Algunos animales somos más iguales que otros. Hacia una *zoedanía* materialista

Some animals are more equal than others. Towards a materialist *zoezenship* or citizenship based on life*

Mónica Cano Abadía

Universidad de Zaragoza, España

Resumen

Los animales no humanos son, mayoritariamente y en el seno del capitalismo, considerados como recursos. La ideología carnista y especista, de corte marcadamente antropocentrista, crea una vulnerabilidad diferencial. Para avanzar hacia un ecofeminismo materialista que tenga a *zoe,* a la vida, como su principal consideración, tomamos en consideración la ética de la liberación animal, la filosofía de la vulnerabilidad corporal de Judith Butler y la explícitamente post-antropocéntrica filosofía de Rosi Braidotti para plantear la necesidad de una *zoedanía* de corte materialista.

Palabras clave

Antropocentrismo, vulnerabilidad, *zoe*.

Abstract

The majority of non-human animals are, within capitalism, considered as resources. The carnivorous and specieist, and profoundly anthropocentric ideologies create differential vulnerability. In order to move toward a materialist ecofeminism that has *zoe*, or life itself, as its core consideration, we take into consideration the ethics of animal liberation, Judith Butler's philosophy of corporeal vulnerability and the explicitly post-anthropocentric philosophy of Rosi Braidotti in order to raise the need for a materialist citizenship based on life *(zoezenship*).

Keywords

Anthropocentrism, vulnerability, life citizenship.

* Este trabajo es resultado del Proyecto I+D "Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad. Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales" (FFI2015-63895-C2-1-R), Ministerio de Economía y Competitividad de España.

Introducción

Los animales no humanos son, mayoritariamente y en el seno del capitalismo, considerados como recursos, bienes muebles, medios de producción. Son, así, reducidos a la productividad que se puede extraer de sus cuerpos, y son reducidos a mera carne. El capitalismo se ha basado históricamente en ideologías colonialistas, racistas y patriarcales. Asimismo, se ha apoyado, y continúa apoyándose, en ideologías carnistas y especistas que generan una situación de esclavismo y exterminio para millones de animales no humanos. Analizaremos en el siguiente apartado de este artículo en qué consisten estas ideologías carnistas y especistas que se aúnan con el capitalismo y el esclavismo humano y no humano.

El capitalismo utiliza una parte de los animales no humanos como medios de producción. Se basa para ello en una ideología carnista y especista, de corte marcadamente antropocentrista, que crea una vulnerabilidad diferencial, provocada por los contextos socioeconómicos, que ha sido denominada por Judith Butler como "precaridad". Butler acuña este término para diferenciar esta vulnerabilidad contextual de nuestra vulnerabilidad constitutiva, que nos une como seres sintientes, a la que denomina "precariedad" (Butler, 2009: 16). Se tratará de utilizar en el apartado 4 de este artículo la conceptualización butleriana de precariedad y precaridad para el análisis de la estrechez de nuestros marcos éticos antropocéntricos.

La ética de la liberación animal, entendida de una manera amplia, cuestiona también estos arraigados marcos de pensamiento antropocéntricos, a la vez que propone la creación de perspectivas éticas y políticas que traten de no generar sufrimiento, impedir la libertad o disminuir la calidad de vida de ningún individuo.

Las luchas por la liberación animal fomentan una mirada crítica e interseccional para analizar nuestra manera de relacionarnos con otros animales, humanos y no humanos. La interseccionalidad es el estudio sistemático de las maneras en las que se interrelacionan ciertos rasgos identitarios diferenciadores, tales como raza, género, sexualidad, clase, etnia u otras identidades culturales y sociopolíticas (Fotopoulou, 2012: 19).

El concepto de interseccionalidad fue acuñado por Kimberle Crenshaw (1989), quien plantea la problemática que se deriva de políticas basadas en la búsqueda de una identidad común firme.

Por una parte, dan sentimiento de pertenencia a una comunidad, empoderan, posibilitan la formación de estrategias de visibilización y resistencia, e impulsan el desarrollo intelectual de un marco de comprensión de las opresiones. Sin embargo, por otra parte, ignoran las diferencias que existen en el seno de los grupos, fomentando así ejercicios de exclusión y marginación en las prácticas políticas y, además, incrementa la tensión entre los diferentes grupos, que tienen la impresión de ser mutuamente excluyentes.

Así, puede que nos situemos en una situación de opresión por ser mujeres, por ejemplo, pero en tanto que humanas disfrutamos de un privilegio que no está disponible para nuestras demás especies compañeras (Haraway, 2003). Esta perspectiva ética nos invita a intentar deshacer las dicotomías que, inevitablemente establecen jerarquías (Derrida, 1989: 371) y a tratar de construir comunidades éticas más inclusivas e igualitarias. Isabel Balza aplica esta perspectiva interseccional para proponer que deberíamos ampliar nuestra manera de estudiar la biopolítica (Balza, 2013): la biopolítica humana y la biopolítica aplicada con el resto de los animales han sido historias paralelas; de hecho, incluso la biopolítica de los animales no humanos ha sido un modelo que se ha aplicado a formas de encierro humanas. El holocausto nazi, por ejemplo, se aprendió en mataderos de Chicago; tras visitar los mismos mataderos, Henry Ford desarrolló su idea de la cadena de montaje (Patterson, 2002), básica en el modo de producción capitalista industrial.

Se aboga, pues, por la ampliación de nuestros círculos éticos, para lo cual es necesario que eliminemos nuestros marcos de referencia sexistas, racistas, especistas, y todas aquellas formas de pensamiento que crean divisiones jerárquicas y consideraciones sobre qué vidas merecen ser vividas y cuáles no.

En este sentido, la filosofía de Judith Butler, que realiza un llamado a reconocer la vulnerabilidad constitutiva de nuestros cuerpos e identidades, puede servir como herramienta para adoptar esta perspectiva inter-

seccional de respeto a todas las vidas, y para deshacer los marcos dicotómicos y jerárquicos que crean vulnerabilidad diferencial, o precaridad.[1]

Si bien la filosofía de Judith Butler puede ser acusada, como veremos, de quedarse en consideraciones antropocéntricas, podemos utilizar su propuesta para ampliar nuestros marcos éticos y políticos más allá de la especie y poder salir del marco de pensamiento que establece que unos animales somos más iguales que otros.

Rosi Braidotti, por su parte, realiza un explícito giro antropocéntrico con su filosofía materialista. Braidotti hace explícita su preocupación por la responsabilidad ética y política de la humanidad en la era del antropoceno, momento en el que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica capaz de tener impacto a nivel planetario (Braidotti, 2015: 16). Para Braidotti, los marcos éticos y políticos en los que se maneja ahora mismo la humanidad en la era del antropoceno fomentan y mantienen antiguas divisiones dicotómicas que le separan del resto del planeta: humanidad/animales (no humanos), razón/naturaleza, razón/cuerpo, humanidad/planeta, etcétera. Desde su concepción monista materialista de corte spinoziano, Braidotti propone una ruptura radical de estos dualismos que pasa por considerarnos parte de un continuo naturaleza-cultura, parte de la misma materia.

En el seno del ecofeminismo materialista de Braidotti, las divisiones que nos separan de los ecosistemas, de los demás animales, dejan de tener sentido. Braidotti considera que nuestras preocupaciones éticas y políticas han de deshacer las divisiones patriarcales, racistas, clasistas de las que adolecen; pero va más allá y plantea que también hemos de luchar contra el antropocentrismo ético y político. En definitiva, propone desterrar la ética y la política que sólo sirve al humano hombre, blanco, burgués, heterosexual y capacitado física y psíquicamente, y pasar a hacer una ética y una política al servicio de *zoe,* de la vida como tal. En este sentido, proponemos el término *zoedanía* para tratar de crear un paradigma ético y político amplio, materialista, vitalista y afirmativo, que coloque a *zoe* en el centro de sus preocupaciones.

[1] Noción desarrollada por Butler (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas,* Madrid, Paidós.

Capitalismo y esclavismo animal

Rosi Braidotti, en la Introducción de *Lo posthumano* (2015), describe así la situación de los animales en el capitalismo avanzado actual y su reducción a mera carne utilizada como recurso en los mercados (legales e ilegales) globalizados:

> El fenómeno de la oveja Dolly representa de la mejor manera las complicaciones producidas por la estructura biogenética de las actuales tecnologías y de sus defensores en el mercado accionario. Los animales proporcionan material vivo para los experimentos científicos.
>
> Éstos son manipulados, maltratados, torturados y genéticamente recombinados, de modo tal que resultan productivos para nuestra agricultura biotecnológica, para la industria cosmética, farmacéutica y química y para otros enteros sectores económicos. Los animales son incluso malbaratados como productos exóticos y alimentan el tercer mayor mercado ilegal del mundo actual, después de droga y armas, antes que las mujeres.
>
> Ratas, ovejas, cabras, bovinos, porcinos, pájaros, aves de corral y gatos son criados en granjas industriales, encerrados en jaulas y divididos en baterías por unidades de producción. Sin embargo, como George Orwell había escrito proféticamente, todos los animales podrían ser iguales, pero algunos son decididamente más iguales que otros (Braidotti, 2013: 18-19).

Hoy en día, el capitalismo avanzado basa su sistema de producción en el uso de los cuerpos de millones de animales. Sin embargo, esto no es algo propio solamente del estadio avanzado del capitalismo en el que nos encontramos. El capitalismo, ya en sus orígenes, se basó en el imperialismo, la colonización, el comercio internacional de esclavos, el genocidio y la destrucción del medio ambiente. El capitalismo es un sistema que lleva inherente el esclavismo, la explotación, la jerarquía de clase y la desigualdad, la violencia y los trabajos forzados. El esclavismo fue necesario desde el comienzo para la expansión del capitalismo en las plantaciones de tabaco, algodón y azúcar de Estados Unidos. Se construyeron así ideologías racistas que servían para legitimar la subyugación violenta de seres humanos. El 4 de julio de 1776 se redactaba la Declaración de Independencia de Estados Unidos, en la que se clamaba que *all men are*

created equal, todos los hombres son creados iguales. Los esclavos denunciaron rápidamente la hipocresía de esta afirmación[2]. De manera análoga, se puede observar la supervivencia de esta ideología racista escondida en un lenguaje universalista en la necesidad de tener que seguir clamando que las vidas negras importan (*Black Lives Matter*), frente a las manifestaciones reaccionarias que afirman que todas las vidas importan (*All Lives Matter*) (Butler, 2015).

En 1830 nace en Estados Unidos el movimiento abolicionista, que se basa en una crítica del racismo y sus efectos deshumanizantes en las vidas negras. Las personas negras no eran ni siquiera consideradas como sujetos humanos. Eran denominados *chattel,* bienes muebles, por lo que eran artículos de propiedad personal movibles; exactamente igual que los demás animales, también considerados *chattel* (Best, 2005). Al ser considerados como biológicamente inferiores a causa de la ideología racista que crea el concepto de raza (Laqueur, 1994: cap. V), se les equipara incluso con objetos físicos no susceptibles, por tanto, de poseer derechos. El abolicionismo vio que el sistema esclavista era inherentemente maligno, corrupto y deshumanizante: ninguna persona esclava podría alcanzar la dignidad plena, la inteligencia y la creatividad de un ser humano en una situación de esclavitud, por muy buenas que fuesen las condiciones de vida que creasen sus dueños.

Desde las luchas por la liberación animal se hace hincapié en mostrar un esclavismo más antiguo, intenso y extenso: el esclavismo de los animales no humanos, que constituye un holocausto global continuo. El propio término de *liberación animal* escogido por este movimiento abolicionista va en contra de la concepción de los animales esclavos como *chattel,* pues no se pueden esclavizar, o dominar, o explotar, o liberar objetos físicos, son sólo seres sintientes capaces de disfrutar de una situación de no sometimiento. El término fue acuñado por Peter Singer (1999)

[2] De la misma manera que las mujeres de la convención de Seneca Falls denunciaron en 1848 la hipocresía del falso universalismo del vocablo *men* desde una perspectiva de género (Stanton, 1848), como ya había denunciado Olympe de Gouges en 1791 reaccionando con su Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana frente a la androcéntrica, pero con pretensiones universalistas, Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) (véase Puleo, 1993).

en su obra del mismo nombre, *Liberación animal,* que impulsó el debate académico sobre la ética animal e inspiró el trabajo de muchos activistas sobre la base de que es necesario considerar los intereses de todos aquellos individuos con capacidad sentir, independientemente de la especie a la que pertenezcan. Se abrió, así, el debate sobre el especismo. Peter Singer (1999: 42) define así el especismo: "Un prejuicio o actitud parcial favorable a los intereses de los miembros de nuestra propia especie y en contra de los de otras".

Desde la liberación animal se cuestiona directamente la arraigada idea especista de que los animales no humanos son recursos, propiedades o bienes muebles de los seres humanos. Esta idea aflora, por ejemplo, cuando nos horrorizamos de que existan seres humanos en situación de esclavitud que son *tratados como animales.* Aquí subyace la idea de que los animales no humanos pueden ser maltratados, que es la norma en el sistema de producción capitalista, y que se traspasa una línea cuando ese trato pasa de los animales no humanos a los humanos. La ética de la liberación animal pretende cuestionar la idea de que a los animales no humanos se les pueda o deba tratar así.

Así como el esclavismo de animales humanos se basaba en una ideología racista, que establecía una dicotomía entre seres humanos superiores y seres humanos inferiores atendiendo al color de la piel; así como la opresión de las mujeres se sostiene en un sistema sexista que establece nuevamente un pensamiento dualista que relega a las mujeres a ser el segundo sexo (Beauvoir, 2005); el esclavismo de los animales no humanos se basa en la construcción especista de un binarismo axiológico que establece la superioridad o la inferioridad de unos animales con respecto a otros. El continuo animal se interrumpe, y se establece la barrera de lo no animal en lo humano. Así, el reino animal aparece dividido en dos: seres humanos/seres no humanos, estableciendo, de manera antropocéntrica, la superioridad en el polo humano del dualismo.

Desde el pensamiento que se centra en la liberación animal se aboga por una ética y una política que no cause sufrimiento, o impida a alguien la libertad, o disminuya su calidad de vida. Se considera desde este punto de vista que la capacidad de sentir (dolor, sufrimiento, placer) es la

condición necesaria y suficiente para gozar del reconocimiento de derechos básicos. Hablar de esclavismo animal provoca una mirada crítica e interseccional sobre el sistema de producción capitalista, que no sólo ha generado desigualdades en el seno de la humanidad, sino también dicotomías que nos separan del resto de seres vivos y de la naturaleza. Evidencia la necesidad de una nueva ética basada en el respeto a toda vida.

La lucha por la liberación animal es una manera de luchar contra la supremacía humana, así como contra la supremacía masculina o la supremacía blanca. En este sentido, invita a desarrollar una mirada holística e interseccional sobre los sistemas de opresión y de privilegio que nos atraviesan.

Algunos animales somos más iguales que otros

En su novela *Rebelión en la granja,* George Orwell pone esta frase en boca de los cerdos, quienes controlan el sistema de gobierno de la granja tras la revolución. Orwell evidencia así cómo se pervierte el uso del término *igualdad,* mostrando la hipocresía de gobiernos que proclaman la igualdad absoluta de su ciudadanía al mismo tiempo que le da el poder a una élite minoritaria.

Llevando esta afirmación de Orwell al terreno de una crítica del antropocentrismo, unos animales (los humanos) son más iguales que otros. Asumiendo que no todos los animales somos iguales, los seres humanos nos hemos colocado en la cúspide de una pirámide separada de su base; sin embargo, esta base no es homogénea, y existen además diferencias entre los animales no humanos. Una de las más obvias diferencias en las que podemos pensar es la establecida entre las mascotas y el resto de los animales no humanos. Podemos ver cómo contrasta la consideración y el estima que se tiene por esos animales no humanos con la que se tiene por animales que están actualmente en peligro de extinción, o que incluso han llegado ya a extinguirse por los efectos de la humanidad en la era del antropoceno.

Sin embargo, la principal diferencia que nos interesa destacar aquí es la que los divide según su valía para extraer productividad de sus cuerpos o no, según su función como bienes muebles, como medios de

producción en el modo de producción capitalista. Los animales no humanos (aunque también los humanos) han de ser productivos para la industria de la alimentación, para experimentos médicos, para la industria del entretenimiento, de la vestimenta, etcétera.[3] De esta manera, son reducidos a mera carne, desposeídos de su cuerpo, de su condición de organismos sintientes. Al sistema de explotación que reduce a los animales no humanos a su propia carne Melanie Joy le ha dado el nombre de carnismo (Joy, 2013). El carnismo es una ideología violenta que nos enseña a no sentir empatía por el resto de los animales, a no considerarles como seres sintientes:

> El *carnismo* es una ideología dominante, lo que significa que está arraigado y normalizado, creando creencias, comportamientos, leyes, normas, etcétera. Y es una ideología violenta, cuyos principios van en contra de los valores humanos fundamentales. Por lo tanto, el *carnismo*, como otras ideologías violentas, necesita usar un conjunto de mecanismos sociales y psicológicos para permitir a la gente compasiva participar en prácticas inhumanas sin comprender realmente lo que están haciendo (Joy, 2012: párr. 4).

Para cambiar esta arraigada ideología violenta, para que una ética post-antropocéntrica pueda llegar a darse, se hace necesario un cambio de paradigma; un cambio de paradigma que parta del reconocimiento de que somos especies hermanas, especies compañeras. Exploraremos en el siguiente apartado si una ética corporal como la de Judith Butler, que reconoce nuestra vulnerabilidad, nuestra susceptibilidad de ser dañados, podría servir como marco teórico interesante para combatir la idea de que los animales no humanos (y ciertos animales humanos) pueden ser reducidos a mera carne, convirtiendo sus vidas y sus cuerpos en asuntos que no importan. Además, propondremos más adelante la pertinencia de una perspectiva monista materialista de corte spinoziano para salir del especismo y del carnismo imperante en los marcos éticos y políticos a través de los que consideramos el valor de las vidas de otros seres.

[3] Para ahondar en la precaria situación de los animales en diferentes industrias y para observar cómo esta situación va totalmente en contra de la vida, véanse Monson *et al*., 2010; Andersen *et al*., 2014.

Vulnerabilidad animal: más allá de la especie

La ética corporal que Judith Butler propone en *Vida precaria* (2006) ofrece herramientas interesantes para poder pensar la vulnerabilidad de los cuerpos, sean éstos humanos o no. En *Marcos de guerra* (2009), Butler afirma que la precariedad corporal está distribuida de manera diferencial; para hacer hincapié en esta distribución geopolítica, cultural, económica e histórica de la precariedad, Butler acuñará el término de *precaridad (precarity)* y lo distinguirá del de *precariedad*: *(precariousness)*:

> La concepción de la precariedad, más o menos existencial, aparece así vinculada a una noción más específicamente política de precaridad. Y es la afirmación diferencial de precaridad lo que, a mi entender, constituye el punto de partida para un repensamiento tanto de la ontología corporal como de la política progresista, o de izquierdas, de una manera que siga excediendo —y atravesando— las categorías de la identidad (Butler, 2009: 16).

La precaridad que atraviesa desde múltiples categorías interseccionales nuestras identidades hace que algunos cuerpos estén más expuestos a la vulnerabilidad que otros; éste es el caso siempre de los cuerpos de los animales no humanos. Aunque Judith Butler no desarrolla este aspecto de su pensamiento y centra su ética corporal en la vulnerabilidad humana, nos da pistas para que podamos abrir el espectro ético más allá del antropocentrismo.

Judith Butler realiza un llamado para abrir nuestro espectro ético y reconocer que los seres humanos somos seres interdependientes, interconectados de manera constitutiva a lo largo de toda nuestra vida. Al tomar conciencia de esta interrelación, la pregunta sobre qué vidas no son lloradas, qué cuerpos no importan, qué vidas no cuentan como vidas, se convierte en una pregunta que nos afecta directamente, que nos interpela en lo más profundo de nuestras identidades. Que una vida, en cualquier lugar del planeta, no sea considerada como una vida, no sea reconocida como una vida que merece ser vivida, tiene consecuencias para nuestras propias vidas.

Judith Butler apunta, aunque no la desarrolla, hacia la salida del antropocentrismo que enmarca nuestro pensamiento, que podría ampliar este llamado ético a la consideración de las vidas no humanas: "Sin duda, debería haber un reconocimiento de la precariedad como condición compartida de la vida humana (por no decir, incluso, como una condición que vincula a los animales humanos con los no humanos)" (Butler, 2009: 30).

Hay autoras como Chloë Taylor (2008) que hacen hincapié en que Butler podría haber desarrollado esta idea, pero no lo hizo; por tanto, consideran que el llamado de Judith Butler se queda en un marco antropocéntrico que no ve más allá de la especie humana. Taylor considera que la argumentación de Butler comienza con humanos y termina con humanos; sin embargo, como Taylor sostiene, la vulnerabilidad corporal no comienza y acaba solamente con los humanos, sino con todos los animales. En este sentido, el análisis que realiza Butler del duelo le resulta incompleto. Taylor señala que los animales también sienten y pasan por duelos; que los humanos también pasan por duelos por los animales con los que comparten vida. Por lo tanto, las vidas de los animales también merecen ser lloradas, aunque no ocurre así.

Para Taylor, al no hacer Butler explícito su salto post-antropocéntrico, preguntas tales como ¿qué vidas cuentan como vidas?, ¿qué hace que una vida sea llorable?, van unidas en su teoría a ¿qué es considerado como humano? Para Taylor, se realiza aquí una conexión directa entre humanidad, vida llorable y vida real. Por lo tanto, se relega las vidas no humanas a ser no vidas, no merecedoras de ser lloradas; vidas y muertes desrealizadas. Los animales humanos poseen no vidas: son los cuerpos máquina, autómatas de Descartes, son medios de producción, bienes muebles, seres esclavizados. Como seres sin vida, son seres cuyas muertes no existen, por lo tanto, sus muertes no son llorables. Los animales no humanos, al habitar en la no vida, ya están muertos, por lo que sus muertes no son muertes, y sus asesinatos quedan invisibilizados. La violencia ejercida sobre vidas no reales es violencia no reconocible, violencia que queda impune.

Para Butler, la no existencia de actos públicos de duelo contribuye a irrealizar las vidas. Taylor considera que esto es aún más claro, y

más violento, en el caso de las vidas y las muertes animales, que rara vez (con excepción de las corridas de toros o las peleas de gallos, por ejemplo) están accesibles a nuestros ojos. Para evitar responsabilidades éticas, se evita la relación cara a cara, rostro a rostro (Lévinas, 1999), con los animales no humanos en situación de explotación o de maltrato. Censurando imágenes que los individualicen y puedan causarnos sentimientos de compasión, se mantiene a los animales no humanos fuera del marco de lo que consideramos vidas reales.

Esta invisibilización se vehicula también a través del lenguaje. Carol J. Adams (1990) analiza cómo se utiliza en inglés *beef* en lugar de *cow,* o *pork* en lugar de *pig*, para referirse a la carne de vaca y cerdo, respectivamente, que se consume en alimentación. Los cadáveres de estos animales, cuando pasan a ser utilizados para alimentación humana, reciben otro nombre que invisibiliza la conexión con el ser vivo. Este desplazamiento semántico contribuye a la desrealización de las vidas animales. Los animales invisibles, con vidas invisibiles, no existen; por lo tanto, no han muerto. No tienen rostro, como sí tienen las mascotas, por quienes sentimos profundos sentimientos de conexión emocional (Joy, 2013).

Butler, en sus reflexiones sobre la vulnerabilidad y el duelo, sostiene que las muertes no lloradas generan melancolía generalizada y constituyente. Esta melancolía nos constituye, y al mismo tiempo constituye nuestro contexto social. Butler, según Taylor, limita esta melancolía por muertes no lloradas a las vidas humanas. Alice A. Kuzniar (2006) reconoce esta melancolía en el reino animal, pero sólo en los perros que viven como acompañantes de seres humanos.

Taylor, por su parte, considera que esta melancolía no existe: existe una calma, una limpieza de espíritu sobre la situación a la que se somete a los animales no humanos. Una de las causas, diría Melanie Joy (2013: 119-137), es el carnismo interiorizado, que nos lleva a cosificar, desindividualizar y categorizar a los animales a través de distorsiones cognitivas y distanciamiento emocional. Tal y como lo expresa John Maxwell Coetzee (2009: 35): "Every day a fresh holocaust […] our moral being is untouched. We do not feel tainted".

Si queremos construir una ética del cuidado que se centre en el respeto a la vida, hemos de romper esta calma y reconocer la vulnerabilidad corporal de todos los animales, humanos y no humanos. Se hace urgente, entonces, salir del antropocentrismo que domina nuestro pensar ético y político, para pasar a pensar en la centralidad de la vida, de manera que nos importen todos los animales, sin distinciones especistas.

Aceptando que la caracterización de la vulnerabilidad que realiza Butler pueda estar centrada en los animales humanos, acudimos a otras autoras que, desde los nuevos materialismos, están realizando explícitamente la huída del antropocentrismo y que apuestan por una ética centrada en *zoe*, en la vida misma, desde una perspectiva materialista y monista que desafía los binarismos que permiten las ideologías carnistas, especistas, sexistas, racistas y, en definitiva, jerárquicas.

Zoedanía: hacia un post-antropocentrismo zoecentrado y materialista

Un esquema dualista, que opone la materialidad de nuestros cuerpos a la racionalidad, ha imperado en el pensamiento filosófico occidental desde la Grecia antigua. Lo material ha sido relegado a un papel secundario, e incluso a un papel negativo, por una tradición idealista y trascendental de la subjetividad humana. Unido a esta tradición que denosta la carne, el actual modo de producción fomenta que la vida de los animales no humanos (y la de muchos humanos) esté reducida a carne, a algo consumible, a algo de lo que se puede prescindir.

Desde los nuevos materialismos se reivindica la materia, la importancia de la subjetividad encarnada: no reducida a carne, sino integrada en la carne. Estos nuevos materialismos reivindican una tradición materialista subterránea de la filosofía (Althusser, 1994: 539; Braidotti, 2005), que ha sido oscurecida por los dualismos tradicionales de la tradición occidental. Así, se reivindican, por ejemplo, el materialismo monista de Baruch de Spinoza (Balza, 2014) y el naturalismo de Charles Darwin (Grosz, 1999).

Este materialismo nos hace cambiar radicalmente de paradigmas éticos cuando pensamos en la relación de la humanidad con el resto de especies animales y con el medio en el que se desarrolla. Desde el materialismo monista de corte spinoziano podemos reconocernos como pertenecientes a una misma sustancia, y podemos percibir la arbitrariedad de establecer cortes en los continuos existentes entre animalidad y humanidad, naturaleza y cultura. Desde esta perspectiva monista, adquiere sentido reconocernos como seres vivos que habitan entre otras especies compañeras.

Braidotti pone de manifiesto la necesidad de poner la vida en el centro de nuestras preocupaciones ético-políticas. La vida entendida no como vidas humanas, o de individuos animales, sino como *life itself, vida en sí* (Rose, 2006), como *zoe:* "*Zoe* es la fuerza transversal que corta y vuelve a zurcir especies, dominios y categorías precedentemente separadas" (Braidotti, 2015: 77). Aceptar la centralidad de *zoe*, de la vida en sí, supone una huida de la ontología antropocéntrica y especista que establece binarismos jerárquicos: cuerpo/carne, animado/inanimado, humano/no humano. Por el contrario, se promueve una ontología materialista y monista que reconozca la existencia continuos: humano-no humano, naturaleza-humanidad, etcétera.

El capitalismo avanzado parece más que interesado en la vida, como nos evoca la oveja Dolly con la que comenzábamos este artículo y los experimentos biogenéticos con transgénicos; sin embargo, el esquema en el que esta preocupación por la vida transita es profundamente especista, jerárquico y utilitarista, y tiene poco interés en el respeto a la vida, en su preservación y en la preocupación por que ésta florezca y prolifere. Frente a esto, el igualitarismo *zoe-centrado* trata de realizar un cambio de paradigma radical: "El igualitarismo *zoe-centrado* es, para mí, el núcleo de la inflexión postantropocéntrica: es una respuesta materialista, laica, fundada y concreta a la oportunista mercantilización transespecie que es la lógica del capitalismo avanzado" (Braidotti, 2015: 77).

Estos nuevos materialismos tienen una clara conexión con el feminismo (Balza, 2014). Los llamados éticos de esta perspectiva materialista pueden ser, además, enmarcados en un marco ecofeminista: su preo-

cupación es global, planetaria. Braidotti recoge posturas ecofeministas y las eleva al máximo exponente planetario. El igualitarismo *zoe-centrado* aboga por la interseccionalidad y la interdisciplinariedad; por aunar los esfuerzos del feminismo, el anti-capitalismo, los estudios animales, los estudios postcoloniales, los estudios ecologistas para deshacer las divisiones dicotómicas que crean estrechos marcos de recognoscibilidad y, por tanto, ejercicios de exclusión poco respetuosos con la vida. Es un llamado vitalista a la justicia global. Stacey Alaimo (2011) considera que los nuevos materialismos feministas van más allá de los confines tradicionales de una ética y una política confinadas al dominio de lo humano. Así, este giro material nos insta a salir de los marcos tradicionales humanistas para desarrollar una ética global posthumana: "La ética posthumana [...] propone un profundo sentimiento de interconexión entre el ego y los otros, incluidos los no humanos y los 'otros de la tierra' [...]. Hay un nexo necesario entre posthumanismo crítico y distanciamiento del antropocentrismo. Me refiero a este alejamiento a propósito de la extensión del concepto de vida al no-humano o a *zoe*" (Braidotti, 2015: 65).

Este alejamiento de los esquemas tradicionales de la ética y la política humanistas puede resultar una herramienta rompedora para construir marcos ético-políticos adecuados a las nuevas necesidades de la era del antropoceno. La preocupación por la vida en sí, en su más amplio sentido, adquiere más sentido cuando somos conscientes de que hemos entrado en la era del antropoceno, en la que la humanidad se ha convertido en una fuerza geológica con capacidad de alterar el planeta. Nuestros actos no sólo repercuten en otros seres humanos, a los que debemos por supuesto cuidar, sino también a todo el planeta. Se hace necesaria la creación de nuevos marcos ético-onto-epistemológicos (Barad, 2003) que rompan con los dualismos jerárquicos que han desconectado a la humanidad de su entorno, y que han creado divisiones entre los animales y entre la propia especie humana.

Los nuevos feminismos materialistas lanzan una invitación a adoptar una visión holística no sólo de la humanidad, sino también del propio planeta Tierra en el que habitamos y del que formamos parte. La propuesta de Braidotti de un igualitarismo *zoe*-centrado, va más allá de

la especie. Siguiendo esta idea de un igualitarismo *zoe-centrado* más allá de la especie, proponemos en este artículo el término *zoedanía* como manera de articular un llamado a reconocernos seres interdependientes de manera inter-especie en esta era del antropoceno.

Desde la perspectiva de un igualitarismo centrado en *zoe,* desde esta *zoedanía*, se puede tratar de desarrollar una propuesta que amplíe nuestros planteamientos éticos y políticos más allá de la especie, y que incluya a los agentes vivos de nuestro planeta. Si bien aquí realizamos sólo una propuesta, sería interesante analizar las consecuencias éticas y políticas que podría tener para nuestros marcos de comprensión el tener en cuenta los intereses no sólo de los agentes humanos, sino de los agentes planetarios con los que interactuamos en la era del antropoceno.

Al sugerir el uso del término *zoedanía,* entonces, lanzamos una invitación a realizar un cambio de paradigma para construir, más allá de la especie humana, sujetos éticos y políticos que sean dignos de ser tenidos en consideración cuando analizamos las situaciones de vulnerabilidad diferencial y de precaridad. La propuesta de una *zoedanía* cosmopolita y planetaria se enfrentaría así a rígidos marcos de intelección que han tenido efectos materiales sobre la importancia y la materialización[4] diferencial de ciertos cuerpos, humanos y no humanos. Estos rígidos marcos de comprensión tienen que ver con ideologías racionalistas de corte humanista y trascendentalista, carnistas, racistas, especistas, antropocentristas, sexistas y un, desgraciadamente, largo etcétera de adjetivos que tienen que ver con los ejercicios de exclusión que realizan estas ideologías hegemónicas.

Con el término *zoedanía* se trataría de dinamitar estas ideologías para acabar con sus efectos jerarquizantes en las vidas de tantos agentes vivos, humanos y no humanos. Siguiendo el igualitarismo *zoe-centrado* de Braidotti, se trata de una propuesta materialista y monista que no dé cabida a las diferenciaciones jerárquicas de las que adolece nuestro pensamiento occidental, tales como humano/animal, cultural/natural, racional/irracional, etcétera.

[4] Hacemos referencia a ambos procesos, de otorgarle materialidad e importancia a un cuerpo, jugando, como Judith Butler en *Bodies that matter,* con el doble significado de *matter*.

Este nuevo giro material rompe, además, con el binarismo (naturaleza/cultura) que relega a la materia a un lugar inerte, pasivo. Este giro material pretende dar así un paso más allá de las preocupaciones animalistas, o ecologistas; pretende desarrollar una preocupación holística por la responsabilidad con la vida, con *zoe*. En contraposición a la concepción tradicional de una materia pasiva, se considera que la naturaleza posee agencia y que es una fuerza viva. Elisabeth Grosz (1999) recupera una visión naturalista y darwiniana de la materia como dinámica y eternamente cambiante. La materia pasa de ser una estructura inerte a ser un sistema *autopoiético* poseedor de agencia. La separación entre la humanidad (activa, poseedora de agencia) y la naturaleza (inerte, pasiva, dependiente) se difumina en esta perspectiva del materialismo agencial. La separación entre la humanidad y el medio ambiente ya no es posible (Alaimo, 2011: 282). En lugar de seguir fomentando divisiones arbitrarias, herederas de marcos de pensamiento dualistas y jerárquicos, los nuevos feminismos materialistas apuestan por dar cuenta de las materializaciones interdependendientes de las que formamos parte (Barad, 2007: 384).

En la era del antropoceno, en la que la humanidad actúa como fuerza geológica con efectos a nivel planetario, las intra-acciones entre la humanidad y su entorno se complejizan. Karen Barad (2003: 802) acuña el término intra-acción para hacer referencia a procesos agenciales en los que los cuerpos emergen en el propio proceso de imbricación mutua. La humanidad y su entorno no interactúan, pues eso supondría postular su dependencia previa a la interacción, sino que intra-actúan: la humanidad y la naturaleza se modifican mutuamente, no se comprenden la una sin la una, adquieren sentido y materialidad en el propio proceso de intra-acción. Por lo tanto, no tiene sentido seguir manteniendo concepciones pasivas de una naturaleza a la que hay que cuidar, preservar, etcétera, sino que hemos de ser muy conscientes de que existimos en y a través de la naturaleza.

A la luz de estas intra-acciones y de la concepción de la materia y de la naturaleza como agenciales, la preocupación por *zoe* adquiere dimensiones holísticas. Pensar en un igualitarismo *zoe-centrado* supone la preocupación no sólo por el medio ambiente, o por el respeto al bienes-

tar de los animales humanos y no humanos, sino una visión integradora de la humanidad y de su entorno, a través de la cual huir de jerarquizaciones y separaciones arbitrarias.

Referencias bibliográficas

Adams, C. J. (1990). *The sexual politics of meat: A feminist-vegetarian critical theory*. New York: Continuum.

Alaimo, S. (2011). New Materialisms, Old Humanisms, or, Following the Submersible, NORA - *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, 19(4), pp. 280-284.

Althusser, L. (1994). Sur la philosophie. Paris: Gallimard.

Andersen, K.; Kuhn, K.; xTrue Naturex (Musical group), A.U.M. Films & Media (Organization), & First Spark Media. (2014). *Cowspiracy: The sustainability secret*.

Balza, I. (2013). Tras los monstruos de la biopolítica. En: *Dilemata*, 12, pp. 27-46.

Balza, I. (2014). Los feminismos de Spinoza: corporalidad y renaturalización. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 63, pp. 13-26.

Barad, K. (2003). Posthuman Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter. *Signs*, 28 (3), pp. 801-831.

Barad, K. (2007). *Meeting the Universe Half Way: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham, NC and London: Duke University Press.

Best, S. (2005). The New Abolitionism: Capitalism, Slavery, and Animal Rights, *IMPACT Press*, nº 55.

Braidotti, R. (2005). *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.

Braidotti, R. (2015). *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.

Butler, J. (2006) *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, Paidós.

Butler, J. (2009) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Madrid, Paidós.

Butler, J. (2015, 12 de enero). What's Wrong With 'All Lives Matter'? Entrevista por George Yancy. En: The New York Times. Consultado el 10 de octubre de 2016). Disponible en http: //opinionator.blogs.nytimes.com/2015/01/12/whats-wrong-with-all-lives-matter/?_r=0

Coetzee, J. M. (2009). *The lives of animals*. Princeton University Press.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics. En: *University of Chicago Legal Forum*, 14, pp. 538–54.

De Beauvoir, S. (2005). *El segundo sexo*. Madrid, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.

Derrida, J. (1989). Firma, acontecimiento, contexto. En: Márgenes de la filosofía, Madrid, *Cátedra*, pp. 347-372.

Fotopoulou, A. (2012). Intersectionality Queer Studies and Hybridity: Methodological Frameworks for Social Research. En: *Journal of International Women's Studies*,13, (2), pp. 19-32.

Grosz, E. (1999). Darwin and Feminism: Preliminary Investigations for a Possible Alliance. En: *Australian Feminist Studies*, 14(29), pp. 31-45.

Haraway, D. (2003). *The Companion Species Manifesto. Dogs, People, and Significant Otherness*. The University of Chicago Press.

Joy, M. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés Editores.

Kuzniar, A. (2006). *Melancholia's Dog. Reflections on Our Animal Kinship*. Chicago: University of Chicago Press.

Laqueur, T. (1994). *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Ediciones Cátedra-Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer.

Lévinas, E. (1999). El rostro y la exterioridad. En: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, pp. 201-261.

Monson, S.; White, P.; Moby, Q, M.; et al. (2010). *Earthlings*. Burbank, CA: Earthlings.com.

Patterson, C. (2002). *Henry Ford: From Slaughterhouse to Death Camp*. New York: Lantern Books.

Puleo, A. (Ed) (1993). *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII*. Madrid: Ed. Anthropos y Dirección General de La Mujer de la Comunidad de Madrid.

Rose, N. (2006). *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

Taylor, C. (2008) The Precarious Lives of Animals. Butler, Coetzee, and Animal Ethics. En: *Philosophy Today*, 52(1), pp. 60-72.

Sitio web

Joy, M. (2012). In Conversation with Dr. Melanie Joy: Why We Love Dogs, Eat Pigs, And Wear Cows. Entrevistada por Amruta Ubale. Consultado el 14 de octubre de 2016 Traducción al castellano. Disponible en http: //www.vegetarianismo.net/liberacionanimal/entrevista-melanie-joy.html).

Stanton, E. C & Anthony, S. B. (1848). Declaration of Sentiments and Resolutions. Consultado el 5 de octubre de 2016. disponible en http: //ecssba.rutgers.edu/docs/seneca.html.

Mónica Cano Abadía

Española. Doctora en estudios filosóficos por la Universidad de Zaragoza. Actualmente profesora de filosofía en el Departamento de Filosofía, Universidad de Zaragoza (España). Líneas de investigación: filosofías feministas, justicia global, interseccionalidad, ecofeminismo y neomaterialismo.

Recepción: 3/11/16
Aprobación: 7/02/17



Árbol | Josefina Silva Farías
Técnica: Mixta; barro, carbón y semillas, sobre madera reciclada.
Medidas: 27.5 x 32cm
Año: 2017