

ALTERNATIVES
PER A PENSAR
LES LÒGIQUES
QUE OPEREN
EN LA RELACIÓ
DE L'HUMÀ I
L'ANIMAL:
UN CONFLICTE
ÈTIC-ONTO-
EPISTEMOLÒGIC

Marina Garcia Lozano
Sara Carrasco Segovia (tutora)

Treball de Final de Grau

Marina Garcia Lozano

NIUB - 16816553

Tutoritzada per Sara Carrasco Segovia

Departament de Pedagogies Culturals

Grau de Belles Arts

Facultat de Belles Arts

Universitat de Barcelona

2019-2020



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

*A l'Ann, la Caterina, l'Estella, la Marta
i la Natalia, sense les que no hagués ni
començat aquesta recerca.*

*A la meva tutora Sara i a les meves
companyes Aina, Asia i Mar, amb qui hi
he transitat.*

*A la meva família i amics, amb qui desitjo
compartir-la.*

Resum	9
Resumen	10
Abstract	11
INTRODUCCIÓ	13
Introduint el lector en la recerca: problema d'estudi ..	13
On neix l'interès per aquest tema?	19
Com he navegat per la recerca?	21
EL COS DE LA INVESTIGACIÓ	25
Estat de la qüestió per a situar-nos	25
Acostaments teòrics.....	33
L'humà	33
L'animal.....	38
La relació de l'espècie animal humana amb la resta d'espècies animals des de la cultura primitiva: abans dels nous materialismes	45
La problemàtica animal més enllà del neohumanisme i postantropocèntrisme	50
Acostaments metodològics	59
La imbricació entre saber i poder dins el pensament filosòfic contemporani.....	59
Moviments dels discursos: de les vores frontereres a l'hegemonia discursiva de l'acadèmia	64
Mètodes utilitzats.....	71
Una mirada Foucaultiana enfront dels discursos: anàlisi del discurs	71
<i>Visual thinking</i> com a eina visual en la cerca d'un discurs més inclusiu	74
REFLEXIONS FINALS.....	79
Referències bibliogràfiques	87

Resum

A través d'aquest Treball de Final de Grau em plantejo reflexionar sobre la relació que opera entre els conceptes de l'animal i de l'humà des de la lògica humanista, antropocèntrica i positivista que configura la forma occidental i contemporània de pensar el món. Em plantejo, també, buscar alternatives a aquesta relació dicotòmica pensant des dels nous materialismes i el posthumanisme, perspectives que plantegen enfocaments onto-epistemològics alternatius enfront aquest tema. Alhora, reflexiono sobre la dificultat inicial que em va suposar entrar en aquests corrents filosòfics a causa del complex llenguatge que utilitzen. Això va conduir el treball cap a dues derives. En primer lloc, l'anàlisi d'aquests discursos com a problemàtica d'estudi des de la noció foucaultiana de discurs i des de la noció de paradigma de Kuhn i, en segon lloc, la voluntat d'escriure i presentar aquesta indagació de forma no excloent, amb la resolució de fer-la accessible a una població no especialista com jo mateixa. Aquesta última resolució m'ha portat a prestar especial atenció al format d'aquest treball, atenció que es tradueix, per una banda, en la utilització d'un llenguatge que busca resultar pròxim i, per l'altra, en la realització d'un *visual thinking* que intenta explicar alguns dels conceptes clau d'aquesta investigació d'una manera més inclusiva.

Paraules clau: animal, humà, discurs, nous materialismes, posthumanisme.

Resumen

A través de este Trabajo de Final de Grado me planteo reflexionar sobre la relación que opera entre los conceptos del animal y del humano desde la lógica humanista, antropocéntrica y positivista que configura la forma occidental y contemporánea de pensar el mundo. Me planteo, también, buscar alternativas a esta relación dicotómica pensando desde los nuevos materialismos y el posthumanismo, perspectivas que plantean enfoques onto-epistemológicos alternativos ante este tema. A la vez, reflexiono sobre la dificultad inicial que me supuso entrar en estas corrientes filosóficas a causa del complejo lenguaje que utilizan. Esto condujo el trabajo hacia dos derivas. En primer lugar, el análisis de estos discursos como problemática de estudio desde la noción foucaultiana de discurso y desde la noción de paradigma de Kuhn y, en segundo lugar, la voluntad de escribir y presentar esta indagación de forma no excluyente, con el fin de hacerla accesible a una población no especialista como yo. Esta última finalidad me ha llevado a prestar especial atención al formato de este trabajo, lo que se traduce, por un lado, en la utilización de un lenguaje que busca resultar próximo y, por el otro, en la realización de un *visual thinking* que intenta explicar algunos de los conceptos clave de esta investigación de una manera más inclusiva.

Palabras clave: animal, humano, discurso, nuevos materialismos, posthumanismo.

Abstract

This Final Degree Project attempt to reflect on the relationship that operates between the concepts of animal and human from the humanistic, anthropocentric and positivist logic that configures the western and contemporary worldview. I also look for alternatives in this dichotomous relationship thinking from the new materialisms and posthumanism, perspectives that propose alternative onto-epistemological approaches to this issue. At the same time, I reflect on the initial difficulty involved to get into these philosophical trends because of the complexity of the language used. This brought the work into two drifts. Firstly, the analysis of these discourses as an issue addressed from the Foucauldian perspective and from the Kuhn's paradigm and, secondly, the determination of writing and presenting this research in a non-exclusive way, in order to make it accessible to a non-specialist audience like myself. This last purpose leads me to pay attention at the structure of this work, which means, in one hand, using language intended to be accessible and, in the other hand, producing a visual thinking that attempts to explain some of the key concepts of this research in an inclusive way.

Key words: animal, human, discourse, new materialisms, posthumanism.

INTRODUCCIÓ

Introduint el lector en la recerca: problema d'estudi

El nombre de persones que segueixen dietes ovo-lacto-vegetarianes¹, flexiterianes² o veganes³ en les societats occidentals ha augmentat considerablement els últims anys (The vegan society, 2020). Cada vegada es parla més dels drets dels animals no-humans i de la seva possible incorporació, com a éssers sensibles, dins la comunitat ètica humana. És un fet, doncs, que els plantejaments ètics entorn aquesta qüestió estan a l'ordre del dia i preocupen a un percentatge destacable de la població. El conflicte rau en el fet que la gran majoria d'aquests plantejaments ètics, almenys els que

1 Dieta que no incorpora ni carn ni peix però sí alguns productes d'origen animal com la llet o els ous.

2 Dieta que només incorpora productes d'origen animal de forma ocasional.

3 Dieta / estil de vida que deixa els productes derivats de qualsevol mena d'explotació animal fora dels patrons de consum.

gaudeixen de més visibilitat pública, es desenvolupen a partir d'una projecció dels valors humanistes sobre els animals no-humans que pretenen defensar (González, 2016).

Si enfocar aquesta problemàtica des de l'humanisme, doctrina que situa l'home en el centre de l'univers, resulta problemàtic és perquè ens impedeix repensar la nostra relació amb la resta d'espècies del planeta de forma no jeràrquica. En primer lloc, perquè estariem perpetuant el sistema de pensament dicotòmic⁴ que situa allò animal i allò humà en extrems oposats d'una escala estamental i, en segon lloc, perquè a causa de dita dicotomia seguiríem unificant les espècies no-humanes en una massa conceptual homogènia que nega les seves especificitats. No estariem, doncs, atacant l'arrel del problema onto-epistemològic⁵ i ètic davant del qual ens trobem.

Abans de buscar uns criteris ètics nous amb els quals respondre a la qüestió animal, serà necessari, en conseqüència, deconstruir, no només el què entenem per animal, sinó també el que entenem per humà i la relació

4 Quan parlem de pensament dicotòmic ens referim a un tipus de pensament que funciona a partir de parells de contraris que estableixen relacions jeràrquiques entre ells. Per exemple, Home - dona, Humà - animal, Subjecte - objecte, Cultura - naturalesa, etc.

5 "Onto" fa referència a ontologia, part de la filosofia que reflexiona entorn l'estructura pregonada de la realitat (Què és la realitat? De què està format el món?...). "Epistemològic" deriva d'epistemologia, part de la filosofia que reflexiona sobre el coneixement i la seva adquisició (Com adquirim el coneixement sobre el món que ens envolta? Quins criteris hem d'utilitzar per identificar el coneixement veritable? Existeix el coneixement veritable? És possible arribar a una veritat absoluta?...).

existent entre els dos conceptes (Braidotti, 2013).

Conseqüentment, els objectius de la present recerca seran, en primer lloc, deconstruir⁶ la dicotomia humà/animal, entenent-la des de l'oposició humà/no-humà i visibilitzant les relacions de poder que la sostenen. I, en segon lloc, buscar alternatives a aquest pensament dicotòmic que ens acaba conduint a una irremediable objectualització de la resta de formes de vida amb qui compartim el planeta.

Els nous materialismes⁷, prenent com a referència autores com Karen Barad i Jane Bennett, i el posthumanisme⁸, específicament des de la perspectiva de Rosi Braidotti, m'ajuden a pensar aquesta investigació, ja que ens obren nous espais de pensament des d'on reflexionar entorn aquestes qüestions. Espais des d'on plantejar noves subjectivitats a partir de les quals pensar i pensar-nos més enllà dels relats, discursos i normes en el marc dels quals hem esdevingut subjectes i hem après a mirar el món (Butler, 2001). A més a més, a partir de la deconstrucció que realitzen de la dicotomia humà - no humà, ens connecten la qüestió que ens ocupa amb altres problemàtiques contemporànies com el colonialisme, la crisi ecològica o el patriarcat, cosa que

6 Concepte de Derrida, significa identificar els elements que constitueixen una representació concreta de la realitat. És a dir, visibilitzar la forma en què un discurs específic, que d'entrada ens pot semblar real o natural, ha sigut construït. Posar en dubte.

7 Noves formes contemporànies de materialisme. Parteixen de la premissa que no hi ha res més enllà d'allò material i, derivadament, d'una concepció holística del món.

8 Discurs filosòfic que pretén deixar enrere la doctrina humanista i busca noves formes de ser i pensar que superin el pensament positivista antropocèntric occidental.

ens mostra que l'objectualització animal no és un problema aïllat sinó que intersecciona amb altres conflictes actuals (Braidotti, 2013).

Aquestes teories, d'entrada, poden semblar un lloc emancipador des d'on reflexionar. De fet, en termes generals, ho són. Utilitzen, però, un llenguatge que resulta excloent pel comú dels lectors. La pregunta que se'm genera, conseqüentment, és si poden resultar realment emancipadors uns discursos que deixen al marge a la gran majoria de la població que manca de la formació necessària per entendre'ls. Quin sentit té buscar nous espais des d'on pensar la vida en comú si s'escriu tan sols per uns pocs escollits? A l'utilitzar un llenguatge conceptual que torna aquests discursos inaccessibles pels "no iniciats", no s'estarien reproduint les estructures de poder que s'aspira a superar? (Ovejero i Pastor, 2001)

Seguint aquesta línia de reflexió, el tercer objectiu de la present recerca serà, en conseqüència, explorar perquè i com s'arriba a aquestes situacions i reflexionar entorn el trajecte que fan alguns discursos des de les vores frontereres fins a l'hegemonia discursiva de l'acadèmia. Tot això, sense quedar-nos encallats en una mera crítica a la discursivitat.

Aquesta última reflexió em condueix a un quart objectiu: intentar narrar el TFG de forma no excloent i estructurar-lo de forma que sigui el màxim d'accessible possible. Més enllà de les discutibles aportacions que pugui arribar a fer a unes teories tan complexes, em proposo descriptar-les per tal que puguin ser reflexionades per un públic més ampli. Seguint també aquesta resolució, acompanyaré el treball

escrit amb un *visual thinking* en format audiovisual que introduirà alguns dels conceptes sobre els que he reflexionat al llarg d'aquest procés indagatiu.

És des de la meua postura d'estudiant, no de teòrica, que em proposo fer la meua aportació a fi de produir reverberació des de la meua pròpia experiència com a interessada en aquest tema, compartint com aquestes lectures i referents ressonen i han ressonat en mi.

Finalment, és important mencionar que aquesta investigació té el seu origen en la meua experiència personal. Neix del conflicte ètic i emocional que em genera l'explotació dels animals no humans i de la meua consegüent condició de vegetariana. És des d'aquí que proposo aquest treball teòric on reflexiono a escala ontològica, epistemològica i ètica des del posthumanisme i des dels nous materialismes, entenent-los com a nous llocs des d'on repensar aquests temes. No per parlar d'aquestes teories com a focus principal de la meua investigació, sinó per parlar sobre com ressonen en mi aquestes teories, com transiten pel meu interès d'estudi i com em permeten pensar. En el següent apartat, aprofundiré més extensament al voltant de les vivències afectives d'on neix el meu interès cap a la temàtica d'estudi.

On neix l'interès per aquest tema?

L'interès pel problema d'estudi escollit neix de la meua pròpia experiència, entenent que un investiga i aprèn pensant des d'allò que l'afecta.

Cada segon, al nostre planeta, es maten, per consum humà, aproximadament 2000 animals, uns 345 milions al dia. Un 95% dels quals provenen de granges i escorxadors industrials (Safran, 2011). Que tants milions d'animals neixin i morin, segon a segon, dia rere dia, de forma mecànica, com a parts d'un gran engranatge mogut pel nostre propi interès em resulta altament pertorbador. Com és possible que tinguem aquesta falta d'empatia cap a uns éssers que, sense cap mena de dubte, pateixen? L'evidència científica ens demostra que una alimentació basada exclusivament en productes d'origen vegetal és saludable en totes les etapes de la vida (Acad, 2016). Perquè seguim,

aleshores, torturant-los sense necessitat? En quin moment vam passar a considerar-los simples instruments al nostre servei? Més enllà de la mort o la tortura, és aquest fet el que més m'inquieta: la industrialització de la violència i l'objectualització de la vida.

Jo no he sigut sempre conscient d'aquesta situació. He crescut en una família omnívora i no recordo haver-hi reflexionat massa al respecte de petita. Era extremadament sensible amb els animals amb qui tenia contacte, però ignorava els que no veia. La seva utilització a l'hora de menjar o vestir es trobava completament normalitzada i naturalitzada en el meu entorn i, en conseqüència, també jo la normalitzava i la naturalitzava. Fa sis anys això va canviar. Va arribar-me un vídeo a través de les xarxes socials, imagino que d'algun col·lectiu activista vegà, sobre les condicions en què viuen i moren els animals de granja. Aquest vídeo va actuar com a punt d'inflexió en la meva relació amb els animals no-humans. Va resultar-me molt impactant i arran de la seva visualització vaig començar a investigar més al respecte. Poc després, vaig deixar de consumir carn i en els anys següents vaig anar deixant altres productes d'origen animal fora dels meus patrons de consum.

Aquest conflicte ètic que va néixer, simbòlicament i afectivament parlant, arran del susdit vídeo i la posterior recerca que aquest va ocasionar, és el lloc d'on neix l'interès pel tema d'estudi i el motor de la present indagació. Aquest vídeo em va xocar, em va afectar i em va remoure, i, d'aquesta forma, va provocar que em desplaçés i aprenguéss coses noves.

Com he navegat per la recerca?

Quan vaig començar aquesta recerca, el focus d'interès diferia de l'actual. Tot i que el problema d'estudi era el mateix (la relació que, com a espècie, mantenim amb la resta d'animals), el camí que tenia intenció de seguir per a donar resposta a aquesta qüestió era diferent. Em proposava realitzar una investigació més pròxima a una anàlisi històric i visibilitzar com ha evolucionat la nostra relació amb els animals al llarg del temps.

Començant pel paleolític, on els animals eren considerats sagrats i les seves morts, necessàries per a la supervivència de la tribu, ritualitzades dintre d'una concepció holística del cosmos; fins als nostres dies, on la cria intensiva és la norma i on hem passat a considerar els animals mers instruments al nostre servei (Baring i Cashford, 1991). L'objectiu era, conseqüentment, retrocedir en el temps per entendre com

hem arribat al tipus de relació que mantenim avui en dia amb la resta d'espècies. Tot i que aquest problema segueix resultant-me interessant i tindrà el seu lloc dintre la present investigació, ja no n'ocuparà el centre.

Aquest canvi de focus va ser provocat per les lectures explorades, les converses compartides amb la meua tutora i les meves companyes i els coneixements i aprenentatges que hem anat construint col·lectivament al llarg de les nostres trobades físiques, virtuals, digitals i afectives. L'exploració de les perspectives posthumanistes i nou materialistes, noves per a mi, va obrir-me les portes a llocs divergents des d'on pensar aquesta problemàtica, motivant-me a portar-la més lluny i a seguir indagant.

Aquestes perspectives presenten, com qualsevol altra perspectiva, una sèrie d'implícacions conceptuals que és important tenir en compte. Les més rellevants en el marc en el qual es mou la meua investigació són les següents:

En primer lloc, la consideració de les categories dicotòmiques humà/animal i cultura/naturalesa socialment construïdes. I, en segon lloc, l'emplaçament d'aquestes dues dicotomies en el marc d'una de més genèrica: la distinció entre l'humà i el no humà. Aquesta distinció distribueix els cossos en una escala jeràrquica. Com més a prop estan aquests cossos de l'ideal hegemònic de subjecte modern i positivista¹, més "humans" són considerats i, com a tals, gaudeixen dels privilegis que aquesta categoria els hi atorga. Contràriament, les corporeïtats dissidents que no s'ajusten a

1 Ideal clàssic d'home: de gènere masculí, blanc, occidental, racional, atractiu, etc.

aquest ideal de subjecte, s'allunyen, en l'escala anteriorment mencionada, d'aquesta categoria. Els animals es trobarien en aquest últim cas. En considerar-los, a diferència dels éssers humans, éssers irracionals sense capacitat de resposta ni, conseqüentment, llibertat de decisió, els deixem al marge de l'esfera ètica-política humana (González, 2016). En aquest exemple, podem veure com l'home humanista fonamenta una de les seves suposades característiques intrínseques, la racionalitat, a sobre de la negació d'aquesta mateixa a uns altres éssers que, des del lloc de l'altre, li serveixen de mirall invertit. És a dir, li mostren el que no és i, a partir del que no és, ell erigeix el que el defineix. Altres corporalitats que també s'allunyen d'aquest ideal de subjecte i que, derivadament, queden, en menor o major mesura, als marges de la comunitat humana, serien les persones racialitzades i les sexualitzades.

Per a superar aquest pensament dialèctic que estableix jerarquies entre el "nosaltres" i l'"altre", el posthumanisme de Braidotti parteix de les premisses monistes² del *continuum* naturalesa-cultura i *continuum* humà-animal. El que això implica és entendre que la matèria és una i que el que la caracteritza és el seu desig d'autoexpressió i autoorganització (Braidotti, 2015). Des d'aquesta base ontològica, la vida, en lloc de ser considerada un dret exclusiu d'una única espècie, vindria a ser entesa com a un procés interactiu sense principi ni fi i la diferència es reubicaria lluny del dialectalisme, col·locant-se en el centre de la capacitat relacional que tot allò material posseeix. Dit

2 Plantejaments ontològics que consideren que el món està format per una sola substància primària.

en unes altres paraules, des d'aquesta perspectiva filosòfica es proposa la dissolució de les divisions dicotòmiques en una massa material heterogènia però contínua (Braidotti, 2013).

Considero que aquesta mirada, tenint en consideració el context polític-social-ecològic contemporani, resulta un glop d'aire fresc a l'hora d'encarar les problemàtiques a les quals ens enfrontem. No podem oblidar que estem vivint, actualment, un moment de crisi ecològica sense precedents causada per la reconversió de l'espècie humana d'agent biològic a agent geològic (Braidotti, 2013). Repensar la relació que, com a espècie, mantenim amb el món que habitem és, doncs, un dels reptes contemporanis als quals ens enfrontem. Precisament per aquest motiu, considero que realitzar una recerca d'aquestes característiques avui en dia resulta pertinent.

Ara bé, començar a endinsar-me en aquestes línies de pensament no va resultar-me fàcil. Probablement, si no hagués tingut la petita base filosòfica que m'han atorgat algunes assignatures del grau de Belles Arts que estic finalitzant m'hauria rendit i hagués deixat de llegir. I, en conseqüència, aquest treball hauria acabat sent completament diferent. A més a més, més enllà que m'hagi costat més o menys entrar a dins d'aquests discursos, la dificultat amb què m'he trobat a l'hora de compartir el què aprenia amb les persones del meu entorn m'ha resultat també molt frustrant. És per poder compartir-la amb les persones que em són properes que he decidit narrar aquesta indagació de forma que resulti accessible al públic general, amb les implicacions polítiques i ètiques que aquesta decisió comporta.

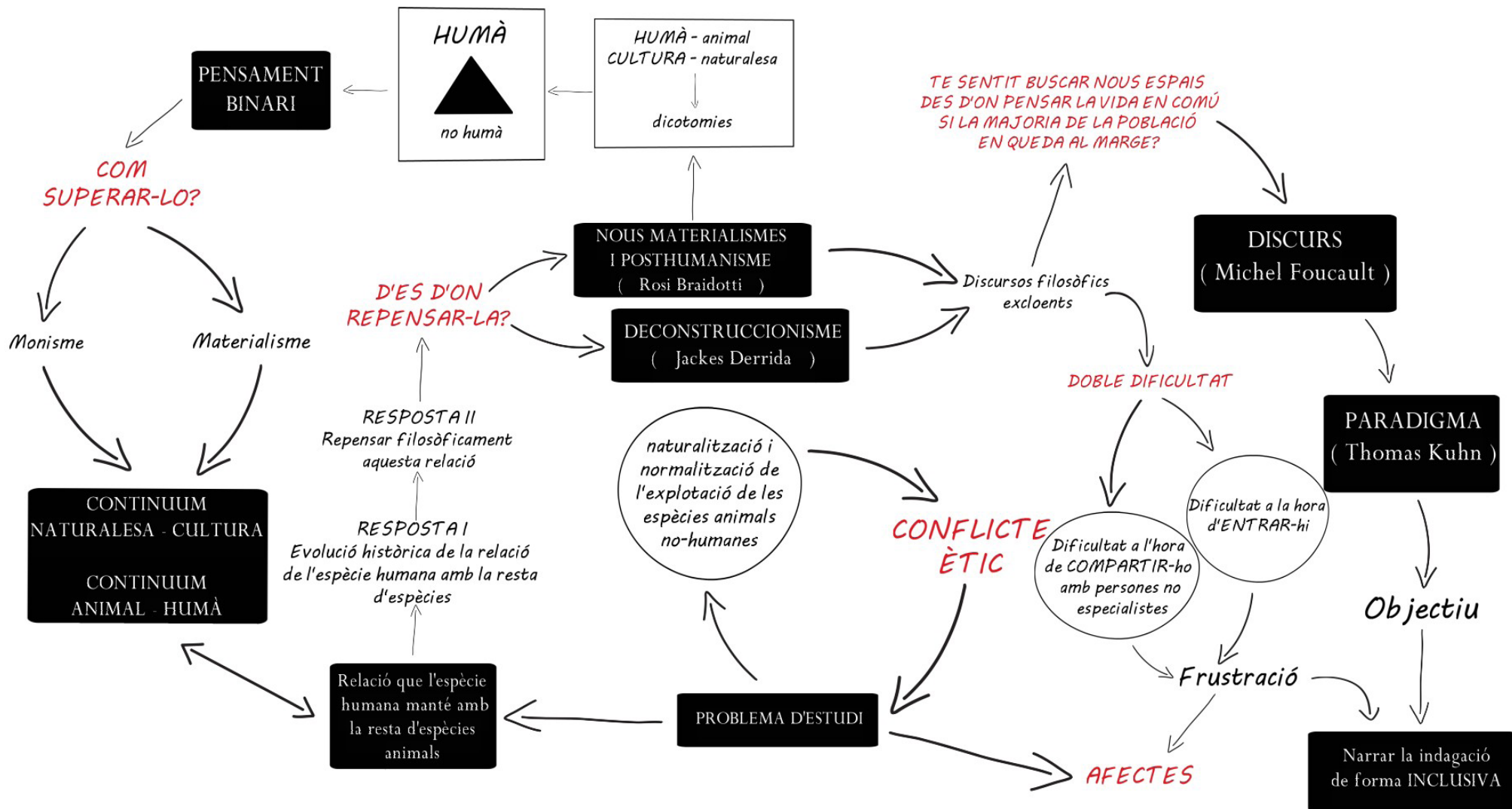
EL COS DE LA INVESTIGACIÓ

Estat de la qüestió per a situar-nos

En la meua recerca, l'estat de la qüestió vindria a representar-ne l'esquelet i no solament les recerques prèvies que s'han fet al voltant de la temàtica d'estudi. Per a poder visualitzar aquest esquelet he començat per representar-lo en forma de mapa rizomàtic. En aquest mapa, intento visibilitzar les relacions i connexions que m'han conduït a desenvolupar la recerca que he acabat realitzant des de la meua experiència com investigadora en formació.

Aquest mapa, igual que aquest estudi, està marcat pel punt en què el tema d'interès es transforma en tema de recerca. Com ja he explicat en la segona part de la introducció, l'interès pel tema d'estudi escollit neix de la meua pròpia experiència. En un moment concret de la meua vida, vaig desenvolupar un conflicte ètic arran la naturalització i normalització de l'explotació de les espècies

Mapa de l'estat de la qüestió



Imatge 1: Mapa de l'estat de la qüestió, autoria pròpia, 2020.

animals no humanes. L'angoixa i impotència que aquest conflicte va ocasionar-me és el lloc d'on neix l'interès pel problema d'estudi: la relació que l'espècie humana té i ha tingut amb la resta d'espècies animals.

El cert és que no vaig començar a treballar aquesta problemàtica en el Treball de Final de Grau. Vaig enfrontar-me a ella per primera vegada en el primer quadrimestre de quart curs, en l'assignatura de Taller de Creació III. L'objectiu que tenia era la materialització d'una obra artística que donés resposta a aquesta temàtica. Per a fonamentar la base conceptual de la mencionada obra vaig realitzar una recerca teòrica. Vaig començar llegint-me un seguit de llibres sobre ètica animal, escrits des d'un posicionament antiespecista, de l'estil de *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas* (2013) de Melanie Joy o de *Comer animales* (2011) de Jonathan Safran Foer, on es retrata les característiques i les formes en què l'explotació animal opera.

Arran d'aquestes lectures vaig començar a preguntar-me per l'origen de l'explotació que aquests llibres retrataven. En quin moment de la història va néixer? Com s'ha acabat instituint i ha acabat esdevenint el que és avui en dia? Buscant respostes a aquestes preguntes vaig arribar a textos que parlaven de l'ésser humà prehistòric, de les relacions que tenia amb la resta d'espècies animals i amb el món en el seu conjunt. Aquest camp d'estudi va fascinar-me. Els textos d'on vaig extreure la informació provenien, principalment, de l'assaig *El mito de la diosa* (2014) de Jules Cashford i Anne Baring.

La cerca de respostes a aquesta pregunta també va acabar conduint-me a un llibre de Friedrich Engels titulat *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado* (2008). En un dels capítols d'aquest assaig, Engels planteja una hipòtesi que va cridar-me molt l'atenció: connecta els inicis de l'explotació animal i la seva domesticació amb l'aparició de la propietat privada i el consegüent canvi de paradigma que se'n deriva.

Partint d'aquests dos llibres, el d'Engels i el de Cashford i Baring, vaig configurar la base teòrica d'aquesta primera aproximació al problema d'estudi que vaig realitzar en el marc de l'assignatura de Taller de creació III. Tot i arribar a reflexions que em van resultar interessants i enriquidores, vaig acabar el primer quadrimestre amb la sensació que no m'havia endinsat suficientment en l'arrel del problema. Percebia que hi havia molt més a investigar i que m'havia quedat a les portes.

No podem oblidar que aquesta primera aproximació posseïa, també, una part pràctica en forma d'obra artística. Vaig trobar-me en moltes dificultats a l'hora de trobar un llenguatge artístic des del qual erigir un discurs al voltant d'aquesta temàtica i no vaig quedar gens satisfeta amb el resultat. En resum, en aquesta primera aproximació no vaig aprofundir tot el que desitjava en el problema d'estudi ni des d'una perspectiva teòrica ni des d'una perspectiva artística. Van quedar les dues vessants, a parer meu, incompletes.

Aquest és el motiu que em va portar a decidir realitzar un Treball de Final de Grau majoritàriament teòric, tot i no ser el més habitual en una carrera com Belles Arts. Vaig

considerar que aquest treball era una oportunitat idònia per dedicar-li a aquesta problemàtica conceptual el temps que es mereixia. Els períodes d'investigació i reflexió teòrica també representen una part important dels processos artístics i creatius, almenys en el meu cas, i donar-li espai a aquest període ha sigut un dels motius que m'han portat a acabar realitzant aquesta recerca.

Podríem dir que aquest és el punt en el qual vaig començar el Treball de Final de Grau. En un inici, tenia la intenció de seguir indagant en el problema d'estudi des d'una perspectiva històrica. Aquesta perspectiva, però, va canviar al llarg de les primeres setmanes del segon trimestre a causa de les lectures explorades i de les converses compartides amb la meva tutora i les meves companyes. Aquestes lectures i converses, emmarcades pels nous materialismes i el corrent posthumanista, van provocar que virés el focus de la meva investigació cap a una perspectiva més filosòfica. D'aquestes lectures, la que va influir-me més i la que s'ha acabat convertint en base important d'aquesta indagació és *Lo posthumano* (2013) de Rosi Braidotti. Va provocar que em replantegés moltes idees que tenia i va obrir-me noves vies d'investigació, enriquint, d'aquesta manera, el present treball. L'obra filosòfica de Derrida respecte a la qüestió animal m'ha resultat, també, de gran importància. Principalment el seu llibre titulat *El animal que estoy si(gui)endo* (2008). Sobretot a l'hora de conceptualitzar les nocions bàsiques des de les quals he partit en aquesta investigació: l'humà i l'animal.

Ara bé, començar a endinsar-me en aquestes línies

de pensament no va resultar-me fàcil. Probablement, si no hagués tingut la petita base filosòfica que m'han atorgat algunes assignatures del grau de Belles Arts que estic finalitzant m'hauria rendit i hagués deixat de llegir. I, en conseqüència, aquest treball hauria acabat sent completament diferent.

A més a més, més enllà que m'hagi costat més o menys entrar a dins d'aquests discursos, la dificultat amb què m'he trobat a l'hora de compartir el què aprenia amb les persones del meu entorn m'ha resultat també molt frustrant.

Aquesta situació va fer-me reflexionar. Fins a quin punt té sentit deixar al marge bona part de la població si el que estàs intentant és repensar la vida en comú? Perquè uns discursos que, en un inici, són trencadors i contra hegemònics s'acaben institucionalitzant? És possible que reproduïxin les estructures de poder que busquen filosòficament superar? Cercant respostes a aquestes preguntes vaig endinsar-me en l'obra filosòfica de Foucault, principalment la que tracta el tema dels discursos, el saber i el poder, i també en el llibre *Estructura de las revoluciones científicas* (1972) de Kuhn. Tot això, com he dit en una altra ocasió, per a indagar i anar més enllà i no quedar-me només en la crítica destructiva d'un procés que, pel que sembla, és comú dins els camins de l'acadèmia i els discursos teòrics.

Acostaments teòrics

L'objectiu d'aquesta recerca és, tal com he explicat al llarg de la introducció, revisar des dels nous materialismes i el posthumanisme la relació que l'espècie humana manté i ha mantingut amb la resta d'espècies animals. Abans d'entrar plenament en la qüestió que ens ocupa, procediré a conceptualitzar els dos protagonistes d'aquesta relació: l'humà i l'animal. D'aquesta forma, tant el lector com jo partirem d'una base conceptual sòlida.

L'humà

Quin és el significat de la paraula "humà"? Sembla una pregunta senzilla, oi? Obvia, fins i tot. Res més lluny de la realitat. Sobre poques paraules s'ha escrit, reflexionat i teoritzat tant. Probablement, perquè el que

entendem per humà té implicacions tant ontològiques com epistemològiques, ètiques o polítiques. És la base des de la qual hem après a mirar el món, des d'on hem après a pensar-lo i des d'on l'hem construït arran de la tradició humanista i positivista. Aquesta tradició col·loca l'èsser humà, entès com a subjecte positivista (home blanc, occidental i heterosexual), en el centre de l'univers. Abans de desenvolupar el què entenem per animal serà necessari, doncs, desenvolupar el terme humà, ja que és el lloc des d'on aquest últim ha sigut construït.

Un bon punt de partida per enfrontar-nos a un concepte és buscar-lo al diccionari. Per aquesta raó, he cercat la paraula "humano" al diccionari de la Real Academia Española. Adjunto, a continuació, la definició trobada.

humano, na

Del lat. humanus.

adj. Dicho de un ser: Que tiene naturaleza de hombre (ser racional). U. t. c. s., frec. m. pl. para referirse al conjunto de los hombres. Era hijo de un extraterrestre y una humana. El lenguaje de los humanos.

adj. Perteneciente o relativo al hombre (ser racional).

adj. Propio del hombre (ser racional).

adj. Comprensivo, sensible a los infortunios ajenos (RAE, 2019).

Seguint la línia d'allò anteriorment fonamentat arran la mirada positivista humanista, hi ha dues característiques d'aquesta definició que voldria destacar. En primer lloc, l'equiparació d'humà amb home. En cap de les quatre possibles

definicions es parla de l'humà en femení. Es dona per suposat que el gènere femení està inclòs dins el masculí genèric i que, per tant, mencionar-lo no és necessari. Únicament en la primera definició apareix, dins de l'exemple, la paraula "humana". Aquest fet que pot semblar fortuït, no ho és. Ens assenyala, de fet, una de les característiques de la categoria que estem descrivint. L'humà ha sigut conceptualitzat, dins el marc de la civilització occidental, en masculí: és l'home l'humà genèric, no la dona.

L'altre element a destacar és que cada vegada que apareix la paraula home se l'acompanya, entre parèntesis, de l'expressió ésser racional. La racionalitat és, segons aquesta definició, un tret característic d'aquests éssers humans.

Aquests fets no són accidentals, racionalitat i masculinitat són dos dels pilars (no els únics) que sostenen l'ideal humanista positivista d'èsser humà. La civilització occidental té tan integrat aquest ideal que, simplement buscant al diccionari, podem localitzar els seus rastres.

Aquest ideal de subjecte no només és de gènere masculí i racional, sinó que també és blanc, occidental, heterosexual i burgès (González, 2016). Determina allò que considerem humà en funció dels interessos d'una classe, d'un gènere, d'una raça i d'un genoma i l'orienta en una forma específica d'entendre el progrés.

Braidotti ens assenyala el següent al respecte:

Al principio de todo está ÉL: el ideal clásico de Hombre, identificado por Protágoras como <la medida de todas las cosas>, luego elevado por el Renacimiento italiano a nivel de modelo universal, representado por Leonardo de

Vinci en el Hombre vitruviano. (...) Esa imagen icónica es el símbolo de la doctrina del humanismo, que interpreta la potenciación de las capacidades humanas biológicas, racionales y morales a la luz del concepto de progreso racional, orientado teleológicamente (Braidotti, 2015, p. 262).

Si aquesta forma de definir l'humà resulta problemàtica, és a causa, principalment, de la lògica binària que porta associada. Aquesta lògica binària la podem veure exemplificada en les dicotomies que, des de l'Antiga Grècia, han regit el pensament occidental: cultura/naturalesa, home/dona, raó/emoció, ment/cos, humà/animal, etc. Aquestes parelles dicotòmiques conceptuals són enteses com a nocions contràries que estableixen relacions jeràrquiques entre elles. Un dels extrems de cada parell (cultura/home/raó/ment/humà) és considerat com a superior, i com a tal, se li concedeix el dret a sotmetre i explotar l'altre extrem (naturalesa, dona, emoció, cos, animal) (Rodríguez, 2016).

Aquestes dicotomies no es troben aïllades les unes de les altres, sinó que les jerarquies que porten associades operen de forma interconnectada. Podem trobar nombrosos exemples que sostenen aquesta afirmació. La discriminació a les dones, a les persones racialitzades i als animals no humans apareix connectada en moltes ocasions al llarg de la història. Rodríguez, en el següent paràgraf, ens en dona alguns exemples:

Josephine Donovan (1990) explica que para los artífices de la Declaración de Independencia y de la Constitución de los Estados Unidos, no todos los seres humanos eran de hecho lo suficientemente racionales

para ser considerados “personas” titulares de derechos. Solo los hombres blancos poseedores de propiedad podían disfrutar de dicho privilegio. Aristóteles, por su parte, en su Ética a Nicómano excluyó conjuntamente a las mujeres y a los animales de la participación en la vida moral. Por otro lado, no hay que olvidar que el largo debate acerca de si las mujeres poseían o no alma fue paralelo a una discusión similar acerca del estatuto moral de los animales. (...) Como craneómetra, Le Bon (1894) señalaba que el volumen del cerebro de una mujer de raza blanca era semejante al de un varón negro, lo cual daba muestra de la menor inteligencia de ambos grupos respecto del hombre blanco (Rodríguez, 2016, p. 18).

Braidotti explica aquestes connexions entre dicotomies i entre les discriminacions que aquestes ocasionen a partir de la dialèctica entre l'ego i l'altre, entre la identitat i l'alteritat. “El sujeto equivale a la conciencia, a la racionalidad universal y al comportamiento ético autodisciplinante, mientras que la alteridad es definida como su contraparte negativa y especular.” (Braidotti, 2015, p. 290). Mentre que podríem equiparar l'ego a l'ideal humanista de subjecte, i a totes les característiques que aquest porta integrades, l'altre és qui s'allunya d'aquest ideal i queda definit com el seu negatiu. Dit en unes altres paraules, l'home humanista fonamenta les seves suposades característiques intrínseques a sobre de la negació d'aquestes mateixes a uns altres éssers que, des del lloc de l'altre, li serveixen de mirall invertit. És a dir, li mostren el que no és i, a partir del que no és, ell erigeix el que el defineix. Aquests altres serien, en termes generals, “los otros sensualizados, racializados y naturalizados, reducidos al estado no humano de cuerpos de usar y tirar.”

(Braidotti, 2015, p. 292).

Ello implica no sólo la exclusión de los animales del ámbito comunitario sino también la marginación de las mujeres, los disidentes sexuales, las personas racializadas, los niños y diversas corporeidades disidentes, que son consideradas “menos humanas” en relación al ideal hegemónico del Sujeto moderno/colonial (idealmente hombre, blanco, heterosexual, racional y burgués) (González, 2016, p. 127).

Resumint, mentre l'humà ocupa el lloc de l'ego, el no humà ocupa el lloc de l'altre. Seguint aquesta dinàmica, els cossos són distribuïts en una escala estamental que va del que la doctrina humanista considera veritablement humà fins al no humà. Com més a prop es troba un cos de l'ideal modern de subjecte, de més privilegis gaudirà. Contràriament, els que, en menor o major mesura, s'allunyen d'aquest ideal i ocupen el lloc de l'altre, seran susceptibles a ser explotats i abusats. És a dir, és la negació de característiques suposadament humanes a aquests actors classificats com a no humans allò que legitima la seva explotació.

L'animal

Començant igual que amb el concepte d'“humà”, he buscat “animal” al diccionari. Les accepcions trobades són les següents.

animal 1

Del lat. animal, -alis.

m. Ser orgánico que vive, siente y se mueve por propio impulso. U. t. en pl. como taxón.

m. Animal irracional.

m. Persona de comportamiento instintivo, ignorante y grosera. U. t. c. adj.

m. coloq. Persona que destaca extraordinariamente por su saber, inteligencia o esfuerzo. Es un animal estudiando. U. t. c. adj.

m. Méx. y Perú. Bicho, sabandija.

(...)

animal 2

Del lat. animalis, -e.

adj. Perteneciente o relativo a los animales.

adj. Perteneciente o relativo a la parte sensitiva o motora de un ser viviente. Apetitos animales.

adj. Producido por animales. Tracción animal.

adj. Que tiene como base principal los animales. Ornamentación, alimentación animal (RAE, 2019).

Com en el cas de la paraula “humà”, la seva definició ens dona informació sobre la forma en què aquest concepte ha sigut i és entès.

En primer lloc, voldria destacar que, contràriament a la definició d'“humà” que hem comentat en el passat capítol, a l'animal se'l defineix com a irracional, és a dir, com a ésser mancat de raó. D'aquesta forma, es restringeix aquesta capacitat a l'espècie humana, deixant la resta d'espècies animals al marge d'aquesta. En segon lloc, podem veure

que en més d'una ocasió al llarg de la definició es vincula l'animal amb allò instintiu, sensitiu o motor. En unes altres paraules, amb allò que podríem considerar fisiològic. Mentre es considera, doncs, que els animals són pura fisiologia i pur instint, es considera que els éssers humans no només posseeixen una part fisiològica, la que ens fa tenir gana o desitjos sexuals, sinó també una part racional que ens permet controlar aquesta part de nosaltres que és la que suposadament compartim amb els animals. Aquestes definicions dualistes novament estan basades en el positivisme humanista i cartesià.

És des de la mateixa definició de l'animal que la seva exclusió opera. En definir-los com a éssers irracionals i limitar les seves accions a la reacció mecànica, els exclouem de l'àmbit de l'acció voluntària i, conseqüentment, de la consideració ètica (Zarzo, 2019). És a dir, des del moment en què considerem que actuen com actuen perquè estan programats per fer les coses d'una determinada manera, les seves accions no poden ser pensades com a bones o dolentes. Sense llibertat d'elecció no té sentit parlar d'ètica. És aquest el motiu pel qual els animals queden exclosos de la comunitat ètica humana.

Si el hombre se distingue por la capacidad racional, (...), el animal queda definido como ser sin logos, sin capacidad de respuesta, limitado a reacciones mecánicas instintivas no razonadas, fijas, sin dignidad, sin experiencia de la propia muerte, sin inconsciente (Zarzo, 2019, p. 24).

“En otros términos, el sujeto soberano se define oposicionalmente y se determina jerárquicamente en

contraste con el modo de ser de lo que nombra como el animal" (González, 2016, p. 127). Dit amb unes altres paraules, la definició d'humà o d'home es funda en una característica que se li nega a l'animal. Per aquest motiu, Braidotti ens assenyala que “el animal es el más necesario, familiar y precioso otro del anthropos” (Braidotti, 2015, p. 1268). L'animal, des del lloc de l'altre, atorga solidesa a la noció antropocentrista d'home.

Si recuperem les formes en què alguns filòsofs de la modernitat definien el subjecte veurem que, en tots els casos, el basaven en característiques negades a l'animal. Descartes en la virtut del cogito, Kant en la dignitat racional, Heidegger en l'anàlisi existencial del Dasein i Lacan en l'inconscient (Zarzo, 2019).

Una de les conseqüències de pensar els animals en aquests termes, de forma dialèctica i oposada al que entenem per humà, és que les diferències entre cada animal es dilueixen en una massa homogènia. Això ens impossibilita concebre'ls de forma heterogènia i pensar-los a partir de les seves singularitats (González, 2016). Dit en unes altres paraules, concebem una formiga, un lloro i un elefant segons els mateixos paràmetres. Els tres, al final, van a parar al mateix sac conceptual: l'animal.

Una altra de les conseqüències és el que González ens expressa de la següent forma:

El logocentrismo antropocéntrico, al pensar al animal como carente de respuesta, lo exhibe como espectáculo teórico: el animal mirado y no el animal que nos mira. Este animal, en cuanto cosa observada, aparece como el objeto

de un hombre que lo ubica en el lugar de la disponibilidad, sometido al saber-poder humano, ejerciendo sobre él lo que Derrida llama “violencia soberana” (González, 2016, p. 127).

L’animal, doncs, a l’estar conceptualitzat com a objecte i en quedar fora de la comunitat ètica humana, és vulnerable a ser explotat, utilitzat, abusat o mort en mans del subjecte humà sense que aquest fet resulti èticament conflictiu. La indústria alimentària en seria un exemple. Aquesta indústria, simultàniament productora de vida i productora de mort, produeix constantment milions de vides que estan condemnades a un únic final: l’escorxadors.

És important assenyalar el context d’aquesta situació: un capitalisme avançat on “animales de todas las especies y categorías son transformados en cuerpos disponibles y comercializables, inscritos en el mercado global de la explotación post antropocéntrica” (Braidotti, 2015, p. 1314). Amb l’avanç imparable del sistema capitalista, doncs, l’explotació i dominació de les espècies animals assoleix cotes insospitades. La mort s’industrialitza i la vida s’administra biopolíticament. La inseminació artificial a gran escala, la cria selectiva, la clonació, els encreuaments genètics o la manipulació hormonal serien exemples d’aquest tipus d’administració (González, 2016).

Els animals que han sigut sotmesos a hormonació i/o a selecció genètica han sigut modificats per produir més: més carn, més ous, més llet, etc. Aquestes modificacions, però, impossibiliten que tinguin una vida digna. La seva esperança de vida es veu dràsticament reduïda i, en molts casos, són

incapaços de reproduir-se de forma natural i aguantar el seu propi pes corporal (Safran, 2011). Podríem dir, en conseqüència, que la vida en aquestes indústries es troba completament sotmesa a la màxima capitalista de “mínim cost, màxim benefici”.

Ara bé, no tots els animals es troben sotmesos als mateixos mecanismes d’explotació. Braidotti (2015) ens explica que Deleuze, en una taxonomia de Borges, ens els classifica en tres grups en funció de la relació que, des de la nostra posició política de subjectes humans, establim amb ells.

Assenyala, en primer lloc, aquells amb els que mantenim una relació de tipus edípic. Són els animals amb què mirem la televisió, és a dir, les mascotes. Tot i que és evident que viuen molt millor que els animals de granja, la relació que mantenim amb ells, des del moment en què donem per descomptat l’accés directe als seus cossos, segueix seguint patrons de dominació.

En segon lloc, trobem els animals amb els quals desenvolupem una relació de tipus instrumental. Són els animals de granja, els que s’utilitzen als laboratoris científics o els que la indústria cosmètica utilitza per testar els seus productes. Ens relacionem amb ells quant a força de treball. Podríem dir que, des de l’antiguitat, han constituït una espècie de zoo-proletariat.

I, finalment, Deleuze ens assenyala els animals amb els quals mantenim una relació de tipus fantasmal. Són aquells als que tenim por i sobre els quals projectem els nostres

temors. Vindrien a ser, principalment, els animals salvatges: els que s'escapen al control humà (Braidotti, 2015).

En el capítol anterior, he desenvolupat la idea que l'explotació dels animals, quant a cossos no-humans, es troba connectada a explotacions a altres col·lectius, com el de les persones racialitzades o les de gènere femení. Així i tot, és amb l'explotació del que entenem per naturalesa amb el que, possiblement, l'explotació animal intersecciona més profundament.

Les dicotomies cultura/naturalesa i humà/animal segueixen un patró quasi idèntic. L'ésser humà i tot allò que aquest ha produït, que és el que entenem per cultura, és jutjat com a jeràrquicament superior davant la resta d'espècies, animals i no animals, i davant tot allò que no porta la firma humana, la naturalesa.

Per aquest motiu, quan en el quart capítol ens plantejem alternatives ontològiques, epistemològiques i ètiques a la relació dialèctica i jeràrquica que actualment mantenim amb la resta d'animals, serà de vital importància tenir en consideració la dimensió planetària. No només per les connexions particulars que pugui tenir amb el focus de la investigació, sinó també perquè, tal com Braidotti ens assenyala:

La tierra, o la dimensión planetaria de la cuestión medioambiental, no representan un área de interés similar a las otras. Ésta es más bien la cuestión inmanente a todas las otras, desde el momento que la tierra constituye nuestra base general y común (Braidotti, 2015, p. 1490).

La relació de l'espècie animal humana amb la resta d'espècies animals des de la cultura primitiva: abans dels nous materialismes

En els pobles primitius, els éssers humans es relacionaven amb els animals no humans d'una forma radicalment diferent de la contemporània i occidental. És aquest el motiu pel qual he considerat pertinent dedicar-li un capítol a l'anàlisi general d'aquest model de relació alternatiu. No amb l'objectiu d'idealitzar-lo o copiar-lo sense posar-lo en dubte, sinó amb l'objectiu de visibilitzar que la forma en què ens relacionem actualment amb els animals i el món no és l'única possible. Així i tot, no podem passar per alt que aquests pobles, a diferència de les societats contemporànies, es trobaven en equilibri ecològic amb el seu entorn. Tenint aquest fet en consideració, potser sí que en podem aprendre alguna cosa.

Abans de desenvolupar específicament la relació que aquests pobles mantenien amb la resta d'espècies animals, però, farem un repàs general per les seves principals característiques a manera de contextualització.

Aquestes cultures percebien l'univers de forma holística, com un tot orgànic on tot estava interconnectat en una gran xarxa còsmica sense fronteres ni límits. No només percebien de forma interdependent les vides dels animals o els vegetals sinó també les roques, l'aigua, el vent o les estrelles (Baring i Cashford, 2014). Un exemple d'aquesta cosmovisió el trobem en el grup ètnic indígena dels tukano. Aquest poble

pensa en l'univers com en un circuit d'energia vital que emana del sol. Aquesta energia, a la qual ells anomenen "energia seminal", és la que garanteix, en primera instància, el creixement i maduració dels arbres, els fruits i les plantes i la reproducció dels animals. Pels tukano, "todas las formas de vida son vistas como manifestaciones diferentes de este flujo de energía" (Arhem, 2001, p. 269). Totes estan interconnectades per ella.

Un altre exemple d'aquesta cosmovisió primitiva el trobem en la cèlebre carta que el Gran Jefe Seattle li va enviar al president dels Estats Units l'any 1854 en resposta a una oferta de compra per les terres del seu poble (Del Pont Lalli, 2000). N'adjunto, a continuació, un fragment:

Cada parte de esta tierra es sagrada para mi pueblo. Cada brillante aguja de un abeto, cada playa de arena, cada retazo de neblina en el oscuro bosque, cada claro de él, y cada zumbido de insecto es sagrado en la memoria y la experiencia de mi pueblo. La savia que circula en los árboles lleva los recuerdos del Piel roja. Somos parte de la tierra, y ella es una parte de nosotros. Las flores fragantes son nuestras hermanas, el ciervo, el caballo, el gran águila, son nuestros hermanos. Las cimas rocosas, las suaves praderas, el calor del mustang, y el hombre, todos pertenecen a la misma familia (Baring y Cashford, 2014, p. 21).

La deessa mare, deïtat principal en aquestes cultures originàries, encarnava aquesta percepció holística de l'univers com a tot orgànic i se la venerava com a símbol de la naturalesa sagrada de la vida, la fertilitat, la transformació i el renaixement (Baring i Cashford, 2014). El sistema de

creences que operava sobre aquesta base és el que coneixem actualment amb el nom de xamanisme. "Concebido como un conjunto de creencias y prácticas tradicionales preocupadas por la comunicación con el mundo de los espíritus, este sistema religioso-cultural parte de la premisa de que el mundo visible está dominado por fuerzas invisibles que le afectan y determinan" (Sánchez, 2010, p. 46). Per aquest motiu, tots els actes de la vida diària d'aquests pobles tenien una ritualitat associada, un "equivalent" en el món dels esperits. Trobem un exemple clar d'aquest fet en els makuma:

Entre los makuna, cada acto físico tiene su complemento metafísico. La caza, la pesca y la horticultura —así como toda rutina de trabajo u operación práctica, incluyendo el consumo cotidiano de alimentos— van acompañadas por rituales o actos chamánicos, fundamentados en la cosmología makuna y constitutivos de su modo de vivir (Arhem, 2001, p. 272).

En definitiva, les cultures primitives tenien una concepció holística del cosmos. Com a part d'aquest tot interconnectat, tots els animals, plantes, objectes, accions o elements posseïen una naturalesa espiritual i, en conseqüència, eren considerats sagrats.

Però si, tal com hem pogut comprovar, els animals no-humans eren considerats també éssers sagrats i espirituals, atemptar contra les seves vides hagués hagut de ser considerat un delictes, una ruptura de l'ordre sagrat. Així i tot, aquests pobles primitius sobreviuen, en part, gràcies a la caça i als productes que aquesta els facilitava. A aquest conflicte se li donava resposta a través de rituals on s'aplavava

la ira de l'animal sacrificat i se li demanava permís de forma simbòlica al mateix temps que s'intentava assegurar l'èxit de la jornada de caça. Des de les pintures rupestres, on apareixen escenes de caça, fins als actes rituals de tipus més performatiu poden ser explicats a través d'aquest relat (Baring y Cashford, 2014). Entre els indis acoma de Nou Mèxic, per exemple, és obligatori realitzar una sèrie d'actes religiosos abans de sortir a caçar. Dits actes es consideren completament imprescindibles per tenir-hi èxit (Alonso de la Fuente, 2005).

Seguint amb l'exemple dels makuna, és interessant analitzar també la classificació que fan dels éssers vius en funció del rol que ocupen en la cadena tròfica. En el següent fragment queda explicitada:

Desde el punto de vista de cualquier clase de seres, todos los demás son o depredadores o presas. Así, desde el punto de vista de los seres humanos (masa), el universo se divide en alimento humano (masa bare), incluyendo a todos los animales y plantas que son alimento para los hombres, y los “comedores de hombres” (masa bari masa), los depredadores que, según los makuna, se alimentan de seres humanos. Y como todos los animales –en su aspecto esencial– son gente, el esquema es aplicable a cualquier animal: desde el punto de vista de los animales de caza, los hombres están incluidos en la categoría de predadores, mientras que plantas, frutas, semillas e insectos pertenecen a la categoría de comida (Arhem, 2001, p. 273).

El que em resulta interessant d'aquesta classificació és que és transportable a qualsevol animal. Tots són considerats persones, és a dir, subjectes i, com a tals, miren el món i

es relacionen amb ell des del seu punt de vista. És a dir, no només són mirats quant a objectes observables/consumibles, sinó que es reconeix la seva pròpia mirada subjectiva.

Aquesta forma de relacionar-se amb els animals i l'entorn contrasta dràsticament amb la dinàmica occidental contemporània. I no només amb la contemporània, ja a l'Antic Testament podem llegir: “Y los bendijo Dios, y les dijo: sed fecundos y multiplicaos, y henchid la tierra y sometedla; mandad en los peces del mar y en las aves del cielo y en todo animal que rapte sobre la tierra” (Gn 1, 28). En aquesta frase veiem com se situa l'ésser humà en un rol de poder respecte a la terra i la resta d'animals que l'habiten, rol molt diferent del que hem vist que havia ocupat en les tribus caçadores-recol·lectores del Paleolític o el que segueix ocupant avui en dia en les poques tribus indígenes que queden. Una pregunta a fer-nos és, doncs, en quin moment va canviar la forma de relacionar-nos amb la resta d'animals i per quin motiu vam passar de considerar-los els nostres germans a considerar-los els nostres esclaus. Podem trobar una possible resposta en el pas a la cristiandat i al consegüent humanisme i antropocentrisme.

Tot i que la relació que els pobles primitius mantenien amb la resta d'espècies animals i amb l'entorn pot semblar-nos idíl·lica, també és important analitzar-la críticament considerant el seu context. No podem oblidar que es tractava de pobles altament religiosos, possiblement en resposta a l'entorn hostil en el qual vivien. L'espiritualitat era la forma en què atorgaven un sentit a aquest entorn que els podia semblar benevolent i cruel al mateix temps. Seguint aquesta

línia, doncs, resulta pertinent preguntar-nos si és realment el respecte la base d'aquest tipus de relació entre l'humà i l'animal o és la por a tot allò que s'escapa del nostre control el que hi ha darrere. Les dues possibilitats són, probablement, part de la resposta. De totes maneres, sigui quina sigui, és evident que, almenys des d'una perspectiva ecològica, tenim coses a aprendre d'aquestes cultures. Per tant, no és estrany que algunes de les característiques d'aquestes cosmovisions primitives es trobin també presents, com veurem a continuació, en la base d'un corrent de pensament contemporani com els Nous materialismes. Aquest corrent entén la relació del cos i el món d'una manera connectada i intricada, on conflueixen nombroses forces “dins de” i “en” aquesta constitució.

La problemàtica animal més enllà del neo-humanisme i postantropocèntrisme

En els dos primers apartats del marc teòric he conceptualitzat els termes “humà” i “animal” i la relació jeràrquica i dialèctica que mantenen. En la nostra societat, els animals es troben subjectes a mecanismes i estructures de poder i la seva explotació es troba completament naturalitzada i normalitzada. En aquest capítol, cercaré respostes a aquesta problemàtica i hi reflexionaré al respecte. Abans de començar, però, desenvoluparé breument el context social, polític i econòmic en el marc del qual hem de situar aquestes respostes, enteses com a espais oberts per a pensar aquestes preguntes i no com a respostes concloents

o tancades.

Vivim a l'era de l'antropocè, és a dir, una era en la qual la balança ecològica de la Terra està regulada per la humanitat. Un exemple en seria el canvi climàtic que l'espècie humana, reconfigurada actualment com a agent geològic, està provocant (Braidotti, 2015).

Vivim, a més a més, immersos en un sistema capitalista que és com “una fuerza centrífuga que produce activamente diferencias en beneficio de la mercantilización” (Braidotti, 2015, p. 1090). És a dir, que es nodreix dels privilegis que ostenten determinats col·lectius en detriment d'altres per impulsar el creixement econòmic i, amb ell, la comercialització de tot allò que pugui resultar rendible pel capital. Tots ens trobem sotmesos, en menor o major mesura, sota aquesta dinàmica de mercat: no només els diversos col·lectius que conformen l'espècie humana, sinó també la resta d'espècies. Per aquest motiu, Braidotti assenyala que, malgrat viure a l'era de l'antropocè, “la economía global es postantropocéntrica puesto que (...) reagrupa a todas las especies bajo el imperativo del mercado, amenazando con sus excesos la sostenibilidad de todo nuestro planeta” (Braidotti, 2015, p. 1181).

Aquest fet es deu, en part, a l'estructura tecnocientífica de l'economia global contemporània. Aquesta estructura tecnocientífica es fonamenta sobre la convergència de diverses branques de la tecnologia i la biologia, principalment la nanotecnologia, la biotecnologia, les tecnologies de la informació i les ciències cognitives. En el moment en què aquests camps de coneixement interseccionen amb la

lògica de mercat i es posen al seu servei, la mercantilització i privatització de la vida en totes les seves formes queda assegurada. “El verdadero capital, hoy, son los bancos de datos de informaciones biogenéticas, neuronales y mediáticas sobre los individuos” (Braidotti, 2015, p. 1151). No és estrany, doncs, que dues grans corporacions posseeixin les tres quartes parts de l’estructura genètica de tots els pollastres i gallines que es consumeixen arreu del planeta (Safran Foer, 2011).

Tot i que el caràcter postantropocèntric del capitalisme avançat és negatiu perquè va associat a fenòmens d’exploració, subjugació i control, obre la porta, en diluir les fronteres entre espècies, a la descentralització de l’antropocentrisme.

De este modo, si la decadencia del humanismo inaugura lo posthumano exhortando a los humanos sexualizados y racializados a emanciparse de la relación dialéctica esclavo-amor, la crisis del anthropos allana el camino a la irrupción de las fuerzas demoníacas de los otros naturalizados. Animales, insectos, plantas y medio ambiente, incluso planeta y cosmos en su conjunto, son ahora llamados a juego (Braidotti, 2015, p.1223).

Aquesta és, possiblement, una de les raons per les quals la qüestió dels drets dels animals ha guanyat importància en els debats polítics, tant en l’àmbit institucional com a peu de carrer, en les últimes dècades. Cada vegada hi ha més persones que es consideren part del moviment animalista, moviment que defensa, en termes generals, “el fin de la antropolatría, la hipótesis de la superioridad humana, y lucha por un mayor respeto y una mayor prioridad de los intereses de las otras especies y organismos” (Braidotti,

2015, p. 1388).

Aquest moviment, malgrat partir d’aquestes premisses postantropocèntriques, reproduïx valors propis de la doctrina humanista. Considera que els éssers humans posseeixen una identitat unitària, una consciència autoreflexiva, racionalitat i una naturalesa emocional que els hi permet experimentar emocions com l’empatia o la solidaritat. Projecta, a més a més, aquestes característiques pròpies del subjecte humanista sobre els altres no antropomorfs que busca defensar. Dit en unes altres paraules, situa “una determinada concepción del ser humano en el centro de la reflexión ética para luego extenderla hacia los animales no-humanos” (González, 2016, p. 130). Per aquest motiu, Braidotti situa aquest moviment dins el que anomena neohumanisme postantropocèntric. Ens assenyalava el següent al respecte:

Antropomorfizar en modo de extender a los animales el principio de igualdad moral y jurídica puede ser un gesto noble, pero es intrínsecamente defectuoso, al menos por dos motivos. En primer lugar, ésta confirma el sistema binario de distinción entre hombre y animal, imponiendo, aunque sea con un buen fin, la categoría hegemónica de lo humano a los otros. En segundo lugar, niega completamente las especificidades de los animales, porque los trata de manera uniforme, como símbolos del valor transespecie, a través del mismo y universal sentimiento de empatía (Braidotti, 2015, p. 1451).

El moviment animalista, per tant, segueix reproduint la dicotomia humà - animal i no supera, consegüentment, el pensament dialèctic. Aquest fet resulta conflictiu perquè,

com ha quedat argumentat en el primer apartat del marc teòric, aquesta forma de pensament és estructuralment violenta. És el que hi ha rere la discriminació i explotació de la resta d'espècies animals. Pretendre acabar amb aquesta explotació reproduint les seves causes és, doncs, una empresa condemnada al fracàs.

Amb una part considerable dels moviments ecologistes succeeix un fenomen similar. Tot i partir, en molts casos, de premisses holístiques que entenen el planeta Terra com un tot, segueixen considerant oposadament la naturalesa i la cultura. Entenen la crisi ecològica com una guerra entre la humanitat i la naturalesa i s'alineen clarament al costat de l'ordre natural. Segueixen reproduint, per tant i de la mateixa forma que els moviments animalistes, el pensament dicotòmic que estem intentant superar (Braidotti, 2015).

Un altre element que pot fer-nos desconfiar d'aquests moviments és que es nodreixen d'un vincle, tant amb la resta d'animals com amb el planeta, de caràcter negatiu, l'origen del qual és l'amenaça de cataclisme imminent. Enfront un futur que ens amenaça amb l'extinció de la vida tal com la coneixem, tots nosaltres, éssers humans, espècies animals no-humanes i el planeta en el seu conjunt, estem en el mateix bàndol. Si assenyalem que aquest vincle resulta problemàtic és perquè l'origen d'aquest es troba en la por i en un sentiment de vulnerabilitat compartida (Braidotti, 2015). Potser és el moment de plantejar-nos si edificar un projecte de vida en comú sobre un vincle nascut de la por és realment el més intel·ligent que podem fer.

En conclusió, els moviments que englobem dins el

neohumanisme postantropocèntric, malgrat defensar causes justes, no ataquen l'arrel del problema: el lloc des d'on mirem el món i des d'on el construïm.

Ara bé, des d'autores com Rosi Braidotti, el posthumanisme i els nous materialismes ens poden resultar útils a l'hora de ressituar aquest lloc i, consegüentment, replantejar-nos la relació que mantenim amb la resta d'animals i amb el planeta.

Per a superar aquest pensament dialèctic que estableix jerarquies entre el "nosaltres" i l'"altre", Braidotti (2015) parteix de les premisses monistes del *continuum* naturalesa-cultura i *continuum* humà-animal, la base de les quals podem situar en la noció d'univers monista de Spinoza. Ens introdueix aquest concepte de la següent manera:

El <universo monista> se refiere al concepto central de Spinoza, según el cual la materia, el mundo y los humanos son entidades estructuradas dialécticamente según los principios de la oposición interna y externa. El blanco obvio de la crítica es aquí la conocida distinción de Descartes entre mente y cuerpo. Sin embargo, para Spinoza este concepto se extiende también más allá: la materia es una, guiada por el deseo de autoexpresión y ontológicamente libre (Braidotti, 2015, p. 1042).

Podem definir el pensament de Braidotti, per tant, com a monista, perquè parteix de la premissa que l'univers està constituït per una sola substància primària, i com a materialista, perquè defensa que aquesta substància és la matèria. És, a més a més, vitalista perquè defineix aquesta matèria, emparant-se en la seva capacitat d'autoorganització, com a vital i relacional. El que això implica és que si tot

allò material és també relacional, la capacitat de relacionar-se no pot ser entesa exclusivament com una característica humana.

Aquesta premissa ontològica ens permet també reubicar la diferència fora de l'esquema dialèctic. Dit en unes altres paraules, si tant l'espècie humana com els animals no humans o les estrelles estan formats de la mateixa substància, la matèria, no té sentit definir de forma oposada categories que, en la seva base estructural, són el mateix. Per aquest motiu, Braidotti assenyala que aquest enfocament critica o posa en dubte la distinció cartesiana de cos i ment. Si el que entenem per ment o pensament és, igual que el cos, matèric, aquesta distinció deixa de tenir sentit. Succeeix el mateix amb la resta de dicotomies que estructurin el pensament occidental i la dicotomia humà - animal no n'és una excepció. No existeix cap barrera real que separi l'humà de l'animal, dita separació és una construcció social. Pensar des d'aquesta perspectiva ens permet, per tant, superar el pensament dicotòmic que jerarquitzava les relacions d'acord amb una concepció dialèctica de la diferència (Braidotti, 2015).

Aquesta concepció dialèctica de la diferència és superada per una concepció alternativa que la situa en el centre de la capacitat relacional que tot allò material posseeix. Per aquest motiu, Braidotti ens assenyala que "el punto sobre las relaciones post humanas (...) es comprender la interrelación entre humano y animal como constitutiva de la identidad de cada uno" (Braidotti, 2015, p. 1455). És a dir, proposa no definir aquestes categories des de l'oposició entre identitat i

alteritat sinó segons les relacions vitals, canviants i nòmades que estableixen entre elles.

Aquestes premisses de les quals parteix l'autora tenen clares implicacions postantropocèntriques i ens condueixen a concebre la vida d'una altra manera.

La vida, en vez de ser definida como propiedad exclusiva y derecho inalienable de una sola especie, la humana, sobre todas las demás, en vez de ser santificada como una tesis predeterminada, es entendida como proceso interactivo y sin conclusiones. Esta aproximación vitalista a la materia elimina los confines binarios entre aquella parte de vida, sea orgánica, sea discursiva, tradicionalmente reservada al anthropos, es decir, el bios, y la parte más amplia de la vida animal y no-humana, también conocida como zoe. Zoe como fuerza dinámica de la vida en sí, capaz de autoorganización, permite la vitalidad generativa (Braidotti, 2015, p.1125).

Quan Braidotti parla de "bios" es refereix a la vida que tradicionalment s'ha atorgat a l'ésser humà: vida racional i autorreflexiva. Quan parla de "zoe", en canvi, s'està referint a un concepte de vida molt més ampli: la vida animal i no humana entesa com a força dinàmica i relacional. Per l'autora, aquesta visió de la vida és la que ha d'ocupar el centre de la reflexió postantropocèntrica. La vida humana, de la mateixa manera que la vida animal, pot ser entesa com a "zoe". Ella anomena aquesta perspectiva "igualitarisme zoe-centrat". A partir del reconeixement d'aquest zoe-igualitarisme entre humans i animals, les relacions dialèctiques quedarien substituïdes per uns vincles no jeràrquics basats en el compartiment del planeta.

Esto implica los flujos de devenir abiertos, interrelacionales, multisexuados y transespecie mediante la interacción con los múltiples otros. Un sujeto posthumano así constituido excede tanto los confines del antropocentrismo como del humanismo compensatorio, para adquirir una dimensión planetaria (Braidotti, 2015, p.1637).

En conclusió, podem entendre aquest nou subjecte posthumà com una entitat transversal que hauria de comprendre el conjunt dels animals, humans i no humans, i el món en el seu conjunt. No és fàcil, però, visualitzar un subjecte d'aquestes característiques. Conceptualitzar-lo i portar-lo a la pràctica representa un repte extraordinari per la teoria crítica contemporània.

Acostaments metodològics

La imbricació entre saber i poder dins el pensament filosòfic contemporani

Un dels conflictes que, a escala personal, m'ha ocasionat la lectura dels textos posthumanistes en els quals he basat la present indagació és l'exclusivitat conceptual del llenguatge que empen. En utilitzar aquest tipus de llenguatge, la gran majoria de la població queda al marge de les reflexions que plantegen. Aquestes reflexions actuen com espais de pensament que busquen obrir el coneixement a altres realitats, en les quals puguem comprendre el món com un "lloc altre", un lloc per a tots i per a tot. Seguint aquesta línia, la pregunta que se'm genera és la següent: Quin sentit

té buscar nous espais des d'on pensar la vida en comú si s'escriu tan sols per una elit acadèmica?

Per reflexionar al voltant d'aquesta qüestió, parteixo de la concepció foucaultiana de saber i de poder. Al llarg d'aquest apartat, resumiré breument les teories que Michel Foucault erigeix al voltant d'aquests dos termes.

Foucault, en els seus escrits, classes i entrevistes, afirma molt freqüentment que saber i poder es troben mútuament imbricats. El saber no és neutral ni objectiu. És una formació històrica que es forma en el marc d'un sistema d'organització social determinat que se sosté a partir d'unes estructures de poder específiques (Piasser, 2018).

Aquestes estructures de poder determinen què conta com a veritat i què no conta com a veritat. És a dir, quins discursos són considerats legítims i quins no. Per posar un exemple molt senzill, durant l'Edat Mitjana (dins del marc de la comunitat cristiana occidental), la Bíblia, en termes generals, era considerada una veritat absoluta. Actualment, en canvi, és el discurs científic-racional el discurs vertader. És a dir, mentre abans era Déu la garantia de la veritat, amb la modernitat la raó humana esdevé l'única font de coneixement veritable. Amb això no pretenc posar un estudi científic al nivell d'un text religiós, bàsicament perquè són discursos completament diferents que s'han d'entendre dins dels seus respectius contextos historicosocials, però si recalcar que les estructures de poder que els sostenen operen de forma similar.

Aquestes imbricacions entre poder i saber són el que

Foucault anomena polítiques de veritat. Aquestes polítiques ens subjecten i ens imposen quins camps de coneixement considerem vertaders, quins considerem falsos i quins ni tan sols som capaços de pensar. Aquestes polítiques de veritat acaben determinant, en conseqüència, no només què podem arribar a saber, sinó també què podem arribar a ser. És a dir, ens donen els paràmetres en els quals la nostra existència serà o no serà possible.

Podemos entender la relevancia de este punto cuando empezamos a preguntarnos: ¿qué cuenta como persona?, ¿qué cuenta como género coherente?, ¿qué cualifica como ciudadano?, ¿el mundo de quién está legitimado como real? Subjetivamente, preguntamos: ¿quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano?, ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?; y ¿qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar dentro del régimen de verdad dado? (Butler, 2001, par. 30).

Les polítiques de veritat, per tant, no només tenen implicacions epistemològiques sinó que també tenen implicacions ontològiques (Butler, 2001). Posaré un exemple per aclarir aquest punt, el règim de veritat contemporani ens imposa que hi ha dues formes de ser humà: o ets un home o ets una dona. La gran majoria de la població ens construïm, en conseqüència, seguint aquests models de subjectivitat i, precisament per aquest motiu, ens resulta molt difícil conceptualitzar com seria una existència més enllà d'aquesta divisió binària. Bàsicament, perquè aquest model d'existència no binària es troba en els límits del camp epistemològic que habitem. Quan en els passats

capítols plantejàvem la possibilitat de pensar en la dimensió planetària més enllà de la divisió dicotòmica entre naturalesa i cultura, també ens trobàvem en els marges d'aquest camp.

Podríem pensar que l'origen de tot es troba en el poder i que és aquest el que, en primera instància, té el control sobre el saber i tot el que aquest implica, tant epistemològicament com ontològicament. Les coses són, però, més complicades. De la mateixa manera que no existeix una estructura de poder sense una constitució correlativa d'un camp de saber, tampoc existeix cap saber que no edifiqui un entramat de relacions de poder que li estiguin vinculades (Piasser, 2018). És a dir, el poder no precedeix el saber sinó que es formen, canvien i evolucionen junts. El fet d'ostentar un determinat grau de poder et dona control sobre el saber, i el fet de posseir un determinat grau de coneixement, t'atorga poder.

Aquest és un dels motius pel qual el saber no circula lliurement. Per accedir-hi has de posseir una determinada qualificació, haver passat per una sèrie de rituals, haver-te sotmès a certes regles establertes, etc.

Así, por ejemplo, el discurso de una determinada profesión pertenece sólo a unos pocos (los colegiados), que lo transmiten secretamente a otros pocos discípulos (los futuros colegiados). Y sólo entre estos elegidos (colegiados y futuros colegiados) es posible la circulación y la transmisión del saber. El saber mantiene el poder, haciendo inaccesible ese saber a los profanos (por ello mismo, potenciales herejes), mediante distintos malabarismos académicos: ritos universitarios, un incomprensible e intimidatorio lenguaje científico, etc (Ovejero i Pastor, 2001, p. 101).

La utilització d'un llenguatge conceptualment excloent en els discursos filosòfics sobre els quals estem reflexionant pot ser entesa, des d'aquesta perspectiva, com una forma de protegir un determinat tipus de poder acadèmic. En poder ser entesos només per una elit acadèmica, es crea una relació jeràrquica entre aquells que hi tenen accés i aquells que en queden al marge. Tanmateix, com tot, aquesta condició té com a mínim dues cares i no podem quedar-nos en l'únicament negativa.

Si aquests corrents filosòfics utilitzen llenguatges que se'ns poden aparèixer com a densos, críptics o complicats és també pel terreny on es mouen: els límits del nostre camp onto epistemològic. El que aquest fet implica és que, en moltes ocasions, no existeixen les paraules per expressar determinats desplaçaments o determinades reflexions que es plantegen des d'aquestes zones frontereres (Butler, 2001).

Per exemple, resulta molt difícil parlar des d'una concepció no binària del món tenint en compte que tot el llenguatge opera des de paràmetres binaris. Conseqüentment, els filòsofs, sovint, necessiten resignificar el llenguatge, és a dir, inventar-se nous conceptes i donar nous significats a paraules que ja existien per ser capaços de plantejar allò que desitgen. Aquesta situació acaba portant a una encriptació creixent dels discursos.

Ara bé, quan aquests discursos "triomfen" o "s'imposen" és habitual que algunes d'aquestes noves expressions, conceptes o desplaçaments que en un inici només utilitzava una elit acadèmica acabin arribant al carrer i passin a formar part del llenguatge comú. Aquest fet acostuma a tenir lloc

en el moment en què aquests discursos s'institucionalitzen i són acadèmicament validats (Kuhn, 1971).

Per a seguir amb aquesta reflexió, considero necessari indagar més al voltant d'aquest trànsit que duen a terme els discursos des de les vores frontereres fins a l'hegemonia discursiva de l'acadèmia (Kuhn, 1971), parant esment a què passa en aquests trajectes i intentant anar més enllà. Aquesta idea serà desenvolupada en el pròxim apartat.

Moviments dels discursos: de les vores frontereres a l'hegemonia discursiva de l'acadèmia

Les hipòtesis plantejades per Kuhn (1971) en el seu assaig *La estructura de las revoluciones científicas* poden resultar-nos útils a l'hora d'analitzar com els corrents filosòfics que ens ocupen, el posthumanisme i els nous materialismes, han sorgit i com, malgrat la seva naturalesa inicialment trencadora, s'han acabat institucionalitzat, parcialment o totalment, amb les implicacions que aquest fet comporta. Per aquest motiu, començaré fent un recorregut general per les idees que Kuhn desenvolupa en el seu llibre i, a continuació, ho posaré en relació amb la meva problemàtica.

L'autor postula que les disciplines científiques s'estructuren partint de paradigmes. Entenent per paradigma tant el conjunt de premisses i lleis teòriques generals que fonamenten una disciplina científica com les normes, regles i metodologies que concreten l'aplicació d'aquestes lleis. És a dir, un paradigma no només determinaria els pressupòsits

teòrics que conformarien la base des de la qual interpretem el món ("la matèria està formada per àtoms", per exemple) sinó també les formes en què aquests pressupòsits haurien de ser aplicats i els criteris mitjançant els quals podrien ser ampliat ("el mètode científic"). La mecànica quàntica, la relativitat o la teoria de l'evolució darwiniana en serien alguns exemples.

Els professionals que treballen i investiguen a l'interior d'un d'aquests paradigmes practiquen el que Kuhn anomena "ciència normal". La ciència normal és aquella pràctica científica que busca les respostes als problemes científics pensant des del paradigma, seguint els seus procediments i recollint i interpretant les dades seguint la seva lògica (Kuhn, 1971).

Mentre el paradigma funciona o, dit en unes altres paraules, mentre resulta útil per resoldre els problemes que se'ls presenten als científics, aquest es manté estable. És habitual que els paradigmes presentin anomalies, problemes que es resisteixen a ser solucionats o descobriments que hi entren en contradicció. Així i tot, mentre aquestes anomalies resulten minoritàries, el paradigma segueix operant de forma normal. Els problemes arriben quan aquestes anomalies augmenten considerablement i no poden ser ignorades per la comunitat científica.

Quando por esas razones u otras similares, una anomalía llega a parecer algo más que otro enigma de la ciencia normal, se inicia la transición a la crisis y a la ciencia fuera de lo ordinario. Entonces, la anomalía misma llega a ser reconocida de manera más general como tal en la profesión. Cada vez le presta mayor atención un número

mayor de los hombres más eminentes del campo de que se trate (Kuhn, 1971, p. 136).

És en aquest moment quan el paradigma entra en crisi. La crisi només se solucionarà amb l'aparició d'un nou paradigma que si doni resposta a aquells problemes irresolts per l'anterior o en plantegi de nous. Aquest canvi discontinu, que destrueix un paradigma anterior i en construeix un de nou, és el que Kuhn anomena "revolució científica". "Las revoluciones científicas se consideran aquí como aquellos episodios de desarrollo no acumulativo en que un antiguo paradigma es reemplazado, completamente o en parte, por otro nuevo e incompatible" (Kuhn, 1971, p. 149). És aquest el motiu pel qual l'autor assenyala que no podem entendre l'avanç de la ciència de forma acumulativa.

La transición de un paradigma en crisis a otro nuevo del que pueda surgir una nueva tradición de ciencia normal, está lejos de ser un proceso de acumulación, al que se llegue por medio de una articulación o una ampliación de antiguo paradigma. Es más bien una reconstrucción del campo, a partir de nuevos fundamentos, reconstrucción que cambia algunas de las generalizaciones teóricas más elementales del campo, así como también muchos de los métodos y aplicaciones del paradigma (Kuhn, 1971, p. 139).

La ciència només funciona acumulativament en els períodes en què actua la ciència normal, és a dir, mentre el paradigma roman estable. Als períodes de crisi i revolució científica, en canvi, es trenca amb els antics pressupòsits i s'adopta un nou paradigma. No podem considerar-los, consegüentment, des d'una lògica acumulativa.

Aquest nou paradigma, una vegada institucionalitzat, serà l'encarregat de guiar la pràctica científica normal fins que tornin a aparèixer problemes estructurals que donin lloc a una nova crisi i, derivadament, a una nova evolució (Kuhn, 1971).

Aquestes línies generals que fonamenten la teoria sobre l'estructura de les revolucions científiques, malgrat estar emmarcades en el camp de les ciències dures, són extrapolables a altres àmbits del coneixement i, precisament per aquest motiu, ens resulta pertinent la seva anàlisi.

Podem entendre l'humanisme i l'antropocentrisme, i el pensament binari i dialèctic que porten associat, com a paradigmes que han regit el pensament occidental des de l'Antiga Grècia. Aquests paradigmes, tot i que és innegable que segueixen operant avui en dia, es troben en crisi (Braidotti, 2013). Kuhn assenyala que les crisis de paradigma vénen precedides per una acumulació d'anomalies que, a causa de la seva importància creixent, no poden romandre ignorades. Posaré un exemple del cas que ens ocupa.

Si l'antropocentrisme està en crisi, la dicotomia humà - animal també ho està i el concepte d'humà entès oposadament a l'animal també. Una de les anomalies que podria haver conduït a aquesta situació podria ser detectar conductes o característiques en els animals no-humans que, en un principi, es consideraven intrínsecament humanes.

En los últimos tiempos diversos enfoques científicos y filosóficos han cuestionado el estatus especial de lo humano, señalando la existencia de lenguaje, herramientas, moralidad, cultura, organización política, etcétera, en

distintas especies de animales no-humanos (González, 2016, p. 129).

El descobriment de característiques en principi humanes en els animals assenyala que la imatge que teníem de la nostra pròpia espècie des del paradigma de l'antropocentrisme és, almenys des d'aquest punt de vista, errònia. Aquesta és només una de les moltes anomalies que podrien assenyalar-nos la crisi de l'humanisme i l'antropocentrisme. Algunes d'elles ja han quedat desenvolupades en els acostaments teòrics.

L'important del cas, però, és que quan un paradigma entra en crisi, n'apareixen de nous que busquen substituir-lo. Aquest és el paper que juguen el posthumanisme i els nous materialismes. Van néixer com a discursos emancipadors i trencadors, que proposaven nous llocs des dels quals interpretar el món, més enllà de binarismes i dialectalismes. Podríem dir que van aparèixer, doncs, de forma revolucionària. Però com Kuhn assenyala, l'etapa de la revolució acaba i els nous paradigmes que han aparegut s'institucionalitzen i esdevenen "ciència normal". Per aquest motiu, uns discursos tals com el posthumanisme i els nous materialismes, tot i sorgir de forma "revolucionària", han passat a ocupar, almenys parcialment, posicions hegemòniques dins l'acadèmia.

Una de les implicacions de la academització d'aquests discursos és la possibilitat de transitar per llocs des dels quals abans era difícil pensar, perquè ens faltaven antecedents, connexions o paraules. Això es deu a una "normalització" i "democratització" del seu llenguatge. És habitual que

apareguin textos, articles i llibres amb voluntat divulgadora, projectes artístics que traslladin discursos filosòfics a altres mitjans o cicles de conferències i debats on es discuteixin. Això no només ens atorga la possibilitat de transitar per aquestes zones sinó que ens obre la porta a buscar-ne les fronteres i a seguir indagant. I això és, al final, el que resulta de veritat interessant: no les respostes que puguem trobar en aquests discursos sinó les preguntes que serem capaços de formular a partir d'ells.

Mètodes utilitzats

Una mirada Foucaultiana enfront dels discursos: anàlisi del discurs

La metodologia que he seguit en aquest Treball de Final de Grau ha sigut, en termes generals, la pròpia d'una recerca teòrica en humanitats. És a dir, he partit d'un conjunt de referents teòrics, assaigs, articles i tesis doctorals entre d'altres, per elaborar un discurs que reflexionés entorn el problema d'estudi escollit des de l'anàlisi teòric. Tot i que els textos consultats han sigut eminentment de caràcter filosòfic, també n'he consultat d'altres disciplines. A més, és important mencionar que aquesta anàlisi teòrica s'ha vist enriquida amb la utilització d'algunes idees pròpies de

l'anàlisi del discurs des de Michel Foucault. A continuació, desenvoluparé de forma general aquest tipus d'anàlisi.

En primer lloc, explicaré què entén Foucault per discurs, ja que és un element cabdal en aquesta mena d'anàlisi. Entén per discursos sistemes de representació. Aquests sistemes de representació estarien formats no només pel llenguatge, com podria semblar d'entrada, sinó també per pràctiques socials, partint de la premissa que aquests dos elements, llenguatge i pràctiques, funcionen com a productors de significat. Com a productors de significat determinen les premisses a partir de les quals interpretem el món, els models de subjectivitat a partir dels quals esdevenim persones i també allò que som capaços de dir o pensar entre d'altres. Aquests discursos no són estàtics, canvien, es transformen i n'apareixen de nous que substitueixen els antics. No sempre s'ha interpretat el món seguint les mateixes premisses ni allò considerat vertader ha sigut sempre el mateix. Podem entendre els discursos, doncs, com a formacions històricament, culturalment i políticament situades (Martínez, 2018).

Encara que aquesta metodologia porti per nom anàlisi del discurs, el discurs no és l'objecte d'estudi, almenys no el principal. L'objecte d'anàlisi és una pràctica social específica on s'exerceixi alguna forma de poder. A *Vigilar y castigar* (1975), per exemple, Foucault reflexiona entorn la presó i el càstig com a pràctiques i cavil·la entorn el seu origen i funcionalitat social. Visibilitza els discursos que la legitimen i sostenen i, partint d'aquest cas particular, extrapola i treu conclusions que tenen implicacions pel conjunt de la societat. Així i tot, extreure conclusions definitives no

és l'objectiu central de l'anàlisi del discurs, ja que no és un mètode que busqui veritats absolutes. El que busca és cartografiar els entramats de relacions de poder en el marc dels quals es desenvolupen aquests règims de pràctiques que analitza, sempre de forma històricament contextualitzada (Martínez, 2018).

En aquest cas en el qual he utilitzat algunes eines pròpies d'aquesta metodologia, la pràctica social analitzada ha sigut l'explotació de les espècies animals no-humanes. Per tant, un dels elements sobre el qual he intentat deixar constància al llarg del treball ha sigut l'entramat de relacions de poder que permeten que aquesta explotació s'exerceixi, tant a escala física com a escala ontològica, epistemològica i ètica. El mateix succeeix amb l'altre focus de la investigació, els discursos filosòfics del posthumanisme i dels nous materialismes.

Aprofundir en aquest tipus d'anàlisi m'ha permès pensar la recerca des de noves perspectives. M'ha conduït, d'entrada, a entendre els plantejaments teòrics des dels quals conceptualitzava la relació entre l'humà i l'animal com a realitats discursives que podien ser, també, analitzades. D'aquesta forma, he acabat incorporant aquests plantejaments teòrics en la problemàtica d'estudi.

A més a més, pensar des d'aquest mètode, l'anàlisi del discurs, ha fet virar el focus o objectiu final de la meua recerca. En un inici, estava més enfocada en extreure conclusions concretes a una sèrie de preguntes. Tanmateix, al llarg del procés indagatiu m'he anat enfocant més en intentar ampliar el terreny des d'on em plantejava aquestes

mateixes qüestions. Més que buscar respostes definitives, doncs, el meu objectiu ha esdevingut deconstruir la meua mirada sobre la problemàtica, cartografiant i cavil·lant entorn els règims de pràctiques que n'ocupen el centre.

Visual thinking com a eina visual en la cerca d'un discurs més inclusiu

En l'apartat d'Acostaments metodològics hem reflexionat entorn la naturalesa dels discursos filosòfics i del llenguatge, sovint complicat i excloent, que utilitzen. Tenint en consideració tot el exposat en ells i amb l'objectiu d'aportar de manera crítica i constructiva a la problemàtica desenvolupada, decideixo plasmar la meua aportació personal a través de dues decisions.

La primera decisió és narrar el treball de forma no excloent, amb l'objectiu de facilitar l'entrada a uns discursos filosòfics que, d'entrada, poden resultar densos i críptics. Seguint aquesta mateixa voluntat, he seguit dues estratègies. Per un costat, posar peus de pàgina per aclarir les expressions, conceptes i nocions que poguessin resultar més complicades i, per l'altre costat, estructurar el discurs de forma lineal. Amb estructurar el discurs de forma lineal em refereixo a començar a reflexionar al voltant de problemes aparentment senzills i, a partir d'aquestes primeres reflexions, edificar la resta del discurs de forma lògica. Dit amb unes altres paraules, el que he intentat fer és deixar clares, des d'un bon principi, les premisses des de

les quals parteixo, explicar els seus orígens i implicacions i, partint d'aquesta base, narrar la indagació de la forma més entenedora possible.

La segona decisió és acompanyar el treball escrit amb un *visual thinking* en format audiovisual que presenti i introdueixi el TFG. Amb aquest vídeo em proposo compartir amb el públic alguns dels conceptes sobre els quals he meditat al llarg d'aquest treball, desitjant que s'interessi per ells i les reflexions que aquests obren i convidant-lo a entrar en la lectura del meu treball.

El "pensament visual", en anglès *visual thinking strategies* o VTS, és una metodologia que serveix per organitzar pensaments i reflexions mitjançant dibuixos i esquemes visuals. González, Feliu i Cardona ens assenyalen el següent al respecte:

Las VTS son un método de desarrollo cognitivo y estético para estimular el pensamiento crítico a través del arte (Hailey, Miller y Yenawine, 2015) creado por la psicóloga Abigail Housen y por el entonces director del Departamento de Educación del MoMA de Nueva York, Phillip Yenawine. (...) El propósito principal de este método es utilizar el arte para aprender a mirar y a pensar (González, Feliu i Cardona, 2017, p. 163).

És a dir, aquest mètode pot resultar útil per interioritzar conceptes abstractes o complexos i reflexionar-hi al respecte, motiu pel qual una de les seves aplicacions principals es troba en l'entorn educatiu. És precisament aquesta potencialitat la que em porta a decidir emprar-lo en aquesta recerca.

Si bé sóc conscient del poder de la imatge i de la seva

potencialitat per a crear coneixement i actuar com a recerca en si mateixa, en aquest cas, el vídeo no persegueix, primordialment, aquest objectiu.

Com ja he expressat, un dels meus objectius és presentar aquest TFG de forma més accessible. Elaborar i muntar un *visual thinking* en format vídeo respon també a aquesta voluntat. Es tracta d'un format molt lleuger i molt compartible que fàcilment arribarà a més gent que un treball acadèmic de més de quaranta pàgines. Persones del meu entorn amb qui desitjo compartir aquesta indagació però que difícilment es llegiran el treball sencer, podran accedir a aquest vídeo introductori. D'aquesta forma, s'obriran debats, diàlegs i punts de trobada i és possible que en alguns casos es desperti l'interès per llegir el TFG i accedir a la recerca completa.

Aquest *visual thinking* ha sigut dissenyat de la següent manera:

El primer que vaig escriure va ser el guió. Per escriure'l vaig haver de decidir quines línies de reflexió inclouria i quines no, ja que aquesta recerca en posseeix diverses i vaig considerar que incloure-les totes jugaria en contra de la claredat i senzillesa del relat, i, per tant, dels meus objectius d'inclusivitat. He intentat, així i tot, deixar constància de la complexitat de la temàtica d'estudi. Finalment, discutint amb la meva tutora i les meves companyes, vaig decidir centrar-me en la part compresa en l'apartat d'"Acostaments teòrics".

Quan vaig tenir clar, almenys en termes generals, el

contingut visual i lingüístic del *visual thinking*, vaig haver de decidir el format de producció del vídeo. Vaig valorar diverses opcions i, finalment i tenint en compte les meves circumstàncies, vaig decantar-me per emprar una aplicació especialitzada en la producció de vídeos interactius, a manera de *visual thinking*, anomenada VideoScribe. Per a la seva realització, vaig triar un disseny en blanc i negre (amb alguns detalls en vermell per a ressaltar algunes idees) i una gràfica senzilla que no distraigués, si no més aviat reafirmés el relat que es va narrant.

Vaig fer una primera mostra per compartir-la amb la meva tutora, les meves companyes i el meu entorn. D'aquesta forma, em van arribar diverses opinions i, a partir d'elles, vaig poder millorar tant l'acabat del vídeo com el seu contingut.

És important assenyalar, ja per acabar, que em vaig guiar per diversos exemples de *visual thinking*, com el vídeo *Posthuman Child manifesto*¹ i el vídeo *RSA ANIMATE: Changing Education Paradigms*².

1 Reynolds, B. [Project: Decolonizing Early Childhood Discourses]. (6, 9, 2018). *Posthuman Child manifesto* [Archiu de vídeo]. Recuperat el 5/6/2020 de: <https://www.youtube.com/watch?v=i-kN-LGhBawQ&t=22s>

2 Robinson, K. [The RSA]. (14, 10, 2010). *RSA ANIMATE: Changing Education Paradigms* [Archiu de vídeo]. Recuperat el 5/6/2020 de: <https://www.youtube.com/watch?v=zDZFcdGpL4U>

REFLEXIONS FINALS

Tenia pendent aquesta recerca des de feia molt de temps. Probablement, des del moment en què vaig visionar aquell vídeo activista vegà a través del qual van arribar-me per primera vegada imatges d'un escorxador industrial. Encara que, ben mirat, potser la indagació ja va començar en aquell precís moment i el que he fet aquests últims mesos ha sigut simplement seguir el seu curs. Hi ha una diferència, així i tot, entre aquests darrers mesos i els anys que em separen d'aquell visionament: el temps i l'esforç. Aquest treball m'ha atorgat l'oportunitat de dedicar-li un volum considerable d'hores a aquest procés indagatiu. I no només això, també m'ha atorgat l'oportunitat de compartir-lo amb la meva tutora i les meves companyes, cosa que m'ha portat a realitzar uns desplaçaments que, en unes altres circumstàncies, no haguessin estat possibles. En definitiva,

he gaudit transitant per aquesta recerca i penso que, tant a escala personal com a escala professional, ha resultat una experiència altament enriquidora.

El lloc des d'on mirava el món ha canviat i, consegüentment, també ha canviat la forma en què entenia els processos d'aprenentatge i investigació. Vaig començar el quadrimestre amb l'objectiu de fer una investigació completament teòrica: pensava que llegiria un conjunt de lectures, construiria un discurs al respecte i el redactaria el millor possible. I tot i que, en part, és el que he fet, m'he adonat que investigar implica molt més que això. Ho visibilitzis o no en el resultat, rere les investigacions hi ha persones i aquestes persones parteixen de les seves experiències, dels seus afectes i de les seves necessitats. La recerca està viva: és una cosa inacabada i en continu moviment.

Aquest no ha sigut l'únic canvi de perspectiva, ni de bon tros, que he viscut al llarg d'aquest TFG. La forma en què conceptualitzava la temàtica també ha canviat profundament. En les meves primeres aproximacions al tema pensava la problemàtica d'estudi, en gran manera, des d'una lògica dicotòmica. Va ser a partir de les lectures realitzades, les converses compartides amb la meva tutora i les meves companyes i els coneixements i aprenentatges que hem anat construint col·lectivament al llarg de les nostres trobades físiques, virtuals i afectives que vaig anar deconstruint aquesta lògica i vaig intentar reflexionar des d'una lògica diferent: la del posthumanisme i la dels nous materialismes. No per quedar-m'hi o extreure'n conclusions tancades, sinó

per ampliar horitzons i cercar noves preguntes.

Per a pensar més enllà d'aquesta lògica dicotòmica, aquests corrents de pensament parteixen de premisses monistes i vitalistes, en el centre de les quals situen una forma alternativa d'entendre la subjectivitat: el subjecte posthumà. Aquest subjecte vindria a ser una entitat transversal que hauria de comprendre tant el conjunt dels animals, humans i no humans, com el món en el seu conjunt (Braidotti, 2015). No és fàcil, però, visualitzar un subjecte d'aquestes característiques. Conceptualitzar-lo i portar-lo a la pràctica representa un repte extraordinari. Especialment tenint en compte la tradició humanista i positivista que ens precedeix.

Aquesta tradició determina les coordenades des de les quals pensem tot allò que ens envolta, és a dir, defineix els paràmetres a l'interior dels quals podem o no podem transitar. Pensar fora d'aquests paràmetres és com caminar a les fosques en un lloc que no coneixes: resulta molt difícil. I si teoritzar des d'aquests marges ja és complicat, traslladar les idees que hagi aconseguit conceptualitzar des d'ells a la vida diària i tangible encara pot resultar-ho més. Almenys, així és com ho he viscut jo. Tot i que des d'un punt de vista conceptual he deconstruït, almenys en part, la forma amb què pensava els animals no-humans, a escala pràctica i relacional la cosa canvia. M'he adonat que em segueixo relacionant amb ells, en el meu dia a dia, des d'una lògica binària i humanista. I és des d'una projecció d'aquesta lògica sobre ells que he pres determinades decisions, com no menjar determinats tipus d'aliments o no consumir

determinats tipus d'espectacles, per nomenar només alguns exemples.

Respecte a aquesta qüestió, una de les preguntes que m'he fet al llarg d'aquesta indagació és si és possible seguir prenent aquestes mateixes decisions escollint-les, ara, pensant des d'una lògica diferent. Dit amb unes altres paraules: té sentit prendre la resolució de ser vegetariana o vegana des d'una perspectiva posthumanista? No tinc una resposta clara a aquesta pregunta. Així i tot, des de la meua realitat afectiva, el que sí té sentit és contribuir el mínim possible a una indústria que innegablement explota, mata i objectualitza. El meu posicionament polític enfront aquesta qüestió, doncs, no ha canviat. Tanmateix, el que sí que ha canviat és la forma en què, en termes generals, la percebo.

M'he adonat que l'explotació animal no només és física sinó que va molt més enllà. Opera des de paràmetres onto-epistemològics i, consegüentment, opera també des de tots els àmbits de la nostra vida: des de les paraules que utilitzem fins al plat que ens prepara la nostra àvia quan hi anem a dinar els caps de setmana. Jo no era conscient, per exemple, de la relació jeràrquica que m'uneix a les meves mascotes. Independentment dels sentiments d'afecte que m'uneixen a elles, és innegable que dono per descomptat l'accés als seus cossos i que, consegüentment, la relació que mantinc amb elles segueix clars patrons de dominació.

Com escapem, llavors, d'aquesta situació? Com seria una ètica que guiés les relacions inter-especie sense caure en lògiques binàries, des de moviments, per exemple, com els nous materialismes i el posthumanisme? Quin tipus de

relacions apareixerien entre animals humans i animals no humans des d'aquesta nova "ètica animal"? Tindria sentit parlar d'"ètica animal", tenint en compte que el concepte de "l'animal" hauria sigut superat? De què hauríem de parlar, en aquest cas? De zoe-ètica?

No tinc resposta per aquestes preguntes però el que si veig clar és que si la subjectivitat posthumana ha de comprendre tant el conjunt dels animals com el món sencer, la comunitat ètica-política que se'n derivaria també inclouria necessàriament tots aquests elements. Ara bé, la forma en què això podria fer-se tangible s'escapa de la meua comprensió. Així i tot, penso que un bon primer pas és ser conscient d'aquesta problemàtica, posar-te en dubte a tu mateixa constantment i des d'aquest estat de dubte permanent seguir indagant al respecte. El camí reflexiu que des d'aquest posicionament s'obriria podria convertir-se, fàcilment, en una nova recerca.

Com en qualsevol procés d'indagació, he hagut de dialogar amb tensions i conflictes i és important assenyalar-los. Un d'ells ha sigut la dificultat d'entrada a les teories filosòfiques que m'han servit de base, bàsicament, a causa de la seva densitat conceptual. Com ja he explicat al llarg de la introducció i del cos de la investigació, aquesta dificultat va portar-me a reflexionar i a explorar la naturalesa d'aquests llenguatges filosòfics. En un inici, aquesta reflexió va prendre la forma d'una crítica que podríem catalogar de "recelosa". Ara bé, amb les lectures i converses compartides, aquest enfocament va canviar i vaig intentar deixar enrere la crítica per poder analitzar la problemàtica des d'uns punts de vista

més plurals. Tot i que no deixa de ser cert que determinats discursos filosòfics, en poder ser entesos només per una elit, creen una relació jeràrquica entre aquells que hi tenen accés i aquells que en queden al marge (Ovejero i Pastor, 2001), la realitat és més complexa i plural. Derivadament, és necessari analitzar-la des de diferents perspectives, tenint en consideració que hi ha tantes realitats i veritats com a gent hi ha en el món.

El que sí que és cert, però, és que si els discursos trencadors es queden tancats a l'acadèmia i no arriben a la població, difícilment desencadenaran canvis a escala global que resultin significatius. Aquesta és una de les raons per les quals vaig decidir, dintre del possible, narrar aquesta recerca de forma no excloent i realitzar el vídeo que l'acompanya.

Una altra de les tensions amb què he hagut de dialogar ha sigut la crisi sanitària del COVID-19 i la consegüent declaració de l'estat d'alarma. D'un dia per l'altre, ens vam veure confinats a les nostres cases sense poder anar a la facultat ni accedir a les seves instal·lacions. Això ha provocat que moltes persones hagin hagut de canviar els enfocaments dels seus TFG per adaptar-se a aquestes noves circumstàncies. En el meu cas, però, no ha sigut necessari repensar el treball, ja que, al ser majoritàriament teòric, no ha depès mai de l'accés als tallers, almenys en termes generals.

Així i tot, això no implica que aquesta situació d'excepcionalitat no hagi condicionat la meua forma de treballar. S'ha enfortit la presència de la virtualitat com a força transformadora dins d'aquest procés de recerca i

d'aprenentatge que, alhora, ha acabat sent també un procés afectiu, marcat pel compartir i l'acompanyament constant.

També és important assenyalar que aquesta situació m'ha donat un temps que no hagués tingut si no haguéssim estat confinats. Jo visc a Terrassa, a una hora i mitja de la facultat de Belles Arts en transport públic. Això implica que cada dia dedicava unes tres hores a anar i venir de la universitat. A més a més, a les tardes donava classes particulars de matemàtiques. Amb la declaració de l'estat d'alarma i els nens i adolescents confinats a casa, aquestes classes també van ser cancel·lades. Per primera vegada en quatre anys, més enllà del treball domèstic, la meua única i principal ocupació era l'estudi i el cert és que he pogut dedicar-li a aquesta indagació bastant més temps del que li hagués pogut dedicar en circumstàncies normals.

Així i tot, la declaració de l'estat d'alarma sí m'ha resultat més problemàtica a l'hora de realitzar el vídeo amb què he acompanyat aquesta recerca. Com que no he pogut accedir al material audiovisual de la facultat, he acabat optant per un format de producció més fàcil de realitzar des de casa: la realització del vídeo des de la plataforma *VideoScribe*. En unes altres circumstàncies, probablement, el vídeo hauria acabat sent diferent.

Ja per acabar, m'agradaria tancar aquest apartat, i amb ell aquest treball, amb una última reflexió. Amb aquest TFG finalitzo el grau de Belles Arts i, amb ell, tanco també una etapa que ha durat quatre anys. No sempre m'he sentit còmoda a la facultat i, en moltes ocasions, m'he sentit completament fora de lloc. Al mateix temps, però, hi he

passat molts bons moments i m'ha aportat moltíssimes coses, tant en l'àmbit personal com en l'àmbit intel·lectual i professional. Penso que aquest treball condensa les dues coses i és un bon resum del meu pas per la facultat, un pas que no he viscut individualment sinó que he compartit amb companyes, professores i mestres de taller entre molts d'altres. Al final, el meu pas pel grau de Belles Arts, de la mateixa forma que aquest últim treball, ha sigut una enriquidora confluència de persones, tensions i lectures.

Referències bibliogràfiques

ACAD, J. (2016). Position of the Academy of Nutrition and Dietetics: Vegetarian Diets. *Journal of the academy of nutrition and dietetics*, 116 (2), pp. 1970-1980.

ÀRHEM, K. (2001). Ecocosmología y chamanismo en el amazonas: variaciones sobre un tema. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, pp. 268-288.

ALONSO DE LA FUENTE, J. A. (2005). Los sayaikha y otros elementos religiosos en un breve ritual de caza acoma. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, 10, pp. 255-259.

BARING, A. i CASHFORD, J. (2014). *El mito de la diosa*. Madrid: Siruela.

BUTLER, J. (2001). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. *Transversal Texts*. Recuperat el dia 08/03/2020 de: <https://transversal.at/transversal/0806/butler/es>

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

BRAIDOTTI, R. (2015). Sobre lo posthumano. *Museo Reina Sofía*. Recuperat el dia 23/03/2020 de https://www.museoreinasofia.es/sites/default/files/actividades/programas/sobre_loposthumano_rosi.pdf

DEL PONT LALLI, R. (2000). Lo que nunca dijo el jefe Seattle. *Gaceta Ecológica*, (57), pp. 61-72.

DERRIDA, J. (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Trotta

ENGELS, F. (2008). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. Madrid: Alianza Editorial.

GONZÁLEZ, A. (2016). Una lectura deconstructiva del régimen carno falogocentrista. *Daimon: Revista Internacional de Filosofía*, 69, pp. 125-139.

GONZÁLEZ, M., FELIU, M. i CARDONA, G. (2017). Las Visual Thinking Strategies (VTS) desde la perspectiva del educador patrimonial. DAFO del método en su aplicación práctica. *Revista de educación*, 375, pp. 160-183.

KUHN, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Argentina: FCE.

MARTÍNEZ, M. (2018). *Foucauldian discourse analysis*. Recuperat el dia 23/04/2020 de <http://www.miguelangelmartinez.net/?2018-Foucauldian-discourse>

MELANIE, J. (2013). *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*. Espanya: Plaza y Valdés.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2019). humano. *Diccionario de la lengua española (23.3 ed.)*. Recuperat de <https://dle.rae.es/humano?m=form>

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. (2019). animal. *Diccionario de la lengua española (23.3 ed.)*. Recuperat de <https://dle.rae.es/animal?m=form>

RODRÍGUEZ, J. (2016). *La relación entre las dicotomías cultura-naturaleza, hombre-mujer y humano-animal en el pensamiento feminista* (Tesis doctoral). Universidad Computense de Madrid, Madrid.

OVEJERO, A. y PASTOR, J. (2001). La dialéctica saber/poder en Michel Foucault: un instrumento de reflexión crítica sobre la escuela. *Aula abierta*, 77, pp. 99-107.

PIASER, M. (2018). *Los efectos de una jerarquía rota. Claves para una lectura del vínculo saber-poder en Michel Foucault* (Tesis doctoral). Universidad de la República, Uruguay.

SAFRAN, J. (2011). *Comer animales*. Barcelona: Seix Barral.

THE VEGAN SOCIETY (2020). Statistics. *The vegan society*. Recuperat el dia 08/03/2020 de <https://www.vegansociety.com/news/media/statistics>

ZARZO, E. (2019). Différance Animal/Humano; deconstrucción epistemológica. *Pangeas. Revista Interdisciplinar de Ecocrítica*, 1 (1), pp. 20-27.

