

Núm. 42
Año XXI
Julio-Diciembre
2020
ISSN 2395-9274

Educación y libertad de pensamiento.
Análisis del ideal kantiano de *Ilustración*
ROBERTO CASALES GARCÍA

Ser finito y ser eterno / ser finito y ser mortal.
Stein lectora de Heidegger
ENRIQUE V. MUÑOZ PÉREZ

DEVENIRES

REVISTA DE FILOSOFÍA Y FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Dossier: Estudios animales

Introducción al *Dossier*
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

La relevancia de la bioética
en la educación universitaria en ciencias biológicas
ANGELES CANCINO-RODEZNO

La imagen del animal en las *Elegías de Duino*
JOSÉ LASAGA MEDINA

Del humanismo antropocéntrico al cosmomorfismo
GLORIA CÁCERES CENTENO

MISCELÁNEA: Traducción/In memoriam/Nota

Derechos animales y derechos indígenas
WILL KYMLICKA Y SUE DONALDSON

In memoriam: Michel Serres
ANA CRISTINA RAMÍREZ BARRETO

Reología, ¿en qué está la novedad?
CARLOS SIERRA-LECHUGA



UNIVERSIDAD MICHOACANA DE SAN NICOLÁS DE HIDALGO
FACULTAD DE FILOSOFÍA "DR. SAMUEL RAMOS MAGAÑA"
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS "LUIS VILLORO"

DERECHOS ANIMALES Y DERECHOS INDÍGENAS

Will Kymlicka y Sue Donaldson

Traducción de Francisco Gutiérrez
Facultad de Filosofía, UMSNH

A. Introducción

Los defensores de los animales en Canadá han encontrado frustrante la relación que existe entre los derechos animales (de aquí en adelante DDA) y los derechos indígenas,* y no han logrado encontrar una manera de discutirla que sea moralmente coherente y políticamente viable. Una reciente ilustración del reto tuvo lugar en St. Catharine, Ontario, en donde el Consejo de los haudenosaunee [iroqueses] reclamó su derecho a cazar ciervos en el Parque Provincial de Short Hills: un parque que había prohibido la caza por décadas. Los haudenosaunee argumentaron que el parque se encuentra dentro de su territorio tradicional y que un

* [Nota del traductor: En una reimpresión reciente de este texto, Kymlicka y Donaldson reemplazaron el término *aboriginal peoples/rights* por *indigenous peoples/rights*, en el título y a todo lo largo del mismo. El reemplazo se debe a que el término *aboriginal* tiene usos específicos en el debate jurídico canadiense que no se entienden con claridad en otras regiones, donde *indigenous* es un poco menos ambiguo. Agradecemos a la autora y al autor esta información y el permiso para publicar la traducción del texto. Hemos seguido la sustitución permitiéndonos usar eventualmente la expresión *pueblos originarios* cuando se sentipensaba pertinente.]

tratado (el decreto de Albany de 1701),¹ el cual ahora reafirmaban, garantizaba su derecho a cazar en ese territorio. El asunto causó profunda división entre los grupos locales de defensores de animales. La Acción de Niágara por los Animales protestó contra la caza, mientras que la Liga de Niágara por la Defensa de los Animales la defendió en aras de respetar “la autonomía y soberanía” de los pueblos originarios –estableciendo que “honrar los tratados significa hacerlo no solamente cuando es conveniente o cuando encaja dentro de nuestro marco moral”– y criticó la protesta de grupos de defensores de animales como racista y colonizadora.²

Debido al atolladero político que acompaña los intentos de hablar al respecto de las prácticas de los pueblos originarios, varios defensores de animales en Canadá simplemente evitan el problema al no tomar postura explícita alguna acerca de si las prácticas de los indígenas deberían ser reguladas legalmente –o de cómo deberían ser reguladas– e incluso evitan tomar una postura acerca de si dichas prácticas deberían de ser sujetas a escrutinio moral en lo absoluto. A esto lo llamamos la estrategia de evasión y más adelante discutiremos varias de las buenas razones que existen para adoptarla. Sin embargo, también argumentamos que esta estrategia es inestable y que el progreso en los DDAA requiere una estrategia de involucramiento.

Empezaremos por delinear la postura respecto de los DDAA que hemos desarrollado a lo largo de otros escritos, y explicar cómo difiere radicalmente del estatus actual de los animales en la ley canadiense. Posteriormente haremos notar que existen coincidencias entre nuestra teoría y los puntos de vista indígenas tradicionales sobre las relaciones entre humanos y animales, que incluyen la oposición común a las su-

¹ *Deed from the Five Nations to the King of their Beaver Hunting Ground* (Julio 19 1701) en *Iroquois Indians: A Documentary History*, Newberry Library, Chicago Illinois (Reel 6), 908-11. En línea: en.wikisource.org [Albany Deed of 1701].

² Niagara Animal Defense League, “Statement on Haudenosaunee Hunt at Short Hills” (enero 2 2013). En línea: <https://NiagaraADL.tumblr.com>.

posiciones instrumentalistas y basadas en la propiedad que subyacen el marco legal actual. En múltiples dimensiones, las teorías recientes de los DDAAs son más cercanas a las perspectivas indígenas que a la perspectiva instrumentalista que define la ley angloamericana contemporánea. No obstante, existen diferencias importantes entre ambas y es poco probable que algunas prácticas indígenas tradicionales de caza, captura de animales y pesca cumplan con los estrictos criterios que las teorías de los DDAAs establecen para justificar la muerte de seres sensibles. Más adelante consideraremos cómo los defensores de animales en Canadá tratan de evitar este problema, a menudo acordando un tipo de exención legal de inmunidad para las prácticas de los indígenas. Argumentaremos que esta estrategia no logra hacerle justicia ni a las convicciones de los DDAAs, ni a las convicciones indígenas sobre relaciones éticas entre humanos y animales. Después de todo, los pueblos originarios no creen simplemente que ellos tienen el derecho a cazar ciervos en el Parque Provincial de Short Hills, sino que también consideran que es una práctica ética, enraizada en una concepción completamente adecuada de la ética de las relaciones entre humanos y animales. Hasta que abordemos estas convicciones éticas, cualquier intento de señalar el nexo entre los DDAAs y los derechos indígenas estará condenado a recriminaciones y malentendidos –y a percepciones alternas de paternalismo o racismo–. Delinearemos una estrategia de involucramiento que busque analizar las suposiciones subyacentes acerca de las relaciones entre humanos y animales, identificar áreas de acuerdo y desacuerdo, y sugerir direcciones para el diálogo constructivo.

B. Derechos animales: de propiedad a personalidad a ciudadanía

El movimiento contemporáneo de los DDAAs busca revertir el estatus legal tradicional de los animales como propiedad. De acuerdo con esta concepción tradicional, la cual aún ejerce una fuerte influencia sobre la ley animal en Canadá,³ los animales, en efecto, no son diferentes en su estatus legal de las sillas o de las llantas de autos, al ser vistos para ser usados en beneficio de su dueño y poder ser vendidos, abandonados o sacrificados cuando dejen de proporcionar beneficios. Los animales son recursos; se presupone que existen para servir a propósitos humanos y no poseen un estatus legal propio.

Mucho se ha escrito sobre cómo esta visión empobrecida del estatus de los animales se convirtió en la dominante en el mundo occidental. Algunos comentadores la vinculan con ideas judeocristianas acerca de cómo Dios creó a los humanos a Su imagen, elevándolos por encima del resto de la creación y así otorgándoles dominio sobre los animales. Otros la vinculan con teorías mecanicistas que ven al mundo natural, incluyendo a los animales, como mecanismos ciegos sin pensamientos, sentimientos o voluntad. Otros incluso lo atribuyen al surgimiento del capitalismo y su tendencia a convertir en materia prima cualquier cosa que pueda tener valor económico.

Sea cual sea la explicación, el estatus legal de los animales como propiedad supone un imponente nivel de violencia contra los animales en el mundo occidental moderno. Contra este trasfondo, el movimiento contemporáneo de los DDAAs insiste en que los animales no son propiedad para usufructo humano, sino seres sintientes con sus propias

³ Sobre la propiedad como la característica definitoria de la ley animal en Canadá, ver Lesli Bisgould, *Animals and the Law* (Toronto: Irwin Law, 2011); Maneesha Deckha, “Property on the Borderline: A Comparative Analysis of the Legal Status of Animals in Canada and the United States”, *Cardozo Journal of International and Comparative Law* 20 (2012): 313.

vidas a dirigir, capaces de florecer o de sufrir, y cuyo bienestar tiene un significado moral intrínseco.⁴

El estatus como propiedad de los animales –su apropiación– persiste hoy en día a pesar de que ya prácticamente nadie cree que los animales deben ser tratados como sillas. Los antiguos argumentos religiosos y científicos sobre la supremacía humana y la jerarquía entre especies han sido desacreditados. La ciencia evolucionista ha mostrado que los humanos estamos a la par de los animales en cuanto a nuestros intereses y capacidades, y la etología ha confirmado que los animales comúnmente tienen vidas emocionales plenas y fuertes vínculos sociales.⁵ Como resultado de esto, la opinión pública está cambiando lentamente. Una encuesta de Gallup en 2003 mostró que el 96% de los estadounidenses creen que los animales merecen algún tipo de protección contra explotación y daños, mientras que sólo el 3% dijo que los animales no necesitan tal protección “ya que son sólo animales”, y que claras mayorías apoyarían leyes más estrictas en contra de la crueldad animal.⁶

Al ser confrontados con demandas de reforma, los defensores de la explotación animal recaen en una serie de excusas para justificar sus

⁴ Para una visión general sobre estos diferentes hilos del pensamiento occidental sobre los animales, ver Rod Preece, *Brute Souls, Happy Beasts and Evolution: The Historical Status of Animals*, (Vancouver: University of British Columbia Press, 2005).

⁵ Para visiones más generales sobre estas continuidades, ver Frans de Waal, *Primates and Philosophers: How Morality Evolved* (Princeton: Princeton University Press, 2006) [hay traducción al español: *Primates y Filósofos: La evolución de la moral del simio al hombre* (Barcelona: Paidós Ibérica, 2007)]; Mark Beckoff y Jessica Pierce, *Wild Justice: The Moral Lives of Animals* (Chicago: University of Chicago Press, 2009); Kristin Andrews y Lori Gruen, “Empathy in Other Apes”, en *Empathy and Morality*, ed. Heidi Maibom (Oxford: Oxford University Press, 2014).

⁶ David Moore, “Public Lukewarm on Animal Rights” *Gallup News Service*, mayo 21 2003, en línea: www.gallup.com. La encuesta Gallup incluye varias preguntas sobre el trato a los animales en su encuesta anual “Creencias y valores”. Para los resultados más recientes, incluyendo evidencia de la creciente oposición a la experimentación animal, ver Joy Wilke y Lydia Saad, “Older Americans’ Moral Attitudes Changing” *Gallup News Service*, junio 3 2013, en línea: www.gallup.com.

prácticas. Uno de estos mitos es el *consentimiento*. Los apologistas de la experimentación en animales insinúan que perros “heroicos” son los que consienten a participar en experimentos letales, y los apologistas de la ganadería industrial insinúan que los cerdos aceptan felizmente el costo del confinamiento y la matanza a cambio de comida garantizada y un refugio durante sus cortas vidas. Cuando se les señala que a estos animales no les fue dada la opción de negar el consentimiento, los apologistas se vuelcan a mitos sobre el *trato humano*. Se nos dice que las cerdas en realidad no sufren al estar confinadas en jaulas demasiado pequeñas para darse la vuelta, o que no sufren al ser separadas de sus crías. Cuando estos mitos son cuestionados, los apologistas se escudan todavía más aludiendo a la *necesidad*. Se nos dice que los humanos serían incapaces de alimentarse o vestirse a sí mismos sin matar miles de millones de animales cada año. En realidad, una dieta vegana no sólo es posible para la mayoría de las personas, sino que la adicción de la sociedad a la carne es uno de los factores que más contribuyen al calentamiento global: lo ambientalmente necesario es evitar la carne, no consumirla. Al final, cuando la falsedad de todos estos otros mitos es puesta al descubierto, los apologistas se vuelcan hacia aseveraciones crudas de *determinismo cultural*. Como Joy sostiene, la última línea de defensa siempre es: “Así son las cosas”.⁷ Usar animales es algo dado, no una elección; es lo que siempre hemos hecho y es parte de nuestro estilo de vida.

Estos y otros mitos permiten a las personas ignorar la evidente contradicción entre el reconocimiento de que los animales importan, como seres sintientes con sentimientos y voluntad, y su falta de voluntad para abandonar las prácticas explotadoras que fueron construidas sobre la suposición de que los animales son únicamente propiedad.

El movimiento contemporáneo de los DDAA se ha enfrentado, por lo tanto, a dos tareas: (1) la tarea negativa de desafiar los mitos de con-

⁷ Melanie Joy, *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows* (San Francisco: Conari, 2011) [hay traducción al español: *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas* (Madrid: Plaza y Valdez, 2013)].

timiento, trato humano, necesidad y tradición, para revelar la terrible realidad de que nuestras relaciones con los animales están aún abrumadoramente determinadas por una lógica instrumental basada en la propiedad; y (2) la tarea constructiva de desarrollar un marco de referencia alternativo construido sobre el reconocimiento de los animales como seres sintientes e intencionales, con sus propias vidas por vivir.

Nuestro propio trabajo previo se ha enfocado en la tarea constructiva.⁸ Como otras teorías de los DDA, nuestra propuesta se funda en la premisa de que la naturaleza humana y la naturaleza animal son continuas. Mientras que todos los animales (incluyendo a los humanos) tienen intereses, inclinaciones, habilidades y percepciones distintas (como individuos y como especies), compartimos la experiencia de la subjetividad, de ser “sí mismos” [*selves*]. La tarea urgente, por lo tanto, es sacar a los animales de la categoría de “propiedad” para otorgarles la categoría de “sujetos”, “sí mismos” o “personas” con los derechos básicos de no ser sacrificados, esclavizados, torturados o confinados arbitrariamente.

Como en el caso humano, estos derechos básicos están sujetos a ciertas limitaciones. Por ejemplo, los individuos (humanos o animales) pueden ser muertos en actos de legítima defensa propia. En términos más generales, las teorías de justicia para los animales, igual que todas las teorías de justicia, presuponen que estamos en “circunstancias de justicia”; esto es, que nos encontramos en condiciones en las que podemos buscar nuestro florecimiento sin causarle daño a otros.⁹ Los huma-

⁸ Sue Donaldson y Will Kymlicka, *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2011) [hay traducción al español: *Zoópolis: Una revolución animalista* (Madrid: Errata naturae, 2018)].

⁹ Tanto David Hume como John Rawls han enfatizado la importancia de las “circunstancias de justicia”, y en particular la idea de “escasez moderada”, la cual ocurre cuando los bienes no son tan abundantes para que ningún conflicto de interés pueda surgir, pero no son tan escasos para que la supervivencia dependa de negar lo que otros necesitan para el sobrevivir propio. Ver John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 109-10 [hay traducción al español: *Teoría de la Justicia*, (Méjico: Fondo de Cultura Económica, 2006)]; Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies* 36 (2010): 125.

nos no siempre estuvimos en circunstancias de justicia con los animales y el conflicto inevitable puede persistir en algunas comunidades aisladas o empobrecidas (indígenas u otras). Pero la gran mayoría de humanos hoy en día pueden florecer sin causar daño a los animales. Además, tenemos el deber de mantener y expandir estas circunstancias de justicia, para hacer cada vez más posible la búsqueda de nuestro bien sin dañar a otros. Aunque puedan existir excepciones legítimas para casos de defensa propia y de necesidad, el daño a animales siempre es presuntamente incorrecto. En sentido estricto, este es el compromiso fundamental que unifica todas las teorías de los DDAA.¹⁰

Nuestro propio modelo va más allá de este compromiso fundamental de evitar el daño y se pregunta cómo deberíamos relacionarnos positivamente con estos seres animales. Si los animales son en efecto seres intencionales y sintientes, entonces tenemos un deber, no sólo de evitar dañarlos o matarlos, sino de asegurar que nuestros patrones de interacción con ellos sean sensibles y receptivos ante su agencia y sentimientos. Necesitamos pensar acerca de cómo los animales pueden ser coautores de nuestras relaciones con ellos.

Sostenemos que esto se logra mejor a través del desarrollo de una teoría explícitamente política de los DDAA que concibe a los animales como partícipes en relaciones políticas con sociedades –de aquí nuestro término “Zoópolis”–. La naturaleza de esta relación política variará dependiendo de las relaciones de interdependencia, superposición territorial, oportunidades para la cooperación mutua, potencial para infringir daño o conflicto y así en adelante. Por ejemplo, nuestra relación con los *animales domesticados* debería ser vista como una co-ciudadanía de una comunidad política compartida; nuestra relación con los *animales salvajes* que viven en su propio hábitat debería ser gobernada por algo

¹⁰ En el discurso cotidiano, el término “derechos animales” es comúnmente aplicado a cualquier posición que busque mejorar el trato a los animales, aun si la posición niega explícitamente que los animales tengan derechos a la vida o a la libertad, o el derecho de no ser dañados para el beneficio humano.

parecido a “el derecho de gentes”;¹¹ y nuestra relación con los *animales liminales* –esto es, animales no-domesticados que viven entre nosotros (como la vida salvaje urbana)– debería ser concebida en términos de coexistencia tolerante de comunidades laxamente afiliadas que ocupan el mismo territorio.

No tenemos espacio aquí para profundizar en los detalles de estas tres categorías, pero hacemos notar que la meta en cada caso es ir más allá de pensar acerca de lo que le debemos a los animales sintientes individuales, considerados uno por uno, y en su lugar pensar en los animales como agentes sociales, con conjuntos complejos de relaciones con otros miembros de su propia especie, así como con otras especies, y con vínculos a territorios y hábitats particulares. La meta es crear un espacio para que los animales expresen su bien subjetivo dentro de estas relaciones y comuniquen cómo es que ellos quieren relacionarse con nosotros, si es que lo desean en lo absoluto, de manera que con el tiempo nuestras relaciones con ellos sean co-determinadas y negociadas, en lugar de que sean determinadas unilateralmente por humanos. Sostenemos que esta concepción política de los DDAA es la extensión lógica de las premisas que subyacen a la teoría de los DDAA. Una vez se ha reconocido que los animales no son mecanismos ciegos, se debe ir más allá del respeto a los derechos individuales negativos (no ser asesinados, o esclavizados, o usados para experimentación). Necesitamos una teoría sociopolítica de los DDAA que sea sensible y receptiva a patrones diversos de relaciones intergrupales, y al carácter social, relacional, agencial y territorial de las relaciones entre humanos y animales.

¹¹ De acuerdo con Rawls, los principios de justicia que regulan la interacción entre sociedades auto-gobernadas –lo que él llama “la ley de gentes”– son diferentes de aquellos que aplican al interior de las sociedades. Los primeros se enfocan primordialmente en garantizar que una sociedad no socave las condiciones que permiten que otras sociedades regulen sus asuntos de acuerdo con los intereses de sus miembros. Ver John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999) [hay traducción al español: *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*. (Barcelona: Paidós Ibérica, 2001)].

3. Convergencias y conflictos con perspectivas indígenas

Existen grandes dificultades ante los intentos de promover una agenda de los DDAA. En los estados con pueblos originarios, una preocupación importante es el impacto que tiene afirmar los derechos animales sobre los derechos de los pueblos indígenas, que en el caso canadiense están respaldados por garantías constitucionales. ¿Causaría algún conflicto con los derechos legales de los pueblos originarios el cambiar el estatus de los animales de “propiedad” a “persona”? Si así fuera, ¿podría esto constituir otro ejemplo de neocolonialismo al imponer a los pueblos indígenas ideas eurocéntricas acerca de las relaciones entre humanos y animales?

Antes de abordar los posibles conflictos, es importante notar que pasar a los animales de la categoría de propiedad a la de persona puede ser visto no como un ataque a las perspectivas indígenas sobre las relaciones entre humanos y animales, sino al contrario, como algo que se aproxima más a ellas. Después de todo, la idea de que los animales son propiedad para ser usada instrumentalmente es algo ajeno a las culturas indígenas –este fue uno de los puntos más notorios de contraste y de conflicto para los primeros colonos europeos de América–.¹² La “incapacidad” de los pueblos indígenas de desarrollar un concepto de derecho de propiedad de animales y, de manera relacionada, de diseñar un sistema de domesticación para mejorar su explotación, fueron interpretados por los colonizadores como signos de su atraso, ineficiencia y falta de racionalidad.

Una de las razones por la que los pueblos indígenas nunca vieron a los animales como propiedad a ser adueñada y explotada es porque no suscribieron a una jerarquía de especies en cuya cima, por voluntad divina, se encuentran los humanos. Los mitos indígenas de la creación

¹² Virginia Anderson, *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America* (Oxford: Oxford University Press, 2004).

concibieron a los humanos y a los animales como vinculados en su origen y naturaleza, codificando así una concepción más “ecuménica” del estatus moral a comparación de la concepción eurocentrica exclusivamente “humanística” del valor moral.¹³ Con esto se relaciona el que los pueblos indígenas “nunca han dudado de la conciencia y voluntariedad de todas las criaturas”.¹⁴

Lo que esto significa, en efecto, es que los pueblos indígenas siempre concibieron a los animales como sujetos, sí mismos, y personas. Para los cree y ojibwa,

Los animales son considerados correspondientemente como personas en derecho propio y son tratados en consecuencia; es decir, la relación entre los cree y ojibwa y los animales-personas que ellos persiguen está gobernada por las mismas consideraciones éticas que gobiernan las relaciones humanas.¹⁵

Si la línea divisoria fundamental es si los animales son o no vistos como propiedad o como personas, entonces las perspectivas indígenas y las de los DDAA están del mismo lado de la línea, pues ambos se oponen a la visión basada en la propiedad que domina las tradiciones eurocentricas.

Se pueden establecer paralelos aún más fuertes entre un modelo de Zoópolis de los DDAA y las perspectivas indígenas. Ambos enfatizan la posibilidad de la comunicación y negociación entre humanos y animales y, por tanto, plantean la posibilidad de que los animales puedan ser coautores de esta relación. Entre los kluane, los animales son vistos “como seres inteligentes con su propia agencia, capaces de ser parti-

¹³ Russell Barsh, “Taking Indigenous Science Seriously”, en *Biodiversity in Canada: Ecology, Ideas, and Action*, ed. Stephen Bocking (Peterborough, ON: Broadview, 1999), 166. En adelante: Barsh, “Indigenous Science”.

¹⁴ Russell Barsh, “Food Security, Food Hegemony, and Charismatic Animals”, en *Toward a Sustainable Whaling Regime*, ed. Robert Friedheim (Seattle: University of Washington Press, 2001), 161. En adelante: Barsh, “Food Security”.

¹⁵ Paul Driben et al., “No Killing Ground: Aboriginal Law Governing the Killing of Wildlife among the Cree and Ojibwa of Northern Ontario”, *Ayaangwaamizin: The International Journal of Indigenous Philosophy* 1 (1997): 101.

pantes activos en sus relaciones con los humanos”.¹⁶ Los pueblos indígenas “describen a los ecosistemas como sistemas sociales. La conciencia, la voluntad y el pensamiento estratégico están adscritos a todas las especies”, y así “el orden moral del universo es renegociado continuamente entre humanos, animales y otros seres”.¹⁷ Nuestra teoría política de los DDAA descansa en premisas muy similares.

En suma, tanto la Zoópolis como las perspectivas indígenas: (1) condenan la visión instrumental de los animales basada en la propiedad, la explotación industrializada a la que esto ha llevado, y la visión subyacente de la jerarquía entre especies y (2) reconocen a los animales como “sí mismos” y sujetos dignos de respeto intrínseco y como agentes capaces de co-determinar las relaciones entre humanos y animales. Estos son puntos en común importantes y, bajo esta luz, podemos ver, en general, a la teoría de los DDAA y la Zoópolis, en particular, convergiendo con perspectivas indígenas. El requisito de que los pueblos indígenas usen el marco legal eurocéntrico actual, dentro del cual los animales son definidos como “propiedad” y como “recursos”, genera una gran frustración en muchos pueblos originarios.¹⁸ Aunque pueda proveer autorización legal para algunas prácticas indígenas tradicionales, lo hace basado en ideas que contradicen la ética indígena. En cambio, un marco que parte de las premisas de la personalidad animal y las relaciones negociadas incorpora los compromisos que son compartidos tanto por los defensores de los DDAA, como por las comunidades indígenas, ofreciendo de esta manera una base más prometedora para el involucramiento.

¹⁶ Paul Nasdady, “The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality”, *American Ethnologist* 34 (2007): 30.

¹⁷ Barsh, “Indigenous Science”, nota 13 arriba, 160 y 166.

¹⁸ Ver Constance MacIntosh, “Indigenous Rights and Relations with Animals: Seeing beyond Canadian Law”, en *Canadian Perspectives on Animals and the Law*, ed. Peter Sankoff, Vaughan Black y Katie Sykes (Toronto: Irwin Law, 2015), cap. 8. Ver también Jeremy Schmidt y Martha Dowsley, “Hunting with Polar Bears: Problems with the Passive Properties of the Commons”, *Human Ecology* 38 (2010): 377.

Hablar acerca de premisas compartidas entre los DDAA y las perspectivas indígenas no equivale a decir que son idénticas. Por el contrario, existen desacuerdos significativos acerca de la interpretación de estas premisas y acerca de lo que implica el hecho de la personalidad animal y el de las relaciones negociadas.

Como se indicó anteriormente, la teoría contemporánea de los DDAA fue desarrollada para desafiar una patología de las sociedades euroamericanas, a saber, la visión instrumental de los animales que ha llevado a la intensificación de la explotación animal. Sus objetivos nunca fueron las prácticas indígenas tradicionales para cazar, el uso de trampas o la caza tradicional de focas o ballenas. Por el contrario, varios teóricos de los DDAA enfatizan que la visión basada en la propiedad representa un deterioro en el estatus de los animales comparado con muchas otras culturas.

Sin embargo, el remedio propuesto para esta patología tiene implicaciones para las prácticas indígenas. Si los animales son personas con derecho a la vida, entonces matar a un animal es presuntamente incorrecto y debería estar sujeto a las mismas prohibiciones que matar a un humano. (Establecer qué gobierno –ya sea indígena, provincial, federal o internacional– tiene la jurisdicción para adoptar tales prohibiciones es otra cuestión a la que regresaremos, pero la teoría de los DDAA implica que, quien sea que tenga jurisdicción, debe defender los derechos básicos de los animales). Como se hizo notar anteriormente, hay casos de defensa propia y de necesidad en donde esta presuposición no se sostiene y, como discutiremos más adelante, algunas prácticas indígenas pueden estar cubiertas por estas excepciones, tales como la pesca y caza de focas en el lejano norte, donde las fuentes alternativas de alimento son limitadas. Pero los defensores de los DDAA probablemente buscarán interpretar estas excepciones de la manera más estricta posible, de manera que es improbable que muchos reclamos por parte de los indígenas de su derecho a cazar, atrapar, pescar y castrar animales cumplan con criterios estrictos de necesidad o defensa propia. Por ejemplo, es difícil ver

cómo la caza de ciervos en Short Hills cumpliría con cualquiera de estos dos criterios, dada la disponibilidad de comida y vestimenta vegana que existe en el Suroeste de Ontario. Además, la teoría de los DDAA afirma la obligación de crear las condiciones bajo las cuales estas excepciones ya no sean necesarias; deberíamos trabajar para llevar a cabo las condiciones bajo las cuales el daño y la matanza animal puedan ser eliminadas. En la medida en que tenga sentido hablar sobre un “derecho a cazar” dentro de una perspectiva de los DDAA, tal derecho sería estrecho (limitado a las circunstancias de necesidad) y menguaría a lo largo del tiempo (en la medida en que trabajemos para cambiar esas circunstancias).¹⁹

La mayoría de los pueblos originarios en Canadá no han aceptado que su derecho a cazar debería circunscribirse a estos principios de los DDAA. Algunos escritores indígenas, a título personal, han respaldado una posición a favor de los DDAA,²⁰ pero las principales organizaciones de pueblos originarios han insistido en que su derecho a cazar no debería ser constreñido por principios de los DDAA. Esta posición está basada parcialmente en fundamentos jurídicos: por ejemplo, que los tratados solemnes les garantizan un derecho más amplio. Pero también está basado en fundamentos morales. Muchos pueblos originarios creen que sus prácticas respetan la individualidad y subjetividad de los animales y que no son irrespetuosas ni instrumentalizan a los animales.

Esto lo vemos como un desacuerdo ético genuino que requiere de una cuidadosa discusión. Desafortunadamente, en el mejor de los casos, ambos lados han evitado enfrentarse a los argumentos del otro; y en el peor de los casos, han negado que el otro esté actuando de buena voluntad. Por ejemplo, algunos activistas de los DDAA han cuestionado si el

¹⁹ Para ahorrar espacio, usaremos el término *derecho a cazar* como una abreviatura para “derecho a cazar, capturar animales y pescar”.

²⁰ Margaret Robinson, “Veganism and Mi’kmaq Legends: Feminist Natives Do Eat Tofu” (inédito, 2010), en línea: <https://we.riseup.net/assets/375167/Robinson-naar2010.pdf>; Rod Coronado, “Direct Actions Speak Louder than Words”, en *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals*, ed. Steven Best y Anthony Nocella (Nueva York: Lantern Books 2004), 179.

cazar constituye una práctica indígena “auténtica” en absoluto, particularmente cuando involucra el uso de tecnología moderna. Los indígenas legítimamente se oponen a esta definición de indigeneidad en términos estáticos como se retrata en las películas de Disney.²¹ Los activistas indígenas, en cambio, han acusado a los activistas de los DDAA de no ser sinceros en su compromiso con los DDAA y de utilizar a los animales como un pretexto para reafirmar la supremacía blanca sobre los pueblos originarios. Los activistas de los DDAA, de manera también legítima por su parte, objetan que ellos mismos son igual de críticos, si no es que más críticos aún, de las prácticas animales de la sociedad dominante.

Estas sospechas mutuas se han agudizado en lugar de atenuarse con el tiempo. Como resultado, los compromisos compartidos entre los DDAA y las perspectivas indígenas han sido ignorados, mientras que sus puntos de conflicto son exagerados hasta el punto en que el diálogo respetuoso parece ser imposible.

D. Estrategias de evasión

¿Cómo podemos superar este punto muerto? Una opción es adoptar una estrategia de evasión. Si la aplicación de los principios de los DDAA a las prácticas indígenas genera acusaciones de racismo e incomprensión, y si el diálogo respetuoso parece ser imposible, entonces una opción para salir del aprieto es simplemente no aplicar los principios de los DDAA a las prácticas indígenas. Esta es una estrategia común entre los activistas de los DDAA, no sólo en Canadá, sino alrededor del mundo. Implícita o explícitamente, los activistas de los DDAA han apoyado, o por lo menos han aceptado, la idea de una exención indígena.

²¹ Algunos críticos acusaron a los makah de no ser “verdaderos indios” porque usaban rifles y botes motorizados. Ver Charlotte Coté, *Spirits of our Whaling Ancestors: Revitalizing Makah and Nuu-chah-nulth Traditions* (Seattle: University of Washington Press, 2010), 156.

Ejemplos de esta exención ocurren en las normas internacionales en cuanto a la caza de focas y ballenas y la colocación de trampas. La Comisión Ballenera Internacional (CBI) distingue la “subsistencia indígena a través de la caza de ballenas”, de la “caza comercial de ballenas”, y exenta a la primera de las restricciones que se aplican a la segunda. De acuerdo con la CBI, la caza de ballenas grises está permitida “sólo para los indígenas... y sólo en caso de que la carne y los productos de dichas ballenas vayan a ser utilizados exclusivamente para el consumo local de los nativos, cuya subsistencia indígena tradicional y necesidades culturales han sido reconocidas”. Existen excepciones similares en las regulaciones de la Unión Europea del comercio de focas,²² y en otros acuerdos internacionales.²³

Muchos activistas de los DDAAs tan sólo reconocen que existe esta estrategia de exención, pero no la han adoptado ni acogido con entusiasmo. Puede que los activistas de los DDAAs no crean que estas exenciones sean justificables o deseables, pero están preparados para vivir con ellas. Existen bastantes buenas razones para justificar su resignación:

²² Ver la Regulación (EC) No 1007/2009 del Consejo del Parlamento Europeo del 16 de septiembre de 2009 sobre el comercio de productos de focas, Consideración 14. La exención para la caza de focas por los inuit es bastante amplia. Mientras que la caza debe ser “tradicional” y debe “contribuir a la subsistencia”, y los productos deben ser “por lo menos parcialmente usados” dentro de las comunidades inuit, el comercio de productos de focas es permitido con fines de lucro. En el caso de Groenlandia, esto ha dado paso a un intercambio comercial a gran escala de los productos de focas que aun así cumple con los criterios para la exención, como la OMC notó en su decisión reciente sobre la prohibición (Apellate Body Reports, *European Communities – Measures Prohibiting the Importation and Marketing of Seal Products* (2014), WTO Doc WT/DS400/AB/R & WT/DS401).

²³ Otros ejemplos incluyen el *Acuerdo de estándares de captura humanos entre la Comunidad Europea, Canadá y la Federación Rusa (Agreement on Humane Trapping Standards between the European Community, Canada and the Russian Federation)*, 15 Diciembre 1997, [1998], OJ L 42/43 (entró en vigor en Canadá en julio 22 2008) y la *Convención sobre la conservación de especies migratorias de animales salvajes (Convention on the Conservation of Migratory Species of Wild Animals)* (también conocida como la *Convención de Bonn*), junio 23 1979, 1651 UNTS 28395, 19 ILM 15 (1980).

- 1) *Necesidad.* Algunas prácticas indígenas relacionadas con animales pueden cumplir los requisitos de una ley estricta de necesidad. Barsh argumenta que cazar focas para los inuit, en el norte de Canadá, es una “necesidad nutricional” dada tanto por la escasez de otras fuentes de alimentación, como por el hecho de que los inuit están fisiológicamente adaptados a esta dieta y han sufrido severos daños a la salud a partir de los cambios dietéticos inducidos eurocéntricamente.²⁴
- 2) *Impacto.* Aunque no sea estrictamente necesario, las prácticas indígenas constituyen una fracción muy pequeña del total de animales lastimados y muertos en Canadá, y sería un error estratégico para los defensores de los DDAA permitir que la controversia acerca de la caza indígena desvíe la atención y los esfuerzos para lograr cambios en problemas mayores, como lo es la ganadería industrial. Además, el uso indígena tradicional que se le da a los animales a menudo es ejemplo de sustentabilidad y de un manejo responsable de los recursos, a comparación de la búsqueda de la sociedad dominante de obtener una ganancia o placer a corto plazo sin importar el costo ambiental que esto represente. Aunque los teóricos de los DDAA no creen que sea permisible matar animales (o humanos) siempre y cuando sea de manera “sustentable”, desde una perspectiva estratégica hace sentido que enfoquen sus esfuerzos en el uso insostenible a gran escala de los animales en lugar de enfocarlos en el uso sustentable de animales a pequeña escala.²⁵

²⁴ Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 162.

²⁵ Barsh reclama que, para algunos opositores a comer animales silvestres, “la muerte de miles de millones de pollos y decenas de millones de cabezas de ganado tiene un valor moral mucho más bajo que el de la muerte de una sola ballena o foca” (ibid., 155). Puede haber algunos ciudadanos que sostengan este punto de vista, pero nosotros no estamos conscientes de que exista ningún defensor de los DDAA que lo respalde. Por el contrario, ellos estarían de acuerdo en que “sistemas alimentarios indígenas pequeños pero sostenibles” son preferibles a los agrosistemas ganaderos intensivos insostenibles promovidos por “los intereses hegemónicos de estados europeos, de sus industrias alimenticias, y de sus exportadores de químicos, maquinaria y tecnología agrícola” (ibid.,

3) *Derechos de Tratado.* Los pueblos indígenas tienen derechos derivados de tratados para cazar, lo cual puede tener prioridad sobre reformas, inspiradas por los DDA, a las leyes federales o provinciales. Los tratados de igual forma proveen una vía segura para delimitar cualquier exención indígena. Si otros grupos de canadienses dicen que ellos también desean una exención de las reformas de los DDA –y que sus prácticas también tienen un impacto mínimo y hacen un uso responsable de los recursos– uno puede responder que solamente los indígenas tienen derechos derivados de los tratados.

4) *Derechos de autodeterminación.* Los tratados mismos son la expresión de una idea más profunda de que los pueblos indígenas son titulares del derecho inherente de la autodeterminación. Participar en tratados es una manera de ejercer este derecho, pero aun cuando no existiese un tratado de por medio, o cuando el tratado no se refiriese específicamente a derechos de caza, algunos comentadores argumentan que el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación incluye el derecho a regular sus relaciones con los animales.

5) *Respeto por la integridad cultural.* Incluso cuando las prácticas indígenas no cumplen con el criterio de necesidad nutricional, algunos han argumentado que estas prácticas son esenciales para la identidad de los pueblos originarios y para la habilidad de mantener la cohesión social. Las prácticas con animales son vistas como algo que provee el pegamento social que vincula a las generaciones y que encarna narrativas culturales vitales y creencias espirituales. El erradicar estas prácticas podría amenazar la integridad cultural de las comunidades indígenas, de manera distinta a como no sucedería si se prohibiera, por ejemplo, la tauromaquia en España.²⁶

158). Es por esto que varios defensores de los DDA aceptan exenciones indígenas, sin dejar de creer que, siempre que sea posible, debemos evitar comer tanto animales silvestres como domesticados –una opción que Barsh no considera–.

²⁶ Para este argumento relativo a los makah, ver Ann Renker, “Whale and the Makah Tribe: A Needs Statement” (artículo preparado para la 64^a Reunión Anual de la Comisión Internacional Ballenera, julio 2012). Ver también Coté, nota 21 arriba.

6) *Complicidad con el imperialismo cultural o la discriminación racial.* Muchos activistas de los DDAA están plenamente conscientes de la larga historia de sociedades coloniales que afirmaron su superioridad moral sobre los pueblos indígenas, y que los reclamos de los DDAA serían inevitablemente recibidos por muchos pueblos indígenas a la luz de esa historia. Los activistas de los DDAA podrán verse a sí mismos como críticos en lugar de defensores de la moralidad de la sociedad euro-americana, pero los pueblos originarios probablemente verán el activismo de los DDAA como una repetición de los esfuerzos previos para “civilizar” a los indígenas haciéndolos renunciar a sus lenguajes, religiones y prácticas culturales.²⁷ En relación con lo anterior, existe el riesgo de que grupos anti-indígenas usen de manera oportunista las campañas de los DDAA como una pantalla para satisfacer sus propios intereses (como sucedió cuando grupos anti-indígenas pro-caza se unieron a la protesta de los DDAA contra la caza de ciervos en Short Hills). La mayor parte de los activistas de los DDAA buscan disociarse de antecedentes de chauvinismo cultural y ataques de mala voluntad, y la estrategia de exención indígena parece una vía segura para lograrlo.

Todas estas son fuertes razones para adoptar la estrategia de evasión. La meta fundamental de los activistas de los DDAA es cambiar las prácticas dentro de la sociedad dominante, al tiempo que existen altos riesgos políticos y escasas recompensas en tratar de extender estas reformas a las prácticas indígenas. No es de extrañar que los defensores de los DDAA normalmente eviten discutir cómo es que sus principios se aplican a las prácticas animales de los indígenas.

²⁷ Para lecturas sobre la controversia acerca de la caza de ballenas por los makah como recreaciones de historias de imperialismo cultural, ver Robert Miller, “Tribal Cultural Self-Determination and the Makah Whaling Culture” en *Sovereignty Matters*, ed. Joanne Barker (Lincoln: University of Nebraska Press, 2005), cap. 7; Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba; Coté, nota 21 arriba.

E. Los límites de la evasión

Es cierto que los tratados son cruciales para el entendimiento de los indígenas sobre la justicia, por lo que honrar los tratados tiene gran importancia como una prueba del compromiso propio con los derechos indígenas. Pero, aunque los tratados deberían ser, en efecto, cumplidos, esto no resuelve el debate sobre los DDAA. El argumento de los derechos de tratado sólo sirve si ambas partes contratantes tuvieran el derecho a matar animales en primer lugar, y esto es precisamente lo que la posición de los DDAA niega. Las personas sólo pueden otorgar (o retener) el derecho a matar animales en un tratado si ellas mismas poseen ese derecho. Coté dice que, debido a que los makah no participaron en la CBI, ellos no han renunciado a su “derecho de nacimiento” a cazar ballenas.²⁸ Pero esta es justamente la cuestión: ¿acaso alguien tiene el “derecho de nacimiento” a matar ballenas? Apelar a la autodeterminación es insuficiente para responder a esta pregunta. Necesitamos saber de antemano qué es lo que estos presuntos derechos de nacimiento son (si es que hay alguno), y cuáles pueden ser entonces otorgados o retenidos a través de actos de tratado o de autodeterminación.

En breve, aunque hay buenas razones para adoptar la estrategia de evasión y aunque los derechos de tratado y de autodeterminación proveen una conveniente base legal para implementarla, la estrategia de evasión elude la confrontación de las perspectivas éticas subyacentes de los DDAA y de los aborígenes. Por lo tanto, es incapaz de superar sospechas mutuas y malentendidos entre ambas partes e inhibe una acción conjunta para alcanzar metas compartidas. Quizás esto sea lo mejor que pueda esperarse, pero creemos que vale la pena poner en discusión las visiones éticas que subyacen a las relaciones entre humanos y animales. Es en este nivel en que la diferencia real entre los DDAA y las perspectivas aborígenes emerge; es probable que cualquier desacuerdo aparente sobre tratados o autodeterminación, al ser examinado, tenga su origen en

²⁸ Coté, nota 21 arriba, 133.

desacuerdos previos acerca de los derechos de nacimiento que llevamos a la mesa de negociación de tratados.

Esta discusión más profunda es esencial para el entendimiento y el respeto mutuos. La estrategia de evasión puede exentar a ciertas prácticas aborígenes de restricciones legales, pero no explica por qué estas prácticas podrían ser éticamente aceptables o incluso admirables, como muchos aborígenes creen que lo son. Por el contrario, sugiere implícitamente que las prácticas aborígenes son éticamente deficientes desde la perspectiva de los DDAA, pero se les otorga una escapatoria legal sobre otras bases.²⁹ Este inestable *modus vivendi* interfiere en el camino de la acción coordinada en contra de los principales beneficiarios del estatus quo: el complejo industrial animal que continúa explotando animales en formas que son aberrantes tanto desde la perspectiva de los DDAA como desde la de los indígenas.

F. Hacia el involucramiento

¿Cómo sería involucrarse en este profundo debate ético? Podremos saberlo al entrar en diálogo y ver hacia dónde nos lleva. Esto requiere de la creación de foros nuevos dentro de los cuales todos los grupos puedan participar equitativamente para determinar los términos del debate, conscientes del hecho de que “los espacios supuestamente neutrales para el diálogo y el debate tienen raíces formadas y facilitadas por el privilegio de las perspectivas y pueblos occidentales” y que “el discurso que

²⁹ Un vívido ejemplo de esto surgió en el debate parlamentario alrededor del proyecto de ley C-10B para la reforma de leyes anti-crueldad. Cuando se notó que el proyecto de ley podría impactar a prácticas tradicionales indígenas de caza, algunos legisladores propusieron exentar dichas prácticas, mientras que otros se preocuparon de que “al buscar proteger algunas prácticas aborígenes, la implicación fue que los aborígenes necesitaban de tal protección, y actuaban de manera cruel” (Bisgould, nota 3 arriba, 95). Los legisladores no habían resuelto este rompecabezas cuando el proyecto de ley se derrumbó en el Order Paper en 2003.

emana de los espacios elitistas en Occidente (la academia, las fuentes periodísticas, los centros de reflexión, los gobiernos) gozan del apoyo de imaginarios coloniales que no son fácilmente refutados”.³⁰ Para superar tales desequilibrios estructurales se requiere de esfuerzos conscientes de inclusión, diálogo, aprendizaje y escucha transcultural, un compromiso con la consistencia y la indagación autorreflexiva, humildad epistémica, y tener el cuidado de evitar premisas estereotípicas, esencialistas y exotizantes. Estamos lejos de cumplir con estas condiciones previas.

Aun así, puede que valga la pena identificar puntos de partida potenciales para el diálogo. Como se señaló anteriormente, los DDAAs y las perspectivas indígenas comparten premisas importantes sobre animales (como seres sintientes y pensantes) y sobre las relaciones entre humanos y animales (como mutuamente negociadas o co-determinadas).³¹ Entonces, ¿por qué es que llegan a conclusiones distintas acerca de la permisibilidad de matar animales? Consideraremos tres posibles áreas de desacuerdo.

1) Consentimiento/Mutualidad/Reciprocidad

Una de las áreas clave comunes entre nuestro modelo de Zoópolis y las perspectivas aborígenes es que los animales pueden y deberían ser coautores de sus relaciones con nosotros, y que las relaciones deberían basarse en la negociación mutua en lugar de la dominación o la coer-

³⁰ Maneesha Deckha, “Animal Justice, Cultural Justice: A Posthumanist Response to Cultural Rights in Animals” *Journal of Animal Law and Ethics* 2 (2007): 220.

³¹ Algunos defensores no-indígenas de los DDAAs dan crédito a perspectivas indígenas por informar su propia visión de los animales. Como Ben White les dijo a los activistas makah: “Escuchen, lo que yo he aprendido sobre la naturaleza, lo aprendí de su gente. Ustedes me enseñaron una manera de mirar al animal en los ojos – de ver que hay una persona ahí dentro. Después de que vi eso, no pude matar animales, tuve que protegerlos”, citado en Brenda Peterson, *Singing to the Sound: Visions of Nature, Animals & Spirit*, (Troutdale, OR: NewSage Press, 2000), 105.

ción. Esto naturalmente nos lleva a la pregunta: ¿qué tipos de relaciones quieren tener los animales con nosotros? Y, ¿cómo sabemos si las relaciones actuales son consentidas en lugar de coercitivas?

Sobre esta cuestión existe un desacuerdo serio. Los teóricos de los DDAA toman como axiomático que la caza es un proceso violento y coercitivo, y que ningún animal salvaje consiente en ser cazado. Muchos pueblos originarios, sin embargo, ven a los animales como personas no humanas quienes, de manera consensual, se entregan a los cazadores y los cazadores recompensan esta deuda a los animales a través de rituales idóneos. Como Nasdady expresa:

Cazar en tales sociedades no debería ser visto como un proceso violento en donde los cazadores toman las vidas de los animales por la fuerza. Más bien, cazar debería ser visto como una relación a largo plazo de intercambio recíproco entre los animales y los humanos que los cazan.³²

Similarmente, Coté menciona: “Mis ancestros creyeron que una ballena no era capturada, sino, con el ritual apropiado y el más alto respeto a la ballena, se entregaría a sí misma al cazador y a las personas que le habían mostrado la mayor estima”.³³

¿Cómo deberíamos resolver este desacuerdo? ¿Cazar es un “proceso violento en virtud del cual los cazadores toman la vida de los animales por la fuerza” como los defensores de los DDAA reclaman? ¿O es “un proceso a

³² Nasdady, nota 16 arriba, 25. Hay una complicación sobre quién da el consentimiento: ¿es el animal individual que está siendo cazado, o el “jefe” particular de una especie? En la actitud tradicional de los ojibwa “cada especie es controlada por un jefe espiritual o dueño cuya naturaleza es la de un ser trascendental. Las armas y trampas no sirven de nada si este jefe espiritual de la especie está ofendido y no desea que los humanos obtengan a sus subordinados. Consecuentemente, los animales salvajes como conjunto deben ser tratados con respeto para evitar que los jefes se ofendan” (Driben et al., nota 15 arriba, 100). Para una cita que refleja una visión similar entre los inuit, ver Winona LaDuke, *All our Relations: Native Struggles for Land and Life* (Cambridge, MA: South End Press, 1999), 51.

³³ Coté, nota 21 arriba, 32.

largo término de intercambio recíproco” en el cual los animales se entregan a sí mismos a los cazadores, como las perspectivas indígenas establecen?³⁴

De acuerdo con Nasdady, el conflicto es irresoluble:

La mayor parte del tiempo, no hay, en efecto, base alguna a partir de la cual evaluar los méritos relativos de las teorías indígenas y las teorías euroamericanas sobre los animales: cada una parece tener el mismo grado de poder explicativo. Un caso concreto es el ejemplo de Ingold acerca del hábito que tienen los caribúes de detenerse para mirar atrás a los cazadores que los persiguen, haciéndose así más fáciles de matar. Los biólogos ven este comportamiento como un resultado de la adaptación de los caribúes a la depredación de los lobos. En contraste, los cazadores creen lo interpretan como evidencia de que los caribúes se están entregando ellos mismos a los cazadores. Ambas explicaciones son razonables y consistentes dentro de la respectiva cosmovisión a la que pertenecen. No hay nada en el comportamiento del caribú mismo que te guíe a escoger una teoría sobre de otra.³⁵

Aunque este caso pudiera ser interpretado de cualquiera de las dos maneras, los defensores de los DDAA responderían que existen otros casos más claros. En el caso de la caza de ballenas por los makah, por ejemplo, la Sociedad de Conservación Pastor del Mar “mandó sus barcos a la bahía Neah para registrar las luchas y gritos de muerte de cualquier ballena que sea cazada para probar que, contrariamente a la creencia de los makah, las ballenas no se entregan voluntariamente a la muerte”.³⁶ Kazes hace referencia a un punto similar sobre el acorralamiento y amedrentamiento que los pies negros hacen para que los búfalos salten de un precipicio; en este caso, decir que los búfalos consienten “es una interpretación que es difícil de sostener”.³⁷

En el caso humano, hay instancias extraordinarias en las que las personas consienten su propia muerte –ya sea para escapar del dolor termi-

³⁴ Ver, por ejemplo, Nasdady, nota 16 arriba, 25.

³⁵ Nasdady, ibíd., 35.

³⁶ Greta Gaard, “Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt”, *Hypatia* 16 (2001): 7.

³⁷ Jean Kazez, *Animalkind: What we Owe to Animals* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 11.

nal incontrolable o para salvar a un ser querido— pero desconfiaríamos profundamente de cualquier afirmación que dijera que humanos consienten ser matados para que un extraño pueda comer. Y cuando existe alguna incertidumbre respecto al consentimiento, optamos por tener precaución y evitamos matar a otro ser. Los defensores de los DDAA aplicarían los mismos principios en el caso animal, demandando evidencia real de consentimiento/asesentimiento, especialmente porque mitos sobre el consentimiento son regularmente invocados para justificar la explotación animal en las granjas industriales y los laboratorios de la sociedad dominante. Si los indígenas pueden asegurar que las ballenas consienten a ser cazadas, ¿cómo podemos detener a los investigadores médicos de decir que los perros beagles consienten a ser infectados con virus letales?

Esto sugiere que hay otra razón para escrutar las aseveraciones del consentimiento animal: el peligro de que los intereses materiales, la presión social o el propio interés psicológico distorsionen nuestra interpretación del comportamiento y las expresiones de los animales. Poco antes de que Micah McCarty se saliera de una cuadrilla de caza de ballenas de los makah, expresó su preocupación acerca de si era posible llevar a cabo una interpretación de buena voluntad del “ojo” de las ballenas bajo condiciones de expectativa social y presión de pares: “Yo no sé qué haría si al salir y ver el ojo de una ballena veo que nuestro personal no está en el espíritu, ni purificado ni listo, como en las viejas costumbres, para tomar la vida de la ballena. Yo no sé qué es lo que haría”.³⁸

Sabemos que los humanos tienen una necesidad psicológica profunda de justificar sus actos de violencia, por ejemplo al hacer experimentos invasivos con animales,³⁹ y algunos antropólogos ven este impulso auto-justificante en acción dentro de las creencias aborígenes del

³⁸ Citado en Peterson, nota 31 arriba, 117.

³⁹ Lynda Birke, Arnold Arluke y Mike Michael, *The Sacrifice: How Scientific Experiments Transform Animals and People* (West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2007).

consentimiento animal.⁴⁰ El razonamiento ético debe funcionar como un control sobre nuestra tendencia a llevar a cabo interpretaciones que satisfacen intereses propios. En efecto, podríamos pensar que ésta es precisamente la función de la moralidad: animarnos a tomar en serio la posibilidad de que la voluntad y los intereses de los otros no se alinean con los nuestros.

En las leyendas de caza de los Mi'kmaq, los animales son agentes capaces de otorgar consentimiento. Robinson nota que el corolario de esto es que ellos pueden revocar el consentimiento, por lo que necesitamos entonces una explicación de las condiciones bajo las cuales podrían hacerlo.⁴¹ Recordemos la declaración de Barsh: “el orden moral del universo está siendo continuamente renegociado por los humanos, los animales y otros seres”.⁴² En otras palabras, el consentimiento es visto como algo que evoluciona, no algo que está fijo desde el momento de la creación.⁴³ Nuestra teoría política de los DDAAs insiste de manera similar

⁴⁰ Discutido en Nasdady, nota 16 arriba, 39 n. 12. Nasdady nota que los cazadores son alentados a no fijarse en el sufrimiento animal, debido a que esto es “cuestionar el valor del regalo, dudar acerca de si el animal debía de haberse entregado a ti en primer lugar” (ibid., 27). Esto suena como un mecanismo psicológico para alejar dudas sobre el consentimiento animal.

⁴¹ Robinson, nota 20 arriba.

⁴² Barsh, “Indigenous Science”, nota 13 arriba, 166.

⁴³ Anderson vincula las concepciones aborígenes sobre el consentimiento animal al hecho de que, históricamente, los pueblos indígenas y los animales fueron más o menos igualmente vulnerables: “aunque un oso pueda fácilmente atacar y posiblemente matar a un humano, los ataques suceden muy rara vez –un hecho que refuerza la idea que los osos de buena gana se sacrifican como ofrendas al cazador debidamente respetado, puesto que ellos, a diferencia de muchos otros animales, presuntamente podrían no solamente prevenir su propia muerte sino revertir la relación matando al cazador” (Elizabeth Anderson, “Benevolent Grandfather and Savage Beasts: Comparative Canadian Customary Law”, *Appeal* 3 (2010): 20). Si lo anterior es correcto, en la medida en que los humanos han adquirido transportación motorizada y rifles, la reticencia de los osos a atacar humanos ya no puede ser vista como evidencia de su consentimiento a ser cazados. Una interpretación del consentimiento surgida cuando los animales podían fácilmente evadir a los humanos y/o representaban una amenaza

que “el consentimiento de los gobernados” debe ser un proceso, sin estar fijo en un momento histórico específico (como la domesticación).⁴⁴

Lo anterior sugiere la necesidad de identificar las situaciones concretas en las que los animales pueden, de forma continua, expresar su bien subjetivo y sus preferencias sobre los tipos de relaciones que ellos desean o no desean tener con nosotros. Interpretar el consentimiento animal es un enorme reto y es muy probable que lleve a desacuerdos razonables en ciertos contextos. Pero puede haber aquí una oportunidad para la investigación constructiva compartida sobre la mejor manera de respetar la agencia y la voluntad de los animales.⁴⁵

2) *Necesidad*

Una segunda área de desacuerdo concierne a las interpretaciones sobre la “necesidad”. Como se mencionó anteriormente, los principios de los DDAAs presuponen circunstancias de justicia. En lugares donde los humanos no pueden sobrevivir sin comer animales, la mayoría de los teóricos de los DDAAs reconocen que las condiciones para reconocer los derechos

creíble para ellos son menos plausibles en condiciones donde los humanos tienen una amplia ventaja tecnológica.

⁴⁴ Declaraciones influyentes acerca del mito de que la domesticación involucra consentimiento incluyen J. Baird Callicott, “Animal Liberation an Environmental Ethics: Back Together Again” en *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, ed. Eugene C. Hargrove (Albany, NY: State University of New York Press, 1992); Michael Pollan, *The Omnivore’s Dilemma* (Nueva York: Penguin, 2006), 320. Para una crítica del mito, ver Jonathan Safran Foer, *Eating Animals* (Nueva York: Back Bay Books, 2009), 99.

⁴⁵ Nótese que algunos de los mismos desafíos sobre el respeto de la voluntad y la agencia surgen en relación con los niños y las personas con discapacidades intelectuales. Nos basamos en estos paralelos para ilustrar el caso de los animales en Sue Donaldson y Will Kymlicka, “Citizen Canine: Participation Rights in an Inclusive Democracy” en *Disability and Political Theory*, ed. Barbara ArNeil y Nancy Hirschman (Cambridge: Cambridge University Press, 2016), cap. 7.

a la vida no se sostienen. Este requisito no es simplemente una concepción *realpolitik* a la escasez hobbesiana, sino un reconocimiento de que, bajo condiciones de supervivencia, consumir otros seres vivientes “puede ocurrir sin que esos ‘otros’ sean desvalorizados o se les niegue un estatus moral”.⁴⁶ En condiciones de supervivencia, comer animales no presupone afirmar la supremacía humana ni reduce a los animales al estatuto de una herramienta o recurso. Es sólo cuando los humanos no necesitan matar animales para sobrevivir que la elección de hacerlo alude a la supremacía humana y a ideologías instrumentalistas. Es por esto que los teóricos de los DDAAs admiten la caza por supervivencia mientras que afirman al mismo tiempo los compromisos anti-especistas.⁴⁷

Barsh argumenta que las condiciones de necesidad persisten en el Ártico. Él llama a esto “el argumento de la necesidad nutricional en el Ártico”. El asentamiento humano en el Ártico no es factible sin la ingesta de animales, y “un cambio *in situ* en la dieta o como resultado de la reubicación, es un riesgo muy grande para la salud humana”,⁴⁸ debido en parte a la forma en que la fisiología inuit está adaptada a su dieta. Pero como él mismo nota, es poco probable que este argumento pueda aplicarse a todas, o ni siquiera a la mayoría, de las prácticas de caza indígenas.⁴⁹ Él, por tanto, contempla un tipo de argumento diferente, sugiriendo que “el derecho a la alimentación” debería ser entendido como “un derecho a la alimen-

⁴⁶ Ronnie Hawkins, “Cultural Whaling, Commodification, and Culture Change”, *Environmental Ethics* 23 (2001): 296.

⁴⁷ Donaldson y Kymlicka, nota 8 arriba; Alasdair Cochrane, *Animal Rights without Liberation* (Nueva York: Columbia University Press, 2012), 191; Kazez, nota 37 arriba.

⁴⁸ Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 162 y 165.

⁴⁹ La anciana makah Alberta Thompson invocó el cambio de condiciones materiales y de necesidad para explicar su oposición a la caza de ballenas: “Mi sueño es despertar una mañana y que el Consejo de la Tribu haya llamado a una conferencia para hacer una declaración: ahora nos damos cuenta de que la ballena entregó su vida por nosotros hace cien años para que pudiéramos comer. Ahora queremos honrar y proteger a la ballena hasta el fin de los tiempos”, citado en Dick Russell, “Tribal tradition and the Spirit of the Trust” *The Amicus Journal* (1999): 21.

tación culturalmente adecuada”, distinto del derecho a la alimentación nutricionalmente adecuada, reconocido por las Naciones Unidas.⁵⁰

Los teóricos de los DDAA ven esto como una pendiente resbaladiza. El quid moral de los argumentos de necesidad es precisamente que el matar animales es necesario, no una elección. Los argumentos sobre la alimentación culturalmente apropiada, en contraste, corren el riesgo de camuflar el hecho de que se están tomando elecciones dietéticas y que estas elecciones están subordinando sistemáticamente los intereses fundamentales de los animales a las preferencias humanas. Comer animales para sobrevivir puede ser respetuoso; comer animales cuando existen alternativas nutricionales adecuadas porque uno prefiere comidas culturalmente apropiadas, no es respetuoso de manera autoevidente.⁵¹

De renovada cuenta, a los defensores de los DDAA les preocupa el debilitamiento del estándar de necesidad porque los argumentos acerca de la necesidad son frecuentemente (ab)usados por la sociedad dominante para justificar prácticas explotadoras de animales. Si los makah necesitan carne de ballena para alimentarse de manera culturalmente apropiada, ¿qué ha de evitar que los franceses digan que necesitan *foie gras*, o que los chinos digan que necesitan sopa de aleta de tiburón, o que todos digan que necesitan leche y hamburguesas? Necesitamos recordar la poderosa tendencia humana de inflar nuestros deseos en necesidades, para después sacrificar las necesidades fundamentales de los animales en

⁵⁰ Barsh, “Food Security” nota 14 arriba, 168. De hecho, el Comité de la ONU sobre los derechos Económicos, Sociales y Culturales refrendó una versión de este argumento, indicando que “el contenido central del derecho a la alimentación adecuada implica la disponibilidad de comida en cantidad y calidad suficiente para satisfacer las necesidades dietéticas de los individuos, libre de sustancias adversas y aceptable dentro de una cultura dada”, aunque también se nota que el acceso a tales alimentos no debe “interferir con el goce de otros derechos humanos”. (UN Committee on Economic, Social and Cultural Rights, General Comment 12, 20th Session, Un Doc E/C.12/1999/5 (mayo 12 1999), parágrafo 8). Defensores de los DDAA agregarían que acceder a una alimentación culturalmente aceptable no debería intervenir con los derechos animales.

⁵¹ Hawkins, nota 46 arriba.

aras de satisfacer nuestros deseos inflados. Necesitamos garantías éticas en contra de esta tendencia, exigiéndole a las personas que prueben y no sólo afirmen sus supuestas demandas de necesidad.⁵²

El definir la necesidad es un problema complejo y es probable que surjan desacuerdos razonables, en particular acerca de si existe la obligación de buscar generar las condiciones bajo las cuales ésta desaparezca.⁵³ Una vez más vemos aquí la posibilidad de un espacio para que haya un diálogo constructivo acerca de las fronteras entre la necesidad y la elección.

3) Tradición/Religión

Una tercera área de desacuerdo potencial concierne a la integridad cultural. Como se mencionó anteriormente, los pensadores indígenas a menudo enfatizan que las prácticas con animales son centrales para los mitos y los rituales que definen su identidad y que abandonar estas prácticas conduciría a severas dislocaciones y deficiencias sociales y culturales. Se dice que la prohibición de la caza de ballenas para los makah, que se extendió por 70 años, fue parcialmente responsable de una amplia gama de malestares sociales, y a la inversa, que a su restablecimiento se le atribuye un renacimiento social y cultural.⁵⁴

⁵² De acuerdo con algunas perspectivas indígenas, el consentimiento y la necesidad están vinculados: si se presume que los animales consienten precisamente porque son conscientes de las necesidades de supervivencia de los humanos, entonces pueden aceptar que cazarlos no es un signo de irrespeto. Robinson, nota 20 arriba, invoca este vínculo para defender conclusiones de los DDAAs desde una perspectiva indígena, argumentando que los animales ya no tienen razones para ver la caza como respetuosa y, por lo tanto, no tienen razones para aceptar el sacrificio.

⁵³ Por ejemplo, si es verdad que las personas que viven en el ártico necesitan matar animales para sobrevivir, entonces ¿existe la obligación de reubicarlas, bajo el deber de buscar establecer las circunstancias de justicia? Probablemente no, aunque pueda ser moralmente incorrecto deliberadamente ir a vivir bajo circunstancias en donde es sabido que será necesario matar animales.

⁵⁴ Renker, nota 26 arriba; Coté, nota 21 arriba; Miller, nota 27 arriba.

Los teóricos de los DDAA han expresado posturas variadas sobre el argumento de la integridad cultural. La mayoría insiste que, aunque la adaptación cultural para respetar los DDAA puede ser difícil, siempre es posible, y que el terminar con las prácticas animales probablemente no conllevará una destrucción cultural. Otros teóricos de los DDAA sí aceptan algunas versiones del argumento de la integridad cultural. Kazez argumenta que, en el caso de los inuit, quienes generalmente dependen de la caza para su subsistencia:

Reemplacemos todas las formas de cacería para la subsistencia con viajes a tiendas caras en donde la comida es traída por aviones desde cientos de kilómetros de distancia y entonces realmente tendremos una cultura radicalmente alterada. No tendremos la vida independiente ni ingeniosa de la cual los esquimales están justificadamente orgullosos.

De manera similar, ella argumenta que los pastores de renos de Siberia “no serían las mismas personas si abandonaran su forma de vida nómada y de pastoreo”.⁵⁵

Pero una vez más, las implicaciones generales de este tipo de argumento son preocupantes. Notamos anteriormente que cuando todos los otros argumentos fracasan, los defensores de la explotación animal en la sociedad dominante recurren al mito del determinismo cultural: la idea de que “simplemente así son las cosas”. Usar animales es algo dado, no una elección, es como siempre hemos vivido y es parte de nuestro “estilo de vida”. Bajo esta rúbrica, el asesinato de diez mil millones de animales al año en los Estados Unidos se mueve de la categoría de reflexión ética hacia la categoría de lo culturalmente dado.

Las éticas animales deben desafiar este determinismo cultural, haciendo del trato que le damos a los animales un problema ético a ser discutido, no un hecho dado que evade el escrutinio moral. El decir que algo es parte de nuestro estilo de vida debería ser el punto de partida de nuestra reflexión ética, no el punto en el que nos detenemos.

⁵⁵ Kazez, nota 37 arriba, 169-70.

Algunos escritores indígenas están de acuerdo en que sus prácticas con animales deberían ser vistas no como culturalmente determinadas, sino como elecciones políticas, como manifestaciones deliberadas de resistencia. En el caso de los makah, por ejemplo, Barsh dice que:

[L]a importancia de reanudar la caza es fundamentalmente política. Los makah están ejerciendo el poder de ser diferentes de una forma modesta pero altamente visible: ellos comen lo que deciden comer. Para personas que han sido oprimidas por mucho tiempo, unos cuantos kilos de carne de ballena pueden significar una gran libertad.⁵⁶

De manera similar, Sepez nota que se consideraba

una insignia de honor el ser despreciados por los no nativos por continuar con sus tradiciones culturales. Los cazadores de ballenas sintieron una conexión con sus ancestros, quienes habían sido arrestados por participar en *potlatches*, golpeados por hablar lenguajes indios en internados gubernamentales o envilecidos por misioneros cristianos como salvajes culturalmente inferiores. Con protestas y otros intentos para detener los esfuerzos de las tribus, vistos como una extensión de los procesos de colonización en curso, la caza de ballenas y las actividades que la rodeaban se convirtieron en una forma de resistencia en una historia más amplia de opresión cultural.⁵⁷

Esta motivación por la libertad y las resistencias subyace en las luchas por la descolonización alrededor del mundo, y a cualquiera que le importe la justicia debería encontrar formas de apoyarla y habilitar su expresión política. Pero una vez que reconocemos que la caza de ballenas es una elección política en lugar de algo culturalmente predeterminado, necesitamos preguntarnos por qué los animales deben pagar el precio de la resistencia ante la hegemonía blanca. ¿Cuál es la justificación de usar a las ballenas como herramientas para expresar “el poder de ser diferente” o una “resistencia a una historia más amplia de opresión cultural”?

⁵⁶ Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 167.

⁵⁷ Jennifer Sepez, “Treaty Rights and the Right to Culture: Native American Subsistence Issues in US Law” *Cultural Dynamics* 14 (2002): 155.

Quizás, como algunos de los makah propusieron, la resistencia podría ser expresada mediante una tradición cultural alternativa, declarando a los makah como “Guardianes de la Ballena”.⁵⁸ Esto sería una elección política diferente, una que afirma el derecho de los makah a definir su propio camino, mientras se respeta el derecho de las ballenas a hacer lo mismo. Si sacamos a las prácticas animales fuera de la esfera del determinismo cultural y las metemos dentro de la esfera de la resistencia política, podría haber mayor espacio para alianzas nuevas entre los DDAA y los indígenas para resistir ante los intereses corporativos y del estado que pisotean a cualquiera –tanto humano como animal– que estorbe en el camino del desarrollo y del lucro.

G. Conclusión

Mientras que la estrategia de evasión reduce el conflicto potencial entre los defensores de los DDAA y los pueblos originarios, nosotros creemos que hay una necesidad y un potencial para un involucramiento más profundo. Hasta la fecha, la atención se ha enfocado exclusivamente en las áreas de desacuerdo, y éstas necesitan ser enfrentadas honestamente.⁵⁹ Pero no debemos permitir que tales desacuerdos opaquen el contexto general de los puntos en común entre los DDAA y las perspectivas indígenas. Ambas ven a los animales como sujetos a quien se les debe respeto moral, cuyas relaciones con nosotros deberían estar basadas en la negociación mutua, no en la dominación o en la coerción. Esta visión compartida

⁵⁸ Peterson, nota 31 arriba, 114.

⁵⁹ Más allá de las cuestiones de consentimiento, necesidad e integridad cultural, otras posibles fuentes de desacuerdo pueden incluir el papel que juega la sintiencia como determinante del estatus moral. Para teóricos de los DDAA, la sintiencia es una condición de ser un yo o un sujeto y, por tanto, las plantas no sintientes ni necesitan ni son sujetos de los derechos que protegen la experiencia subjetiva. Mientras que Barsh destaca “la conciencia y la voluntad de todas las criaturas”, también a veces parece extender la subjetividad a las plantas (Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 161-62).

se planta como una crítica ética radical ante el *statu quo*, con su visión instrumentalista y basada en la conversión de los animales en propiedad. Necesitamos desesperadamente sacar esta crítica ética a la luz.

Mientras que los canadienses debaten el desarrollo de arenas alquitrancadas, la tubería de Northern Gateway y los proyectos mineros en el Anillo de Fuego, en los debates dominantes nunca se considera si los animales que viven en estas áreas consienten la destrucción de su hábitat. La “necesidad económica” es invocada en defensa del crecimiento desenfrenado, de la extracción de recursos y de la destrucción cultural y ambiental. En este contexto, los defensores de los DDAA y los indígenas están de acuerdo en que la explotación febril es una elección, no una necesidad, y que los animales deben ser representados cuando se toman esas decisiones.⁶⁰

Sin embargo, esta oportunidad para la crítica ética y para la coalición política ha sido mayormente perdida, en parte debido a la renuencia a abordar los problemas éticos subyacentes, dejando el debate enmarcado en términos estrechamente legales.⁶¹ La manera en que tratamos a los animales no sólo se trata de relaciones de poder, de la ley o de preferencias personales, sino que es una obligación ética del más alto orden. Esta creencia es compartida por los DDAA y las perspectivas indígenas, pero la estrategia de evasión oculta este compromiso ético, dejando incuestionada la perspectiva instrumentalista basada en la apropiación de lo animal.

⁶⁰ Por ejemplo, en la tradición haudenosaunee alguien era elegido durante las reuniones del Consejo para representar a los lobos (Peterson, nota 31 arriba, 159). Las teorías recientes de los DDAA proponen mecanismos similares.

⁶¹ Coté dice que el verdadero problema a debatir no es la moralidad de las prácticas con animales (lo cual ella desestima como “el punto de vista propio” y “últimamente como una elección personal”), sino más bien “el poder: el poder para determinar lo que comemos” (Coté, nota 21 arriba, 206; cf. Barsh, “Food Security”, nota 14 arriba, 148). Nosotros sostendríamos, por el contrario, que el poder siempre operará en beneficio de intereses hegemónicos, y que las perspectivas para los DDAA y los derechos indígenas en Canadá dependen de resaltar problemas de justicia.

Referencias

- ANDERSON, Elizabeth. "Benevolent Grandfather and Savage Beasts: Comparative Canadian Customary Law". *Appeal* 15 (2010): 3-38.
- ANDERSON, Virginia. *Creatures of Empire: How Domestic Animals Transformed Early America*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- ANDREWS, Kristin y Lori Gruen. "Empathy in Other Apes". En *Empathy and Morality*, cap. 10, editado por Heidi Maibom. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- CALLICOTT, J. Baird. "Animal Liberation an Environmental Ethics: Back Together Again". En *The Animal Rights/Environmental Ethics Debate*, cap. 11, editado por Eugene C. Hargrove. Albany, NY: State University of New York Press, 1992.
- BECKOFF, Mark y Jessica Pierce. *Wild Justice: The Moral Lives of Animals*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- BARSH, Russell. "Taking Indigenous Science Seriously". En *Biodiversity in Canada: Ecology, Ideas, and Action*, 153-173, editado por Stephen Bocking. Peterborough, ON: Broadview, 1999.
- _____. "Food Security, Food Hegemony, and Charismatic Animals". En *Toward a Sustainable Whaling Regime*, 147-180, editado por Robert Friedheim. Seattle: University of Washington Press, 2001.
- BIRKE, Lynda, Arnold Arluke y Mike Michael. *The Sacrifice: How Scientific Experiments Transform Animals and People*. West Lafayette, IN: Purdue University Press, 2007.
- BISGOULD, Lesli. *Animals and the Law*. Toronto: Irwin Law, 2011.
- COCHRANE, Alasdair. *Animal Rights without Liberation*. Nueva York: Columbia University Press, 2012.
- CORONADO, Rod. "Direct Actions Speak Louder than Words". En *Terrorists or Freedom Fighters? Reflections on the Liberation of Animals*, 178-184, editado por Steven Best y Anthony Nocella. Nueva York: Lantern Books 2004.
- COTÉ, Charlotte. *Spirits of our Whaling Ancestors: Revitalizing Makah and Nuu-chah-nulth Traditions*. Seattle: University of Washington Press, 2010.
- DECKHA, Maneesha, "Animal Justice, Cultural Justice: A Posthumanist Response to Cultural Rights in Animals". *Journal of Animal Law and Ethics* 2 (2007): 189-229.
- _____. "Property on the Borderline: A Comparative Analysis of the Legal Status of Animals in Canada and the United States". *Cardozo Journal of International and Comparative Law* 20(2) (2012): 313-365.

- DE WAAL, Frans. *Primates and Philosophers: How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006. En español: *Primates y Filósofos: La evolución de la moral del simio al hombre*, traducido por Vanesa Casanova Fernández. Barcelona: Paidós Ibérica, 2007.
- DONALDSON, Sue y Will Kymlicka. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011. En español: *Zoópolis: Una revolución animalista*, traducido por Silvia Moreno Parrado. Madrid: Errata naturae, 2018.
- _____. "Citizen Canine: Participation Rights in an Inclusive Democracy". En *Disability and Political Theory*, cap. 7, editado por Barbara Arneil y Nancy Hirschman. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- DRIBEN, Paul, Donald J. Auger, Anthony N. Doob y Raymond P. Auger. "No Killing Ground: Aboriginal Law Governing the Killing of Wildlife among the Cree and Ojibwa of Northern Ontario". *Ayaangwaamizin: The International Journal of Indigenous Philosophy* 1(1) (1997): 91-106.
- FOER, Jonathan Safran. *Eating Animals*. Nueva York: Back Bay Books, 2009.
- GAARD, Greta. "Tools for a Cross-Cultural Feminist Ethics: Exploring Ethical Contexts and Contents in the Makah Whale Hunt". *Hypatia* 16(1) (2001): 1-26.
- HAWKINS, Ronnie. "Cultural Whaling, Commodification, and Culture Change". *Environmental Ethics* 23(3) (2001): 287-306.
- HOPE, Simon. "The Circumstances of Justice". *Hume Studies* 36(2) (2010): 125-148.
- Joy, Melanie. *Why We Love Dogs, Eat Pigs, and Wear Cows*. San Francisco: Conari, 2011. En español: *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*, traducido por Montserrat Asensio Fernández. Madrid: Plaza y Valdez, 2013.
- KAZEZ, Jean. *Animalkind: What we Owe to Animals*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- LADUKE, Winona. *All our Relations: Native Struggles for Land and Life*. Cambridge, MA: South End Press, 1999.
- MACINTOSH, Constance. "Indigenous Rights and Relations with Animals: Seeing beyond Canadian Law". En *Canadian Perspectives on Animals and the Law*, cap. 8, editado por Peter Sankoff, Vaughan Black y Katie Sykes. Toronto: Irwin Law, 2015.
- MILLER, Robert. "Tribal Cultural Self-Determination and the Makah Whaling Culture". En *Sovereignty Matters*, editado por Joanne Barker. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- NASDADY, Paul. "The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human-Animal Sociality". *American Ethnologist* 34(1) (2007): 25-43.

- PETERSON, Brenda. *Singing to the Sound: Visions of Nature, Animals & Spirit*. Troutdale, OR: NewSage Press, 2000.
- POLLAN, Michael. *The Omnivore's Dilemma*. Nueva York: Penguin, 2007.
- PREECE, Rod. *Brute Souls, Happy Beasts and Evolution: The Historical Status of Animals*. Vancouver: University of British Columbia Press, 2005.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press, 1971. En español: *Teoría de la Justicia*, traducido por María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- _____. *The Law of Peoples*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999. En español: *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, traducido por Hernando Valencia Villa. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.
- RENKER, Ann. "Whale and the Makah Tribe: A Needs Statement". Artículo preparado para la 64^a Reunión Anual de la Comisión Internacional Ballenera, julio 2012. En línea: <https://iwc.int/>
- ROBINSON, Margaret. "Veganism and Mi'kmaq Legends: Feminist Natives Do Eat Tofu". Inédito, 2010. En línea: <https://we.riseup.net/assets/375167/Robinsona-ar2010.pdf>
- RUSSELL, Dick. "Tribal tradition and the Spirit of the Trust". *The Amicus Journal* (1999).
- SCHMIDT, Jeremy y Martha Dowsley. "Hunting with Polar Bears: Problems with the Passive Properties of the Commons". *Human Ecology* 38(3) (2010): 377-387.
- SEPEZ, Jennifer. "Treaty Rights and the Right to Culture: Native American Subsistence Issues in US Law" *Cultural Dynamics* 14(2)(2002): 143-159.

Will Kymlicka

Es un filósofo político canadiense reconocido por sus contribuciones a la ética animal. Pensador indispensable en teoría política, democracia, ciudadanía y justicia social en sociedades multiculturales; autor de diversos libros, entre ellos *Ciudadanía multicultural* y, con Sue Donaldson, *Zoópolis. Una teoría política de los derechos animales*. Es profesor de filosofía en la Universidad de Queens en Kingston, Ontario.

Sue Donaldson

Es una autora e investigadora canadiense independiente. Es cofundadora del núcleo de investigación “Animales en la Filosofía, Política, Ley y Ética” (*APPLE*, por sus siglas en inglés) en la Universidad de Queens en Kingston, Ontario.

Traducción de Francisco Gutiérrez como parte de su trabajo de titulación en la licenciatura en Filosofía, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Revisada en sesiones del Taller Cultural Zoópolis durante 2019 y 2020 con la participación de su asesora: Vannya González Nambo; además, Ana Cristina Ramírez, Fernando Luna, Carlos Guevara, Ariana Rosales, Daniel Aparicio y Rafael Rivas. La revisión al manuscrito final fue realizada por Sofía Ortega Calderón y nuevamente por Cristina Barragán Hernández y Federico Marulanda Rey por parte de *Devenires: Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*. Se recibió autorización de los autores para trabajar en su publicación el día 15 de mayo de 2018 y la autorización ante la versión traducida el 1 de mayo de 2020. Versión original: Will Kymlicka y Sue Donaldson, “Animal Rights and Aboriginal Rights”, en *Canadian Perspectives on Animals and the Law*, cap. 7, editado por Peter Sankoff, Vaughan Black y Katie Sykes (Toronto: Irwin Law, 2015). La traducción fue ajustada a la reimpresión que amablemente facilitaron la autora y el autor.

