

Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

UNA LECTURA DIFRACTIVA DEL SACRIFICIO, LA RECIPROCIDAD (NEGATIVA) Y LA RESISTENCIA DE LOS ANIMALES MÁS-QUE-HUMANOS*

A DIFFRACTIVE READING OF SACRIFICE, (NEGATIVE) RECIPROCITY, AND MORE-THAN-HUMAN ANIMAL RESISTANCE

UMA LEITURA DIFRATIVA DO SACRIFÍCIO, DA RECIPROCIDADE (NEGATIVA) E DA RESISTÊNCIA DOS ANIMAIS MAIS-QUE-HUMANOS

Surama Lázaro Terol

Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, Espanha

* Empleo la expresión animales más-que-humanos como forma de desestabilizar (no invertir) las jerarquías humano / nohumano, también alude a ir más allá de lo humano, descentrarlo.

Este artigo integra a pesquisa de doutorado que resultou na tese intitulada En el enredo de la animalidad. Una etnografía multilocalizada sobre la producción de lo animal y lo humano, defendida em 2025. A pesquisa contou com o apoio de um contrato predoctoral (FPI) da Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Espanha, no período de 2021 a 2025.

Submetido em: 29/07/2025
Aceito em: 16/12/2025
Publicado em: 09/01/2026

Como citar: LÁZARO TEROL, Surama. Una lectura difractiva del sacrificio, la reciprocidad (negativa) y la resistencia de los animales más-que-humanos. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e60726, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.60726

Licenciado sob a CC BY 4.0.

Resumen
Partiendo de la premisa de que lo (que se dice) animal o humano no preexiste a las relaciones en las que emergen tales categorías, se ha llevado a cabo una investigación que explora cómo éstas se producen de forma situada. Desde ese marco investigativo y desde el de los estudios críticos animales, se analizan las nociones de sacrificio, reciprocidad y resistencia atendiendo a los modos en que opera la dominación animal. La metodología se sustenta en una etnografía multilocalizada en contextos antiespecistas y de luchas indígenas, tomando como marco teórico el realismo agencial de Barad y un enfoque difractivo. Dado que distintas prácticas sacrificiales (rituales, caza, ganadería) son significadas en marcos de reciprocidad reivindicando el consentimiento que los animales más-que-humanos darían de su propia muerte, se propone la reciprocidad negativa para dar cuenta de la coerción, la manipulación o la violencia, y metodologías orientadas a comprender las vivencias de los animales más allá de las significaciones humanas. Percibir a otro, animal o animalizado, como incapaz de resistir intencionalmente puede legitimar su dominación. A su vez, reconocer la intencionalidad de los animales cuando desobedecen o resisten a condiciones de explotación puede ser presentado como muestra de su colaboración con los sistemas que los explotan.

Palavras clave
Resistencias animales; reciprocidad negativa; sacrificio; estudios críticos animales.

Abstract
Starting from the premise that what is (said to be) animal or human does not preexist the relations in which such categories emerge, research has been conducted to explore how these are produced in situated ways. From this investigative framework and critical animal studies, the notions of sacrifice, reciprocity, and resistance are analyzed by examining how animal domination operates. The methodology is based on multi-sited ethnography in antispeciesist contexts and indigenous struggles, taking Barad's agential realism and a diffractive approach as theoretical framework. Given that different sacrificial practices (rituals, hunting, livestock farming) are signified within frameworks of reciprocity claiming the consent that more-than-human animals would give to their own death, negative reciprocity is proposed to account for coercion, manipulation or violence, and methodologies oriented toward understanding animal experiences beyond human significations. Perceiving another, animal or animalized, as incapable of intentional resistance can legitimate their domination. In turn, recognizing animal intentionality when they disobey or resist conditions of exploitation can be presented as evidence of their collaboration with the systems that exploit them.

Keywords
Animal resistance; negative reciprocity; sacrifice; critical animal studies.

Resumo
Partindo da premissa de que o (dito) animal ou humano não preexiste às relações nas quais tais categorias emergem, desenvolveu-se uma investigação que explora como essas categorias são produzidas de forma situada. A partir desse enquadramento investigativo e dos estudos críticos animais, analisam-se as noções de sacrifício, reciprocidade e resistência, considerando os modos pelos quais opera a dominação animal. A metodologia fundamenta-se em uma etnografia multilocalizada em contextos antiespecistas e de lutas indígenas, tomando como marco teórico o realismo agencial de Barad e uma abordagem difrativa. Dado que diferentes práticas sacrificiais (rituais, caça, pecuária) são significadas em marcos de reciprocidade que reivindicam o consentimento que os animais mais-que-humanos dariam à própria morte, propõe-se a noção de reciprocidade negativa para dar conta da coerção, da manipulação ou da violência, bem como metodologias orientadas a compreender as vivências dos animais para além das significações humanas. Perceber o outro, animal ou animalizado, como incapaz de resistir intencionalmente pode legitimar sua dominação. Por sua vez, reconhecer a intencionalidade dos animais quando desobedecem ou resistem a condições de exploração pode ser apresentado como uma demonstração de sua colaboração com os sistemas que os exploram.

Palavras-chave
Resistências animais; reciprocidade negativa; sacrifício; estudos críticos animais.

Surama Lázaro Terol es doctoranda en antropología social por la UNED e integrante del grupo Antropología de la Vida Animal y del Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales (ILECA).

Introducción[1]

Tomando un fragmento de una investigación etnográfica, en este texto se exploran las nociones de sacrificio, reciprocidad y resistencia desde la perspectiva de los estudios críticos animales (en adelante ECA). En tanto este campo de estudios surge demarcándose de orientaciones pretendidamente apolíticas que acaban omitiendo o avalando la dominación animal,[2] es clave atender al modo en qué ésta opera. Como apunta el politólogo y filósofo Iván Darío Ávila Gaitán,[3] la dominación animal es sistemáticamente (re)producida a través del especismo antropocéntrico, esto es, de un orden tecno-bio-físico-social basado en la dicotomía jerárquica humano/animal. Dicha jerarquización produce lo animal como el lado deficiente de lo humano, pero lo (que se dice) animal o humano no está dado de antemano o, dicho de otro modo, no preexiste a las relaciones en las que emergen tales categorías. Esta premisa es central en el realismo agencial de Karen Barad, quien señala la necesidad de tomar un punto de partida analítico que no dé por hecho lo que hay en cada lado de las relaciones de equivalencia; poniendo el foco en los cortes que constituyen diferencialmente lo animal y lo humano, así como en las exclusiones que producen. Esto, señala Karen Barad, ha de hacerse antes de que se activen comparaciones que mantienen lo humano como eje referencial. En estos marcos, tanto las tácticas de deshumanización —que al marcar al otro como no humano (o como animal) lo hacen matable— como el rechazo de las comparaciones humano-animal apelando a la excepcionalidad humana "respaldan una posición ética y moral comprometida con el borrado",[4] haciendo incuestionable la matabilidad de quienes son producidos como no humanos. Si tomamos la contraparte, es decir, apoyarnos en las equivalencias entre humanos y animales para reivindicar derechos para los segundos, los problemas, advierte Barad, son similares. Respecto a lo cual podemos apuntar la idea implícita de que ciertas otredades animales no son matables porque (o en la medida en que) son como nosotras, un recorte marcaría otros límites de inclusión/exclusión.

En esta dirección, el filósofo Imanol López Barrios[5] sigue al teórico social Dinesh Wadiwel (2015) para sostener que los discursos en torno al sufrimiento y el bienestar animal sólo pueden surgir en el marco de la dominación. Es decir, implica la presunción (y producción) de lo humano como entidad que decide, a partir de sus propios parámetros morales, qué vidas son moralmente relevantes para ser vividas, y qué tratos son juzgados injustos o crueles. Es la propia relación de dominación la que abre la posibilidad "de pensar la relación con los animales como un problema moral".[6] Su propuesta pasa por problematizar el sensocentrismo moral, comenzando por distinguir entre moral y ética. En sintonía con Gilles Deleuze, argumenta que la moral nos remite a una esencia sobre la que se construye un

[1] Alternaré el uso del femenino, del masculino y, puntualmente, de la e para referir a colectividades que incluyen distintos géneros.
[2] Best, *The rise of critical animal studies*; Ávila Gaitán, *El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial*.
[3] Ávila Gaitán, *Especismo 50 años después*.
[4] Barad, *Nature's queer performativity*, p. 123.
[5] López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*
[6] López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*, p. 245.

sistema de valores y juicios, mientras la ética es una exploración de los modos de existencia.[7]

Animales y humanes no son, por tanto, entidades con cualidades intrínsecas que hemos de identificar y describir, sino múltiples (id)entidades que se van (re)haciendo en relaciones y prácticas situadas, inseparables de condiciones sedimentadas que fijan cuerpos, discursos o modos de vida (y muerte) en un campo abierto de fuerzas. Estas premisas son la base de una investigación doctoral más amplia[8] que explora cómo se produce lo animal y lo humano a partir de una etnografía multilocalizada en dos santuarios de animales[9] ubicados en el Estado español con enfoque antiespecista, dos Centros de Protección Animal (en adelante CPA),[10] una lof (comunidad) mapuche ubicada en lo que actualmente se conoce como la Patagonia argentina, y en las narrativas y vivencias de integrantes de un movimiento indígena conformado por mujeres y diversidades de género.[11] Aquí presento algunas escenas etnográficas de las localizaciones mencionadas sobre cómo las prácticas sacrificiales que involucran a animales más-que-humanos y la noción misma de sacrificio son percibidas, significadas y vividas. Estas narrativas y las referencias teóricas abordadas son leídas difractivamente. El enfoque difractivo, desarrollado por teóricas feministas y de los nuevos materialismos como Donna Haraway (1997), Iris van der Tuin (2014, 2016), Kaiser & Thiele (2014) o Barad (2007, 2014),

> es menos un método de análisis que una práctica ontológicamente generativa de escritura performativa, una manera de leer textos, eventos o fenómenos uno al lado del otro de una manera que invita a la conexión, pero no coacciona deductivamente las conclusiones. A través de esta yuxtaposición intencional, el estudio difractivo subraya la indeterminación de los

[7] Deleuze, 1980, citado en López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*.

[8] La investigación se llevó a cabo entre mediados de 2020 y finales de 2022 empleando metodología propia de la disciplina antropológica: entrevistas semiestructuradas presenciales y en línea, análisis de material gráficos-digital y revisión documental. La observación participante incluyó en los santuarios y CPA tareas de limpieza, alimentación, curas, rescates y campañas online; en el *lof* mapuche, convivencia; y en el movimiento indígena, apoyo a acciones comunicativas. Es fundamental aclarar que desde esta perspectiva multilocalizada no se ha procurado un análisis comparativo sobre las similitudes y diferencias entre movimientos animalistas y movimientos indígenas, ni tampoco es una etnografía sobre determinados grupos, sino sobre cómo se produce lo animal y lo humano en relaciones y prácticas situadas en estos contextos. Asumo que investigación y escritura no pueden desligarse de mi inscripción en múltiples posiciones (investigadora, activista, aliada...). Siguiendo la idea de que todo conocimiento es situado (Haraway, *Situated knowledges*), no he tratado de ocultar mis perspectivas para llegar a una suerte de *verdad objetiva*, sino que éstas son parte del análisis, y el distanciamiento metodológico se basa en mantener bajo control mis propias percepciones morales.

[9] La denominación santuario de animales refiere espacios donde animales no-humanos que provienen de distintas formas de explotación, abandono o pérdida de hábitats encuentran un lugar definitivo donde vivir, cuidados acordes a sus necesidades y un marco de protección con respecto a las situaciones o contextos que suponen una amenaza para sus vidas. En el caso de los dos santuarios que han participado de esta investigación se centran, sobre todo, en aquellos considerados de consumo o de granja. El enfoque antiespecista de ambos santuarios conlleva la consideración de que las vidas de todos los animales tienen valor en sí mismas y para sí mismas, y no un valor de uso o consumo.

[10] Los CPA son entidades municipales donde se gestiona la presencia de animales abandonados o perdidos en las calles. Se conforman en una compleja trama de normativas, de entidades públicas y privadas donde sensibilidades muy diversas, ponen en marcha prácticas de apropiación, uso, descarte, eliminación, cuidados, protección o rescate a la que los animales quedan sujetos.

[11] Muchas personas mapuche (indígenas en general), atraviesan actualmente procesos de recuperación territorial e identitaria que involucran maneras de habitar y hacer mundo que confrontan los avances extractivistas, dando continuidad al despojo que el pueblo mapuche ha sufrido desde las campañas militares de finales del siglo XIX, cuyas dinámicas de expoliación persisten en los extractivismos actuales.

> fenómenos relacionales y al hacerlo, amplía nuestra capacidad para imaginar prácticas de responsabilidad ética y política en la investigación social.[12]

La palabra sacrificio desde el punto de vista etimológico proviene del latín *sacrum* + *facere*, "hacer sagrado". En el marco del sacrificio las posiciones son múltiples y muestran distintos grados de agencia, pudiendo alguien sacrificarse, ser sacrificade o sacrificar a otres. La posibilidad de decidir el propio sacrificio indica que se ostenta cierta autonomía y permite situarlo en un marco de consenso o también, como veremos, de reciprocidad; mientras que disponer de alguien para su sacrificio, presentaría un marco de coerción o dominación ante el cual surge la resistencia. Cabe destacar que el sacrificio no necesariamente involucra la muerte física, aunque la inseparabilidad entre vida y muerte subyace en la idea de que ciertas entidades han de sacrificarse o ser sacrificadas para que otras puedan progresar. Y si bien, las entidades sacrificables no se limitan a aquellas clasificadas como animales, muchas de ellas, así como las consideradas menos que humanas, han ocupado históricamente ese lugar. También hay autorías que han llamado zonas de sacrificio,[13] a territorios donde "los cuerpos y las vidas mismas devienen descartables y sacrificables".[14] Se evidencia así la compleja multidimensionalidad que podemos rastrear siguiendo la noción de sacrificio.

La reciprocidad es un ítem ampliamente estudiado en antropología, aunque, como ha señalado Paul Nadasdy,[15] ha prevalecido la renuencia a pensar en los animales como agentes capaces de involucrarse plenamente en relaciones sociales con humanos, lo que a su vez ha hecho que las narrativas indígenas sobre relaciones de reciprocidad con otros vivientes hayan quedado dentro de los límites epistemológicos y ontológicos de los antropólogos. Pero la discusión que propongo no busca discernir si los animales establecen relaciones sociales con humanos, sino analizar cómo los humanos interpretan, dentro del marco de la reciprocidad, el consentimiento que los animales estarían dando ante prácticas que implican su propia muerte, como la caza, la ganadería o los rituales sacrificiales. Es importante señalar que las alusiones a la reciprocidad no son exclusivas de las cosmologías indígenas estando también presentes en distintos contextos de cría y matanza de animales. Las tensiones morales se resuelven apelando a las obligaciones y compensaciones. Pero dada la marcada asimetría de unas relaciones recíprocas en las que una de las partes ha de entregar su propia vida, cabe preguntar ¿cómo se aborda la manipulación y la coerción involucradas en lo que es significado como consentimiento? La noción de reciprocidad negativa aporta una visión más amplia y permite identificar la confrontación de órdenes morales humanos en relación con otros animales. Pero sabiendo que los animales se adaptan y resisten a órdenes humanos, ¿cómo nos aproximamos a sus propias formas de hacer mundo? ¿Cómo se (des)legitiman las prácticas sacrificiales?

Para cerrar, una descripción etnográfica que menciona brevemente la resistencia de un caballo a participar de prácticas humanas es el punto de partida

[12] Rosiek; Adkins-Cartee, *Diffracting structure/agency dichotomies, wave/particle dualities, and the citational politics of settler colonial scholars engaging Indigenous studies literature*, p. 157.
[13] Juskus, *Sacrifice zones*. El autor ha elaborado una genealogía de la noción de zonas de sacrificio desde los años 1970.
[14] Svampa; Viale, *Maldesarrollo*, p. 84.
[15] Nadasdy, *The gift in the animal*.

para plantear otras vías de reflexión que ponen en diálogo investigaciones sobre resistencias animales con otras pesquisas que, habiéndose enfocado en sociedades humanas, nos muestran mecanismos similares.

1. El sacrificio (ritual) en la literatura antropológica

El sacrificio ritual ha cosechado amplia atención en la literatura antropológica, siendo explicado como forma de mediación entre lo profano y lo sagrado, que sirve a la producción de órdenes y vínculos sociales y que, por supuesto, ha de comprenderse contextualmente. A continuación, se presenta una breve síntesis de algunos de los aportes más conocidos. Frazer[16] lo vinculó con la renovación y la expiación, Tylor[17] lo interpretó como intercambio entre lo humano y lo divino mientras, y Evans-Pritchard[18] como una vía de comunicación con el mundo espiritual que, además, servía para resolver conflictos sociales. René Girard[19] a través de la teoría del chivo expiatorio planteó que la violencia social se canaliza hacia la víctima sacrificial en vez de hacia la sociedad. Desde perspectivas sociológicas, Durkheim[20] destacó su función en la cohesión social al reafirmar creencias compartidas, mientras Hubert y Mauss[21] lo concibieron como modo de actuar sobre lo sagrado, ampliando el foco a los procesos rituales y su simbolismo. Levi-Strauss lo entendió como mediación entre lo sagrado y lo profano, apuntando que "crea un déficit de contigüidad e induce por la intención de la plegaria el surgimiento de una continuidad compensadora en el plano de la creencia inicial sentida por el sacrificador".[22] Así, las continuidades que vienen a representar los sistemas simbólicos involucrados en los rituales sacrificiales, para Levi-Strauss serían falsas desde un punto de vista objetivo. Frente a tendencias universalizantes, Talal Asad[23] ha enfatizado la necesidad de analizar categorías y símbolos rituales contextualmente, mientras otras autorías han incidido en las realidades tangibles que estas prácticas constituyen más allá de las representaciones simbólicas.[24]

Entre los estudios más recientes me enfocaré en la investigación etnográfica de Radhika Govindrajan[25] en los Himalayas Centrales de la India. En su libro *Animal Intimacies*, la autora recoge cinco relatos sobre relaciones interespecies y aborda la compleja red de cuidados, violencias y dilemas éticos que vinculan el parentesco y las prácticas sacrificiales. Su trabajo resulta especialmente pertinente porque en su análisis sobre el sacrificio de animales deja entrever las tensiones morales y analíticas en torno a la noción de reciprocidad que desarrollaré en el siguiente punto. En el segundo capítulo de su libro, Govindrajan explora el significado del athwar, un ritual en el que se sacrifican ocho animales en honor a la diosa Ma Kalika. Neema, cumpliendo la promesa de agradecer por el éxito militar de su esposo, cría

[16] Frazer, *La rama dorada*.
[17] Tylor, *Primitive culture*.
[18] Evans-Pritchard, *The meaning of sacrifice among the Nuer*.
[19] Girard, *The scapegoat*.
[20] Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*.
[21] Hubert; Mauss, *Sacrifice*.
[22] Levi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, p. 327.
[23] Asad, *Genealogies of religion*.
[24] Turner, *The ritual process*; Bloch, *Prey into hunter*; Taussig, *Shamanism, colonialism, and the wild man*.
[25] Govindrajan, *Animal intimacies*.

y cuida durante dos años a ocho cabras que posteriormente ofrenda en el Navratri, una importante ceremonia hindú. El sobrino de Neema que ha venido de visita desde EE.UU. se rehusa a comer la carne del animal sacrificado expresando su consternación por la violencia del acto sacrificial. Cuestionando las justificaciones religiosas, pregunta por qué no ofrendan vegetales. Neema le responde que en la antigüedad las deidades solo se conformaban con sangre, y argumenta que si el sacrificio de las cabras tiene un valor profundo es porque ella se ha esforzado criándolas desde el amor maternal (mamta), como hijas. Su sobrino replica que ese amor maternal no le impide enviarlas a la muerte en lugar de a sus hijos. Por otra parte, Govindrajan observa que el rechazo hacia las prácticas sacrificiales no se limita a los activistas por los derechos animales, ya que grupos reformistas hindúes, como la *Arya Samaj* o la *All-World Gayatri Pariwar* las consideran obsoletas, bárbaras e influenciadas por religiones "foráneas", como el islam, que deben ser erradicadas para restaurar un hinduismo más auténtico y no violento. Además, la autora percibe una fuerte generización en las prácticas de crianza, ya que las mujeres son las encargadas de los cuidados de las cabras, teniendo que cargar forraje y agua y recorrer largas distancias a pie acompañándolas a lugares con pasto. Estas labores derivan en dolores crónicos y fatiga ocupándoles la mayor parte del día, por lo que afirman que dedican más tiempo a la crianza de las cabras que a la de sus propios hijos.

La etnógrafa sigue indagando y al preguntar a una mujer sobre el significado del "verdadero sacrificio" ésta le responde que, antiguamente, los dioses exigían sacrificios humanos y eran los niños quienes morían voluntariamente para salvar a sus padres. Al decir que hoy en día sacrifican animales en vez de niños, la mujer puntualiza que no es tan distinto, ya que con la crianza se siente a los animales como hijos. La mujer agrega que el temblor de los animales antes de ser sacrificados indica que aceptan morir voluntariamente para pagar por los cuidados que han recibido. Observando las contradicciones que suponen las prácticas de crianza y sacrificio, Govindrajan describe pequeños gestos que, pudiendo ser insuficientes, considera que abren posibilidades de un parentesco ético en medio de la violencia, como las lágrimas fugaces de Neema ante la muerte de la cabra que ha criado y llevado a sacrificar. El gurú que murmura una oración antes de cada sacrificio. El anciano que registraba en un cuaderno cada cabra sacrificada por su familia para ser consciente del número de muertes del que era responsable. O la joven que lloraba al recordar las cabras que había criado y visto sacrificadas y su voto de no volver a sacrificar a un animal.

A partir de estos gestos, la autora destaca que "las relaciones sacrificiales están marcadas por prácticas de cuidado, atención y reciprocidad".[26] Me detendré en esta noción, la de reciprocidad, vinculando con un debate más amplio la escena en la que la autora recibe la explicación de que el temblor de los animales antes del sacrificio es un signo de que consienten morir voluntariamente como pago por los cuidados recibidos, una muerte que, en tiempos antiguos, asumían, también de manera voluntaria, las niñeces.

[26] Govindrajan, *Animal intimacies*, p. 36.

2. Tensiones en torno a la reciprocidad y el consentimiento

La reciprocidad ha sido un tema central en el análisis antropológico, contribuyendo a la comprensión de la imbricación de distintas formas de intercambio en el parentesco, la economía y los órdenes morales. Sin embargo, en estos desarrollos teóricos, los animales no-humanos han aparecido principalmente como objetos de intercambio entre sociedades humanas o como referentes simbólicos. Nadasdy[27] considera que, bajo la premisa de que la reciprocidad, por ser un acto social, solo puede darse "entre seres sociales que participan activa y conscientemente en el proceso de intercambio"[28] ha prevalecido la renuencia a pensar a los animales como agentes capaces de involucrarse plenamente en relaciones sociales con humanos. Y esto ha supuesto que las narrativas indígenas sobre relaciones de reciprocidad con otros vivientes, al ser interpretadas desde los límites epistemológicos y ontológicos de los investigadores, hayan sido frecuentemente descartadas como realidades que no existen. Precisamente, la propuesta de Nadasdy en su artículo *The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human–Animal Sociality* consiste en pensar las experiencias indígenas sin categorizarlas como creencias o metáforas, sino como realidades que, desde nuestras concepciones del mundo, no hemos aprendido a percibir o se nos ha dicho que no existen.[29]

La discusión que planteo aquí no es acerca de si los animales más-que-humanos se implican en relaciones sociales con humanas, sino en cómo se interpreta que otorgan (o no) su consentimiento ante prácticas humanas que, en última instancia, implican darles muerte. En la etnografía de Govindrajan, el temblor de las cabras antes de ser sacrificadas es interpretado como un signo de que voluntariamente consienten pagar con su vida por los cuidados recibidos. De manera similar, en el trabajo de Nadasdy, las prácticas de caza de los pueblos indígenas se entienden como una red de intercambios recíprocos, donde las presas no son tomadas por la fuerza, sino que ellas mismas se ofrecerían a los cazadores. A su vez, este *regalo* conlleva obligaciones morales, prescripciones y rituales.

La cuestión del intercambio recíproco y el consentimiento no es exclusiva de las cosmologías indígenas. El artículo de Nadasdy, en particular, ha sido citado en diversas investigaciones sobre contextos de cría y matanza de animales. Brad Weiss,[30] por ejemplo, estudia los programas de cría y sacrificio de cerdos en el Piamonte de Carolina del Norte contemporáneo, explorando cómo las personas participan en la reinvención de alimentos mediante prácticas consideradas auténticas, que en este caso producen "cerdos reales" con una "carne deliciosa" y "poseedores de un carácter auténtico".[31] En este contexto, la noción del *don* en Mauss es invocada para afirmar que la matanza de cerdos implica obligaciones morales. Por su parte, Eimear McLoughlin[32] analiza la memoria visual a partir de

[27] Nadasdy, *The gift in the animal*.
[28] Nadasdy, *The gift in the animal*, p. 29.
[29] Nelson, citado en Nadasdy, *The gift in the animal*, p. 37.
[30] Weiss, *Real pigs*.
[31] Weiss, *Real pigs*, p. 4.
[32] McLoughlin, Casey, On "Finishing".

las fotografías de John Casey para comprender la relación de este granjero irlandés con los animales que cría. Al examinar este contexto, atravesado por la moral católica irlandesa, McLoughlin retoma las argumentaciones de Nadasdy y enmarca en la reciprocidad las contradicciones y tensiones que experimenta Casey al percibir a los animales que cuida como seres individuales con personalidad y, al mismo tiempo, como mercancías destinadas al matadero. Asegurar que tengan una "vida feliz" emerge como una obligación moral derivada del *don* recibido, así como una estrategia para apaciguar sus sentimientos de culpa.

Se puede observar que las tensiones morales se resuelven apelando a obligaciones y compensaciones. Pero la marcada asimetría de unas relaciones recíprocas en que una de las partes ha de *dar* su vida entera nos lleva a preguntarnos por las formas de manipulación o coerción que podrían estar involucradas en lo que se interpreta como consentimiento. Precisamente, Will Kymlicka y Sue Donaldson (2015), al profundizar en las tensiones entre derechos animales y derechos indígenas, se preguntan "¿cómo sabemos si las relaciones actuales [con otros animales] son mutuas en lugar de forzadas?".[33] Consideran que la argumentación de Nadasdy que presenta la caza no como un acto violento, sino como una red de reciprocidad a largo plazo, es un planteamiento irreconciliable con la perspectiva de los defensores de los derechos animales, quienes sí entienden la caza como un "proceso violento en virtud del cual los cazadores toman la vida de los animales por la fuerza".[34]

Kymlicka y Donaldson, sin ignorar la diversidad de contextos e interpretaciones sobre la posible aceptación o rechazo de ciertas condiciones por parte de los animales, destacan aquellos casos en los que se patentiza su resistencia a ser cazados. Un ejemplo son los gritos de las ballenas grabados por la organización *Sea Shepherd,* que al evidenciar cómo luchan por su vida cuando son cazadas desmentiría la afirmación de los Makah sobre su entrega voluntaria. Otro caso es el de los búfalos que, al ser acorralados por los Blackfoot, optan por arrojarse por un precipicio antes que dejarse cazar. Así, lo que Kymlicka y Donaldson argumentan es que, de aceptarse la idea de un consentimiento dado por los animales, al igual que se haría con humanas que excepcionalmente podrían dar su vida (por ejemplo, por un ser querido) habría que demandar evi-dencia real del consentimiento dado. Y problematizan esta cuestión porque

> los mitos del consentimiento se invocan regularmente para justificar la explotación animal en las granjas industriales y laboratorios de la sociedad dominante. Si los aborígenes pueden afirmar que la ballena consiente ser cazada, ¿cómo podemos impedir que los investigadores médicos digan que los beagles consienten ser inyectados con virus letales?[35]

En estos trabajos, estamos viendo el desplazamiento y ajuste de las nociones de reciprocidad y consentimiento entre contextos de caza indígena, cría con fines sacrificiales en un marco religioso y diversas formas de cría comercial. Sin embargo, Tim Ingold (2000) marcó una clara distinción entre las relaciones basadas en la confianza, que los cazadores-recolectores establecen con los

[33] Kymlicka; Donaldson, *Animal rights and Aboriginal rights*, p. 177.
[34] Nasdady *apud* Kymlicka; Donaldson, *Animal rights and Aboriginal rights*, p. 178.
[35] Kymlicka; Donaldson, *Animal rights and Aboriginal rights*, p. 179.

animales, y las relaciones pastorales, fundamentadas en la dominación. Para el antropólogo, "la esencia de la confianza es una combinación peculiar de autonomía y dependencia".[36] Cualquier intento de establecer condiciones u obligaciones que el otro deba cumplir, o de imponer la propia voluntad —sea por la fuerza o mediante formas sutiles de manipulación—, niega la autonomía de aquel del que se depende y supone una traición. Desde estas premisas, Ingold señala que en las relaciones pastorales los animales no tienen capacidad de corresponder, sino que dependen de la autoridad patriarcal del amo humano. En contraste, la confianza (trust) que caracteriza las relaciones entre cazadores y presas involucra la participación voluntaria de los agentes. Los animales no están ahí simplemente para que el cazador los encuentre y capture, sino que se presentan ante él. Esto difiere de tener confianza (confidence) en que una naturaleza externa proveerá los recursos necesarios para la subsistencia. Desde esta perspectiva, Ingold califica los encuentros entre cazador y presa como no violentos, ya que el animal no es coaccionado, puede negarse y, si el cazador intentara tomar su vida por la fuerza, traicionaría la voluntad de dar, y supondría que los animales lo abandonaran.

Al situar la dominación en las relaciones con animales domesticados y la confianza en las relaciones entre cazadores-recolectores y sus presas, Ingold coincide en gran medida con el planteamiento de Nadasdy sobre la reciprocidad en la caza indígena. Sin embargo, Nadasdy rechaza la contraposición entre reciprocidad y dominación que proponen Tanner (1979) y Brightman (1993). Estos autores, tras estudiar las relaciones de los Mistassini Cree y los Rock Cree, respectivamente, concluyeron que las prácticas de engaño y coerción que acompañan la caza contradecían los principios de reciprocidad y, por ello, la contrapusieron con la dominación. En este punto donde Nadasdy señala que ambos principios —reciprocidad y dominación— han sido observados en las relaciones de pueblos cazadores de todo el mundo con sus presas, incluyendo su propia experiencia con los Kluane. Y concluye que no son aspectos separados ni opuestos, sino que forman parte de un todo y son perfectamente compatibles con la noción antropológica de reciprocidad. Esto se debe a que la reciprocidad no se limita a relaciones igualitarias o altruistas, sino que abarca elementos como el interés propio, la desigualdad, la competitividad e incluso la depredación, siendo menos común el puro altruismo.

Entonces, si aceptamos que el engaño, la coerción y la dominación forman parte de las relaciones de reciprocidad que los pueblos cazadores mantienen con sus presas o en los sacrificios rituales presentados por Govindrajan, ¿por qué es tan relevante el consentimiento del animal o presentar el acto de matar como algo no violento porque es consensuado? La discusión sobre estas nociones involucra moralidades divergentes y enreda las interpretaciones que los antropólogos y las personas con las que éstos estudian hacen de sus relaciones con animales más-que-humanos. Pero lo que estoy cuestionando no es lo que piensan de sus propias prácticas las personas con quienes estudiamos las antropólogas, sean indígenas o no, donde quiero llegar es a los límites de la reciprocidad como categoría analítica y, más específicamente, en relación con otros aspectos como el consentimiento, la coerción o la violencia. Lo diré de otro modo, si asumimos que las redes de reciprocidad o de intercambio entre humanes y otres animales abarcan relaciones

[36] Ingold, *The perception of the environment*, p. 69.

que no son igualitarias ni benéficas para todas las partes, que hay engaño, dominación y violencia, cabe dar cuenta de cómo se producen y significan. Y es aquí donde la noción de reciprocidad negativa, que no ha gozado de tanta atención analítica, y menos aún para abordar relaciones con otros animales, se presenta como un término clave.

3. La reciprocidad negativa

Paz Moreno Feliu[37] ha examinado la reciprocidad negativa a partir de una descripción etnográfica de las relaciones que se producían entre los internos del campo de concentración de Auschwitz. Considerando el referente moral un elemento primordial para diferenciar la reciprocidad del intercambio, la antropóloga incide en que "la reciprocidad negativa no debe plantearse en términos de la ausencia o la transgresión de unas relaciones recíprocas consideradas armónicas y benéficas".[38] Para ella el potencial de la reciprocidad como categoría analítica radica en articular los aspectos positivos, negativos y las escalas intermedias. En tanto la reciprocidad se sustenta en una moralidad compartida, la quiebra, transformación o suspensión de ese orden moral han de entenderse como parte de la reciprocidad y, por tanto, se han de examinar simultáneamente. En el caso específico que examina Moreno Feliu, se observa que la supervivencia en condiciones extremas forzaba a ciudadanos ordinarios a adaptarse al quiebre de los valores morales que conocían. En este contexto, el término *organizar* se empleaba para referir actos en los que la apropiación de bienes podía, por ejemplo, significarse como redistribución si se tomaba algo que se necesitaba sin perjudicar a otros; como robo si se tomaba de otros prisioneros (aunque los dilemas eran numerosos); o como una forma de resistencia si se tomaba de los nazis.

Dejar a un lado la reciprocidad como sinónimo de relaciones armónicas, benéficas o igualitarias, deja espacio para observar cómo se entrelazan la violencia, la manipulación o la dominación con los cuidados o los afectos que se presentan en las relaciones entre animales humanos y más-que-humanos. Por otra parte, si —como señala Moreno Feliu— la reciprocidad se basa en una moralidad compartida, es relevante considerar la diferencia apuntada en el apartado anterior: mientras que en algunas sociedades se concibe a los animales y otras entidades más que humanas como agentes morales con los que se establecen intercambios y acuerdos, en otras, la existencia de moralidad en los animales no-humanos es objeto de debate[39]. Más allá de que podamos o no asumir a los animales como seres con moralidad, cabe atender a los distintos órdenes morales desde los que nos aproximamos o discutimos cómo nos relacionamos con ellos. Por ejemplo, pensemos en el caso de varias activistas antiespecistas que ingresan en una explotación porcina en España y rescatan a varias cerdas. Si bien la noción de explotación puede ser similar tanto para el dueño de una granja como para las activistas, en el orden moral del primero —y de la mayoría de la sociedad española—

[37] Moreno Feliu, *Organizar*.
[38] Moreno Feliu, *Organizar*, p. 97.
[39] Simon Fitzpatrick (2017) ha hecho una revisión del debate sobre la existencia de la moralidad y la cognición moral en animales nohumanos. Entre las autorías que defienden la moralidad en animales se puede destacar a Mark Rowlands, Mark Bekoff y Jessica Pierce, Franz de Waal y Susana Monsó.

la cría y explotación de cerdos, además de ser una actividad legal, se considera moralmente legítima. En contraste, para las activistas antiespecistas, la explotación animal, aunque sea legal, no es moralmente justificable, por lo que liberar a los animales de un sitio donde se les explota y mata es, para ellas, un rescate, una acción moralmente legítima. El dueño de la explotación, sin embargo, lo entenderá como un robo.

Este ejemplo genérico, basado en situaciones reales, permite identificar la confrontación de distintos órdenes morales humanos, pero ¿y los animales? Interpretar lo que los animales hacen, quieren o son en sus propios términos presenta retos metodológicos particulares, además de los sesgos inherentes a cualquier intento de interpretar a otros (humanos o no). En este sentido, resulta pertinente mencionar la propuesta etnográfica de John Hartigan Jr. (2021) quien deja de lado las motivaciones y significaciones humanas para desarrollar "una etnografía etológicamente informada que extienda el análisis cultural a otras especies sociales".[40] Su trabajo de campo en Galicia, España, basado en la observación directa de caballos salvajes, sitúa en el centro del análisis la socialidad de estos animales, llamando a repensar los métodos antropológicos para abrirlos a otros animales como sujetos etnográficos. Hartigan se interesó inicialmente por el ritual anual conocido como *rapa das bestas*, celebrado en distintas localidades de Galicia y que atrae a miles de visitantes. Durante este evento, los caballos que habitan los montes son acorralados, se les cortan las crines y las colas, y algunos son marcados a fuego. Tras haber observado cómo caballos y yeguas ordenaban sus vínculos sociales en libertad, Hartigan se focaliza en las dinámicas emergentes durante la *rapa das bestas*, comprobando que, al principio, cuando eran obligados a agruparse, reforzaron sus estructuras grupales. Sin embargo, el caos dentro del curro (recinto de piedra donde los caballos son hacinados) provocó pánico entre las yeguas al separarlas de sus potros, así como enfrentamientos violentos entre los sementales. Tras el esquilado, las yeguas procuraban reunirse con sus potros, mientras que los sementales, agotados y aislados, dejaban de liderar. En este contexto, las yeguas asumieron un rol de liderazgo para reorganizar las bandas, invirtiendo los roles tradicionales en la reconstrucción social.

> Estas criaturas altamente sociables son sometidas a un suplicio de cuatro días, traumático y desorientador a la vez, porque la *rapa* es un medio de ejercer dominio y control sobre estos animales salvajes. Las razones y los motivos de los humanos —simbólicos y discursivos— no me interesaban tanto como intentar comprender cómo se veía afectada la socialidad de los caballos a lo largo de este prolongado ritual.[41]

No se trata de extrapolar las decisiones metodológicas de Hartigan a cualquier investigación, sino de reconocer en su propuesta el esfuerzo por comprender a los animales más allá de las significaciones humanas. En lo que respecta a la discusión sobre la reciprocidad y el consentimiento, supongamos que quienes llevan a cabo el ritual *rapa das bestas*, alegaran, desde sus marcos de significación, que se trata de un intercambio recíproco entre humanos y caballos, e incluso afirmaran que los caballos consienten ser apresados, hacinados y que les rapen sus crines. Los resultados de la investigación de Hartigan, enfocada en las

[40] Hartigan Jr., *Knowing animals*, p. 846.
[41] Hartigan, *Knowing animals*, p. 851.

relaciones equinas y no en las significaciones humanas, nos mostrarían una perspectiva muy diferente. Su enfoque, lejos de erigirse en voz de los caballos, los pone en el centro de la observación y del análisis, procurando entender sus vivencias encarnadas.

Volviendo a la reciprocidad negativa, el sociólogo Claudio Lomnitz[42] es otro de los autores que la ha abordado. Al analizar la síntesis de Sahlins sobre la teoría del intercambio, identifica que esta conecta con la perspectiva evolucionista subyacente a la teoría maussiana. Desde este enfoque, en las sociedades "primitivas", el don actuaría como cemento social, mientras que la reciprocidad negativa operaría como una forma de intercambio entre extraños, basada en el engaño, la coerción e incluso el uso de la fuerza. Siguiendo esta visión evolucionista, que traza un recorrido desde las sociedades "primitivas" hasta las modernas, la reciprocidad negativa tendería a desaparecer, dando lugar a la transformación del trueque en intercambio mercantil y del robo en un acto criminalizado, gestionado a través del "monopolio estatal de la violencia organizada".[43] Sin embargo, Lomnitz señala que, a pesar de ser formalmente expulsada de la sociedad civil moderna, la lógica de la reciprocidad negativa pervive como un rasgo característico de las relaciones de intercambio entre los estados nacionales. La prevalencia de este enfoque ha provocado que, en términos teóricos, el modelo de reciprocidad negativa haya quedado en una suerte de limbo, lo que ha limitado su desarrollo analítico.[44] Finalmente, Lomnitz distingue entre reciprocidad negativa simétrica y asimétrica: mientras que en la primera están implicados actantes autónomos, la segunda se circunscribe a relaciones de dominación.

Estas dimensiones de la reciprocidad son muy pertinentes para poner en marcha análisis que no omitan la manipulación, la coerción, la dominación o las violencias ejercidas sobre los animales más-que-humanos.

4. Tres escenas de (des)legitimación del sacrificio[45]

En este apartado, presento tres escenas extraídas del material etnográfico donde distintas prácticas sacrificiales son (des)legitimadas. La primera recorre la historia de tres habitantes de un santuario de animales; la segunda, da cuenta de las experiencias de una trabajadora de un Centro de Protección Animal (CPA); y la tercera corresponde a una entrevista online realizada a tres mujeres mapuche Elena, Adriana y Manuela. El enfoque difractivo permite aproximarnos a estas tres escenas no como contextos separados en el espacio y el tiempo, sino como un entrelazamiento abierto de prácticas material-discursivas que (in)visibilizan y (re)configuran los límites sobre qué prácticas sacrificiales son legítimas y cuáles

[42] Lomnitz, *Sobre reciprocidad negativa*.
[43] Lomnitz, *Sobre reciprocidad negativa*, p. 318
[44] Florido-del-Corral; Zambernardi, *El hurto en las almadrabas del sur de Europa*.
[45] Todos los nombres de personas entrevistadas que aparecen en este artículo han sido modificados con el fin de preservar su anonimato. Si bien en la investigación doctoral que da origen a este trabajo se optó por utilizar muchos nombres reales —con el consentimiento explícito de las personas participantes y por tratarse de santuarios de animales, un movimiento y una comunidad con visibilidad pública—, en este artículo se ha considerado innecesario identificar nominalmente a personas o colectivos. Esta decisión responde al recorte analítico y al formato del texto. La única excepción es la mención al santuario Salvando Peludos, cuya identificación es pertinente para la escena etnográfica presentada.

no. En ciertos puntos, se hace evidente cómo mis propias inquietudes de investigación —inseparables de procesos situados en lo moral, lo político y lo histórico— generan efectos particulares.

Escena 1: "Están todos muertos... pero eran animales"

Esperanza, Patricio y Bárbaro iban a ser víctimas sacrificiales, pero, por una serie de circunstancias, escaparon de ese rol. Según lo publicado en algunos periódicos, iban a ser sacrificados bajo el rito Yoruba en un piso de Madrid, cercano a los emblemáticos rascacielos que conforman el complejo empresarial *Cuatro Torres Business Area*. El título de esta escena es cita parcial de una de las noticias en prensa, publicada en *La Razón* (2019) en la sección de sucesos, que relataba su caso y el de otros animales: dos palomas, una perdiz, una tortuga y un cordero. Otros animales ya habían sido sacrificados y la escena se describía como dantesca, con gallos decapitados y corderos destripados, uno de ellos en posición de crucifixión. La noticia detallaba que había un hombre denunciado por cometer infracciones sanitarias y la posibilidad de que se investigara si hubo delito por maltrato animal. Se mencionó el piso alquilado por 1.100 euros al mes al que "el líder," que organizaba los ritos sacrificiales, solo venía de vez en cuando para este fin. Se detallaron los países de origen de los asistentes al ritual, las quejas de los vecinos que escuchaban a los animales cuando eran matados y la irrupción de la policía.

Según narra Álvarez[46] en la noticia de *La Razón*, cuando un agente, al entrar, exclamó: "están todos muertos" el vecindario se alarmó, creyendo "que se trataba de personas. Pero eran animales". El alivio que pretende transmitir esa frase se inscribe en el sentido común que considera a los animales como las víctimas sacrificiales *correctas*. En este caso, lo que es sancionado social y legalmente son las formas, es decir, que esas prácticas sacrificiales se lleven a cabo fuera de las normas establecidas. Los sonidos de los animales, cuando son matados, ya no quedan silenciados por la distancia y el hermetismo de los mataderos. Los cuerpos descabezados de gallos y gallinas no están en la carnicería o en las asépticas bandejas del supermercado. La descripción del cordero en posición de crucifixión sugiere una conexión entre la figura de Cristo y el cuerpo del animal utilizado, quien sabe si, para invocar su opuesto: lo satánico, lo perverso. Sin embargo, los cuerpos colgados y descabezados de vacas, corderos o cerdos están presentes en Madrid y otras ciudades de España, basta con pasar delante de una carnicería o coincidir con las puertas abiertas del camión frigorífico que trae el stock de cuerpos ya sacrificados para el consumo de la población carnista. Así, la línea que separa un "posible delito por maltrato animal"[47] de una actividad económica regulada y socialmente aceptada queda especificada en las vías que ordenan las prácticas sacrificiales.

[46] Álvarez, *Ritos de santería con animales sacrificados frente a las Cuatro Torres.*

[47] Europa Press, *Gallos decapitados y corderos degollados en un ritual religioso en una vivienda de Chamartín.*



Figura 1
Esperanza, Patricio y Bárbaro en su traslado a Salvando Peludos. [@santuariosalvandopeludos]. Instagram. *(2019, 15 de octubre)*



Figura 2
Patricio (izquierda) y Bárbaro (derecha) en 2020 en Salvando Peludos. [santuariosalvandopeludos]. Facebook. *(2019, 15 de octubre)*

Esto sucedió en octubre de 2019, Esperanza, Patricio y Bárbaro fueron trasladados a un CPA y después llevados al santuario *Salvando Peludos*. Allí han habitado la excepcionalidad precaria de integrar una red de relaciones donde no son concebidos como vidas sacrificables.

Escena 2: "Es algo que no superé nunca. Ese sonido... 'Que es muy divertido', me decían..."

Las experiencias que expongo a continuación son de Inma, una trabajadora de un Centro de Protección Animal. A lo largo de la entrevista, Inma relató cómo su implicación con gatos y perros abandonados se había desarrollado a lo largo de su vida. Algunos de estos animales terminaron formando parte de su núcleo de convivencia y afectos, y su trabajo en el CPA fue una continuidad de esa trayectoria. En un punto de la conversación le pregunté si, además de con gatos y perros, había tenido relación con animales *de granja*. Su respuesta fue afirmativa, e inmediatamente entró en detalles:

> Esa relación es que una de mis tías se fue a vivir a un pueblo de Cáceres con un señor con el que se casó y este señor tenía una granja. El objetivo era la matanza en el caso de los cerdos, las gallinas pa' los huevos y cuando no dan huevos pues pa'l cocido o al caldo. Lo que sea. Yo en matanzas nunca había estado y me decía este hombre pues que fuese y yo decía "no, no, no" ... Yo un año estuve allí de casualidad y los gritos del cerdo... y eso que estaba lejos... Y dije "una y no más". Porque es que además es como que la matanza es algo festivo [...] el día de la matanza entonces era todo el pueblo matando cerdos. Entonces... yo es algo que no superé nunca. Ese sonido... "Que es muy divertido" me decían. Y yo "que no, que para mí no va a ser divertido". Yo estaba en la casa, es que ni me acerqué, porque donde lo hacían era en las parcelas que tenían. Pero para mí fue mortal. Nunca más fui en esas fechas. Nunca. Y verlos... que agobio me daba, porque claro, veías a las madres preñadas, veías a las madres con sus bebés. Y decías "yo no estoy hecha para esto". [...] Normalmente era matanza del cerdo adulto para los jamones y morcillas, chorizos, que eso eran las fiestas de las que ellos dicen, matas al cerdo, pero luego, ya sabes, repartes. Hacen morcillas, chorizos, se junta toda la familia, la sangre la cuajan. Ahí es la fiesta. Y a mí eso me mataba... Yo no sé dónde está la fiesta y ya nunca más fui en esa fecha, y dejé de ver a los cerdos, que encima paren muchísimo. Entonces ves bebés así [pequeños] ... El cerdo sabe dónde va y no se dejaba y luego ya los gritos desde casa. (Comunicación 2022).

En esta escena, como en la anterior, se repiten las alusiones a los sonidos de los animales al ser matados. En el caso de los vecinos que denunciaron el ritual yoruba en Madrid, no se sabe si lo que les molestó fue el ruido en sí mismo o la percepción del sufrimiento y miedo de los animales. En el relato de Inma, sin embargo, es explícito que el sufrimiento del cerdo que se resiste a ser matado es lo que la afecta profundamente. Para el resto de participantes, los gritos del animal adquieren otro significado. En esta escena, se destacan los cortes generados por la regulación emocional. La forma de sentir de Inma pone en el centro el sufrimiento de cerdos y cerdas, sus lazos socio-afectivos (las madres preñadas y con sus bebés) y su resistencia a ser matados. Esa manera de sentir recorta su subjetividad, desligándola (parcialmente) de quienes viven la matanza de cerdos como algo festivo y divertido. Ella gestiona su angustia, el malestar que le genera el sufrimiento del animal, resolviendo no volver al pueblo en esas fechas. Eludiendo la confrontación se posiciona absteniéndose de participar. También me contó que dejó de comer cerdo. Para quienes celebran la matanza del cerdo el cuerpo del animal se traduce en recurso económico, alimenticio o incluso simbólico, la centralidad dada a los cerdos requiere excluir o regular sentimientos como los de Inma. Ella no relata si esas personas que la instaban a asistir a la matanza aduciendo los aspectos positivos que encontraban en el evento, sintieron en algún punto de sus vidas algo similar a lo que ella describe.

Si los aparatos, según Barad (2007), son "prácticas de importar a través de las cuales se constituyen la inteligibilidad y la materialidad (junto con un reino excluido de lo que no importa)".[48] Lo festivo de la matanza del cerdo constituye un aparato que excluye de *lo que importa* emociones como las de Inma. Conectar con la resistencia del animal a ser matado y con su sufrimiento como lo hace ella podría interrumpir el sentido común en curso. La sensibilidad de Inma, no solo expresa una posición moral, también muestra cómo se producen subjetividades que pueden sostener o no prácticas de matabilidad animal.

[48] Barad, *Meeting the universe halfway*, p. 170.

Escena 3: "Mintieron, muchas veces las iglesias, diciendo que nosotros hacíamos sacrificios"

Cuando entrevisto a personas animalistas, relatos como el expuesto en la escena anterior surgen de manera espontánea. No porque sean exclusivos de quienes se identifican como animalistas, sino porque adquieren una centralidad particular en sus formas de entender y hacer mundo. Sin embargo, en el caso que presento en esta escena, el énfasis no está tanto en las posibles tensiones entre quienes nos identificamos como animalistas y quienes no, como en la carga histórica de ciertas palabras. La primera vez que entrevisté a Elena, Adriana y Manuela fue por videoconferencia, a finales de 2020. Llevábamos un largo rato conversando y me habían contado sobre sus experiencias y la forma en que los animales estaban ligados a su identidad mapuche. En un momento, pregunté si, en eventos donde se da muerte a otro animal, llegaban a experimentar sentimientos de malestar. Expliqué que mi interés radicaba en comprender los procesos y situaciones que hacían que ese tipo de sensaciones emergieran o no. Mencioné brevemente distintas experiencias —similares a la de Inma— que otras personas habían relatado en entrevistas y compartí mi propia percepción sobre el tema, remontándome a cómo lo había vivido desde la infancia. Mientras explicaba todo esto, utilizaba la palabra matar (animales con fines de consumo o de otro tipo). Mi explicación no parecía generar incomodidad hasta que concluí usando la palabra sacrificio. Inmediatamente percibí que el semblante de Elena se tornó serio, después sonrió forzada, volvió a ponerse seria y respondió:

> Yo particularmente he participado en una ceremonia, el camaruco y, justamente, donde se llevan a cabo... matan corderos y, a la vez, se comparte comida y alimento, pero no existe una sensación de esa lógica que por ahí quisieron imponerlo o mintieron, muchas veces las iglesias, diciendo que nosotros hacíamos sacrificios. No. Este animal se mata, pero es para compartirlo comunitariamente, como alimento... Obviamente también se hace toda una ceremonia de preparación, porque no es que lo maten así nomás. Están los lonkos, están las personas que tienen ese conocimiento de cantos sagrados, de mapudungun y, antes de matarlo o de asesinar a este animal, primero se tiene que hacer esa ceremonia y, después sí, entregar en ofrenda al animal que se va a compartir comunitariamente...Yo he participado en varios camaruco y la verdad es que nos lo tomamos natural... Igualmente, hay, dentro de la misma ceremonia, otro tipo de participación. Hay caballos también que participan y hay determinadas partes de la ceremonia que no son asesinados. (Comunicación 2020).

El sacrificio se presentó como un término problemático. Como se ha destacado en la frase que titula esta tercera escena, Elena comienza alegando que "mintieron, muchas veces las iglesias, diciendo que nosotros [los mapuche] hacíamos sacrificios". Elena, además, añadió una explicación detallada del camaruco y concluyó diciendo: "en cuanto a eso del sacrificio... no sé si la palabra es sacrificio para mí". La palabra, sin duda, provocó una reacción en ella (no así en Manuela y Adriana), pero sentí que el problema no era la palabra en sí misma, sino quién la utilizaba y para qué, en este caso una persona blanca, española, antropóloga que preguntaba por las prácticas de su pueblo. De algún modo, para ella, mujer mapuche atravesada por vivencias de racismo y discriminación, se actualizaron dolorosas experiencias pasadas y presentes de estigmatización de su pueblo, del pueblo mapuche, construido como el otro *salvaje* de la blanquitud desde la que se ha proyectado (hasta hoy) el Estado argentino.

El antropólogo Rolf Foerster[49] ha apuntado que, desde la teología medieval, se sostenía el valor infinito y trascendente del sacrificio de Cristo, lo que hacía innecesarios nuevos sacrificios. Quienes realizaran sacrificios pre-cristianos, serían considerados enemigos que recrucifican a Cristo y debían ser eliminados. Por lo que "la imaginación de una humanidad sin sacrificios se invierte y se transforma en una agresión contra todos aquellos que realizan sacrificios de tipo pre-cristiano".[50] Los españoles extrapolaron esta ideología medieval sobre la brujería, a los sacrificios que llevaban a cabo los indígenas, interpretándolos como prácticas demoniacas. El autor añade que, el contexto de la *Conquista,* condujo a la eliminación de muchas prácticas ceremoniales indígenas a través de procesos llamados "extirpación de las idolatrías". Dichas prácticas, consideradas repudiables desde la perspectiva europea, se utilizaron estratégicamente para justificar la violencia y la esclavitud sobre las poblaciones nativas, así como para legitimar la intervención alegando que se procuraba salvarlas de su barbarismo.[51] Esta lógica se ha sostenido hasta la actualidad por lo que es sumamente problemático posicionarse contra las prácticas sacrificiales que involucran a animales empleando argumentos que señalan el *salvajismo* de dichas prácticas y que habrían de *civilizarse*, ya que se refuerza la dicotomía salvaje/civilizado, íntimamente conectada con la división jerárquica humano/animal.

5. La producción de los límites de la matabilidad y la comestibilidad

Retomando la respuesta de Elena, me llamó la atención su elección del término asesinar para referirse al acto de matar animales, dejando ver las (paradójicas) maneras en que las palabras adquieren sentidos contextualmente. En mi caso, procuré evitar la palabra sacrificio porque la percibo como un eufemismo, una forma de aplicar una suerte de halo sagrado al acto de dar muerte a otros, invisibilizando y normalizando la violencia inherente de este acto.

En lo que respecta a los animales me parece más exacto hablar de asesinar en su sentido más básico: matar de manera premeditada en función de intereses propios. Pero sabiendo que puede y suele resultar ofensivo no se me hubiera ocurrido plantear mi pregunta usando la palabra asesinar, especialmente tras haber explicitado mi postura, ya que podría interpretarse como un juicio de valor. Con estas inquietudes en mente acabé usando la palabra sacrificio para sonar *más suave* y el resultado fue generar una peor impresión, pero no por mi posición animalista, con la que además Elena en concreto estaba familiarizada, sino por la carga colonial que la palabra sacrificio contenía para ella. En interacciones futuras comprobé que la palabra sacrificio era usada para referir el dar muerte a animales sin esas connotaciones peyorativas que se movilizaron en Elena. También observé que tanto ella como sus sobrinas empleaban asesinar para referirse a matar animales sin que necesariamente estuvieran expresando una sanción o un rechazo hacia ese acto. Dado que asesinato suele ser un término reservado a lo humano

[49] Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche.*

[50] Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche*, p. 18.

[51] Cabe destacar que la Inquisición española, vigente hasta bien entrado el siglo XIX, integraba la tortura y las ejecuciones públicas en su orden jurídico y religioso.

para indicar que el valor intrínseco e incalculable de la vida humana ha sido violentado, cuando Elena lo utiliza para referir el acto dar muerte a animales, sitúa en un mismo plano lo humano y lo animal. A otras personas, sin embargo, les resulta ofensivo o inaceptable que la jerarquización que ordena la vida humana como superior a la animal sea transgredida dando un valor también intrínseco a las vidas animales. Esta división está sostenida desde el ámbito jurídico al reconocer como sujetos de derecho solo a los seres humanos. En el caso de los animales, las leyes y normativas regulan los límites y las formas en que la violencia puede ejercerse sobre ellos legítimamente. Esto se patentiza en la primera escena, donde la matanza o sacrificio de animales en un piso de Madrid se sancionaba porque se había ejecutado fuera de las vías legitimadas. Elena, al emplear la palabra asesinar para referirse a animales difumina momentáneamente esa línea que, en el uso más común de la palabra, separa jerárquicamente lo humano de lo animal. Pero a continuación traza otra línea divisoria, la que en su contexto da sentido y legitima asesinar o matar a ciertos animales: "compartirlos comunitariamente, como alimento" y la preparación ceremonial, porque "no es que lo maten así nomás". El recorte indica qué animales y a través de qué normas, condiciones y procedimientos específicos serán legítimamente asesinados. Al apuntar que el animal se mata con un propósito y una preparación exhaustiva, remarca que para la comunidad mapuche esa muerte tiene un sentido profundo, que no es por gusto, diversión o crueldad. Así también se distancia de las connotaciones peyorativas atribuidas a las prácticas mapuche por parte de las iglesias y de otras entidades coloniales que, para Elena, se actualizaron cuando empleé la palabra sacrificio.

Adriana, por su parte, no se mostró molesta con la palabra sacrificio y también recalcó que matar al animal, por estar enmarcado en un sentido común, no se ve cómo algo malo.

> Es una ofrenda. Es algo que se da en agradecimiento. Es algo de reciprocidad que... Cuando participamos de los camaruco no se los ve como algo malo, o sea, porque las personas que estamos ahí estamos esperando eso.... Porque lo entregamos, lo hacemos con amor... Además, esos animales son preparados para eso. O sea, nosotros los preparamos para eso... esos animales que van a ser ofrendados y que después comemos, ya sea del potro o de los corderos.... O sea, yo no lo veo como algo negativo ¿no? (Adriana, comunicación, 2020).

La importancia que para ella tiene ser parte de la ceremonia se patentiza en su relato. Por otro lado, la preparación de animales para ser ofrendados es indisoluble de una preparación específica de las humanas que los ofrendan. Adriana, al destacar esa distinción entre lo común y lo ceremonial, refirió un evento de su infancia donde surgieron sentimientos como los que Inma experimentó en la matanza del cerdo.

> yo cuando era muy chica, o sea, yo.... no me gustaba ver cómo mataban las gallinas ¿no? Pero eso me pasó a mí cuando era muy chiquita porque.... O sea, nadie me había explicado... Yo había ido una vez a la casa de mi abuela y vi cómo estaba matando una gallina. Fue feo para mí. Pero ella no se acercó y dijo "mirá, con esto vamos a cocinar", sino que yo vi el momento en que la agarró [gesticula levantando los brazos como si agarrara y levantara algo], el plumerío y.... En cambio, en la ceremonia es como que a uno... uno va y sabe lo que va a pasar, te explican. O sea, para mi tiene que haber una explicación y... para que no sea chocante ¿no? Es más, yo tuve un tiempo cuando era más chica que no quería comer carne. Cuando era muy

> chiquita ¿no? Pero bueno, fue un tiempo... o sea que pasa, que a uno se le pasa.... No sé si todos los chicos pasan por eso, pero bueno, a mí me pasó. Y ahora, de grande, no tuve ningún problema... pero creo que todo se tiene que explicar, decirle a la gente lo que va a pasar. (Comunicación, 2020).

Su rechazo hacia la matanza de las gallinas u otros animales se resolvió asumiendo las explicaciones que lo hacían aceptable, y en su caso, tuvieron peso suficiente como para considerar la etapa en que no quería comer carne como algo "que se pasa". Sin embargo, a otros niños no se les pasa. Matías recuerda que en su infancia se relacionaba con los animales con los que se crio (gansos, gallinas, perros, gatos...) desde el cariño que sentía hacia ellos sin establecer las distinciones que marcaba su familia acerca del lugar que ocupaban, unos destinados al consumo familiar y otros destinados a hacer compañía. La matanza de un cerdo con el que tenía un fuerte vínculo supuso una experiencia traumática y un punto de inflexión.

> A mí me pasó muy de chico, de encariñarme mucho con un chancho y que, nada, obviamente estaba en mi casa con un fin y su fin era terminar en una parrilla. Entonces me recuerdo que ese día cuando lo sacrificaron, anteriormente de sacrificarlo a él, sacrificaron gansos, con los gansos... bueno, también los usaban para comer y cocinar y me acuerdo de que yo estaba con mi cerdito, que era chiquito... ¿Viste que hay cerdos que son enormes? ... Era chiquito y mi papá me agarró y me dijo "andá que te llama tu mamá", porque claramente ellos sabían que yo no iba a permitir que le hagan eso delante de mí. Y yo estaba en la cocina, en la casa de mis viejos, y de repente escucho el chillido del chancho que es re... es desgarrador... súper triste.... Y bueno, en base a eso y al cariño que les tenía a todos los animales decido ya no comer carne. Yo tenía 7 años. Era chiquito. Era un pichi (niño) y bueno, después que te imponen todo el tiempo esto de "tenés que comer carne para ser fuerte, para esto, para lo otro... y que los animales están para eso, para que nosotros los comamos y que los únicos que servían de compañía eran los gatos y los perros". Ser tan chiquito y que te impongan tanto algo es bastante difícil después revertirlo... (Comunicación 2022).

En aquel momento, sus padres no le permitieron dejar de comer animales como él deseaba, y fue ya a los 12 años, al adquirir cierta independencia para preparar su propia comida, que dejó de hacerlo. Su familia estaba en desacuerdo, pero él se mantuvo firme sosteniendo su decisión hasta hoy, implicándose en otra manera de hacer mundo.

Ramón, cuidador en un CPA, me relató el impacto que experimentó con seis años cuando su abuela le pidió que sujetara el cuello a un pavo. Ella se lo cortó y el animal salió corriendo sin cabeza. Ramón, impactado, no quiso comer ese pavo y, además, empezó a preguntar de dónde venía la carne que le ponían en el plato, a lo que su madre le respondía que "de una lata" porque "si me decía que era de alguno de los animales del corral yo ya no comía" (Comunicación 2022). Y Natalia, docente mapuche, recuerda una experiencia de la adolescencia que ella sitúa en lo anecdótico, o así me lo parece por su modo de narrarlo, pero revela sentimientos intensos.

> Cuando yo era adolescente mi mejor amiga crio un cordero, Rafael se llamaba, y bueno lo perdimos a Rafael, se lo llevaron... Y siempre pensamos en eso, porque mi amiga lloraba y era un cordero precisamente para comerlo a fin de año. Y muy de grande, ella fue y le puso el nombre de su cordero a su hijo [risas]. Imaginate, lo que debió haber sido para ella su cordero. Y bueno, lo teníamos ahí a Rafael hasta que un día desapareció... Nunca más lo encontramos... (Comunicación, 2021).

La amiga de Natalia asumió los patrones familiares y sociales que hacían matable y comestible al cordero con el que ella tenía un fuerte vínculo afectivo, reavivando ese vínculo de crianza no olvidado, en otro vinculo de crianza, el de su hijo.

En las vivencias de Adriana, Matías, Ramón y la amiga de Natalia se observan distintas estrategias y ante la emergencia de sensibilidades infantiles que se recusan a participar de las prácticas de matar y/o consumir animales. Explicar, en el caso de Adriana y de la amiga de Natalia. Imponer, en el caso de Matías. Y mentir, en el caso de Ramón. La preparación de los animales para un fin es inseparable de la preparación específica de las humanas que los usarán para ese propósito.

6. Resistencias animales

Ana Mariella Bacigalupo ha llevado a cabo una investigación etnográfica de más de quince años, sobre las (y los) machi,[52] como intermediarias entre el mundo terrenal y espiritual. En *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among Chilean Mapuche* (2007), analiza cómo las identidades de género de las machi son atravesadas por prácticas rituales y relaciones de poder, adaptándose o resistiendo procesos sociopolíticos ligados a la sociedad mapuche, al estado chileno y a las influencias coloniales. La antropóloga narra los procedimientos de incorporación de animales domesticados a las prácticas de machi, como los rituales de iniciación donde se hace un traspaso de sustancias corporales con el propósito de establecer un parentesco espiritual. El padre de la machi pintó con azul los ojos, narices y bocas de los animales para poner sus habilidades al servicio de los dones espirituales de la machi. Después cortó las orejas de la oveja y la cresta del gallo para recoger su sangre, que la machi debía beber junto con el caballo para fortalecer el nexo entre ambos. Sin embargo, "el caballo resistió y corcoveó, por lo que María Cecilia roció la sangre sobre su *rewe* [altar, espacio ceremonial] para reforzar la conexión entre su caballo espiritual y sus propios poderes de machi...".[53]

La resistencia del caballo a participar es registrada y brevemente mencionada ya que, al recusarse a beber la sangre de la oveja, la machi tiene que modificar el modo de hacer entrar al animal en el nexo de parentesco que trata de establecer. La descripción da cuenta de las prácticas realizadas para poner los cuerpos y cualidades de los animales al servicio y fortalecimiento de la machi que, a su vez, está sujeta a lo que los espíritus demandan de ella. Ser machi, como sucede con otros roles dentro de la comunidad mapuche, no es una elección personal, sino un llamado que de no ser aceptado puede hacer a la persona enfermar. Por ello, explica Juan Ñanculef (2016), la machi lamenta haber sido elegida y expresa su descontento a los espíritus que la escogieron, exigiendo su guía y apoyo en el cumplimiento de sus deberes. En este sentido, Bacigalupo hace

[52] Mantengo el femenino porque predominan las mujeres en la investigación citada. Tienen un rol de guía espiritual y de sanación que es fundamental para las comunidades mapuche.

[53] Bacigalupo, *Shamans of the Foye Tree*, p. 84.

una distinción entre las prácticas sacrificiales del ngillatun[54] y el sacrificio de las machi. En el primero los miembros de la comunidad sacrifican a sus animales y su trabajo para el beneficio de todos, procurando sostener relaciones recíprocas "con otras personas, espíritus, y la deidad Ngünechen en el presente".[55] Las machi, por su parte, sacrifican sus vidas presentes, disponiendo sus cuerpos, conocimientos y el poder de los espíritus para generar un futuro mejor para sus pacientes.

Pero ese campo de fuerzas y las jerarquías que se despliegan no emergen en vacío, ni evidencian un orden natural del mundo donde las fuerzas espirituales determinan y disponen de la vida humana que, a su vez, domina y dispone de la vida animal. Este orden, como cualquier otro, es producto de una iteración de prácticas material-discursivas situadas históricamente y sujetas a constantes transformaciones. En el caso del caballo, su potencia vital sirvió a la imposición del dominio colonial de los españoles sobre los mapuche quienes, incorporaron a este animal, hasta entonces desconocido, como medio de locomoción, arma de guerra, alimento y elemento ceremonial. Bacigalupo[56] observa que en las performances rituales se recrea y transforma la historia y el modo de ejercer el poder a través del caballo. Así, el fuerte nexo que tiene la monta del animal con la dominación, la masculinidad y la guerra, se presenta en el mundo espiritual como una vía de acceso al conocimiento y al poder. Los caballos devienen armas espirituales que las machi usan para derrotar el mal y la enfermedad. Fortalecen sus defensas y habilidades curativas personificando a guerreros montados, y deben montar un caballo espiritual para ser iniciadas y acceder a otros mundos. La etnógrafa encuentra que la elección del animal espiritual de las machi suele ser una oveja, un caballo, una gallina, una vaca o una combinación de estos animales que son iniciados con ellas y adquieren algunos privilegios (no son montados, ni se les hace trabajar ni los matan) porque se espera que sirvan como protección para la machi. "Si una machi está enferma o ha sido maldecida, idealmente, el animal espiritual enfermará o morirá en su lugar. Si el animal espiritual muere, la machi debe reemplazarlo por otro, o de lo contrario se debilitará y enfermará".[57]

Esta parte de la etnografía de Bacigalupo deja ver distintas posiciones ante lo sacrificial y ese breve registro de la resistencia del caballo abre un camino para reflexionar sobre la práctica antropológica. ¿Cómo cambiaría la comprensión de estos campos de fuerzas si como investigadoras nos preguntáramos seriamente por la resistencia de los animales a participar de las prácticas humanas? Al poner en diálogo las investigaciones que han abordado las resistencias animales con otras enfocadas en sociedades humanas, encontramos mecanismos similares, como el reconocimiento de la capacidad de resistir y/o de hacerlo intencionalmente. Percibir a un otro animal(izado) como incapaz de resistir intencionalmente puede negar la humanidad y legitimar diversos órdenes de dominación. Y reconocer la intencionalidad de los animales cuando desobedecen y resisten a condiciones

[54] El ngillatun o camaruco es una importante ceremonia mapuche. El término ngillatun incluye el marcador de reciprocidad y reiteración colectiva, destacando su función de mantener el equilibrio pactado entre deidades, ancestros, naturaleza y habitantes del territorio. Implica un compromiso social que se expresa tanto en la correcta realización ritual como en la demostración de reciprocidad y redistribución comunitaria (Catrileo, 2014; Ñanculef, 2016)."

[55] Ñanculef Huaiquinao, *Tayiñ Mapuche Kimün*, p. 241.

[56] Bacigalupo, *Shamans of the Foye Tree*.

[57] Bacigalupo, *Shamans of the Foye Tree*, p. 94.

impuestas de subordinación y explotación puede ser cooptado y presentado como colaboración.

Un aspecto central son los marcos epistémicos que manejamos para pensar la resistencia animal y esto es lo que plantea Dinesh Wadiwel[58] cuando se pregunta ¿resisten los peces? Para tratar de dar una respuesta el autor se centra en los sistemas de conocimiento que definen nuestra comprensión del mundo, ya que éstos establecen los límites de lo que podemos reconocer como resistencia en los peces. Toma un enfoque foucaltiano orientado a comprender cómo se conforman las verdades aceptadas y se apoya en el trabajo de Gayatri Chakravorty Spivak y su noción de violencia epistémica empleada para mostrar cómo los sistemas de verdad operan silenciando a ciertos sujetos. El autor observa que Spivak, al abordar el sati, ritual en el que las viudas en la India se inmolan en la pira funeraria del marido fallecido, emplea irónicamente la frase "las mujeres realmente querían morir" para argumentar que tanto el discurso colonialista que buscaba "salvar" a las mujeres indias, como el discurso nacionalista que defendía la tradición, silencian a las mujeres al poner en marcha una violencia epistémica que presentaba el suicidio como una elección libre y deseable, ocultando las estructuras de poder y coerción que limitaban las opciones de las mujeres. Wadiwel percibe esa misma lógica en la epistemología de la pesca industrial que presenta a los peces como recursos pasivos para ser "cosechados", generando el supuesto de que los peces se entregan pasivamente a la muerte. Al omitir o negar la resistencia a su captura y muerte se deja implícita la idea de que "los peces realmente querían morir".

El planteamiento de Wadiwel a partir de Spivak, sintoniza con el trabajo de Michel-Rolph Trouillot[59] quien describió el levantamiento de los africanos esclavizados que llevó a la Revolución Haitiana (1791-1804) como un no-acontecimiento. Era inconcebible para el pensamiento europeo de la época que los africanos esclavizados pudieran pensar su libertad y menos aún organizar una rebelión para conseguirla. Reconocer esa capacidad suponía reconocer su humanidad por lo que las manifestaciones de resistencia se reprimían duramente a la vez que se negaban o se explicaban como si fueran excepciones aisladas.

> El esclavo A huyó porque fue especialmente maltratado por su amo. El esclavo B faltaba porque no estaba alimentado adecuadamente. La esclava X se suicidó en una rabieta fatídica. El esclavo envenenó a su señora porque era una envidiosa. El fugitivo es reflejado en esta literatura -que todavía tiene discípulos-como un animal impulsado por limitaciones biológicas, o como mucho como un caso patológico. En cambio, el esclavo rebelde es un Negro inadaptado, un adolescente rebelde que ingiere tierra hasta que muere, una madre infanticida, un desviado.[60]

Las deficiencias impuestas al otro animalizado y los procedimientos para reprimir y contener las acciones de resistencia que, a su vez, eran negadas o minimizadas, contribuían a hacer impensable que las personas esclavizadas pudieran confrontar las relaciones de dominación, contribuyendo a sustentar el orden esclavista analizado por Trouillot. Cabe apuntar que el reconocimiento de la capacidad de los negros para rebelarse a la esclavitud no condujo a que se les

[58] Wadiwel, *Do fish resist?*
[59] Trouillot, *Silenciando el pasado*.
[60] Trouillot, *Silenciando el pasado*, p. 70.

reconociera como plenamente humanos. Para el caso de los animales no-humanos, López Barrios[61] ha destacado que es insuficiente reconocer que los animales resisten, ya que las propias tecnologías de poder traen consigo los mecanismos para responder constantemente a las diversas resistencias que puedan producirse. Estas dinámicas pueden notarse en el contexto que expone Trouillot. Por otra parte, López Barrios, incide en no entender la resistencia como una cualidad intrínseca, sino como la "potencia que tiene un cuerpo para responder al gobierno de su conducta [...] una característica relacional que emerge de cierto campo de fuerzas, y sólo tiene sentido dentro de éste".[62] Este enfoque facilita la aproximación a distintos contextos dando cuenta de sus especificidades, a la vez que se identifican articulaciones comunes.

El trabajo etnográfico de James C. Scott[63] trajo aportes clave para la comprensión de la resistencia, al mostrar cómo los grupos oprimidos resisten al poder que los subyuga sin emplear la confrontación directa o llevar a cabo revoluciones. Scott vino a destacar que la falsa conciencia de la teoría marxista y gramsciana no existe, ya que la sumisión que muestra la sociedad dominada no implica conformidad interna, sino una apariencia que evita que los grupos dominantes consideren necesaria la coerción directa. La infrapolítica o política encubierta de los dominados son acciones sutiles e incluso invisibles para los dominadores como el sabotaje o la desobediencia. Sin ser el objetivo de Scott, su investigación abre posibilidades para pensar las resistencias de los animales más-que-humanos, más aún cuando el sabotaje o la desobediencia de aquellos que están sujetos a distintos sistemas de explotación son presentados como evidencia de su compromiso con dichos sistemas.

La filósofa Vinciane Despret en su libro *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* (2018) dedica un capítulo a la pregunta ¿por qué se dice que las vacas no hacen nada? Para responder a esta cuestión nos acerca la investigación de Jocelyne Porcher, socióloga, zootécnica y criadora, que marca una diferenciación entre los "peores lugares de cría", esto es, la producción industrial orientada a la maximización productiva, y los criaderos que "tratan bien a los animales".[64] Y considera paradójico que sea en el ámbito industrial donde mejor se perciba al animal como trabajador que puede ser productivo o improductivo o incluso sabotear el trabajo cuando, por ejemplo, una cerda aplasta a sus hijos. Porcher (citada por Despret) argumenta que en la cría no industrial es más difícil percibir que los animales trabajan. En su investigación experimental se centra en las vacas, observándolas, grabándolas y apuntando todo lo que hacen, llegando a la conclusión de que los momentos en que no colaboran y se resisten es cuando se hace visible el esfuerzo activo de las vacas para que el trabajo del criador pueda realizarse. Cuando obedecen órdenes, cuando van al robot de ordeño sin empujarse, al apartarse de la máquina cuando corresponde y, en definitiva, cuando hacen todo lo necesario para que el sistema funcione a la conveniencia de los criadores la rutina adquiere una apariencia de obediencia maquinal, siendo en los conflictos, en las situaciones de desobediencia o resistencia cuando pueden apreciarse otros

[61] López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*.
[62] López Barrios, *Pero... ¿pueden resistir?*, p. 242.
[63] Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia*.
[64] Despret, *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*, p. 169.

significados, cuando se hace patente que ese funcionamiento maquinal requiere todo un compromiso y colaboración por parte de las vacas.

Si para colectividades humanas subalternizadas Scott refería acciones sutiles que hacían que la resistencia fuera invisible a ojos del dominador, y evidenciaban que la aparente sumisión más que conformidad indicaba la evitación de una confrontación directa, Porcher refiere la obediencia aparentemente maquinal de las vacas. Esta apariencia más que indicar lo que las vacas son, dejaría ver el marco epistémico que concibe al otro animal como entidad pasiva. Sin embargo, el movimiento que desplaza al animal de su concepción maquinal al reconocimiento de su intencionalidad no plantea las acciones de desobediencia como una evidencia de su disconformidad, sino de su colaboración en las relaciones que las sujetan a los intereses del amo o del criador. La intencionalidad de las vacas y sus actos de resistencia a las condiciones que les imponen los criadores son cooptados para reivindicar que, más que estar sujetas a un sistema que las subordina y explota, están comprometidas con dicho sistema. Despret, tras dar cuenta de los detalles de la investigación de Porcher, destaca que su enfoque nos permite ver que los animales no simplemente "reaccionan", y percibir que su comportamiento no es meramente maquinal. Afirma que las vacas tampoco serían víctimas de la explotación, ya que "ser víctima implica pasividad", y "una víctima despierta poca curiosidad". Así, según Despret,

> las vacas de Jocelyne Porcher despiertan mucha más curiosidad que si las hubiera tratado como víctimas, están más vivas, más presentes, sugieren más preguntas, nos interesan y tienen la oportunidad de provocar interés en su criador. Una vaca que desobedece a sabiendas invita a una relación completamente distinta que una vaca que se sale de la rutina porque es tonta y no ha comprendido nada; una vaca que hace su trabajo compromete de una manera totalmente distinta que una vaca víctima de la autoridad del criador.[65]

El resultado de entender que una vaca "hace su trabajo" se presenta con el potencial de generar "una relación completamente distinta". ¿Distinta para quién y en qué sentido? El reconocimiento de que las vacas se resisten a un marco de relaciones en el que ineludiblemente tendrán que *dar* su leche, *dar* a sus hijos y, finalmente, *dar* su vida, no busca, obviamente, desmantelar estas asimetrías, sino desplazarlas al marco del consenso. Las vacas reconvertidas en interesantes objetos de estudio que despertarán nuestra curiosidad son, además, más convenientes para el sistema que depende de su sujeción al mismo si no son vistas como víctimas, sino como colaboradoras activas de su propia explotación.

En el marco de los ECA, la intencionalidad es un eje análisis y discusión. Jason Hribal (2003, 2010)[66] ha abordado la resistencia animal a partir de las nociones de agencia y clase, destacando que los actos de resistencia animal a la explotación y al cautiverio son intencionales y parte de la cotidianidad de granjas, zoos o circos. Éstos se patentizan no solo por las acciones de los animales y los testimonios de los humanos, sino por las medidas implementadas para contener esos actos de resistencia que, sin embargo, suelen presentarse como hechos puntuales y desligados de la intencionalidad. Otras autoras, sin embargo, han optado

[65] Despret, *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?,* p. 173.
[66] Hribal, *Animals are part of the working class*; Hribal, *Fear of the animal planet.*

por no abordar la resistencia animal en términos de intencionalidad, atendiendo a las consecuencias de los actos de resistencia, y problematizando que la agencia se explique negándola o extendiéndola hacia los animales no-humanos. Los aportes de Kathrin Gillespie (2016) surgen a partir de una etnografía multiespecies sobre la producción lechera en el noroeste del Pacífico en los Estados Unidos. Al observar que allí los actos de resistencia por parte de los animales son parte de la cotidianidad, reorienta su investigación hacia la comprensión de los mismos. Para la autora no es relevante determinar si los animales actúan con intencionalidad consciente cuando resisten, y se enfoca en los "actos que podemos entender como resistencia si intentamos leer los propios mundos-de-vida de los animales no-humanos".[67] Y Sarat Colling[68] pone especial atención en los casos de animales que escapan de condiciones de cautiverio y/o explotación y en los discursos que se generan en torno a estos. Percibe que la intencionalidad suele considerarse una característica exclusivamente humana lo que sirve para negar o minimizar los actos de resistencia animal. Colling argumenta que el intento por escapar de una situación de apresamiento es un acto de resistencia, al margen de si hay o no reflexividad en ese intento. Y aunque presenta distintos casos que evidencian una intencionalidad reflexiva por parte de distintos animales y considera que estudiarla es importante para desafiar la visión cartesiana, también enfatiza que no es indispensable para dar cuenta de la resistencia. Sin embargo, la autora sí considera prioritario atender a la diversidad de experiencias cognitivas de los animales y a la especificidad de las situaciones a las que resisten.

7. A modo de conclusión

Al observar que las prácticas sacrificiales (rituales, caza, ganadería) son significadas en marcos de reciprocidad que apelan al consentimiento que los animales más-que-humanos darían de su propia muerte, se ha indagado en la reciprocidad negativa, una noción poco explorada pero central para no obviar la dominación, la coerción o las violencias involucradas en dichos marcos de significación. Al examinar la noción de resistencia, se observa que negar la capacidad de resistir intencionalmente sirve para legitimar diversos órdenes de dominación. Pero, a su vez, reconocer la intencionalidad de los animales cuando desobedecen y resisten a la explotación puede ser cooptado, presentándose como evidencia de su colaboración con los sistemas que los explotan.

Se han propuesto metodologías enfocadas en hacer el intento de entender a los demás animales en sus propios términos, y no solo desde las diversas narrativas humanas. En la misma línea, se insta a revisar los marcos epistémicos que manejamos para pensar al otro animal(izado), así como los aparatos que especifican y regulan cuerpos y afectos, recortando subjetividades. La categoría animal no solo indica el lugar que "naturalmente" habrían de ocupar cabras, gallinas, caballos o cerdos, sino que también opera como un dispositivo que marca qué vidas son legítimamente sacrificables, explotables u objeto de violencias. Esto abarca a numerosas colectividades históricamente marginalizadas: mujeres, personas

[67] Gillespie, *Nonhuman animal resistance and the improprieties of live property*, p. 123.
[68] Colling, *Animal resistance in the global capitalist era.*

racializadas, indígenas, disidencias de género, etc. Sin embargo, las jerarquizaciones que presentan lo animal como el lado deficiente de lo humano, como lo apropiable o matable, no constituyen el orden *natural* del mundo, sino una iteración de prácticas material-discursivas históricamente situadas y sujetas a constantes transformaciones en las que estamos enredades.

Las tres escenas etnográficas se presentan desde una perspectiva difractiva que propone comprenderlas no como contextos separados en el espacio y el tiempo, sino como un entrelazamiento abierto de prácticas material-discursivas que (in)visibilizan y (re)configuran los límites sobre qué prácticas sacrificiales son legítimas y cuáles no en situaciones concretas. Este enfoque muestra también cómo mis propias posiciones —inseparables de procesos situados en lo moral, lo político y lo histórico— generan efectos específicos. En la primera escena, el caso del ritual Yoruba en Madrid muestra que la fina línea que separa un delito por maltrato animal de una actividad económica regulada y socialmente aceptada depende de cómo y dónde se llevan a cabo las prácticas sacrificiales. La segunda escena se centra en la experiencia de Inma, quien, al presenciar la matanza del cerdo en el pueblo de su tía, conecta con el sufrimiento y la resistencia del animal al ser matado, interrumpiendo el sentido común que inscribe este evento en un registro festivo. En la tercera escena, mi diálogo con tres mujeres mapuche pone de manifiesto cómo la noción misma de sacrificio activa memorias de estigmatización y violencia colonial que continúan operando en el presente.

En este sentido, es importante subrayar que las prácticas sacrificiales han sido instrumentalizadas para alimentar la dicotomía civilizado/salvaje y justificar la marginalización, el despojo y el borrado de los pueblos indígenas. El pueblo mapuche sigue siendo criminalizado por defender la tierra frente al avance extractivista, sigue sufriendo la expulsión territorial y otras violencias estatales que incluyen el asesinato. Por ello, se vuelve imprescindible cuidarnos de no reproducir lógicas coloniales, sin que ello derive en posiciones esencialistas que imposibiliten el diálogo y bloqueen la posibilidad de cuestionar(nos) los vínculos que sostenemos con los animales-más-que-humanos.

Referencias

ÁLVAREZ, Laura L. Ritos de santería con animales sacrificados frente a las Cuatro Torres. *La Razón*, Madrid, 11 oct. 2019. Disponible en: https://www.larazon.es/local/madrid/ritos-de-santeria-con-animales-sacrificados-frente-a-las-cuatro-torres-OA25259698/. Último acceso en: 27 jul. 2025.

ASAD, Talal. *Genealogies of religion*: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 27, pp. 339-351, 2017. https://doi.org/10.25058/20112742.454.

ÁVILA GAITÁN, Iván Darío. Especismo 50 años después. *In*: GONZÁLEZ, Anahí Gabriela; Ávila Gaitán, Iván Darío. *Glosario de resistencia animal(ista)*. Ediciones Desde Abajo, 2022.

BACIGALUPO, Ana Mariella. *Shamans of the Foye Tree*: Gender, power, and healing among Chilean Mapuche. Austin: University of Texas Press, 2007.

BACIGALUPO, Ana Mariella. *Thunder shaman*: Making history with Mapuche spirits in Chile and Patagonia. Austin: University of Texas Press, 2016.

BARAD, Karen. Diffracting diffraction: Cutting together-apart. *Parallax*, v. 20, n. 3, pp. 168-187, 2014. https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927623.

BARAD, Karen. *Meeting the universe halfway*: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning. Durham: Duke University Press, 2007.

BARAD, Karen. Nature's queer performativity. *Qui Parle*, v. 19, n. 2, pp. 121-158, 2011. https://doi.org/10.5250/quiparle.19.2.0121.

BEST, Steven. The rise of critical animal studies. *Journal of Critical Animal Studies*, v. 1, pp. 9-52, 2009.

BLOCH, Maurice. *Prey into hunter*: The politics of religious experience. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

CATRILEO, María. El Ngillatun como sistema conceptual mapuche. *Estudios filológicos*, v. *53*, pp. 27-38, 2014. https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132014000100002.

COLLING, Sarat. *Animal resistance in the global capitalist era*. East Lansing: Michigan State University Press, 2021.

DESPRET, Vinciane. *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?* Trad. Silvia Puente. Buenos Aires: Editorial Cactus, 2018.

DURKHEIM, Émile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Trad. Roberto Ramos. Madrid: Akal, 1984.

EUROPA PRESS. Gallos decapitados y corderos degollados en un ritual religioso en una vivienda de Chamartín. *El Mundo*, Madrid, 12 out. 2019. Disponible en: https://www.elmundo.es/madrid/2019/10/12/5da1b601fc6c8359138b4637.html.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. The meaning of sacrifice among the Nuer. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 84, n. 1/2, pp. 21–33, 1954. https://doi.org/10.2307/2843998

FITZPATRICK, Simon. Animal morality: What is the debate about?. *Biology and Philosophy*, v. 32, n. 6, pp. 1151-1183, 2017.

FLORIDO-DEL-CORRAL, David; ZAMBERNARDI, Andrea. El hurto en las almadrabas del sur de Europa: Entre la reciprocidad negativa, la reivindicación política y la economía moral. *Disparidades: Revista de Antropología*, v. 76, n. 2, p. e025, 2021. https://doi.org/10.3989/dra.2021.025.

FOERSTER, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria, 1993.

FRAZER, James George. *La rama dorada*: Magia y religión. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

GILLESPIE, Kathryn. Nonhuman animal resistance and the improprieties of live property. *In*: BRAVERMAN, Irus (Ed.). *Animals, biopolitics, law*. London: Routledge, 2016. pp. 117–135.

GIRARD, René. *The scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.

GIRARD, René. *The scapegoat*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1984.

GOVINDRAJAN, Radhika. *Animal intimacies*: Interspecies relatedness in India's Central Himalayas. Chicago: University of Chicago Press, 2018.

HARAWAY, Donna J. *Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan_Meets_Onco-Mouse*: Feminism and technoscience. New York: Routledge, 1997.

HARAWAY, Donna J. Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, v. 14, n. 3, pp. 575–599, 1988. https://doi.org/10.2307/3178066.

HARTIGAN, John Jr. Knowing animals: Multispecies ethnography and the scope of anthropology. *American Anthropologist*, v. 123, n. 4, pp. 846–860, 2021. https://doi.org/10.1111/aman.13631.

HRIBAL, Jason. Animals are part of the working class: A challenge to labor history. *Labor History*, v. 44, pp. 435–453, 2003. https://doi.org/10.1080/0023656032000170069.

HRIBAL, Jason. *Fear of the animal planet*. Oakland: CounterPunch; AK Press, 2010.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sacrifice: its nature and function*. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment*: Essays on livelihood, dwelling and skill. London: Routledge, 2000.

JUSKUS, Ryan J. Sacrifice zones: A genealogy and analysis of an environmental justice concept. *Environmental Humanities*, v. 15, n. 1, 2023. https://doi.org/10.1215/22011919-10216129.

KYMLICKA, Will; DONALDSON, Sue. Animal rights and Aboriginal rights. In: SANKOFF, Peter; BLACK, Vaughan; SYKES, Katie (Eds.). *Canadian perspectives on animals and the law*. Toronto: Irwin Law, 2015. pp. 159–186.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

LOMNITZ, Claudio. Sobre reciprocidad negativa. *Revista de Antropología Social*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, n. 14, pp. 311–339, 2005.

LÓPEZ BARRIOS, Josué Imanol. Pero... ¿pueden resistir? Resistencias animales, relaciones de poder y dominación. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. 7, n. 1, pp. 233-274, 2020.

McLOUGHLIN, Eimear; CASEY, John. On "Finishing": A visual memoir of care and death on an Irish cattle farm. *Visual Anthropology Review*, v. 38, n. 1, pp. 34–59, 2022. https://doi.org/10.1111/var.12256.

MORENO FELIU, Paz. Organizar: Suspensión de la moralidad y reciprocidad negativa. *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 15, pp. 97-128, 2002. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

NADASDY, Paul. The gift in the animal: The ontology of hunting and human-animal sociality. *American Ethnologist*, v. 34, n. 1, pp. 25–43, 2007. https://doi.org/10.1525/ae.2007.34.1.25.

ÑANCULEF HUAIQUINAO, Juan. *Tayiñ Mapuche Kimün*: Epistemología mapuche - Sabiduría y conocimientos. Santiago: Cátedra Indígena, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 2016.

ROSIEK, Jerry; ADKINS-CARTEE, Maryjohn R. Diffracting structure/agency dichotomies, wave/particle dualities, and the citational politics of settler colonial scholars engaging Indigenous studies literature. *Cultural Studies ↔ Critical Methodologies*, v. 23, n. 2, pp. 157–169, 2023.

SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era, 1990.

SVAMPA, Maristella; VIALE, Enrique. *Maldesarrollo*: La Argentina del extractivismo y el despojo. Buenos Aires: Katz Editores, 2014.

TAUSSIG, Michael T. *Shamanism, colonialism, and the wild man*: A study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando el pasado*: El poder y la producción de la Historia. Trad. Miguel Ángel del Arco Blanco. Granada: Comares Historia, 2017. (Obra original publicada en 1995).

TURNER, Victor. *The ritual process*: Structure and anti-structure. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

TYLOR, Edward Burnett. *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*. v. 1. London: John Murray, 1871.

VAN DER TUIN, Iris. Diffraction as a methodology for feminist onto-epistemology: On encountering Chantal Chawaf and posthuman interpellation. *Parallax*, v. 20, n. 3, pp. 231-244, 2014. https://doi.org/10.1080/13534645.2014.927631.

VAN DER TUIN, Iris. Reading diffractive reading: Where and when does diffraction happen? *Journal of Electronic Publishing*, v. 19, n. 2, 2016. https://doi.org/10.3998/3336451.0019.205.

WADIWEL, Dinesh Joseph. Do fish resist? *Cultural Studies Review*, v. 22, n. 1, pp. 192–242, 2016. https://doi.org/10.5130/csr.v22i1.4363.

WEISS, Brad. *Real pigs*: Shifting values in the field of local pork. Durham: Duke University Press, 2016.