibles se enmarca en discusiones culturales que delimitan qué atributos corresponden a una especie “superior/civilizada” -generalmente humana, aunque no siempre- y cuáles a una “inferior/salvaje” -generalmente reservada a los animales, pero que se flexibiliza para incorporar humanos de “segunda categoría”. Estos humanos de “segunda categoría”, como hemos observado, han sido categorizados a partir de las variables de raza y clase y sus costumbres y modos de vida asociados a estadios previos de la civilización (cuando no se los tilda directamente de salvajismo o barbarie)[12].

Fausto (2023) analiza un caso interesante de “metáfora” animal cuando recopila la historia de la eliminación forzada de la rata candango durante la construcción de Brasilia, que coincide con la represión brutal que sufren los trabajadores de la construcción de nombre homónimo. Los candangos, como se denomina a los trabajadores precarizados de la construcción en Brasil, sufrieron una violenta represión por las fuerzas policiales en el '59. Un año después, estas ratas únicas en su especie son descubiertas y se extinguen inmediatamente, a partir de la pérdida de su hábitat que había generado la construcción edilicia. La metáfora de la destrucción simultánea de dos grupos subalternos durante la construcción de la ciudad que “debería sintetizar la política desarrollista de Juscelino Kubitschek”, permite pensar que, si el desarrollo es “una de las caras del Antropoceno, entonces la masacre de las poblaciones subhumanas y humanas es su combustible” (p.255).

Dicho esto, y habiendo observado a lo largo de este trabajo las formas en las que se utiliza metáforas (no tan metafóricas) que vinculan lo animal con los sectores sociales atravesados por variables raciales y de clase, nos interesa ahondar en las formas que estas vinculaciones cobran cuando se habla específicamente de las mujeres, en qué imaginarios se sostienen y qué nociones acerca de “lo femenino” o “lo animal” generan.

Una opresión multifacética

Como dijimos anteriormente, consideramos que este paradigma de explotación capitalista se asienta sobre diversos ejes entre los cuales identificamos las relaciones desiguales de género y el sistema que las posibilita y

reproduce: el patriarcado. Si bien la noción de patriarcado es de índole más bien antropológica, ha cobrado una serie de significaciones distintas a lo largo de la historia del feminismo, y ha sido comprendido desde distintos enfoques “(...) en la búsqueda de una explicación que diera cuenta de los sentimientos de opresión y subordinación, y con el deseo de transformar los sentimientos de rebelión en una práctica política y teórica” (Beechey; 1979)

No es la intención de este trabajo ahondar en las disputas en torno al concepto, nos basta con señalar que en la teoría feminista suele emplearse para referirse a un sistema de dominación que establece relaciones desiguales de poder entre los géneros, perpetuando así la dominación de los hombres sobre las mujeres. Para algunas corrientes este sistema de dominación es la base sobre la que se asientan otros sistemas, como el de la clase y la raza; pero desde otras perspectivas el género (y en consecuencia el patriarcado), al igual que la clase (capitalismo) y la raza (racismo), son variables interdependientes que conforman una matriz de dominación más compleja (Collins 1998)[13].

Sin embargo, el uso que le damos al concepto patriarcado en la actualidad pareciera, en ocasiones, aceptarlo como una realidad universal y eso dificulta su contextualización histórica.

Es interesante, en este aspecto, la historización que propone Segato (2008^a) para nuestra región en particular. La antropóloga sostiene que la conquista trajo consigo una manera de entender los sexos como binarios y jerárquicamente delimitados que muchos pueblos americanos no tenían. Esto no significa que no existieran diferenciaciones entre los géneros en las poblaciones nativas y que estas relaciones no fueran desiguales, sino que “alcanzadas por la influencia del proceso colonizador, primero metropolitano y después republicano, fueron perjudicadas sobre todo en el aspecto fundamental: exacerbaron y tornaron perversas y mucho más autoritarias todas las jerarquías que ya contenían en su interior (...)” (ídem: 78). Los mandatos de masculinidad (consecución de prestigio, demostración de estatus a través del enfrentamiento al peligro, etc.) que existían al momento de la conquista, se intensifican e incorporan formas de entender los vínculos entre los géneros, así como los géneros mismos[14] y, particularmente el género femenino, específicamente occidentales, incorporando lo que la autora denominará una “mirada pornográfica”, guiada por la objetivización y sobresexualización de los cuerpos. Como venimos sosteniendo, esta “mirada pornográfica” no es incorporada únicamente a partir de la conquista, sino también en los periodos posteriores.

Estos análisis del impacto de sucesos históricos como la conquista en la consolidación de estructuras patriarcales de género permiten realizar un descentramiento de los planteos feministas más reconocidos a nivel global, generalmente aquellos popularizados por los sectores blancos de la sociedad estadounidense y europea, e incorporar nuevas miradas y actores sociales.

Esto se hará tangible durante la segunda mitad del siglo XX a partir del impacto de los reclamos del feminismo negro y descolonial, que problematiza las diversas formas de opresión masculina y capitalista, y suma a los debates sobre género las variables de raza y colonialidad.

A estas perspectivas que han incorporado más factores de opresión al análisis del género se las ha llamado “interseccionales”. La noción de interseccionalidad se ha usado, como menciona Viveros (2016) citando a Nina Lykke (2011), como “(...) un ‘lugar discursivo donde diferentes posiciones feministas se encuentran en diálogo crítico o de conflicto productivo’ (ídem: 208)” Esta perspectiva, sin embargo debe ser utilizada con cautela, para no convertirla en una “caja negra” en la que todo cabe. Para la autora esto se consigue contextualizando las prácticas y discusiones que le dieron lugar y analizando los contextos de aplicación[15].

En este sentido, es que nos interesa analizar la forma en la que la figura de las mujeres a lo largo de la historia, ha sido también subordinada, animalizada y degradada de manera continua, aunque también constantemente disputada.

“La mujer es animal de pelo largo y pensamiento corto”/ “Gallo, caballo y mujer, por la raza has de escoger”[16]

Así como indígenas (indistintamente del género), pobres y animales han compartido las características de “estúpidos”, “brutales”, “salvajes”, entre otros epítetos, animales y mujeres han compartido una caracterización

común como “emocionales y poco racionales” a lo largo de la historia de Occidente o, sobre todo en el caso de mujeres racializadas, se las ha sobre-sexualizado cuando no animalizado directamente.

Esta dicotomía entre lo racional y lo natural, que atribuye lo uno al hombre y lo otro a la mujer/animal, ha sido mantenida y retroalimentada a lo largo de la historia y del pensamiento occidental y será legitimada y reproducida durante siglos a través de discursos filosóficos y científicos empeñados en demostrar la mayor cercanía de las mujeres y los niños a los animales. Vale recordar que en el mismo debate en el cual se discutía la humanidad y capacidad de los indígenas americanos para autogobernarse, se hacía uso de la filosofía aristotélica para negarles autonomía, afirmando la obediencia natural que indios le debían a europeos, como mujeres y niños le debían a hombres, y animales le debían a humanos.

Con esto no queremos decir que no se usen analogías o metáforas animales al hablar del hombre, eso de hecho no es cierto. Lo masculino ha sido profundamente vinculado a lo animal, sobre todo en relación a lo instintivo (en vinculación a su sexualidad, por ejemplo), atributos de liderazgo, la actividad predatoria, etc., sin embargo, esas características en general son enaltecidas y utilizadas como justificación de comportamientos aparentemente condenables, pero socialmente aceptados.

Occidente ha construido, entonces, otredades dominables y expropiables y ha generado, como condición necesaria, su propia noción de sujeto de enunciación válido, este es: humano, blanco, propietario/burgués y heterosexual. Mientras entiende al resto de los sujetos como distribuidos en un sistema jerárquico de “status ontológico”, entendiendo por esto a una categorización que otorga valor a vidas y subjetividades diferenciándolas en sacrificables/desechables o vivibles/salvables.

En pocas palabras: los cuerpos racializados, animalizados y feminizados, producidos en contraposición de lo humano-blanco-masculino, no han sido considerados (plenamente) humanos a lo largo de la historia. Actualmente, dichas formas-de-vida, aparecen como cuerpos apropiables para el sostenimiento y la reproducción del orden de poder que Donna Haraway denominó “el patriarcado capitalista blanco” (1995: 341), pues el Hombre, a través de una Razón pretendidamente desencarnada, se ha arrojado a la conquista de la naturaleza y de sus Otros naturalizados (González; 2019: 804)

González retomará la noción de Derrida de carno-falocentrismo, la cual comprende la virilidad como asociada al consumo cárnico y constitutiva del sujeto de enunciación válido, y propondrá una biopolítica que concentra su accionar en hacer morir a los vivientes de acuerdo a jerarquías identitarias propias de la construcción filosófica occidental.

Esta nueva perspectiva biopolítica de la que habla González, “se basa en un dispositivo especista y androcéntrico que toma al Hombre como ratio y, al hacerlo, despliega un conjunto de prácticas de sometimiento no solamente hacia las poblaciones humanas sino también hacia la vida así llamada animal” (p.806). Se toma aquello que resulta “extraño, exótico” y se lo busca categorizar de formas legibles, convertirlo, como diría Cragnolini (2012) “en parte de uno mismo, ya sea por asimilación, introyección, o digestión”

Siguiendo con esto, en su libro *La política sexual de la carne* (2016)[17] Carol Adams sostiene que mujeres y animales han sido homologados y tratados de manera por momento indistinta como objetos de consumo. Describe como “(...) las opresiones están interrelacionadas y expone las asociaciones entre masculinidad y consumo de carne, (...), [el libro] es también una meditación sobre el funcionamiento de una estructura de superposiciones, pero de referentes ausentes[18] que enlaza la violencia hacia las mujeres y hacia los animales” (p.17). La autora declara que en esta sociedad capitalista y patriarcal, a quien nos comemos está determinado por este último sistema y que las significaciones que giran en torno al consumo cárnico se vinculan íntimamente con la noción de virilidad[19]. No solamente qué consumimos denota nuestro lugar en esta jerarquía de géneros (los hombres comen la carne que da fuerza, las mujeres los vegetales que son más pasivos y delicados)[20], sino que también se genera un paralelismo constante entre dos sujetos centrales en esa jerarquía, animales y mujeres. Asistimos a una sexualización de los animales, en cuanto se los presenta como

apetecibles y provocadores de su propio consumo[21], y a una animalización de las mujeres, en cuanto las técnicas del desmembramiento propias de los mataderos se observa en el modus operandi de reconocidos asesinos misóginos, y dónde se comparte con los animales este supuesto de la “provocación” en casos de violencia sexual. Podemos pensar de hecho en las formas fragmentadas en las que se ha proyectado la corporalidad y el sexo en la industria pornográfica, donde si bien esa fragmentación no se constituye como realmente material, sí lo es desde el punto de vista simbólico: el cuerpo aparece segmentado y no como una totalidad integrada.

Conclusiones

Es nuestra intención que este trabajo constituya un eslabón de un análisis más profundo y exhaustivo de las formas en las que la lógica capitalista, antropocéntrica y patriarcal continúa elaborando “otros temibles” y oprimibles.

Las situaciones de exclusión y desidia que atraviesan inmigrantes africanos en continente europeo a los que muchas veces se deja morir como opción preferible al rescate[22]; la precarización del trabajo que condena a hombres, mujeres y niños de los países más empobrecidos al deterioro de su calidad de vida; la contaminación crónica que sufren los países del tercer mundo donde van a parar los residuos del primero[23]; la extinción de especies animales producto de la rapiña y la comercialización humana, así como del aniquilamiento de sus territorios que afecta no sólo a animales alter-humanos y flora, sino también a las comunidades humanas que los habitan[24], todo ello es completamente indisociable del patrón de poder actual que se asienta sobre el establecimiento de status ontológicos diferenciales de acuerdo al género, raza, clase y especie.

Como se viene señalando, los y las pensadoras que inscriben sus debates dentro del campo de los estudios animales (o animal studies), algunos sectores de la militancia medioambiental, derechos animales y del feminismo, etc., las luchas no pueden ser entendidas como encorsetadas y escindidas las unas de las otras, sino inevitablemente vinculadas.

La aparente libertad que acompaña muchas veces al discurso moderno neoliberal, contempla y fomenta la diversidad en cuanto no ponga el riesgo el proyecto histórico del capital, esto es, la acumulación constante por menor costo. Una diversidad no-productiva o cuyas lógicas resulten contraproducente para este tipo de proyecto, es una diversidad oprimible y erradicable. Resulta imprescindible que cualquier propuesta alternativa al sistema imperante se elabore tomando en cuenta estas variables, de otro modo resultará una propuesta incompleta.

Es necesario continuar ahondando en las maneras en las que entendemos la animalidad desde nuestras culturas occidentales u occidentalizadas. Persiste en algunos discursos proteccionistas de la época la noción de “lo humano” como alejado, independiente de la naturaleza en sentido más amplio. Se le considera muchas veces “guardián”, “protector”, “destructor”, pero no muchos planteos (al menos desde estas áreas que mencionamos), lo entienden como animal inscripto dentro de una trama de relaciones entre animales y no animales mucho más amplia.

Como menciona Carman en la entrevista mencionada al principio de este trabajo, las banderas políticas que se levantan en pos de la preservación del medio ambiente, por ejemplo, pueden servir a intereses inclusive antagónicos. Situación que se repite, según la autora, en algunos debates sobre el multiculturalismo, dónde “no parece una contradicción la exaltación de ciertos rasgos de la cultura peruana o boliviana, en sus aspectos más exóticos, pero [que] al mismo tiempo no [se le otorguen] derechos básicos a esas poblaciones migrantes”, este multiculturalismo que denomina “light” puede también pensarse en los debates vinculados a la naturaleza.

Quizás podamos guiarnos para la elaboración de una propuesta superadora en las sugerencias de Segato (2018) y Haraway (2019 [2016]), en relación a la primera reconstruyendo una “politicidad femenina” que contemple la experiencia histórica de las mujeres en las formas de actuar y pensar colectivamente (así como de otros grupos subalternizados) y apostar, como ya propuso Haraway por una vida y muerte respetuosa y en

responsa-habilidad con las demás especies y la tierra, generar parentescos raros en un espacio tiempo ya no posthumano sino “compost”, híbrido, conectado, múltiple. Apostar por la supervivencia por contaminación (Tsing; 2023), es decir mediante la vinculación interespecie y no de la competencia encarnizada. En pocas palabras: colaborar “a través de la diferencia, lo que a su vez conduce a la contaminación. Sin colaboración, todos morimos.” (p.45)

Las militancias por los derechos de poblaciones racializadas, empobrecidas, feminizadas y animalizadas, no circulan necesariamente por carriles diferenciales, sino que se entrecruzan constantemente en un mundo que ha hecho del colonialismo y el capitalismo, las principales estrategias de subordinación del otro. Es por eso que “urge la tarea filosófica y política de abandonar la perspectiva moderna y colonial de la autonomía y la responsabilidad individuales para comenzar a pensar en términos de violencia estructural contra animales humanos y no humanos” (Gonzalez; 2023:39). En palabras del filósofo colombiano y militante vegano Avila Gaitán (2016):

“Ser animalista actualmente, si tomamos la tarea con la radicalidad que merece y comprendemos las relaciones entre lo que no cabe en el ideal de humanidad, implica subvertir casi todo lo que nos rodea y tejer puentes con los “elementos más inmundos y despreciados de la sociedad”. Probablemente (...) sea una de las mejores formas de actualizar esas enigmáticas y provocadoras palabras que tantas y tantos ácratas hemos citado una y otra vez: “Mientras exista una clase inferior, perteneceré a ella. Mientras haya un elemento criminal, estaré hecho de él. Mientras permanezca un alma en prisión, no seré libre” (p.66)

Bibliografía:

- Arrom, J. (1992) “Las primeras imágenes opuestas y el debate sobre la dignidad del indio”. En León Portilla, M. (et. al) Eds. *De palabra y de obra en el Nuevo Mundo I. Imágenes interétnicas*, Siglo XXI, México.
- Adams, Carol J. (2016). *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*. Madrid, Ochodoscuatro Ediciones
- Avila Gaitán, I. (2016) “De La Santamaría y las corralejas a la metafísica occidental, y viceversa”. En *La cuestión animalista*. Avila Gaitán, I. (comp.), Ediciones desde abajo, Bogotá.
- Beechey, V. (1979) “Sobre el Patriarcado”. En *Feminist Review* N°3. (Trad. B.Ibarlucía y Mayra Lucio).
- Belvedere, C.; Caggiano, S.; Casaravilla D.; Courtis, C.; Halpern, G.; Lenton, D.; Pacecca, M. I.; (2007) “Racismo y discurso una semblanza de la situación argentina”. En *Racismo y discurso en América Latina* / coord. por Teun A. van Dijk, Gedisa, Barcelona
- Bestard, Joan & Jesús Contreras 1998. "Los "indios" americanos y las cuestiones relativas a la diversidad cultural". *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos. Una introducción a la Antropología*. Barcelona. Barcanova.
- Braidotti, R., (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Cassirer, E. (1992) *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. Bs. As.
- Castles, Stephen (2013) “Migración, trabajo y derechos precarios: perspectivas histórica y actual”. En *Revista Migración y Desarrollo*, Vol. 11, Núm.20
- Chukwudi Eze, Emmanuel (2014). "El color de la razón: La idea de 'raza' en la antropología de Kant." En: Chuwudi Eze, E., Paget, H., Castro-Gómez, S., & Mignolo, W. (Eds.). *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial* (2° Ed.). Del Signo.
- Cragolini, M. (2012) “Virilidad carnívora: el ejercicio de la actividad sojuzgante frente a lo viviente”. En *Revista Científica de UCES Vol. XVII N° 1*, Buenos Aires.
- Curiel, O. (2007). “Los aportes de las afrodescendientes a la teoría t práctica feminista. Desuniversalizando el sujeto ‘mujeres’” Publicado en: *Perfiles del Feminismo Iberoamericano*, vol. III, Buenos Aires, Catálogos.
- Despret, V.(2018) *Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas*. Cactus, Buenos Aires.
- Fausto, J. (2023) *La cosmopolítica de los animales*. Cactus, Buenos Aires.
- Grimson, A. (2017) “Raza y clase en los orígenes del peronismo. Argentina, 1945”. En *Desacatos* N° 55, Buenos Aires.
- Gonzalez, V. (2023) “Interseccionalidades en el antiespecismo contemporáneo, hacia una aproximación decolonial desde el Sur”. En Cragolini, M. (comp) *Vidas apropiadas y vidas extrañas*, Ediciones La Cebra, Buenos Aires.
- González, A. G (2019) “El animal en disputa. Perspectivas feministas y posthumanas ante el carnofologocentrismo”. En *Resistir el especismo: hacia comunidades más animales*. Compilado por Alexandra Navarro [et al.] Editorial Latinoamericana Especializada en Estudios Críticos Animales.
- Hanke, Lewis 1982. “La naturaleza de los indios americanos según los españoles”. En *La Humanidad es Una*. México. FCE.
- Haraway, D. (2019 [2016]) *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Ed. Consoni
- Hill Collins, Patricia. 1998. “La política del pensamiento feminista negro”. En: Marysa Navarro (compiladora) *¿Qué son los estudios de mujeres?* Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

- Jaspers, K. *La filosofía*. Ed. Aguilar. Bs As. 1980.
- Kalof, L., Fitzgerald, A. & Baralt, L. (2004). Animals, Women, and Weapons: Blurred Sexual Boundaries in the Discourse of Sport Hunting. *Society & Animals*, 2(3)
- Lestel, D. (2022) *Nosotros somos los otros animales*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Lowenhaupt Tsing, A. (2021) “La contaminación como colaboración”. En *La seta del fin del mundo*. Ed. Capitán Swing, Madrid.
- Quijano, A. (2007b): “Colonialidad el Poder y Clasificación Social”, en S. Castro- Gómez y R. Grosfoguel (Eds.) *El Giro Decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Pontificia Universidad Javeriana / Siglo del Hombre Editores, Bogotá
- Descola, P. y Palsson, G. (coord.)(2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*.
- Descola, P. (2005) “Las cosmologías indígenas de la Amazonia”. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Surallés, A. y García Hierro, P. (eds.) Lima, Perú. IWGIA. Documento N°39
- Rubin, Gayle. 1998[1975]. “El tráfico de mujeres: Notas sobre la “economía política” del sexo.” En Marysa Navarro y Catherine R. Stimpson (comp) *¿Qué son los estudios de mujeres?* México, FCE
- Segato, R. (2015) “El color de la cárcel en América Latina”, en *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Prometeo, Buenos Aires
- Segat, R. (2018) *Contra-pedagogías de la crueldad*. Buenos Aires: Prometeo Libros
- Scheler, M. *El puesto del hombre en el cosmos*. Ed. Losada. Bs. As. 1980.
- Trischler, H. (2017) “El Antropoceno, ¿un concepto geológico, cultural o ambos? En *Desacatos 54*, México. Traducción de Amanda Sucar Warrener
- Uexhüll, J. (1934 [2016]) *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Verdú Delgado, D. y Shiki, T. (2018) “Alteridades sin barreras. Entre lo humano y lo alter humano en la cosmovisión shuar”. En *Representaciones culturales de la naturaleza alterhumana. Aproximaciones desde la ecocrítica y los estudios filosóficos y sociales*. Sánchez Carretero, M. y Marchena Domínguez, J. (Eds.) UCA, Cádiz, Madrid.
- Viveros Vigoya, Mara. 2016. La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista* 52

Notas

[1] Ver nota completa en: <https://www.pagina12.com.ar/49901-vidas-precarias>

[2] Ver: <https://jasonwmoore.com/wp-content/uploads/2017/10/Moore-Entrevista-a-Jason-Moore-Ecologia-Politica-2017.pdf>

[3] Para cuando se comprobó la existencia del “nuevo mundo”, existían en Europa numerosas fuentes encargadas de definir y ordenar los “mundos” conocidos: el mundo árabe-musulmán, el mundo asiático, las diversas sociedades que componían el mundo más tarde europeo, las comunidades de leprosos, judíos etc., a los cuales se los aprehendían desde características previamente construidas y, por tanto, preestablecidas, producto de numerosos encuentros entre dichos grupos humanos a lo largo de la historia. Las relaciones establecidas entre las potencias europeas con estos otros internos estaban lejos de ser amistosas. Las guerras contra los moros y la apropiación de sus territorio se justificaba en base a razones principalmente religiosas, lo cual no constituye un dato menor ya que, si bien no puede negarse el antagonismo existente y el belicismo entre ambos grupos (cristianos-moros), debe tomarse en cuenta que las guerras que se libraban no se hacían contra un enemigo estigmatizado como inferior, sino contra una población culta y organizada (según los parámetros occidentales), pero infiel. Esto va a diferir sustancialmente del trato otorgado a judíos y leprosos, y posteriormente, a los habitantes de América y África.

[4] Españoles a quienes se le otorgaban tierras e indios al servicio de la Corona.

[5] El autor sostiene que fue el humanismo y su filosofía (dentro de la cual ubicamos a la ilustración) la que sentó las bases de deshumanización que luego sufrirían los propios europeos durante el nazismo en la Segunda Guerra Mundial.

[6] Simondon (2004) inclusive había señalado a la filosofía socrática, y Sócrates mismo, como “quién habría inventado al hombre” y señalado la singularidad de su existencia a partir de la “diferencia antropológica”. Y si bien en la filosofía griega podían encontrarse entre los presocráticos y Aristóteles algunas posturas más “de continuidad” que “de ruptura” con la naturaleza, será a partir de Sócrates, Platón, los Estoicos y posteriormente, del cristianismo y Descartes, que la noción del humano como sujeto jerarquizado privilegiadamente en relación al ambiente circundante y, sobre todo, de sus coetáneos alter-humanos se instalará con mayor fuerza en el imaginario occidental y cimentará las bases del humanismo (p. 12-15)

[7] Muchos planteos, sobre todo feministas, también incorporan la variable de “heterosexual” a la ecuación.

[8] “El indio no se puede quedar en su tierra como una criatura prehistórica” Bolsonaro a raíz de los conflictos con comunidades del Amazonas. Disponible en: <https://www.nytimes.com/es/2020/04/19/espanol/america-latina/bolsonaro-brasil-amazonia-indigena.html>

[9] <https://www.cels.org.ar/web/2023/08/a-seis-anos-de-la-desaparicion-y-muerte-de-santiago-maldonado/>, <https://www.infobae.com/politica/2022/05/20/dirigentes-politicos-y-victimas-de-ataques-aseguran-que-las-agrupaciones-mapuches-en-argentina-y-chile-son-financiadas-y-asesoradas-por-el-narcoterrorismo/>

[10] Movimiento que tiene como referente la figura del presidente Juan Domingo Perón, cuyos mandatos se desarrollan durante la segunda mitad del siglo XX y cuyas políticas tenían un marcado tinte popular. Su electorado estaba constituido, por ello mismo, por un gran porcentaje de integrantes de los sectores populares (obreros, campesinos, etc.)

[11] También asistimos, aunque no sea el objetivo principal del trabajo del autor y desconocemos qué tan crucial fuera esa homología para los grupos sociales que originaron el término, al uso de la metáfora animal para explicar particularidades culturales. Cabecitas negras (*Spinus magellanicus*) se le llama a un tipo de pajarito propio de América del Sur y fácilmente identificable en Buenos Aires, cuya cabeza, como el nombre lo indica, está recubierta por un plumaje negro. No ahondaremos en esta analogía más de lo necesario, pero sobra decir que consideramos la elección de este pájaro en particular (cuya presencia no es tan apabullante en la ciudad como puede ser la de gorriones y palomas) como un reconocimiento racial del tipo de personas que eligieron presentarse en la plaza a apoyar a Perón ese 17 de Octubre. Si los sujetos hubiesen sido blancos y de rasgos caucásicos, el apodo habría resultado seguramente muy anticuado.

[12] Aunque no sea a través de un discurso abiertamente ofensivo, puede observarse esa valoración en las categorías que se utilizan para hacer alusión a estos sectores, por ejemplo “horda”, “manada”, etc., como en el caso de “la horda” que asesinó al caballo o mató al toro en las corralejas en Colombia. Ver: <https://www.radiomacondo.fm/noticias-nacionales/horda-de-criminales-descuartiza-a-un-caballo-en-las-correralejas-de-buenavista-sucre/> y <https://www.radiomacondo.fm/ecologia/horda-de-maleantes-acabaron-con-la-vida-de-un-toro-a-punta-de-patadas-punaladas-y-botellazos-en-las-correralejas-de-turbaco-bolivar/>

[13] Gayle Rubin, por ejemplo, propone hablar del patriarcado únicamente en tanto “(...) forma específica de dominación masculina, y el uso del término debería limitarse al tipo de pastores nómades como los del antiguo testamento de que proviene el término, o a grupos similares”, ella propone en su lugar, hablar de “sistema sexo género”. Ver Rubin (1998)

[14] El binomio mujer-hombre no era una variable universal en América. Ver Segato (2008^a), Rubin (1998)

[15] Para mayor detalle del debate en torno al concepto ver Viveros Vigoya (2016) “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”

[16] Refranes de origen supuestamente nicaragüense y español respectivamente. Disponible en: <https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/como-son-las-mujeres-segun-el-refranero-popular-1/html/>

[17] Si bien nos encontramos difiriendo con varios puntos del trabajo de Adams, sí consideramos su planteo inicial como fecundo y que sirvió de punto de partida para muchos de los planteos actuales del feminismo vegano y el ecofeminismo.

[18] El concepto de referentes ausentes alude precisamente a la ausencia del sujeto detrás de la imagen/objeto. Por ejemplo, el bife de carne parece constituirse precisamente como eso: un bife de carne, invisibilizando su origen animal. No estoy comiendo a una vaca, sino un bife.

“A través de la estructura del referente ausente tiene lugar una dialéctica de la ausencia y la presencia de los grupos oprimidos. Lo que está ausente nos vuelve a remitir a un grupo oprimido a la vez que define a otro. Esto tiene implicaciones teóricas en la clase y la raza, así como en la violencia contra las mujeres y los animales.” (p.129)

[19] La autora también menciona cómo este consumo se vincula con relaciones raciales, denunciando que cuando el suministro de carne se encuentra limitado, las poblaciones racializadas son las primeras en ser excluidas del mismo de modo que se termina generando una “jerarquía de la proteína cárnica” que refuerza relaciones asimétricas entre raza, clase y sexo

[20] Aunque esta generalización pueda parecer forzada, es notable como, al menos en Argentina, es mucho más común conocer mujeres vegetarianas o veganas que varones. Además, la elaboración de la comida tradicional “criolla”, el asado, es marcadamente masculina, siendo muy extraño ver a una mujer a cargo de la parrilla agasajando a su familia o grupo de amigos/as con tira de asado, achuras, etc. La frase que suele decirse luego de servirse la comida (“un aplauso para el asador”) ya nos da también la pauta.

[21] Particularmente la autora concentra su análisis en algunas propagandas de la revista Playboar, considerada la “Playboy de los criaderos de cerdos”. Karof, Fitzgerald y Baralt han analizado las vinculaciones entre caza, armas y mujeres, entendiendo a la caza como una empresa cuasi erótica en “Animals, women, and weapons: Blurred sexual boundaries in the discourse of sport hunting” (2005)

[22] Ver <https://www.elmundo.es/internacional/2019/06/11/5cffdef9fc6c83ad688b45e9.html>

[23] Ver <https://ethic.es/2019/10/vertederos-electronicos-donde-va-a-parar-la-basura-digital/>

[24] Ver <https://www.nationalgeographic.es/animales/2019/11/enfrentamientos-entre-humanos-y-chimpances-en-uganda-rural>

[----- INFORMACIÓN AUTOR -----] .

[**Lucía Dal Din**], es profesora de Antropología por la Universidad de Buenos Aires, Especialista en Políticas Públicas por la Universidad de Tres de Febrero y maestranda, nuevamente por la UBA. Trabaja en docencia, investigación y en la ejecución de políticas públicas de relevamiento territorial indígena en su país. Sus temas de investigación se encuadran en la Antropología urbana y de la naturaleza, y son abordados desde una perspectiva interseccional, en la cual se consideran las variables de raza, género, clase y especie como claves para entender los contextos de desigualdad actuales.



Disponible en:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=668178214010>

Cómo citar el artículo

Número completo

Más información del artículo

Página de la revista en redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de revistas científicas de Acceso Abierto diamante
Infraestructura abierta no comercial propiedad de la
academia

Lucia Dal Din

Explorando alianzas en el capitaloceno. La construcción de la otredad desde una perspectiva interseccional

Exploring alliances in the capitalocene. The construction of otherness from an intersectional perspective.

Revista CoPaLa. Construyendo Paz Latinoamericana
vol. 9, núm. 20, 2024

Red Construyendo Paz Latinoamericana, Colombia
revistacopala@redcopala.com

/ ISSN-E: 2500-8870

DOI: <https://doi.org/10.35600/25008870.2024.20.0332>



CC BY-NC-SA 4.0 LEGAL CODE

Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.