

[Escriba texto]

**CUADERNOS DE TRABAJO DEL
CENTRO DE INVESTIGACIONES ETICAS**
Segunda Época
N° 2:

Ética y formas de vida

**Mónica B. Cagnolini/
Diego Eiras / María Cristina Sandoval**

ISSN 1515-999X / Septiembre 2015

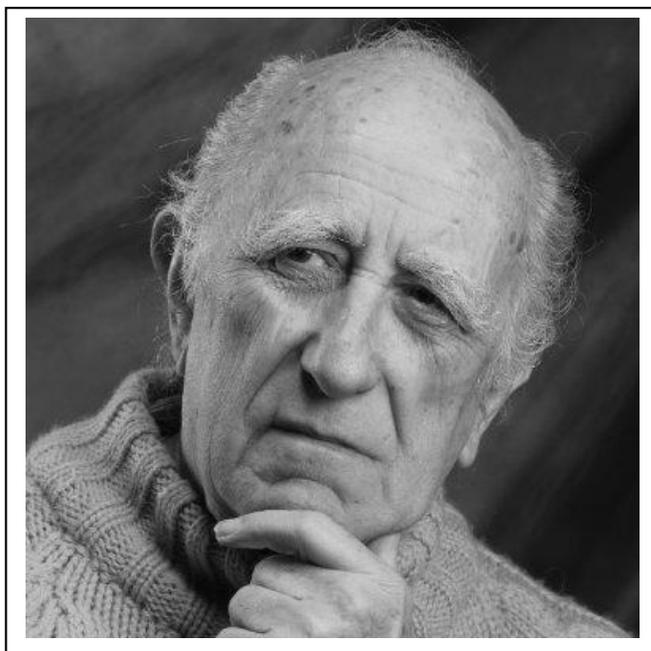
**CUADERNOS DE TRABAJO DEL
CENTRO DE INVESTIGACIONES ETICAS**

Segunda Época

Ética y formas de vida

N° 2 / ISSN 1515-999X / Septiembre 2015

Publicación semestral del
Centro de Investigaciones Éticas del
Departamento de Humanidades y Artes de la
Universidad Nacional de Lanús



En memoria de Ricardo Maliandi, maestro y amigo

[Escriba texto]

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANUS

Rectora	Ana María Jaramillo
Vicerrector	Nerio Neirotti
Director Departamento de Humanidades y Artes	Daniel Bozzani
Director de Centro de Investigaciones Éticas	Daniel Bozzani (a cargo)

STAFF DE LA PUBLICACIÓN

Editora Responsable	Cristina Ambrosini
Comité Editorial	María Teresa García Bravo Graciela Fernández Alberto Damiani Daniel Dei
Comité Asesor	María Luisa Pfeiffer (<i>Universidad de Buenos Aires- CONICET</i>) Cecilia Pourrieux (<i>Universidad Nacional de Lanús</i>) Dorando Michelini (<i>Universidad Nacional de Río Cuarto</i>) Jan Mauritz Broekman (<i>Universidad de Lovaina</i>) Hugo Alazraqui (<i>Universidad Nacional de Lanús</i>)

INDICE

- AMBROSINI, Cristina, GARCIA BRAVO, María Teresa,
Presentación
- CRAGNOLINI, Mónica .
“La mujer, el animal y la carne. Escenas cotidianas de carnofalologocentrismo”
.....
- EIRAS, Diego
“Bioética y ética del trato animal (Biozoética)”
.....
- SANDOVAL, María Cristina
“La soberanía alimentaria. Un principio ético para la agroecología”
.....



Departamento de Humanidades y Artes
*Cuadernos de Trabajo del
Centro de Investigaciones Éticas*
Segunda Época
Nro. 2
Ética y formas de vida

Presentación

En homenaje al fundador del *Centro de investigaciones éticas*, este Cuaderno de trabajo lo dedicamos a recordar al Dr. Ricardo Maliandi, a su obra y sobre todo a su actitud de atención y cuidado hacia las personas que tuvimos la suerte de conocerlo y formarnos al calor de su generosidad para abrir y sostener espacios de debate y diálogo. En este número 2 de la Segunda época encontramos tres artículos dedicados a mostrar la importancia de atender a todas las formas de vida, no solamente las humanas, para encontrar nuevos lazos de solidaridad entre los seres vivos, humanos y no humanos. El primer artículo de Mónica Cragolini, en su momento tesista doctoral dirigida por el Dr. Maliandi y actualmente uno de los principales referentes de la producción filosófica internacional, denominado “La mujer, el animal y la carne. Escenas cotidianas de carnofalologocentrismo”, revisa la tradición logocéntrica para revisar algunas ideas naturalizadas acerca de nuestros hábitos alimenticios que se sustentan en el lugar relegado y afín en que ha situado el pensamiento occidental a la mujer y al animal, junto a la carne. Esta reflexión se ubica dentro de un nuevo ámbito de pensamiento denominado “ecofeminismo” que muestra un vínculo entre dominación de la mujer y degradación de la naturaleza.

El artículo de Diego Eiras, “Bioética y ética del trato animal (Biozoética)” aborda uno de los temas más acuciantes de atender y es el del maltrato a los animales. Debemos destacar que el autor es Veterinario, dedicado a los temas de Ética profesional. Hace unos años, para poder transitar por su actividad con la mayor capacitación filosófica, se inscribió en el Doctorado en Filosofía del Departamento de Humanidades y Artes de la UNLa y bajo la dirección del Dr. Ricardo Maliandi produjo su tesis de doctorado en temas de Ética, la que está a punto de ser presentada, lamentablemente ya sin el acompañamiento de su director. Este trabajo muestra aspectos centrales de su preocupación por atender a este tema y darle visibilidad en su campo profesional, bajo la convicción de que es responsabilidad de los Veterinarios, también, reflexionar acerca de nuestra relación con los animales, más allá de verlos como recursos de supervivencia y alimentos.

El artículo que cierra este Cuaderno, el de María Cristina Sandoval, “La soberanía alimentaria. Un principio ético para la agroecología”, también alumna del doctorado en filosofía dirigido por el Dr Ricardo Maliandi hasta su fallecimiento reciente en el mes de enero de este año, evidencia la toma de conciencia de la importancia de contar con una ética profesional en el ejercicio de la ingeniería agronómica. En su condición de Ingeniera agrónoma y como tesista doctoral en filosofía, la autora expone algunas de los principales puntos de discusión en temas de ecología y transita la idea de una agroecología sustentable.

Este Cuaderno, entonces, reúne el aporte de tres autores preocupados, cada uno dentro de su campo profesional, por el cuidado de la vida. Los tres destacan la necesidad de resignificar nuestros vínculos con otras formas de vida, fuera del Humanismo y de las ideas autocomplacientes acerca del hombre, derivadas de visiones secularizadas de la teología cristiana. Por otro lado, instalados en los modos de producción tecnocientíficas, en un mundo globalizado, dentro de ideologías neoliberales que ocultan o enmascaran las preocupaciones éticas como formas subsidiarias de la lógica del mercado, estos autores destacan el importante papel de la Ética entendida como reflexión acerca de las formas de vida vigentes, que no renuncia a la interminable tarea de cuestionar las múltiples formas de la dominación y de la violencia. Nuevamente, el mérito de este encuentro interdisciplinar debemos adjudicárselo a nuestro maestro, Ricardo Maliandi.

Cristina Ambrosini – María Teresa García Bravo



Departamento de Humanidades y Artes
*Cuadernos de Trabajo del
Centro de Investigaciones Éticas
Segunda Época*
Nro. 2
Ética y formas de vida

La mujer, el animal y la carne.

Escenas cotidianas del carnofalologocentrismo¹

Mónica B. Cragolini (UBA-CONICET)

Breve Currículo Vitae

Mónica B. Cragolini es Doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, en la que se desempeña como profesora de Metafísica y directora de la Maestría en Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad, en la Facultad de Filosofía y Letras. Es investigadora principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autora de *Razón imaginativa, identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur* (1993), *Nietzsche: camino y demora* (1998 y 2003), *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del entre* (2006), *Derrida, un pensador del resto*. Compiladora de *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo* (2009), *Por amor a Derrida* (2008), *Modos de lo extraño. Subjetividad y alteridad en el pensamiento postnietzscheano* (2005), *Entre Nietzsche y Derrida. Vida, muerte, sobrevida* (2013). Ha compilado asimismo con R. Maliandi *La razón y el minotauro* (1998), y con G. Kaminsky *Nietzsche actual e inactual*, Vol I, Vol II (1996). Es directora de la revista *Instantes y Azares- Escrituras nietzscheanas* (ex *Perspectivas Nietzscheanas*, 1992-2000).

Resumen

¹Este artículo corresponde a mi participación en las *Jornadas de Filosofía Práctica* organizadas en Buenos Aires en octubre de 2013 por la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Las Actas de dichas Jornadas no han sido publicadas.

A lo largo de la historia del pensamiento y de la cultura occidental, las mujeres y los animales han estado muy cerca las unas de los otros. En este trabajo, analizaré algunos de los puntos de contacto entre la mujer y el animal, tratando de evidenciar el anudamiento de dichos puntos con la problemática de la carne, para señalar de qué manera los prejuicios carnofalologocentristas nos acompañan cotidianamente. En este sentido, se torna necesaria una tarea deconstructiva de lo más cotidiano y cercano, como, por ejemplo, las costumbres alimenticias.

Analizaré algunos aspectos de las corrientes ecofeministas, para evidenciar ciertos núcleos conceptuales (como, por ejemplo, el vínculo entre degradación de la naturaleza y subordinación de las mujeres), que permiten pensar otro modo de "estar-con" el animal.

Introducción

A lo largo de la historia del pensamiento y de la cultura occidental, las mujeres y los animales han estado muy cerca las unas de los otros. Cuando los pitagóricos generaron la tabla de doble entrada que selló, de alguna manera, el modo de ser oposicional de la metafísica occidental, colocaron del lado de lo múltiple, lo izquierdo, lo curvo, la oscuridad y lo malo, al principio femenino, mientras que el masculino quedó del lado de lo recto, el uno, la luz, lo bueno, el cuadrado y el límite.² Mientras que el número uno era el número de la razón, el dos, número hembra, era el número de la opinión. Sin embargo, gracias a Jámblico, sabemos que varias mujeres se destacaron, entre los años 600 y 500 A.C. en la Escuela pitagórica. Teano de Crotona (posiblemente, mujer del propio Pitágoras), nacida en el siglo VI A.C, es considerada la primera matemática de la historia³ y es quien, se dice, se hizo cargo de la escuela luego de la rebelión que, supuestamente, terminó con la vida de Pitágoras. En su *Vida de Pitágoras*, Jámblico registra a diecisiete mujeres (sobre un total de treinta y dos estudiantes) como pertenecientes a la escuela, entre ellas, Babelyka y Boio de Argos, Echestrateia de

² Si bien el número tres representa lo estrictamente considerado "macho", el número uno es lo masculino como principio generador de todo.

³ No es, según esto, y como se suele decir, Hipatia de Alejandría (siglo IV d.C.) la primera mujer matemática.

Phlius, Ekkelo de Lukania, Habrotelia de Tarento, Kleaichma, Kratesikleia, Lasthenia de Mantinea, Okkelo de Lukania, entre otras.

Sabemos también que esos binarismos que definen el modo de pensar oposicional occidental, colocaron, con el tiempo, al animal del lado de la mujer, por su falta de razonamiento y su cercanía al ámbito de las sensaciones. Y, sin embargo, los estudiantes que pertenecían al círculo interno de la Escuela, los *mathematikoi*, debían ser vegetarianos, en virtud de la creencia en la reencarnación. Con lo cual, la escuela filosófica a la que se hace responsable, en virtud de la tabla de doble entrada, de la sistematización de la oposición masculino-femenino, con la adjudicación de los caracteres menos valiosos y hasta desdeñables y repudiables a lo femenino, no sólo resultó en la práctica respetuosa de la mujer, sino también, de los animales (por más que, en el caso de éstos, el respeto se derivara de su cercanía a lo humano, y no de su diferencia).

En este trabajo, analizaré algunos de los puntos de contacto entre la mujer y el animal, desde el lugar asignado a ambos por el pensar occidental, tratando de evidenciar el anudamiento de dichos puntos con la problemática de la carne, para señalar de qué manera los prejuicios carnofalologocentristas nos acompañan cotidianamente. En este sentido, se torna necesaria una tarea deconstructiva de lo más cotidiano y cercano, como, por ejemplo, las costumbres alimenticias.

La devoración

Derrida ha planteado el esquema carnofalologocéntrico apuntando especialmente a la cuestión de la devoración: en el *Seminario La Bestia y el soberano*, en ese cuerpo a cuerpo que se desarrolla entre el soberano y la bestia, se trata de mostrar continuamente cómo lo pretendidamente cultural y humano (el soberano) deviene continuamente bestia (según la concepción cultural de lo bestial) en la devoración de todo lo otro. Si ser hombre es ser soberano, ser hombre es ser devorador (y devorador

vociferante).⁴ Para Derrida existe un anillo co-implicador entre el logos, el falo y la ingesta (devoradora) de carne.⁵ Esos tres elementos son los que permiten el sustento del sujeto metafísico, que es básicamente ipseidad viril, dotada de falo: por ello mujeres, animales y niños están fuera de la escena de la soberanía política. En el pensar de la metafísica de la presencia, existe una interiorización idealizante del falo, que debe pasar, como las palabras, por la boca.⁶ La boca que habla, es la boca que vocifera, come y devora. Es la que da órdenes desde la presencia a sí, autoafectándose en la escucha de sí. Es la que devora al otro, para introyectarlo dentro de sí y hacerlo parte de la propia mismidad, en la reapropiación a sí de lo otro.⁷

Pero es necesario, para la subsistencia del sujeto *ipse* soberano, que esa ingesta del otro animal sea denegada en tanto crimen: es una muerte que no se considera asesinato. Como señala Derrida, aún las éticas más preocupadas por el otro, como la de Lévinas, admiten una matanza que no se califica como asesinato, la del animal, en la medida en que no se piensa al animal como otro.⁸ Por eso, en la historia del humanismo occidental, el animal no muere: son necesarios una serie de procesos dene-gatorios que impidan evidenciar que lo que se come, cuando se come carne, es un cadáver.

Si esto es así, si el sujeto *ipse* soberano es viril y carnívoro, cabe hacerse la pregunta por el lugar de la mujer en esta historia carnofalocéntrica. Esto es lo que, de alguna manera, tendrán en cuenta diversas posturas feministas.

La naturaleza, la mujer y el animal

⁴Analizo este carácter autoritario de la voz devorante en "Virilidad carnívora: el ejercicio de la autoridad sojuzgante frente a lo viviente", *Revista Científica de UCES, Universidad de Ciencias empresariales y sociales*, Buenos Aires, Vol 16, nro 1, 2012, pp. 45-51.

⁵ Véase L. Odello, "Dirvorazione", en *aut aut*, Nro 327, 2005, pp. 206-223.

⁶ J. Derrida- J-L. Nancy, "Il faut bien manger ou le calcul du sujet", en *Cahiers Confrontation*, Paris, Numéro 20, Hiver 1989, pp. 91-114, trad. Hay que comer, o el cálculo del sujeto" (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, Nro 17, dic. 2005.

⁷ En este sentido, para Derrida la historia del pensar occidental podría comprenderse en el término "autofellatio". Véase *Glas*, Paris, Galilée, 1974, p. 39.

⁸Véase J. Derrida, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, trad. C. de Peretti y C. Rodríguez Marciel, Madrid, Trotta, 2008, pp. 126 ss., donde se muestra cómo el animal es puesto fuera del circuito de la ética.

Uno de los puntos de contacto desde un carácter afirmativo entre la mujer y el animal lo han encontrado las corrientes del ecofeminismo⁹ en la noción de naturaleza,¹⁰ a partir de la indicación del vínculo entre degradación de la naturaleza y subordinación de las mujeres. Como señala Mary Mellor, son las teorías filosóficas y sociales que piensan al existente humano como desencarnado y aislado de su ámbito natural, las que dejan en manos de las mujeres las tareas necesarias para el mantenimiento del cuerpo y el ambiente. Es decir, el rechazo de la materialidad de la existencia (el hecho de que somos un cuerpo inserto en la naturaleza) tiene como consecuencia no sólo la adjudicación de esas tareas de conservación de lo material a la mujer, sino también el establecimiento de formas de desigualdad en la comunidad humana que se patentizan en la guerra entre el mundo humano y el mundo natural no humano. Derrida ha llamado “guerra santa” a la guerra que las grandes religiones monoteístas han emprendido contra el animal, podemos extender, en el contexto del ecofeminismo este concepto a todo el ámbito de lo natural.¹¹

Las ecofeministas consideran que la relación con el ambiente natural es diferente para hombres y mujeres, ya que son estas últimas las que soportan los mayores impactos del mundo ecológico en su cuerpo, en virtud de su tradicional papel de alimentadoras y cuidadoras de la existencia material. Por esto, dan un valor positivo a ese vínculo entre la mujer y la naturaleza que fue la base de la opresión cultural de la mujer, ya que el hombre en el sentido masculino ha estado asociado con la cultura, y la mujer con el mundo de lo biológico. En sus inicios, el feminismo abominó de este vínculo mujer-naturaleza, siguiendo el esquema de pensamiento que vincula lo humano con el mundo de la cultura (el mismo Marx señalaba la diferencia entre lo humano y la “simple vida animal”).¹² Ahora bien,

⁹ El ecofeminismo surgió a mediados de los 70, como parte de la segunda oleada del feminismo y del movimiento verde. Entre los ecologistas, los mesurados sostienen que es posible aún usar la tecnología para restituir a la naturaleza algo de lo que se le ha quitado, mientras que la ecología profunda o radical considera que es necesario volver a pensar y a constituir sobre otras bases nuestro vínculo con el mundo natural.

¹⁰ Véase Mary Mellor, *Feminismo y ecología*, México, Siglo XXI, 2000, p. 9.

¹¹ Para el tema de la “guerra santa” contra el animal, véase M. B. Cragnolini, “La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la “guerra santa” contra el animal”, en *Nómadas, Revista de la Universidad Central*, Bogotá, Colombia, Nro 37, octubre 2012, pp. 146-155.

¹² Como señala Mellor, *op. cit.*, p. 98, tanto desde un modelo liberal como desde uno radical-socialista, la defensa de la igualdad entre hombres y mujeres obligó a las feministas a rechazar el vínculo mujer-naturaleza.

cuando las ecofeministas abogan por ese vínculo mujer-naturaleza, son acusadas de reaccionarias y conservadoras, pareciendo este movimiento un intento de “vuelta atrás” luego de las luchas por el “empoderamiento femenino”.

Carol Adams ha rastreado la vinculación entre feminismo y vegetarianismo en novelas y textos de militantes feministas desde la segunda mitad del siglo XIX, y ha descripto cómo, entre la primera y la segunda guerra mundial se produce lo que ha sido llamado “la edad de oro del vegetarianismo”.¹³ Muchos factores contribuyeron a este fenómeno: la experiencia de la primera guerra con su profusión de cadáveres humanos y animales,¹⁴ el racionamiento de la comida, el enorme desarrollo de la industria cárnica en EEUU, y otras cuestiones que llevaron a establecer un vínculo entre la opresión masculina, la guerra y el comer carne. La militancia feminista se alió, entonces, al vegetarianismo, como modo de rechazo del dominio masculino que obligaba a la mujer a convertirse en “asesina” en la preparación de los alimentos. Como indica Adams: “Rechazando la orden masculino en la comida, las mujeres practican la teoría del feminismo a través de sus cuerpos y la elección del vegetarianismo”.¹⁵ De allí que Edith Ward¹⁶ señalara que “la jaula de los animales es la jaula de las mujeres”. Después de pasar registro por el fenómeno de las mujeres cloróticas, Adams señala que aquellas mujeres privadas de palabra, encontraron un modo de rebelión contra el sistema patriarcal desde el lugar mismo al que se las confinó, la cocina, y esa rebelión se evidenció en la comida y el rechazo a la dieta carnívora.¹⁷

Estos primeros vínculos entre vegetarianismo y feminismo encuentran en la segunda mitad del siglo XX un nuevo ámbito de discusión en los ecofeminismos.

¹³ Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat. A Feminist Vegetarian Critical Theory*, USA, The Continuum International Publishing Group Ltd, 2010, p. 217.

¹⁴ Se podría decir que el “avance en los modos de la guerra” consiste, entre otras cuestiones, en el ocultamiento de los cadáveres a partir de la tecnologización que media entre los cuerpos de los hombres.

¹⁵ Carol J. Adams, *The Sexual Politics of Meat*, ed. cit., p. 213.

¹⁶ Citado por Carol J. Adams, *Ibidem*, p. 219.

¹⁷ Carol J. Adams, *Ibidem*, p. 213.

Iris Marion Young defendió en los 90 la posición ginocentrada, considerando que un feminismo humanista no cuestionaba el esquema patriarcal.¹⁸ Es Andrée Collard¹⁹ quien une la crueldad contra el animal, el daño ecológico y la opresión de la mujer, rescatando la relación entre la condición de madre de la mujer y la naturaleza. Más allá de ser madre o no en el sentido biológico, para Collard cada mujer está unida en una identidad-madre común, y el patriarcado es considerado como una enfermedad de maltrato hacia mujeres y animales. Lo masculino se aparta de lo femenino y de la naturaleza para poder ejercer la opresión sobre ambos ámbitos. Por ello, Collard considera que es necesario recuperar nuestro parentesco con la naturaleza (inocente, espíritu libre y salvaje).²⁰

Buena parte de las críticas a Collard van en la dirección de su “esencialismo universalista y determinismo biológico”. Contrariamente a Simone de Beauvoir, que ve en la naturaleza y la biología femenina el elemento de desigualdad, muchas ecofeministas rescatan el elemento biológico desde la maternidad. Para Beauvoir la autonomía es fundamental, y por ello la maternidad aparece ante sus ojos como un elemento de enajenación. Mientras que el hombre deposita el semen y vuelve a su autonomía, la mujer queda encadenada a la naturaleza, ocupada en el embarazo por un otro que la devora. En esa línea, otras feministas, como Adrienne Rich²¹ señalan que la maternidad ha alejado a la mujer de su cuerpo, y que ella debe recuperar el control de éste.

Frente a estas posiciones, las ecofeministas valorizan esa cercanía al cuerpo que proporciona la maternidad. María Mies muestra cómo el argumento feminista por la autodeterminación se vincula a una concepción de derechos de carácter burgués. Las mujeres dejan su cuerpo a la experimentación de tecnomédicos que instrumentalizan tecnologías reproductivas: el cuerpo se convierte así en un compuesto comercializable de vientres, semen y óvulos. Si la ilustración se construyó como rechazo

¹⁸Iris M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 1990, p. 7.

¹⁹Andrée Collard- Joe Contrucci, *Rape of the Wild: Man's Violence against Animals and the Earth*, U.S., Indiana University Press, 1989.

²⁰Para Collard existe una prehistoria ginocéntrica, que desaparece con la división del trabajo; a partir de la caza, la guerra y la violencia como prerrogativas masculinas.

²¹Adrienne Rich, *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, New York-London, W.W. Norton and Company, 1986.

CRAGNOLINI, Mónica B. "La mujer, el animal y la carne..."

de la inmanencia a favor de la mediación cultural (favorecedora de la opresión de la mujer y lo natural) es necesario repensar la conexión de la mujer con lo natural y lo cultural, como forma de rechazo del modelo de autodeterminación individualizada.

Junto a este rescate de lo natural y lo biológico, existe otro elemento irritativo para las feministas defensoras de la autodeterminación, que es la recurrencia a una ética del cuidado. Buena parte de la lucha por los derechos de la mujer se fundó en la consideración de que, mientras que los hombres han sido educados en una ética del derecho (y por eso constantemente se autoimponen desde la referencia a sus propios derechos), las mujeres son educadas en una ética del cuidado del otro, que las consigna al lugar de alimentadoras y proveedoras de ayuda. Las ecofeministas valorizan esta cuestión educativa, que es la que permite la preocupación por parte de las mujeres de la vida de los otros, sean humanos o animales.²²

Por otro lado, otro elemento a considerar es el modo en que se valoriza el ecofeminismo el supuesto vínculo diferente que tendrían con su cuerpo mujeres y hombres, en función de los diversos fenómenos que experimentan a nivel biológico.

Todas estas razones hacen que para muchos el ecofeminismo represente un retroceso con respecto a conquistas ya obtenidas.

Deberíamos señalar, en primer lugar, que la autodeterminación como valor es una conquista que nos ubica de lleno en el universo carnofalocéntrico con su instancia devoradora del otro. En este sentido, considero que los ecofeminismos se hallan más cercanos a las posibilidades de una ética del respeto a la alteridad (a la cual no sólo se la respeta cuando se le da el derecho a la autodeterminación, porque, como sabemos, muchos entes vivientes sufrientes son excluidos de ese derecho). En ese sentido, la conquista de la autodeterminación, como paso necesario hacia una transformación de los modos de vida social, tal vez debería dejar paso a un cuestionamiento más amplio de esos modos de vida, que incluya la crítica del modelo autodeterminativo.

²² Carol Giligan, en *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1982, p. 19 distinguió estas dos concepciones de la moralidad: la masculina, que se ocupa de derechos, y la femenina, anclada en la preocupación y el respeto del otro.

Desde el ámbito de los derechos del animal, Gary Francione ha establecido un vínculo interesante en esta línea, indicando la cercanía entre el feminismo posmoderno, que acepta la cosificación de las mujeres como parte de su autodeterminación (la mujer que puede elegir ser prostituta, actriz pornográfica, etc.) y las posiciones de bienestarismo animal que sostienen que es defendible la explotación animal si se realiza de manera "humanitaria" (en contraposición al feminismo radical y su vínculo con el abolicionismo).²³ Si los animales han sido matados en mataderos diseñados por Temple Grandin,²⁴ sería lícito comérselos, porque han muerto de manera humanitaria. Para Francione, lo que hacen los movimientos bienestaristas es permitir que las personas se sientan bien con la explotación animal, como lo hacen las feministas que llama "posmodernas" con quienes participan en actos de explotación femenina.

La estructura del referente ausente: la carne en lugar del cadáver

El tema presente en todas estas cuestiones es el que se vincula con la carne y, en los términos más cotidianos, con la dieta carnívora de la que, en la mayoría de los casos, son responsables las mujeres (por el mandato masculino del lugar de alimentadoras). Se podría decir que los argumentos en contra del vegetarianismo son muy inconsistentes desde el punto de vista de los pretendidos límites entre lo humano y lo animal: por un lado, la dieta carnívora se basa en un supuesto privilegio de lo humano, la posibilidad de cultura. La mediación cultural que el hombre impone al ambiente lo coloca en la situación de poder dominar todo lo que es, incluido, por supuesto, todo lo viviente (no humano, pero también humano). Pero, por otro lado, en la discusión en torno a la dieta carnívora, los argumentos "se naturalizan" y se suele indicar que los animales se comen entre sí. Como señala Carol Adams, esto es sólo cierto para una mínima parte de los animales no humanos,²⁵ y, por otro lado, al

²³Gary Francione, *Why feminist-vegan now?*, en *Feminism & Psychology* 2010 20: 302, Versión on line en <http://fap.sagepub.com/content/20/3/302>

²⁴ Temple Grandin diseñó mataderos con menor sufrimiento para los animales. Sus ideas se han popularizado en los últimos tiempos a partir del film *Temple Grandin*, del año 2010, dirigido por Mick Jackson.

²⁵ C. Adams, "Ecofeminism and the Eating of Animals", *Hypathia*, No. 6, primavera de 1991, pp. 134-137.

darse por cierto nuestro carácter de depredadores, no se examinan nuestras diferencias con los animales carnívoros.

Para Adams, tanto mujeres como animales han sido tratados como objetos desde su carne:²⁶ el discurso que aprueba el comer carne se basa en la estructura de referente ausente. Se debe reprimir el conocimiento de que eso que se come es un animal muerto, ignorando, con la referencia neutralizada a "la carne" o "la comida" el modo en que el cadáver que se encuentra en el plato ha llegado hasta ese lugar. Según Adams, el acto de comer animales es espejo y representación del mundo de los valores patriarcales. Por eso, como indicábamos desde ideas derridianas, la figura del soberano es siempre devoradora de la carne del otro (animal, humano).

Se podría decir que el animal está siempre muerto, por ello no puede morir. Cuando Derrida relata la escena de Luis XIV en su menagerie de Versailles observando la autopsia del elefante, se pregunta si el animal no ha estado siempre en esa posición de cadáver (ya muerto) para el hombre. Pero, agregaríamos en virtud de lo indicado en relación a la estructura del referente ausente, cadáver que no se visualiza como cadáver, sino como otra cosa.²⁷ Cuando se dice que el animal no puede morir, como señala Heidegger, tal vez se esté diciendo que ya está muerto, es decir, siempre ya es carne en el plato del que lo consume. Por ello el animal se vuelve un referente ausente y es reemplazado por algo que se denomina "carne" sin ninguna referencia al lugar de dónde proviene, y a los modos en que ha sido tratado (maltratado) eso que ahora en el plato se llama carne. Los cuerpos muertos de los animales son renombrados: no son cadáveres, sino "carne, comida".

En este sentido, para Adams la estructura de referente ausente contribuye a reforzar los presupuestos del modelo patriarcal, con sus divisiones y límites entre lo humano-cultural y lo animal natural, en la consabida consideración especista del hombre como especie superior. Por otro lado, la

²⁶ Carol Adams, *The Sexual Politics of Meat*, ed. cit., p. 241.

²⁷ La objetivación del animal permite fragmentarlo, al no percibirlo como un ente viviente que ha sido asesinado, y consumirlo. Adams encuentra analogías entre esos modos de tratamiento del animal y la violencia sexual ejercida sobre las mujeres.

invisibilización de los animales maltratados a los fines del consumo humano refuerza su lugar de material objetual disponible para el hombre.

Sarah Hoagland²⁸ ha mostrado de qué manera la cosificación del otro (mujer, animal) permite eliminar, a nivel del lenguaje, al autor de la violencia. Así, hablar de mujeres maltratadas o violadas elide al autor de la violación y el maltrato y pone el acento en las mujeres (como si formara parte de su modo de ser el ser maltratadas, sin hacer mención de quiénes las maltratan). Algo similar ocurre con los animales destinados a ser objeto de consumo humano, se elide el hecho de que alguien los mata, y se pone el acento en que son sacrificados para ser consumidos como carne, luego son sólo eso, carne, y forma parte de su naturaleza el ser convertidos en carne apta para consumo humano.

Las ecofeministas de algún modo nos recuerdan, desde las ideas de naturaleza y maternidad, un modo del ser-con lo viviente, modo de ser que da cuenta de una comunidad con todo lo vivo que amerita ser repensada más allá de todo esencialismo. Sin embargo, como indica Anna Charlton²⁹ una ética de preocupación sin una base de derechos no protege de nada.

Considero que el tema a tener en cuenta en este punto es que una ética de la preocupación o del cuidado ha de partir del reconocimiento de que el otro es un otro, que no es parte de la propia propiedad. Creo que, tal vez, el mayor aporte que podría prestar el ecofeminismo a la causa del animal es el que se vincula con lo que he llamado una hospitalidad (con el) animal³⁰, ese reconocimiento de la apertura incondicional al otro en tanto otro. Sin embargo, son necesarias también las políticas de la animalidad³¹(así como fue necesario el feminismo de la autodeterminación), para reconocer unos

²⁸ S. Hoagland, *Lesbian ethics: Toward new values*, Palo Alto, CA, Institute for Lesbian Studies, 1988, pp. 17-18.

²⁹ Anna Charlton, "Las mujeres y los animales", en *Teorema*, Vol. XVIII/3, 1999, pp. 103-115. Charlton es muy irónica con respecto a lo que significa esta ética de la preocupación. Como señala, montones de mujeres son asesinadas por hombres con quienes han tenido un vínculo amoroso, pero que en algún momento dejan de preocuparse por ellas. En ese sentido, considera que una "ética de la preocupación" no alcanza si no se sustenta en el derecho.

³⁰ Véase M. B. Cragolini, "Hospitalidad (con el) animal", en *Escritura e imagen, Vol. extra: Herencias de Derrida*, Universidad Complutense de Madrid (2011): 313-324.

³¹ A este respecto, véase M. B. Cragolini, "Políticas de la animalidad", en *Pensamiento de los confines*, número 27, verano-otoño 2011, pp. 109-116, Buenos Aires, Guadaluquivir.

“derechos” al animal, derechos que, por más problemas filosóficos que nos signifiquen,³² representan un camino necesario e inexorable en la dirección del respeto al animal como otro, y por tanto, siempre extraño.³³

Bibliografía

- Adams, Carol. *The sexual politics of meat. A feminist vegetarian critical theory*, USA, The continuum international publishing group ltd., 2010. “Ecofeminism and the eating of animals”, *Hypatia*, n°6, primavera de 1991.
- Charlton, Anne. “Las mujeres y los animales” en *Teorema*, vol XVIII/3, 1999.
- Collard Andree, Joe Contucci. *Rape of the wild man’s violence against animals and the Earth*, US, Indiana University Press, 1989.
- Cragnolini, Mónica B. “Hospitalidad (con el) animal” en *Escritura e imagen*, vol extra: Herencias de Derrida, Universidad Complutense de Madrid, 2011. “La ciencia jovial: un ejercicio del derroche frente a la ‘guerra santa’ contra el animal” en *Nómadas. Revista de la Universidad Central*, Bogotá, Colombia, n° 37, oct. 2012.
- “Políticas de la animalidad” en *Pensamiento de los Confines*, n° 27, verano-otoño 2011, Bs. As., Guadalquivir.
- Derrida, Jacques. *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008. *Glas*, Paris, Galilée, 1974.

³² Me refiero a que sin lugar a dudas es cuestionable plantear el respeto al animal desde la idea de deconstrucción de la subjetividad propietaria, y luego pensar sus “derechos” (que siempre suponen un sujeto).

³³En este sentido, los derechos de la mujer y los derechos del animal se asocian en varios puntos, incluido el del repudio que los asocia. Como señala Peter Singer en *Liberación Animal*, cuando en 1792 Mary Wollstonecraft publicó su *Vindicación de los derechos de la mujer*, su obra fue replicada con la publicación de *Una vindicación de los derechos de las bestias*. Thomas Taylor, filósofo de Cambridge, era el autor de esta obra que intentaba refutar los argumentos de Wollstonecraft señalando que si la igualdad podía aplicarse a las mujeres, de ello se derivaba el absurdo de que también las bestias (los animales) podrían gozar de esa igualdad.

CRAGNOLINI, Mónica B. “La mujer, el animal y la carne...”

- Derrida, Jacques, J. L. Nancy, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet” en *Cahiers Confrontation*, Paris, n° 20, Hiver 1989.
- Francione, Gary. *Why feminist-vegan now?* En *Feminism y Psychology*, 2010, version online en <http://fap.segepub.com/content/20/3/302>
- Giligan, Carol. *In a different voice: psychological theory and women’s development*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 1982.
- Hoagland, S. *Lesbian ethics: toward new values*, Palo Alto, CA, Institute for Lesbian Studies, 1988.
- Mellor, Mary. *Feminismo y ecología*, México, siglo XXI, 2000.
- Odello, L. “Dirvorazione” en *aut aut*, n° 327, 2005.
- Rich, Adrienne. *Of womans born: motherhood as experience and institution*, New York-London, W.W. Norton and Company, 1986.
- Young, Iris M. *Justice and the politics of difference*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.



Departamento de Humanidades y Artes
*Cuadernos de Trabajo del
Centro de Investigaciones Éticas
Segunda Época
Nro. 2
Ética y formas de vida*

Bioética y ética del trato a los animales

(Biozoética)

Diego Fernando Eiras (UNLP)

Breve Currículo Vitae

Diego Fernando Eiras es Médico veterinario, por la Facultad de Ciencias Veterinarias de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente es profesor adjunto de “Parasitología y enfermedades parasitarias” y profesor coordinador del curso “Legislación veterinaria y ética” en la misma universidad. Actualmente cursa el doctorado de la Facultad de Ciencias Veterinarias (UNLP) y el Doctorado en Filosofía (UNLa). Ha recibido varias distinciones y premios por su labor en investigación así como también ha publicados numerosos trabajos en medios especializados nacionales e internacionales.

Resumen

La idea de Ricardo Maliandi de “excluir la exclusión” va adquiriendo nuevos mecanismos inclusivos en la medida que se van incorporando nuevos elementos hasta el de incluir a los animales en las consideraciones de la Bioética instaurándose un ámbito de reflexión denominado “ética animal” o

"biozoética". Este trabajo tratará sobre la incorporación de la ética animal dentro del campo de la bioética, se fundamenta en que tanto humanos como animales se ven mutuamente afectados y en tal sentido, puede haber un objeto de reflexión interdisciplinario además de un desafío importante para la filosofía. En las relaciones entre personas y animales, pueden explicitarse conflictos generales como el de Justicia-Libertad, Universalidad-Individualidad, *Pathos-Logos*, *Bios-Ethos*, entre otros.

Introducción

Si se toma distancia de la facticidad normativa, pueden indagarse los supuestos que acompañan más o menos el proceso de evolución de la conciencia moral. En un ámbito democrático de inclusión social resultaría anacrónico, por ejemplo, pensar en esclavitud o en desigualdad entre los seres humanos. Este, por así decir, "excluir la exclusión" -esbozado muchas veces por Ricardo Ma-liandi, y que podría ser formulado como imperativo de un ideal universal-, va adquiriendo nuevos mecanismos inclusivos en la medida en que se van incorporando nuevos elementos en el escenario moral que antes no habían sido considerados.

Un ejemplo lo constituyen los animales y las demás formas de vida junto a la naturaleza en general. Y aunque resultaría ilusorio pensar en una inclusión irrestricta, ciertas cuestiones como la del sufrimiento innecesario de los animales, o la tala indiscriminada de los bosques aparecen hoy como expresiones inaceptables del accionar humano. Parecería que en el marco de las obligaciones humanas existe cierto reconocimiento de las otras formas de vida que difícilmente tenga una vuelta atrás, bien porque se piense en una dignidad *en sí*, bien porque ya se observan o prevén las consecuencias de la sobreexplotación planetaria.

Interesada por estos temas, la bioética ha retomado su sentido amplio originario, formando un sistema de disciplinas y subdisciplinas de ética aplicada, desde la bioética *sensu stricto* hasta la "macrobioética". Esta bioética "ampliada" puede involucrarse en cuestiones relacionadas con el trato a los animales, dando sustento a la llamada biozoética. Tanto humanos como animales se ven mutuamente afectados y en tal sentido, puede haber un objeto de reflexión interdisciplinario además de un desafío conjunto para la filosofía y las ciencias. Se toma conciencia de que el hombre se halla

estrechamente relacionado con su entorno, que estas relaciones son complejas, y que en esta complejidad no solo se establecen vínculos conflictivos de índole técnica sino también de orden moral.

En las relaciones entre personas y animales pueden explicitarse conflictos generales, y en tanto que *biosy ethos* son complejos y presuponen conflictividad, puede recurrirse a principios generales (como los de la Ética Convergente) y a los principios particulares de la bioética para la formación de criterios que puedan minimizar tal conflictividad en estas relaciones. Filosofía y ciencia pueden orientar el accionar de la ética aplicada (y en consecuencia, de la bioética y la biozoética) en tanto se encuentren en camino hacia el reconocimiento de su mutua necesidad para el abordaje de este tipo de conflictos.

En el presente trabajo se discute muy brevemente la relación entre la bioética y la ética del trato animal desde la perspectiva del *a priori* de la conflictividad de la Ética Convergente (EC) y el giro ambiental de la ética aplicada.

Los animales en la cultura

La protección animal refiere en general al comportamiento humano hacia los animales no humanos determinado o influenciado de alguna manera por nuestras costumbres. En Occidente, las preocupaciones acerca de los animales y de su vinculación con el hombre empiezan a visualizarse de manera significativa en la Modernidad. Las teorías se encuentran dominadas por las dos corrientes tradicionales de pensamiento moral: utilitarismo y deontologismo.

La mirada utilitarista se inicia en Jeremy Bentham y llega hasta la segunda mitad del siglo XX de la mano de Peter Singer, quien, en su obra *Animal Liberation* (1975), inaugura una nueva etapa que da lugar a los debates actuales. El utilitarismo de Singer se relaciona con lo que hoy llamamos *bienestar animal*, centrado principalmente en el accionar humano que tiende a la minimización del sufrimiento de los animales. El bienestar animal refiere al uso humano de los animales procurando la minimización del sufrimiento y está basado en un pensamiento utilitarista de acuerdo con el cual los mayores beneficios de una acción sobrepasan la mayor cantidad de sufrimiento o daño en los animales. Cabe aclarar que el bienestar animal se ha ido incorporando como disciplina científica en el ámbito de la profesión veterinaria y es allí donde encuentra su aplicación más extendida.

Por otro lado, el deontologismo kantiano es retomado por Tom Regan (*The case for animal rights*, 1983), en una versión de los *derechos de los animales* llamada "dura", donde los animales poseen un valor intrínseco que los posiciona como "fines en sí mismos" y no solo medios para un fin. Hay aquí un giro hacia el biocentrismo en el que Regan intenta expandir la concepción antropocéntrica que tenía Kant sobre los animales. Sostiene que el uso de (algunos) animales es malo por sí mismo y que deberían otorgárseles derechos absolutos a fin de protegerlos de la explotación con propósitos humanos. En sus formas más moderadas, esta visión contempla tal protección en acciones más particulares como aquellas que inducen sufrimiento o daño.

Ambas corrientes ciertamente parten de la capacidad de sufrir -que no diferencia a los animales de los humanos-, dejando de lado el materialismo cartesiano y las concepciones basadas en la razón y el lenguaje. Pero, por otro lado, ambas fundamentaciones pueden resultar, además de contrarias, insuficientes y muchas veces extremas y con criterios de aplicabilidad que no escapan de la arbitrariedad.

Diego Gracia propone en este sentido un acercamiento entre ambas corrientes al reconocer derechos en los animales, pero como fin en conjunto y no para cada uno de los individuos (deberes perfectos o de justicia y de gestión pública y penal). Por otro lado, cubre las expectativas del bienestar animal para con los especímenes concretos bajo la forma de deberes imperfectos (no correlativos a derechos y de gestión privada y voluntaria).¹

Bioética en sentido ampliado

Constituido como espacio de reflexión sobre la relación entre el *bios* y el *ethos*, el término bioética - acuñado en 1971 por Rensselaer Potter en el libro *Bioethics, a bridge to the future* - intenta recuperar su sentido originario y abarcador de toda forma de vida. Esta bioética "ampliada" se presenta hoy como una meta-disciplina que parte de la relación médico paciente (*i.e.* ética biomédica) hasta la llamada "macrobioética" (o bioética en sentido amplio), abriendo un inmenso sistema de disciplinas y

¹ Cf. Gracia, D. "La investigación en animales" en *Revista de Bioética y Humanidades Médicas Quirón*. La Plata, volumen 42, número 2, 2012; p.28.

subdisciplinas de ética aplicada dentro del espacio de reflexión sobre las condiciones que hacen posible las relaciones bióticas. Estas disciplinas incluyen, entre otras, la ética de la biotecnología y la ética del medio ambiente. Es en este sentido como la bioética puede involucrar dentro de su campo disciplinar aquellas cuestiones que atañen a lo que en los últimos tiempos se ha denominado "ética del trato a los animales", "ética de la vida animal" o simplemente "ética animal", zoética o biozoética; poniendo en tema la conflictividad cultural que se presenta en el *ethos* con la figura del animal como elemento adicional de complejidad.

La biozoética, entonces, es una rama de la bioética que reflexiona sobre los conflictos morales en los que se hallan involucrados los animales. La incorporación de la reflexiones dentro del campo de la bioética se fundamenta en que tanto humanos como animales se afectan mutuamente y en tal sentido pueden ser objeto de reflexión interdisciplinaria además de un desafío importante de colaboración mutua entre la filosofía y las ciencias.

Puede hablarse de ética veterinaria si el problema de los animales en la cultura es mirado desde la profesión veterinaria. En este ámbito, la bioética y la biozoética son un auxilio de invaluable importancia cuando los conocimientos tecno-científicos, junto a los códigos deontológicos de la profesión, resultan insuficientes en la formación de un criterio racional de acción en ciertos conflictos relacionados con animales (ver esquema).

En los últimos años, las reflexiones de la biozoética se han enfocado principalmente en cuestiones de experimentación en animales y otros aspectos como el de la producción animal, los animales silvestres, los animales en cautiverio y el cuidado de los animales de compañía. En el ámbito de la salud pública, los animales son además tenidos en cuenta desde el punto de vista de la transmisión de enfermedades, principalmente aquellas que afectan también al hombre. Esta nueva perspectiva permite considerar a los animales y a los humanos como un sistema de interacción biológico-cultural que posiciona a las diversas disciplinas científicas y no científicas en un lugar de visión conjunta donde los elementos considerados no necesariamente responden a una determinada gradación valorativo-ontológica. En este sentido, el concepto institucional "un mundo, una salud" (*onehealthinitiative*)², se propone un enfoque multidisciplinario e interdisciplinario de monitoreo,

² Concepto creado por la *Wildlife Conservation Society* y avalado por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), la Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE), la Organización Mundial de la Salud

prevención, control y mitigación de las enfermedades emergentes considerando la conservación ambiental y reconociendo los vínculos existentes entre la salud de los animales, los humanos y el ecosistema.

Animales, animalidad y ética aplicada

Muchos de los esfuerzos respecto de la consideración moral de los animales han sido enfocados desde la investigación sobre qué concepción se tiene de ellos. Estos esfuerzos parecen indagar sobre cuán parecidos pueden ser los animales al hombre, puesto que, cuanto más lo sean, mayor será el estatus moral que han de poseer. La racionalidad y la autoconciencia, el lenguaje y la comunicación, la capacidad de sentir y sufrir; estos son algunos puntos de anclaje para la construcción de las teorías que se vienen desarrollando en los últimos años. Por cierto que, si la idea es ir dejando de lado la concepción antropocéntrica, no se ve cómo se ha de abandonar esta perspectiva tratando de llevar todo lo no humano a la misma unidad de medida con la que nos medimos los humanos. Un ejemplo de reciente aparición relacionado con lo que podría constituirse como un logro en este aspecto, es el *habeas corpus* concedido por un tribunal de casación argentino a una orangutana del zoológico de Buenos Aires. Si este animal es considerado por sus representantes una *persona no humana* (porque se ha resuelto empíricamente que puede revelar cierta racionalidad), entonces hay derecho a un reclamo jurídico por su libertad. Las acciones que se tomen no podrán ser arbitrarias y han de estar contenidas dentro de un marco de legalidad similar al de los humanos. Sin entrar en el debate sobre el concepto de *persona no humana* o cuál es la definición de persona que se está utilizando, decidir sobre animales es siempre un caso Quinlan de diferente índole y magnitud, cuyo contenido común es la imposibilidad de conocer con certeza el deseo del paciente. La autonomía es siempre representada y de segundo orden (también en la orangutana).³

(OMS) y el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) en un documento conjunto elaborado en 2008 en Manhattan.

³ El caso Quinlan constituye uno de los más emblemáticos en la historia de la Bioética. Karen Quinlan, quien estaba catalogada como existiendo en estado vegetativo persistente y sin posibilidad de recuperación de la función cognitiva, es representada por su padre ante la suprema corte de New Jersey en solicitud del retiro de su soporte vital. La corte estableció que el derecho de elección debía ejercerlo Karen, pero como era incompetente, permitió que su familia decidiera si Karen hubiese querido la suspensión del soporte en estas circunstancias. Cf. Mainetti, JA, Mainetti, JL. *Manual de Bioética*. La Plata, Quirón, 2011; p.105.

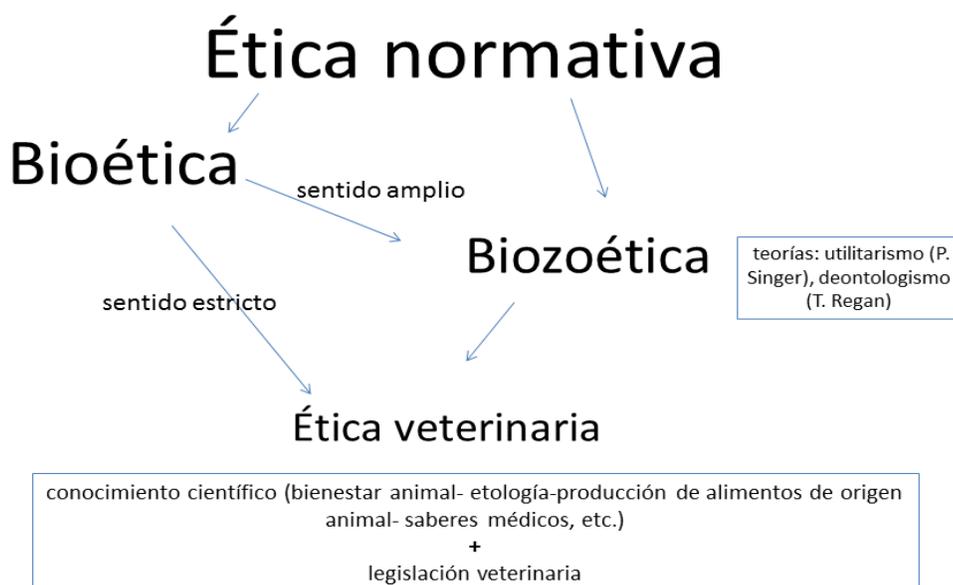
Dejando a un lado las teorías onto-antropomórficas, es posible aún explicitar criterios que contemplen el trato moral sobre los animales, especialmente cuando se trata de tomar decisiones en las que ellos se encuentran implicados. Hay condiciones animales que todavía no se han evaluado, o son muy dificultosas de mostrar (aun de manera científica) y esto no nos da rienda suelta para actuar como se nos antoja. Son las mismas acciones las que pueden caratularse como correctas o buenas de manera más o menos independiente de la dignidad del destinatario de la acción.

La protección de los animales tendrá al menos dos orígenes: 1) evitar las consecuencias de alterar la biodiversidad, y 2) la convicción que nos lleva a la actitud de precaución. Para la EC es importante contar con ambas perspectivas: los elementos *a priori* de nuestro proceder en armónica convergencia con las consecuencias de nuestros actos. Desde el giro ambiental de la ética o, si se quiere de la filosofía, se pretende simplemente encontrar la forma adecuada de considerar, nosotros los humanos (agentes y pacientes morales), a lo otro no humano (ya no agentes pero sí pacientes morales), en tanto que otro y en tanto que no humano.

Desde la EC además puede buscarse una convergencia entre antropocentrismo y biocentrismo (que bien podría llamarse *antropobiocentrismo*). Si bien el entramado teórico es necesariamente antrópico, o sea, propuesto *por* el hombre, puede considerarse una construcción *desde* el hombre (antropocentrismo) o *desde* el *bios* (biocentrismo). Ambos paradigmas no hacen más que reflejar la perspectiva desde donde está centrada la teoría. La perspectiva antropocéntrica es la del agente (caso nominativo) y la biocéntrica es la del paciente o destinatario de la acción (caso dativo). En el eje sincrónico de conflictividad (donde residen los principios de Universalidad e Individualidad), ambas perspectivas ya se encuentran enunciadas y deben ser atendidas. La del agente (antropocentrismo en nominativo) y la del paciente (biocentrismo en dativo).⁴ Esto significa que no tiene sentido considerar solo la perspectiva de un ser humano que desmerece las demás cuestiones planetarias por las mismas razones por las que no es posible una concepción desde el *Bios* en desmedro del *ethos* y las afecciones humanas. Si la construcción de una teoría ética racionalmente fundada es en definitiva una pretensión de lucha contra el egoísmo, se presenta como atendible en su misma

⁴ Las declinaciones gramaticales son utilizadas por la EC para mostrar las diferentes perspectivas (la del agente, la del paciente o la de la situación) con las que puede entenderse la conflictividad de la relación entre los principios opuestos de Universalidad e Individualidad.

constitución el reconocimiento de que no puede prescindirse totalmente de él. La exigencia convergente es la de contar con ambas perspectivas.



Esquema que representa una propuesta sobre la relación entre la Ética normativa y la Bioética y las subdisciplinas relacionadas con el trato a los animales.

Bibliografía

- Gracia, Diego. "La investigación en animales" en *Revista de bioética y humanidades Médicas Quirón*, La Plata, vol. 42, n°2, 2012.
- Mainetti J. A. y J. L. Mainetti. *Manual de bioética*, La Plata, Quirón, 2011.
- Regan, Tom. *The case for animal rights*, USA, University of Claifornia Press, 1992.
- Singer, Peter. *Animal liberation: a new ethics for our treatment of animals*, New York, Harper Collings Publishers inc., 1975.



Departamento de Humanidades y Artes
Cuadernos de Trabajo del
Centro de Investigaciones Éticas
Segunda Época
Nro. 2
Ética y formas de vida

**La soberanía alimentaria:
Un principio ético para la agroecología**

María Cristina Sandoval (UNLZ)

Breve Currículo Vitae

María Cristina Sandoval es Ing. Agrónomo por la UNLZ, Magíster en Metodología de la Investigación Científica por la UNLa y doctoranda en Filosofía en la UNLa. Profesora adjunta e investigadora en las Cátedras de Fitopatología y Taller de Investigación Aplicada de la Facultad de Ciencias Agrarias, UNLZ.

Resumen:

En la segunda mitad del siglo pasado la agroecología era considerada sólo como una disciplina científica, una visión que comenzó a modificarse con la emergencia gradual de una conceptualización de la ciencia agroecológica como movimiento y como un conjunto de prácticas. El término movimiento alude en realidad a la suma de tres movimientos: el ambientalismo, la agricultura sustentable y el desarrollo rural, que se incorporaron en diverso grado al proceso de construcción de la agroecología. En este camino, en el año 1996, comienza a visibilizarse un nuevo concepto: la soberanía alimentaria, que coincide con la agroecología en su aspiración a revertir el poder sobre la producción y consumo de alimentos a sus sujetos directos, esto es, las personas que producen y consumen alimentos. Los movimientos sociales que acuñaron el término soberanía alimentaria subrayan

que más que un concepto, se trata de un principio ético que emerge de un proceso de construcción colectivo, participativo y popular. La soberanía alimentaria enfatiza el derecho de los pueblos a controlar sus propias semillas, tierras y agua, garantizando a través de una producción local y culturalmente apropiada, el acceso de los pueblos a alimentos suficientes, variados y nutritivos en complementación con la Madre Tierra. El presente artículo pretende analizar la genealogía del ambientalismo y su relación con el proceso de construcción de la agroecología y el principio de la soberanía alimentaria y persigue, además, el objetivo de mostrar que la soberanía alimentaria es un principio ético para la agroecología.

Introducción

Las cadenas agroalimentarias que incluyen la producción, transformación y distribución de productos alimenticios y agrícolas se ven como pautas rutinarias de la vida cotidiana en todo el mundo. Motivo por el cual, el tema de las cadenas agroalimentarias se ha abordado pocas veces desde una perspectiva ética. Sin embargo, la alimentación, la agricultura, y los beneficios económicos que derivan de la participación en el sistema agroalimentario "son medios para alcanzar fines que son propiamente éticos por su naturaleza" (FAO, 2006).

En este camino, el derecho a los alimentos se ha reafirmado en reiteradas veces como un derecho humano fundamental (por ejemplo, en la Declaración de Roma sobre la Seguridad Alimentaria Mundial de 1996), sin embargo, hay desacuerdos acerca de la forma de hacer realidad este derecho en la práctica (FAO, 2006). Asimismo, existen diferencias en los distintos países en lo relativo al grado de aplicación de distintas estrategias para garantizar la seguridad alimentaria¹ enunciada en el Plan de Acción de la Cumbre Mundial sobre la Alimentación, realizada en Roma en el año 2009. La discusión acerca de la naturaleza de estas estrategias se ha nutrido de las voces de distintos movimientos sociales que incluyen al ambientalismo, la agroecología y más recientemente la Vía Campesina², que propuso el término Soberanía Alimentaria en la Cumbre de la Alimentación de la

¹ La seguridad alimentaria hace referencia a la capacidad de asegurar que el sistema alimentario provea a toda la población del aprovisionamiento alimentario nutricionalmente adecuado a largo plazo. En: Salazar Pupo H. 2006. "La seguridad alimentaria y nutricional: un concepto integrado e integrador". *Vector*: 1(1):51-56

² La Vía Campesina es un movimiento internacional autónomo, plural e independiente. Integrado por organizaciones campesinas de medianos/as y pequeños/as agricultores, de trabajadores/as agrícolas, mujeres y comunidades indígenas de todos los continentes.

FAO (1996), desde la perspectiva de los pueblos a definir las propias políticas agroalimentarias, del derecho de proteger y regular la producción y el comercio agrícola interior para conseguir los objetivos de un desarrollo sostenible. "Una soberanía alimentaria, considerada en definitiva un proceso definido por los pueblos para la consecución del derecho a la alimentación" (Senra y col., 2009). La Vía Campesina sostiene, además, que la Soberanía Alimentaria es más que una alternativa para enfrentar los problemas que afectan a la alimentación mundial y a la agricultura, se trata de una propuesta de futuro sustentada en principios de humanidad como los de autonomía y autodeterminación de los pueblos. En palabras de Francisca Rodríguez, dirigente campesina chilena, "la Soberanía Alimentaria es un principio, una ética de vida, de una manera de ver el mundo y construirlo sobre bases de justicia e igualdad".³

De lo expuesto se deriva que el ambientalismo, la agroecología y la soberanía alimentaria comparten la preocupación por el ambiente y su influencia sobre la producción agrícola. Mientras que, la agroecología y la soberanía alimentaria van más allá cuando sostienen que la realización del derecho a la alimentación requiere de una "refundación de la agricultura y, por tanto, del Derecho rural" con un enfoque a largo plazo y global (CEPAL, FAO e IICA, 2013). Esta refundación implica un esfuerzo por una comprensión general de las cuestiones éticas que son fundamentales para la seguridad alimentaria, el desarrollo rural y la ordenación de los recursos naturales sostenibles. En este camino, este artículo pretende mostrar los aportes del ambientalismo y de la agroecología en el proceso de construcción del concepto de soberanía alimentaria y, además, como el marco ético de estos aportes contribuyeron a la posibilidad de pensar en la soberanía alimentaria como un principio ético para la agroecología.

El ambientalismo como condición de posibilidad de la agroecología

Según la tesis que aquí se propone la conformación de la agroecología (como ciencia, práctica y movimiento)⁴ está estrechamente relacionada con el desarrollo histórico del movimiento social

³ Discurso presentado en el III Congreso Mundial de la Vía Campesina, realizado en Brasil en el año 2015.

⁴ La agroecología propone un enfoque alternativo al de la ciencia convencional para el análisis de los sistemas agroalimentario y para el desarrollo rural. Surge, como paradigma científico, a partir de la década de 1970 como respuesta teórica, metodológica y práctica a la crisis ecológica y social que la modernización e industrialización alimentaria generan en las zonas rurales (Sevilla 2006). Como práctica, la agroecología propone el diseño y manejo sustentable de los

denominado ambientalismo (Gudynas, 1992). Como movimiento social, el inicio del ambientalismo data de la segunda mitad del siglo XX⁵. En términos generales, puede decirse que el objetivo del ambientalismo es la defensa del ambiente natural y humano. En tanto, para el enfoque agroecológico la ética es un valor fundamental para la comprensión del concepto de ecosistema y como se aplica a la producción agrícola (Sarandón, 2001). Puede sostenerse que esta valoración que realiza la agroecología tiene como antecedente el lugar central que las distintas corrientes del ambientalismo adjudicaron a la ética de los ecosistemas, en cuanto a la fundamentación y discusión acerca las contradicciones entre los pares: sociedad-naturaleza, economía-ecología y crecimiento-conservación que serían apropiados, en distinto grado, por la agroecología y resignificados en el concepto de soberanía alimentaria.

Las sucesivas corrientes del ambientalismo incluyen, de manera no exhaustiva, ecocentrismo, ambientalismo moderado, ecologistas conservacionistas, ecología social y la corriente marxista. Las características más notorias que distinguen a cada una de estas corrientes, en función del propósito de este escrito, son las que siguen: i) el ecocentrismo invita a las personas a respetar a los seres individuales y al ecosistema en el que se desenvuelve y se ve como un cuerpo (Zimmerman, 2002). Por consiguiente, pretende que las personas valoren la naturaleza por su propio bien, considerando que merece protección por su valor intrínseco sin tener en cuenta su utilidad para los humanos. En lo técnico científico, el ecocentrismo explica la problemática ambiental como originada por la presión de la población sobre recursos limitados. De lo cual se deriva la solución "crecimiento cero" que proponen, basada en la limitación del uso de los recursos naturales con frenos al crecimiento económico y

agroecosistemas con criterios ecológicos (Altieri 1999; Gliessman 1987) a través de formas de acción social colectiva y propuestas de desarrollo participativo que contribuyan a dar respuestas sustentables y globales a la satisfacción de nuestras necesidades básicas (Sevilla y Woodgate 2002).

⁵ El ambientalismo se originó a partir de los primeros grupos ecologistas que surgieron en Estados Unidos a finales de los años setenta (entre estas organizaciones contestatarias se destacaron Friends of the Earth y Greenpeace. Luego de lo cual el movimiento se expandió en primer término a los Países Bajos y a Alemania y después a los países industrializados del centro y oeste de Europa. También en la década de los setenta se formaron organizaciones ambientalistas en los países en desarrollo como India Kenya y Brasil, que se diferenciaron de las anteriores al reunir las reivindicaciones ecologistas con reivindicaciones sociales. Ya en los ochenta el ambientalismo mediado por organizaciones se difundió por el resto del mundo. Así, el ambientalismo como movimiento social alternativo fue la base, principalmente en los países europeos, de los partidos verdes que ya a mediados de los ochenta se transformaron en la tercera fuerza política reemplazando en ese lugar a los partidos comunistas (Riechmann y Fernández, 1994).

poblacional; ii) el ambientalismo moderado y la corriente de ecologistas conservacionistas coinciden con las políticas ambientales que se desarrollan actualmente y su preocupación radica en establecer ¿qué y cuánto capital natural debe ser conservado? Integran la pobreza no como un problema a superar sino como algo a atenuar en función de que la pobreza crea problemas ambientales. Se limitan a proponer mejorar la redistribución de ingresos sin cuestionar otras desigualdades fundamentales; iii) la ecología social es la heredera más clara de la propuesta del ecodesarrollo de los años setenta, dada su sensibilidad social y la inclusión de premisas neopopulistas y neoanarquistas (Pierre, 2005). Su postura se asienta en cierto fundamentalismo naturalista dado que, si bien no opone la “naturaleza buena” al “hombre malo” como lo hacen los ecologistas radicales, toma la naturaleza como modelo para la sociedad, adjudicando a la interdependencia entre las especies, visibilizada por la ecología, una suerte de igualitarismo que la humanidad debería imitar o recuperar. Plantea como alternativa la necesidad de un profundo cambio social que sustituya la sociedad capitalista por una sociedad ecológica no jerárquica y no clasista que debe eliminar el concepto mismo de dominio sobre la naturaleza; y, iv) la corriente marxista considera el problema socioambiental como derivado de las relaciones sociales de producción capitalistas cuya lógica privada de prosecución de la ganancia supone una tendencia expansionista intrínseca. “El carácter cualitativamente diferente del ser humano en el relacionamiento con el entorno radica en que las contradicciones económicas al interior de la sociedad humana, es decir, las relaciones sociales de producción pasan a regular el tipo de recurso natural a utilizar, el espacio a ocupar, el ritmo de transformación de la naturaleza y el carácter renovable o no de los recursos” (Foladori, 2001).

Ahora bien, ¿cómo se sustenta la afirmación acerca del ambientalismo como condición de posibilidad para la conceptualización de la agroecología? O más precisamente, ¿cómo determina el desarrollo histórico del ambientalismo el desarrollo de la agroecología? En una primera aproximación y en virtud de las diferentes corrientes del ambientalismo, puede señalarse que las primeras conceptualizaciones de la agroecología fueron las herederas del ecocentrismo. En tal sentido, se incluyen como ejemplos las conceptualizaciones acerca de la agroecología: “[...]enfoque teórico y metodológico, que utilizando varias disciplinas científicas, pretende estudiar la actividad agraria desde una perspectiva ecológica; [...] los procesos biológicos y las relaciones socioeconómicas son investigados y analizados como un todo” (Altieri, 1987). Y, la más recientemente enunciada por Francis *et al.*, (2003), quienes definen la agroecología como “el estudio integrado de la ecología de la totalidad de

los sistemas alimentarios, abarcando dimensiones ecológicas, económicas y sociales" o, más simplemente, como "la ecología de los sistemas alimentarios". Los ejemplos citados ayudan a evidenciar que la relación entre ambientalismo ecocéntrico, conservacionista moderado y agroecología se muestra en el discurso de agroecología como ciencia. Dado que, si bien se incluyen en las definiciones las dimensiones económicas y sociales el énfasis está puesto en la dimensión ecológica.

Por otra parte, los enfoques ecología social y marxismo del ambientalismo contribuyen a la conceptualización de la agroecología como ciencia y como movimiento social: "la agroecología es una trandisciplina[...] que aplica conceptos y principios ecológicos, sociales económicos y tiene en cuenta el conocimiento local" (Ruiz-Rosado 2006). Según Wezel *et al* (2009) un movimiento agroecológico puede ser un grupo de agricultores que trabajan por la seguridad, la soberanía y la autonomía alimentaria, o en el caso específico de Brasil un movimiento político de la población local para el desarrollo rural. La expansión de los diferentes movimientos sociales de los agricultores comenzó en la década de 1980 y fue en 1990 cuando finalmente se tradujo en movimientos agroecológicos cuyos intereses comunes se canalizaron en el término agroecología. La apropiación de conceptos originalmente surgidos en el enfoque marxista puede ejemplificarse claramente en el concepto de coevolución. Así, la interpretación marxista del problema ambiental (del desarrollo sustentable) desde lo sociopolítico entiende que la sociedad debe buscar una "coevolución hombre naturaleza que en el mismo momento que respete las leyes de la naturaleza, tienda a utilizarla para satisfacer las necesidades del conjunto de la sociedad". Esta coevolución propuesta por el marxismo es retomada por la agroecología y enunciado como principio de coevolución social y ecológica. "El principio de coevolución otorga legitimidad al conocimiento cultural y experimental de los agricultores" (Noorgard, 1987).

Por consiguiente, puede sostenerse que lo que se denomina ciencia y movimiento agroecológico deriva del ambientalismo y, que los intereses comunes de agricultores enrolados en movimientos se han canalizado a partir de 1990 en la agroecología entendida como ciencia, movimiento social y práctica.

La agroecología y la soberanía alimentaria⁶

La Agroecología se propone como nuevo paradigma para el desarrollo rural con base en una ética, que respecta la vida y todas sus manifestaciones. Mientras que, el término soberanía alimentaria fue acuñado por la Vía Campesina (fundada en 1993) y su instancia latinoamericana, la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (1994). Ambas organizaciones sociales defienden que más un concepto se trata de un principio y ética de vida que no responde a una definición académica. Por el contrario, el principio emerge de un proceso de construcción colectivo, participativo, popular y progresivo. El proceso incluye, asimismo, una discusión política de las organizaciones campesinas que critican las actuales políticas agrarias.

Desde sus orígenes el concepto de soberanía alimentaria se ha mostrado contestatario al debate oficial enfocado en la noción de seguridad alimentaria como “el derecho de toda persona a tener acceso a alimentos sanos y nutritivos, en consonancia con el derecho a una alimentación apropiada y con el derecho fundamental a no padecer hambre”. La crítica de las organizaciones de mujeres rurales que asistieron al Foro paralelo a la Cumbre de la Alimentación (FAO, 2006) se dirigió a los gobiernos que ajustaron la definición de seguridad alimentaria “garantizando el derecho a la alimentación a través de la liberalización del comercio de alimentos”. En este camino, las organizaciones campesinas contrapusieron al concepto de seguridad alimentaria el de soberanía alimentaria que plantea que “el alimento no es una cuestión de mercado, sino una cuestión de soberanía”. Por consiguiente, “el derecho a la alimentación y a producir soberanamente no se negocia”. Este concepto

⁶ La soberanía alimentaria se inscribe en los derechos humanos de segunda generación (junto al derecho a la vivienda, la salud y el trabajo). El derecho a la alimentación se integra a los derechos económicos, sociales y culturales que fueron formulados en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1996) y proclamados por los estados del mundo durante la Conferencia Mundial de los Derechos Humanos en Viena (1993). Los que se añadieron a los derechos cívicos contenidos en la Declaración Universal de 1948 (que ya había reconocido el derecho de las personas a obtener “una alimentación suficiente y sana para ellas y para sus hijos”). Entre los nuevos derechos – aceptados por todos los países excepto por Estados Unidos- el derecho a la alimentación figura en primer lugar.

El derecho a la alimentación fue definido por el Comité sobre Derechos Económicos, Sociales y Culturales de Naciones Unidas como “El derecho a la alimentación adecuada comprende la disponibilidad de alimentos en cantidad y calidad suficientes para satisfacer las necesidades alimentarias de los individuos, sin sustancias nocivas y aceptables para una cultura determinada, así como la accesibilidad de esos alimentos en forma que sean sostenibles y que no dificulten el goce de otros derechos humanos”. En 2011, la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas aprobó una resolución que exigía la realización de este derecho.

plantea una ruptura en relación a la organización de los mercados agrícolas impuesta por las negociaciones en la Organización Mundial de Comercio.

Más recientemente, la Conferencia de los Pueblos sobre Cambio Climático realizada en Cochabamba (2010) ratificó que “la soberanía alimentaria alude al derecho de los pueblos a controlar sus propias semillas, tierras y agua, a través de una producción local y culturalmente apropiada, el acceso de los pueblos a alimentos suficientes, variados y nutritivos en complementación con la Madre Tierra, y profundizando la producción autónoma, participativa, comunitaria y compartida de cada nación y pueblo”. El contenido de esta declaración rescata el pensamiento de los pueblos andinos originarios que se resume en el “Buen Vivir”, el Sumak Kawsay⁷, centrado en el bienestar de todos y que reconoce la diversidad de los pueblos.

La soberanía alimentaria y la agroecología se mueven como lo sostienen Altieri y Nicholls (2012) en “la interfase del hambre, la agricultura y la justicia ambiental y social”. En este camino, los autores sostienen que la agroecología es la única esperanza para la soberanía alimentaria y la resiliencia socioecológica.

Consideraciones finales

En la línea temporal que une a la agroecología y a la soberanía alimentaria se advierte un entramado de relaciones tanto en el plano inmaterial de ideas o construcciones teóricas, como en el plano material de los territorios y el acceso a los recursos. Este relacionamiento ha originado un discurso crítico hacia la denominada agricultura industrial. Una de las aristas visibles de esta situación es la discusión acerca del derecho a la alimentación que sostienen la agroecología y la soberanía alimentaria. La agricultura industrial, a su vez, se reclama como ámbito propio de su incumbencia “la necesidad de alimentar al mundo” (Nisbet y Huges, 2007) guiada por una finalidad ética. Se observa así una disputa, que puede denominarse “fuerte” entre: agroecología y soberanía alimentaria versus

⁷ *Sumak kawsay* es quichua ecuatoriano y expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena. Otras expresiones alternativas incluyen: *Suma qamaña* viene del aymara boliviano e introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como “buen convivir”, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna y, Buen vivir, que en las diversas lenguas de los países centrales, suele implicar el disfrute individual, material, hedonista e incesante.

agricultura industrial, guiada por la obtención del "poder para interpretar y para determinar la definición y contenido de conceptos" (Fernandes, 2009; Fernandez y col., 2010).

Se advierte, además, una disputa "débil" entre la agroecología y la soberanía alimentaria. Esta vez en el plano material de acceso a los recursos que incluye avances, retrocesos y apropiaciones de distintas estrategias para el desarrollo de sistemas de producción agrícola sustentables. Terreno en el cual la agroecología considera relevante, por ejemplo, "estimular la producción local de cultivos adaptados al conjunto natural y socioeconómico" y "fomentar la producción local de productos alimenticios adaptados al entorno socioeconómico y cultural" (Altieri y Nichols, 2000). La soberanía alimentaria rescata y amplía este componente al "priorizar la producción agrícola local para alimentar a la población, de lo cual se deriva la soberanía sobre aspectos de intercambio, comercio y distribución" (León y Serna, 2007). Idéntica situación se da en el caso de la sustentabilidad ecológica de los sistemas de producción. Para los cuales la agroecología propone, entre otras acciones, "[...] las tecnologías alternativas de bajos insumos y atender las necesidades de los pequeños agricultores y la salud y nutrición humanas" (Altieri y Nichols, 2000). Mientras que, la soberanía alimentaria sitúa el logro de la sustentabilidad en un marco más general "que requiere de un proceso de reforma agraria integral, que garantice derechos sobre la tierra, la defensa y recuperación de los territorios de los pueblos indígenas, que garantice a las comunidades pesqueras el acceso y el control de las zonas de pesca y ecosistemas, reconozca el acceso y el control de las tierras, de las rutas de migración de pastoreo, garanticen la supervivencia de la comunidad, la sostenibilidad ecológica y el respeto por la autonomía local, con igualdad de derechos para hombres y mujeres contribuyendo a poner fin al éxodo masivo del campo a la ciudad. Otro aspecto que la soberanía alimentaria defiende de manera más radical que la agroecología es el acceso a las semillas. Expresado por la agroecología a través de la conservación *in situ* de los recursos genéticos (frente a la tendencia a formar mercados internacionales de semillas uniformes), la promoción de ferias de semillas, etc. Mientras que, la soberanía alimentaria reclama directamente la "libertad para intercambiar y mejorar semillas". Dado que la preservación de la diversidad de las mismas contribuye a mantener la abundancia alimentaria, servir de base a una nutrición adecuada y variada y desarrollar formas culinarias culturalmente adecuadas y deseadas"⁸.

⁸ "Las semillas son el inicio y el fin de los ciclos de producción campesina, son una creación colectiva que refleja la historia de los pueblos y, en especial, de las mujeres quienes fueron las creadoras iniciales y principales guardianas y mejoradoras". La desaparición de las semillas criollas lleva a la desaparición de las culturas, pueblos rurales y comunidades. La Vía Campesina-CLOC defiende la no apropiación de las semillas y su carácter de patrimonio colectivo.

También, en el marco de la disputa en los planes materiales (acceso al recurso tierra) e in-materiales (promoción de la soberanía alimentaria a través del discurso agroecológico) se observa un “retorno al ambientalismo” por parte de la soberanía alimentaria. Un ejemplo, en tal sentido, es el de los Trabajadores sin Tierra (MST) de Brasil⁹ descrito por Martínez Torres (2012). En sus orígenes el MST empleaba como argumento, para recibir apoyo de la opinión pública por sus ocupaciones de tierras improductivas, “que unos pocos contaban con tierras que no utilizaban mientras que otros muchos no tenían tierra”. Pero, ante el cambio de uso de estas tierras ociosas debido a que la inversión transnacional capitalizó el agronegocio en Brasil, el MST reformuló sus argumentos contrastando “los efectos ecológicos y sociales de las plantaciones de los agronegocios con la visión idílica de las tierras de campesinos con agricultura agroecológica, quienes conservan la biodiversidad, mantienen a las familias en el campo y producen alimentos saludables para los mercados locales”.

La sucesión: ambientalismo – agroecología – soberanía alimentaria descrita aquí de manera breve permite concluir que la problematización de los sistemas agroalimentarios constituye un primer paso necesario en el camino de realización del derecho a la alimentación. En este contexto, el concepto de soberanía alimentaria en especial desde la construcción de la idea del Buen Vivir de los pueblos originarios de América Latina constituye un principio ético que dota de contenido a la búsqueda emprendida con el propósito de solucionar el problema del hambre.

Bibliografía

- Altieri MA. *Agroecology the scientific basis of alternative agriculture*, Westview Press, Boulder, 1987.
- “The environmental risks of transgenic crop: an agroecological assessment”. En: Serageldin I, Collins W (eds.) *Biotechnology and biosafety*, World Bank, Washington DC., 1999 pp. 31-38.
- Nicholls C. *Agroecología: Teoría y práctica para una agricultura sostenible*, Serie Textos Básicos para la Formación Ambiental, ONU-PNUMA, Nairobi, 2000.
- “Agroecología: única esperanza para la soberanía alimentaria y la resiliencia socioecológica” Artículo preparado para Río+20, SOCLA, 2012, 21 pp. [Disponible en:

En este camino, la defensa de las semillas está ligada a la defensa de la tierra, territorios y culturas campesinas e indígenas y, se opone, en consecuencia al patentamiento porque el mismo resulta en una

⁹ El MST es un miembro líder de la Vía Campesina.

- http://www.agroeco.org/socla/archivos_documentos_claves/SOCLA-Rio+20-espanol.pdf
[Consultado: 09/02/2015]
- CEPAL, FAO, IICA. "Perspectivas de la agricultura y del desarrollo rural en las Américas: una mirada hacia América Latina y El Caribe", IICA, San José. 2013, pp. 173-175
 - Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático. 2010. "Declaración final de la Conferencia Mundial de los Pueblos sobre el Cambio Climático", Cochabamba. [Disponible: <http://www.ecologistasenaccion.org/article17273.html>]
[Consultado: 15/02/2015]
 - Gliessman SR. *Agroecology: ecological process in sustainable agriculture*, Ann Arbor Press, Michigan, 1998.
 - Gudynas E. "Una extraña pareja: los ambientalistas y el Estado en América Latina". *Ecología Política* 3:51-54, 1992.
 - FAO. "¿Cumpliremos con el objetivo de reducir el hambre?", 2006 [Disponible en: <http://www.fao.org/newsroom/es/news/2006/1000428/index.html>]
[Consultado: 12/01/20015]
 - FAO. Ley Marco Derecho a la Alimentación, Seguridad y Soberanía Alimentaria. XVII Asamblea Ordinaria del Parlamento Latinoamericano, Panamá. 2012, 44 p.
 - Fernandes BM. "Sobre a tipología de territorios". En: M. Saquet MA, Sposito ES (eds). *Territórios e territorialidades: teoria, processos e conflitos*. *Expressão Popular*, Sao Paulo, 2009, pp. 197-215
 - Fernandes BM, Welch CA, Gonçalves EC. "Agrofuel policies in Brazil: paradigmatic and territorial disputes". *Journal of Peasant Studies* 37(4):793-819, 2010.
 - Foladori G. "Avances y límites de la sostenibilidad social". *Revista Economía, Sociedad y Territorio*. 12(III): 236-261, 2002.
 - Francis C, Lieblein G, Gliessman S, Breland T, Creamer A N, Harwood R, Salomonsson L, Helenius J, Rickerl D, Salvador R, Wiendehoeft M, Simmons S, Allen P, Altieri M, Porter J, Flora C, Poincelot R. "Agroecology: the ecology of food systems". *Journal of Sustainable Agriculture* 22: 99-119, 2003.
 - La Vía Campesina "El CSA: Un nuevo espacio para las políticas alimentarias del mundo Oportunidades y Límites". *Cuadernos de la Vía Campesina*. 4(9). 2012.

- León I, Senra L. "Las mujeres gestoras de la Soberanía Alimentaria". En: Senra L. (Coord.) *Soberanía alimentaria desde y para el empoderamiento de las mujeres*, AECIC, Barcelona, 2007.
- Martínez Torres ME. "Territorios disputados: tierra, agroecología y recampesinización. Movimientos sociales rurales en Latinoamérica y agronegocio. Artículo presentado en 2012 *Conference of the Latin American Studies Association*, San Francisco, 2012, 26 pp. [Disponible en: <http://lasa.international.pitt.edu/members/congresspapers/lasa2012/files/4305.pdf>] [Consultado: 19/02/2015]
- Norgaard RB. "The epistemological basis of agroecology" En: Altieri M. *The scientific basis of alternative agriculture*, Wets View Press, Boulder I-T Publication, London, 1987.
- Pierri N. "Historia del concepto de desarrollo sustentable" En: Foladori G, Pierri N (coords.) *¿Sustentabilidad? Desacuerdos sobre el desarrollo sustentable*. Cámara de Diputados/Universidad Autónoma de Zapatecas, México. 2005, p. 74
- Ruiz Rosado O. "Agroecología: una disciplina que tiende a la transdisciplina". *Interciencia*. 31(2):140-145, 2006.
- Riechmann J, Fernandez Buey F. *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Salazar Pupo H. "La seguridad alimentaria y nutricional. Un concepto integrado e integrador". *Vector* 1(1):51-56, 2006.
- Sarandón, SJ. *Agroecología. El camino hacia una agricultura sustentable*. Ed. Científicas Americanas, Buenos Aires, 2002.
- Senra L, León I, Tenroller L, Curin L, García D, Binimelis R, Bosch M, Herrero A, Arriola I, Gómez H, Iturbe A, Benito M, Guillamon A, Pinto MJ. *Las Mujeres alimentan el mundo*, Barcelona, Entrepueblos, 2009, pp. 7-13
- Sevilla Guzmán E, Woodgate G. *Sustentabilidad y desarrollo rural: desde la agricultura industrial a la agroecología*, Mc. GrawHill, Madrid, 2002.
- *De la sociología rural a la agroecología. Perspectivas agroecológicas*. Ed. Icaria, Barcelona, 2006.
- Wezel A, Bellon S, Doré T, Francis C, Vallod D, David C. "Agroecology as a science, a movement, and a practice". *Agronomy for Sustainable Development*. 29(4): 503-515, 2009.

- Zimmerman ME. "Deep Ecology, Ecoactivism and Human Evolution". *Revision*, 24 (4): 40-45, 2002.