

Leticia Flores Farfán

Cuando el feminismo y el animalismo se encuentran. Hacia comunidades multiespecie donde la hospitalidad reine

RESUMEN

Este ensayo examina la convergencia entre feminismo y animalismo en el feminismo antiespecista, articulando perspectivas ético-políticas y epistemológicas. Analiza el carnofalogocentrismo de Derrida (1989), el "referente ausente" de Adams y el carnismo de Joy para evidenciar las conexiones entre el especismo, el sexismo y otras formas de opresión. Desde la epistemología, explora las propuestas de Vinciane Despret sobre agencia animal relacional y metodologías encarnadas que reconocen a los animales como co-constructores del conocimiento. El texto propone transformar las relaciones humano-animal en comunidades multiespecie basadas en la hospitalidad, el cuidado y la cocreación de mundos comunes, superando tanto la victimización como las soluciones simplistas.

Palabras Claves: feminismo antiespecista, carnismo, agencia animal, epistemología relacional, comunidades multiespecie.

Abstract: This essay examines the convergence between feminism and animalism in antispeciesist feminism, articulating ethical-political and epistemological perspectives. It analyzes Derrida's (1989) concept of carnophallologocentrism, Adams's notion of the "absent referent," and Joy's concept of carnism to reveal connections between speciesism, sexism, and other forms of oppression. Epistemologically, it explores Vinciane Despret's proposals on relational animal agency and embodied methodologies that recognize animals as co-constructors of knowledge. The text proposes transforming human-animal relations into multispecies communities based on hospitality, care, and the co-creation of common worlds, thereby overcoming both victimization and simplistic solutions while addressing the productive tension between responding to immediate suffering and building nuanced understandings of the complex relationships between humans and non-humans.

Key words: Antispeciesist feminism, Carnism, Animal agency, Relational epistemology, Multispecies communities thought, Latin American literature, animality, Donna Haraway.

Autor/ Author

Leticia Flores Farfán

Universidad Nacional Autónoma
de México

Ciudad: Ciudad de México, México

**ORCID ID: 0000-0001-
8727-5477**

Correo:
**leticiafloresfarfan@
gmail.com**

Recibido: 02/11/2025

Aprobado: 04/12/2025

Publicado: 06/01/2026

1. Introducción

Ignoro la fecha y la filiación de nacimiento del feminismo antiespecista. Datarlo y ubicar su genealogía son tareas pendientes para los estudios filosóficos de recepción e historia de los conceptos y de los vocabularios. No me adentraré por ahora en esa investigación fundamental; hoy quiero centrarme en la exposición del estremecimiento (por no usar la ya muy desgastada idea de revolución) teórico-práctico que el encuentro entre feminismo y animalismo ha producido en las aproximaciones ético-políticas y epistemológicas a los estudios de la llamada «cuestión animal».

Partiré de una constatación. Tanto el feminismo como el animalismo nacieron de la urgencia de cuestionar sistemas de dominación y explotación profundamente arraigados en Occidente, de la necesidad de sacudir la naturalización de las jerarquías binarias y dualistas que han atravesado el pensamiento y la acción durante siglos, de revocar la objetualización y desubjetivación de todos los seres vivos sintientes, y del reconocimiento incuestionable que el cuidado es central para cualquier propuesta ética política que valore y aprecie la vida. Esa convergencia de andaduras dio lugar a la unión del feminismo con el animalismo, tanto en la consigna callejera como en el análisis teórico, y habilitó naturalmente que comenzáramos a hablar de feminismo antiespecista.

El feminismo antiespecista se articula como una propuesta ético-político-afectiva en donde la perspectiva interseccional juega un papel central, pues no hay posibilidad de comprender el especismo como sistema político económico de dominación global sin ver cómo se entrelaza con otros órdenes de opresión como lo son el sexismo, el colonialismo, el racismo, el clasismo, el racionalismo, el capacitismo y todos esos otros ismos, propios de regímenes de exclusión, que desprecian la diferencia y la pluralidad de los vivientes. El especismo no es producto de preferencias individuales ni de prejuicios o creencias de cada persona; es una articulación ideológico-simbólica que habilita las prácticas violentas contra los animales en función de la superioridad jerárquica que el animal humano se ha asignado a sí mismo a partir de la negación de la sintiencia de los otros animales¹.

El feminismo antiespecista, el de la calle y el de los escritorios, deconstruye las formas en que producimos conocimiento sobre los otros animales no humanos² y sobre nosotros, animales humanos, para transformar nuestras relaciones y posibilitar nuevas formas de coexistencia y convivencia hospitalaria³. Y si bien, como he dicho, no es posible determinar con precisión el momento fundacional del feminismo antiespecista, sí podemos dar cuenta de varias construcciones teórico-político-epistémicas que han aportado significativamente a su conformación actual, tal como lo reconocen varias académicas y activistas adscritas a esta postura teórico-ético-política. Iniciaré la exposición con reflexiones de perspectivas ético-políticas y, posteriormente, daré cuenta de las de corte epistemológico, aunque, evidentemente, esta separación es más para facilitar la exposición que por la existencia incontestable de una frontera infranqueable entre ambas.

2. La perspectiva ético política

La categoría derrideana de carnofalogocentrismo⁴ desempeña un papel central en los análisis de la cuestión animal, porque da cuenta de ese sistema sacrificial que nos habita y en el que hemos naturalizado la muerte, tanto del animal como de la mujer (y de las vidas feminizadas), en y por una ontología política masculina. Asimismo, este neologismo propuesto por Derrida es una herramienta teórico-conceptual que permite desentrañar la estructura profunda del sistema patriarcal-especista al denunciar cómo animales y mujeres son reducidos ontológicamente a meros recursos o bienes disponibles, y al hacer evidente la forma en que se entrelazan diversos sistemas de opresión en nuestras sociedades contemporáneas. Hay que destacar que la problematización no se centra exclusivamente en el hecho de comer carne, sino en cómo se sostienen y refuerzan entre sí el consumo cárnico, el poder masculino y la autoridad/legitimidad del logos racional.

Carol Adams, en *The Sexual Politics of Meat* (2015)⁵, transforma radicalmente nuestra comprensión de las conexiones entre el patriarcado y el consumo de carne. Un ejemplo cotidiano podrá bastar para ilustrarlo: en las barbacoas o asados, los varones cisgénero despliegan su dominio sobre el fuego y los cuerpos de animales muertos, creando un evento que funciona simultáneamente como ritual de masculinidad cisheteropatriarcal y como acto de apropiación sacrificial de cuerpos vulnerables. La barbacoa es realmente un teatro político disfrazado de reunión social. Basta con que tengamos en mente las campañas políticas texanas o la de los varones del norte de México, con sombrero y a caballo, al más puro estilo del mundo Marlboro.

Carol Adams incorpora a este análisis la categoría de “referente ausente” para mostrar que el sistema cárnico sacrificial no es solamente la eliminación referencial del animal cuando comemos carne, sino todo un proceso activo de desaparición del viviente, es decir, la exigencia irrevocable de la muerte simbólica y física del animal como individuo sintiente para poder apropiarnos y hacer uso de su cuerpo y de su vida. El animal se transforma en alimento y, para ello, hay que destazarlo tanto en el lenguaje como en el cuerpo; hay que desaparecerlo para que su vitalidad y sus intereses no estén presentes cuando nos alimentemos o nos vistamos. No decimos que comemos “cow”; decimos que comemos “beef”. No decimos “pig”; decimos “ham” (los ejemplos de Adams son en inglés). En nuestro contexto cultural, no decimos “cerdo” sino “carnitas”, ni “borrego” sino “barbacoa”. Y este ocultamiento en el lenguaje invisibiliza al animal y la violencia real que estos seres sintientes sufren en la ingeniería alimentaria de los sistemas de producción masificada⁶. Los anuncios publicitarios de vacas felices y sonrientes que nos dan su leche proteica y nutritiva distan mucho de la realidad de vacas con ubres sangrantes y purulentas, hormonizadas, saturadas de antibióticos y sometidas a una inseminación forzada constante. Pero Adams va más allá al mostrar que el mismo mecanismo de desaparición opera en la violencia contra las mujeres cuando las víctimas son descritas como “provocativas”, “disponibles”, borrando su subjetividad individual de la misma manera que borramos la del animal. Las diversas campañas de publicidad de las hamburguesas Carl’s Jr., y especialmente aquella en la que en letras gigantes se lee “Everybody loves breasts” para promover su nueva hamburguesa de pechuga

de pollo, no hacen más que fortalecer la idea de que «sin tetas no hay paraíso», el incremento exponencial de las cirugías de aumento de senos y el fortalecimiento del deseo cisheteropatriarcal sobre los cuerpos femeninos.

La académica Isabel Balza (2018) introduce una distinción conceptual que ilumina estas dinámicas de “borradura”. En su análisis biopolítico, se evidencia la distinción entre el cuerpo y la carne que este sistema sacrificial produce. Balza afirma que “[...] la carne se caracteriza en nuestra tradición filosófica por su aspecto inerte y pasivo, presentándose como objeto intercambiable y mercantilizable. Frente a esta, el cuerpo adquiere un carácter activo y animado, mostrando un cariz subjetivo” (Balza, 2018, 31)⁷. Esta distinción no es meramente académica. Balza identifica dos momentos en lo que denomina la biopolítica negativa de la carne: un primer proceso ideológico donde se construye el concepto de carne como materia inerte, y un segundo proceso, alineado con el primero, en el que se arroja a ese ser vivo convertido en carne a un estado de naturaleza que lo sustrae de la ley y de la atribución de derechos, de la consideración moral y de la justicia (Balza, 2018, 32); en resumen, de la comunidad política. Es claramente la ubicación de ciertos vivientes (entre ellos, los animales, las mujeres precarizadas, los esclavos y un importante, etcétera) en la categoría agambeniana de *zoé*, de no personas⁸.

Melanie Joy, psicóloga social vinculada a la Universidad de Massachusetts y creadora de Strategic Action for Animals, publicó *Why We Love Dogs, Eat Pigs and Wear Cows*, en el que estructura el abordaje psicosocial de la cuestión animal. Joy abre su investigación presentando un escenario ficticio en el que observamos a un grupo de personas que comparte una cena y degusta un guiso preparado por la anfitriona. Al momento en que una invitada elogia el platillo y solicita conocer su preparación, la huésped detalla los componentes: “Primero coges un kilo de carne de Golden retriever, marinada desde la noche anterior, y luego [...]” (Joy, 2013, 17). Seguramente la invitada sentirá desagrado e incluso náusea ante la idea de comer carne de perro, ya que la “percepción” occidental de estos animales (distinta de la china) no permite considerarlos como “comida”. Joy propone entonces imaginar que la cocinera les dice que bromea y aclara que se trata de ternera. Posiblemente quien preguntó retome su deseo de comer, aunque conservando algo de incomodidad, pues a diferencia del Golden retriever -al cual casi seguramente visualizó jugando con una pelota o descansando con su humano cerca del fuego- no relaciona la carne de ternera con el ser vivo del cual proviene, sino con productos envasados disponibles en los refrigeradores de los supermercados.

La investigación de Joy busca desentrañar el patrón cognitivo — “[...] la estructura psicológica que modela (y es modelada por) nuestras creencias, ideas, percepciones y experiencias y que organiza e interpreta automáticamente la información entrante” (Joy, 2013, 20)— que facilita la transformación de seres animales vivos en carne y de esta en productos alimenticios. Los patrones mentales que desarrollamos a lo largo de nuestra existencia, fundamentados en sistemas de valores y costumbres alimentarias profundamente arraigados en nuestro contexto social, nos permiten distinguir y jerarquizar a los animales según su cercanía con nosotros. Los perros y gatos son animales de familia, las vacas y los puercos pertenecen al conjunto de animales que sirven de alimento o vestido, los insectos, salvo quizá las abejas y las lindas mariposas,

y las ratas son seres a los que no dudamos en matar con químicos o con los crueles papeles con pegamento porque los queremos fuera de nuestros higienizados hogares.

Para que exista este sistema que configura nuestros gustos y rutinas alimentarias, así como la distinción entre las especies que comemos y las que no, es necesario levantar un cerco de protección emocional y mental que permita bloquear nuestra capacidad empática hacia ciertos animales para habilitar su confinamiento, su producción/reproducción, su aniquilamiento en aras de los intereses de consumo humano. Ese mecanismo psicológico, denominado por Joy “adormecimiento emocional”, facilita “desconectarnos mental y emocionalmente” de nuestras vivencias para disminuir el sufrimiento y reducir la angustia que determinados eventos nos generan o podrían generarnos. Indudablemente es un mecanismo mental útil porque nos ayuda a procesar experiencias traumáticas o dolorosas, pero también puede volverse muy peligroso cuando anula nuestra capacidad empática hasta el punto de normalizar actos violentos, tal como sucede en las instalaciones industriales donde los animales se procesan para consumo humano. Este adormecimiento está vinculado a operaciones psicológicas y colectivas, como la “negación, evitación, costumbre, justificación, cosificación, desindividualización, dicotomización, racionalización y disociación” (Joy, 2013, 25), que soportan y sostienen a las sociedades industriales, donde se sacrifican cada año, para consumo humano, aproximadamente entre 83 y 92 mil millones de animales terrestres para alimentarnos; la mayoría son pollos, que hemos convertido en unidades de producción, seguidos de patos y cerdos. Pero el consumo verdaderamente abrumador se concentra en los océanos y en las granjas acuáticas. Capturamos entre 1,1 y 2,2 billones de peces salvajes cada año. La acuicultura, que en 2022 superó por primera vez a la pesca tradicional, añade entre 78 y 171 mil millones de peces de granja. Estamos hablando de hasta 2,3 billones de seres sintientes en total, una cifra que equivale al 87% de todos los vertebrados que matamos para comer. Para ponerlo en perspectiva: tan solo los peces de granja ya superan a todos los mamíferos y aves terrestres juntos de los que hacemos uso (y abuso). El “referente ausente” del que habla Carol Adams cobra aquí su dimensión más brutal: mientras ocasionalmente debatimos sobre la inmoralidad de la matanza de pollos o vacas, billones de criaturas acuáticas desaparecen en silencio, invisibles en su propia magnitud, lo que confirma que el sistema carnista opera con mayor eficacia precisamente donde nuestra empatía encuentra sus límites más profundos¹⁰.

John Robbins, en la introducción al libro de Joy, resalta que la relevancia del texto de esta autora recae en su insistencia en dar cuenta de los mecanismos psíquicos ocultos que sostienen y reproducen el carnismo, es decir, en revelar los mecanismos ideológicos que naturalizan nuestras costumbres alimentarias y nos hacen vivir el consumo de carne como una decisión propia, ocultando:

- 1) Que nuestros patrones alimentarios han sido conformados a partir de discursos y prácticas médicas que se venden como incuestionables con relación a la ingesta de proteína animal;
- 2) La ingerencia de los intereses de corporaciones ganaderas e industrias médico-farmacéuticas en la construcción de nuestra idea de dieta sana; y
- 3) El sacrificio masivo de animales que la industria alimentaria y sus centros de investigación ejecutan.

Y no es que Joy deje de lado el tema de los derechos de los animales, la denuncia del maltrato y la violencia a la que son sometidos para satisfacer intereses humanos, sino que orienta su problematización a visibilizar aquello que no quieren que se vea, a mostrar y nombrar aquello que quiere pervivir silenciado y sin nombre. En palabras de Joy:

El patriarcado existió miles de años antes de que el feminismo lo declarara una ideología. Lo mismo sucede con el carnismo. Resulta interesante que la ideología del vegetarianismo tenga nombre desde hace más de 2500 años; se llamaba “pitagóricos” a quienes decidían no comer carne porque seguían la filosofía dietética de Pitágoras, el filósofo y matemático de la Antigua Grecia. El término “vegetariano” se acuñó mucho después, ya en el siglo XIX. Sin embargo, solo ahora, siglos después de etiquetar a quienes no comen carne, hemos dado nombre a la ideología de quienes sí comen.

En cierto modo, es lógico que el vegetarianismo recibiera su nombre antes que el carnismo. Es más sencillo reconocer las ideologías que se alejan de la corriente principal. Sin embargo, hay otro motivo más importante que explica por qué el vegetarianismo recibió un nombre y el carnismo, no. La principal manera de garantizar que las ideologías arraigadas sigan bien afianzadas es que sean invisibles. Y la principal manera en que se mantienen invisibles es carecer de nombre. Si no tiene nombre, no podemos hablar de ello y, si no podemos hablar de ello, no podemos cuestionarlo (Joy, 2013, 37-38).

La persistencia del carnismo también se apoya en:

- 1) marcos legales que clasifican a los animales como bienes pero no como sujetos de derecho,
- 2) en las representaciones idealizadas que los medios proyectan sobre la industria cárnica como una actividad natural y humana, y
- 3) en las tácticas corporativas que alejan los procesos de sacrificio de los entornos urbanos cotidianos para evitar el rechazo al consumo de productos animales que la visibilización de su cría y matanza provocaría.

Respecto a este último punto, Joy sugiere que si los centros de sacrificio tuvieran paredes de cristal, muchas personas probablemente renunciarían a comer carne¹¹. En YouTube se puede encontrar un video de cámara oculta que documenta las respuestas del público cuando descubren que los embutidos de cerdo que están probando provienen de procesar a un cerditito vivo introducido en una picadora. Los participantes reaccionan con horror cuando el empleado intenta introducir al animal en el aparato para producir el embutido, escupen la salchicha que habían degustado, protestan enérgicamente e intentan impedirlo, llegando incluso a agredir físicamente al empleado por intentar sacrificar al animal. Y nos hacemos la pregunta: ¿de qué creían que estaban hechas las salchichas?

El carnismo es una ideología invisible que normaliza el consumo de ciertos animales hasta el punto de que no nos damos cuenta de que comemos o no comemos

determinados animales en función del sistema de creencias en el que nos hemos constituido y no porque lo decidamos. Joy afirma que esta ideología invisible se sustenta en tres justificaciones fundamentales que denomina las “Tres N”: comer carne es Normal, Natural y Necesario. Y esta operación de normalización, naturalización y necesidad es la misma justificación que, históricamente, ha legitimado diversas formas de explotación, desde la esclavitud hasta la subordinación de las mujeres.

Joy también documenta el impacto psicológico que experimentan quienes participan en la matanza. Los trabajadores de mataderos sufren lo que se denomina estrés traumático inducido por la perpetración (PITS). En este sector, las tasas de trastorno de estrés postraumático, depresión, ansiedad y violencia doméstica son considerablemente elevadas. Un estudio realizado en Estados Unidos, citado por Joy, demuestra que los condados con mataderos registran las tasas más altas de delitos violentos. Joy vincula esta situación con las dinámicas de género y de clase social. En los mataderos, la contratación se dirige principalmente a personas de comunidades marginadas, como migrantes, personas racializadas y trabajadores en situación precaria, quienes cuentan con escasas alternativas laborales. Muchos de estos empleados son migrantes indocumentados residentes en Estados Unidos. Así, el sistema carnista no solo explota a los animales, sino que también traumatiza de manera sistemática a las personas más vulnerables, generando lo que Joy denomina una cadena de víctimas inserta en una dinámica de “invisibilidad estructural”, en la que se oculta la violencia tanto hacia los animales que la sufren como hacia los trabajadores que la ejercen.

El “referente ausente” de Adams se articula con la anestesia emocional de Joy. El proceso psicológico más relevante en el mecanismo de desaparición del que da cuenta la categoría de “referente ausente” es justamente el de la anestesia emocional, en tanto entumecimiento aprendido y culturalmente reforzado que nos desconecta de nuestra empatía natural. No se trata de una ignorancia involuntaria o, incluso, voluntaria, sino de formas de comportamiento asimiladas casi inconscientemente: el niño que llora cuando muere su pececito come pescado sin conflicto; el niño que abraza su cochinito de peluche también come tocino. Para que estas acciones se realicen sin incomodarnos es necesario un trabajo psicológico considerable y constante que nos impida ver al animal vivo en la carne de nuestro plato, a no hacer la conexión entre el ser vivo sintiente y el cadáver que se nos sirve como alimento, a no sentir compasión por el sufrimiento de aquel que yace descuartizado en la mesa. A ello hay que sumar la dimensión simbólico-cultural del carnismo para inscribir la empatía, o su ausencia, en nuestras relaciones con otros animales. En México no comemos perros, pero en China sí. En México comemos insectos, pero en muchas partes del mundo no. Y así podríamos dar una infinidad de ejemplos. Pero lo importante no es enumerar las diferencias culinarias, sino dar cuenta de que la variabilidad cultural hace patente que nadie “elige” realmente qué animales considerar comestibles; nacemos en sistemas culturales que ya han hecho esa clasificación por nosotros.

Para cerrar esta exploración sobre las perspectivas ético-políticas (en la que claramente han quedado fuera muchísimas aportaciones que hará falta trabajar en investigaciones posteriores), es obligado considerar la provocación de Coetzee en *La vida de los animales* (2001)¹². A través del personaje de Elizabeth Costello, el escritor evidencia la analogía entre el Holocausto y el maltrato animal, producto de la ingeniería

alimentaria contemporánea. Esta analogía permite comprender los mecanismos de violencia sistemática presentes tanto en la matanza animal como en los feminicidios, la trata de personas y el reclutamiento forzado, porque no busca equiparar sufrimientos ni establecer jerarquías morales, sino identificar el patrón común que anula la subjetividad de las individualidades para legitimar o justificar la violencia masiva y sistemática.

La ceguera voluntaria, ese no ver de los habitantes de Treblinka del que habla Coetzee, actúa como un mecanismo que nos permite convivir cada día con el horror. La más reciente experiencia mundial de ver el genocidio del pueblo palestino en tiempo real y continuar con la vida como si no estuviera ocurriendo es la prueba más amarga de la internalización de esta ceguera. Pero su presencia irradia el espacio social. La ignorancia asumida ante los feminicidios, al hablar de ellos como “crímenes pasionales” o “asuntos privados”; la miopía social, al no preguntar por las mujeres desaparecidas hasta que se encuentran los cuerpos; el no querer preguntarse ni reconocer las causas de la vulnerabilidad femenina y de los cuerpos feminizados; todo ello no hace más que evidenciar que las sociedades contemporáneas son indiferentes ante la sistematicidad de estos crímenes. En la trata de personas se invisibiliza la subjetividad misma de las singularidades sometidas a la prostitución o al trabajo esclavo. En el reclutamiento forzado, la desaparición de personas jóvenes de zonas urbanas y rurales es invisible porque son vidas que, desde siempre, se han considerado prescindibles, igual que la de los animales con los que nos calzamos, nos alimentamos y nos divertimos. Agamben (2003) llama a esto la producción de “nuda vida”, es decir, vida sin valor político, reducida a lo biológico.

El feminicidio no solo mata mujeres; primero crea “cuerpos feminizados” sin condición de sujeto político. La víctima de trata no es vista como persona, sino como mercancía destinada al consumo y la explotación, al igual que las víctimas animales del sistema carnista de producción social. El lenguaje muestra estas conexiones: hablamos de “levantones” (como se dice para recoger al ganado), de mujeres “desechables” y de jóvenes “carne de cañón”. Es el mismo vocabulario de la industria que Coetzee critica: procesamiento, rendimiento, pérdidas aceptables. Esta metáfora señala una estructura política compartida en la que ciertos seres son tratados como materia disponible para la violencia y la matanza.

El paradigma sacrificial que Derrida observa en el carnofalogocentrismo occidental va más allá de la relación entre humanos y animales. Los feminicidios ocurren en una economía sacrificial patriarcal, donde el cuerpo feminizado se ofrece para restaurar un orden simbólico masculino amenazado. La trata de personas es una forma moderna de esclavitud, en la lógica neoliberal del cuerpo como mercancía. El reclutamiento forzado convierte a los jóvenes en material desechable para las guerras del narcotráfico y del extractivismo. Todas estas violencias comparten con el matadero capitalista lo que podemos llamar la “industrialización de la muerte”: operaciones en las que la eliminación se vuelve rutinaria y eficiente. Feminicidios, redes de trata, campos de entrenamiento de sicarios, redes de pesca y granjas de reproducción animal funcionan como fábricas en las que se priva de la subjetividad y en las que la crueldad se normaliza mediante la repetición.

La propuesta ética de Coetzee nos confronta con nuestra participación en estas estructuras de violencia. No somos solo testigos; somos cómplices por omisión de

las estructuras de explotación/dominación que las sostienen: consumimos productos elaborados con trabajo esclavo, vivimos en ciudades que normalizan la desaparición de mujeres y nos beneficiamos de economías que dependen del reclutamiento de personas vulnerables y de la invisibilidad de seres sintientes que han sido silenciados y expulsados del círculo de consideración ético-político-jurídico en donde solamente habitan los que han sido distinguidos con la ciudadanía. Reconocer los paralelismos entre el genocidio judío y la matanza industrial de animales no trivializa el sufrimiento de ninguna de las partes, sino que evidencia la violencia común que afecta tanto a animales humanos como a no humanos. Nuestra responsabilidad ética es dismantelar la ignorancia deliberada, dejar de lado el privilegio de no saber y denunciar esa maquinaria de desubjetivación, presente en el rastro, el matadero, la fosa común, el prostíbulo clandestino, la gestación subrogada de mujeres vulnerables y un aterrador y desalentador, etcétera. Hay que deconstruirnos para escuchar las diversas formas en que nuestra condición de seres vivientes puede ser interpelada. La radicalidad de la propuesta de Coetzee recae en su negativa a establecer excepciones morales: si reconocemos el horror del Holocausto, tenemos que reconocer la continuidad de ese horror en todas las formas contemporáneas de producción industrial de muerte.

3. La perspectiva epistemológica

Las contribuciones de la filósofa belga de la ciencia Vinciane Despret, en diálogo con Donna Haraway, Carol J. Adams, Bruno Latour, Isabelle Stengers y otras más, otorgan al feminismo antiespecista una metodología renovada para transformar las prácticas de producción del conocimiento y de intervención en la relación con los animales no humanos. Esta perspectiva no se limita a una crítica teórica, sino que propone una reconceptualización profunda de lo que significa “conocer” en contextos de desigualdad interespecie.

En “*Que diraient les animaux si... on leur posait les bonnes questions*” (2012), Despret desarrolla una crítica profunda de los estudios científicos tradicionales sobre los animales, en particular de los conductistas, porque esas investigaciones reducen a los animales a meros seres pasivos en el sistema de conocimiento especista. Despret no desconoce ni minimiza la violencia del sistema carnista ni ignora las condiciones extremas que reducen casi al mínimo las posibilidades de resistencia de los animales frente al dominio humano. Ello no impide, sin embargo, que nos invite a reflexionar sobre un riesgo altamente relevante: cuando hablamos del animal exclusivamente como víctima -en el marco del carnismo, concepto acuñado por Melanie Joy como vimos con anterioridad-, caemos en una paradoja muy desafiante. Al negarles agencia por la victimización, reproducimos, sin quererlo, la misma lógica de dominación que el feminismo antiespecista busca denunciar y abolir. Debe quedar claro que aunque la mirada esté motivada por preocupaciones éticas legítimas, la victimización sistemática puede terminar por negarles a los animales su capacidad de agencia, resistencia y creatividad relacional.

Esta preocupación encuentra eco en el trabajo de Carol J. Adams, en particular en *The Sexual Politics of Meat* (2015), donde analiza la figura del “referente ausente” y destaca cómo el sistema carnista invisibiliza a los animales como individuos, al tiempo

que desconoce su capacidad de respuesta activa. La convergencia entre Adams y Despret es notable: ambas rechazan las narrativas que apuntalan la cosificación de los animales. La contribución específica de Despret radica en la propuesta de un desplazamiento radical: transitar de una ética centrada en la compasión —que mantiene la distancia entre quien salva y quien es salvado— hacia una ética de la curiosidad. Este movimiento no es retórico; redefine la relación ética en términos radicalmente relacionales, donde los animales dejan de ser objetos de protección para convertirse en interlocutores válidos en la construcción del conocimiento y de mundos compartidos. Por ejemplo, en la investigación etológica, adoptar la ética de la curiosidad implica diseñar estudios que partan de preguntas abiertas y reconozcan la agencia animal, evitando reducir a los animales a meros datos. En la educación, implica fomentar la empatía y el respeto por la diversidad de formas de vida, así como estimular el aprendizaje colaborativo entre humanos y animales. En el activismo, se promueven estrategias que visibilicen la capacidad de los animales para resistir, crear y transformar sus contextos, más allá de la victimización.

Para comprender a fondo la propuesta epistemológica de Despret, resulta clave situarla en “la ecología de las prácticas” desarrollada por Isabelle Stengers en *Cosmopolitics I* (2010). Esta interpretación considera que el conocimiento no es un territorio de conquista mediante métodos universalistas, sino un ecosistema frágil que requiere cultivarse y en el que diferentes prácticas de saber coexisten sin anularse mutuamente. Desde esta perspectiva etológica, el conocimiento sobre los animales no precede al encuentro con ellos, sino que emerge de prácticas relacionales concretas y situadas.

Despret reformula las concepciones tradicionales de la agencia y la perspectiva. Frente al concepto del humanismo cristiano, que concibe la agencia como una propiedad intrínseca, individual, intencional y racional, se propone un modelo relacional en el que la agencia surge de los *agenciamientos*, es decir, de las redes de relaciones de fuerza entre seres que se coconstituyen mutuamente en sus encuentros, resistencias y colaboraciones. De la agencia animal y del punto de vista del animal, Despret da cuenta en un artículo titulado “De agentes secretos a interagencia”¹³ (2013). Las ideas fundamentales de esta propuesta las podemos agrupar así:

- 1) Despret utiliza el término “agentes secretos” para denunciar una tradición científica que ha ocultado sistemáticamente la verdadera agencia animal bajo el velo del determinismo biológico. Esta tradición, ejemplificada en los experimentos de Pavlov y Skinner, reduce a los animales a 1. Máquinas autómatas que solo ejecutan reflejos condicionados; 2. Seres “mecanomorfizados” sin control sobre sus propios impulsos; y 3. Objetos naturales estudiados con vocabulario técnico que elimina cualquier reconocimiento de su agencia. En esta tradición experimental encontramos “al perro de Pavlov”, ejemplo paradigmático de lo que ella denomina ‘mecanomorfización’: “es una máquina, el animal maquínico en el peor de los sentidos”. Los animales aparecen como agentes cuya agencia permanece secreta, oculta, negada por los marcos conceptuales que los estudian.
- 2) Definición: La agencia, en términos sencillos, es la capacidad de un ser

para actuar, tomar decisiones y afectar su entorno de manera consciente o significativa. En el contexto animal, esto implica reconocer que los animales no son meros receptores de las circunstancias, sino agentes capaces de responder, modificar e incluso desafiar su entorno. Por ejemplo, cuando un cuervo utiliza herramientas para obtener alimento, muestra agencia: decide, aprende y adapta su conducta para resolver un problema. En este sentido, la agencia animal no se limita a acciones extraordinarias, sino que se manifiesta cotidianamente en las estrategias de supervivencia, comunicación y socialización que despliegan diversas especies.

- 3) El giro perspectivista en los estudios sobre la cuestión animal. Despret explica cómo, en las últimas décadas, los investigadores han cambiado su enfoque para incluir el “punto de vista” de los animales estudiados. Esta metodología, que empezó principalmente en primatología, permite “dejar que los babuinos mismos me ‘cuenten’ qué era importante para ellos” (Strum, citado en Despret, 2013, 2). Este cambio en la metodología se alinea con un proyecto político más amplio: “reconocer a los animales con intereses, voluntad, preferencias e intenciones que deben considerarse” (ibídem).
- 4) Desarrollo de agenciamientos: Despret amplía el concepto tradicional de agencia al introducir el término agenciamiento (del francés *agencement*), retomando ideas de Deleuze. Un agenciamiento describe una relación dinámica de fuerzas en la que distintos seres —humanos y no humanos— se vuelven capaces a través de sus encuentros. Esto significa que “no hay agencia sin agenciamiento” y que en cada agenciamiento hay “co-animación, en el sentido literal del término” (Despret, 2013, 16). La agencia emerge así como producto de relaciones, no como propiedad individual. Un ejemplo concreto de agenciamiento se observa en la relación entre las orquídeas y los insectos polinizadores: la orquídea no actúa sola; su reproducción depende de la colaboración y de la respuesta del insecto, y viceversa. De manera similar, en la convivencia cotidiana entre perros y humanos, ambos ajustan sus comportamientos y expectativas en función del otro, lo que genera nuevas formas de adaptación y comprensión. En este modelo relacional, la agencia emerge como resultado de la interacción y de la capacidad de afectarse mutuamente.
- 5) Reformulación de la agencia, alejándose del modelo de autonomía individual: “Ser un agente requiere dependencia hacia muchos otros seres; ser autónomo significa ser pluriheterónomo” (Despret, 2013, 26). Como señala Latour (Despret, 2013, nota 60), “Ser un sujeto no es actuar de manera autónoma frente a un fondo objetivo, sino compartir la agencia con otros sujetos que también han perdido su autonomía” (ibídem). Hay que poner en cuestión las nociones antropocéntricas de la subjetividad, es decir, el concepto de agencia, originado en el humanismo cristiano, que la entiende como “intencional, racional y premeditada” (Despret, 2013, 3), lo cual limita su aplicación al ámbito no humano.

- 6) La teoría del *Umwelt* de von Uexküll como punto de partida. Von Uexküll establece que “los animales solo perciben cosas que tienen significado para ellos” y que “el animal construye significado actuando”. Y agrega: “Von Uexküll no tenía como meta adoptar la perspectiva animal. Más bien, coleccionar “significados” (Despret, 2013, 4). Quería reconstruir el mundo tal como cada animal lo percibe, para poblarlo con todo lo que existe para un animal dado y para identificar el significado que todas estas cosas cobran para él. El ejemplo paradigmático que lo hizo famoso es la garrapata, cuyo mundo está compuesto solo de algunos fenómenos: el olor del ácido butírico, el calor del cuerpo mamífero, el gusto de un líquido tibio (la sangre de su víctima) y la sensación del pelaje. Me gustaría traducir la propuesta de von Uexküll con las palabras del etólogo cognitivo Mark Bekoff — “una garrapata es una forma de conocer el mundo” — y pensar nuestro mundo como uno constituido por infinitas series de formas distintas de saber, sentir y ser afectado (Despret, 2013, 4-5)”. Esto le permite a Despret hacer un contraste entre narrativas mecanicistas y naturalistas para mostrar cómo, en las descripciones etológicas clásicas, los comportamientos se presentan como “patrones de acción fijos [...] con energías internas específicas”, donde el comportamiento “no es llevado a cabo por un agente, sino que le ‘acontece’” (Despret, 2013, 7).
- 7) La resistencia como reveladora de agencia. Un hallazgo revelador es que la agencia animal se vuelve visible principalmente a través de la resistencia. Porcher y Schmitt observan que “el trabajo de las vacas nunca se vuelve perceptible, salvo cuando rehúsan cooperar” (Despret, 2013, 23). Paradójicamente, “cuando los animales hacen lo que saben que se espera de ellos, todo parece como una máquina en funcionamiento y su obediencia parece ‘mecánica’” (Despret, 2013, 24).
- 8) Implicaciones epistemológicas y éticas. El texto propone que reconocer la agencia animal requiere nuevas narrativas que permitan “liberarnos de las viejas categorías de agente como un actor autónomo racional y de la perspectiva como una mera ‘proyección simpatética’” (Despret, 2013, 4). Hay que sensibilizarnos ante las “múltiples formas en que una criatura depende de otros seres” (Despret, 2013, 26) y reconocer que “todos somos agentes secretos dependiendo de las circunstancias”. Por ejemplo, en la investigación etológica, adoptar la ética de la curiosidad implica diseñar estudios que partan de preguntas abiertas y reconozcan la agencia animal, evitando reducir a los animales a meros datos. En la educación, implica fomentar la empatía y el respeto por la diversidad de formas de vida, así como estimular el aprendizaje colaborativo entre humanos y animales. En el activismo, se promueven estrategias que visibilicen la capacidad de los animales para resistir, crear y transformar sus contextos, más allá de la victimización.
- 9) Despret transforma radicalmente el concepto de agente secreto proponiendo que: “Somos todos agentes secretos, dependiendo de las circunstancias, esperando otro ser que nos dará nuevas agencias, nuevas

formas de convertirnos en agentes, actuados activamente, deshaciendo y rehaciendo seres precarios (a través de) unos y otros” (Despret, 2013,22). El “agente secreto” ya no es el animal cuya agencia está oculta por la ciencia, sino que todos los seres (humanos y no humanos) somos agentes potenciales cuyas capacidades emergen solo en relación con otros. La agencia permanece “secreta” no porque esté negada, sino porque es latente, relacional y emergente -necesita del encuentro con otros seres para manifestarse y transformarse continuamente. Esta reconceptualización es fundamental para su propuesta de interagencia, en la que la agencia no es una propiedad individual, sino un proceso colaborativo que surge de las relaciones entre especies.

Para comprender cómo la aplicación de metodologías relacionales puede transformar los resultados experimentales, expondremos el caso de Alex, un loro gris africano (*Psittacus erithacus*), que la psicóloga Irene Pepperberg (1999)¹⁴ adquirió en una tienda de mascotas. Durante treinta años, Pepperberg no solo convivió con Alex, sino que también desarrolló con él un estudio revolucionario sobre la cognición animal. La metodología que utilizó se conoce como “modelo/rival”; permitía que Alex aprendiera observando las interacciones entre entrenadores. Este protocolo se caracteriza por su variabilidad sistemática y concibe el lenguaje realmente como una herramienta cognitiva y no como una simple respuesta condicionada. Los resultados fueron más allá de lo esperado: Alex adquirió un vocabulario funcional de 150 palabras con comprensión semántica, manejó conceptos abstractos como “igual”, “diferente” y “ninguno”, identificó cincuenta objetos, distinguió siete colores y cinco formas y realizó operaciones aritméticas sencillas con un 75% de precisión. Inventó la palabra “bannery” combinando “banana” y “cherry” debido a la dificultad que le causaba pronunciar la letra “p” y, con ello, mostró su creatividad lingüística. Pepperberg considera que una de las experiencias más llamativas con Alex fue cuando, al verse en un espejo, hizo la pregunta “¿De qué color?” y mostró, con ello, una capacidad de autorreflexión que se creía exclusiva de la especie humana, y que posteriormente aprendió que era gris.

Alex tenía una personalidad dominante y compleja que no permitía que se le tratara como un sujeto experimental. Mantenía jerarquías estrictas con los demás loros del laboratorio (Arthur y Griffin), a quienes corregía cuando cometían errores en los experimentos. Los becarios del laboratorio se llamaban a sí mismos, con humor pero también con cierta verdad, “esclavos de Alex” debido a sus constantes demandas. Su pragmatismo quedó demostrado de manera memorable cuando, ante un experimento en el que debía resolver cómo alcanzar una nuez colgada de un palo, decidió simplemente ordenarle a Pepperberg que la recogiera por él, en lugar de manipular la cuerda para alcanzar la recompensa, como habían hecho unos cuervos en un experimento previo.

Según Pepperberg, Alex alcanzó el desarrollo cognitivo de un niño de cinco años y el emocional de uno de dos años, desafiando así las correlaciones asumidas entre el tamaño cerebral y las capacidades cognitivas complejas. Los resultados alcanzados en esta investigación, truncados por la muerte inesperada de Alex en 2007 cuando apenas contaba con 31 años, han establecido nuevos estándares

metodológicos y transformado la comprensión científica de la cognición aviar y de la comunicación interespecie. Lo que este caso enseña es fundamental: cuando los investigadores abandonan los protocolos rígidos y permiten que tengan lugar formas de comunicación co-construidas, los animales demuestran capacidades que permanecían invisibles bajo los paradigmas conductistas tradicionales. Cuando los investigadores van al encuentro animal sin todas sus presuposiciones, abiertos a la sorpresa del encuentro, el conocimiento se produce en la interacción misma.

El concepto stengersiano de *slow down* —la necesidad de frenar la carrera hacia soluciones fáciles— encuentra en Despret una elaboración metodológica específica. La autora belga propone una “atención sostenida” que permita que surjan preguntas más interesantes que las dictadas por los marcos conceptuales preestablecidos. Esta propuesta resuena profundamente con el proyecto harawayano de los “saberes situados” (Haraway, 1988). Ambas autoras comparten el rechazo a la “visión desde ninguna parte” propia del conocimiento científico tradicional y proponen, en su lugar, formas de conocimiento parciales, encarnadas y responsables. La crítica de Vinciane Despret a la objetividad científica tradicional se centra en cuestionar las nociones de neutralidad y de distanciamiento en el estudio del comportamiento animal. Su análisis identifica un doble movimiento de abstracción en la ciencia tradicional: la concepción del investigador como sujeto intercambiable y la reducción del animal a un objeto sin agencia. Esta “objetividad-pasividad” se inscribe en dispositivos experimentales diseñados para eliminar la subjetividad, pero que, paradójicamente, producen animales epistemológicamente empobrecidos, capaces solo de manifestar reducciones de sus propias capacidades.

Despret cuestiona la llamada “objetividad-pasividad” de la ciencia clásica, que concibe tanto al investigador como al animal como entidades intercambiables y libres de afecto. En contraste, propone una epistemología encarnada, en la que el conocimiento se produce a través de una atención sostenida y una disposición a dejarse afectar por los animales. Esta mirada se alinea con los saberes situados de Haraway y rechaza la ilusión de una visión neutra y “desde ninguna parte”. Despret nos recuerda las experiencias de investigadores como Rowell, Goodall y Pepperberg, quienes revolucionaron la etología precisamente porque aceptaron sus singularidades como observadores, lo que les permitió percibir fenómenos invisibles bajo protocolos estandarizados. La imagen que ha circulado en redes a la muerte de Jane Goodall (2025) de un simio pasando a la posición vertical y transformándose en mujer para luego regresar esa mujer a la cercanía con la tierra y de frente a un chimpancé, es la muestra clara de cómo la evolución, y para algunos el progreso, se mide con el ascenso y predominio de la razón y la mirada en donde predomina la distancia y la separación objeto-sujeto, cuando para Goodall, y quienes asumen una relación de conocimiento basada en la cercanía, la proximidad, las emociones, la corporalidad del conocer, el proceso de investigación se construye entre los participantes que han cocreado espacios de confianza y cuidado que permiten el libre desarrollo de sus capacidades y sus afectos. Jane Goodall revolucionó la etología al asumir abiertamente su proximidad emocional con los chimpancés y, con ello, mostrar que es por esa implicación afectiva y corporal como se accede a dimensiones más ricas de la vida animal.

Despret (2009a) introduce el concepto de “epistemología del martirio” en relación con los experimentos con ratas de laboratorio. Esta epistemología se caracteriza por la imposición de condiciones experimentales extremas que privan a los animales de la posibilidad de expresar comportamientos complejos o creativos. Los laberintos estandarizados, las jaulas empobrecidas y los protocolos rígidos no solo limitan las respuestas posibles de las ratas, sino que también producen sujetos disminuidos, incapaces de demostrar las sofisticadas capacidades sociales y cognitivas que exhiben en ambientes más ricos y variados¹⁵. Despret pregunta: ¿qué les interesa realmente a las ratas en los experimentos? Esta pregunta, aparentemente simple, revela la profundidad del problema epistemológico. Los experimentos tradicionales asumen que lo que interesa al investigador (por ejemplo, la capacidad de navegación espacial) debe necesariamente interesar a la rata. Pero cuando investigadores más atentos han permitido que las ratas expresen sus propios intereses, han descubierto comportamientos sorprendentes: juego elaborado, formas complejas de cooperación, e incluso lo que podría interpretarse como expresiones de empatía hacia sus congéneres. El contraste entre los experimentos tradicionales con ratas y los estudios más relacionales resulta revelador. Mientras que los protocolos conductistas clásicos producen ratas que parecen confirmar las presuposiciones sobre su limitada inteligencia, los estudios que ofrecen ambientes enriquecidos y permiten una mayor agencia revelan capacidades cognitivas y sociales extraordinarias. Las ratas pueden aprender a conducir pequeños vehículos, mostrar preferencias estéticas y desarrollar estrategias sociales complejas cuando se les ofrece la oportunidad. Esta transformación no refleja un cambio en las ratas mismas, sino en las condiciones epistemológicas que permiten o impiden la manifestación de sus capacidades.

La negación de la agencia animal y de las habilidades relacionales reduce a los animales a autómatas reactivos, impidiéndoles expresar respuestas creativas o establecer relaciones significativas con los investigadores. Despret introduce el concepto revolucionario de “prácticas antropo-zoo-genéticas”, entendidas como formas de investigación que transforman tanto al científico como al animal en el proceso de conocimiento. Como explica Despret: “En tanto que esta práctica propone nuevas formas de comportarse, nuevas identidades, transforma a ambos, al científico y a la rata. Los dos, rata y estudiante, transforman la práctica que les articula en lo que podríamos llamar una ‘práctica antropo-zoo-genética’, una práctica que construye al animal y al humano” (Despret, 2008, 245). Detengámonos aquí en el experimento con las ratas.

En 1966, Robert Rosenthal, profesor de psicología en una universidad americana, solicitó a sus estudiantes que, en el marco de trabajos prácticos, realizaran una experimentación sobre las competencias de aprendizaje de las ratas. Como relata Despret, el investigador indicó a sus estudiantes que parte del grupo trabajaría con ratas enviadas por la Universidad de Berkeley; dichas ratas eran consideradas “brillantes” porque habían pasado por un estricto proceso de selección basado en sus aptitudes para superar la prueba del laberinto. La otra parte del grupo trabajaría con ratas adquiridas en una tienda de animales cualquiera, por lo que, de antemano, eran vistas como ratas torpes por no tener experiencia en el laberinto. Los resultados fueron estadísticamente significativos y consistentes: las ratas “brillantes” mostraron 51% menos errores que las “torpes” en el primer día, tiempos de carrera progresivamente más cortos (de 60

segundos promedio a 25 segundos), comportamientos exploratorios más sofisticados y una mayor motivación para completar las tareas. Hasta aquí todo parece ajustarse a los resultados normales esperados que se tienen en cualquier laboratorio. Sin embargo, hay que denunciar aquí la manipulación de origen: Rosenthal mintió. Todas las ratas fueron adquiridas en la misma tienda de animales, por lo que no había diferencia alguna entre ellas. ¿Por qué, entonces, los resultados con las denominadas “ratas brillantes” fueron mejores que con las “ratas torpes”? Las entrevistas posexperimentales revelaron patrones de comportamiento diferencial que resultan fundamentales para comprender el proceso de coconstitución mutua. Los estudiantes con ratas “brillantes” pasaron 12% más tiempo interactuando con sus animales, reportaron mayor entusiasmo por el desempeño de las ratas, utilizaron tonos de voz más alentadores y mostraron mayor paciencia cuando las ratas cometían errores iniciales. En contraste, los estudiantes con ratas “torpes” mantuvieron interacciones más mecánicas y distantes, mostraron menor tolerancia a los errores y utilizaron una manipulación física más brusca. De lo que da cuenta este experimento es que las ratas no son brillantes ni torpes por sí mismas; lo que modifica su comportamiento es la apertura de oportunidades que el investigador les brinda o no al interactuar con ellas¹⁶.

La objetividad es situada y responsiva porque emerge en el encuentro específico entre seres singulares. Y ello solo es posible cuando se asume, como punto de partida en la producción de conocimiento, una *politesse* epistemológica que implica reconocer al animal como un interlocutor con agencia y creatividad, así como una metodología que responde a las particularidades de los individuos estudiados. Esta reconceptualización redefine el rigor científico mediante la incorporación, en la metodología, de una atención cuidadosa y amable a las especificidades de cada encuentro de investigación. Los animales son reconocidos como coconstructores activos del conocimiento sobre sí mismos, una idea central que Despret continúa desarrollando en *Habiter en oiseau* (2022). Las implicaciones políticas de esta propuesta son profundas: al reconocer tanto la singularidad del investigador como la agencia animal, se abre espacio para prácticas científicas más éticas que transforman la objetividad, un ideal de distanciamiento, en una práctica de encuentro responsable y mutuamente transformador entre seres que se reconocen como sujetos capaces de sorprenderse y aprender mutuamente.

En *When Species Meet* (2008, 42), Haraway formula una máxima que captura la esencia del proyecto epistémico compartido con Despret: “no se trata de saber quién es el animal, sino de aprender a constituir mundos en común”. Esta perspectiva transforma la pregunta epistemológica fundamental: no se trata ya de cómo conocer objetivamente a los animales, sino de cómo cocrear mundos donde florezcan múltiples formas de vida. Por otra parte, el concepto harawayano de *response-ability*, entendido como la capacidad de responder con responsabilidad ética, encuentra en Despret una elaboración metodológica específica. En *Staying with the Trouble*, Haraway (2016, 89) argumenta que aprender a responder de manera relevante requiere esa atención sostenida que ya habíamos mencionado, así como la *response-ability*. Esta noción articula la dimensión ética del conocimiento: conocer es responder, y responder implica hacerse responsable de las consecuencias de nuestras prácticas epistemológicas.

Esta epistemología relacional no se limita a reconocer la presencia del observador; propone que el conocimiento emerge del encuentro mismo entre investigador y

animal, y que dicho encuentro no puede explicarse sin considerar las condiciones específicas y las disposiciones afectivas de los participantes. La transformación epistémica hacia un modelo relacional y situado nos permite reconocer a los animales como “seres capaces”, tomando prestada la expresión de Donna Haraway. Esta capacidad no es una propiedad intrínseca que los animales posean o no, sino un efecto que emerge en configuraciones relacionales específicas. Esta perspectiva tiene implicaciones profundas para el activismo animalista. Si la agencia animal es un efecto relacional, entonces la liberación no puede concebirse como el simple acto de “devolver” a los animales su autonomía natural. En lugar de esto, debemos pensar en términos de “composición de mundos comunes” donde humanos y no humanos negocian continuamente las condiciones de su coexistencia. El concepto de “*response-ability*” de Haraway —la habilidad de responder— se vuelve central: no se trata de hablar por los animales, sino de crear condiciones en las que puedan responder y de que esas respuestas sean escuchadas.

Consideremos el análisis que Despret (2004b)¹⁷ realiza del caso de Clever Hans, el caballo que supuestamente sabía contar. Mientras que la interpretación tradicional reduce este caso a un ejemplo de sesgo del observador (el “efecto Clever Hans”), Despret lo reinterpreta como evidencia de la extraordinaria capacidad del caballo para leer sutiles señales corporales humanas. Lo que se consideraba un fracaso experimental se revela como un éxito relacional: Hans y su entrenador habían desarrollado un sistema de comunicación refinado, aunque no fuera el que originalmente se buscaba. Esta reinterpretación no solo rehabilita a Hans como un ser inteligente y sensible, sino que también cuestiona los propios criterios con los que evaluamos la inteligencia animal. La propuesta de Despret converge con la teoría del actor-red de Bruno Latour (2005) al considerar que la agencia no es una propiedad de individuos aislados, sino un efecto de redes de relaciones. Los animales no “tienen” agencia en el sentido de poseer una propiedad intrínseca; más bien, la agencia emerge en y a través de las relaciones que establecen con otros actantes (humanos, no humanos, tecnologías, instituciones). Esta perspectiva nos obliga a repensar las estrategias del activismo animalista: no se trata solo de “liberar” a los animales de las jaulas físicas, sino de transformar las redes de relaciones que constituyen tanto su opresión como sus posibilidades de resistencia.

Un aspecto crucial de la propuesta despretiana es su concepto de “epistemología encarnada y relacional”, que contrasta marcadamente con lo que ella denomina la “epistemología del distanciamiento” característica de la ciencia tradicional. Esta epistemología encarnada reconoce que el conocimiento sobre los animales no puede separarse de las condiciones corporales, afectivas y situadas en las que se produce. Los mejores etólogos, argumenta Despret, son aquellos que han aprendido a “dejarse afectar” por los animales que estudian, permitiendo que sus propios cuerpos se conviertan en instrumentos de conocimiento. Esta perspectiva encuentra eco en el trabajo de Donna Haraway sobre el “devenir con” (*becoming-with*). Para Haraway, humanos y animales no preexisten a sus encuentros como entidades completamente formadas, sino que se co-constituyen mutuamente a través de sus interacciones. Esta co-constitución no es metafórica sino material: nuestros cuerpos, comportamientos y posibilidades son transformados por nuestros encuentros con otros animales, así como los suyos son transformados por los encuentros de estos con nosotros.

El antiespecismo, desde esta perspectiva relacional y feminista, se transforma profundamente en tres dimensiones fundamentales:

- 1) La reconceptualización de la víctima: Los animales dejan de ser concebidos únicamente como víctimas pasivas para ser reconocidos como agentes que responden creativamente a las condiciones de opresión, aunque dichas respuestas estén severamente limitadas por las estructuras de dominación.
- 2) La transformación metodológica: El conocimiento sobre los animales no puede producirse desde la distancia objetiva, sino que requiere formas de atención cuidadosa, encarnada y afectivamente comprometida.
- 3) La redefinición de la agencia política: El antiespecismo tiene que abandonar la posición de instancia salvadora y, por tanto, el modelo de “liberación” que victimiza y anula la agencia animal para adoptar prácticas de “composición de mundos comunes”.

Existen diversos ejemplos afortunados en los que la convivencia multiespecie florece notablemente. Los famosos gatos de Estambul, inmortalizados en el documental de 2016¹⁸, representan una forma de coexistencia urbana donde los felinos no son ni mascotas ni plagas, sino co-habitantes respetados de la ciudad. Los cacomixtles que habitan armoniosamente en la Ciudad de México han desarrollado formas de vida que integran los espacios humanos sin perder su carácter silvestre. La ciudad de los ciervos, en Nara, Japón, donde estos animales circulan libremente y son considerados mensajeros sagrados, ofrece otro modelo de convivencia interespecie, y el muy destacado ejemplo de la convivencia e interacción entre depredadores salvajes y comunidades humanas de las hienas en Harar, Etiopía¹⁹.

La epistemología relacional de Vinciane Despret implica una transformación que opera en múltiples niveles: metodológico, al proponer formas de conocimiento encarnadas y cuidadosas; ontológico, al reconceptualizar la agencia como efecto relacional; político, al imaginar formas de convivencia basadas en la negociación continua más que en principios abstractos; y ético, al situar la responsabilidad en el centro de las prácticas de conocimiento.

La perspectiva epistemológica relacional y de atención cuidadosa de la propuesta de Despret se articula de manera tensa con la perspectiva ético-política del feminismo antiespecista. Frente a la realidad de millones de animales que mueren anualmente en sistemas de explotación industrial -una realidad que clama por acciones concretas e inmediatas-, la propuesta epistemológica de Vinciane Despret nos invita a desacelerar el pensamiento, a interrogar con atención las preguntas que formulamos y a evitar que la inmensidad del daño sistémico eclipse la riqueza de los posibles vínculos interespecies.

La perspectiva despretiana tiene profundas consecuencias para el activismo y el feminismo antiespecista. En primer lugar, exige reconceptualizar a los animales no como víctimas pasivas, sino como agentes que responden -aún en condiciones de opresión- con creatividad y resistencia. En segundo lugar, implica transformar nuestras metodologías: el conocimiento ya no puede producirse a distancia, sino que requiere cercanía, cuidado y compromiso afectivo. Finalmente, nos lleva a redefinir la agencia política: no se trata

de «liberar» a los animales en abstracto, sino de componer mundos comunes donde sus voces sean escuchadas y tenidas en cuenta. El feminismo antiespecista se encuentra ante una tensión productiva: por un lado, la urgencia de responder al sufrimiento masivo de los animales en los sistemas industriales; por otro, la necesidad de desacelerar el pensamiento para no reproducir violencias epistémicas al intentar «salvarlos». Lejos de ser un obstáculo, esta tensión enriquece la práctica teórica y política, invitándonos a actuar en múltiples temporalidades: con intervenciones inmediatas para aliviar el dolor, pero también con la paciencia necesaria para construir comprensiones más matizadas y relaciones más justas. Solo habitando esta contradicción podremos evitar tanto la parálisis de la indecisión como la violencia de las soluciones simplistas y avanzar hacia comunidades multiespecie basadas en el respeto, la escucha y la cocreación.

Notas

¹ La discusión y el análisis sobre qué es el especismo y las múltiples derivas morales, éticas, políticas que la categoría contiene merecen más elaboración de la que aquí estoy dando. Por ello, recomiendo ampliamente la lectura del trabajo de Catia Faria, en particular de su artículo “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”. Revista ILECA, 3(2). 2016, 20-38 y sus diversas participaciones en el libro que coordina junto con Nuria Almirón, *Especismo y lenguaje*, Plaza y Valdés, 2024.

² Uso aquí una forma de lenguaje incluyente, socialmente aceptada, para dar cuenta de la diversidad sexual de la condición humana, pero lo hago con referencia a la vida animal. Creo que es muy importante destacar que, si bien en nuestras sociedades humanas hemos empezado a aceptar, con reservas y regresiones, que la humanidad no se reduce al masculino y al femenino, falta aceptar esa posibilidad/realidad en el mundo animal para liberar nuestras prácticas y nuestra producción de conocimiento de ese dualismo y/o binarismo más entorpecedor que útil.

³ Rescato aquí la idea de hospitalidad incondicional de Derrida que implica la exposición sin límites al que llega a nuestro encuentro, al acontecimiento del otro. Se trata de “ser-con”, de convertirnos o de ser hospitalidad en los encuentros con la multiplicidad de los vivientes. Esta forma de relación se articula con el don y lo incalculable, implicando un riesgo no controlable sobre aquella existencia que llega. Recomiendo aquí la lectura del texto de Mónica Cragolini, “Hospitalidad (con el) animal” en *Escritura e imagen*, Vol. ext. (2011), 313-324.

⁴ El concepto de carnofalogocentrismo aparece por primera vez en “Il faut bien manger” ou “le calcul du sujet”. Conversación de Derrida con Jean-Luc Nancy publicada en 1989 en la revista *Confrontation* n° 20.

⁵ Adams, C. J. (2015). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (25th Anniversary Edition). New York: Bloomsbury Academic.

⁶ No entraré aquí a debatir si podemos evaluar de la misma manera este tipo de producción alimentaria masiva con aquella de las granjas campesinas pequeñas. Para una ética animal abolicionista, no importa si la matanza afecta a millones o solamente a uno, y no es relevante si

al animal se le ha dado una vida “feliz” (lógica del bienestarismo) si, al final, lo mataremos para comerlo. Para el abolicionismo, los animales son vivientes sintientes y no deben ser utilizados ni objetivados bajo ninguna condición.

⁷ Balza Múgica, Isabel, “Una biopolítica feminista de la carne: la gestación subrogada como ejemplo de los vínculos de opresión entre las mujeres y los animales no humanos”, en ASPARKÍA, 33, 2018, 27-44.

⁸ Zoé designa el simple hecho de vivir, común a todos los seres vivientes (animales, humanos). Es la vida biológica en su dimensión más elemental: la vida desnuda, despojada de toda forma y cualidad política. En contraste, *bíos* refiere a la forma o manera de vivir propia de un individuo o grupo, la vida calificada, política, la vida inserta en la *polis*. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida* (2003).

⁹ Joy, Melanie. *¿Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas? Una introducción al carnismo*. México: Plaza y Valdés Editores, 2013.

¹⁰ Véase Casas, Armando y Leticia Flores Farfán, “Reflexiones sobre la eco-gluttony, el discreto encanto de vivir para degustar y la gula como pecado” en Armando Casas y Leticia Flores Farfán (coordinadores) (2015). *Gula. Historia de los afectos*, CUEC-UNAM, México, 59-86.

¹¹ Véase Flores Farfán, Leticia, “De la figura del animal como alimento” en Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy (Coordinadores), *Figuras del discurso: exclusión, filosofía y política*, Bonilla Artigas Editores, México, 2016. 51-74.

¹² Coetzee, J. M. (2001). *La vida de los animales*. Trad. Miguel Martínez-Lage. Barcelona: Mondadori.

¹³ Artículo publicado por primera vez en inglés en *History and Theory*, Theme Issue 52, diciembre de 2013, pp. 29-44. © Wesleyan University 2013. ISSN: 0018-2656. Traducción de Pablo Méndez. Texto alojado en <https://palaciolibertad.gob.ar/wp-content/uploads/2019/12/Vinciane-Despret.pdf>.

¹⁴ Los relatos completos sobre Alex se encuentran en Pepperberg, I. (1999). *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*. Cambridge, MA: Harvard University Press; y Pepperberg, I. *Alex & Me: How a Scientist and a Parrot Discovered a Hidden World of Animal Intelligence—and Formed a Deep Bond in the Process*. New York: HarperCollins, 2008.

¹⁵ Véase “L de Laboratorio. ¿Qué les interesa a las ratas en los experimentos? En Despret, Vinciane *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?*, Castus, Buenos Aires, 2012. Asimismo, Despret, *Penser comme un rat* (2009) y Despret, “El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antropo-zoo-génesis”, en Sánchez Criado (Ed.), *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas*, Antropólogos iberoamericanos en red, Madrid, 2008.

¹⁶ Véase Despret, V. (2009). “D’un dualisme bien utile”. *Revue d’anthropologie des connaissances*, 3(3), 386-414.

¹⁷ Véase Vinciane Despret; *Hans, le cheval qui savait compter*; Editions Le Seuil, 2004.

¹⁸ El documental turco puede verse en https://www.youtube.com/watch?v=eP_Z2De3rXY

¹⁹ Véase <https://www.bbc.com/mundo/media-40684233>, visto el 15 de febrero de 2024.

Referencias

Adams, C. J. (2015). *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory* (25th Anniversary Edition). New York: Bloomsbury Academic.

Agamben, Giorgio (2003). *Homo Sacer: El poder soberano y la nuda vida*, Valencia: Pre-textos.

Balza Múgica, Isabel, (2018). “Una biopolítica feminista de la carne: la gestación subrogada como ejemplo de los vínculos de opresión entre las mujeres y los animales no humanos” en *ASPARKÍA*, 33; 27-44

Casas, Armando y Leticia Flores Farfán, (2015). “Reflexiones sobre la eco-gluttony, el discreto encanto de vivir para degustar y la gula como pecado”, en Armando Casas y Leticia Flores Farfán (coordinadores). *Gula. Historia de los afectos*, México: CUEC-UNAM, octubre, pp. 59-86.

Coetzee, J. M. (2001). *La vida de los animales*. Trad. Miguel Martínez-Lage. Barcelona: Mondadori.

Craglini, Mónica (2011). “Hospitalidad (con el) animal” en *Escritura e imagen*, Vol. ext.: 313-324.

Derrida y Jean-Luc Nancy (1989). ““Il faut bien manger” ou le calcul du sujet”, conversación publicada en la revista *Confrontation* n° 20.

Despret, V. (2004a). *Our Emotional Makeup: Ethnopsychology and Selfhood*. New York: Other Press.

Despret, V. (2004b). *Hans, Le cheval qui savait compter*, París: Le Seuil.

Despret, V. (2008). “El cuerpo de nuestros desvelos. Figuras de la antrozo-génesis”, en Sánchez Criado (Ed.), *Tecnogénesis: la construcción técnica de las ecologías humanas*, Madrid: Antropólogos Iberoamericanos en red.

Despret, V. (2009a). *Penser comme un rat*, Paris: Éditions Quae.

Despret, V. (2009b). “D’un dualisme bien utile”. *Revue d’anthropologie des connaissances*, 3(3), 386-414

Despret, V. (2012). *Que diraient les animaux si ... on leur posait les bonnes questions?* Paris: Éditions La Découverte. Edición en español. Despret, V. (2018). *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Buenos Aires: Cactus.

Despret, V. (2013). “From Secret Agents to Interagency”. *History and Theory, Theme Issue 52* (December), 29-44

- Despret, V. (2015). *Au bonheur des morts: Récits de ceux qui restent*. Paris: La Découverte.
- Despret, V. (2022). *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y de pensar los territorios*. Buenos Aires: Cactus.
- Faria, Catia. (2016). “Lo personal es político: feminismo y antiespecismo”. *Revista ILECA*, 3(2), pp. 20-38
- Faria, Catia y Nuria Almirón (2024), *Especismo y lenguaje*, Madrid: Plaza y Valdés.
- Flores Farfán, Leticia (2016). “De la figura del animal como alimento” en Armando Villegas, Natalia Talavera, Roberto Monroy (Coordinadores), *Figuras del discurso: exclusión, filosofía y política*, México: Bonilla Artigas Editores, pp. 51-74
- Haraway, D. (1988). “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective”. *Feminist Studies*, 14(3), 575–599.
- Haraway, D. (2008). *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene (Experimental Futures)*. USA: Duke University Press.
- Joy, M. (2010). *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows: An Introduction to Carnism*. San Francisco: Conari Press. Edición en español: Joy, M. (2013). Joy, Melanie. *¿Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas? Una introducción al carnismo*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Pepperberg, I. (1999). *The Alex Studies: Cognitive and Communicative Abilities of Grey Parrots*. Cambridge, MA: Harvard University Press; Pepperberg, I. *Alex & Me: How a Scientist and a Parrot Discovered a Hidden World of Animal Intelligence—and Formed a Deep Bond in the Process*. New York: HarperCollins, 2008.
- Stengers, I. (2010). *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Para citar este artículo:

Flores Farfán, Leticia. (2026). Cuando el feminismo y el animalismo se encuentran. Hacia comunidades multiespecie donde la hospitalidad reine. En *Azur. Revista Centroamericana de Filosofía*. Vol. 7 (14), enero-junio 2026: 151-172. Accesible en: <https://azurrevista.com/wp-content/uploads/2026/01/Cuando-el-feminismo-y-el-animismo-se-encuentran.-Hacia-comunidades-multiespecie-donde-la-hospitalidad-reine.pdf>