

ESPECISMO Y LENGUAJE

CATIA FARIA Y NÚRIA ALMIRON (COORDS.)

PLAZA Y VALDÉS

EDITORES

Especismo y lenguaje

Especismo y lenguaje

Catia Faria y Núria Almiron
(coords.)



PLAZA Y VALDÉS

EDITORES

Proyecto PID2020-118926RB-100 financiado por:



Primera edición, 2024

© Catia Faria y Núria Almiron, 2024

© Plaza y Valdés Editores, 2024

Derechos exclusivos de edición reservados para Plaza y Valdés Editores. Queda prohibida cualquier forma de reproducción o transformación de esta obra sin previa autorización escrita de los editores, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Plaza y Valdés, S. L.
Paseo del Rey, 4
28008, Madrid (España)
Tel.: (34) 918126315
madrid@plazayvaldes.es
www.plazayvaldes.es

Diseño de cubierta: María Rosa Encinas

ISBN: 978-84-17121-73-0

D. L.: M-13095-2024

Imprenta: Copias Centro

Impreso en España - *Printed in Spain*

Papel 100% procedente de bosques gestionados de acuerdo con criterios de sostenibilidad.

Índice

INTRODUCCIÓN

Especismo y lenguaje	7
<i>Catia Faria y Núria Almiron</i>	

PARTE I: Especismo, supremacismos y lenguaje

Capítulo 1. Especismo y capitalismo	23
<i>Núria Almiron</i>	
Capítulo 2. Especismo y patriarcado	35
<i>Carrie Hamilton</i>	
Capítulo 3. Especismo y racismo	47
<i>Daniela Romero Waldhorn</i>	
Capítulo 4. Especismo y capacitismo	59
<i>patrice jones</i>	
Capítulo 5. Especismo y gordofobia	69
<i>Laura Fernández</i>	
Capítulo 6. Especismo e ideología	81
<i>Kiko Izquierdo</i>	

PARTE II: Lenguaje especista y explotación animal

Capítulo 7. Lenguaje especista e industria alimentaria	95
<i>Núria Almiron</i>	

Capítulo 8. Lenguaje especista e industria de la leche	107
<i>Núria Almiron y María Ruiz Carreras</i>	
Capítulo 9. Lenguaje especista y experimentación	119
<i>Fabiola Leyton</i>	
Capítulo 10. Lenguaje especista y entretenimiento	133
<i>Olatz Aracenta-Reboredo</i>	

PARTE III: Lenguaje especista y naturaleza

Capítulo 11. Lenguaje especista, naturaleza y libertad	147
<i>Eze Paez</i>	
Capítulo 12. Lenguaje especista y gestión medioambiental	159
<i>Catia Faria</i>	
Capítulo 13. Lenguaje especista y caza.....	173
<i>Catia Faria y Júlía Castellano</i>	
Capítulo 14. Naturaleza y el significado de <i>especismo</i>	185
<i>Dayrón Terán</i>	

PARTE IV: Lenguaje especista y cultura

Capítulo 15. Lenguaje especista y derecho	195
<i>Paula Casal y Macarena Montes</i>	
Capítulo 16. Lenguaje especista y modismos populares.....	209
<i>Montserrat Escartín Gual</i>	
Capítulo 17. Lenguaje especista y peyorativos	221
<i>Teresa Torres Bustamante</i>	
Biografías	233

Introducción

Especismo y lenguaje

Catia Faria y Núria Almiron

Consideremos, por un momento, el experimento mental conocido en castellano como «el acertijo de la eminencia médica».¹ Un padre y su hijo sufren un terrible accidente de coche y el hombre muere en el lugar de los hechos. Cuando el niño llega al hospital, dada la complejidad de su condición, deciden llamar al quirófano a una eminencia médica. Cuando llega, la eminencia médica se aparta y dice: «No puedo operar a este niño, es mi hijo». ¿Cómo es esto posible? A pesar de que la respuesta obvia es que la eminencia médica es la madre del niño, más de la mitad de las personas confrontadas con el acertijo no lo resuelve. De hecho, en la última revisión del acertijo, en 2021, menos de un tercio de les² participantes (30 por ciento) respondió que la eminencia médica era una mujer, un número sorprendentemente menor que el de participantes (36 por ciento)

¹ En su formulación en inglés, el acertijo se conoce como *the surgeon riddle*, pero, dado que *surgeon* no conserva su neutralidad de género en castellano, se ha optado por el término aproximado *eminencia médica*. Ver, por ejemplo, «Tu respuesta a este acertijo dice mucho de tus prejuicios», *El País*, 9 de mayo de 2018 <https://verne.elpais.com/verne/2018/03/09/articulo/1520611883_345855.html>.

² Utilizaremos «elle/elles» como pronombre genérico neutro para referirnos a cualquier ser humano cuyo género sea desconocido o irrelevante para el contexto de uso.

que respondieron que el cirujano sería un segundo padre en una relación homosexual (Belle *et al.* 2021).

¿Por qué motivo ocurre esto? La respuesta común es que tenemos un sesgo basado en un estereotipo de género sobre los atributos de los hombres y de las mujeres que produce expectativas sobre cómo son y deben ser, excluyendo a las mujeres de nuestra representación de *eminencia médica*. El objetivo del experimento es, en primer lugar, poner en evidencia los sesgos de género que tenemos y, en segundo lugar, alertar de la necesidad de tomar consciencia del lenguaje que utilizamos y de su poder como herramienta discriminatoria. En particular, las elecciones lingüísticas que hacemos repetidamente en la comunicación cotidiana y que van alineadas con los estereotipos sobre un grupo —por ejemplo, la expresión sexista *el médico y la enfermera*— activan de manera automática los estereotipos correspondientes en los oyentes —siguiendo el ejemplo, los hombres destacan en la profesión médica mientras que las mujeres asumen un papel subordinado y de mero apoyo—, incluso en aquellas personas que no respaldan el estereotipo cuando este es explicitado (Menegatti y Rubinni 2017). De manera crítica, el impacto de nuestras opciones lingüísticas va más allá de la situación en la que se producen, afectando a la cognición y al comportamiento de los receptores en otros ámbitos y contextos más amplios, como en el caso de la eminencia médica.

La investigación sobre cómo el lenguaje realiza y reproduce discriminaciones contra determinados grupos humanos está hoy en día muy consolidada, en especial los estudios sobre cómo los procesos lingüísticos, desde las elecciones léxicas hasta la estructura gramatical de la mayoría de las lenguas, reproducen sutilmente estereotipos de género y las asimetrías sociales de estatus y poder a favor de los hombres.³ Pero, ¿qué relación hay entre el lenguaje discriminatorio y el especismo? ¿Es esta una cuestión real que merece la pena perseguir o, por el contrario, como afirman algunos, por ejemplo, desde el Instituto Cervantes, es un asunto trivial, nada más que el último «fogonazo de la cultura *woke*»? (Borghini 2021).

En primer lugar, cualquier cuestión con el potencial de afectar a la aplastante mayoría de los habitantes de este planeta merece la pena ser considerada. Descartar el problema de entrada sugiere la existencia de un sesgo de especie que nos impide reconocer la relevancia de un asunto cuando este no afecta a los seres humanos.

³ Para una visión general ver Manigatti y Rubinni (2017).

Ahora bien, en la medida en que reconozcamos la relevancia del especismo como un problema moral, debemos reconocer, al menos en principio, la relevancia moral del lenguaje especista. Nuestro objetivo con este libro es, a partir de un análisis exhaustivo de las diferentes manifestaciones del lenguaje especista, demostrar que este problema, por sus efectos dañinos en los demás animales, es, efectivamente, real, y ofrecer alternativas.

En segundo lugar, la referencia a la cultura *woke* no es aquí casual. En su sentido neutral en inglés, *woke* —i.e., «estar alerta o despierto»— se refiere a aquellas personas con consciencia sobre cuestiones de justicia social y que se manifiestan activamente sobre ellas. Recientemente, los sectores más conservadores de la esfera política se han apropiado de la expresión, que ha pasado a designar un conjunto de atributos que se caracterizarían por una excesiva vigilancia de las actitudes morales ajenas —incluyendo, de manera notable, cómo estas se reflejan en el lenguaje de los hablantes— y una predisposición para condenar, exponer y sancionar públicamente a todos quienes manifiestan posiciones discordantes respecto de lo considerado *políticamente correcto*, por lo que la actitud *woke* iría acompañada de un cierto *postureo ético*. En este sentido, la preocupación por el lenguaje especista se presentaría ya como el colmo de la cultura *woke*, evidenciando la hipersensibilidad social a la ofensa, en detrimento del reconocimiento a la *libertad de expresión*. *¿Es que ahora nos van a obligar a cambiar el lenguaje para no ofender a los animales?*

Ahora bien, la idea de que el impacto del lenguaje discriminatorio se reduce a su capacidad de ofensa sería risible si no fuera moralmente problemática. Como hemos mencionado antes, las elecciones lingüísticas discriminatorias de los hablantes afectan a los procesos cognitivos de los oyentes, en particular a las representaciones mentales sobre grupos socialmente marginalizados, lo que a su vez configura las actitudes y comportamientos desfavorables hacia estos. Es cierto que, a menudo, en el caso humano, el contenido ofensivo del uso de lenguaje discriminatorio y el impacto psicológico que conlleva para las personas discriminadas es un factor relevante a tener en cuenta. Sin embargo, esta no es la única razón para rechazar el uso de dicho lenguaje y, posiblemente, ni siquiera es la más fuerte. En última instancia, los efectos más dañinos del lenguaje discriminatorio están en cómo la continua estigmatización y estereotipación de las comunidades socialmente marginalizadas incide negativamente en su autorrepresentación, así como en la re-

presentación social de las mismas, y cómo estas moldean la acción individual y colectiva. Si no fuera así, no habría razones decisivas para dejar de usar lenguaje discriminatorio fuera del campo perceptivo de las comunidades socialmente marginalizadas o hacia personas que, por distintas razones, no pudieran identificar su contenido discriminatorio, ya que no podríamos ofenderlas. Esto último resulta claramente inaceptable.

Si esto es así, entonces debemos reconocer, del mismo modo, que, si el lenguaje resulta dañino más allá de la especie humana, no se debe a su impacto directo en los demás animales —porque les provoque un estado mental negativo— sino al impacto indirecto de *nuestro* lenguaje en *nuestras* representaciones mentales sobre ellos y cómo tales representaciones contribuyen al refuerzo de *nuestras* actitudes y comportamientos especistas, tanto individual como socialmente. Así, o bien la crítica tergiversa deshonestamente el problema que nos ocupa, o bien asume una visión ética inaceptable, según la cual actuar éticamente es simplemente no ofender a los demás. Desde esta mirada, en la medida en que no ofendamos a los demás o los demás se ofendan de manera irrazonable, todo está permitido. En el fondo, no resulta sorprendente el déficit moral de esta crítica. La crítica a la cultura *woke* (léase toma de conciencia social) y a sus correlatos como lo *políticamente correcto* (léase, cualquier posición antidiscriminatoria) son parte de una estrategia de rescate de un *statu quo* en el que el valor supremo ha sido, ante todo, la *libertad*. Una libertad malentendida, esto es, *libertad* para discriminar impunemente haciendo uso de todas las herramientas disponibles para el poder, incluidas las lingüísticas, mientras se niega el ejercicio de la libertad a todos los demás subalternes, independientemente de la especie. Contrarrestar esta tendencia es otro de los objetivos de este libro. Si eso nos hace *woke* o no es totalmente irrelevante. En realidad, parece necesario estar bien *alerta* o *despiertes* para resistir a la fuerza y a la injusticia del especismo y sus múltiples ramificaciones en el lenguaje.

¿Cuál es, entonces, la relación entre el especismo y el lenguaje? ¿En qué medida se refleja el especismo en las elecciones lingüísticas de los hablantes? ¿Se limita el lenguaje a plasmar el especismo generalizado o contribuye, además, a reforzarlo? Estas son cuestiones complejas y, a nuestro entender, muy poco exploradas. Notables excepciones pueden encontrarse en el trabajo pionero de Joan Dunayer (1995, 2001), que presenta un tratamiento exhaustivo del lenguaje especista aplicado al contexto anglófono, y en menor medida en el análisis que lleva a cabo Carol Adams (2016 [1990]) sobre

cómo la terminología gastronómica hace desaparecer a los animales no humanos de nuestras representaciones mentales. Más recientemente, destacan los estudios innovadores sobre los sesgos especistas en las tecnologías de procesamiento algorítmico, entre ellas los modelos de lenguaje natural y los sistemas de recomendación, que desempeñan un importante papel en perpetuar y normalizar la violencia contra los demás animales (Hagendorff *et al.* 2022, Takeshita *et al.* 2022, Leach *et al.* 2022). Finalmente, especial mención merecen las aproximaciones antiespecistas al discurso, la retórica y el lenguaje desde los estudios culturales, los estudios críticos animales y los estudios críticos en comunicación para el caso de la lengua inglesa, esferas en las que la herencia de Dunayer y Adams ha tenido una considerable influencia. Desde estos campos se ha abordado la relación entre especismo, poder y lenguaje en general (Stibbe 2001), en relación con la masculinidad (Gambert y Linné 2018), en los medios de comunicación (Freeman 2009, Cole 2016, Stewart y Cole 2016, Khazaal y Almiron 2016), en el discurso político (Freeman y Leventi-Perez 2012) o en el discurso de los grupos de interés (Almiron y Khazaal 2016, Ruiz Carreras 2021), entre otros.

A pesar del trabajo realizado durante más de dos décadas en el ámbito anglófono y de los nuevos caminos abiertos por la investigación más reciente, hasta donde sabemos el problema del lenguaje especista en la lengua castellana no se ha abordado de manera sistemática en la academia y sigue siendo residual en el activismo. Nuestra pretensión no es, así, inaugurar el debate, sino, más bien, basándonos en las discusiones anteriores, situar las preguntas relevantes en el contexto de la lengua castellana, con lo que ello implica de especificidad lingüística. En ocasiones, llegamos a conclusiones parecidas a las de los autores anglófonos, en muchas otras nos distanciamos significativamente de ellas. En ciertas cuestiones tendremos respuestas definitivas —tanto como lo permita la falibilidad humana y la necesaria humildad epistémica— pero en la mayoría de ellas no agotaremos la discusión. Nuestras conclusiones son enteramente revisables, y es deseable que así lo sea, a la luz de nuevos datos, de una mayor comprensión sobre la interacción entre cognición y lenguaje y, sobre todo, en función del contexto cultural y sociopolítico de los hablantes del castellano. No hemos pretendido abarcar en nuestro análisis a todo el universo *hispanohablante*,⁴ dado nuestro rechazo a

⁴ El capítulo 17, no obstante, nos ofrece un análisis del lenguaje peyorativo desde la variedad lingüística del idioma, recogiendo los diversos giros lingüísticos con los

universalizar y homogeneizar la variabilidad lingüística, y sobre todo por nuestro compromiso con la producción de conocimiento más allá de la tradición occidental. Nuestras respuestas a las preguntas iniciales no ofrecen, por tanto, un relato totalizador de la compleja relación entre el especismo y el lenguaje. Se trata de un relato. Nuestro relato.

Qué es el especismo

Lo anterior nos obliga a aclarar los conceptos básicos en discusión tal y como los entendemos aquí. El lenguaje especista consiste en el uso de terminología que tiende a degradar, ignorar o estereotipar a animales de determinadas especies, reflejando la creencia, a menudo inconsciente, de que unos son inferiores a otros, por lo que estaría justificado tratarlos peor. Por otro lado, el especismo es una forma de discriminación que consiste en la consideración o el trato desventajoso injustificado de ciertos individuos por no pertenecer a una determinada especie o por no poseer determinados atributos supuestamente específicos de esa especie (*e.g.*, Horta y Albersmeier 2020, Faria 2023).

Es importante remarcar que, al igual que otras formas de discriminación, el especismo se produce tanto individual como estructuralmente. A nivel individual, el especismo está presente en nuestras actitudes y comportamientos, es decir, en nuestras creencias, emociones y predisposiciones a considerar o tratar peor a los demás animales, así como en nuestras prácticas desfavorables hacia ellos. Así, por ejemplo, muchas personas creen que está justificado explotar a los demás animales para alimentación, ropa y entretenimiento, como herramientas de trabajo y experimentación; albergamos emociones positivas o neutrales hacia su exterminio como *plagas e invasores* y estamos predispuestos a abandonarlos en catástrofes y en la enfermedad. Además, actuamos con base a estas actitudes, explotando, exterminando e ignorando a los demás animales en multiplicidad de contextos donde jamás lo haríamos si fueran seres humanos en circunstancias similares. Ahora bien, el especismo no se limita a las acciones y prejuicios de los individuos. La reproducción de las actitudes y prácticas especistas las hace profundamente arraigadas y

hablantes nativos de esas variedades. Nos parece que ello está justificado, al tener su autora, en cuanto lingüista peruana, un punto de vista epistémico privilegiado sobre esta materia.

normalizadas en prácticamente todas las dimensiones de la interacción social, transformando el especismo en un fenómeno estructural. A nivel estructural, el especismo está incrustado en todas las instituciones sociales, desde la economía y los medios de comunicación, pasando por el sistema de justicia y educativo, hasta los sistemas políticos que gobiernan nuestras sociedades.

De especial importancia para nuestro análisis, el contenido de las actitudes especistas y su incrustación estructural se refleja en las elecciones lingüísticas de los hablantes, de forma que el lenguaje contribuye a transmitir y reforzar el especismo y produce, a menudo, una discriminación contra los animales no humanos. Esto implica que, a la hora de ofrecer un relato completo sobre el especismo y cómo este se realiza en el lenguaje —en otras palabras, explicar el comportamiento lingüístico especista de los agentes— a menudo necesitaremos apelar no solo a la psicología individual, sino a cómo esta se sitúa en relación al conjunto —la estructura— de la que forma parte. Necesitaremos, por tanto, identificar lo que se ha llamado «la huella invisible» (Haslanger 2016, 121-123), es decir, la estructura social que constriñe a los individuos y explica, en gran medida, las actitudes y los patrones de comportamiento especista. Como señala Haslanger (2016, 127): «Los constreñimientos sociales establecen límites, organizan el pensamiento y la comunicación, crean una arquitectura de elección; en resumen, estructuran el espacio de posibilidad de la agencia [...]».⁵ Sin dar cuenta de cómo los individuos se sitúan dentro del conjunto de relaciones que constituyen la estructura, el especismo, se podría decir, en tanto sistema injusto, quedaría invisibilizado.

Ahora bien, ¿cómo se establecen tales estructuras sociales? Es decir, ¿cómo se justifican o respaldan las prácticas e instituciones especistas injustas? A través de la ideología especista. La ideología especista es un conjunto de ideas, creencias, actitudes y prácticas, sostenidas consciente o inconscientemente, que dan forma, refuerzan y justifican la dominación y marginalización estructural de los demás animales. En este sentido, la ideología especista funciona como un medio de construir y no solo reflejar la realidad social especista, enmarcando así las posibilidades de las relaciones entre humanos y no humanos.

⁵ «Social constraints set limits, organize thought and communication, create a choice architecture; in short, they structure the possibility space for agency [...]. Elucidating this possibility space and the position of an individual within the structure of that space, can explain their behavior».

Conceptualizar el especismo en términos del sistema o estructura que guía la agencia —de la que forman parte las actitudes de los individuos—, así como hacer explícita la ideología que lo avala, nos permite examinar cómo el especismo se solapa con otros sistemas sociales injustos, como el patriarcado o la supremacía blanca, e identificar los constructos ideológicos relacionados, entre ellos, el respaldo a las jerarquías sociales y la justificación del sistema (e.g., Caviola *et al.* 2018, Dhont *et al.* 2016).

Qué encontrarás en este libro

Partiendo de este reconocimiento, el libro se estructura de la siguiente forma. La primera parte, *Especismo, supremacismos y lenguaje*, de carácter más teórico, analiza cómo el especismo se solapa con otras formas de supremacismo entre seres humanos y el papel del lenguaje en el bucle de retroalimentación que se genera entre sistemas sociales injustos. Si investigar este solapamiento nos parece en general importante, cobra especial relevancia en el ámbito de un análisis lingüístico, dada la omnipresencia de terminología peyorativa interseccional, es decir, expresiones lingüísticas cuyo efecto despectivo se dirige, a la vez, a más de un grupo socialmente marginalizado.

En «Especismo y capitalismo», Núria Almiron analiza los profundos vínculos históricos entre el capitalismo y el especismo. En particular, defiende que, mientras que el especismo precede al capitalismo, el capitalismo asume una forma especista desde su origen y eleva a una escala sin precedentes la violencia contra los demás animales. Almiron defiende, además, que bajo el capitalismo los animales no humanos son la clase trabajadora más oprimida, y expone los efectos de esta opresión en términos de la desposesión que se produce, a la vez, en humanos y no humanos.

En «Especismo y patriarcado», Carrie Hamilton problematiza los enfoques tradicionales sobre la cuestión del especismo y defiende, siguiendo a Val Plumwood, que el especismo y el patriarcado son sistemas de poder interrelacionados basados en una serie de dualismos ideológicos e históricos naturalizados que oprimen simultáneamente a seres humanos y no humanos. Según la autora, es necesaria una comprensión profunda sobre la relación entre estos dos conceptos, con vista a una alianza entre la liberación animal y de género.

En «Especismo y racismo», Daniela Romero Waldhorn repasa la comparación con los animales no humanos de la que se ha servido históricamente el racismo para luego revisar la investigación más reciente sobre el especismo y el racismo en tanto fenómenos psico-

sociales. Señala que la relación entre especismo y racismo está apuntalada en la división humano/animal, mediante la cual la deshumanización animalística opera como mecanismo de devaluación. Los estudios sugieren, además, que la división humano-animal correlaciona con preferencias no igualitarias intraespecie.

En «Especismo y capacitismo», pattrice jones defiende que tanto el capacitismo como el especismo tienen sus raíces en la definición del ser humano como un animal racional que utiliza el lenguaje. Esa definición errónea aleja a los seres humanos del mundo *supra-humano* y conduce a otros numerosos errores. Recomienda que seamos conscientes de estas intersecciones cuando abogamos por los animales y/o las personas con diversidad funcional.

En «Especismo y gordofobia», Laura Fernández analiza el uso gordofóbico y especista del lenguaje. En particular, expone las connotaciones negativas del término *gorda/e/o* y las creencias estereotipadas sobre aquellas personas a las que se aplica. Prosigue examinando la animalización de los cuerpos gordos y el uso despectivo de las denominaciones de especies no humanas hacia estos, que perpetúa la opresión simultánea de los cuerpos gordos y de los no humanos. Finalmente, Fernández propone una revisión del lenguaje gordofóbico y especista a través de la resistencia lingüística y la reapropiación política.

En «Especismo e ideología», Kiko Izquierdo defiende que el especismo es una ideología, señalando sus rasgos definitorios en términos de construcción y legitimación de una realidad social caracterizada por la normalización de diferentes manifestaciones del supremacismo humano. A continuación, reflexiona sobre el papel del lenguaje en general y del discurso en particular a la hora de establecer y perpetuar ideologías, y cómo esto sucede en el caso del especismo.

La segunda parte del libro, *Lenguaje especista y explotación animal*, inaugura el análisis práctico que marcará el resto de los capítulos, remarcando cómo el lenguaje especista se manifiesta en el contexto de la explotación animal.

En «Lenguaje especista e industria alimentaria», Núria Almiron examina el lenguaje utilizado en el sector de la alimentación para referirse a la actividad de la explotación y a qué humanos y animales se explota, señalando cómo diferentes estrategias lingüísticas nos permiten evadirnos, romantizando y naturalizando este sistema de opresión, y a la vez cosificando y ocultando la subjetividad de sus principales víctimas y los daños que padecen.

En «Lenguaje especista e industria de la leche», Núria Almiron y María Ruiz Carreras analizan el lenguaje de la industria del fluido

materno que se extrae de ciertos mamíferos hembras, en su mayoría vacas. El texto identifica las trampas lingüísticas que naturalizan y normalizan esta explotación, especialmente las supresiones u omisiones del lenguaje, al amparo del patriarcado.

En el siguiente capítulo, «Lenguaje especista y experimentación», Fabiola Leyton expone el uso especista del lenguaje en la investigación científica que utiliza a animales no humanos, en particular a partir de la figura del *animal como herramienta y como dato-indicador*, un lenguaje presente en el discurso sobre bienestar animal dentro del sector. A la vez, ofrece alternativas que ayuden a superar este paradigma antropocéntrico.

Finalmente, en «Lenguaje especista y entretenimiento», Olatz Aracenta-Reboredo problematiza el lenguaje especista dominante en el discurso de la industria recreativa para normalizar y legitimar la violencia que conllevan las actividades de entretenimiento con animales no humanos, por ejemplo, camuflando el sufrimiento de los individuos y representando estas actividades como educativas.

En la tercera parte del libro, *Lenguaje especista y naturaleza*, se examina cómo el lenguaje especista se manifiesta respecto de los animales no domesticados, en particular de quienes viven en la naturaleza o en los márgenes de los asentamientos humanos.

Eze Paez inaugura el apartado, defendiendo en «Lenguaje especista, naturaleza y libertad» que, si los animales silvestres merecen consideración moral plena, debemos revisar los usos problemáticos de ciertos términos. En particular, el uso de *naturaleza* no debe ser confundido con el de *animales silvestres*. Asimismo, a pesar de que vivan en la naturaleza y estén fuera del control humano directo, es incorrecto decir que los animales silvestres son *libres*.

En «Lenguaje especista y gestión medioambiental», Catia Faria empieza por examinar el término *salvaje* y propone la utilización de términos menos valorativos, como *silvestre*. En este capítulo se analiza lo que se califica como *neolengua conservacionista*, señalando cómo esta limita las alternativas de interacción más éticas entre seres humanos y animales silvestres. El texto finaliza con el análisis de términos peyorativos de uso extendido y concluye que deben ser rechazados por los daños representacionales que conllevan.

En «Lenguaje especista y caza», Catia Faria y Júlía Castellano diseccionan el lenguaje de la caza. En primer lugar, se defiende referirse a la caza como *deporte*, pero rechazando que sea un deporte éticamente justificado y rebatiendo el uso de las expresiones *caza*

ética y caza justa utilizadas por los cazadores. Finalmente, el texto analiza el lenguaje del *amor* y la erótica de la caza como pedagogía patriarcal a ser combatida en el lenguaje y fuera de él.

Dayrón Terán cierra la tercera parte del libro con «Naturaleza y el significado de *especismo*», señalando cómo el término *especismo*, al ver restringido su uso por referencia exclusiva al contexto de la explotación, conlleva, a menudo, una discriminación hacia un número abrumador de animales no humanos, al excluir del ámbito de su aplicación a los animales silvestres que sufren y mueren por motivos naturales. Asimismo, aclaran otras confusiones que suelen ir asociadas al uso del término y que resultan, en última instancia, dañinas para los demás animales.

La cuarta parte del libro, *Lenguaje especista y cultura*, examina cómo el lenguaje especista se manifiesta en el contexto de la cultura.

En «Lenguaje especista y derecho», Paula Casal y Macarena Montes denuncian cómo, a pesar de su carácter formal, el lenguaje del derecho está plagado de expresiones especistas. En particular, las autoras examinan cómo los textos legales se refieren a los individuos no humanos en función del beneficio que su especie representa para los seres humanos, así como la división del universo jurídico en *cosas* y *personas*, perteneciendo los animales no humanos a la primera categoría.

En «Lenguaje especista y modismos populares», Montserrat Escartín Gual incluye un inventario de usos de la lengua española (modismos, frases hechas, refranes, etc.) con el objetivo de evidenciar las connotaciones negativas que arrastra su utilización. Escartín propone sustituir las expresiones especistas por un lenguaje neutro que evite perpetuar la perspectiva antropocéntrica que arrastran los usos heredados de la lengua.

Finalmente, en «Lenguaje especista y peyorativos», Teresa Torres Bustamante propone una semántica para los peyorativos especistas (nombres de animales de otras especies usados como insultos). El análisis argumenta que los peyorativos especistas son peyorativos de grupo, usados para discriminar a los animales no humanos y legitimar su explotación. De ello se sigue que constituyen un discurso de odio hacia los animales no humanos, por lo que se debe rechazar y cuestionar su uso.

Con el objeto de clarificar los usos lingüísticos, todos los capítulos utilizan la cursiva para señalar las expresiones o términos especistas que son objeto de discusión y cuyo uso se desaconseja. En sintonía con el objetivo final de este libro —evitar el uso de lenguaje

especista—, todos los capítulos aplican algún tipo de lenguaje inclusivo no solo con respecto a la especie, sino también con respecto al género, en particular, en el contexto humano, dejando a la consideración de los autores los mecanismos específicos de aproximación a ese ideal. Esperamos que este volumen sirva al mayor número posible de personas, tanto activistas en defensa de los animales como no activistas, pero con deseos de implementar un uso consciente y no discriminatorio del lenguaje, que en definitiva no perpetúe ideas supremacistas de ningún tipo, tampoco por razón de especie.⁶

Referencias

- Adams, Carol J. 2016 [1990]. *La política sexual de la carne. Una teoría crítica feminista vegetariana*. Madrid: Ochodoscuatro Ediciones.
- Almiron, Nùria y Khazaal, Natalie. 2016. «Lobbying against compassion. Speciesist discourse in the vivisection industrial complex». *American Behavioral Scientist* 60(3): 256-275.
- Belle, Deborah; Tartarilla, Ashley B.; Wapman, Mikaela; Schlieber, Marisa y Mercurio, Andrea E. 2021. «“I Can’t Operate, that Boy Is my Son!”: Gender Schemas and a Classic Riddle». *Sex Roles* 85(3): 161-171.
- Borghini, Lorenzo Gallego. 2021. «Especismo». *El Trujamán. Revista de Traducción*. Instituto Cervantes. 21 de noviembre de 2021. <https://cvc.cervantes.es/trujaman/antiores/noviembre_21/03112021.htm>.
- Caviola L., Everett J. A., Faber N. (2018). «The moral standing of animals: Towards a psychology of speciesism». *Journal of Personality and Social Psychology*. Advance online publication. doi: 10.1037/pspp0000182.
- Cole, Matthew. 2016. «Getting (Green) Beef: Anti-Vegan Rhetoric and the Legitimizing of Eco-Friendly Oppression». En Nùria Almiron, Matthew Cole y Carrie P. Freeman (editores): *Critical Animal and Media Studies. Communication for Nonhuman Animal Advocacy*, pp. 107–123. Nueva York: Routledge.
- Dhont K., Hodson G., Leite A. C. (2016). «Common ideological roots of speciesism and generalized ethnic prejudice: The social dominance human-animal relations model (SD-HARM)». *European Journal of Personality*, 30, 507–522. doi: 10.1002/per.2069.
- Dunayer, Joan. 1995. «Sexist words, Speciesist roots». En *Animals & Women: Feminist Theoretical Explorations*. Editado por Carol J. Adams y Josephine Donovan, 11-27. Durham: Duke University Press.
- . 2001. *Animal Equality*. Derwood, MD: Ryce.

⁶ Este volumen ha sido elaborado en el marco del proyecto de investigación COMPASS («Lobbying and Compassion. Interest groups, discourse and nonhuman animals in Spain») PID2020-118926RB-I00/MICIN/AEI/10.13039/501100011033, financiada por el Ministerio de Ciencia e Innovación y la Agencia Estatal de Investigación.

- Faria, Catia. 2023. *Animal Ethics in the Wild: Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freeman, Carrie P. 2009. «This Little Piggy Went to Press: The American News Media's Construction of Animals in Agriculture». *The Communication Review* 12(1), 78 -103.
- Freeman, Carrie P. y Leventi-Perez, Oana. 2012. «Pardon Your Turkey and Eat Him Too: Antagonism Over Meat-Eating in the Discourse of the Presidential Thanksgiving Turkey Pardoning». En J. Frye y M. Bruner (eds.). *The Rhetoric of Food: Discourse, Materiality, and Power* (pp. 103-120). Nueva York: Routledge.
- Gambert, Iselin y Linné, Tobias. 2018. «From Rice Eaters to Soy Boys: Race, Gender, and Tropes of “Plant Food Masculinity”». *Animal Studies Journal* 7, 129-179. Australasian Animal Studies Association.
- Hagendorff, Thilo; Bossert, Leonie; Fai, Tse Yip y Singer, Peter. 2022. «Speciesist bias in ai—how ai applications perpetuate discrimination and unfair outcomes against animals». arXiv preprint arXiv:2202.10848
- Haslanger, Sally. 2016. «What is a (social) structural explanation?». *Philosophical Studies* 173.1: 113-130.
- Horta, Oscar y Albersmeier, Frauke. 2020. «Defining speciesism». *Philosophy Compass* 15.11: 1-9.
- Khazaal, Natalie y Almiron, Núria. 2016. «“An Angry Cow is Not a Good Eating Experience”: How US and Spanish media are shifting from crude to camouflaged speciesism in concealing nonhuman perspectives». *Journalism studies* 17(3): 374-391.
- Leach, Stefan y Kitchin, Andrew P.; Sutton, Robbie M. y Dhont, Kristof. 2022. «Speciesism in everyday language». *British Journal of Social Psychology*, 0-1-17.
- Menegatti, Michaela y Rubini, Mónica. 2017. «Gender bias and sexism in language». En *Oxford Research Encyclopedia of Communication*.
- Ruiz Carreras, María. 2021b. «La lechera y el lobby: Análisis del discurso de los grupos de presión de la industria láctea europea». *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 8(2): 194-238.
- Stewart, Kate y Cole, Matthew. 2016. «The Creation of a Killer Species: Cultural Rupture in Representations of ‘Urban Foxes’ in the UK Newspapers». En Núria Almiron, Matthew Cole y Carrie P. Freeman (editores). *Critical Animal and Media Studies. Communication for Nonhuman Animal Advocacy*, pp. 124–137. Nueva York: Routledge.
- Stibbe, Arran. 2001. «Language, Power and the Social Construction of Animals». *Society & Animals* 9(2): 145–161.
- Takeshita, Masashi; Rzepka, Rafal y Araki, Kenji. 2022. «Speciesist Language and Nonhuman Animal Bias in English Masked Language Models». arXiv preprint arXiv:2203.05140 (2022).

PARTE I

**Especismo,
supremacismos
y lenguaje**

Capítulo 1

Especismo y capitalismo

Núria Almiron

El especismo —la nula o menor consideración moral que reciben los individuos pertenecientes a especies distintas a la humana— no nace con el capitalismo. Ahora bien, en este capítulo se defiende que el capitalismo nace especista. Por supuesto, existe supremacismo humano antes del capitalismo. El asesinato sistemático de animales no humanos empieza en el planeta hace 50.000 años, cuando los humanos varones¹ inventan las armas y empiezan a cazar. Posteriormente, hace 10.000 años, el uso y abuso de los individuos de otras especies como recursos se expande de forma radical cuando se inventa la *agricultura* y los humanos domestican todo aquello que está a su alcance. En este proceso, el supremacismo humano —la ideología que justifica la explotación del resto de especies distintas a la humana— se asienta, y sus víctimas no serán solo los otros animales: también empiezan a sufrir de forma masiva los colectivos de la especie humana que no forman parte de las elites o grupos de humanos

¹ Este capítulo intenta ser inclusivo con el lenguaje utilizando el género masculino y femenino indistintamente o a la vez, cuando no es posible emplear un término neutro. Lo cual no menoscaba que en ocasiones se use específicamente el masculino para apuntar a la responsabilidad de este género.

privilegiados.² Pero, como veremos en este texto, o al menos esto pretendo demostrar, los orígenes y evolución del capitalismo hasta hoy no se pueden explicar sin el especismo.

Es una evidencia histórica que la sociedad humana se organiza en base a la violencia, la opresión y la destrucción mucho antes de que nazca el capitalismo.³ Pero es de este orden de cosas de donde surge el capitalismo. Por eso afirmo que el capitalismo nace especista. Además, es con el capitalismo cuando el especismo alcanza su zénit, porque en él se incrementa y optimiza la violencia especista que acompaña al supremacismo humano. El desarrollo tecnocientífico no sostenible, la fantasía del crecimiento permanente y el predominio de un utilitarismo perverso —motores clave del actual capitalismo tecnofinanciero— han convertido al ser humano en una máquina de matar y explotar seres vivos estremecedoramente efectiva. La cifra total es de tal magnitud que solo podemos especular cuál es. En lo respectivo a muertes, es del orden de billones cada año. Haciendo un cálculo muy conservador, podemos estimar que acabamos cada año con la vida de animales no humanos en una cantidad equivalente a entre 250 y 300 veces la población total de humanos en el planeta (según la ONU, la población mundial ha alcanzado los 8.000 millones de personas). Matamos sobre todo seres marinos, pero también decenas de miles de millones de mamíferos terrestres.⁴ No es de extrañar que haya quien defina esta realidad como un «sistema totalitario y global de vigilancia, control tecnológico y asesinato en masa sin límite moral, espacial, temporal, biológico u ontológico» (Sanbonmatsu 2017, 1-2).⁵

Para que una violencia sistémica tal se mantenga en el tiempo, se requiere de una organización social, política y económica que la normalice, la naturalice y nos convenza de que es necesaria, parafrasean-

² Precisamente la conexión entre la opresión y sufrimiento de ambos grupos, humano y resto de especies, desde el inicio de la historia, también durante el capitalismo, es una de las cuestiones más ilustradoras que ha producido la sociología, antropología e historia antiespecista en los últimos tiempos. Por ejemplo, el trabajo de David Nibert (2013).

³ Ver nota 2 para una referencia antiespecista al respecto.

⁴ Para cifras oficiales al respecto, siempre conservadoras, consultar las estadísticas de la FAO, la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (2022).

⁵ Traducción propia de «a totalitarian, global system of surveillance, technological control and mass murder without moral, spatial, temporal, biological, or ontological limits».

do a Melanie Joy (2013). Es decir, se necesita de una maquinaria de fabricación de consenso o, mejor dicho, de fabricación de ignorancia y propaganda sostenida por el músculo capitalista. El hecho de que el movimiento vegano moderno nazca dentro del capitalismo y esté empezando a ser asimilado —y parcialmente diluido— en su seno, aumenta la sospecha de que es imposible debilitar el especismo sin dismantelar el capitalismo. Para contribuir a este debate analizo en este capítulo los profundos vínculos entre capitalismo y especismo y cómo dejan un rastro bien visible en el discurso/lenguaje dominante.

Orígenes del capitalismo

Prominentes teóricos del capitalismo liberal, como el británico Adam Smith o el fisiócrata francés Anne Robert Jacques Turgot, así como su mayor crítico, Karl Marx, reconocieron en su día el papel que los animales no humanos tuvieron durante el proceso inicial de acumulación de capital. Adam Smith, en concreto, identificó claramente la creación no solo de riqueza, sino también de los orígenes de la desigualdad, en la domesticación de los animales: el poder y el estatus procedió en primer lugar de los «rebaños» («*herds and flocks*»), repetiría Adam Smith en su obra seminal (1776).

El capitalismo se define habitualmente como el sistema económico basado en la propiedad privada de los medios de producción y en la libertad de mercado. Pero, por encima de todo, el capitalismo está basado, a través de ambos —propiedad privada y libertad de mercado—, en la acumulación de capital. Hoy en día el concepto *capital* se asocia a dinero, patrimonio financiero o riqueza material. Sin embargo, la etimología del término nos retrotrae al verdadero origen de esta acumulación de capital, que se sitúa, en esencia, en la explotación de los animales no humanos. *Capital* procede del término latín *capitalis* y significa «perteneciente o relativo a la cabeza». El uso de esta raíz etimológica en *capitalismo* procede del comercio medieval de «cabezas de ganado», a cuyo número se asociaba la riqueza al final del feudalismo. Pero esta forma de medir el *capital* nos retrotrae de hecho a los mismos inicios de la domesticación. El término *capitalismo* no hace más que visibilizar este vínculo entre riqueza y explotación de animales del que emana el capitalismo y que este sistema potenciará de forma radical.

Los orígenes del capitalismo arrancan con el proceso de privatización de la tierra a finales del feudalismo. Esta privatización es impulsada a partir del cercamiento de las tierras libres y/o comunales para convertirlas en privadas. La iniciativa procede de los *ganaderos*,

los grandes propietarios de animales que durante el feudalismo empiezan un importante movimiento en Europa para convertir las tierras arables que no eran propiedad ya de la nobleza o el clero en tierras privadas. Todo ello con el fin de aumentar y garantizar el pasto de los animales en explotación. Para conseguirlo, los propietarios de animales vallarán las tierras e iniciarán un proceso de privatización que llega hasta hoy. Ello se hará a costa de excluir y empobrecer a la población campesina y será denunciado desde muy temprano, por ejemplo, por Thomas More (1516), quien describe en *Utopía* (2011) cómo las ovejas y sus propietarios «devoraban a los hombres», refiriéndose al vallado de las tierras para estos animales en Inglaterra por parte de los ganaderos ricos, privatizando *de facto* lo que hasta el momento habían sido tierras compartidas por la población no privilegiada. Aunque los procesos no fueron idénticos en el norte y sur de Europa, en todas partes en la transición del feudalismo al capitalismo se experimenta este proceso de privatización de la tierra que tendrá como principal finalidad garantizar el pasto de los animales bajo explotación. Este proceso se exportará a las colonias de América con el mismo propósito.

Obsérvese como el lenguaje es revelador de esta realidad que une explotación animal y medida de la riqueza. Sucede en todos los idiomas y también en castellano. Los *ganaderos* son propietarios de *ganado*, el término que se utiliza para referirse a los animales bajo explotación para alimentación y que comparte raíz con el verbo *ganar*, vinculado a acumular u obtener algo, especialmente riqueza.

En suma, el proceso de acumulación inicial de capital, que Marx definió como acumulación *primitiva*, se sitúa en ese momento del siglo XVI en el que se inicia una expropiación violenta de la tierra en Europa, con Inglaterra a la cabeza, que básicamente consiste en echar a los seres humanos pobres de ella, erradicar a los no humanos silvestres considerados peligrosos y permitir así que pasten los animales bajo explotación de los humanos más ricos. Simultáneamente, en las regiones colonizadas por los europeos, se producirá una limpieza étnica que vaciará los continentes americano, africano y oceánico de gran parte de su población indígena humana. Este proceso de desposesión de los humanos supondrá también desposesión para el resto de individuos de las otras especies no domesticadas —las que son cazadas, pescadas, vulnerabilizadas o simplemente expulsadas de su hábitat—. La razia violenta con que el capitalismo primitivo arrasará —y sigue arrasando— la naturaleza para dominarla implicará esclavitud, racismo y genocidio humano, pero, por su-

puesto, también implicará una limpieza genocida de animales no humanos incluso más masiva.

Que el capitalismo nazca asociando la riqueza con la dominación de la naturaleza y, muy especialmente, de los animales no humanos, tanto para poseerlos como para desposeerlos, no responde a algo nuevo. La gran marcha pastoralista que aterrorizó las sociedades agrarias europeas —los movimientos migratorios humanos desde Eurasia hasta lo que hoy es Europa occidental iniciados hace 6.000 años— está motivada por esta misma razón: la búsqueda de pastos para el ganado de los pastores nómadas —cuya gran movilidad y éxito es posible gracias a la domesticación del caballo y su uso como arma de guerra—. La fase de acumulación originaria de capital que da origen al capitalismo construirá encima de esta lógica de abuso y violencia contra los otros animales, pero hará algo más: optimizarla de una forma sin precedentes.

La lógica especista del capitalismo

La cosificación y explotación, esto es, la relegación de los animales no humanos a recursos esenciales del proceso de acumulación de riqueza del capitalismo, y al mismo tiempo la prioridad que se da a su explotación, no forma parte solo de la fundación del capitalismo. Los individuos de otras especies son un recurso esencial de la lógica capitalista en la evolución y desarrollo de este modelo de organización social hasta hoy. La expulsión de humanos y no humanos de la tierra para priorizar la explotación de animales domesticados es un proceso que se repetirá en las diversas fases de la globalización capitalista (Federici 2010). Solo dos ejemplos. El primero: en el siglo XIX, los bisontes americanos son casi extinguidos para expulsar a las naciones originarias de americanos y dejar pastar a las vacas europeas de los colonos, lo que supondrá el inicio de la gran industria ganadera de Estados Unidos. El segundo ejemplo: desde la segunda mitad del siglo XX, la deforestación del Amazonas y la expulsión de poblaciones indígenas humanas y no humanas asociada a ella, tiene como principal causa, de nuevo, los intereses de la industria ganadera capitalista, que convierte la selva bien en pastos bien en cultivos para alimentar a los animales confinados en otros lugares.

Todas las señas de identidad del capitalismo se explican mejor si tenemos en cuenta la opresión que se ejerce no solo sobre los humanos devaluados, sino muy especialmente sobre los no humanos. En realidad, la desposesión de los primeros depende en gran parte de la

desposesión de los segundos. Veamos algunas de estas señas de identidad del capitalismo que muestran su lógica especista:

En primer lugar, no podemos explicar la magnitud del problema medioambiental creado por el régimen capitalista sin el especismo, sin la consagración de la explotación de los otros animales como algo normal, natural y necesario. Prácticamente no existe problema ecológico hoy en día que no pueda conectarse directa o indirectamente con nuestra violencia contra los otros animales, bien por nuestra posesión de ellos (en explotaciones intensivas o extensivas, por la caza y la pesca, etc.) bien a través de cómo los desposeemos (contaminando, alterando o directamente eliminando sus hábitats). Puede argüirse en contra que no toda la explotación de recursos está directamente relacionada con los animales no humanos —por ejemplo, la explotación de recursos fósiles o mineros—. Sin embargo, la realidad es que no habríamos aceptado la destrucción medioambiental que lleva a cabo el capitalismo si el respeto por los otros seres sintientes hubiera sido una prioridad. Antes que la contaminación que generamos afecte a la especie humana, son los otros animales, en su medio natural, cercados o enjaulados, los que experimentan sus consecuencias —a través de la pérdida de hábitat, contaminación del agua, erosión y desertificación del suelo, etc. en la naturaleza; y del impacto que sus propios residuos y la falta de salubridad del confinamiento tienen en sus vidas—. Así, en paralelo a la legitimación racista, sexista y clasista del coste humano del capitalismo (muchas humanas y humanos son considerados prescindibles y sacrificables en aras del *progreso*), encontramos la legitimación especista (muchos más individuos no humanos son considerados prescindibles y sacrificables por el bien de los humanos, especialmente de algunos humanos). Esto nos conduce al segundo ejemplo de imbricación entre especismo y capitalismo.

Una de las principales señas de identidad del capitalismo es precisamente la aceptación de ese coste humano para que exista *progreso* —concepto básico de la visión histórica que tiene la civilización occidental moderna—. Incluso Marx, y la mayoría del socialismo marxista que le seguirá, si bien criticarán el efecto esclavizante y opresor para los humanos que tiene el capitalismo, cometerán lo que Silvia Federici (2018) y otras autoras ecofeministas consideran un error de cálculo enorme: creer que la industrialización (y su consiguiente dominio de los otros animales y de la naturaleza) tendría efectos igualitaristas y liberadores beneficiosos para las clases no privilegiadas. El mismo descuido que estas autoras identifican en

Marx y posteriores corrientes marxistas con respecto al rol del género en el capitalismo es aplicable al especismo, cuyo rol en el capitalismo ha sido negligido hasta hace bien poco.

El coste humano del capitalismo es aceptado porque se ha creado una segunda clase de humanos y humanas, sobre los que recae el sacrificio necesario para que el capitalismo funcione. Para que ello haya sido posible, para que se acepte que ciertos seres humanos son menos considerables, ha sido necesario deshumanizarles, hacerles menos humanos, lo cual en definitiva significa hacerles más *animales*. Toda deshumanización es esencialmente una animalización. Tener menos valor moral humano supone tener menos rasgos considerados superiores, aquellos que desde la Ilustración fueron definidos a medida de una clase blanca, masculina, burguesa y europea precursora de un tipo de razón considerada superior. No cumplir con este estándar es alejarse de lo humano y, por lo tanto, acercarse a lo *animal*. Pero para que la deshumanización-animalización tenga éxito, debemos antes haber creado una categoría *animal* inferior, debemos haber antes devaluado la categoría *animal*. La mirada binaria que consagra esta devaluación no es una creación del capitalismo, pero es con el capitalismo, especialmente con el antropocentrismo humanista impulsado por la Ilustración, que lo *animal* es definitivamente desgajado de lo *humano* en la visión occidental (Almiron, 2021). Ello es así a pesar de que la Ilustración es también, paradójicamente, el período en el que Jeremy Bentham señala la relevancia moral de la sintiencia (Bentham 2007 [1781]). No obstante, los diccionarios, también una creación Ilustrada, se encargan de consagrar el binarismo. Todavía en 2022, el diccionario de la Real Academia Española (RAE) definía *ganado*, por ejemplo, como un «conjunto de bestias» y recogía como acepción de *bestia* la definición aplicada a humanos de «persona ruda e ignorante», revelando el vínculo entre discriminación de humanos y no humanos que promueve el pensamiento cartesiano. El racionalismo que este pensamiento imbuye al capitalismo nos lleva al tercer ejemplo.

Que las señas de identidad del capitalismo resulten difíciles de explicar sin el especismo se hace especialmente visible en el principal mecanismo ensalzado como epítome de progreso capitalista: la lógica científico-tecnológica. Si bien la revolución industrial, con su automatización y la posterior invención del motor de explosión, libera a un considerable número de animales que están bajo explotación masiva (por ejemplo, los équidos usados como tracción en minas, transporte o agricultura), lo cierto es que la racionalización

tecnológica del capitalismo, a pesar de su base científica o precisamente debido a ella, permite otro tipo de explotación masiva: la de los animales confinados y explotados en cantidades inverosímiles en granjas-fábricas o laboratorios, y cuya supervivencia bajo estas condiciones es exclusivamente debida a los éxitos de la ciencia y la tecnología. Paradójicamente, la base científica sobre la que se racionaliza la llamada *agricultura* en el capitalismo es motivo de más sufrimiento a un mayor número de animales silvestres expulsados de sus hábitats que en ningún tiempo precedente.

Del mismo modo, la instauración de una medicina basada en el ánimo de lucro y la supuesta racionalidad científica a finales del siglo XIX supone el abandono, e incluso la estigmatización, de todo el resto de medicinas, también la medicina del cuidado, no jerarquizada, no invasiva, a la que se opondrá, con ferocidad, la *razón* científica que normaliza el ejercicio de la violencia con el pretexto de la salud.⁶ Así, la institucionalización de la experimentación en los laboratorios (también con individuos humanos, pero principalmente con no humanos) es un rasgo propio del capitalismo. La especie humana experimenta con animales desde hace milenios, pero con el capitalismo esta práctica se convierte en interés y bien público, se hace masiva y parece no tener límites éticos ni biológicos (piénsese, por ejemplo, en la manipulación e ingeniería genética a que se somete a los animales para causarles enfermedades que luego se pretenden estudiar, o en el uso de animales para testar la efectividad de armamento militar).

La lógica capitalista posee una capacidad colosal para racionalizar lo irracional. El capitalismo forja una red de intereses económicos y financiarizados (el complejo industrial animal apuntado por Noske 1997) que, con el apoyo del Estado (que los subvenciona y protege legalmente), acumulan enorme poder para imponer la legitimación social de la violencia especista, racial, de género y de clase. Hasta el punto que disentir de ello es atacado con vehemencia y puede suponer la estigmatización o incluso punición social (Vergés 2022). La industria de la experimentación animal construye, por ejemplo, un relato de la disidencia antiexperimentación como irracional o incluso terrorista (Almiron y Khazaal 2016). La industria de la producción de cuerpos de animales para la alimentación humana consigue que se aprueben leyes que criminalizan la simple entrada

⁶ Un proceso que al inicio del capitalismo arranca con la gran criminalización y persecución de las mujeres, acusadas de brujas entre otras cuestiones por sus conocimientos de medicina natural (Federici 2010).

en una granja para filmar el sufrimiento de los animales explotados (Del Gandío y Nocella 2014).

La (ir)racionalidad capitalista lleva a impulsar incluso el relato de los animales explotados como participantes voluntarios. Al tiempo que devalúa su capacidad de acción, esta racionalidad pretende convencernos de que los animales no humanos forman parte heroica del sacrificio por el progreso. Pero la realidad es que los animales explotados por el capitalismo han quedado atrapados en el circuito de las mercancías en el capitalismo contemporáneo, que les arranca toda capacidad de autonomía. No solo experimentan el aislamiento y fragmentación clásicos de la explotación capitalista, sino que lo hacen «literalmente», como nos recuerda Sanbonmatsu (2017, 22), pues es su mismo cuerpo el que se despedaza y manipula en todo tipo de maneras para ser convertido en producto. Los seres así explotados son mercancías, propiedad y productores de más mercancías —«mercancías vivas superexplotadas» nos dice Bob Torres (2014, 113)—. Es más, las criaturas atrapadas en el complejo industrial animal ya no son ni siquiera organismos vivos independientes —con capacidad de control autónomo no solo sobre sus cuerpos, sino sobre su propia biología—. Las innovaciones tecnológicas del siglo xx, en particular el confinamiento intensivo, las prácticas de alimentación y reproducción más rentables, el uso de antibióticos y hormonas y la ingeniería genética, han convertido a muchos animales explotados en biotecnología (Twine 2010).

En definitiva, el desarrollo científico-tecnológico del capitalismo, que supuestamente debía mejorar y liberar a la especie humana, se construye en realidad sobre la masiva encarcelación y/o vulneración de los cuerpos y vidas de animales no humanos en granjas, laboratorios, zoológicos, circos, fiestas tradicionales, museos y un largo etcétera. La importancia creciente del movimiento vegano (tanto en su versión ética como solo de consumo) ha conseguido que una pequeña parte del esfuerzo científico-tecnológico se dedique a producir alternativas vegetales a la oferta de productos basados en animales, o a investigar alternativas a la experimentación animal. Sin embargo, ¿puede el capitalismo vegano con el tiempo llegar a neutralizar el especismo? Para entender la dificultad que esto entraña finalizo este capítulo recordando el papel de los animales no humanos en el modo de producción capitalista.

Los otros animales: la clase más oprimida

Como es patente, los animales no humanos no son tratados por el capitalismo ni siquiera como trabajadores, sino más bien como es-

clavos. Pero incluso los esclavos forman parte de la división social del trabajo, y por lo tanto de lo que sostiene al sistema. Jason Hribal (2007) los considera por este motivo la clase trabajadora más oprimida. Son clase trabajadora, en primer lugar, porque es evidente, como reconoció explícitamente Adam Smith (1776), que forman parte de la división social del trabajo por su aportación (aunque imputada) como fuerza de trabajo. Pero también son clase trabajadora, ocupando el escalafón más bajo, porque la clase obrera humana les reconoce implícitamente como tal. Cuando alguien afirma que ha trabajado, o ha sido tratado, «como una mula», esto implica distinguirse de un estatus inferior y reconocer una relación de clase con respecto a ese otro inferior. Además, como la clase trabajadora humana, los otros animales también se resisten a ser oprimidos, como las huidas de animales explotados en granjas, zoos, circos, camiones que llevan al matadero, etc. muestran regularmente (Hribal 2010); o como expresan ostensiblemente los animales en los laboratorios de experimentación con sus gritos, su no colaboración o su encogimiento en el fondo de las jaulas (Orzechowski 2012). Por este motivo, promover la liberación animal supone, al igual que promover la liberación humana, un ataque directo al corazón de la estructura injusta del orden capitalista.

Así, defender a los animales no humanos entra en conflicto directo con los intereses del gran capital financiero (propietario directo o indirecto del muy lucrativo complejo industrial animal), con el Estado patriarcal (que apoya al gran capital) y de hecho con la misma esencia del capitalismo, basada en una guerra perpetua contra la vida (la necropolítica o políticas de la muerte que se ocultan bajo el discurso de la modernidad, del progreso y del mercado siguiendo a Vergés, 2022). Es por esto que problematizar el especismo apunta directamente al corazón del capitalismo patriarcal tecno-financiero. Desmontar al primero desbarata al segundo.

Ahora bien, para numerosos autores y autoras críticas (por ejemplo, el ya mencionado Sanbonmatsu, 2017), tanto el especismo como el capitalismo son inventos, dispositivos, al servicio de la ideología del patriarcado. Ambos, especismo y capitalismo, encarnan las normas y comportamientos que privilegian el ideal que Françoise Vergés define como la «dominación heteronormativa virilista» (2022, 20), el ideal que fomenta la dominación, la punición, la violencia, por encima de los valores de la compasión, el cuidado, el altruismo. Si esto es cierto, entonces problematizar el especismo entra en conflicto también con cualquier otro modo de organización so-

cial patriarcal, sea capitalista o no, lo cual significaría que el problema no es el libre mercado, sino la mercantilización, la explotación, la política de la muerte que rige este mercado. Entonces, ¿es posible escapar de la lógica especista del capitalismo sin reformularlo o erradicarlo? Tiendo a pensar que no, pero debemos reconocer que desmontar el capitalismo no basta para deshacernos del especismo. Hay también que despatriarcalizar, descolonizar, desextractivizar, desracializar. Y, por supuesto, hay que reconocer, identificar y desmontar la lógica especista que subyace en todas estas violencias.

Referencias

- Almiron, Núria y Natalie Khazaal. 2016. «Lobbying against compassion. Speciesist discourse in the vivisection industrial complex». *American Behavioral Scientist* 60(3): 256-275.
- Almiron, Núria. 2021. «Racismo y especismo». *Cátedra Animales y Sociedad*, 2 de julio. <<https://catedraanimalesysociedad.org/racismoyespecismo/>>.
- Bentham, Jeremy. 2007 [1781]. *The Principles of Morals and Legislation*. New York: Dover Publications.
- Best, Steven. 2014. *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Del Gandio, Jason y Nocella, Anthony J. II. 2014. *Terrorization of Dissent: Corporate Repression, Legal Corruption, and the Animal Enterprise Terrorism Act*. Nueva York: Lantern Books.
- FAO. 2022. «FAOStat. Food and Agriculture Organization of the United Nations». <<https://www.fao.org/faostat/en/#home>>.
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- . 2018. *El patriarcat del salari. Critiques feministes al marxisme*. Manresa: Tigre de Paper.
- Hribal, Jason. 2007. «Animals, agency and class: Writing the history of animals from below». *Human Ecology Review* 14(1): 101–112.
- . 2010. *Fear of the animal planet: The hidden history of animal resistance*. Oakland, CA: AK Press.
- Joy, Melanie. 2013. *Por qué amamos a los perros, nos comemos los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés.
- More, Thomas. 2011. *Utopía*. Madrid: Akal.
- Nibert, David A. 2013. *Animal oppression & human violence: Domesecration, capitalism, and global conflict*. Nueva York: Columbia University Press.
- Orzechowski, Karol (dir.). 2012. *Maximum Tolerated Dose*. Estados Unidos.

- Sanbonmatsu, John. 2017. «Capitalism and Speciesism». En *Animal oppression and capitalism: Volume two: The oppressive and destructive role of capitalism*, editado por David A. Nibert, 1–30. Santa Barbara: Praeger Press.
- Smith, Adam. 1776. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Londres: W. Strahan and T. Cadell.
- Torres, Bob. 2014. *Por encima de su cadáver. La economía política de los derechos animales*. Madrid: Ocho y Cuatro.
- Twine, Richard. 2010. *Animals as biotechnology: Ethics, sustainability and critical animal studies*. Londres: Earthscan.
- Vergés, Françoise. 2022. *Una teoría feminista de la violencia. Per una política antiracista de la protecció*. Manresa: Tigre de Paper.

Capítulo 2

Especismo y patriarcado

Carrie Hamilton

Durante mucho tiempo sospeché del patriarcado. No es que dudara de la existencia de una estructura opresiva basada en el género. El patriarcado sospechoso al que me refiero es el concepto de un sistema totalizador que explicase de por sí la opresión de todas las mujeres por parte de todos los hombres. Como mujer *queer* que llegó a la mayoría de edad entre las llamadas segundas y terceras olas feministas (es decir, en la década de 1980), me enseñaron a desconfiar de conceptos que huelan a universalismo y le quiten importancia a la complejidad histórica de las vidas de las mujeres, las relaciones de género y las diferencias de raza, religión, clase y deseo sexual, entre otras. Aunque sea un concepto viejo que se refiere, literalmente, al dominio de los padres, tal como se teorizó en el contexto de la segunda ola en los países anglosajones de Occidente, la idea del patriarcado parecía con demasiada frecuencia imponerse a otras culturas sobre las cuales los poderes europeos también habían impuesto su poder a través del imperialismo (Patil 2013, 847, 850).

Últimamente, he empezado a cambiar de idea. No porque dude de los problemas del universalismo y del colonialismo del feminismo occidental, sino porque veo que el concepto de patriarcado, igual que muchos términos políticos, tiene aceptación y poder en el feminismo de base a nivel global, que usa el concepto en su práctica antisexista sin ignorar sus potenciales limitaciones. Algo parecido se puede decir del especismo, una palabra que también tiene una his-

toria algo conservadora, pero que igualmente se usa de manera radical y libertadora entre les activistas animalistas.⁷

Este capítulo ofrece un breve resumen de estos términos —*patriarcado* y *especismo*— así como sugerencias para usarlos con el fin de, en palabras de P. J. Nyman, «abordar al mismo tiempo la liberación animal y de género» (Nyman 2020, 227).⁸

Patriarcado

El resurgimiento del concepto *patriarcado* en el feminismo actual llega como parte de la nueva ola de protesta contra un problema concreto y masivo: la violencia de género. Quizás el ejemplo más conocido sea el fenómeno #MeToo, un movimiento nacido a partir de la iniciativa de Tamara Burke, quien en 2006 adoptó la expresión *yo también* para llamar la atención sobre el carácter interseccional de la violencia contra las mujeres negras en Estados Unidos. A partir del 2017, gracias en gran parte a las redes sociales, #MeToo se convirtió en un movimiento de masas frente al acoso sexual y la violencia de género. Poco antes, en 2015, el movimiento Ni Una Menos se formó en Argentina, para luego extenderse a otros países de América del Sur, con una serie de demandas contra el femicidio y el patriarcado y, a la vez, contra el colonialismo y el racismo (Colectivo Ni Una Menos, 2018).

Esta recuperación reciente del concepto *patriarcado*, entendido como un elemento clave en el complejo de sistemas de poder interrelacionados, forma parte de una larga herencia feminista transnacional. Aunque, según Patil, en el feminismo académico de las últimas décadas el término *patriarcado* se ha solido reemplazar por otros conceptos supuestamente «con más matices» (Patil 2013, 847), el patriarcado sigue siendo un concepto importante a la hora de teorizar y contestar al poder masculino, sobre todo en el estudio de la violencia de género y la lucha popular contra ella. Por ejemplo, la antropóloga Rita Segato sitúa su análisis del funcionamiento del patriarcado —que define como «la relación de género basada en la desigualdad» (Segato 2016, 15)— en el contexto del incremento reciente de las fuerzas de derechas que defienden las relaciones tradicionales, entre ellas la familia nuclear patriarcal, el binario hombre/mujer y el ataque al derecho de la libertad reproductiva.

⁷ Este capítulo usa lenguaje inclusivo, en particular se usará «elle/elles» para referirse a animales humanos y otros-que-humanos.

⁸ Original: «To address animal liberation and gender justice at the same time».

Une no tiene que estar del todo de acuerdo con Segato —yo no lo estoy— cuando argumenta que el patriarcado es «la estructura de política más arcaica y permanente de la humanidad» y «la piedra angular y eje de gravedad del edificio de todos los poderes» (Segato 2016, 16) para apreciar su teorización del patriarcado, dentro del contexto histórico de la modernidad y la colonialidad, como fenómeno que cambia históricamente pero que aún se encuentra en todos los ámbitos de la vida humana, sea en lo económico, lo político o lo cultural (Segato 2016). Por mi parte, aunque sea un poco trabalenguas, prefiero la expresión de bell hooks «el patriarcado capitalista supremacista blanco imperialista» (hooks 2017, 69), porque incorpora diferentes elementos de opresión sin intentar rastrear su origen en una relación primordial (sea de género, de clase o de raza).

Por último, creo que es imprescindible entender el patriarcado como estructura no natural pero sí naturalizada. Es un sistema en el cual todas las personas —no únicamente los hombres— participamos de una manera u otra, siendo conscientes o no. La palabra *patriarcado* indica mucho más que el prejuicio o la mala conducta por parte de algunos individuos/grupos. Se refiere a un sistema de poder basado en una relación jerárquica de género, un sistema intrincadamente relacionado con otros sistemas de poder.

Especismo

El primer uso documentado de la palabra *especismo* se da en un panfleto escrito por el activista animalista inglés Richard Ryder en 1970, para describir la distinción moral e irracional que hacen la mayoría de los individuos de nuestra especie (la humana) con respecto a todas las otras especies animales. Unos cuarenta años después de acuñar el término, Ryder explicó su razonamiento:

Las revoluciones de los años sesenta en contra del racismo, el sexismo y el clasismo prácticamente pasaron por alto a los animales. Eso me preocupó. En ese momento la ética y la política omitieron, sencilla y completamente, a los animales no humanos. Parecía que todo el mundo estaba preocupado únicamente con la reducción de los prejuicios contra los seres humanos. (Ryder 2010, 1)⁹

⁹ Original: «The 1960s revolutions against racism, sexism and classism nearly missed out the animals. This worried me. Ethics and politics at the time simply overlooked the nonhumans entirely. Everyone seemed to be just preoccupied with reducing the prejudices against humans».

Según Ryder, la palabra *speciesism* le vino «repentinamente», mientras «(se) encontraba tumbado en la bañera de la vieja casa señorial de Sunningwell, cerca de Oxford» (Ryder 2010, 2).¹⁰ Emocionado por su revelación, Ryder preparó un folleto breve, resumiendo su argumento: la indiferencia humana frente al sufrimiento de los otros animales —por ejemplo, en los experimentos científicos— es ilógica e inmoral. A continuación, distribuyó el panfleto por los colegios de la Universidad de Oxford. Unas de las personas que respondió a «esta importante cuestión moral» fue un joven estudiante de doctorado en filosofía, Peter Singer.

En 1975, unos años después de su primer encuentro con Ryder, y a partir de la idea del especismo, Singer publicaría *Liberación animal* —libro que pronto se convertiría, según el propio Singer, en «la biblia del movimiento por la liberación animal» (Singer 1991, viii)¹¹—. El resto es historia.

O al menos esto es *una* versión de la historia. Es la versión oficial, en la que la contribución de figuras claves femeninas en el desarrollo intelectual del movimiento animalista en Gran Bretaña —figuras como Brigid Brophy, Ruth Harrison o Rosalind Godlovitch— son relegadas a un segundo plano.

De hecho, en 1982 Singer escribió una versión más compleja de los orígenes del movimiento de liberación animal, tan sólidamente asociado con su nombre. En un artículo titulado «The Oxford Vegetarians: A Personal Account», Singer explica cómo se convirtió en vegetariano después de conocer, junto con su esposa, a otra pareja —Rosalind y Stanley Godlovitch, les dos vegetarianas e, igual que Singer, estudiantes de doctorado en Oxford—. Les Godlovitch preparaban la edición del volumen *Animals, Men and Morals: An Inquiry into the Maltreatment of Non-Humans*, y Singer leyó el capítulo de Ros Godlovitch antes de su publicación. Según recuerda Singer: «Ros no estaba del todo segura con sus revisiones, y yo pasé mucho tiempo intentando ayudarla a aclarar y reforzar sus argumentos. [...] en el proceso de expresar sus argumentos en la forma más firme posible, me convencí a mí mismo de que la lógica de la postura vegetariana era irrefutable» (Singer 2020, 51-52).¹²

¹⁰ Original: «Lying in my bath at the old Sunningwell Manor, near Oxford».

¹¹ Original: «The bible of the animal liberation movement».

¹² Original: «Ros was a little unsure about the revisions she was making, and I spend a lot of time trying to help her clarify and strengthen her arguments. ... in the process of putting her arguments in the strongest possible form, I had convinced myself that the logic of the vegetarian position was irrefutable».

Presento en síntesis estas dos historias masculinas de descubrimiento —la de Ryder y la de Singer— porque, a pesar de que los dos hombres aseguraron haberse inspirado en el feminismo y otros movimientos de liberación de las décadas de 1960 y 1970, sus versiones de los orígenes del especismo y, de hecho, del movimiento por la liberación animal, son francamente patriarcales. Aunque estos dos hombres occidentales de clase privilegiada merecen reconocimiento por sus contribuciones importantes a nuestra comprensión de la opresión especista, si queremos entender la relación entre el especismo y el patriarcado, necesitamos teorías menos individualistas y elitistas, más históricamente contextualizadas y más críticas con las tradiciones de pensamiento masculinista occidental.

El ecofeminismo de Val Plumwood

Una pensadora que nos acerca a tal planteamiento es la fallecida filósofa ecofeminista Val Plumwood, cuyo trabajo no solo ofrece un importante contrapunto feminista a las *heroicas* teorías de Ryder y Singer, sino que su punto de partida, a diferencia de estos dos hombres del Grupo de Oxford, supone una fuerte crítica de lo que constituye la premisa sobre la cual se basa el pensamiento político occidental. Las palabras *patriarcado* y *especismo* no aparecen a menudo en la obra de Plumwood (esta autora prefiere las expresiones *masculinismo* y *antropocentrismo*), pero su conceptualización de las relaciones entre diferentes formas de dominación es fundamental, desde mi punto de vista, para una aproximación a un feminismo antiespecista, antiimperialista y no esencialista.

Tal como explica Plumwood en su libro *Feminism and the Mastery of Nature* (Plumwood 1993), las diferentes formas de dominación en el seno de la especie humana están vinculadas conceptualmente a la dominación humana sobre la naturaleza:

La categoría naturaleza es un campo de exclusión y de control múltiple, no solamente de los no humanos, sino también de varios grupos de seres humanos y de aspectos de la vida que se entienden como parte de la naturaleza. Por lo tanto, el racismo, el colonialismo y el sexismo han tomado su fuerza conceptual del hecho de que las diferencias sexuales, raciales y étnicas se posicionan más cerca a lo animal y al cuerpo, que es construido como esfera inferior, una forma menor de la humanidad que carece de la medida completa de la racionalidad o la cultura. (Plumwood 1993, 4)¹³

¹³ Original: «The category of nature is a field of multiple exclusion and control, not only of non-humans, but of various groups of humans and aspects of human life which are cast as nature. Thus racism, colonialism and sexism have drawn their

Lo que sustenta estas formas de dominación interrelacionadas es el dualismo naturaleza/cultura.

Según Plumwood, «La construcción de la razón como opuesta a la naturaleza, junto con sus representantes humanos y no humanos [...], es la clave del antropocentrismo de la tradición occidental» (Plumwood 1993, 160).¹⁴ Este antropocentrismo —o especismo— no solo es un dualismo, sino también una relación jerárquica de poder. Es decir, en el pensamiento occidental, los seres humanos no solo se construyen como diferentes a los animales, sino también como superiores. Recurriendo a una larga historia de crítica feminista, Plumwood demuestra que en el dualismo occidental naturaleza/cultura, las mujeres (al igual que los hombres no blancos, cristianos y europeos) se asocian con otras especies supuestamente menos importantes que los hombres blancos, entre ellos los animales no humanos (unidos bajo el título *naturaleza*).

Por lo tanto, para Plumwood, enfrentarse al problema del especismo no implicaría una extensión de la consideración moral hacia ciertas especies animales (concretamente, las que más tienen en común con la especie humana, una tendencia que identifica, por ejemplo, en el pensamiento de Singer) y no otras, pues esta postura no desmontaría el dualismo fundamental naturaleza/cultura. Propone, en su lugar, una reconsideración de las relaciones entre especies basada en los principios de continuación, dependencia y afinidad (sin negar las diferencias).

Igual que cuestiona la base filosófica del utilitarismo de Singer, Plumwood rechaza las teorías feministas que apoyan la destrucción del patriarcado y su remplazo por un sistema de género igualitario basado en un modelo racionalista (y masculino) que mantiene inalterado el dominio de los seres humanos sobre la naturaleza. En cambio, el objetivo de su modelo de ecofeminismo es «retar la concepción dualista de la identidad humana y desarrollar una cultural alternativa que reconozca plenamente que la identidad humana es

conceptual strength from casting sexual, racial and ethnic difference as closer to the animal and the body construed as a sphere of inferiority, as a lesser form of humanity lacking the full measure of rationality or culture».

¹⁴ Original: «The construction of reason as oppositional to nature and its human and non-human representatives which is built into the framework is the key to the anthropocentrism of the western tradition».

una continuación de la naturaleza, y no algo extraño a ella» (Plumwood 1993, 36).¹⁵

Al mismo tiempo, Plumwood advierte contra el uso del concepto patriarcado en un sentido universalista:

Las explicaciones generalizadas del *patriarcado* como lo malo que causa la crisis ecológica dan por hecho, implícitamente, que la cultura occidental es la cultura humana. Pero el carácter de género del dualismo naturaleza/cultura, y toda la red del resto de dualismos interconectados con ella, no es una característica del pensamiento o la cultura humanas *per se*, y tampoco se relaciona el hombre universal a la mujer universal, sino que es una característica específica del pensamiento occidental. (Plumwood 1993, 11)¹⁶

Debemos reconocer que la postura de Plumwood —a diferencia de la de Singer, entre otras— no ofrece consejos concretos a la hora de defender una práctica ética en el día a día. Por ejemplo, el veganismo como práctica ética depende en gran parte de una distinción moral entre el consumo de animales sintientes y el consumo de plantas. Plumwood no defiende no comer plantas, ni comer *carne*, pero sí argumenta que «los animales, las plantas y les humanos comparten una fuerza vital común» (Plumwood 1999). Es importante subrayar que la obra de Plumwood está muy influenciada por la cultura de pueblos indígenas que no comparten el individualismo y dualismo moral que Plumwood identifica en el pensamiento moderno occidental. Aun así, en su intento de defender una ética no basada en los dualismos, a veces la filósofa confunde el veganismo como práctica ética imperfecta con un moralismo rígido basado en el dualismo animal/planta, lo que llama el *veganismo ontológico* (Plumwood 2003).¹⁷ A pesar de los problemas que pueda conllevar su postura para la práctica vegana, la obra de Plumwood sigue siendo clave a la hora de entender y confrontar la herencia patriarcal y eurocéntrica

¹⁵ Original: «To challenge the dualised conception of human identity and develop an alternative culture which fully recognises human identity as continuous with, not alien from, nature».

¹⁶ Original: «Accounts of a generalised ‘patriarchy’ as the villain behind the ecological crisis implicitly assume that western culture is human culture. But the gendered character of nature/culture dualism, and of the whole web of other dualisms interconnected with it, is not a feature of human thought or culture *per se*, and does not relate the universal man to the universal woman; it is specifically a feature of western thought».

¹⁷ Para un resumen más detallado de la obra de Plumwood en relación con el veganismo, ver Hamilton 2019, 51–56.

de muchos argumentos antiespecistas que siguen influyendo en el pensamiento animalista occidental.

Patriarcado y especismo

Si recurro a la obra de Plumwood es porque creo que nos permite comprender, más allá de la mera comparación, la opresión de las *hembras* (un concepto de por sí esencialista) de diferentes especies, incluidos los humanos (Hamilton, 2019). El ecofeminismo de Plumwood construye una teoría de la interrelación entre el especismo y el patriarcado, que son los dos sistemas de poder basados en una serie de dualismos ideológicos e históricos —dualismos (naturaleza/cultura, mujer/hombre, animal/humano) que son naturalizados pero no naturales—.

En lo que respecta al problema del complejo animal industrial (Noske 1989), vemos que la explotación de la capacidad reproductiva de los animales de las granjas no es un fenómeno universal, sino el resultado de un proceso histórico cuyas raíces se encuentran en la domesticación durante el Neolítico, posteriormente desarrollada bajo el capitalismo en Europa en la época premoderna y más tarde en diferentes partes del mundo, a través del imperialismo y el colonialismo. No es una explotación basada en la biología, sino en un sistema explotador económico que también explota a los trabajadores humanos de diferentes géneros, los pueblos no europeos y los animales no humanos. Aunque el capitalismo es un sistema que instrumentaliza diferentes cuerpos de diferentes maneras (por ejemplo, los trabajadores humanos y no humanos europeos, los pueblos no europeos esclavizados, los trabajadores migrantes, entre muchos otros), esta explotación no se basa en una diferencia esencial entre diferentes cuerpos según el sexo, la raza, la especie o la clase, sino en un sistema económico basado en la expropiación del trabajo de «otros» por parte de una clase dominante.

Este resumen muy breve y simplista del capitalismo necesita, para nuestro interés, una reinterpretación feminista y antiespecista. En el primer caso, una referencia indispensable es la obra de Silvia Federici, quien en su libro *Calibán y la bruja* nos aporta una importante explicación de cómo la construcción de un nuevo orden patriarcal y la reducción de las mujeres a su capacidad reproductiva como «máquina de producción de nuevos trabajadores» en la época premoderna europea se produjo históricamente como parte integral del proceso de acumulación capitalista originaria (Federici 2010, 23).

Este es un proceso que coincide, además, con la privatización de las tierras comunales y la mercantilización de la agricultura.¹⁸

Aunque, igual que Plumwood, Federici reconoce que a fin de defender la explotación del trabajo de diferentes cuerpos el capitalismo tiene que degradar a los otros —«mujeres, súbditos coloniales, descendientes de esclavos africanos, inmigrantes desplazados por la globalización» (Federici 2010, 32)—, asociándoles con la naturaleza, esta autora no va más allá de la explotación humana. Aquí podemos recurrir al trabajo de historiadores como Jason Hribal (2003) y Mary Murray (2011), quienes han investigado el papel clave de los animales no humanos empleados como trabajadores forzados en el sistema agrícola en el desarrollo del capitalismo. Por ejemplo, Hribal (2003, 436) argumenta que el hecho de que los seres humanos no paguen un salario a los animales no justifica la invisibilización de su condición de trabajadores. Como muestran Hribal y Murray, la labor de los animales trabajadores ha resultado enormemente rentable y esencial para el desarrollo de las sociedades humanas contemporáneas. Uniendo este análisis a los de Federici y Plumwood —autoras que identifican el patriarcado/masculinismo con la denegación de las mujeres, igual que otros grupos humanos subalternos— podemos concluir que la explotación de los animales de las granjas forma parte de un sistema capitalista-patriarcal-colonial que extrae el trabajo de cuerpos animales de diferentes sexos y especies.

En el momento actual, una definición histórica, y no esencialista o universal, del patriarcado también facilita el desarrollo de un anti-especismo o veganismo feminista-*queer* frente al aumento global de un feminismo esencialista y transexcluyente.

Ejemplo de ello es el artículo de Anahí Gabriela González (2019). Esta autora interroga las categorías *humano* y *humanismo* desde el punto de vista de los «cuerpos subalternos», entre ellos los de las mujeres cis y trans, las personas *queer*, los pueblos indígenas y otra gente racializada (González 2019, 10). La opresión de estos cuerpos humanos otros se mantiene a través de un sistema violento que también explota a los animales otros-que-humanos (González 2019, 22). Recurriendo a los escritos de Paul Preciado, por ejemplo, González, entre otros, argumenta que «los deseos, corporalidades, práctica y sexualidades disidentes también han supuesto una resistencia a las normas de lo humano» (González 2019, 11). Por lo tan-

¹⁸ Para una reflexión sobre el capitalismo y el especismo ver el capítulo 1 en este volumen.

to, el cisheteropatriarcado constituye un sistema que no solo oprime a los cuerpos y deseos humanos no normativos, sino que se basa en el binario animal humano/no humano.

Para González, la violencia de este sistema requiere una «alianza multiespecie» en clave *queer*-feminista, cuyo fin no sería basar la solidaridad con otros animales en una experiencia corporal común y *natural* (por ejemplo, la reproducción), sino el reto de acabar con la reproducción del propio humanismo. La autora argumenta que la no reproducción del humanismo no se puede cumplir con el rechazo del binario humano/animal y la aceptación de los animales otros-que-humanos dentro del seno de una subjetividad humana extendida. Tampoco, siguiendo a Preciado, es una cuestión de exigir, por parte de las personas no normativas (no cisheteromascullinas blancas), nuestra plena incorporación en la categoría exclusiva *humana*. Al contrario: el objetivo es revalorar y extender el concepto de lo animal. En palabras de González, «lo animal surge como una instancia estratégica para pensar políticas de resistencia ante el régimen cisheterocentrado y patriarcal» (González 2019, 17). Para esta autora, igual que para Preciado (2014) la lucha anticisheteropatriarcal y anticolonial reside en el reconocimiento que «*el feminismo es un animalismo*» (González 2019, 17; cursiva en el original). Es decir, la posibilidad revolucionaria de una lucha feminista contra el patriarcado no reside en la incorporación de las mujeres —o les homosexuales, o las personas trans*— en la categoría humana (como categoría superior a todas las otras especies), sino en una alianza amplia con todos los cuerpos rechazados por el humanismo, incluso los de las otras especies.

Termino este capítulo con un ejemplo de la capacidad de un antiespecismo *queer*-feminista, tal como plantea González, de transformar el propio lenguaje. Según P. J. Nyman: «Comunicarse en el cisheteropatriarcado supremacista blanco capitalista de hoy implica un exceso de ellos y ellas [...], en muchos círculos animalistas [...] el avance hacia el reconocimiento del estado de persona de los humanos se limita a adoptar los pronombres *él* o *ella*» (Nyman 2020, 225, 226).¹⁹ Esta es una estrategia que «excluye las posibilidades lingüísticas trans, no-binarias y no-eurocéntricas» (Nyman 2020,

¹⁹ Original: «communicating in today's white supremacist capitalist cishetero patriarchy involves a constant barrage of he's and she's [...] in many circles of animal advocates [...] the move towards recognizing the personhood of nonhumans only goes so far as to adopt a 'he' or 'she' approach to pronouns for animals».

226-27).²⁰ Por este motivo, Nyman sugiere la adopción del pronombre plural inclusivo —en castellano *elle/elles*— a fin de «abordar al mismo tiempo la liberación animal y de género» (Nyman 2020, 227).²¹

Conclusión

El patriarcado y el especismo son dos sistemas de poder jerárquicos interrelacionados, sistemas que van más allá de la explotación de diferentes cuerpos otros, excluyendo a las especies otras-que-humanas de la esfera de la ética y la política. Son sistemas naturalizados, pero no naturales, que se reproducen, entre otras maneras, en el propio lenguaje que usamos para describir el mundo y para cambiarlo.

Referencias

- Colectivo Ni Una Menos. 2018. *Amistad política + inteligencia colectiva: Documentos y manifiestos 2015-2018*. La Plata.
- Federici, Silvia. 2010 [2004]. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- González, Anahí Gabriela. 2019. «Deshacer la especie: hacía un antiespecismo en clave feminista *queer*». *Revista Tel, Irati* 10 (1): 9-35.
- Hamilton, Carrie Lou. 2019. *Veganism, Sex and Politics: Tales of Danger and Pleasure*. Bristol: Intellect/HammerOn.
- hooks, bell. 2017 [2000]. *El feminismo es para todo del mundo*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Hribal, Jason, 2003. «“Animals are Part of the Working Class”: A Challenge to Labour History». *Labor History* 44 (4): 435-453.
- Murray, Mary. 2011. «The Underdog in History: Serfdom, Slavery and Species in the Creation and Development of Capitalism». En *Theorizing Animals: Rethinking Humanimal Relations*, Editado por Nik Taylor and Tania Signal, 87-106. Leiden: Brill.
- Noske, Barbara. 1989. *Humans and Other Animals: Beyond the Boundaries of Anthropology*. Londres: Pluto Press.
- Nyman, P.J. 2020. «Beyond Binaries: An Interspecies Case for They/Them Pronouns». En *Queer + Trans Voices: Achieving Animal Liberation through Consistent Anti-Oppression*, editado por J. Feliz Brueck y Z. McNeill, 225–27. Sanctuary Publishers.

²⁰ Original: «excludes trans, non-binary and non-Eurocentric linguistic possibilities».

²¹ Original: «to address animal liberation and gender justice at the same time».

- Patil, Vrushali. 2013. «From Patriarchy to Intersectionality: A Transnational Feminist Assessment of How Far We've Really Come». *Signs*, 38 (4), 847–67.
- Plumwood, Val. 1993. *Feminism and the Mastery of Nature*. Londres: Routledge.
- . 1999. «Being Prey». <<https://kurungabaa.wordpress.com/2011/01/18/being-prey-by-val-plumwood/>>.
- . 2003. «Animals and Ecology: Towards a Better Integration». Australian National University Digital Collection: Working/Technical Paper.
- Preciado, Paul. 2014. «Le féminisme n'est pas un humanisme». *Libération*, 26 de septiembre de 2014. Recuperado de: <www.liberation.fr/chroniques/2014/09/26/le-feminisme-n-est-pas-un-humanisme_1109309>, <<https://core.ac.uk/download/pdf/156617082.pdf>>.
- Segato, Rita Laura. 2016. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Ryder, Richard D. 2010. «Speciesism Again: The Original Leaflet». *Critical Society*, 2, 1-2.
- Singer, Peter. 1991 [1975]. *Animal Liberation*, 2ª edición. Londres y Nueva York: Thorsons.
- . 2020 [1982]. «The Oxford Vegetarians: A Personal Account». En Peter Singer, *Why Vegan?*, 49-57. Londres: Random House.

Capítulo 3

Especismo y racismo

Daniela R. Waldhorn

Hace más de medio siglo, Richard Ryder acuñó el término *especismo* para referirse al trato injustificado o la menor consideración moral hacia otros individuos en función de su especie. Desde sus orígenes, este concepto se empleó para intentar establecer paralelismos con otras formas de discriminación injustificada, tales como el racismo o el sexismo (Horta 2010, Ryder 2010). Singer (1975), por ejemplo, sostiene que el especismo suele justificarse apelando a características irrelevantes, de manera similar a como se hace con el racismo.

El concepto de especismo ha vertebrado gran parte de la discusión normativa contemporánea sobre la consideración y el trato a los animales no humanos. En las últimas dos décadas, algunos¹ han esbozado paralelismos entre la explotación de los demás animales y formas de opresión contra grupos humanos. Nibert (2002), por ejemplo, ha argumentado que históricamente la explotación de los otros animales ha ido de la mano con la opresión de las mujeres o las personas racializadas. Tanto el especismo como el racismo serían

¹ Utilizaré «elle/elles» como pronombre genérico para referirme a cualquier ser humano cuyo género sea desconocido o irrelevante para el contexto de uso. Por razones de presentación, no lo extenderé a los animales no humanos, dejando en abierto la existencia de razones para hacerlo.

fruto de mecanismos estructurales compartidos, con sus respectivos correlatos a nivel microsocial e individual.

Aph y Syl Ko (2021), por su parte, han enfatizado cómo la distinción entre *lo animal* y *lo humano* sirve tanto para la opresión de los no humanos como para la discriminación racista. Según las autoras, existe una diferenciación jerarquizada, donde *lo humano* es la representación definitiva del valor mismo y *lo animal*, en cambio, constituye «la representación definitiva de la ausencia del valor» (Ko y Ko 2021, 217). No obstante, la categoría de *lo humano* no está dada por la pertenencia biológica a la especie *Homo sapiens*, sino por una concepción blancocéntrica de ser humano. Es decir, la blanquitud es el criterio que subyace a la distinción humano/animal (Ko 2019, 59). Por tanto, cualquier individuo que, aunque humano, no sea leído como *blanco* acaba siendo situado en la categoría *animal*. Como consecuencia, la animalidad se emplea para albergar a aquellos individuos reducidos a cuerpos, degradados y violentados por el supremacismo blanco. En palabras de estas autoras, «“animal” es una categoría en la que arrojamus a ciertos cuerpos cuando queremos justificar la violencia contra ellos» (Ko y Ko 2021, 249).

Estas ideas sugieren que la forma en que tratamos a los demás animales puede arrojar luz sobre cómo opera el racismo y viceversa. Sin embargo, estos planteamientos y sus posibles implicaciones han sido escasamente estudiados empíricamente. En este capítulo, indagaré en la interrelación entre especismo y racismo como fenómenos empíricos. En primer lugar, se revisan algunos antecedentes sobre la deshumanización y comparación con los animales de las que se ha servido el racismo para degradar a las personas racializadas. A continuación, se exponen hallazgos sobre la relación entre especismo y racismo como fenómenos psicosociales. Por último, se abordan brevemente las limitaciones de los enfoques psicosociales, junto con algunas recomendaciones.

Ser menos que humano

Históricamente, cuando diversos grupos humanos han sido discriminados, se les ha asociado con los demás animales o con alguna característica de individuos de otras especies —por ejemplo, se representa a las personas negras como monos, o se dice que las personas gordas son vacas o cerdos, o se descalifica a una mujer llamándola *perra*—. De manera congruente, el imaginario supremacista blanco ha situado a las personas racializadas, principalmente a las negras, como evolutivamente inferiores, y, de esa manera, más cercanas a los demás anima-

les que al *Homo sapiens* blanco (Elder *et al.* 1998). La misma ciencia, hasta los albores del siglo xx, consideró personas no caucásicas variedades zoológicas inferiores, una suerte de eslabón en la frontera entre el ser humano (caucásico) y *el animal* (Arteaga 2010).

El racismo persistentemente ha intentado deshumanizar a las personas racializadas, y la comparación con los demás animales ha servido a dicho propósito. Por ejemplo, en diversos países, las personas negras han sido históricamente representadas como simios y asociadas a lo salvaje (ver, por ejemplo, Gómez Nadal 2017). En Estados Unidos, George Washington (1783) describió a las personas indígenas como bestias, similares a los lobos, justificando así su masacre. Más recientemente, el ex presidente de ese país, Donald Trump, afirmó que los inmigrantes mexicanos «no son personas, son animales» (Korte y Gomez 2018).

Tal asociación con lo animal también ha conducido a prácticas racistas particularmente vejatorias y violentas. Un ejemplo de ello fueron las exhibiciones de personas racializadas, de manera semejante a como aún a día de hoy se hace con animales silvestres: los llamados *zoológicos humanos*.

Si bien los *zoos humanos* no son una cuestión exclusivamente occidental ni solo motivada por razones racistas (ver Mullan y Garvin 1999, 104-105), este fenómeno adquirió un notorio auge con la exhibición de personas racializadas de culturas no europeas durante el siglo xix y parte del xx. Uno de los casos más conocidos es el de Ota Benga, un joven pigmeo mbuti que, tras ser capturado en el otrora Congo belga, fue exhibido en varias localidades de Estados Unidos, para luego ser enjaulado con un orangután en el zoológico de la ciudad de Nueva York, en la Casa del Mono (Monkey's House, originalmente en inglés) (Arteaga 2010).

También a comienzos del siglo xx, el circo Ringling Brothers ofreció el espectáculo *El hombre mono*, un número en que un hombre negro era mantenido en una jaula junto con una chimpancé hembra que había sido entrenada para lavar la ropa y colgarla en un tendedero (Pedraza 2020). De manera similar, las selk'nam, mapuche y personas de otros pueblos originarios de América fueron exhibidas en zoológicos ambulantes y otros espectáculos en Europa durante gran parte del siglo xix. Curiosamente, estas exposiciones racistas y colonialistas se justificaron de manera similar a como hoy en día se excusa el mantenimiento de animales no humanos en zoológicos: aludiendo a fines de entretenimiento y también científicos (ver Arteaga 2010, Báez y Mason 2006).

De todos modos, una de las instituciones que ha llevado a un extremo la acción de tratar a las personas racializadas de manera semejante a los otros animales es la esclavitud. Cuando la esclavitud humana era legal, las personas esclavizadas solían ser subastadas y marcadas, se las encadenaba, se las golpeaba con látigos y se les cortaban las orejas (Weld 2000/1839); todas ellas prácticas semejantes a aquellas realizadas históricamente a la gran mayoría de los demás animales sometidos a control humano. De manera similar al uso de los no humanos para fines experimentales, las personas esclavizadas eran forzadas para probar en ellas distintas técnicas quirúrgicas y otros ensayos (Weld 2000/1839). Según testimonios de la época, muchas personas esclavizadas eran «criadas como parte del ganado». Un testimonio contemporáneo afirmaba: «Casi nunca se consulta a los padres sobre la disposición de sus hijos; tienen tan poco control sobre ellos como los animales domésticos sobre la disposición de sus crías»² (Weld 2000/1839).

Además, las racionalizaciones de la época sobre la esclavitud son similares a las justificaciones actuales sobre el uso de animales. Por ejemplo, se dice que los animales no sienten dolor como los seres humanos, o se describe la explotación animal como natural, económicamente necesaria o inevitable; todos argumentos semejantes a los reportados por Weld (2000/1839) y otras justificaciones más recientes de actitudes racistas (ver Dore *et al.* 2014, Dore *et al.* 2018, Trawalter *et al.* 2012).

Sin embargo, estos episodios, por sí mismos, son insuficientes para comprender la aparente interrelación entre racismo y especismo. Es necesario indagar si dichos paralelismos son significativos como fenómenos sociales, o si su asociación y parecido son meramente superficiales o casuales. ¿Existen evidencias suficientes para afirmar que el racismo se sirve de la comparación con lo animal como mecanismo de deshumanización de personas racializadas? Si es así, ¿es este el único o principal mecanismo que sustenta la relación entre el especismo y el racismo? ¿Podría, entonces, el especismo explicar el racismo? O más bien, como sostiene Aph Ko, ¿es el supremacismo blanco el factor común que subyace al racismo y al especismo?³ Intento abordar algunas de estas preguntas a continuación.

² Traducción propia del original: «Parents are almost never consulted as to the disposition to be made of their children; they have as little control over them, as have domestic animals over the disposal of their young» (Weld 2000/1839).

³ Más precisamente, Ko (2019) sostiene que el especismo es una forma de racismo: *racismo zoológico*.

Especismo y racismo, dos prejuicios interconectados

La interrelación entre el especismo y otras formas de discriminación no es una discusión meramente normativa. Si el especismo y el racismo son fenómenos sociales, su interacción es una hipótesis que también puede estudiarse empíricamente.

No obstante, la posible relación entre ambas formas de discriminación ha sido escasamente abordada por las ciencias sociales. Solo recientemente, la psicología social comenzó a estudiar de manera más sistemática los procesos psicológicos y factores que subyacen al especismo y otros prejuicios.⁴ Sus principales hallazgos se revisan en lo que sigue.

La deshumanización y el modelo de prejuicio interespecie

Históricamente, los seres humanos nos hemos postulado como una especie distinta y superior a los demás animales. Esta división humano/animal no es una categorización biológica, sino una cuestión ideológica. En términos sencillos, se trata de un sistema de creencias sobre la supremacía humana, en el que los seres humanos se consideran fundamentalmente distintos, superiores y, en última instancia, más importantes que los animales no humanos (Costello 2013).

Tales creencias han permitido que los seres humanos nos sintamos legitimados para usar o explotar a individuos de otras especies a nuestro antojo —de allí el sentido peyorativo de la expresión *ser tratado como un animal*—. Esta devaluación de los otros animales favorecería también la devaluación de personas racializadas, al ser representadas como similares a los animales no humanos (Hodson *et al.* 2019). Tales paralelismos con los demás animales son parte de un fenómeno conocido como *deshumanización*.

La deshumanización es un proceso psicológico en que otros individuos son percibidos como *menos que humanos* y, por tanto, no merecedores de plena consideración moral (Haslam 2006). La deshumanización puede tomar distintas formas, como referirse a otro como carente de mente, compararlo con una máquina o asociarlo con un animal. En este último caso, nos referimos a la deshumanización animalística: se trata de un proceso en el que un individuo o grupo humano es metafóricamente asociado con los demás animales.

⁴ De aquí en adelante, y siempre que trate el especismo y el racismo como fenómenos psicológicos o psicosociales, me referiré a ellos como *prejuicios*, dado que esa es la convención dominante en psicología social.

En esta asociación al otro individuo no se le reconocen características que son consideradas exclusivamente humanas y se le sitúa en el polo no humano de la división humano/animal.

Históricamente las personas racializadas han sido víctimas de este proceso de deshumanización animalística. La retórica es conocida: las personas negras son *monos*, u otras personas racializadas son unos *salvajes* o, en general, similares a los animales. Estas comparaciones tienen un sentido vejatorio, en tanto se asume que los verdaderos simios y otros no humanos son inferiores, y, por tanto, no merecedores de plena consideración moral. Es decir, ser llamado *mono* no sería degradante si creyéramos que los monos son individuos con intereses valiosos por sí mismos. La deshumanización animalística, por tanto, necesita de la devaluación de los animales para operar eficazmente (Hodson *et al.* 2019).

El Modelo Interspecie del Prejuicio (Hodson *et al.* 2014) postula que las creencias jerárquicas en la división humano/animal refuerzan el sentido despectivo de la deshumanización animalística. Es decir, la diferenciación jerárquica entre los seres humanos y los demás animales facilita el prejuicio contra grupos de personas que son percibidos como animales no humanos o *semianimales*, como sucede con personas racializadas.

La evidencia científica avala estas ideas. Si bien xenofobia no equivale a racismo, Costello y Hodson (2010) demostraron que quienes se muestran más favorables a la división humano/animal son más propensos a mostrar prejuicios hacia las personas migrantes. Esto sucede porque la división humano/animal favorece la creencia de que los demás animales son *inferiores*. Al comparar a las personas migrantes con dichos animales, se les sitúa también en una esfera inferior, donde no es necesaria una consideración moral plena: se les deshumaniza. De manera congruente, la connotación negativa de la inmigración se ve reflejada en la utilización de términos despectivos aplicados a los demás animales, como *especies invasoras*.

En otra investigación, se halló que niños blancos atribuyen a niños negres menos características *exclusivamente humanas*. Además, tanto niños como padres y madres favorables a la división humano/animal muestran más prejuicios racistas (Costello y Hodson 2014). Esto es consistente con la evidencia de que personas adultas y niños estadounidenses tienden a creer que las personas negras sienten menos dolor que las blancas (Dore *et al.* 2014, Dore *et al.* 2018, Trawalter *et al.* 2012), una concepción notablemente similar a la idea de que los animales no humanos no tienen capacidad de sentir dolor

de manera equiparable a los individuos de nuestra especie (Piazza *et al.* 2015).

Las evidencias anteriores sugieren que la forma en que pensamos a los demás animales influye en cómo pensamos a personas que son representadas como similares a ellos. La división humano/animal facilita los prejuicios y la discriminación tanto contra los demás animales como contra grupos humanos. Si es así, reducir la brecha entre los otros animales y los seres humanos debería tener el efecto contrario. Precisamente, varios estudios han demostrado que cuando se enfatizan habilidades de otros animales que suelen pensarse como exclusivamente humanas (por ejemplo, inteligencia), no solo se reduce el especismo, sino también los prejuicios contra grupos humanos discriminados (Bastian *et al.* 2012, Costello 2013, Costello y Hodson 2010). Debe tenerse en cuenta que esto sucede cuando los demás animales son comparados con los seres humanos y no al revés.

El modelo de dominancia social de relaciones humano/animal

Las investigaciones sobre la división humano/animal y los prejuicios también muestran que quienes tienden a creer en mayor medida en la división humano/animal también están más a favor de relaciones jerarquizadas o de desigualdad entre grupos humanos. Esta última ideología es conocida como orientación a la dominancia social (ver Pratto *et al.* 1994, Sidanius y Pratto 1999). Por lo tanto, la división humano/animal se derivaría de preocupaciones básicas sociomotivacionales sobre la dominación social en general. Es decir, la dominancia social sería un factor anterior a la división humano/animal, y la variable que vincula al especismo con otros prejuicios.

Los estudios anteriores, entre otros, han dado origen al Modelo de Dominancia Social de Relaciones Humano/Animal (*Social Dominance Human-Animal Relations Model*, en inglés; Dhont *et al.* 2016). Este modelo recoge evidencia anterior según la cual la orientación a la dominancia social permite predecir prejuicios racistas, etnicistas y sexistas (ver, por ejemplo, Meeusen y Dhont 2015, Pratto *et al.* 1994, Sibley y Duckitt 2010, Sidanius y Pratto 1999). La preferencia por relaciones de dominación entre grupos humanos, además, explicaría los vínculos entre estas creencias ideológicas (ver, por ejemplo, Hodson *et al.* 2017, Sidanius y Pratto 1999).

El Modelo de Dominancia Social de Relaciones Humano-Animal busca ampliar el marco anterior para integrar también el especismo. Este modelo parte de la hipótesis de que si el especismo es una forma de prejuicio, las creencias socioideológicas que legitiman otros prejuici-

cios también deberían aplicarse al especismo. Si existen tales mecanismos compartidos, el especismo también debería estar empíricamente asociado con otras formas de prejuicio. Además, el deseo general de dominación basado en el grupo debería explicar dicha asociación.

Efectivamente, la evidencia empírica respalda estas afirmaciones (Caviola *et al.* 2019, Costello y Hodson 2010, Dhont *et al.* 2014, Dhont *et al.* 2016, Hodson *et al.* 2020). En general, estudios en países occidentales (Canadá, Bélgica, Reino Unido y Estados Unidos) han demostrado que una mayor adhesión a actitudes especistas se correlaciona significativa y positivamente con prejuicios racistas o actitudes negativas hacia otros grupos étnicos. Tal relación estaría dada por la asociación común de estas actitudes con la orientación a la dominancia social.

Es importante destacar que, en la mayoría de los estudios arriba citados, se probó si otras variables ideológicas podían explicar la asociación entre racismo y especismo. Contrario a lo que podría hipotetizarse a partir de las ideas de Aph Ko (2019), los prejuicios étnicos no explican la asociación entre la preferencia por la jerarquización entre grupos humanos y actitudes especistas. Es la orientación a la dominancia social la variable que asocia los prejuicios étnicos y los especistas. Hasta ahora, la única excepción a lo anterior es el conservadurismo político. Por lo visto, altos niveles de conservadurismo político predicen mayor adhesión a ideas especistas. Probablemente, esto sucede porque la preocupación por los animales no humanos se ha asociado con una posición de izquierdas (Dhont *et al.* 2016). Sin embargo, tal explicación es solo una hipótesis que aún debe ser investigada.

Limitaciones y consideraciones

Una limitación importante del enfoque psicosocial aquí revisado es que este entiende tanto el especismo y el racismo como prejuicios —es decir, como una evaluación cognitiva sesgada—. Especismo y racismo se abordan, por tanto, como fenómenos de la mente de los individuos o, a lo sumo, como fenómenos interpersonales. Esto es razonable dado el ámbito de estudio de la psicología.

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que tanto el especismo como el racismo son fenómenos sociales —no solo psicológicos, sino también colectivos e institucionales—. Por tanto, los hallazgos que ofrece la psicología social deben interpretarse sin perder de vista elementos sistémicos que perpetúan y mantienen las discriminaciones por racialización y especie. Los mecanismos y factores estructurales que posi-

bilitan el especismo y su posible relación con el racismo son una cuestión que aún debe ser mejor estudiada empíricamente.

Los factores sociales y estructurales que perpetúan el racismo y el especismo también deben tenerse en cuenta para derivar implicaciones prácticas de la interrelación entre estas dos formas de discriminación. En este sentido, cabe señalar que, aunque normativamente el especismo y el racismo son comparables, y descriptivamente también están interconectados, se manifiestan de modos diferentes. En este sentido, si bien el racismo persiste en nuestras sociedades, en general no suele gozar de un gran apoyo social explícito. No sucede tanto así con la discriminación por especie. Comparativamente, es mucho más común estar de acuerdo con que los no humanos son menos valiosos que los seres humanos.

Esto último plantea una precaución importante cuando muchos intentan cuestionar prácticas especistas apelando a instituciones racistas y colonialistas como la esclavitud. Debemos tener en cuenta que existe un consenso social de que los demás animales —o, al menos, la gran mayoría de ellos— no importan moralmente, o bien importan menos que los seres humanos. Por tanto, si, por ejemplo, buscamos comparar las condiciones de explotación en la ganadería industrial con prácticas esclavistas, la interpretación más probable no es que los demás animales están siendo violentados. Por el contrario, dichos paralelismos solo refuerzan la deshumanización animalística que han sufrido históricamente las personas negras. Aludir a un pasado traumático para millones de personas de manera meramente instrumental puede interpretarse fácilmente como una minimización o trivialización de la gravedad de la esclavitud y el racismo que aún hoy prevalece.

Por el contrario, resaltar características de los otros animales relacionadas con su capacidad de sentir y ser conscientes de sí mismos y su entorno, puede contribuir de mejor manera a desbancar el especismo y quizás también el racismo —o, al menos, a no ser cómplice de sus mecanismos—.

Conclusión

El especismo y el racismo son fenómenos que no solo son comparables en términos normativos. Como se ha visto, en términos descriptivos también están interrelacionados, y se sirven de mecanismos similares de degradación de otros individuos. Tal como sugieren algunos eventos históricos y, más recientemente, la investigación psicosocial, ambas formas de discriminación parecen estar apuntaladas

en la división humano/animal, la deshumanización y la preferencia por relaciones sociales de desigualdad.

En este sentido, el lenguaje ha operado como una herramienta excepcionalmente eficaz para la deshumanización animalística de las personas racializadas. Estas expresiones cumplen su fin peyorativo gracias al especismo, que, por ejemplo, estipula que ser un mono o un *salvaje* es sinónimo de inferioridad.

Si el lenguaje permite legitimar actitudes y normas sociales especistas y racistas, transformarlo parece ser un paso necesario para desafiar esos sistemas de discriminación. De manera similar, si el racismo y el especismo están interrelacionados, las estrategias dirigidas a superar aquellos elementos que los vinculan —como la división humano/animal— pueden servir para superarlos.

Sin embargo, aún tenemos muchas incógnitas sobre cómo pensamos a los no humanos en países no occidentales ni enriquecidos, y cómo la deshumanización animalística y otros factores aquí revisados operan en otros contextos. Asimismo, se ha abordado de manera todavía insuficiente el especismo implícito en nuestro lenguaje, y su rol en la reproducción de otras formas de discriminación, como el racismo. Este libro, justamente, intenta contribuir a esa reflexión y al avance de estrategias para un lenguaje más inclusivo.

Referencias

- Aph Ko y Syl Ko. 2021. *Aphro-ismo*. Madrid, España: Ochodoscuatro Ediciones.
- Arteaga, Juanma. 2010. «La antropología física y los “zoológicos humanos”: exhibiciones de indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del siglo xx». *Asclepio* 62(1): 269-292.
- Báez, Christian y Peter Mason, P. 2006. *Zoológicos humanos: Fotografías de fueguinos y mapuche en el Jardín d'Acclimatation de París, siglo XIX*. Santiago, Chile: Pehuén Editores.
- Bastian, Brock; Costello, Kimberly; Loughnan, Steve y Hodson, Gordon. 2012. «When closing the human-animal divide expands moral concern: The importance of framing». *Social Psychological and Personality Science* 3.4: 421-429.
- Caviola, Lucius; Everett, Jim y Faber, Nadira. 2019. «The moral standing of animals: Towards a psychology of speciesism». *Journal of Personality and Social Psychology* 116.6: 1 011.
- Costello, Kimberly y Hodson, Gordon. 2010. «Exploring the roots of dehumanization: The role of animal-human similarity in promoting immigrant humanization». *Group Processes & Intergroup Relations* 13.1: 3-22.

- . 2014. «Explaining dehumanization among children: The interspecies model of prejudice». *British Journal of Social Psychology* 53.1: 175-197.
- Costello, Kimberly. 2013. «Determinants and Consequences of Dehumanization: An Interspecies Model of Prejudice». Tesis doctoral, Universidad de Brock.
- Dhont, Kristof; Hodson, Gordon y Leite, Ana. 2016. «Common ideological roots of speciesism and generalized ethnic prejudice: The social dominance human-animal relations model (SD-HARM)». *European Journal of Personality* 30.6: 507-522.
- Dhont, Kristof; Hodson, Gordon; Costello, Kimberly y MacInnis, Cara. 2014. «Social dominance orientation connects prejudicial human-human and human-animal relations». *Personality and Individual Differences* 61: 105-108.
- Dore, Rebecca; Hoffman, Kelly; Lillard, Angeline y Trawalter, Sophie. 2018. «Developing cognitions about race: White 5- to 10-year-olds' perceptions of hardship and pain». *European Journal of Social Psychology* 48.2: O121-O132.
- . 2014. «Children's racial bias in perceptions of others' pain». *British Journal of Developmental Psychology* 32.2: 218-231.
- Elder, Glen; Wolch, Jennifer y Emel, Jody. 1998. «Race, place, and the bounds of humanity». *Society & Animals* 6.2: 183-202.
- Gómez Nadal, Paco. 2017. *Indios, negros y otros indeseables: capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe*. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala.
- Haslam, Nick. 2006. «Dehumanization: An integrative review». *Personality and Social Psychology Review* 10.3: 252-264.
- Hodson, Gordon; MacInnis, Cara y Busseri, Michael. 2017. «Bowing and kicking: Rediscovering the fundamental link between generalized authoritarianism and generalized prejudice». *Personality and Individual Differences* 104: 243-251.
- Hodson, Gordon; Dhont, Kristof y Earle, Megan. 2019. «Devaluing animals, 'animalistic' humans, and people who protect animals». En *Why We Love and Exploit Animals: Bridging Insights from Academia and Advocacy*, editado por Kristof Dhont y Gordon Hodson, 67-89. Nueva York, EE.UU.: Routledge.
- Horta, Oscar. 2010. «What is speciesism?». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23.3: 243-266.
- Ko, Aph. 2019. *Racism as zoological witchcraft: A guide to getting out*. Nueva York, EE.UU.: Lantern.
- Korte, Gregory y Gomez, Alan. 2018. «Trump ramps up rhetoric on undocumented immigrants: "These aren't people. These are animals"». *USA Today*, 16 de mayo de 2018. <<https://eu.usatoday.com/story/news/politics/2018/05/16/trump-immigrants-animals-mexico-democrats-sanctuary-cities/617252002/>>.

- Meeusen, Cecil y Dhont, Kristof. 2015. «Parent–child similarity in common and specific components of prejudice: The role of ideological attitudes and political discussion». *European Journal of Personality* 29.6: 585-598.
- Mullan, Bob y Marvin, Garry. 1999. *Zoo culture*. Illinois, EE.UU.: University of Illinois Press.
- Nibert, David. 2002. *Animal rights/human rights: Entanglements of oppression and liberation*. Lanham, EE.UU.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pedraza, Pilar. 2020. *El salvaje interior y la mujer barbuda*. Valencia, España: Antipersona.
- Piazza, Jared; Ruby, Matthew; Loughnan, Steve; Luong, Mischel; Kulik, Juliana; Watkins, Hanne y Seigerman, Mirra. 2015. «Rationalizing meat consumption. The 4Ns». *Appetite* 91: 114-128.
- Plous, Scott. 2003. «Is there such a thing as prejudice toward animals?». En *Understanding prejudice and discrimination*, editado por Scott Plous, 509-528. Nueva York, EE.UU.: McGraw-Hill.
- Pratto, Felicia; Sidanius, James; Stallworth, Lisa y Malle, Bertram. 1994. «Social dominance orientation: A personality variable predicting social and political attitudes». *Journal of Personality and Social Psychology* 67.4: 741.
- Ryder, Richard. 2010. «Speciesism Again: the original leaflet». *Critical Society* 2(1): 2.
- Sibley, Chris y Duckitt, John. 2010. «The ideological legitimization of the status quo: Longitudinal tests of a social dominance model». *Political Psychology* 31.1: 109-137.
- Sidanius, James y Pratto, Felicia. 1999. *Social dominance: An intergroup theory of social hierarchy and oppression*. Nueva York, EE.UU.: Cambridge University.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation*. Nueva York, EE.UU.: Avon Books.
- Trawalter, Sophie; Hoffman, Kelly y Waytz, Adam. 2012. «Racial bias in perceptions of others' pain». *PloS One* 7.11: e48546.
- Washington, George. 1783. «From George Washington to James Duane, 7 September 1783». *Founders Online*. Recuperado el 2 de abril de 2022. <<https://founders.archives.gov/documents/Washington/99-01-02-11798>>.
- Weld, Theodore. 2000/1839. *American Slavery As It Is: Testimony of a Thousand Witnesses*. Nueva York, EE.UU.: American Anti-Slavery Society.

Capítulo 4

Especismo y capacitismo⁵

pattrice jones

Al igual que los estorninos europeos, los pájaros gato de Norteamérica suelen integrar los reclamos de otras aves en sus cantos. Al igual que las aves lira de Australia, los pájaros gato también mezclan otros tipos de sonidos en sus composiciones, como los producidos por insectos o por maquinaria humana.

Nosotros, les humanas, no podemos comprender las sinfonías resultantes. Tampoco podemos escudriñar los cantos de los sotorreyes, que pueden incluir más de cien notas en una explosión de trinos de cinco segundos. No se trata solo de que los músculos hiperveloces que activan la siringe (el órgano vocal de las aves) produzcan variaciones demasiado rápidas como para que las podamos distinguir, sino que puede que las aves presten atención a aspectos del canto que a nosotros no nos parecen importantes, como las diminutas pausas entre las notas, más que las notas mismas.

Sea lo que fuere que se digan entre ellos y a otros animales de su entorno, las aves son capaces de meter mucha información en un mensaje breve. Tiene sentido. Al igual que les humanas, las aves son

⁵ Traducción del original en inglés por Eze Paez. Escrito en lenguaje neutro en el original. Les editores agradecen a Eze Paez su disponibilidad desinteresada para realizar esta compleja traducción y el excelente resultado de la misma.

animales sociales cuyos cerebros evolucionaron para enfrentarse a las exigencias de una vida colectiva, lo que incluye la comunicación con fines de cooperación.

Tengo la fortuna de compartir mi hogar con una loro gris africana llamada Wiley que me recuerda cada día cuán pobres son mis habilidades cognitivas y comunicativas en comparación con las suyas. Al no tener una maestra semejante, muchos humanos cometen el error de presumir que toda comunicación que no pueden comprender carece de sentido (para algunos humanos ello es coherente con el hábito de presumir que toda lengua distinta de la propia es literalmente in-significante).

Cabeza de chorlito es un insulto que significa *tonte y poco inteligente*. De igual modo, en inglés la palabra *dodo* se usa para denotar tanto al ave de grandes dimensiones cazada hasta su extinción por los colonizadores europeos de Isla Mauricio como a una persona especialmente *necea y estúpida*. La desaparición de los dodos contribuyó a una serie de extinciones en cadena de otras especies endémicas, incluyendo el árbol frutal tambalacoque. Aun así, son los dodos, y no quienes en su ignorancia los mataron, los que son recordados por su aparente *estupidéz*. Esta triste historia no es más que otro episodio de una saga de errores humanos que se remonta a la antigüedad.

Cuando llegó el momento de dar nombre a su propia especie, el taxónomo sueco Carlos Linneo escogió *Homo sapiens*, que significa *hombre sabio*. La costumbre europea de suponer que los humanos son especialmente inteligentes se remonta a Aristóteles, quien escribió que «el hombre es el único *zōon logon echon*» o *ser vivo racional*. En círculos académicos se discute sobre la sutileza de si Aristóteles pretendía *definir* más que meramente *describir* a los humanos de este modo, pero pocas dudas caben de que, para los hombres europeos que decidieron ocuparse de clasificar el mundo, la inteligencia era algo tan preciado —y la presunción sobre la inteligencia humana algo tan poderoso— que parecía central para la identidad humana.

Sucedió así que una tesis egoísta sobre la supremacía cognitiva humana pasó a formar parte de cómo muchos seres humanos ven a sí mismos y entre ellos. Esta falsedad devino entonces un fundamento tanto para el capacitismo como para el especismo, por medio del siguiente silogismo:

1. Solo los humanos son racionales/inteligentes;
2. Esta superioridad de las habilidades cognitivas humanas es reflejo de una valía suprema;

3. Por tanto, les humanas pueden en justicia tratar a les no humanas como objetos, recursos o subordinades.

Fijémonos bien en este argumento, pues a cada paso hay errores e implicaciones peligrosas. Primero, la afirmación de que solo les humanas tienen una habilidad determinada suele resultar ser falsa. El raciocinio, la memoria, la autoconsciencia, la habilidad matemática y otras capacidades cognitivas que se ha creído falsamente que eran propias en exclusiva de nuestra especie han sido observadas, de hecho, en otras especies. Es más, ¡otras especies poseen capacidades cognitivas de las que les humanas carecen! Ello suscita la siguiente cuestión: ¿qué otra cosa podría ser la inteligencia sino la habilidad de resolver los problemas propios de cada especie en los contextos en los que surgen? Las definiciones de racionalidad y raciocinio son igualmente turbias en el sentido de que favorecen los estilos cognitivos de los hombres y consideran que su forma de pensar es obviamente superior.

Seguidamente, la noción de que solo les humanas son racionales o inteligentes puede ser interpretada en el sentido de que las personas que no son racionales o inteligentes no son plenamente humanas. Así, en efecto, a les humanas que carecen (o que se cree que carecen) de ciertas capacidades cognitivas se les suele insultar de formas que sugieren que son subhumanas. Las leyes que permiten prácticas como pagar menos del salario mínimo a personas con discapacidades o esterilizarlas sin su consentimiento se basan en la asunción de que las personas con ciertas discapacidades no merecen los derechos reservados para les humanas.

Pero, ¿por qué los derechos de los que les humanas son titulares no deberían extenderse a otros? Esto nos conduce a la tesis de que la posesión de habilidades superiores es reflejo de una valía superior. La idea de que el supremacismo humano se justifica con la superioridad humana es uno de los fundamentos más comunes del especismo. Resulta tentador objetar únicamente a la tesis de que les humanas *son* superiores, pero es igualmente esencial disputar la idea de que la posesión de habilidades es igual a la posesión de valía, ya que esta es la tesis central tanto del capacitismo como de esta variedad de especismo.

Hablo de «esta variedad de especismo» porque existen, por supuesto, otros fundamentos del supremacismo humano, como la idea de que una deidad ha creado a los animales para uso humano. Aquí también hay una consonancia: en muchos lugares, momentos y cre-

dos la discapacidad se ha visto como señal de la desaprobación de una deidad. Sin embargo, el fundamento más común del especismo parece ser la combinación de falsedad y capacitismo implícita en la delimitación y elevación de lo *humane* por referencia a ciertas capacidades cognitivas.

No causa, pues, extrañeza que, dada esta combinación de ideas equivocadas, los animales no humanos y les humanos con discapacidades o divergencias cognitivas hayan sido sometidos a muchas de las mismas agresiones, disculpadas apelando a muchas de las mismas racionalizaciones. Como es bien sabido, habitualmente a los animales se les encarcela de por vida, se les obliga a trabajar sin remuneración, se les somete a experimentos y se les priva de autonomía reproductiva. También a las personas con discapacidades cognitivas y psiquiátricas se las ha encerrado de por vida, se las ha obligado a trabajar a cambio de nada o de un salario mísero, han sido sometidas a experimentos y se les ha privado de su libertad reproductiva.

También se ha sometido a las personas con discapacidades o divergencias sensoriales a tales agresiones y humillaciones. Por ejemplo, en los Estados Unidos las personas sordas han sido esterilizadas de forma involuntaria, se las ha encerrado en instituciones psiquiátricas y se les ha impedido usar el lenguaje de signos, considerado inferior a la palabra hablada por parte de quienes cometían estos abusos.

Lamentablemente, esto tiene sentido. El *logos* de Aristóteles significaba tanto raciocinio como uso de la palabra, y se muestra en muchos de sus escritos una oscilación entre estas dos capacidades tan intensamente valoradas. Esta oscilación persiste hasta el día de hoy en las actitudes de las personas que emplean términos como *dumb*, que en inglés significa tanto *estúpide* como *mude*.

Quizá porque muchas de nuestras habilidades cognitivas evolucionaron para facilitar la comunicación, existe una estrecha relación entre raciocinio y lenguaje. Tras la adquisición del lenguaje, les humanos tienden a pensar con palabras, hasta el punto de que resulta difícil captar conceptos para los que no hay palabras. Así pues, no resulta sorprendente que el lenguaje se encuentre entre las capacidades cognitivas excepcionales que se han tenido como exclusivas de les humanos. Para hacer esta afirmación es necesario obviar ejemplos bastante evidentes de comunicación vocal compleja entre otros animales, como los pájaros cantores.

Las aves no son los únicos animales capaces de comunicarse de forma compleja con sonidos. Estas son, por ejemplo, algunas de las formas en que se comunican las alpacas: zumbando, cloqueando,

bufando, refunfuñando, chillando. Los chimpancés complementan las vocalizaciones que hemos llamado *pant hoot* con un tamborileo. Tamborilear es tanto un gesto como un sonido, lo que nos recuerda la multiplicidad de formas distintas de comunicación. Los humanos usan movimientos, expresiones faciales y decoraciones visuales. Las abejas danzan para comunicar de forma precisa ubicaciones y lo que puede hallarse en ellas. Las polillas y muchos otros insectos se comunican mediante olores. Los peces denominados mormíridos se comunican usando campos eléctricos. Los cefalópodos se comunican con el color.

Es útil recordar dos conceptos sobre comunicación provenientes de la zoología: robustez multimodal y mejora multimodal. Como acabo de explicar, los animales emplean muchos canales o modos diferentes de comunicación. La robustez multimodal es la idea de que es más probable que se reciba y entienda un mensaje cuando es enviado a través de más de un canal (como un aviso vocal que va acompañado de un gesto o expresión facial). La mejora multimodal sugiere que el uso de diferentes canales puede añadir más información a un mensaje, como cuando una expresión facial transmite que el hablante siente tristeza respecto del contenido de una oración proferida. Estos dos conceptos subrayan el valor de comunicar mediante canales múltiples, valor que es socavado por la elevación falaz del lenguaje de estilo humano al pináculo de la eficacia comunicativa.

Soy especialmente consciente de la idiotez de tal falacia mientras me esfuerzo por comunicar lo que pretendo decir usando solo la mera palabra escrita, sin las ventajas que me proporcionaría hablarte en persona. ¡Ojalá pudiera emplear gestos y el tono de mi voz mientras que al mismo tiempo *leyera* tu postura y expresiones faciales para ver si necesito repetirme o expresarme de otro modo!

En síntesis, la racionalidad y el lenguaje son dos habilidades relacionadas, cuya carencia real o supuesta conduce a la expulsión del preciado estatus de *humane*, y por tanto a la relegación a un estatus inferior. Esta forma de conceptualizar lo humano no solo daña a quienes son excluides, sino que también menosprecia habilidades esenciales, como la comunicación no verbal.

Permitidme sugerir otra expresión latina en substitución de *Homo sapiens* para referirse a nuestra especie: *errare est humanum*. Suele decirse que esta expresión sirve para recordar a los humanos que no esperen una perfección divina de sí mismos o de otros, pero puede ser provechosamente adaptada para recordarnos no solo la propensión humana a cometer errores, sino también los errores in-

sertos en el concepto mismo de *humane* tal y como se entiende en la cultura supremacista humana.

Veamos ahora apenas una pequeña muestra de los errores insertos en la concepción común del excepcionalismo humano:

Clasificar a todos los animales como humanos o no humanos no tiene más justificación lógica que clasificar a los animales entre las categorías de medusas y no medusas o clasificar a todas las plantas entre girasoles y no girasoles. La costumbre mental y lingüística de clasificar el mundo de este modo conduce a una falsa sensación de separación y, por tanto, de independencia. De hecho, les humanes se hallan imbricados en el mundo suprahumano y dependen de él por entero. Sin algas y árboles que generaran oxígeno no podríamos respirar. Sin insectos subterráneos que generaran tierra a partir de restos de organismos muertos no tendríamos qué comer.

La dependencia es otro rasgo que se atribuye falsamente tanto a animales no humanos como a personas con discapacidades, por oposición a la idea de que les humanes son independientes. Cultivar la imagen más precisa de que todos somos siempre *interdependientes* no solo contribuiría a que les humanes restablecieran una relación adecuada con el mundo suprahumano, sino que socavaría uno de los elementos más perniciosos del capacitismo.

Muchos humanes experimentan una capa adicional de separación en la forma de un yo consciente que es sentido como incorpóreo. Esto es un error perceptual, y no la señal de superioridad por la que muchos lo han tomado. Diferentes fantasías humanas creadas para explicar este yo mítico, como las religiones en las que una deidad otorga un alma única y exclusivamente a les humanes, han conducido directamente a guerras de persecución tanto contra los animales no humanos como a humanes que no adoran a esa deidad determinada.

Por añadidura, muchos humanes experimentan este yo aparentemente incorpóreo como su yo verdadero, y hablan de «mi cuerpo» en vez de «yo», como si el cuerpo fuera un objeto en posesión del yo consciente. Esta forma de pensar está vinculada con la costumbre intelectual de percibir todo el mundo material como un mero recurso para uso de les humanes. Es *esta* forma de pensar, por supuesto, la que ha conducido directamente a la emergencia climática en la que todos nos encontramos.

Les humanes aún no hemos encontrado colectivamente una salida a esta crisis, quizá porque valoramos solo una pequeña parte de nuestras propias capacidades cognitivas. El yo consciente representa únicamente un subconjunto diminuto de la cognición humana, con

limitaciones estructurales a su capacidad. Por el contrario, la cognición no consciente es capaz de desarrollar operaciones mucho más complejas de solución de problemas (supón que tuvieras que realizar conscientemente los cálculos de física necesarios para agarrar un objeto que te han lanzado: ¿podrías hacerlo a tiempo?).

De modo parecido, podemos decir muchas cosas mediante las palabras, pero pueden limitar nuestra imaginación al dificultarnos pensar conceptos para los que estas no existen. Somos conscientes de ello al usar números y otros símbolos en el razonamiento matemático. Otras formas de razonar, como el dibujo o la danza, podrían sacar a la luz aún más alternativas de actuación si les asignáramos un mayor valor.

Caemos en errores adicionales cuando asumimos que no solo nosotros sino *otras personas* son principalmente animales racionales que responden mejor ante la comunicación verbal. De hecho, a los humanos les motivan más las emociones que la razón y usan diferentes canales de comunicación. Es probable que nuestros planes de acción fracasen si están basados en la asunción de que los humanos son seres racionales que responderán de forma correcta siempre que encontremos las palabras adecuadas.

Así pues, la sobrevaloración del razonamiento consciente y de la comunicación basada en palabras no solo degrada injustamente a quienes usan otros mecanismos de comunicación y de resolución de problemas, sino que también constriñe nuestras capacidades cognitivas colectivas y limita la eficacia de nuestras intervenciones en emergencias como el cambio climático y la pandemia de coronavirus.

¿Qué podemos hacer con esta información? Primero, quienes defienden a los animales no humanos deben precaverse frente a argumentos a favor de los derechos de los animales que sean implícitamente capacitistas. Se ha popularizado, en especial en el ámbito del derecho animal, el argumento de que se debería otorgar el estatus de persona a un tipo u otro de animales sobre la base de sus capacidades cognitivas o comunicativas. Aunque tácticamente tales argumentos puedan ser útiles a corto plazo, promueven definiciones capacitistas del concepto de persona.

De igual modo, nosotros, quienes luchamos por nuestros propios derechos y por nuestra dignidad como personas con discapacidades, también debemos evitar dar apoyo accidentalmente a las ideas mismas que nos ponen en situación de desventaja. Puede resultar difícil lograrlo. Cualquier humane desfavorecido por una opresión sistémica puede sentir un fuerte impulso de exigir que se le incluya en la categoría de *humane* tal y como está actualmente

construida, en vez de exigir que la categoría misma sea reformulada o descartada. Debido a equivocaciones cometidas por destacados defensores de los animales, puede resultar particularmente improbable que el movimiento por los derechos de las personas con discapacidades adopte el antiespecismo como un elemento de liberación. Puesto que Peter Singer y algunos seguidores suyos han sido explícitamente capacitistas en algunos de sus argumentos, muchos activistas por los derechos de las personas con discapacidades desdeñan y rechazan la idea misma de la liberación animal. En mi opinión, la responsabilidad de corregir esta lamentable situación recae sobre los defensores de los animales, quienes deben ser activamente anticapacitistas y mostrar permanentemente solidaridad con la lucha por la autodeterminación y la libertad de las personas con discapacidades.

¿Qué más nos exige hacer la combinación de capacitismo y especismo en la definición de humane en referencia a capacidades cognitivas o comunicativas? Resistirnos a cualquier impulso de descalificar la racionalidad de las personas con las que desacordamos. Dado el carácter combativo de las disputas políticas de hoy en día, parece que tanto las personas de derechas como de izquierdas disfruten de calificar a sus oponentes de ignorantes y/o poco inteligentes. ¿Y si, en vez de ello, nos acercáramos a todos los debates asumiendo que nadie sabe todo lo que debería saber?

Saber que lo más probable es que erremos, no que acertemos, y ser siempre conscientes de nuestra propia ignorancia pueden ser antidotos contra la definición capacitista y especista de humane. Puesto que hay muchas otras razones para rechazar esta definición, como su origen en una ciencia explícitamente racista y su tendencia a alienar a les humanes del mundo suprahumano, cualquier cosa que podamos hacer para derribar nuestra *humanidad* internalizada puede ser de ayuda.

Es más importante aún que encontremos formas de acceder a nuestras propias capacidades no racionales y no verbales. Muchas de nuestras emergencias actuales son crisis de *imaginación*. Mediante la argumentación racional no lograremos escapar del cambio climático, del derrumbe rápido de la realidad del consenso o del subsiguiente auge del fascismo identitario. Necesitamos con urgencia ver a nuestra especie de forma más certera e imaginar nuevas formas de resolver nuestros problemas colectivos.

Quizá las otras especies tengan algo que enseñarnos al respecto. En el VINE Sanctuary, en Estados Unidos, los miembros de nuestra

comunidad multiespecie emplean una multiplicidad de medios para comunicarse entre sí, tanto de forma intraespecie como interespecie, en el curso de un ejercicio colectivo de resolución de problemas. Recuerdo cómo le pave real Rocky brincaba en el aire con las plumas de su cola extendidas para comunicar a una emú que se sentía amenazado por su cercanía. Le emú captó el mensaje y se alejó unos pasos.

Los paves reales no solo se comunican por medio de señales visuales, sino también mediante el movimiento y dos tipos de sonidos. Además de emitir vocalizaciones, los paves reales pueden golpear sus plumas extendidas para crear un abanico de sonidos complejo que incluye tanto el golpeo percusivo de los raquis duros entre sí como un sonido semejante al crujido de las hojas al viento, causado por el susurro de las partes más suaves de las plumas. Muchas otras aves también danzan para enviar señales tanto visuales como auditivas.

Los azulitos carirrojos, denominados *Uraeginthus bengalus*, bailan un rápido claqué como parte de su proceso de cortejo. Puesto que los movimientos que generan el sonido son tan rápidos que los ojos humanos no pueden percibirlos y los oídos humanos no pueden distinguirlos, no supimos de esta singular hazaña de percusión hasta que investigadores los grabaron con cámaras de alta velocidad y después ralentizaron el metraje para verlo.

¿Qué otras formas de raciocinio y de comunicación nos estaremos perdiendo? Solo tendremos esperanzas de aprender lo que con tanta urgencia necesitamos saber si abandonamos las definiciones capacitistas y especistas de nosotros mismos para después cooperar entre nosotros y con los otros animales con el fin de promover un mundo más sostenible y equitativo para todos.

Referencias

- Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation by Sunaura Taylor (The New Press, 2017).
 The Oxen at the Intersection by Patrice Jones (Lantern Books, 2014).

Capítulo 5

Especismo y gordofobia

Laura Fernández

La palabra *gordofobia* (*fat-phobia*) fue usada inicialmente en la academia desde un punto de vista psicológico: como una patología, una aversión obsesiva o temor a la gordura y, como consecuencia, a las personas gordas (Robinson, Bacon y O'Reilly 1993). La gordofobia entendida desde este prisma psicológico podía ir acompañada de *procresofobia* o miedo a engordar (Álvarez Castillo 2014, 37). Actualmente en el ámbito médico se utiliza más a menudo el concepto de *estigma de la obesidad* o *estigma de peso* para referirse a la discriminación por razones de peso.

Más allá del significado psicológico que la define como una patología individual, la *gordofobia* es un neologismo que se refiere específicamente a un fenómeno social relacionado con la discriminación, la supremacía y la opresión. La *gordofobia* (también conocida como *gordo-odio*) se ha definido como el odio y rechazo hacia los cuerpos que no encajan en los patrones corporales normativos (Álvarez Castillo 2014, 36), específicamente por cuestiones de peso o talla corporal. La gordofobia es un sistema de opresión que implica la «humillación, invisibilización, maltrato, inferiorización, ridiculización, patologización, marginación, exclusión y hasta de ejercicio de violencia física ejercidas contra un grupo de personas por tener una determinada característica física: la gordura» (Piñeyro 2016, 48).

La gordofobia es un tipo de *presión y violencia estética* (Pineda 2020) que está a su vez *racializada y generizada*, pues surge desde construcciones masculinas, heterosexuales, blancas y coloniales de belleza y proporcionalidad corporal (Pineda 2020). La gordofobia a nivel estético consiste en la idea de que los cuerpos gordos son feos, desagradables, desproporcionados, deformes y faltos de atractivo erótico o sexual. Sin embargo, la gordofobia no se manifiesta únicamente en este ámbito, sino que la gordura es también percibida de forma peyorativa en términos morales (los cuerpos gordos concebidos como disfuncionales, discapacitados, descontrolados, perezosos o faltos de higiene) y de salud (los cuerpos gordos presentados como cuerpos antinaturales y enfermos). A estos tres pilares (estética, moral y salud) la filósofa Magdalena Piñeyro los denominó el *tripartito gordofóbico* (Piñeyro 2016, 52-64).

Raíces comunes del especismo y la gordofobia

Como sistema supremacista, la gordofobia está inextricablemente vinculada al especismo, es decir, el sistema de opresión basado en la supremacía humana y la discriminación de los animales no humanos por razón de especie.

Ambos sistemas de opresión comparten en sus raíces el *pensamiento binario* que organiza el mundo en categorías opuestas como cultura/naturaleza, razón/emoción, Occidente/Oriente, masculino/femenino o humano/animal, entre otras. Siguiendo esta lógica de pensamiento, tanto los animales no humanos como las personas gordas pertenecen a *categorías inferiorizadas* en los binarios que sustentan nuestras formas de entender el mundo y las relaciones. Ambos grupos son construidos como alejados de la racionalidad, más emocionales e instintivos, más *bárbaros* e incivilizados, y más próximos a la naturaleza que a la cultura. Ambos son, por lo tanto, colectivos sociales a quienes, de formas diferenciadas pero conectadas, se les niega su sintiencia, su capacidad de acción, pensamiento y autodeterminación, así como su derecho básico a vivir vidas libres de violencia y discriminación.

Una manifestación más concreta del solapamiento de las violencias especista y gordofóbica tiene que ver con la forma en que los cuerpos de las personas gordas son *animalizados* como estrategia de difuminación de los privilegios asociados a la humanidad hegemónica (encarnada por el sujeto masculino humano blanco, heterosexual, delgado, funcional, joven, con capital económico, etc.). La *animalización* se manifiesta especialmente a través del lenguaje y se presenta

como una herramienta de dominación hacia diversas corporalidades humanas oprimidas por motivos de raza (Ko y Ko 2021) o capacidades (Taylor 2021), y entre ellas se incluyen también las corporalidades gordas. Esta situación de proximidad a lo no humano refuerza la construcción colonial binaria humano/animal¹ a la vez que justifica la violencia hacia los otros animales y todes² aquellos humanos concebidos como similares o más cercanos a ellos (léase también, como menos humanos). El lenguaje es, como veremos, un reflejo evidente de cómo el pensamiento binario organiza y jerarquiza los cuerpos y un ejemplo claro de cómo se produce esta animalización de las corporalidades gordas.

Lenguaje y resistencias: animalización y reapropiación gorda

El adjetivo *gorda/e/o* no es un adjetivo neutral. Es un concepto que tiene una tremenda carga peyorativa, debido a las percepciones negativas de la gordura en nuestra sociedad. *Gorda/e/o* se utiliza a menudo como insulto, y esta denominación explícita de la gordura suele ser sustituida por adjetivos eufemísticos para evitar la ofensa que implica aludir directamente a la gordura corporal.

En un análisis sobre el léxico utilizado en torno a la gordura y la gordofobia en el ámbito digital en una muestra de 100 artículos en total (50 procedentes de revistas de moda, secciones diversas de diarios digitales y páginas web, y 50 únicamente de páginas web de activismo feminista), la investigadora Susana Guerrero Salazar

¹ Es decir, la idea de que los animales humanos son un grupo o reino biológico y social totalmente diferenciado de los animales no humanos. Se trata de la construcción de una diferencia radical por razones de especie, sustentada a menudo bajo otros argumentos (como las capacidades lingüísticas, ciertas formas de racionalidad, etc.) que presuponen la pertenencia a la especie humana como supremacía e invisibilizan el hecho de que los humanos también somos animales.

² A lo largo de este capítulo haré uso del lenguaje inclusivo a través de diversas fórmulas que buscan problematizar el uso del masculino genérico como neutral. Al utilizar plurales o expresiones que no puedan formularse sin marca de género, se utilizará la «e» para incluir a todos los géneros y visibilizar la existencia de identidades de género no binarias. Las citas literales respetan el uso del lenguaje de cada autor/a/e. A lo largo del texto se usan adjetivos o palabras con marca de género femenino o masculino con fines concretos (por ejemplo, para señalar la feminización de ciertos adjetivos) y se utiliza el adjetivo *gorda/e/o* incluyendo su lectura aplicada a tres géneros para visibilizarlos de forma específica. Se utilizan las cursivas para introducir conceptos, para hacer énfasis y también en algunos casos para incluir el cuestionamiento o disconformidad con las ideas latentes en ciertos conceptos (por ejemplo con *bárbaros*, *arregladas* o *retocadas*).

(2020) compiló algunos de estos adjetivos eufemísticos en referencia al adjetivo *gorda/e/o*. Entre ellos «*real, grande, rellena, voluptuosa, cuadrada, ancha, fuerte, maciza, rotunda, turgente*», que acompañan en ocasiones a otras palabras: «*mujer/chica/belleza/talla real, mujer grande/de huesos grandes*». Abundan también los diminutivos eufemísticos aplicados a mujeres, como «*subidita de peso, regordeta, llenita, rellenita, gordita, redondita*», y a varones: «*subidito de peso y gordito*». Para evitar utilizar directamente el adjetivo *gorda/e/o*, también se alude a metonimias como «*curvas, (talla) XL o XXL, maxi talla, talla especial* (y también se usan anglicismos como *plus size, extra large, extended size...*)». Finalmente cabe destacar la utilización de «*perífrasis eufemísticas metafóricas como rubenesca, (de belleza) renacentista, barroca, (de formas) clásicas, bombón relleno*» (Guerrero Salazar 2020 101-102).³

La grasa corporal genera asco y pánico moral. El estigma de la gordofobia se agudiza en un contexto capitalista en el que el cuerpo se concibe como un tipo de capital o mercancía, así como un espacio moldeable y modificable según el esfuerzo individual, dejando en un segundo plano el impacto de los factores y condicionantes sistémicos que *dan cuerpo* a las diferencias genéticas y estructurales (político-económicas, ambientales, etc.). Un componente importante del desagrado hacia las personas gordas tiene que ver con que se considera que somos responsables de nuestra corporalidad (Crandall y Biernat 1990), una corporalidad socialmente construida como errónea, molesta, enferma y antinatural.

Nuestro lenguaje refleja esta connotación negativa de la gordura: desde la concepción de *gorda/e/o* como un insulto en lugar de como una característica corporal descriptiva, hasta expresiones coloquiales como *me cae gordo/a/e* para hacer referencia a una situación o persona que genera desagrado. Otro caso es cuando se utiliza el adjetivo *gordo* de forma negativa, como por ejemplo si se trata de un *problema gordo* o un *asunto gordo*. La metáfora del peso como dificultad o carga, reflejada en la expresión *quitarse un peso de encima*, se aplica también en el terreno corporal, donde la ligereza y delgadez se vinculan a algo positivo y dinámico, mientras que la gordura y el peso se perciben como una característica negativa y asociada a la pasividad. Lo *gordo* se asemeja también a lo redondo, lo *no recto*, lo cuestionable y ajeno a la norma. Si lo pensamos desde una mirada crítica

³ Para más ejemplos de términos y expresiones aplicados a mujeres, hombres y ambos géneros, consultar tablas 1, 2 y 3 en Guerrero Salazar 2020, 104-105.

sobre el binario cultura/naturaleza (donde la cultura se ensalza sobre la naturaleza y esta última se concibe como dominable, explotable e inferior), no existen líneas rectas perfectas en la naturaleza. Lejos de las ciudades y construcciones humanas, en la naturaleza domina lo redondeado, torcido, irregular, en lugar del rectilíneo perfecto. Tiene sentido entonces pensar que lo *gordo* sea también construido como más animalizable, y por tanto como algo inferior y menospreciado, por su cercanía a la naturaleza. Una expresión común es la idea de que, al engordar, o después de comer mucho, una va a *salir rodando*, en referencia a una pérdida de control que es a la vez corporal y moral.

Es por ello que una estrategia clave de resistencia y contestación de la gordofobia es la reapropiación del adjetivo *gorda/e/o* como parte de la propia identidad, como un adjetivo descriptivo al que se le cuestiona la carga negativa con la que automáticamente queda asociado. Los activismos contra la gordofobia aluden a esta importante estrategia de reapropiación y resignificación como un espacio de acción estratégica para recuperar poder sobre el propio cuerpo y cambiar las actitudes sociales negativas hacia el mismo. Esta estrategia está alineada con otros movimientos sociales que históricamente se han apropiado de las identidades o etiquetas consideradas negativas para generar una narrativa que cambie los términos de la conversación (por ejemplo, la apropiación *marica*, *bollera*, *tortillera*, *desviada*, *bi-ciosa* o *travesti* del movimiento LGBTIQ+, o la apropiación *disca*, *lisiada*, *histérica* o *loca* del movimiento anticapacitista, entre otras). Con este ejercicio de reapropiación, las personas gordas desafían también conceptos médicos como el *sobrepeso* o la *obesidad*, que patologizan la gordura como enfermedad y asumen que existe un único rango de peso adecuado o saludable.⁴

Además, les activistas contra la gordofobia cuestionan también algunos eufemismos que pretenden ser empoderadores de las corporalidades gordas pero esconden el miedo al reconocimiento y a la aceptación directas de la gordura. Este sería el caso de los términos *gordibuenas*, *fofisano* o el anglicismo *curvy*, por mencionar solo unos pocos. *Gordibuenas* (que hace referencia a *ser gorda* y *estar*

⁴ Afortunadamente, existen también aproximaciones médicas más inclusivas, como el enfoque de salud en todas las tallas (del inglés *health at every size*), e importantes revistas de nutrición y dietética como *Nature Medicine* o la *Revista Española de Nutrición Humana y Dietética* están denunciando que el estigma de peso es un problema grave para la salud de las personas gordas.

buena) presenta la característica *buena* como un compensador de la gordura, sobreentendiendo y legitimando por tanto su carácter negativo y generando una nueva norma corporal y por tanto una exclusión de la misma de algunos cuerpos (Piñeyro 2016, Guerrero Salazar 2020), pues, ¿quiénes serían entonces las *gordimalas*?: aquellas que se salen de la norma *gordibuena*, que son gordas pero no se consideran socialmente como atractivas, *retocadas*, *arregladas*. Es decir, son gordas y además escapan a otros cánones corporales normativos en base a la edad, la raza, la heteronormatividad, la clase social, las capacidades, la proporcionalidad o la belleza hegemónica. Su referente masculino, el *fofisano*, de nuevo trata de compensar el hecho de estar *fofo* (que no es otra cosa que un eufemismo de *gordo*), esta vez a través de la salud (pues, a diferencia de las mujeres, en los hombres la exigencia de la belleza es más leve y menos definitiva de su identidad de género). Por su parte, el anglicismo *curvy* se aplica más al mundo de la moda. Se refiere a un cuerpo *con curvas*, pero no deja de ser una variante biensonante y *cool* de la palabra *gorda/e/o*. Las curvas, de nuevo aquí, retrotraen a esas formas *no rectas* que encontramos en la naturaleza, lo que las hace a su vez formas menos perfectas y *humanas*, más animalizables y dominables.

También a través del lenguaje se atribuyen asociaciones concretas y estereotipadas a la corporalidad gorda y la gordura. Por ejemplo, se asume que las personas gordas mayoritariamente comen en grandes cantidades, y alimentos grasientos y poco nutritivos. Así, cuando se habla de *comer como una gorda* o de una *comida de gordos* no se piensa en una ensalada, sino en la considerada *comida basura*, alimentos procesados, grasos y azucarados. Estas presunciones son también gordofóbicas. En el ámbito de la alimentación vegana, por ejemplo, se ha creado el neologismo *gordivegan*, que no se refiere a las personas gordas veganas, sino a todas aquellas personas veganas a quienes les gusta comer en grandes cantidades y/o comida considerada no saludable (pizzas, hamburguesas, dulces, etc.). Incluso si en este contexto se enmarca como algo positivo, de alimentación sin productos animales a través del disfrute, se presupone el estereotipo de que la preferencia por este tipo de alimentos o preparados es *cosa de gente gorda*. De alguna manera se trata de *empoderar lo gordo*, pero se hace reduciendo su sentido a uno ciertamente estereotipado, y (en gran cantidad de ocasiones) desde la comodidad de las corporalidades veganas que no *encarnan* la gordura como categoría de opresión.

Con respecto a la ya mencionada animalización de las corporalidades gordas, las personas gordas recibimos insultos animalescos, que proponen un símil entre nuestras corporalidades gordas y los cuerpos de otros animales que tendemos a percibir como grandes o gordos desde parámetros humanos. Por ejemplo, *vaca*, *cerda*, *ballena* o *morsa* son recursos bastante comunes. Estos sustantivos, nombres de especies de animales no humanos, son utilizados como adjetivos a modo de insultos gordofóbicos. Cabe remarcar que estos términos también están connotados en base al género y traen consigo una carga de feminización de las corporalidades gordas, con la consecuente misoginia derivada de la misma.

Como anoté anteriormente, esta animalización a través del lenguaje impulsa una identificación de las corporalidades gordas con aquellas de ciertos animales no humanos con el objetivo de *deshumanizar* o erosionar el privilegio humano para ensalzar *lo animal* (entendido como lo impulsivo, descontrolado, emocional) de las personas gordas.

Lo interesante es que, en lugar de rechazar estos supuestos insultos, desde los activismos gordos se ha realizado una identificación y reapropiación de ellos, permitiendo cuestionar que encarnar una corporalidad no humana sea algo negativo o que implique necesariamente inferioridad. Este ejercicio de animalización provoca una identificación de las personas gordas con las realidades de los animales no humanos, que puede ser un punto de inicio para profundizar en el sufrimiento de los animales no humanos y dar pie a una alianza interespecie y antiespecista desde la diversidad corporal radical (Fernández y Parada Martínez 2022). Este ejercicio de opresión sobre los cuerpos gordos apunta a la jerarquización de los cuerpos y a las raíces compartidas de gordofobia y especismo, y puede ser desafiada creativamente desde una expansión de la *gordoridad*⁵ hacia individuos de otras especies.

El libro *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lésbico, antikapitalista y antiespecista* de Constanzx Álvarez Castillo (2014) es un perfecto ejemplo de esta identificación, apropiación y reclamación. Además de tratar de forma directa el especismo como forma de opresión en uno de sus capítulos, el título parte de una enunciación en la que la autora se autodenomina «cerda» desde un lugar de reivindicación política y alianza con los animales no huma-

⁵ Concepto surgido de los activismos gordos hispanohablantes para referirse a la solidaridad entre personas gordas.

nos, que experimentan el especismo. Lucrecia Masson, en su *Epistemología rumiante* (2017), también escribe y reflexiona desde la identificación de su cuerpo gordo con el cuerpo de las vacas, y plantea una epistemología que surge en contacto con ellas, en el encuentro. Este encuentro le permite interrogarse (e interrogarnos) sobre la construcción colonial del sentido, de los cuerpos, de la animalidad. Otras producciones escritas, como el poema «La gata se va a poner gorda» del *fatzine* colectivo *El Puchero* (Komando Gordix 2020) pone sobre la mesa cómo la gordofobia afecta también las formas en que percibimos y nos relacionamos con los animales no humanos, volcando sobre ellos nuestros propios prejuicios y aprendizajes culturales sobre qué cuerpos son válidos o inválidos, correctos o incorrectos, naturales o antinaturales, como ha denunciado Sunaura Taylor (2021) para el caso de la discapacidad y el especismo.

La gordofobia afecta de forma directa e indirecta nuestra forma de entender y de relacionarnos con los animales no humanos, a quienes percibimos como gordos desde nuestro estándar cultural y antropocéntrico. Los animales no humanos convivientes (principalmente perros, gatos, conejos o roedores) están sujetos a una regulación de su peso dentro de los parámetros considerados saludables, parámetros que no escapan de la asociación delgadez-salud y que limitan un entendimiento de su diversidad corporal y la posibilidad de estar sanos en diversos tamaños.

Por otro lado ¿tendría sentido decir que las ballenas o focas son gordas? ¿existirá un concepto como *ser gordo* en las culturas de los cachalotes? Esta pregunta desvela la construcción sociocultural humana que existe en torno al peso corporal como diferenciador social. Al calificar a una ballena o una foca como gordas, sus cuerpos y vidas se adscriben, aunque implícita e inconscientemente, a la construcción social asociada al término *gorda/e/o* y se les atribuyen características negativas (lentitud, descontrol, suciedad, etc.) que van más allá de la mera descripción de un peso corporal, y que resultan en su devaluación. Cuando se califica a una humana como *ballena* o *foca* se realiza la misma asociación, pero se le añade una devaluación especista por la comparación con un animal no humano. Esto implica que para entender completamente el significado ofensivo de *ballena* o *foca* en nuestro contexto cultural se ha de considerar la carga de las actitudes a la vez especistas y gordofóbicas.

Por ejemplo, si nos paramos a pensarlo, es complejo desvincular a las vacas del entramado especista y patriarcal que caracteriza nuestra cultura: las vacas, herbívoras que pueden alcanzar los 800 kilo-

gramos de peso, son consideradas *gordas* por excelencia (podríamos analizar en profundidad si este apelativo se lo damos por su estructura ósea, sus órganos de rumiante, el grosor de su piel...) y, sin embargo, ¿alguien ha oído hablar de un toro gordo? No, porque los toros son fuertes, aunque tengan un peso medio más alto que las vacas. Este es un ejemplo de cómo nuestras ideas binarias, heteropatriarcales y gordofóbicas sobre el cuerpo se trasladan a la forma en que miramos a otras especies. De forma similar, cuando llamamos a una humana gorda *cerda*, este insulto no se refiere únicamente al peso, sino también a características como la suciedad o glotonería, que erróneamente asociamos a los cerdos por el imaginario especista que rodea a los individuos de esta especie (y que, sin embargo, tiene más que ver con el propio confinamiento y explotación a la que son sometidos por parte de la sociedad humana y a no entender sus necesidades específicas, como el uso del barro como regulador de temperatura y protector de la piel frente al sol). Denominar *cerdas* a las personas gordas también repercute simbólicamente en los individuos cerdos, puesto que refuerza la construcción simbólica falaz que se ha impuesto sobre ellos. Convertir el cuerpo en un insulto, aunque sea en base a características inventadas, denigra a esos cuerpos individuales concretos, hace psicológicamente más tolerable su explotación y consumo y dificulta su defensa. Cuando alguien es considerado despreciable, la violencia hacia elle es, de algún modo, más permisible.

Por qué es importante revisar con compasión nuestro lenguaje gordofóbico y especista

Como se ha demostrado a lo largo de este capítulo, y como se afirma en el conjunto de este libro, el lenguaje no es un asunto trivial. La forma en que nos expresamos lingüísticamente tiene consecuencias sobre el mundo que cohabitamos con los otros animales humanos y no humanos. A través de nuestra selección de palabras privilegiamos formas particulares de entender los cuerpos, las experiencias y las relaciones. Conocer que las expresiones y conceptos que empleamos cotidianamente reproducen y refuerzan lógicas de opresión y dominación gordofóbica y especista es el primer paso para tomar conciencia, parar y revisar los usos nocivos del lenguaje.

A partir de ahora podemos fijarnos en las connotaciones negativas asociadas con el peso y la gordura, y corregir la asociación de lo *gordo* como algo *malo*. De la misma manera, la invitación de los activismos gordos es tomar el concepto de gordura, y *gorda/e/o* en

cuanto que adjetivo descriptivo, como una característica corporal más de un cuerpo, desvincularla de la carga peyorativa que trae consigo y priorizar su uso frente a eufemismos o conceptos médicos que perpetúan la patologización. Así mismo, dejar de usar el nombre de especies de animales no humanos (*vaca, cerda, morsa, ballena*) como adjetivos para ridiculizar o degradar los cuerpos que se salen de la norma es una acción necesaria tanto para frenar la opresión gordó-foba como para cuestionar la supremacía humana y el especismo latentes en la animalización de los cuerpos gordos.

Nuestro lenguaje es el resultado de nuestra socialización, es parte de nuestra cultura e historia personal y colectiva. Por ello es muy probable que nos ayude reconocer con compasión hacia nosotres mismos y el resto de personas nuestra propia imperfección a la hora de hablar respetuosamente. Este imperfecto proceso de deconstrucción y revisión (abierto, largo y no lineal) estará impulsado por nuestro deseo de limitar aquellas formulaciones que dañan.

Si queremos ser realmente inclusives, a menudo tendremos que entender que no todas las personas que nos rodean tienen acceso a críticas como las presentadas en este libro. Por ello, entender que todes estamos en un proceso de aprendizaje nos permitirá hacer un ejercicio de humildad a la hora de comunicarnos con otras personas que aún no han cuestionado ciertas expresiones normalizadas que reproducen las opresiones. Para ello tendremos que explicar a las personas que nos rodean que hablar de cuerpos *gordos* no es degradarlos, es reconocer su existencia con respeto; y que tratar de menospreciar a alguien vinculando su cuerpo al de individuos de otras especies es a la vez especista y gordofóbico.

Además, dada la carga de opresión existente en el adjetivo *gorda/e/o*, es positivo esperar a que sean las personas gordas las que se autoidentifiquen con esta categoría, experiencia o identidad. Si bien el llamado a la lucha contra la gordofobia es una tarea colectiva en la que todes debemos participar, no podemos perder de vista que la carga opresiva de las palabras afecta de manera diferencial a aquellas personas que la experimentan *en sus propias carnes*. Dado que *gorda/e/o* aún se concibe como un insulto y que la gordofobia se interioriza, lo más ético es realizar este activismo lingüístico con una buena dosis de atención, apertura, compasión y respeto por las personas y sus formas de autonombrarse y expresarse. En este sentido, la escucha a las personas gordas, a sus sentires y dolores en torno al lenguaje gordofóbico, es también un componente necesario de este continuo proceso de revisión de lo aprendido.

Escuchar a los animales humanos que experimentan algún tipo de opresión, como en este caso la gordofobia, nos puede ayudar también a afinar nuestra escucha de las *voces no humanas*, de las formas en que los animales de otras especies nos comunican sus propios intereses y preferencias para sus propias vidas. Si bien ellos probablemente no experimentan el dolor de un insulto especista, el lenguaje especista es parte de la *violencia cultural* (Galtung 1990), que normaliza, legitima y perpetúa su opresión y se manifiesta en forma de negación o menosprecio de su sintiencia y capacidades, negligencia sobre sus necesidades específicas, privación de libertad, cosificación, abuso, explotación y asesinato.

En conclusión, nuestras palabras son un recurso poderoso para acompañar los imaginarios de mundos diferentes y a la vez más justos y compasivos, un medio esencial para favorecer el florecimiento de todos los cuerpos en su diversidad radical, precisamente en un contexto en que la diferencia corporal sirve para condicionar el valor de las vidas y el respeto que estas merecen. Mientras hablamos y nos expresamos, estamos también *dando cuerpo* a nuevos mundos posibles.

Referencias

- Álvarez Castillo, Constanza. 2014. *La cerda punk. Ensayos desde un feminismo gordo, lesbiko, antikapitalista y antiespecista*. Valparaíso: Trío Editorial.
- Crandall, Christian y Biernat, Monica. 1990. «The Ideology of Anti-Fat Attitudes». *Journal of Applied Social Psychology* 20(3): 227-243. <<https://doi.org/10.1111/j.1559-1816.1990.tb00408.x>>.
- Fernández, Laura y Parada Martínez, Gabriela. 2022. «El veganismo no es una dieta. Una revisión crítica antigordofóbica y antiespecista del “veganismo de estilo de vida”». *Animal Ethics Review* 2 (1): 44-59.
- Galtung, Johan. 1990. «Cultural Violence». *Journal of Peace Research* 27 (3): 291-305.
- Guerrero Salazar, Susana. 2020. «Léxico e ideología sobre la gordofobia en la comunicación digital». *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación* 83: 93-107. <<http://dx.doi.org/10.5209/clac.70566>>.
- Ko, Aph y Ko, Syl. 2021. *Aphro-ismo. Ensayos de dos hermanas sobre cultura popular, feminismo y veganismo negro*. Madrid: Ochodoscuatro. Disponible en: <https://ochodoscuatroediciones.org/wp-content/uploads/2021/07/tripas_web.pdf>.
- Komando Gordix. 2020. «La gata se va a poner gorda». *El Puchero*: 2-4. Disponible en: <<https://komandogordix.noblogs.org/files/2020/04/fanzine-el-puchero-de-komando-gordix.pdf>>.

- Masson, Lucrecia. 2017. *Epistemología rumiante*. Ciudad de México: Pensaré cartoneras. Disponible en: <<https://issuu.com/pensarecartoneras/docs/rumiante>>.
- Pineda, Esther. 2020. *Bellas para morir. Estereotipos de género y violencia estética contra la mujer*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Piñeyro, Magdalena. 2016. *Stop gordofobia y las panzas subversas*. Málaga: Baladre y Zambra.
- Robinson, Beatrice «Bean» E.; Bacon, Lane C. y O'Reilly, Julia. 1993. «Fat Phobia: Measuring, Understanding, and Changing Anti-Fat Attitudes». *International Journal of Eating Disorders* 14 (4): 467-480. <[https://doi.org/10.1002/1098-108X\(199312\)14:4<467::AID-EAT2260140410>3.0.CO;2-J](https://doi.org/10.1002/1098-108X(199312)14:4<467::AID-EAT2260140410>3.0.CO;2-J)>.
- Taylor, Sunaura. 2021. *Crip. Liberación animal y liberación disca*. Madrid: Ochodoscuatro.

Capítulo 6

Especismo e ideología

Kiko Izquierdo

¿Es el especismo una ideología? ¿Qué implica entenderlo así, como una ideología en su totalidad, y no como un simple prejuicio? ¿Y en qué consiste dicha ideología especista? Es más, ¿es posible entender el especismo y otras opresiones como el machismo, el racismo o el capacitismo si no es como ideologías? ¿Y qué lugar ocupan aquí el lenguaje en general y el discurso en particular a la hora de establecer y perpetuar ideologías? Este capítulo parte del convencimiento de que el Análisis Crítico del Discurso (van Dijk 2005) es también, en realidad, un análisis de la producción ideológica, de cómo se construyen y reproducen las ideologías a través del discurso. Dicho análisis ideológico, aun siendo principalmente cualitativo, no sería posible sin la sólida base experimental de algunas de las ciencias cognitivas,¹ cuyas evidencias son aplicadas aquí principalmente al análisis lingüístico.

Bajo esta perspectiva del Análisis Crítico del Discurso, también conocido por sus siglas ACD en español o CDA en inglés, este texto comienza asentando los cimientos teóricos y colocando el andamiaje conceptual que necesitaremos para, a continuación, elaborar una epistemología que nos permita comprender la interrelación entre

¹ La región interdisciplinar que integra neurociencias, antropología, lingüística, filosofía, psicología e inteligencia artificial.

lenguaje y pensamiento, entre discurso e ideología, y cómo esto aplica al caso del especismo.

Hay quien utiliza la noción de discurso para referirse a todas las formas de hablar y escribir, mientras que filósofos como Foucault (1971) señalan prácticas lingüísticas más concretas que se conforman y desarrollan históricamente. El concepto de *discurso*, en todo caso, parece mantener cierto nexo común: algo es *discursivo* si presenta un lenguaje capaz de estructurar y construir un sistema de representaciones y esquemas mentales. *Discurso* es todo aquello que no se limita a lo meramente referencial, sino que indaga más allá de las cuestiones metalingüísticas: de lo lingüístico a lo cognitivo, de la conceptualización y la categorización a lo ideológico, a los procesos mentales.

Desde el momento en que tenemos la capacidad de expresar pensamientos abstractos a través del acto enunciativo que transforma la *idea de lengua* en un discurso concreto, inevitablemente quedan marcas. Son huellas e indicios que hablan de nuestra cognición a través del lenguaje que utilizamos, entre otras cosas, para comunicar(nos). Siguiendo este rastro podemos observar con más precisión los entresijos de esta «expresión de cierta relación con el mundo» de la que hablaba Benveniste (1966). Aunque quizá no nos lo dijera con estas palabras, en realidad ya nos estaba dejando la puerta abierta a hablar en términos de marcos mentales, así como a (re)pensar las epistemologías posibles.

El difuso objeto de la ideología

No es posible responder a la pregunta «¿podemos hablar del especismo como una ideología?» sin saber antes lo que entendemos por *ideología*. Sin embargo, pocas cosas se antojan más difíciles para una disciplina o corriente de pensamiento que definir su propio objeto de estudio, o al menos llegar a un consenso de mínimos con respecto a sus características comunes.

Comenzamos con la definición de rigor: la que dicta normativamente la Real Academia Española, en cuyo diccionario la ideología aparece descrita como el «conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político, etc.».² Aunque se trata de

² RAE: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed. <<https://dle.rae.es/ideolog%C3%ADa>>.

una definición muy general e inespecífica, es importante tenerla en cuenta por su reconocido carácter oficial.

Por otro lado, e independientemente del grado de aceptación de sus teorías, no podemos dejar de lado la particular visión del filósofo Slavoj Žižek, quien, en la obra que inspira el título de este subapartado, *El sublime objeto de la ideología* (2010), y desde la teoría psicoanalítica lacaniana, asegura que «el nivel fundamental de la ideología, sin embargo, no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas, sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social» (Žižek 2010, 61). Con esta afirmación, el crítico cultural asienta tres aspectos fundamentales de la ideología: en primer lugar, que no se trata de un (auto)engaño o de aquella «falsa conciencia» de la que hablaba Marx; en segundo lugar, que ciertamente es algo inconsciente; y, por último, y de hecho más importante, que la ideología es un agente activo en la construcción, no ya de nuestra percepción, sino de nuestra propia realidad social.

En este punto es inevitable recordar el trabajo de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (1967), obra fundamental de la sociología del conocimiento que se pregunta cómo ciertos saberes subjetivos se convierten en verdades asumidas socialmente como objetivas, desde el convencimiento de que lo que se entiende por *realidad* depende en gran medida del contexto social. Por ende, distintas estructuras sociales producen distintas realidades sociales, no se limitan a ser un mero reflejo las unas de las otras.

Continuando con la tradición sociológica, la ideología se entiende de forma más crítica como «un conjunto de creencias socialmente compartidas que legitiman un existente o deseado orden social» (Nibert 2002). Al introducir el concepto de *legitimación* en su definición de *ideología*, la corriente sociológica marxista abre la puerta a la concepción de la ideología no ya como el mero resultado *natural* de una serie de prejuicios individuales, sino como una herramienta conceptual de defensa de una jerarquía social específica y en absoluto accidental.

Por tanto, podemos afirmar que el especismo es una ideología, en tanto que conjunto de ideas que construyen una realidad social a su medida, la del *hombre*, que intenta justificarse mediante argumentos mayoritariamente antropocéntricos, defendiendo la supremacía del ser humano sobre el resto de animales. Más concretamente, la ideología especista sostiene que es precisamente por el hecho de ostentar

el puesto más elevado en la jerarquía social que resulta legítimo imponer nuestras necesidades por encima de las del resto de especies. Se llega incluso a afirmar que los animales no humanos existen para servirnos y sernos útiles, una idea que a veces se reviste de falsa religiosidad, añadiendo el componente teológico por el cual *Dios* ha ordenado que así sea.

Volviendo a Nibert, en el primer capítulo de su libro *Animal Rights and Human Rights* (2002), este autor sostiene que el prejuicio no es tanto la causa de la opresión de los animales no humanos como su consecuencia. Aunque pueda parecer una cuestión menor, puramente terminológica, lo cierto es que la consideración del especismo como una ideología en lugar de como un mero prejuicio —tal y como era considerado en sus comienzos por filósofos de carácter más liberal como Tom Regan o Peter Singer— tiene en realidad unas profundas consecuencias epistemológicas.

Primero, nos obliga a reflexionar sobre el hecho de que el prejuicio sea una predisposición individual aislada del contexto cultural y socioeconómico en el que surge. Así, arrebatado de sus condiciones materiales, es altamente improbable que la reproducción de la opresión no sea más que una desafortunada conjunción de prejuicios particulares, en lugar de una actitud específica promovida por las clases dominantes con intereses económicos en la explotación de todo aquello que la hegemonía excluyente considera *lo otro*. Segundo, porque siendo así el prejuicio una de las consecuencias de la opresión, lo es en tanto que estrategia para perpetuar y justificar *racionalmente la naturaleza* de la explotación de los oprimidos³ ante los ojos de la sociedad. Y lo más importante de todo: el prejuicio se genera —porque no es innato— para hacer creer que dicha opresión es el *orden natural* de las cosas.

³ Todo mi trabajo de investigación surge de un núcleo epistemológico transfeminista, antiespecista y anticapitalista, y desemboca en unas prácticas comprometidas con los cuidados y la celebración de la diversidad. Por ello, desde mi disidencia ortotipográfica y gramatical, alterno el uso de los pronombres masculino y femenino genéricos con la propuesta de la terminación «-e» —*elle/elles*— como morfema que designa el género neutro y no binario en castellano. Cuando, hablando de personas humanas, opto por el masculino genérico, estoy denunciando explícitamente un tipo de actitudes y prácticas (extra)lingüísticas cultural e históricamente asociadas al rol social del hombre heterosexual. El femenino genérico es actualmente, para mí, la mejor fórmula para referirme a grupos mixtos de mujeres y hombres, cis y trans. Por último, utilizo el neutro en contextos en que reivindico el derecho de *queers* y no binarios a ser nombrados como reclamamos.

En este punto, Gramsci (1970) fue probablemente uno de los primeros en advertir con una claridad estremecedora que la hegemonía consiste precisamente en hacer pasar la ideología dominante por puro sentido común. Siguiendo sus pasos, no parece descabellado pensar que el especismo forma parte de esta ideología dominante que la clase hegemónica se ha encargado de normalizar de tal forma que su existencia no parezca siquiera reseñable. Es decir, a estas alturas ya no estamos hablando únicamente de los motivos por los que el especismo es efectivamente una ideología, sino que estamos afirmando incluso que se trata de uno de los principales conjuntos de ideas y creencias que sostienen nuestro actual sistema socioeconómico capitalista, ya que nos parece bastante evidente que éste se ha servido sistemáticamente de la fuerza de trabajo resultante del esclavismo —ya sea de personas del Sur Global, de mujeres, niños o animales no humanos—⁴ para generar la *riqueza* y el *progreso* que con tanto orgullo se atribuye a sí mismo. Este reconocimiento ideológico del especismo es, de hecho, compartido por un número relevante de autores vinculados a los estudios críticos animales (Nocella *et al.* 2014).

Lenguaje y pensamiento: un camino de ida y vuelta

Una vez expuesto el carácter ideológico del especismo, nos centraremos ahora en cómo el lenguaje nos ofrece indicios suficientes para desvelar la o las ideologías subyacentes a todo discurso. Y es que las ciencias cognitivas han revolucionado la forma de entender el mundo que nos rodea, poniendo el foco en nuestra forma de percibirlo, de cómo lo podemos *cognoscere* —literalmente, *conocer* en latín—. Son varias las especialidades integradas bajo el paraguas de lo cognitivo, todas ellas conectadas entre sí, sirviendo de catalizador interdisciplinar y ofreciendo un enfoque holístico en lo que respecta al acercamiento al objeto de estudio, además de cierta hibridación e innovación metodológicas.

De esta interacción entre las distintas disciplinas que conforman el grupo de ciencias cognitivas extraemos una conclusión principal sobre lo lingüístico, que tomaremos como base teórica de este capí-

⁴ Sobre esta idea de que el capitalismo ha necesitado de los animales no solo sus propios cuerpos para producir alimentos, sino también su fuerza de trabajo para crecer y expandirse, transportando mercancías o haciendo funcionar máquinas, consultar *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos* (Hribal 2019).

tulo y que es uno de los puntos clave del ACD: el lenguaje no es *meramente* una herramienta comunicativa, sino que también juega un papel importante en una serie de procesos mentales de conceptualización y categorización de la realidad y del conocimiento. El estudio del lenguaje en general y del discurso en particular nos proporciona un marco teórico y metodológico idóneo para reflexionar sobre la poderosa influencia mutua entre lenguaje e ideología.

Es por ello que hablamos de un camino de ida y vuelta: si bien es cierto que, para la lingüística cognitiva, el lenguaje es la expresión de un determinado sistema de ideas, a su vez este sistema se ve afectado por la forma en que es expresado mediante el lenguaje. Es decir: tan apremiante es revelar la ideología subyacente a un discurso, como proponer alternativas idiomáticas, léxicas y gramaticales, que surjan de un marco conceptual coherente con las bases ideológicas del activismo disidente. Concretamente, en el caso que nos ocupa, un marco mental y un lenguaje útiles para la erradicación total de la opresión ejercida por los seres humanos sobre el resto de animales, unas herramientas lingüístico-conceptuales capaces de conducir los movimientos y estrategias discursivas de los activistas hacia la liberación efectiva de todos los animales (de Singer 1975 a Best 2014, entre muchos otros).

El lenguaje no es un asunto menor, y ni mucho menos es un frente secundario en la lucha contra toda opresión, precisamente porque el discurso condiciona la libertad ideológica y viceversa. El lenguaje nos permite crear y modificar estructuras representacionales de la mente de una forma tan determinante que, si algo no se puede nombrar, puede incluso llegar a parecer que no existe. Del mismo modo, reproducir los usos lingüísticos del opresor es legitimar su ideología: toda vocación libertaria necesita de un código propio, ya sea creado o apropiado, para empezar a pensar desde unos marcos mentales y unas bases epistemológicas que permitan el acceso a un conocimiento que rebase los límites impuestos por el pensamiento hegemónico a través de las instituciones educativas, los medios de comunicación y el Estado capitalista burgués bajo cualquiera de sus formas.

Del léxico común a la terminología especializada: algunos apuntes cognitivos

Pero, ¿por qué el lenguaje, y especialmente el léxico, son tan relevantes en la interacción entre cognición e ideología? Porque, si partimos de la perspectiva sociocognitiva y la aplicamos a las ciencias del lenguaje, particularmente al estudio de la terminología, el léxico

proporciona un campo de estudio que nos sirve de puerta de entrada al análisis de los procesos neurosociocognitivos de comprensión y categorización de la realidad (Cabré 2008). Es mediante la conceptualización lingüísticocognitiva de una determinada terminología que nuestra cognición estructura las representaciones mentales con las que opera a distintos niveles, el de la ideología entre otros.

Por si fuera poco, el léxico es un objeto de estudio privilegiado, entre otras cosas porque actualmente es fácilmente cuantificable gracias al *software* lexicométrico que permite el procesamiento masivo de textos. Los resultados de este tipo de análisis pueden convertirse en una materia prima muy valiosa desde un punto de vista más cualitativo e interdisciplinar a la hora de abordar el estudio de las ideologías, ya que aportan una base cuantitativa que corrobora un ACD más detallado y profundo.

Los datos relativos a la frecuencia con que ciertas palabras aparecen en una serie de textos o los adjetivos modificadores que las acompañan más comúnmente son algunos de los resultados que podemos obtener de un análisis lexicométrico. Una vez reconocidos los resultados más relevantes, al menos a nivel numérico, el ACD posterior, más cualitativo, se presenta aún más justificado y certero, pues no solo habremos desvelado la ideología *escondida* tras el texto, sino que habremos aportado pruebas empíricas de su pertinencia y relevancia en el corpus lingüístico escogido.

Además, el estudio del léxico en su contexto discursivo permite interpretar las selecciones léxicas que quedan patentes en el discurso como decisiones lingüísticas más o menos conscientes, pero excluyentes en todo caso: la elección de una unidad léxica concreta deja automáticamente fuera al resto de candidatas. Por ejemplo, volviendo a Nibert (2002), no es lo mismo hablar de *minorías* que de *grupos oprimidos*. Mientras que la primera opción plantea un escenario de partida en que el grupo en cuestión —en nuestro caso los animales no humanos— es en algún sentido menor, más pequeño o menos importante que el grupo *mayoritario* —aquí los seres humanos—, la segunda unidad léxica hace especial énfasis en el hecho de que se trata de un grupo receptor de violencias por el mero hecho de pertenecer a dicho grupo. Este enfoque evita la sutil, aunque profunda, revictimización de quien sufre la opresión por parte de los grupos dominantes, que no tienen por qué ser los mayoritarios.

Lo curioso, por decirlo de alguna manera, es que esto es así también en el caso de otras opresiones con las que intersecciona el especismo, como la reivindicación feminista de que las mujeres compo-

nen la mitad de la población mundial. Este sencillo alegato supone toda una crítica al argumento según el cual los derechos de ciertos colectivos pasan a un segundo plano por pertenecer a grupos *minoritarios*, cuando son en realidad minorizados. En cuanto al especismo, teniendo en cuenta que el número de animales no humanos explotados cada año multiplica con creces el total de la población humana, considerar que dichos individuos son una *minoría* es directamente una burla al sentido común.

Como podemos comprobar, todo esto tiene poco que ver con *la verdad*. No se trata de confirmar o desmentir que cierto grupo discriminado es mayor o menor en número o relevancia, sino de poner el foco en que se trata de un colectivo oprimido y explotado por razones que van desde el beneficio económico hasta el más perverso ejercicio de poder, que no puede ser tal sin su correspondiente dosis de violencia sistémica, lo que se conoce antropocéntricamente como *deshumanización*, pero podría ser sencillamente *desempatización*.

Metáforas y metonimias: de recursos literarios a operaciones cognitivas

Recordemos que, para la lingüística cognitiva de la que parte el ACD, la metáfora conceptual es, junto con la metonimia, una de las operaciones cognitivas de primer nivel (Lakoff y Johnson 1980). La metáfora es la forma en que nuestro sistema cognitivo (re)organiza las relaciones entre la percepción y análisis de la realidad y su posterior confrontación con aquellas representaciones mentales ideales. Cuando es efectiva y poderosa, la metáfora conceptual es capaz de generar fuertes vínculos entre categorías mentales que podrían parecer tan lejanas —o cercanas, según se mire— como dos galaxias vecinas.

A través de la metáfora, uno o más elementos de un dominio de origen son transferidos a un dominio de destino (Lakoff 1987), en un proceso de conversión conceptual que puede seguir las reglas de la lógica, la semántica, la conceptualización o la categorización. Por ejemplo, cuando palabras en principio puramente denominativas como *zorra* o *perra* son utilizadas connotativamente como insulto hacia mujeres o personas del colectivo LGTBIQ+, se están transfiriendo a estos grupos oprimidos elementos asociados conceptualmente a dichos animales no humanos, como la inteligencia del zorro que, en manos de una mujer, se convierte en capacidad de engañar a los hombres. Sin embargo, para Rosch (1978) las categorías —el paso de *clase de objeto* a *concepto*— no nacen de una comparación

de características reales, sino de una percepción individual de la realidad comparada con un modelo cognitivo ideal, lo que nos lleva de vuelta al concepto de *construcción social de la realidad* mencionado anteriormente.

De ventanas con apellido y tableros de juego: construyendo los límites de lo posible

Para confeccionar las propuestas lingüísticas de una comunicación eficaz contra la ideología especista, podemos valernos de dos conceptos muy populares en comunicación: la idea de la ventana de Overton y la teoría del *framing*. La ventana de Overton desliza las fronteras del marco entre los temas políticos de actualidad, y fluctúa como valor de bolsa de mercado financiero, estableciendo la ubicación de los límites entre lo Aceptable y lo No Aceptable en diversos ejes. La ventana nos deja ver lo que la sociedad en ese momento consensúa acerca de los temas, los enfoques y los puntos de vista permitidos dentro de la *normalidad*. Por su parte, el *framing* o marco mental dibuja el contorno del cuadro, definiendo literalmente sus límites posibles y levantando la frontera entre lo que pertenece a dicha categoría y lo que no. Lo que queda fuera es lo inaceptable; lo que ni siquiera pertenece al cuadro, lo inconcebible.

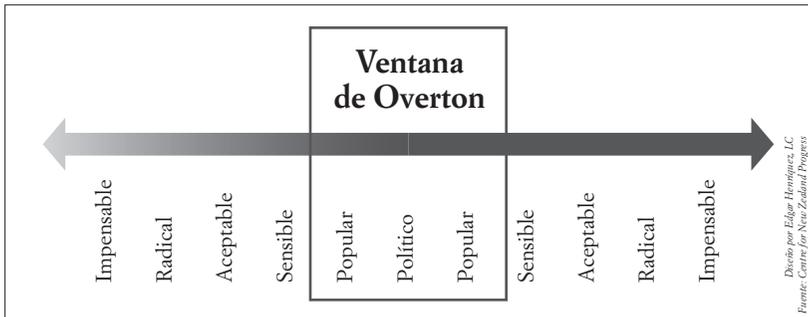


Figura 1: Ventana de Overton (Fuente: Centre for New Zealand Progress)

Podemos comprobar cómo este fenómeno aplica a la cuestión animalista con dos ejemplos opuestos: si bien la negativa a utilizar animales no humanos en experimentos *científicos* ha pasado de ser algo radical a ser una muestra de sensibilidad —quizá incluso cercana a lo popular—, el veganismo como posicionamiento político integral ha avanzado en dirección contraria, de lo político a lo radical, inventando por el camino falsas alternativas como la dieta flexivegetariana, que no cuestiona la raíz de la opresión especista.

Mientras tanto, la idea reduccionista del veganismo como un mero estilo de vida —es decir: una serie de decisiones individuales sobre el consumo de productos derivados de la explotación animal— ha penetrado en el exclusivo club de lo popular, no sin antes vaciarse de todo su carácter disidente y someterse a las modas del momento. Además, en tanto que dieta, el veganismo puede ser adoptado de esta forma como solución a problemáticas que nada tienen que ver con los derechos de los animales no humanos, sino con el bienestar personal, como la intención de comer de forma más *saludable* o *respetuosa con el medio ambiente*.

Como tantos otros desplazamientos de la ventana de Overton, dicho vaciado ideológico se produce, en parte, mediante un deslizamiento semántico por el cual el significado de *veganismo* pierde parte de su contenido original para centrarse únicamente en un aspecto —la dieta— que, aunque formaba parte de él, no constituía su totalidad. Tampoco podemos obviar que un deslizamiento de tal magnitud no es posible sin la promoción constante de medios de comunicación y creadores de tendencias, influenciados —si no directamente financiados— por los *lobbies* industriales basados en la explotación animal. Dicho claramente: semejante éxito de un proceso similar de *reeducación* sociocognitiva a gran escala es inalcanzable sin el uso continuado de técnicas de propaganda fascistas como la archiconocida máxima de Göbbels «una mentira repetida mil veces se convierte en verdad».

Si la ventana de Overton se centra en el contenido, el marco mental se encarga del contenedor. Podría parecer que es poca cosa en comparación al peso innegable que tiene el contenido del mensaje en todo proceso de comunicación. Sin embargo, la forma del mensaje adquiere una especial relevancia por la evidencia neurosociocognitiva de que el pensamiento y el lenguaje comparten procesos mentales básicos para la creación de ideologías, como son la categorización o la metaforización.

Conclusiones

Tan importante es lo que entra a través de la ventana como lo que queda fuera del marco, pues todo ello da forma a la ideología. Por esta razón, ideologías como la especista no son algo fijo, sino que se van transformando y adaptando a las realidades políticas y socioeconómicas del momento y el lugar, y así también sus discursos y el lenguaje que emplean para continuar justificando la opresión que ejercen sobre los grupos minorizados —los animales no humanos, en el caso que nos ocupa—.

Por todo lo expuesto, sostengo la hipótesis de que ciertas estructuras neurosociocognitivas se ven reflejadas en unos usos lingüísticos que siguen unos determinados criterios y patrones de selección léxica y terminológica, reconocidos e interpretados gracias a la combinación del análisis lexicométrico cuantitativo y el ACD cualitativo. Mediante dichas estructuras, construimos conocimiento y elaboramos y contrastamos la realidad percibida con nuestra idea del mundo, que no es más que una serie de esquemas mentales interpretativos de nuestros modelos cognitivos ideales. Así es cada vez que alguien trata de descalificar a su adversario tildándolo de *animal* en el sentido de *salvaje, no civilizado*, pues este uso lingüístico no termina en la semántica, sino que se extiende a lo cognitivo, activando la ideología especista por la cual el *hombre civilizado* es superior al *animal salvaje*, y reforzando por tanto la jerarquía antropocéntrica que niega los derechos más básicos al resto de animales.

Basta un vistazo al habla común (Dunayer 2001) para percatarse de que el imaginario relacionado con los animales no humanos tiende a confrontar al ser humano y al resto de la naturaleza, en un movimiento especista que privilegia una vez más las cualidades asociadas al ser humano, *racional y civilizado*, frente al *salvajismo irracional* del resto de la naturaleza, que no posee el *don* del lenguaje humano.

Así, los animales no humanos aparecen en el habla común constantemente como referentes de aspectos negativos —ser un perro vago, un sucio cerdo, una víbora malvada, etc.— consensuados socialmente a través de distintos discursos hegemónicos provenientes de ámbitos proveídos de autoridad y legitimidad social como la academia y la producción del conocimiento científico, los medios de comunicación, las administraciones públicas a cargo del Estado y los *lobbies* empresariales interesados en perpetuar su modelo de negocio basado en la explotación animal. Todo ello con el fin de justificar su instrumentalización y cosificación en aras del beneficio e interés humano.

En conclusión, el lenguaje puede empoderar a los grupos oprimidos, siempre y cuando suponga una molestia a la ideología hegemónica, que, diseñada para servir a los intereses de quienes ocupan espacios privilegiados y ostentan roles de poder, es reproducida y perpetuada a través de distintos mecanismos de control y homogeneización social como el dominio del discurso y del léxico. En caso contrario, el lenguaje, a la sombra de Orwell y su presagiada neolengua, nos someterá ideológicamente a todes.

Referencias

- Benveniste, Émile. 1966. «El aparato formal de la enunciación». En *Problemas de lingüística general*, vol. 1. México: Siglo Veintiuno, 1993.
- Berger, Peter L. y Luckmann, Thomas. 1967. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Anchor Books.
- Best, Steven. 2014. *The Politics of Total Liberation: Revolution for the 21st Century*. Palgrave MacMillan.
- Cabré, Maria Teresa. 2008. «El principio de poliedricidad: la articulación de lo discursivo, lo cognitivo y lo lingüístico en terminología». *Ibérica*, 16 (2008): 9-36. <<https://doi.org/10.22456/2238-8915.28343>>.
- Dunayer, Joan. 2001. *Animal Equality: Language and Liberation*. Nueva York: Lantern, 2002.
- Foucault, Michel. 1971. *El orden del discurso*. Barcelona: Austral, 2018.
- Gramsci, Antonio. 1970. *Antología*. Manuel Sacristan (ed.). México: Siglo XXI Editores, 2019.
- Hribal, Jason. 2019. *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Ochodoscuatro Ediciones.
- Lakoff, George y Johnson, Mark. 1980. *Metaphors We Live By*. Chicago, Ill: University of Chicago Press, 1980.
- Lakoff, George. 1987. *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Tell Us about the Nature of Thought*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Nibert, David y Fox, Michael W. 2002. *Animal Rights and Human Rights: Entanglements of Oppression and Liberation*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Nocella II, Anthony J.; Sorenseon, John; Socha, Kim y Matsuoka, Atsuko. 2014. *Defining Critical Animal Studies. An intersectional social justice approach for liberation*. Nueva York: Peter Lang.
- Rosch, Eleanor y Bloom Lloyd, Barbara. 1978. *Cognition and Categorization*. Hillsdale N.J.: Lawrence Erlbaum, 1978.
- Singer, Peter. 1975. *Liberación Animal*. Paula Casal (ed.). Madrid: Editorial Trotta, 1999.
- van Dijk, Teun A. 2005. «El análisis crítico del discurso». *Texturas* 1 (2005): 13-69. <<https://doi.org/10.14409/texturas.v1i1.2769>>.
- Žižek, Slavoj. 2010. *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI de España Editores.

PARTE II

**Lenguaje especista
y explotación animal**

Capítulo 7

Lenguaje especista e industria alimentaria

Núria Almiron

Este capítulo se ocupa del lenguaje que empleamos para referirnos a los animales no humanos y sus cuerpos, ovulación o fluidos usados para producir alimentos para los humanos¹. Se reflexiona aquí sobre el lenguaje relacionado con la alimentación humana de origen animal menos los lácteos, que por su característica y explotación diferenciada merecen un tratamiento independiente.² El título de este capítulo hace referencia a la industria alimentaria y no a la alimentación en general porque la mayor parte del lenguaje común que usamos para estos animales o los productos que creamos a partir de sus cuerpos es el lenguaje utilizado por la industria o, mejor dicho, forma parte del discurso de la explotación —muchos de los términos proceden de hecho de los inicios de la domesticación y uso forzado de los animales por parte de los humanos—. Tener esto en cuenta permite comprender por qué gran parte del lenguaje que usamos para referirnos a la alimentación basada en animales y su origen es un ejercicio de camuflaje, tergiversación, ocultación o manipulación.

¹ Este capítulo intenta ser inclusivo con el lenguaje utilizando el género masculino y femenino indistintamente o a la vez, cuando no es posible emplear un término neutro. Lo cual no menoscaba que en ocasiones se use específicamente el masculino para apuntar a la responsabilidad de este género.

² Ver capítulo 8 de este volumen.

Hace mucho tiempo que el lenguaje de la industria fue adoptado por las autoridades políticas, los medios de comunicación e incluso la academia, por más que se haya trufado de menciones al *bienestar animal* en los últimos tiempos. A pesar de esto último, el interés económico sigue configurando la forma en que narramos, y blanqueamos, la explotación. En las estadísticas del gobierno español para esta industria no solo se habla de *cabezas de ganado*, sino de *efectivo ganadero*, para referirse al número de animales terrestres bajo explotación, cuya matanza en 2020 superó los 909 millones de seres solo en el Estado español; seres que se consideran *sacrificados* (Gobierno de España 2020a). *Efectivo* equivale para el diccionario de la Real Academia Española (RAE) a «diner», pero también a «fuerzas militares o similares que se hallan bajo un solo mando o reciben una misión conjunta». Es fácil observar que el lenguaje convierte lo que es objetivamente una matanza masiva por un interés trivial —la gastronomía— en una ficción ideológica marcial, donde *sacrificio* sugiere implícitamente la inmólación de un ejército de pollos, cerdos, vacas... que aportan sus vidas a modo de ofrenda a la *divinidad* humana.

Esta *inmólación* ganadera no incluye, por otro lado, el *sacrificio* que los animales acuáticos hacen para alimentarnos, aunque su mortandad es tal que ni siquiera se mide en individuos, sino en toneladas. Por ejemplo, más de 787 mil toneladas de peces, crustáceos, moluscos y otros seres marinos fueron, en este caso, *capturados* en 2020 por los buques pesqueros españoles (Gobierno de España 2020b). Esto sin incluir a los llamados *descartes*, los seres marinos que no nos interesan y devolvemos moribundos al mar. A pesar de que no se cuentan como individuos, las mismas estadísticas denominan su matanza *captura*, es decir, apresamiento, como si los así hechos prisioneros fueran delincuentes, ocultando además su destino fatal —que es la muerte, en muchos casos, agonizante—.

Es cierto, y alentador, que las alternativas vegetales a esta mirada bélica y especista de la alimentación humana suponen un segmento de mercado en crecimiento, al menos en algunos países sobre todo del norte global. Pero ello no impide que las previsiones indiquen un aumento continuo del consumo de alimentos de origen animal a nivel global en las próximas décadas. Esto no es responsabilidad del lenguaje y del discurso que con él construimos, sino de las ideas dominantes en la sociedad. Pero estas ideas se parapetan tras el lenguaje para intentar justificar lo injustificable. Aquí voy a intentar poner en evidencia cómo sucede esto para que quien lea este texto pueda dejar de participar en la perpetuación de este marco mental y

contribuir así a deslegitimar la violencia contra los otros animales. Para ello he organizado el texto en tres bloques que se ocupan del lenguaje en tres ámbitos distintos: el primero analiza la actividad industrial y sus ubicaciones, el segundo examina la explotación en sí y a los explotadores, y el tercero se focaliza en el lenguaje utilizado para referirnos a los animales no humanos bajo explotación.

Sobre la actividad y sus ubicaciones

En primer lugar, la alimentación basada en los cuerpos y fluidos de los animales no humanos se ha enmarcado históricamente en lo que denominamos *agricultura*, o *agricultura animal*, a pesar de que la explotación a la que sometemos a estos animales se ha convertido —incluso cuando se ubica en zonas rurales— en un proceso industrial que nada tiene de cultivo natural ni de cultura, si por esta última entendemos el cultivo de conocimientos para perfeccionarnos como seres morales. Esta actividad es en realidad, para los animales en ella atrapados, *explotación* y *esclavitud*, pero las connotaciones positivas del término *agricultura* no escapan a nadie y han servido hasta hoy para hacer creer a muchas personas que hablamos de una práctica *natural* y *rural*, con todo el romanticismo habitualmente asociado a estos términos.

Del mismo modo, se habla de *granjas* para referirse a las instalaciones donde se confina a los animales en la agricultura intensiva: naves enormes sin iluminación natural, con suelos de cemento o rejillas de acero en las que se hacina a multitud de individuos y se les mezcla sin tener en cuenta sus vínculos sociales; algunos incluso están en jaulas y todos se ven sometidos a manipulación, medicación, mutilación y estrés que les causa un dolor y un sufrimiento permanentes. En ciertos casos —pocos—, a los animales se les permite deambular por un periodo de tiempo breve en un patio o zona exterior. Por ello, tales espacios se parecen más a cárceles que a lo que el imaginario colectivo asocia a las *granjas*, término al que incluso a veces se le añade *familiares* para suavizar todavía más la realidad —huelga decir que este calificativo es sencillo de añadir sin mentir, pues todos los propietarios de granjas, o de las grandes empresas que las contratan, tienen humanos a los que consideran familia. Pero ello no significa que la consideración y el trato recibido por los animales no humanos sea de algún modo *familiar*—.

En el caso de los animales acuáticos apresados por barcos, el término *pesca* puede parecer más ajustado, pero su carga semántica positiva, en contradicción con la realidad, es patente. Numerosos diccionarios definen la pesca como un *arte*, por ejemplo. En lo que

respecta a los animales acuáticos confinados para su cría, más recientemente el término *acuicultura* se ha convertido en dominante para referirse a las piscifactorías, concepto que no esconde el carácter industrial de la actividad —aunque las piscifactorías son consideradas la actividad de la *piscicultura*—. Tanto en el primer caso, *acuicultura*, como en el segundo, *piscicultura*, la industria se aprovecha de la connotación positiva que por lo general se adscribe al término *cultura* —que en realidad es un término más neutral que se refiere principalmente al conjunto de modos de vida y costumbres, sean cuales sean—. De este modo, la cría en confinamiento de seres acuáticos difumina el sufrimiento y dolor que esta práctica supone para los seres allí nacidos y/o atrapados —y el enorme impacto medioambiental de estas instalaciones (ver, por ejemplo, Tena 2020)—. Si tenemos en cuenta que la acuicultura se presenta como la alternativa a la sobrepesca y a la presión sobre los océanos y ríos, este desconocimiento tiene consecuencias prácticas: estamos viendo un incremento del consumo de seres acuáticos como consecuencia del intento de reducir el consumo de animales terrestres tanto por motivos relacionados con la defensa de los animales como de sostenibilidad. La realidad es que consumir animales acuáticos no solo no soluciona, sino que empeora ambas cuestiones, haciendo del todo impropio que nos refiramos a ello como una práctica que pueda asociarse a algo positivo socialmente. En realidad, y por lo general, la industria alimentaria basada en los cuerpos de animales se dedica a producir cultura, sí, pero una cultura perfeccionada en su capacidad de oprimir y matar.

La lengua castellana no utiliza eufemismos para referirse al lugar donde culmina, en el caso de los animales terrestres, su opresión: los *mataderos*; ni a los humanos que acaban con sus vidas: los *matarifes*. Sin embargo, el verbo en la raíz de ambos términos, *matar*, está por completo ausente del lenguaje habitual para referirse a estos actos, y ni siquiera este es el término más ajustado a la realidad, porque cuando se mata por dinero —y en tantas ocasiones causando tanto sufrimiento— el diccionario nos indica que *asesinar* es un término mucho más adecuado. Pero los mataderos se refieren a su actividad como *producción*, *línea de procesado* o *sacrificio*. A su vez, las estadísticas del Gobierno de España al respecto de lo que sucede en los mataderos se ofrecen bajo el título de *Encuesta de sacrificio de ganado*. Estos espacios han conseguido en los últimos tiempos ser receptores de certificados de *bienestar* animal, en lo que constituye probablemente una de las mayores deformaciones semánticas de la

necropolítica del especismo. El bienestar, el «conjunto de cosas necesarias para vivir bien», según la RAE, se convierte en la práctica del matadero en el conjunto de cosas necesarias para morir. Y, por supuesto, nadie muere *bien* cuando lo hace en contra de su voluntad. Si bien es cierto que la ley garantiza el *aturdimiento* de todos los animales, que se supone que deben morir rápidamente mediante un proceso *respetuoso* y *humanitario*, la realidad es bien distinta. Pero incluso aunque esta ficción fuera real, seguiría siendo un oxímoron: es una deformación semántica cruel hablar de *bienestar* y *humanitarismo* para referirse a la ejecución y el asesinato.

Tras la fase de muerte, el discurso habitual habla de *salas de despiece* para referirse a los espacios de desmembración de los cuerpos de los animales, y de *plantas de procesamiento* o de *plantas de empaquetamiento* para referirse a la manipulación de los cadáveres desmembrados, expresiones que blanquean la realidad de sangre y violencia que hay detrás de todo ello.

Sobre la explotación y los explotadores

El divorcio entre realidad y lenguaje en el contexto de la explotación de la que nos ocupamos aquí tiene como fin bloquear la disonancia cognitiva en la que viven la mayoría de personas consumidoras de alimentos de origen animal. Con «disonancia cognitiva» me refiero a la contradicción profunda que surge de los sentimientos positivos que generan los pollos, cabras, ovejas o vacas, por ejemplo, y, al mismo tiempo, el deseo de su consumo, el deseo de comerlos. Dado que una pollita o un cordero bebé, por ejemplo, pueden desatar sentimientos de protección y amparo similares que los individuos de nuestra especie, el acto de comerlos puede equipararse al canibalismo. De hecho, el escritor irlandés George Bernard Shaw se refería a esto cuando afirmaba que matar a cualquier animal, incluso una mosca, es como matar a un primo (Shaw 2018 [1921], 106). Para alejar esta incomodidad de la mente del consumidor, la industria de la explotación ha generado numerosos tecnicismos que cortan este vínculo al que se refería Shaw. Por ejemplo, se considera que las especies a las que pertenecen los animales explotados son *sectores* con denominaciones industrializadas: *sector porcino*, *avícola*, *vacuno*, *cunícola*, *ovino*, *equino*, *caprino*. Algunos explotadores incluso hablan de *líneas de ganado ovino*, *bovino* o *porcino*. Todo ello produce una evidente cosificación que pretende hacer olvidar al individuo sintiente que hay detrás. El *sector porcino* no es otra cosa que la explotación y muerte de cerdos bebés, adolescentes y jóvenes. El

sector avícola incluye la explotación del aparato reproductor de las gallinas hasta dejarlas exhaustas antes de que lleguen ni siquiera a un cuarto de su esperanza de vida³ —e implica la matanza masiva de pollitos macho que son irrelevantes para el negocio de la industria del huevo—. Estos son solo dos ejemplos de lo que puede llegar a ocultar el concepto *sector*.

Los términos relacionados con el beneficio extraído —y que ignoran el daño causado— son comunes también para mencionar a las personas involucradas en la explotación. Los propietarios de estas instalaciones son llamados *granjeros, productores, ganaderos*. En realidad, estas personas, en sus instalaciones, realizan una gran cantidad de tareas violentas para las que se emplean eufemismos técnicos que ocultan la forzosidad y mutilación que involucran. Por ejemplo, la violación recurrente de las hembras, que se denomina *inseminación artificial*; la amputación de testículos, rabo o pico, muchas veces sin anestesia, denominada *castración quirúrgica, raboteo y despique* respectivamente; la amputación y quemado de los cuernos, llamado *descorne quirúrgico*; las jaulas de parto, consideradas *salas de parto*; la iluminación artificial, considerada *fotostimulación*; las jaulas con unos pocos centímetros de más, denominadas *jaulas enriquecidas*; hacer pasar hambre, denominado *ayuno*. Y un largo etcétera.

Similar ejercicio de distanciamiento semántico encontramos en la cadena de producción de los mataderos, donde hay ofertas laborales para *operarios de cuchillo, operarios de producción, operadores de carga y de montaje, procesadoras, especialistas en corte, especialistas en despiece, peones, operarios de mantenimiento, auxiliares de la zona de sacrificio y envasado*. En realidad, estas personas —habitualmente trabajadores en condiciones de gran precariedad laboral— lo que hacen es inmovilizar, electrocutar, disparar, gasear, acuchillar, decapitar, desangrar, escaldar, aplastar, desmembrar, eviscerar, desgarrar, descuartizar y dislocar los cuerpos de los animales no humanos. La explotación a la que son sometidos los seres humanos especialmente en los mataderos merece especial mención, y no es de extrañar que vaya igualmente acompañada de un lenguaje de distanciamiento, eufemismo y engaño con respecto no solo a su actividad, sino tam-

³ Una gallina puede llegar a vivir diez años, pero solo es rentable como ponedora durante unos 14 meses para la explotación industrial. A partir de ese momento las gallinas son consideradas *gastadas* o *de desecho* y se las mata masivamente para reponer la población y reanudar la producción. Para una descripción de todo el procedimiento ver por ejemplo Thompson (2017).

bién a la estructura social de opresión que obliga a algunas humanas y humanos a aceptar este tipo de trabajos.

Sobre los individuos explotados

Es en el lenguaje empleado para referirnos a los animales explotados donde encontramos algunas de las deformaciones del lenguaje más extendidas. Entre ellas, la más habitual es redefinir a los animales en función de lo que obtenemos de ellos, no de lo que son —en función de aquello en que los hemos convertido—, y, de esta forma, naturalizar la explotación. Llamamos a los animales que obligamos a vivir en granjas *animales de granja*, como si el destino que los humanos hemos elegido para ellos fuera su destino biológico y vital, y ocultando que es nuestra acción la que les confina en naves, jaulas y cemento. Llamamos a las gallinas que explotamos por sus huevos *gallinas ponedoras*, como si fueran máquinas expendedoras de huevos. A los cerdos los dividimos en *cerdos de cría*, *reproductores* y *reproductoras*, *cerdos de engorde* o *cerdos ibéricos*, estos últimos con una denominación geográfica no relacionada con lo que obtenemos de ellos y por tanto menos cosificadora, debido a su estatus gastronómico superior.

En el proceso de explotación, la individualidad de todos estos seres es reiteradamente borrada del habla. Para contarlos hablamos de *unidades*, *cabezas*, *canales* o directamente de *toneladas*, como en el caso de los peces. Nos inventamos términos específicos para ellos cuando están agrupados —como *rebaño*, *piara*, *gallinería*, *manada* o *bandada*— para no equiparar sus agrupaciones a las humanas. Y sistemáticamente asociamos a estas denominaciones grupales acepciones negativas: un *rebaño* es también para el diccionario de la RAE un «conjunto de personas que se mueven gregariamente o se dejan dirigir en sus opiniones, gustos, etc.». Asociamos *piara* a suciedad. *Gallinería* es también «cobardía y pusilanimidad» para la RAE. Llamamos *manada* a los grupos de humanos que violan y agreden, sobre todo a mujeres. Una *bandada* es también para la RAE un *tropel* («una muchedumbre que se mueve en desorden ruidoso»). Estas definiciones no reflejan comportamientos no humanos, sino comportamientos típicamente humanos, pero denigran a los otros animales por asociación.

Las denominaciones que usamos para los productos que extraemos de los animales de la industria alimentaria son también muy significativas. Por un lado, nos encontramos la categoría de términos que ayudan a desvincular el producto consumido del origen del mis-

mo: llamamos *pescado* a los peces que nos comemos; *tocino* o *beicon* a la grasa del cerdo; *jamón* a la pierna del cerdo; *chuletas* a las costillas de cerdos, terneros u ovejas; *filete* o *bistec* a la carne sin grasa; *huevos* a la ovulación de las gallinas; *hamburguesa* a la carne cruda picada aplastada y redondeada; *salchicha* a la carne cruda embutida en un intestino; *tripa* al intestino; *miel* al vómito de las abejas; *foie* al hígado enfermo de un pato. Por otro lado, podemos usar el mismo término para denominar al animal y a su producto, convirtiendo en simple comida la referencia a estos animales. *Pollo*, *cordero*, *atún*, *pavo*, *conejo* y *ternera* son tanto seres como comida.

La industria y la sociedad reconocen hoy en día que los animales explotados para usos alimentarios tienen intereses. Sin embargo, estos intereses quedan reducidos a cuestiones de supervivencia. La Asociación Española de Normalización y Certificación (AENOR, 2022), una organización que se identifica a sí misma como una empresa de servicios profesionales para hacer más competitivas a las empresas, certifica a mataderos y explotaciones ganaderas con el sello de *bienestar animal* si cumplen cuatro criterios: buena alimentación, buen alojamiento, buena salud y comportamiento apropiado. Un cerdo, gallina o ternero que no vea la luz natural en toda su vida, hasta el día que le llevan al matadero, puede cumplir con estos cuatro criterios. Por eso el *marketing* puede permitirse expresiones como *gallinas felices* o *cerdos felices* para referirse a seres explotados durante toda su corta vida pero que sobreviven hasta el momento de su ejecución.

La cosificación de los animales explotados en general, y en especial para el caso de la alimentación, permite además que la narrativa del cambio climático se identifique con el bienestar animal. La expresión *ecológico* ha pasado a sumarse al *bienestar animal*, fusionando objetivos y, de esta forma, diluyendo la parte que concierne al sufrimiento animal. Así, por ejemplo, *cerdo ecológico*, *huevos ecológicos*, *pollo ecológico*, *ternera ecológica*, *pavo ecológico*, *cordero ecológico* o simplemente *carne ecológica* son expresiones normalizadas que, por un lado, equiparan a los animales, por asociación, a los vegetales ecológicos y, por otro, incorporan una dimensión normativa oculta: lo ecológico es implícitamente *bueno*. Los cuerpos de los animales explotados encuentran de esta forma un nuevo eufemismo que les equipara a objetos y evita la realidad malsonante: la *carne ecológica* es carne de animales a los que no se atiborra de antibióticos ni se somete a un confinamiento severo, con alimentación menos dañina, con menor mutilación y con menor sufrimiento que el resto, pero con un acortamiento de la esperanza de vida y una condena a muerte por igual. Así

la define por ejemplo Ecoviand, una empresa de venta de *carne ecológica* a domicilio —obsérvese que hacer sufrir menos a un ser vivo pasa a formar parte de la definición de *ecológico*—:

Se considera *carne ecológica* cuando está producida en una finca en la que haga 3 años que no haya ningún resto de insecticida, pesticida o tratamiento químico en la tierra. Los animales criados en la misma finca crecen en total libertad, en un ambiente sano, en el cual la diversidad de cultivos y pastos permite el desarrollo con menos estrés por el ganado. (Ecoviand 2022).

La *carne ecológica* pone el acento en el *menor estrés* causado a los animales, algo que la industria reconoce como bueno para los animales pero que sobre todo se anuncia como bueno para la explotación y el consumo: carne de más calidad, carne más saludable. Pero, incluso si eliminamos el interés humano de la ecuación, la *ecologización* de los animales explotados es el epítome de la cosificación de sus cuerpos y fluidos —al equipararles a bienes cuya producción puede ser *ecológica* o contaminante, *orgánica* o inorgánica—.

La equiparación con plantas que ejercita el lenguaje de la industria, y por contagio el resto de la sociedad, y que anula el carácter de individuos de los seres explotados, no acaba aquí. En la acuicultura se *cultivan* besugos, pulpos, mejillones o almejas. De hecho, el *lobby* del sector en España se organiza como *Asociación Empresarial de Productores de Cultivos Marinos de España*. El mismo término *vegetarianismo* ha asumido en su definición (ver DRAE) como algo normal y lógico comer seres acuáticos y consumir derivados de los fluidos mamarios de algunos mamíferos, así como fluidos digestivos de insectos o la ovulación menstrual de algunas aves, lo cual reduce a peces, crustáceos, gallinas, abejas, vacas, etc. a la condición de vegetales. Esta tergiversación de lo que significa *vegetal* es de gran utilidad para la industria, pues blanquea su oferta. Ejemplos universales de ello son la ensalada que a pesar de llevar atún o queso se denomina *verde* o la interminable lista de productos *vegetales* o *veggie* que incorporan clara o yema de huevo, lácteos o miel en la actual oferta de productos *vegetarianos*. El corolario a todo esto es denominar a los productos que no contienen partes o fluidos de los animales como *aptos para veganos*, suprimiendo de esta manera cualquier traza de motivación ética o política en la decisión de compra; el *apto para vegetarianos/veganos* se equipara así con el *apto para celíacos*, condición esta última relacionada con una enfermedad.

Dejar de contribuir no solo comiendo, también con el lenguaje

Muchas personas han dado ya el paso de alimentarse solo a base de plantas. Sin embargo, muchas de estas personas no son conscientes de que siguen perpetuando con su lenguaje la ideología que tolera este sistema de explotación. Abandonar este lenguaje es casi igual de importante, porque al hacerlo dejamos de contribuir por completo al sistema y dejamos de alimentar el estado mental que permite a los demás seguir contribuyendo.

Aquí solo se han podido proporcionar algunos ejemplos de usos falaces de la lengua en el ámbito de la alimentación basada en los cuerpos y fluidos de otros animales y se han acompañado de propuestas alternativas. Querría no obstante señalar que, si bien no todos los ejemplos utilizados son aplicables a la explotación extensiva, esta última es absolutamente minoritaria y, de igual modo, tiene el mismo carácter esclavizante que la explotación intensiva: se utilizan los cuerpos de seres sintientes y autónomos como máquinas al servicio humano. Huelga decir que la condena a muerte, y el acortamiento de la vida que ella conlleva, se dan por igual sea cual sea el tipo de explotación.

A modo de resumen, algunas guías generales serían las siguientes:

- Es recomendable evitar la terminología que maquilla la realidad de la explotación, que oculta la esclavitud, asesinato masivo, tortura, sufrimiento y dolor experimentado por los animales explotados. Debemos evitar eufemismos, lenguaje falaz, oxímoron y términos con resonancias positivas para hacer referencia a esta realidad de violencia. Evitar las metonimias, que confunden al animal con la comida; las categorías especistas, que otorgan más dignidad y autonomía a algunos animales que a otros; los tecnicismos, que ocultan con frialdad aparentemente profesional lo que es violencia.
- Por el contrario, es recomendable elegir términos que visibilicen las condiciones de vida y muerte de los individuos explotados, que muestren la realidad de los centros de confinamiento y su carácter carcelario, que dejen claro que los mataderos son fábricas de muerte que con sus prácticas provocan terror a los animales explotados. En este sentido, es importante también no contribuir a la idea de que los animales participan de algún modo voluntariamente o dando su consentimiento, sea cual sea el modo de explotación.

- Los animales no son *de granja* ni *domésticos*, sino que están confinados en explotaciones industriales y han sido domesticados contra su voluntad; su situación en modo alguno puede ser calificada de *bienestar* o *felicidad*, sino de opresión y esclavitud, pues no existe el *esclavo feliz*; su muerte no es ningún *sacrificio*, sino una ejecución, asesinato, matanza, y además masiva; sus cuerpos no son máquinas naturales de producir *alimentos nutritivos* al servicio de los humanos, sino que los usamos para conseguir extraer de ellos lo que llamamos *productos*, que no son otra cosa que fragmentos de sus cadáveres o restos de sus fluidos. Por supuesto, no existe tal cosa como un *animal ecológico* o *no ecológico*: lo que existe es una industria alimentaria que etiqueta por pura rentabilidad económica y con el pretexto de lo ético y medioambiental.
- Es importante recordar que la modernización, tecnificación y sofisticación de la industria alimentaria basada en los animales está puesta al servicio de la productividad, de la calidad y del beneficio económico, no de la ética o el *bienestar animal*. Este último concepto, si ha entrado en el discurso de las explotaciones agroalimentarias, es por obligación, gracias a la presión de la sociedad, y a través de la regulación. Pero opresión y bienestar son incompatibles. Al final, todo el desarrollo moderno de este tipo de alimentación ha tenido como principal objetivo la optimización hasta límites inverosímiles del confinamiento, explotación y muerte. Si todo ello no es evidente para la mayoría de personas hoy en día es porque el lenguaje nos permite evadirnos de este sistema de opresión romantizando, naturalizando, cosificando y ocultando la individualidad, la autonomía y, sobre todo, el sufrimiento de los seres explotados. Las palabras no bastan para revertir este sistema, pero son un elemento esencial para conseguirlo.

Referencias

- AENOR. 2022. «Bienestar animal de explotaciones ganaderas y mataderos». Página web. <<https://www.aenor.com/certificacion/alimentacion/bienestar-explotaciones-ganaderas-mataderos>>.
- Ecoviand. 2022. «Ecoviand de Brugerolas». Página web. <<https://ecoviand.com/es/>>.
- Gobierno de España. 2020a. *Anuario de Estadística 2020*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- . 2020b. *Estadísticas Pesqueras. Abril 2022*. Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

- Tena, Alejandro. 2020. «La cara oculta de la acuicultura, sobreexplotación de los océanos y maltrato a los peces». *Público*, 22 de diciembre de 2020. <<https://www.publico.es/sociedad/piscifactorias-cara-oculta-acuicultura-sobreexplotacion-oceanos-maltrato-peces.html>>.
- Shaw, George Bernard. 2018 [1921]. *Back to Methuselah*. Project Gutenberg ebook.
- Thompson, Julie. 2017. «Qué hacen las granjas cuando las gallinas son demasiado mayores para poner huevos». *Huffpost*, 1 de octubre de 2017. <https://www.huffingtonpost.es/2017/10/01/que-hacen-las-granjas-cuando-las-gallinas-son-demasiado-mayores-para-poner-huevos_a_23223193/>.

Capítulo 8

Lenguaje especista e industria de la leche

Núria Almiron y María Ruiz Carreras

Hoy en día prácticamente hemos perdido el contacto con la realidad reproductiva biológica de la mayoría de hembras no humanas usadas por la industria alimentaria, más en particular por las que usa la industria de la leche materna. En ella, se ha convertido en *natural* y *normal* que una vaca produzca entre 20 y 30 litros de leche al día, con picos récord como el caso de una vaca brasileña que ganó un concurso con casi 80 litros de leche producidos en un solo día (CONtexto ganadero 2022). Se han convertido también en *naturales* y *normales* las imágenes de estos animales con enormes ubres sobrecargadas, que les impiden caminar o incluso moverse sin dolor; con mastitis (inflamación de las ubres) casi permanente debido a la reiterada succión a la que son sometidos por aparatos manuales o automáticos, que recogen su leche varias veces al día. De igual modo hemos asumido como *natural* y *normal* el confinamiento en pequeñas jaulas de las crías de todas estas vacas, para impedirles el movimiento y, más importante, impedirles acercarse a sus madres para alimentarse. Hoy lo *natural* y *normal* es alimentar a estos bebés

con leches artificiales, antes de enviarlos con pocas semanas de vida al matadero si son machos, o asignarlos a la industria *láctea* si son hembras. Finalmente, hemos asumido también como *natural* y *normal* que estas madres, así explotadas, se *gasten* rápidamente y sean enviadas al matadero antes de haber sobrevivido ni siquiera a un tercio de su esperanza de vida —las vacas explotadas por su leche tienen una esperanza de vida en las granjas de entre siete y diez años, o a veces menos, cuando dejan de tener niveles de producción considerados rentables—.

En el Estado español el negocio de la leche incluye la explotación de vacas, ovejas y cabras, pero las vacas constituyen casi el 90 por ciento de la leche producida por el sector, con más de 800.000 madres —un 5 por ciento del total de vacas lactantes en la Unión Europea, que ronda los 20 millones en total— que en 2021 produjeron 7,4 millones de toneladas de leche. Mientras que el número de vacas en explotación ha sufrido oscilaciones moderadas en los últimos años, la cantidad de leche materna extraída de estos animales no para de crecer. Entre 2011 y 2021 en España pasó, en el caso de las vacas, de 6,3 millones de toneladas a las 7,4 ya mencionadas (FeNIL 2022).

Nada de esto es *natural* ni *normal*. La anatomía de una vaca está diseñada para producir diariamente solo la leche necesaria para su bebé, algo que sucede con todas las especies de mamíferos. Una vaca no necesita, por lo tanto, producir más de diez litros: más a menudo son seis o siete litros por día. En una producción de leche biológicamente normal, el cuerpo de una vaca no queda deformado por unas ubres gigantes y, por supuesto, no se hace necesaria una legislación que acepte como legal un mínimo de pus en la leche,¹ pues solo las vacas bajo explotación padecen mastitis crónica. Además, con buenas condiciones de vida las vacas pueden llegar a vivir entre 20 y 30 años.

¹ Ver sección IX del Anexo 3 del Reglamento (CE) n° 853/2004 del Parlamento Europeo y del Consejo, de 29 de abril de 2004, por el que se establecen normas específicas de higiene de los alimentos de origen animal, y en el que se estipula un máximo de «colonias de gérmenes» y «células somáticas» en la leche cruda usada para consumo humano o para producción de productos *lácteos* en la Unión Europea. En concreto, el recuento de las células somáticas es utilizado para conocer los niveles de infección y la inflamación resultante en la glándula mamaria de las vacas, lo que supone que la leche se mezcle con lo que vulgarmente llamamos «pus».

De igual modo, nada de todo esto es *necesario*.² En realidad, la especie humana es la única que se alimenta de leche materna en la época adulta y, por supuesto, la única que consume y considera esencial para su salud la leche materna de otras especies. A ello ha contribuido ciertamente que desde bien corta edad se aleccione a los miembros de la especie humana para consumir leche, con campañas en las escuelas financiadas por la industria y las instituciones públicas, y publicidad masiva y constante en los medios de comunicación. Es a este esfuerzo propagandístico continuado, llevado a cabo desde principios del siglo xx,³ que se debe la construcción social de la leche como un alimento básico. En este esfuerzo masivo por normalizar esta situación, el rol del lenguaje es fundamental.

La industria llamada *láctea*, conocedora de las amenazas y debilidades de su actividad económica, elige de forma muy consciente el lenguaje que utiliza con el objetivo de disimular las debilidades, contrarrestar las amenazas y, en definitiva, crear el mejor entorno posible para la consecución de sus objetivos económicos (Ruiz Carreras 2021a, 2021b). En el presente capítulo se aborda el uso del lenguaje especista por parte de esta industria, a la que evitamos llamar *láctea* para neutralizar el distanciamiento cognitivo que ello produce. Así, empezamos recordando quiénes son en realidad las *vacas lecheras*, resumimos a continuación las principales supresiones que se llevan a cabo con el lenguaje y finalmente concluimos con algunas reflexiones y recomendaciones.

Quiénes son en realidad las vacas lecheras

Las vacas destinadas a la explotación de sus fluidos mamarios no son solo consideradas *animales de granja*, sino, además, convertidas por el lenguaje de la explotación en *vacas lecheras*, *vacas de ordeño*, *vacuno de leche*, vacas que *nos dan* leche y *sus derivados*. Estas etiquetas proceden del hecho de que las vacas son animales destinados exclusivamente a la explotación de su fluido maternal, pero el uso de dichas etiquetas distorsiona la realidad: no hay vacas que den leche para los humanos y otras que no. Todas las vacas, como todos los mamíferos, producen leche cuando han dado a luz a un bebé, y

² Melanie Joy (2013) denominó a estas tres apelaciones —normal, natural y necesario— las «Tres “N” de la justificación» del carnismo.

³ Para el caso español ver por ejemplo Hernández Adell y Pujol (2017) o la campaña «3 lácteos al día», impulsada por el *lobby* de la industria de la leche en España, la Interprofesional Láctea (Inlac): <<https://inlac.es/3-lacteos-al-dia/>>.

la leche es para su cría —con todo el colosal aporte calórico que se requiere para hacer crecer a terneros que pasan en apenas seis meses de los 30-45 kilogramos, en el momento de nacer, a los 200 kilogramos—. Llamar a las vacas *lecheras* o *de leche*, cuando producir leche para sus terneros es natural, distorsiona la realidad y normaliza lo que no es natural: convertirlas en máquinas de producción de leche para la especie humana.

Así, el uso de *lechera* asociado a *vaca* produce esencialmente dos impactos en el imaginario colectivo: el primero es la cosificación, al definir a un animal no humano por el producto que extraemos de su cuerpo, como si fuera una fábrica a nuestro servicio. El segundo impacto es la ocultación de la violencia ejercida sobre su sistema reproductor. Esta violencia la encontramos también en el caso de algunos animales no humanos macho —por ejemplo, los *sementales*, los toros usados exclusivamente para la inseminación de vacas—, pero es llevada a su extremo en el caso de las hembras bajo explotación. Lo que supone la comercialización para consumo humano de los fluidos mamarios de estos y otros mamíferos queda oculto tras la etiqueta *vacas lecheras*, denominación que implica una serie de manipulaciones semánticas muy exitosas.

En primer lugar, las vacas no son *lecheras* más de lo que una humana hembra pueda serlo. Es decir, son mamíferos que producen leche para sus crías, pero eso no las define ni a ellas ni a nosotras, las humanas, más de lo que nos pueda definir cualquier otra función biológica. En segundo lugar, las vacas no segregan leche de forma espontánea, sino que para ello deben pasar por un proceso de inseminación artificial, embarazo, parto y separación del bebé que se repite anualmente y que causa, además, mucho sufrimiento psicológico a animales que no dejan de ser madres y cuyo bebé es un producto necesario pero colateral para la industria. En tercer lugar, las vacas no *nos dan* su leche voluntariamente: se la extraemos a la fuerza y, más en concreto, se la arrebatamos a sus bebés.⁴ Por último, ordeñar a estas vacas se presenta como hacerles un servicio por el enorme peso de sus ubres cargadas anormalmente de leche. Tal

⁴ La legislación de la Unión Europea, por ejemplo, obliga a que los terneros reciban el calostro de la lecha materna durante las primeras seis horas de vida. A partir de aquí, la legislación permite la separación de la cría de su madre, algo que suele hacerse inmediatamente o a los pocos días (directiva 2008/119/CE del consejo de 18 de diciembre de 2008 relativa a las normas mínimas para la protección de terneros).

afirmación es un engaño, habida cuenta de que son sus explotadores los que han deformado sus cuerpos y trastocado su biología. El único y principal servicio que podemos hacer a estos animales es devolverles a su estado biológico original y dejar de explotarles.

La industria es consciente de todo ello. Por ejemplo, en un artículo reproducido por Ganaderías.com se reconocen explícitamente los motivos por los que se separa a las madres de sus terneros:

Para destinar toda la leche posible a la venta, y porque se considera que aislar a los terneros a las pocas horas después del parto es más seguro para ellos, debido al fuerte vínculo que se genera entre madre-ternero si no son separados inmediatamente (Xercavins, Aguilar y Blanco Penedo 2017, 58).

Este *fuerte vínculo* es totalmente normal en los mamíferos, pero es un obstáculo para la industria, que lucha contra él desde los inicios de esta explotación. Por el contrario, comprender las implicaciones del vínculo maternal es considerado por la industria como *humanización* (Callejo Ramos 2021, 63) de unos animales que son, implícitamente, considerados inferiores. Pero la realidad objetiva es inapelable: las *vacas lecheras* son madres lactantes bajo explotación, el fluido que extraemos de ellas es leche materna y, para obtenerla, los cuerpos de estas madres son manipulados por la industria y presentados como si ejercieran un servicio a la humanidad, en lo que constituye un arquetípico abuso de la realidad y del lenguaje por parte de la mentalidad machista y patriarcal —tradicionalmente justificadora de la violencia sobre el sistema reproductor femenino humano y no humano con el argumento de la subordinación consentida—.

Supresiones

La principal característica del discurso de la industria de la leche es la supresión (Khazaal y Almiron, 2016; Ruiz Carreras 2021a, 2021b), lo cual significa que se omite lo éticamente inconveniente y se sustituye por eufemismos, tropos y ausencias. Podemos identificar al menos tres grandes supresiones con respecto a las realidades de los animales explotados por su leche materna: supresión de la sintiencia, supresión de la capacidad autónoma e individualidad y supresión de la existencia.

Supresión de la sintiencia

El lenguaje de la industria no omite por completo cualquier referencia a la sintiencia, pero lo hace parcialmente, escabulléndose de las consecuencias éticas de tal reconocimiento al poner el énfasis en

el *bienestar*. El concepto de *bienestar* es así redefinido. En primer lugar, *bienestar* no es la experiencia de todos los bienes que la vida hace posible, la felicidad y la prosperidad individual, sino lo que se ajusta a lo que la regulación obliga, y que supone simplemente cubrir las necesidades básicas de nutrición, habitáculo y medicalización generadas por el contexto de explotación. En segundo lugar, el *bienestar* se vincula a un confuso entramado de cuestiones que incluyen la manipulación (*mejora*) genética, la calidad de la leche, la salud humana y el medioambiente, conectados todos ellos al rendimiento económico, que es *garantía de bienestar* para la industria: «Los alimentos seguros son producidos por animales saludables», afirma el *lobby* europeo COPA-COGECA en su web.

Sin embargo, la omisión de la explotación como causa es la norma. Se reconoce el sufrimiento de los animales, pero de forma muy limitada. Por ejemplo, en un número especial sobre bienestar de la revista *Frisona Española* se define la ausencia de *bienestar* como *no bienestar* y se reconoce que la principal causa del *no bienestar* es el estrés. Según uno de los artículos, los animales «pueden ser estresados física (temperatura, hambre, sed, dolor, ruido, etc.) o psicológicamente (sujeción, manejo, novedad)» (Callejo Ramos 2021a, 93). Así mismo, estos *factores estresantes* afectan al animal en forma de *sufrimiento psicológico y/o social*, que «producen modificaciones fisiológicas, inmunológicas y etológicas, más o menos intensas según la intensidad y duración del factor (o factores) estresante» (Callejo Ramos 2021, 91). El interés en el *bienestar animal* está justificado porque «el estrés conduce a una mayor sensibilidad a las patologías y [...] a menores rendimientos productivos y reproductivos» (Callejo Ramos 2021a, 95).

La instrumentalización del *bienestar* es reconocida explícitamente por la industria. En el mismo número especial sobre *bienestar animal* antes mencionado, se dedica la mayor parte del mismo a la *evaluación del bienestar*, cuya validación científica es necesaria por cuestiones estratégicas, «ya sea como parte de un enfoque de mejora de las condiciones de reproducción, de una certificación con especificaciones o de comunicación dirigida a los compradores» (Callejo Ramos 2021b, 78).

Así pues, si bien se reconoce el sufrimiento, el lenguaje eufemístico es el dominante. Las *causas estresantes* son mayormente representadas con lenguaje cognitivamente neutro, que produce distanciamiento. Por ejemplo, la violación de las vacas cada año se denomina con el pulcro eufemismo de *inseminación artificial* o como simple *acoplamiento* —como el *servicio de acoplamiento* que ofrece

la Confederación de Asociaciones de Frisona Española (CONAFE) para *mejorar la genética* de las vacas explotadas por su leche—. El sufrimiento de las madres explotadas es ignorado porque estas no viven embarazos sino *preñez*, y a pesar de ser seres reconocidos como sociales no constituyen una sociedad, sino una *cabaña*.

La tergiversación narrativa del *bienestar* queda especialmente de manifiesto en la campaña «3 lácteos al día» (<<https://cuentaconloslacteos.eu>>), impulsada por el *lobby* español Interprofesional Lácteo (Inlac), con financiación de la Unión Europea, y en cuya web se afirma que consumir *lácteos* es promover el *bienestar animal*:

El sector lácteo tiene un fuerte compromiso con el bienestar animal, y no solo por el cumplimiento de las exigentes normativas europeas. También por el convencimiento de nuestros ganaderos y ganaderas. Por eso, cuando tomas 3 lácteos al día, estás apoyando a un sector que lleva a cabo las mejores prácticas en esta materia. (Inlac 2022a)

Supresión de la capacidad de acción y la individualidad

El lenguaje de la industria también suprime la capacidad de acción y la individualidad que poseen los animales no humanos explotados por su leche, a pesar de que estos están cognitivamente desarrollados como cualquier mamífero, como nos recordaba el vínculo maternofilial. Esta supresión es una consecuencia directa de la cosificación semántica antes mencionada, pero también se lleva a cabo mediante otras estrategias discursivas: por ejemplo, representando a los animales como máquinas *productoras* y *propiedad* de alguien.

Si bien la industria tiene claro que las vacas son animales con necesidades individuales, que enferman por el estilo de vida que se ven obligadas a vivir —los ganaderos son conscientes de lo que implican las mastitis, las cojeras, los descornamientos—, los animales son representados como máquinas cuya misión es transformar en proteína el alimento que se les hace ingerir. Por ejemplo, según el *lobby* europeo European Dairy Association, «las vacas lecheras tienen una capacidad única de consumir lo que para los humanos es un alimento no comestible y convertirlo en la proteína de mayor valor para el consumo humano».⁵

⁵ «Dairy cows have a unique ability to consume what for humans is non-edible food stock and turn it into the highest value protein for human consumption» (EDA 2022).

Del mismo modo, se habla de *ciclos de producción* en lugar de embarazos, ciclos de embarazo o lactancia; de *animales que producen alimentos* en lugar de animales lactantes; de *manejo* en lugar de explotación (a pesar de que sí se reconocen las empresas como *explotaciones agrarias*). Y una tendencia nueva es la de los *lobbies* europeos, que han empezado a vegetalizar a estas madres lactantes mediante el uso del término *cosechar* (*harvest*, en inglés) para referirse a su ordeño, equiparándolas de este modo a las plantas (Ruiz Carreras 2021a) —tendencia que bien podría verse pronto en castellano, habida cuenta de la influencia del sector global en el local en todos los aspectos, también el discursivo—. ⁶

La cosificación de la vaca es evidente en el lenguaje usado en muchas de las fases de explotación. La marca de leche Puleva, por ejemplo, habla de *fase de masaje* para referirse al proceso mecánico de extracción de la leche. Precisamente la necesidad de masajear las ubres de la vaca para obtener la leche es una evidencia del carácter de sujeto del animal. Sin embargo, sus ubres y pezones son considerados *cisternas*:

Durante la fase de masaje el manguito de la pezonera permanece cerrado para detener la extracción de leche, permitiendo que descienda hacia la cisterna del pezón desde la cisterna de la ubre. Después viene otra fase de succión y así sucesivamente. (Puleva 2022)

Estos animales, representados como máquinas de producción, son propiedad legal de sus explotadores, quienes, paradójicamente, se convierten a su vez en *propietarios y productores*. Los sujetos productores de leche, en el discurso de la industria, son tanto las vacas como los granjeros, que además ganan premios por la anormal producción y características físicas y biológicas de *sus* animales.

Así, la eliminación de la individualidad de los animales explotados por su leche llega al extremo de invisibilizarles como simple propiedad al tiempo que se les homenajea. Por ejemplo, en concursos como Grandes Campeonas Nacionales de Raza Frisona, organi-

⁶ Véase por ejemplo el caso de la campaña «Realidad ganadera» (<<https://realidadganadera.es>>), que nace, como sus mismos promotores explican en su web, como adaptación de la European Livestock Voice para reproducir la campaña «Meat the facts». Se trata de una iniciativa en la que colabora CONAFE junto a otras instituciones ganaderas españolas para, en palabras de esta misma organización, «informar al público sobre el valor social de la producción ganadera y su contribución para afrontar los retos globales, para romper los mitos sobre el sector y para ofrecer otra perspectiva para los debates actuales».

zado por la Confederación de Asociaciones de Frisona Española (CONAFE), las vacas son presentadas como *campeonas*, junto a sus explotadores y propietarios, que también reciben premios al *mejor criador*, y que las presentan al concurso con nombres relacionados con la empresa ganadera que las explota y que reflejan, esencialmente, quién es su propietario. Estas *campeonas* son valoradas en función de su capacidad productiva y genética. La vaca Campeona Nacional de 2021 en la categoría de adultas se impuso, según la nota de prensa de CONAFE, «con su espectacular sistema, fortaleza de lomo y patas» (CONAFE 2021). En el caso de la campeona nacional de Terneras y Novillas, *Campo Galego* definió así a la ganadora: con «mucho carácter lechero, la grupa más limpia, fuerte en el lomo y con muy buenas patas» (Campo Galego 2021).

Supresión de la existencia

Los animales explotados por su leche llegan a dejar de ser mencionados por la industria, incluso se omite su existencia. En el estado español, la especie de vaca más utilizada por su leche es la frisona. La metonimia es habitual en la industria: es decir, dejar de denominar a la vaca como tal y llamarla por la raza que le han asignado. Dejan de ser vacas para pasar a ser simplemente *frisonas*. Existe, por ejemplo, una revista profesional del sector llamada *Frisona Española*, o véase la denominación antes mencionada de la organización CONAFE, la *Confederación de Asociaciones de Frisona Española*. El ser vivo, la vaca, se omite. En la página web del lobby Interprofesional Lácteo (Inlac) puede evidenciarse esta total omisión de los animales no ya como seres sintientes, sino como seres existentes.

Esta omisión es más evidente si cabe al observar en qué se focaliza la narrativa de la industria. La página del mencionado Inlac, por ejemplo, no habla de la salud de los animales que explota, ni de los animales en general, pero sí habla y mucho de los humanos y su salud, que supuestamente se beneficia de tomar *lácteos*. La organización informa no solo de toda la gama de *productos lácteos* existente, sino también sobre los *valores nutricionales de la leche* y los *beneficios de los lácteos*. Esta web también alecciona a los lectores sobre la distinción entre *productos lácteos* y *bebidas vegetales*. Al sustituir la leche por bebidas vegetales, se nos advierte en la página web, estamos «dejando de ingerir proteínas de mayor calidad, calcio y otros nutrientes que necesita nuestro cuerpo y que el consumo de leche sí garantiza» (Inlac 2022b).

En el caso de la Confederación de Asociaciones de Frisona Española (CONAFE), el foco está en los animales, las frisonas, pero no como seres vivos con intereses, sino como objetos de mejora genética. Se ofrecen, entre otras cuestiones técnicas, *evaluaciones genéticas*, *servicio genómico*, el ya mencionado *servicio de acoplamientos* y también *calificaciones morfológicas*. En el caso de esto último, la calificación morfológica se define como «el método con el que se evalúa la conformación de los reproductores», cuyo objetivo es «conseguir animales morfológicamente correctos y capaces de producir grandes cantidades de leche durante muchos partos, en las mejores condiciones físicas y sanitarias» (CONAFE 2022). Los animales explotados no son seres sintientes, sino maquinarias mejorables.

Finalmente, es paradójico constatar cómo, a pesar de suprimir la idea de que el animal explotado es un ser vivo con intereses, y sustituirla por tropos y eufemismos objetivizantes, buena parte de la industria ilustra sus comunicaciones con imágenes bucólicas de estos animales en la naturaleza, casi siempre prados verdes sobre los que pastan libremente.

Conclusiones

Carol J. Adams (2017) acuñó el término *proteína feminizada* para hablar de los huevos y la leche materna, así como de los productos comercializados a partir ellos, en tanto que se trata de productos conseguidos a través del abuso del ciclo reproductivo de animales hembras. A su vez, autoras como Constance Russell y Keri Semenko (2016), exploran la palabra *vaca* como insulto machista, en el que hay mucho que desenmarañar desde el punto de vista interseccional dadas sus raíces relacionadas con la gordofobia, el machismo y el especismo⁷.

Dejar de participar en esta narrativa es pues fundamental no solo para no perpetuar la aceptación de la explotación de estos animales, sino también para dejar de contribuir al imaginario patriarcal y machista que la impulsa, incluso cuando las *ganaderas* son mujeres. Así, en lugar de *vacas lecheras* podemos hablar de «vacas/ovejas/cabras explotadas por su leche»; en lugar de *leche* podemos referirnos a ello como «leche materna» o «fluido mamario de vacas/ovejas/cabras»; en lugar de *industria láctea* podemos referirnos a la «industria de la leche de vaca/oveja/cabra»; podemos no decir *ciclos productivos*,

⁷ Ver también capítulo 5 en este mismo volumen.

sino «ciclos de embarazo y parto»; no hablar de *inseminaciones artificiales* sino de «inseminaciones forzadas» o incluso «violación»; no hablar de *mejora genética* sino de «manipulación genética», etc. De este modo, la verdad puede abrirse paso poco a poco a través de las palabras y arrojar luz sobre la realidad en lugar de ocultarla.

Referencias

- Adams, Carol. J. 2017. «Feminized Protein: Meaning, Representations, and Implications». En Mathilde Cohen y Yoriko Otomo, Y. (eds.). *Making Milk: The Past, Present, and Future of Our Primary Food*. Reino Unido: Bloomsbury.
- Callejo Ramos, Antonio. 2021a. «El bienestar en la granja de vacuno de leche (I). El concepto de bienestar». *Revista Frisona Española* 243: 62-69.
- . 2021a. «El bienestar en la granja de vacuno de leche (II). El estrés». *Revista Frisona Española* 243: 90-95.
- . 2021b. «El bienestar en la granja de vacuno de leche (III). Evaluación del bienestar (1)». *Revista Frisona Española* 243: 78-88.
- Campo Galego. 2021. «Resultados completos del Concurso Nacional de Raza Frisona CONAFE 2021». 29 de septiembre de 2021. <https://www.campogalego.es/resultados-completos-del-concurso-nacional-de-raza-frisona-conafe-2021/>.
- CONAFE. 2021. «Linde Ariel Jordan, Vaca Gran Campeona CONAFE 2021». 28 de septiembre de 2021. <<https://www.conafe.com/Noticia/TabId/139/ArtMID/656/ArticleID/930/Linde-Ariel-Jordan-Vaca-Gran-Campeona-CONAFE-2021.aspx>>.
- . 2022 «Calificación morfológica». Confederación de Asociaciones de Frisona Española, página web. <<https://www.conafe.com/calificacion.aspx>>.
- CONtexto ganadero. 2022. «Vaca rompe récord mundial de producción de leche en concurso en ExpoZebu». CONtextoganadero, 13 de mayo de 2022. <<https://www.contextoganadero.com/internacional/vaca-rompe-record-mundial-de-produccion-de-leche-en-concurso-en-expozebu>>.
- EDA. 2022. «EU Protein Strategy and the Dairy Sector». Nota de prensa de European Dairy Association. <<https://eda.euromilk.org/old-pages/read/article/eu-protein-strategy-and-the-dairy-sector.html>>.
- FenIL. 2022. «Producción del sector lácteo». Federación Nacional de Industrias Lácteas. <<https://fenil.org/produccion-sector-lacteo/>>.
- Hernández Adell, Ismael y Pujol, Jordi. 2017. «Cities and milk consumption in Europe, 1890-1936: the emergence of a new market in Spain». *Historia Agraria* 73: 59-90. DOI <10.26882/HistAgrar.073E03h>.
- Inlac. 2022a. «Cuenta con los productos lácteos europeos. Bienestar animal». Página web. <<https://cuentaconloslacteos.eu/haz-que-cuente/bienestar-animal/>>.

- . 2022b. «Productos lácteos vs bebidas vegetales». Página web. <<https://inlac.es/productos-lacteos-vs-bebidas-vegetales/>>.
- Joy, Melanie. 2013. *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Khazaal, Natalie y Almiron, Núria. 2016. «“An Angry Cow is Not a Good Eating Experience”: How US and Spanish media are shifting from crude to camouflaged speciesism in concealing nonhuman perspectives». *Journalism studies* 17(3): 374-391.
- Puleva. 2022. «El ordeño de la leche de vaca». En <<http://www.pulevasalud.com>>.
- Ruiz Carreras, María. 2021a. «Grupos de presión, discurso y orientaciones alimentarias. El caso de la industria láctea europea». Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra.
- . 2021b. «La lechera y el lobby: Análisis del discurso de los grupos de presión de la industria láctea europea». *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* 8(2): 194-238.
- Russell, Constance y Semenko, Keri. 2016. «We take “cow” as a compliment: Fattening humane, environmental, and social justice education». En Erin Cameron y Constance Russell (eds.). *The Fat Pedagogy Reader: Challenging Weight-Based Oppression Through Critical Education*. Reino Unido: Routledge.
- Xercavins, Aida; Aguilar, Natalia Maria y Blanco Penedo, Isabel. 2017. «¿Cómo mejorar el bienestar durante la separación de la vaca y el ternero?». *Afriga* XXIII(132): 58-66.

Capítulo 9

Lenguaje especista y experimentación

Fabiola Leyton

La relación entre nuestro lenguaje y los *animales* es problemática. Usualmente, la mera descripción de los *animales* como diferentes de los seres humanos determina su caracterización como seres moralmente inferiores y define una serie de prácticas individuales, sociales, industriales, culturales, etcétera, que, acordes a esta supuesta inferioridad moral, determinan las vidas que han vivido y que viven, miles de millones de animales no humanos en diferentes áreas de explotación, además de su tortura, sufrimiento y muerte. Concretamente, en el área de la investigación, los *animales*, en distintos estadios y edades de sus vidas, son modificados genéticamente, inseminados artificialmente, manipulados a nivel hormonal, intoxicados o envenenados por diferentes vías, sometidos a todo tipo de procedimientos médicos y experimentales —algunos sin anestesia o en ausencia de analgesia posprocedimental—, sujetos forzosamente y expuestos a quemaduras. También se les provocan heridas de diferente gravedad y envergadura, se les trasplantan órganos o se les sustraen los suyos, se les inoculan o inducen enfermedades, se les restringe el alimento, el agua, la compañía, el sueño y el descanso, se les aísla socialmente y se les separa de su grupo, entre otros procedimientos que les causan diferentes grados de dolor físico y sufrimiento psíquico o psicológico.

La experimentación no es un terreno que escape al uso de lenguaje y prácticas especistas. Las actividades que componen la *experimentación con animales* implican su objetivización y subyugación,

y se encuentran blindadas tanto por la legislación como por los consensos prácticos de la comunidad científica. Enunciados frecuentes y al uso como *animales de laboratorio* o *animales de experimentación* constituyen una descripción y definición *per se*, una categorización de estos seres como *insumos* indispensables para el desarrollo de las actividades en ciencia, tecnología, educación e industria. Es necesario reconocer que la práctica científica trata a los *animales* de acuerdo con cómo les concibe conceptualmente: en tanto unidades orgánicas individuales y también como miembros de determinadas especies valiosas para la práctica científica. En este capítulo intentaré profundizar en algunos aspectos del lenguaje especista en la experimentación, resaltando algunas problemáticas éticas y prácticas que impiden concebir realidades liberadoras para los animales no humanos que son sometidos en ella.¹

El animal como herramienta

La ciencia, en general, es una actividad económicamente costosa: requiere de inversión para formación y especialización, adquisición de materiales y herramientas de alta tecnología. Las diferentes disciplinas y ámbitos científicos que utilizan *animales* en sus procedimientos de investigación y de pruebas de toxicidad de productos comerciales (Leyton 2019, 144-164), además, requieren de una inversión importante en ellos, y dependiendo del área el *insumo animal* puede ser más o menos costoso: los *animales convencionales* son menos costosos que los *animales modificados genéticamente* con el fin de desarrollar o manifestar determinados rasgos deseados por las personas que investigan. Existen catálogos de venta de *modelos animales* para investigación,² y todo tipo de servicios anexos, como la alimentación, el mantenimiento y el equipamiento *ad hoc*. Los *animales experimentales* son creados, criados y reproducidos

¹ En este artículo utilizaré la expresión «animales» para referirme a individuos humanos y no humanos. Usaré la palabra en cursivas (animales) en contextos concretos de explotación (animales en experimentación, animales en laboratorios, etc. y cuando haga una referencia de tono especista en relación con los animales no humanos). Como herramienta de inclusividad en el lenguaje, evitaré el uso del masculino como falso genérico, utilizando nombres colectivos («la comunidad investigadora»), la «e» (les investigadores, les científiques) o perífrasis («las personas que investigan»).

² ENVIGO, Vivotecnia y cientos de empresas también dedicadas al animal de laboratorio, que incluso cotizan en bolsa y tienen inversionistas en diferentes áreas de la industria.

en *animalarios* o *estabularios* de producción o investigación, que proveen de *insumos vivos*³ a los laboratorios de investigación y la industria.

El *animal* usado como herramienta puede, en ocasiones, permitir que se obtenga conocimiento científico y técnico, lo que, a su vez, eventualmente puede repercutir en la mejora de las condiciones físicas y materiales de la sociedad, y también, aunque marginalmente, en las de otros animales no humanos (es el caso de la medicina y la farmacéutica veterinaria). Aquí hay otro elemento significativo: dado que el *animal como herramienta* es económicamente costoso, llevar adelante procedimientos de investigación que lo utilicen requiere de personal especializado, conocimiento científico-técnico e instrumental y laboratorios *ad hoc*, además de una importante inyección de recursos para el desarrollo y mantenimiento de dichas actividades. En el actual contexto de una economía global basada en el conocimiento, también podemos extrapolar que el *animal como instrumento* no lo es solo desde un aspecto científico (como *insumo*), sino también económico, pues se transforma en un activo que valoriza la labor investigadora y que repercute en ganancias económicas para quienes crean, patentan y producen a partir de la experimentación (Khazaal y Almiron 2016, 261-264).

El animal-herramienta en el lenguaje del laboratorio

El *animal-herramienta* es el tradicionalmente conocido como *animal de laboratorio*, *modelo animal*, *modelo experimental*, *reactivo biológico* o *individuo número #* asociado a un experimento de investigación o prueba toxicológica.⁴ Dependiendo del tipo de investigación, es-

³ Si bien la palabra *estabulario* es más utilizada en España y *bioterio* lo es en países de Latinoamérica, ambas hacen referencia a lo mismo: son centros controlados de cría y mantenimiento de animales no humanos con propósitos de investigación. Además, utilizo en cursiva la palabra *insumo*, pues muchas veces es como se considera a los animales no humanos: en la definición de *bioterio* del Portal de Animales de Laboratorio (Chile) se explica: «Bioterio es el lugar destinado a la cría y control de los animales de laboratorio utilizados como reactivos biológicos en protocolos experimentales [...]». Ver: <<https://www.bioterios.com/post.php?s=2013-06-30-qu-es-un-bioterio>>.

⁴ Estas denominaciones son especistas por cuanto naturalizan que los *animales* habiten en entornos experimentales (el *animal* es *del laboratorio*, *de experimentación*). Dichos animales son individuos creados y hechos para ser usados en experimentación, son *algo que produce una reacción biológica* (definición de «reactivo biológico»), números y no individuos que trasciendan una mera unicidad orgánica. Cfr.

tos *animales* serán *no consanguíneos o heterogénicos*, porque en términos genéticos son «distintos entre sí y son los que mejor imitan la variabilidad genética de la población humana típica» (Braga 2010, 172), además de ser considerados «económicamente más accesibles, buenos reproductores y más dóciles para el manejo» (*op. cit.*), y son agrupados en colonias de *animales de stock*. En esta categoría se clasifica usualmente a ratas y ratones, que son los más utilizados a nivel global en estudios de farmacología y toxicología. Para otro tipo de investigaciones, se prefieren los *animales isogénicos o endogámicos*, esto es, individuos no humanos diseñados y «cruzados de manera sistemática e ininterrumpida entre hermanos provenientes de la misma pareja, por veinte generaciones» (Braga 2010, 173) con el fin de establecer linajes consanguíneos estables genéticamente, que permiten producir individuos no humanos con un determinado estado sanitario: *animales con microbiota conocida* (pueden ser libres de gérmenes o con flora definida y que hay que mantener aislados, o *animales gnotobióticos*); *animales libres de gérmenes patogénicos específicos* (que son mantenidos con rígidas barreras sanitarias en ambientes estériles dentro de los animalarios y laboratorios) o *animales convencionales* (animales con microbiota indefinida y que se mantienen en ambientes sin barreras sanitarias, usualmente utilizados en testeos y pruebas toxicológicas de productos industriales). Las técnicas de edición de genes y la manipulación genética han permitido ir más lejos y crear animales con expresiones genéticas alteradas (*animales transgénicos*) o con expresión ausente (*animales knockouts*),⁵

Maschi *et al.* 2019: <<http://portal.amelica.org/ameli/jatsRepo/25/25736002/html/>>.

⁵ A ellos se les bloquean determinados genes para estudiar su rol y funciones, que pueden ser desconocidas o que se conocen de manera incompleta. Un caso es el de los ratones *murinos*, que son «cepas especiales de ratones para estudiar una enfermedad o afección humana, y la manera de prevenirla y tratarla» (Institutos Nacionales de la Salud de EE. UU., portal del Instituto Nacional del Cáncer: <<https://www.cancer.gov/espanol/publicaciones/diccionarios/diccionario-cancer/def/modelo-murino>>. A estos individuos no humanos se les nombra según el gen desactivado, por ejemplo, p. 53: «por el gen que codifica una proteína que suprime el crecimiento de tumores porque frena la división celular». Fuente: Portal del National Human Genome Research Institute. Según la misma web, «otros modelos murinos reciben nombres, a menudo, con un carácter creativo, conforme a sus características físicas o comportamientos». Por ejemplo, Matusalén es un *modelo de ratón* con genes desactivados, *destacado por su longevidad*, mientras que Frenético es un «modelo útil para estudiar trastornos de ansiedad»: <<https://www.genome.gov/es/about-genomics/fact-sheets/Ratones-con-genes-desactivados>>. Las cursivas son mías.

individuos que son diseñados, creados, criados, patentados y producidos a gran escala para ser utilizados en determinados proyectos de investigación. Como mencionaba antes, el diseño y explotación de estos seres no humanos no se aplica exclusivamente al *animal en investigación* de manera individual, sino que también se extiende a actividades anexas como su cuidado, manutención y tratamiento en los procedimientos experimentales. A modo de ejemplo: ENVIGO es una empresa norteamericana comercializadora de *animales*, alimento y piensos para *animales en laboratorios*, además de sistemas de enriquecimiento ambiental o alojamiento, entre otros productos. Y así promociona, en su página web, sus productos alimentarios para el sector:

Los resultados de su investigación dependen en gran medida de lo que ingieren sus *modelos de investigación*. Garantizar que los animales de sus estudios tengan la dieta más adecuada es fundamental para *mantener datos de investigación consistentes y fiables*. Tanto si necesita una dieta estándar para roedores como una dieta personalizada, sabemos cómo dar soluciones nutricionales sólidas.⁶

En esta descripción se evidencia un lenguaje propio del *marketing* y la publicidad comercial de la empresa, para demostrar su competitividad en el sector, y que refleja claramente la instrumentalización y cosificación de los seres no humanos que comercializa para el ámbito investigador. Dicha instrumentalización es problemática, porque desatiende los intereses individuales de los animales como seres sintientes, anteponiendo la *necesidad humana de experimentar con ellos* a cualquier interés individual derivado de su sintiencia (como experimentar sensaciones y vivencias positivas y evitar el sufrimiento o el dolor). En ética de la investigación, una de las instancias críticas para permitir o prohibir la participación de seres humanos es ejecutar una adecuada evaluación de riesgos y beneficios de la investigación. Según esta, los intereses sociales jamás deben anteponerse a los derechos individuales, y los riesgos de una investigación jamás deben tener más peso que los beneficios (reales o potenciales) para el sujeto participante. En el caso de los animales

⁶ Fuente: <<https://www.envigo.com/teklad>>: «What comes out of your research depends in large part on what goes into your research models. Ensuring your study animals have the most appropriate diet is critical to maintaining consistent, reliable research data. Whether you need a standard rodent diet or a custom research diet, we know how to provide sound nutrition solutions». La traducción y las cursivas son mías.

no humanos que son instrumentalizados en la investigación, los beneficios para la humanidad siempre pesan más que los riesgos, potenciales o reales, a los que son sometidos estos *animales de experimentación*.

El animal como dato e indicador

La ciencia afirma estudiar la naturaleza, la constitución material de lo viviente y lo inerte, lo «[...] que tiene por objetivo elaborar y adquirir conocimiento comprobado, reproducible por la práctica en diferentes esferas de la actividad humana, que permita comprender los fenómenos desde un punto de vista general y no solamente de acontecimientos y situaciones aisladas» (Navarro Hernández *et al.* 2021, 16). Las actividades científicas, entonces, se desarrollan para construir un conocimiento sistemático y para modificar la realidad, haciéndola provechosa para la especie humana a través de la generación de bienes y servicios a partir de dicho conocimiento.

En estos ámbitos, la selección de *modelos animales* para investigación y su manipulación genética refuerzan el control del ser humano sobre estos seres, que son creados, literal y simbólicamente, para cumplir un rol específico en la ciencia, la tecnología, la educación y la industria. La existencia de estos seres no humanos es controlada desde el inicio de sus vidas para asegurar la trazabilidad del *producto* y, con ello, los resultados de la investigación derivada. El control se ejerce sobre el individuo, desde su constitución genética y otros aspectos de su individualidad, extendiéndolo también a la comunidad que forma con otros individuos (de colonia o de familia consanguínea) dentro del ecosistema del bio-terio, del laboratorio de investigación o del testeo de productos industriales y médico-farmacológicos. Las condiciones en que habitan los *animales* y sus alojamientos son permanentemente monitoreados y controlados para asegurar su estado de salud física y mental: el tamaño del alojamiento, calidad del aire, alimentación, lechos, temperatura y enriquecimiento ambiental, entre otros, son estrictamente controlados. Este incesante control es destacable y paradójico, si pensamos que «lo natural —ese ámbito donde se supone que habitan los seres no humanos, en contraposición a «lo cultural», donde se sitúan los seres humanos— está regido por el caos y la variabilidad inherente de sus procesos es aleatoria. Frente a este reino de «lo natural», habitado por el *animal convencional*, encontramos el «laboratorio», habitado por el *animal analíti-*

co, que es transfigurado y convertido en dato después de pasar por determinados procesos científicos experimentales requeridos en la investigación y las pruebas de productos industriales y sanitario-farmacológicos. Las ratas, los peces o las cabras se transforman en *trozo, muestra, estadística, número e imagen* para alimentar el acervo del conocimiento de la ciencia, que se describe según un método sistemático y cuyos resultados deben ser debidamente reportados, con un lenguaje y una nomenclatura estandarizada y aceptada por la comunidad científica.

Otro fenómeno relevante cobra significancia en esta *transfiguración del animal en dato*: la segregación de las tareas de experimentación, que se encuentran bien divididas entre personal científico, técnico y ayudantes (cada uno con responsabilidades dentro de su parcela), desnaturaliza a los *animales* y los anonimiza *ex profeso* para crear distancia y evitar la identificación con ellos, o incluso evitar el establecimiento de un vínculo significativo. La datificación *del animal*, entonces, consiste en transformarlo en información a través de una operación que permite evadir su personificación, evita capturarlo como un individuo particular y, por lo tanto, hace más fácil su despersonificación y el consecuente desapego por parte del personal científico-técnico. Este recurso es particularmente útil para el reporte de la actividad científica (desde el planteamiento de proyectos a su ejecución y la fase de diseminación de resultados), porque dicho reporte se hace desde la voz pasiva, estrategia que hace desaparecer a los *animales*, creando un *referente animal ausente* (Birke 1994, 67) de los informes y artículos científicos. Según esta estrategia, la agencia del personal científico se difumina para dar paso solo al procedimiento, de manera que el *sacrificio* o las *lesiones suceden* a los *animales*, sin que medie agencia alguna que lo produzca. Es el lenguaje del método científico el que uniformiza y normaliza el tratamiento de los animales no humanos, y exige esta suerte de transfiguración *de los animales*, que pasan de ser individuos corporalizados a transformarse en datos duros. Esta operación consiste en, por una parte, el establecimiento de un método preciso que exige homogeneización y que se acompaña, por otra parte, de un lenguaje definitorio por el que el cuerpo del *animal experimental* es diseccionado, desmembrado, despiezado, y dicho trozo se transforma en un dato, estadístico y duro, que se plasma en los informes y artículos, escritos en un registro lingüístico particular de la ciencia, que permite diseminar adecuadamente los resultados de la investigación.

El animal-dato-indicador en el laboratorio y la literatura

El *animal* como dato e indicador es, en el lenguaje de la industria, *sacrificado* tras una serie de procedimientos que se establecen como *necesarios* para llevar a cabo la investigación o el testeo de productos industriales y médico-farmacológicos. Este *sacrificio* es el único procedimiento que permite que los *animales* sean transformados en datos, porque los otros *animales* que la industria y la medicina/tecnología *sacrifican* como *sobrantes* no forman parte del reporte ni de las estadísticas ni de los artículos científicos, al menos según la normativa vigente en la UE.⁷ Lynch (1988) describe y analiza diferentes prácticas cuyo objeto es convertir al *animal* en portador de un conocimiento generalizado, de unos datos que deben ser extraídos mediante una serie de prácticas rituales, simbólicas, que son parte de la metodología científica. El *animal analítico* se construye después de que el individuo vivo sea preparado, matado y destruido y es, en última instancia «un sujeto de identificación humana, ya que las propiedades anatómicas y fisiológicas del cerebro animal se generalizan para representar el cerebro de los mamíferos (y, por lo tanto, del ser humano)» (Lynch 1988, 279).

Los informes de laboratorio, notas y cuadernos de campo, que llevan los investigadores y que son útiles para la redacción de artículos científicos, reflejan la importancia ya no del *animal*, sino de la parte importante para la investigación: la muestra, el órgano, *el trozo del animal* significativo para la evidencia de resultados. Y ese reporte se hace, luego, desde la despersonalización («[...] la frecuencia cardíaca se midió en preparaciones cardíacas aisladas y profundidas») con una expresión que disuelve la agencia del ser humano y el protagonismo del animal para dar relevancia a un órgano (Birke 1994, 64). La actividad humana se expresa a través de verbos activos y casi exclusivamente relacionados con procesos intelectuales del personal científico («estudiamos», «medimos», «procesamos y analizamos los datos»...), pero lo que se hace a los animales se narra en voz pasiva: por ejemplo, los animales son *descartados*, *sacrificados*, *se dispone de ellos*, lo que da a entender que es algo que *sucede* al animal y que no está mediado, directa y activamente, por un acto voluntariamente ejecutado por los investigadores.

⁷ Directiva 2010/63/UE del Parlamento Europeo y del Consejo de 22 de septiembre de 2010 relativa a la protección de los animales utilizados para fines científicos.

Ocasionalmente, los científicos reportan la existencia de animales *buenos* y *malos* en términos individuales, tanto por la docilidad de su carácter al momento de manipularlos en los procedimientos experimentales como por la calidad de los datos que expresan y generan (tales como imágenes, muestras, datos duros, etc.):

Los conejos se definían como dóciles, aunque muy propensos al ‘pánico’ y a morir en momentos inapropiados. Las ratas, por otro lado, tienden a morder y tratan de huir desesperadamente, aunque en general, sus ventajas son el tamaño, bajo costo y su reputación tradicional de ‘plaga’, que cuenta con un mínimo de simpatía humana. (Lynch 1988, 281)

Además,

La ‘bondad’ del animal se refería a la legibilidad, claridad, congruencia con las previsiones de cómo deberían ser los datos y la facilidad con la que se podía tratar como un miembro estandarizado de una cohorte. Los animales ‘malos’ eran calificados con diversos epítetos. Por lo general, estas quejas se referían a la recalcitrancia de los restos materiales al ser sometidos a operaciones experimentales. Por ejemplo, en una ocasión se calificó de ‘mala’ a una rata cuando la micrografía electrónica de su tejido cerebral mostraba unos ‘agujeros’ inusuales, es decir, zonas en blanco dentro del contexto de los orgánulos celulares. (Lynch 1988, 271)

Especismo del bienestar animal en la experimentación

El bienestar animal es un concepto de alcance global que se refiere a una serie de prácticas cuyo objeto es el buen trato a los *animales* en diferentes áreas de conveniencia y explotación económica y comercial, entre las que cuenta la *investigación con animales*. Fue la Organización Mundial de Sanidad Animal (OIE, por sus siglas en inglés) la que en el año 2004 definió el bienestar animal como «el modo en que un *animal* afronta las condiciones de su entorno. Un *animal* está en buenas condiciones de bienestar si (según indican pruebas científicas) está sano, cómodo, bien alimentado, en seguridad, puede expresar formas innatas de comportamiento y si no padece sensaciones desagradables de dolor, miedo o desasosiego».⁸ En la Estrategia Mundial de Bienestar Animal, la OIE (2017), estableció que:

Los animales pueden mantenerse como *animales de trabajo, de compañía, para la producción de alimentos, fibra y otros productos derivados, o*

⁸ Código Sanitario para los Animales Terrestres de la OIE: <<https://www.woah.org/app/uploads/2021/03/e-update-2012-chapter-7-1--introduction-welfare.pdf>>. Las cursivas son mías.

*con fines científicos o educativos, y se transportan y comercializan a nivel internacional. La OIE reconoce que estos propósitos son legítimos e implican una responsabilidad ética para garantizar que se manipulen adecuadamente tal y como se define en las normas internacionales de bienestar animal de la OIE, en reconocimiento de los animales como seres sensibles. En los sistemas de producción de alimentos, la atención por el bienestar animal puede mejorar la productividad, la calidad, la inocuidad de los alimentos y los beneficios económicos, contribuyendo así a la seguridad alimentaria y a la prosperidad económica.*⁹

La nomenclatura especista y antropocéntrica de esta descripción contextual habla por sí sola. La clasificación de los individuos no humanos según diferentes intereses económicos, así como el reclamo de legitimidad de esta explotación para que los seres humanos tengan mejores productos de origen animal o servicios derivados de la explotación animal, se pone en el centro y se proyecta como estrategia de sobrevivencia y hoja de ruta: la estrategia global *One Health* resalta el bienestar animal y su importancia en la estrecha relación existente entre la salud humana, la salud animal y del medio ambiente. En el mismo texto, la OIE resalta que «*las motivaciones éticas y económicas de bienestar animal son complementarias* y ambas constituyen consideraciones legítimas que idealmente han de tenerse en cuenta al determinar las condiciones de los animales en cualquier contexto específico» (las cursivas son mías).

En la investigación, concretamente, este bienestar animal se ejecuta a través de las tres R: Reemplazo de los *animales* por métodos alternativos validados, Reducción del número de *animales* utilizados y Refinamiento de las técnicas y procedimientos de investigación, con el fin de causarles menos dolor, sufrimiento, angustia y/o daño.¹⁰ Las tres R fueron concebidas como una herramienta en la que el reemplazo es la primera prioridad, seguida de la reducción y luego el refinamiento para mejorar significativamente el trato de los *animales* cuyo uso aún es considerado indispensable en investigación.

Si examinamos estas ideas a la luz del lenguaje especista que las describe, si bien las tres R consideran a los *animales* individuos con

⁹ Estrategia Mundial de Bienestar Animal OIE, mayo de 2017, p. 3: <<https://www.woah.org/app/uploads/2021/03/es-oie-aw-strategy.pdf>>. Las cursivas son mías.

¹⁰ Art. 13 de la Directiva 2010/63/UE y algunas legislaciones nacionales en diferentes países del globo. Las tres R fueron planteadas originalmente por los científicos W.M.S. Russell y R.L. Burch en 1959 en su obra *The Principles of Humane Experimental Technique*.

algunos intereses, al mismo tiempo esta herramienta se establece como: i) una práctica garantista de una ciencia bien hecha para obtener resultados científicos sólidos en la investigación; ii) una práctica que responde a los intereses económicos de la industria y la economía del conocimiento.

Respecto a i), el principal motivo por el que se siguen premisas de bienestar animal en investigación es porque brinda resultados confiables, verificables y reproducibles. El beneficio hacia los individuos no humanos que utiliza está supeditado a esta eficacia procedimental, aparentemente, no solo probada sino también verificada dentro de la comunidad científica. Desde esta posición, se entiende que el bienestar animal se somete a lo que se espera de una ciencia eficiente. Respecto a ii), el bienestar animal se constituye como una narrativa instrumental que justifica un modelo de desarrollo en un contexto neoliberal de economía del conocimiento, para consolidar la actividad investigadora como motor industrial y económico y como una máquina científico-técnica que, al mismo tiempo, se reproduce a sí misma (Leyton 2019, 177).

En términos prácticos, la investigación fomenta la cultura del cuidado (*culture of care*), que es un «compromiso para mejorar el bienestar de los animales, la calidad científica, el cuidado del personal y la transparencia para las partes interesadas»¹¹ y que, según diferentes documentos emanados de la misma comunidad científica, se considera un paso más allá del bienestar animal porque buscaría un tratamiento compasivo y respetuoso de los animales no humanos utilizados en la investigación. Pero esta cultura del cuidado no forma parte de los requisitos básicos para la actividad investigadora y tampoco ha logrado trascender para constituirse como un principio básico de la práctica científico-experimental a nivel global. Por esto existe el peligro de que, finalmente, las consideraciones de respeto y compasión por los animales no humanos en estas prácticas de investigación queden al arbitrio personal e individual de las personas que diseñan, dirigen y ejecutan la investigación. En la actualidad, diferentes autorxs demuestran preocupación frente a este tema, porque uno de los obstáculos importantes a la cultura del cuidado es que los investigadores, personal técnico y cuidadores de *animales de investigación*, cuando desarrollan sentimientos de compasión hacia estos individuos no huma-

¹¹ NORECOPA. 2016. *Culture of Care, online*, disponible en <<https://norecopa.no/more-resources/culture-of-care>>.

nos, enfrentan dificultades y daños morales significativos (Johnson y Smajdor 2019, 311 y ss.).

Es imperativo hacer una revisión crítica del lenguaje y las prácticas especistas de la ciencia, la educación y la práctica industrial. Esto requerirá tomar en cuenta los intereses que tienen los animales no humanos que son utilizados en investigación, en cuanto individuos sintientes, y evaluar los daños que la investigación les causa. Para ello, el respeto y la compasión como sentimientos morales hacia los *sujetos no humanos de investigación* deberían superponerse al actual concepto de bienestar mediado por los intereses especistas antropocéntricos. Esto requiere cambios de nomenclatura y lenguaje: nombrar a los animales, identificarlos como individuos (no como números o elementos de una colonia o línea experimental), considerarlos sujetos no humanos de investigación. Terminar con el uso de eufemismos tales como *sacrificio* o *eutanasia* o describir las prácticas de investigación desde verbos activos cuando se daña a los animales son pasos progresivos para resituar a los animales no humanos desde una perspectiva que les atribuya sintiencia, intereses e individualidad.

Referencias

- Birke, Lynda. 1994. *Feminism, Animals and Science. The Naming of the Shrew*. Buckingham: Open University Press.
- Herrmann, Kathrin. 2019. «Refinement on the Way Towards Replacement: Are we doing what we can?». En Kathrin Herrmann y Kimberley Jayne (eds.). *Animal Experimentation: Working Towards a Paradigm Change*, 3-64. Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004391192_002>.
- Johnson, Jane y Smajdor, Anna. 2019. «Human Wrongs in Animal Research: A Focus on Moral Injury and Reification». En Kathrin Herrmann y Kimberley Jayne (eds.). *Animal Experimentation: Working Towards a Paradigm Change*, 305-17. Boston: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004391192_014>.
- Khazaal, Natalie y Almiron, Núria. 2016. «Lobbying Against Compassion: Speciesist Discourse in the Vivisection Industrial Complex». *American Behavioral Scientist* 60, 3: 256-275. <<https://doi.org/10.1177/0002764215613402>>.
- Leyton, Fabiola. 2019. *Los animales en la bioética. Tensión en las fronteras del antropocentrismo*. Barcelona: Herder.
- Lynch, Michael. 1988. «Sacrifice and the Transformation of the Animal Body into a Scientific Object: Laboratory Culture and Ritual Practice in the Neurosciences». *Social Studies of Science* 18, 2 (mayo): 265-89. <<https://doi.org/10.1177/030631288018002004>>.

- de Macedo Braga, Luisa Maria Gomes. 2010. «O animal como un modelo experimental». En Gonçalves dos Santos Feijó, Ana Maria (ed.), *Ani-mais na pesquisa e no ensino: aspectos éticos e técnicos*, 171-86. Porto Alegre: Edipucrs.
- Maschi, Francisco; Carbone, Cecilia y Ferrari, Ricardo Hector. 2019. «De reactivo biológico al animal sintiente: el bienestar animal como cambio de paradigma en la investigación biomédica y su impacto en los resultados». *Analecta Veterinaria* 39, 1: 21-31. < <https://doi.org/10.24215/15142590e034>>.
- Navarro Hernández, Jaime A.; Ramírez Ojeda, Roberto A. y Villagrán Vélez, Carlos. 2012. *Manual de procedimientos recomendables para la investigación con animales*. Ciudad de México: Samsara.

Capítulo 10

Lenguaje especista y entretenimiento

Olatz Aranceta-Reboredo

Los animales no humanos son utilizados, explotados y matados con el fin de entretener —divertir, distraer o recrear el ánimo— a los seres humanos en todo el mundo. Este abuso puede tomar múltiples formas y presentarse en diversos contextos, pues la industria del entretenimiento utiliza de forma muy variada a los animales no humanos. Podría defenderse que cualquier individuo no humano expuesto de forma coaccionada u obligado a entretener está en este grupo, incluyendo así entre otras prácticas aquellas que tienen lugar en zoológicos, parques temáticos, audiovisuales (televisión o cine), *deportes* como rodeos, carreras y la caza, espectáculos, fiestas patronales, atracciones turísticas y, por supuesto, en circos. A lo largo de este capítulo me centraré en los zoológicos (ya sean con animales no humanos de todo tipo o solo con animales acuáticos, los llamados acuarios) y los circos, para explorar el lenguaje especista en el entretenimiento. Esta decisión se ha tomado teniendo en cuenta que —a diferencia de otros casos como la tauromaquia— los zoológicos y los circos, además del *entretenimiento*, comparten el factor de exposición y cautiverio.¹

Es importante recordar que, más allá de palabras concretas, los discursos que legitiman y normalizan estas violencias emplean

¹ Para el lenguaje de la caza ver el capítulo 13.

recursos lingüísticos, como evitar nombrar ciertas realidades o usar inversiones semánticas donde términos opuestos, más allá de implicarse mutuamente, se presentan como iguales (cautividad=libertad). Estas prácticas contribuyen a que ciertas conductas y planteamientos se puedan calificar como especistas, puesto que justifican, naturalizan y perpetúan el cautiverio de animales no humanos; es más, impiden que gran parte de la población considere la perspectiva de los individuos explotados. Siendo estos espectáculos y exhibiciones formas de entretenimiento especialmente dirigidos a niños,² la dimensión educativa que inculca especismo desde la infancia es muy importante, puesto que con la visita a estos espacios los menores crecen interiorizando relaciones de dominación que el lenguaje refuerza. Por lo tanto, analizar y cuestionar estos discursos es de vital importancia para poner el foco de atención sobre las violencias ocultas tras el idioma y, así, promover un lenguaje diferente que refleje la realidad más allá de la perspectiva interesada de quien oprime.

Especímenes o ejemplares: cautivos sin nombre

Los animales en cautividad en zoológicos y acuarios no suelen tener nombres propios o tienen un número por nombre, lo que favorece ignorar su individualidad, hablar de ellos en abstracto —solo como *especímenes* o *ejemplares*—, todo lo cual los objetifica. Esto se suele justificar, por parte de la industria, como una forma de evitar la antropomorfización e implicación emocional. Apenas unas pocas jaulas incluyen nombres, lo que también sirve de estrategia para no hacer las muertes evidentes para el público. En casos en los que individuos nombrados mueren, suele enfatizarse su longevidad o se justifica el fallecimiento por temas de gestión o de tragedia circunstancial; los zoológicos presentan el cautiverio como benigno, ignorando o restando importancia a las muertes de sus cautivos. Ejemplo de este fenómeno es la cobertura mediática de la muerte de Wilson, una suricata que falleció en cautiverio en el Zoo Barcelona con 22 años y cuya longevidad se destacaba como algo posible gracias al cautiverio y el *bienestar* garantizado (Congostrina 2022).

² En relación al uso del lenguaje, este capítulo está escrito usando la «e» como género neutro para seres humanos. De este modo se evita el masculino genérico como referente, puesto que este invisibiliza tanto a mujeres como a personas disidentes de género. Así mismo, se valora su accesibilidad en lectura frente a alternativas como la «x» o la «@».

Aunque los nombres artísticos sean algo más habitual en circos que en zoológicos o acuarios, en algunos pocos casos los animales cautivos en estos últimos espacios también los tienen —un ejercicio de relaciones públicas³ más que de reconocimiento de su individualidad, y en muchos casos asociado a su adoptabilidad⁴ por intereses económicos—. En ocasiones, varios individuos llegan a mostrarse en espectáculos bajo el mismo nombre: no son nombres personales sino marcas o personajes que sirven para atraer clientes o generar simpatía y sensación de continuidad, pues presentan una imagen falsa sobre la longevidad de los individuos. Este es el caso de Shamu, una orca capturada en 1965 y que falleció después de seis años en cautividad en SeaWorld, en Estados Unidos, pero cuyo nombre se registró como marca y se convirtió en nombre artístico para varias orcas posteriores. De este modo, hay un intercambio con quienes están *en reserva* y un reemplazo de quienes mueren, y así el espectáculo puede continuar. Este intercambio y consideración es lo que Joan Dunayer (2001) llama *productos perecederos*.

Animal de zoo, animal de circo: animal de exhibición

El discurso dominante también construye la imagen de los animales usados en estos espacios como *de zoo*, *de acuario* o *de circo*. La preposición *de* indica que los consideramos pertenecientes a la exhibición y la cautividad, una asociación intencionada que dice poco del indivi-

³ Ejemplo de ello es el bautizo en pista de circo de Almudena, una cría de camello asiático nacida en el Circo Quirós y nombrada así «en honor a la patrona de Madrid», mientras que se desconoce el nombre de su madre, descrita como «uno de los ocho camellos asiáticos del Circo Quirós» (El Mundo 2022).

⁴ En España hay varios zoológicos que ofrecen programas de adopción o apadrinamientos simbólicos. El Zoo de Barcelona oferta el apadrinamiento de «un animal del Zoo» en el que escoges «la especie que prefieras», no un individuo; la clasificación no incluye nombres, sino información general sobre las especies y quienes están «más amenazados» (Zoo Barcelona, «Apadrina»). Oasis Wildlife en Fuerteventura nombra a los «animales que actualmente esperan un padrino», e incluye fotos del individuo, información sobre sus necesidades médicas e historias, y detalles sobre su rescate, además de destacar la necesidad de aportaciones económicas para que les «cuidadores» sigan ofreciendo una «gran calidad de vida» y los cautivos puedan «recuperarse de las secuelas físicas y psicológicas» (Oasis Wildlife, «Apadrinamiento»). El Zoo Botánico de Jerez define el apadrinamiento como un «patrocinio ecológico» que «funciona a nivel de relaciones públicas como freno a las actitudes negativas de la comunidad hacia la empresa, y como generador de imagen», y beneficia tanto a las asociaciones y empresas que colaboran como al propio zoológico (Zoo Botánico Jerez, «Apadrinamientos»).

duo, pero mucho del mensaje que se envía. Esto resulta problemático y especista, puesto que se da a entender que *pertenecen a* estos lugares —tanto en calidad de propiedad como de identidad— en lugar de *estar en* ellos. Así, se oculta la cautividad bajo un velo de naturalización —similar a cuando se declara *animales de cría* a ciertos individuos por su valor como recursos genéticos— pero estos individuos son obligados a *estar en* esta situación, no *son de* exhibición por naturaleza.

De modo similar, cuando alguien se refiere a los cautivos como *residentes*, agrega interés y consentimiento por parte de los individuos explotados. Esto invisibiliza los constantes actos de resistencia (ver, por ejemplo, Colling 2020) por parte de estos animales, que se defienden de su abuso agrediendo a *entrenadores* o huyendo del cautiverio.

Asimismo, también puede verse el uso de una retórica museística. A quienes gestionan zoológicos y acuarios se les denomina *conservadores* y *administradores*; los espacios son *exposiciones* y *exhibiciones*; los individuos, *colecciones* de los que en vez de decirse que son capturados y desplazados, se dice que se *adquieren* y se *unen a la colección*. De este modo, se refuerza la idea de los animales no humanos como objetos de exposición: están distribuidos en zonas temáticas junto a carteles informativos cual objetos representativos de los individuos en libertad de su especie. Esta retórica sirve para dar apariencia de rigor científico a la gestión de estos espacios, que cada vez más justifican su existencia por razones científicas. Es necesario destacar que la propia cautividad supone que toda observación o aprendizaje se hace en un contexto no natural a los individuos. La observación del comportamiento *ex situ* sirve para legitimar el propio cautiverio por fines de investigación, incluida la *conservación de la especie*, pero la terminología científica no cambia la realidad de cada uno de estos animales no humanos. La retórica museística también suaviza las consecuencias de los desplazamientos necesarios para *la adquisición*, algo en lo que los *administradores* son partícipes: como consecuencia del estrés por la captura, el manejo y el transporte, mamíferos y aves desarrollan síndromes como la miopatía de captura, cuyas consecuencias incluyen depresión clínica, pérdida de coordinación, una degeneración de músculos esqueléticos y cardíacos, parálisis e incluso la muerte (Montané *et al.* 2002).

En resumen, este lenguaje refuerza la objetificación de los individuos cautivos, les mercantiliza, suaviza la violencia de sus vivencias, les convierte en objetos de curiosidad: pasan a ser material intercambiable, prestable, donable y convertible en *merchandising*.

Los espacios, por el contrario, son exonerados de culpa: actores pasivos que se limitan a compensar las *pérdidas* con *adquisiciones* de nuevas *colecciones*.

Cuidados y Mimados

Quienes se hacen cargo de las labores más visibles —aquellas que tienen lugar en espectáculos o a la vista de visitantes— suelen ser los *cuidadores* y domadores. Tanto en zoológicos y acuarios como en circos, centrar la atención en el *vínculo* entre los animales en exhibición y los trabajadores promueve asociaciones positivas; de este modo, el rol proyectado es el afectivo en lugar del explotador. Parte de la idealización del cautiverio de los animales no humanos incluye precisamente la celebración de los *cuidados* recibidos, descritos en un artículo de la agencia EFE como «mimos», algo que da a entender que las atenciones van más allá de lo necesario. Este mismo artículo destaca aspectos como la calefacción en las instalaciones, lo que ofrece una imagen de bienestar y comodidad añadida a los *mimos*, promoviendo así una representación romantizada de la vida de los animales no humanos en cautiverio (EFEverde 2021).

En la medida en la que «cuidar» es asistir las necesidades de alguien y hacerlo con diligencia y solicitud (según el diccionario de la Real Academia Española), la palabra *cuidado* pierde valor en esta industria cuyo interés económico promueve un discurso que manipula la percepción de la población (Almiron 2017). A pesar de este discurso interesado, la vida en cautiverio tiene graves consecuencias para la salud física y mental de todos los individuos cautivos. Las necesidades de estos individuos, más allá de las básicas de supervivencia, son objetivamente imposibles de satisfacer en cautividad. Los efectos del cautiverio son particularmente evidentes en los comportamientos estereotípicos exhibidos por muchos de los individuos confinados en estos recintos: movimientos corporales repetitivos, caminar continuamente dentro de las jaulas (*pacing*) o masticación obsesiva. Estos comportamientos se han definido como *zoocosis*, lo que sugiere que el cautiverio conduce a la neurosis. Todo ello es un indicador claro de falta de bienestar (Manteca y Salas 2015).

Cuando aparecen este tipo de signos que reflejan un malestar físico o psicológico, se minimizan usando varias estrategias. Por un lado, se le resta importancia al comportamiento de los cautivos, cuya expresión del dolor se convierte en una forma *natural en la que se expresan*, o en que están *haciendo ejercicio* o algo que *les relaja*. A esto se le suma

la infravaloración de su inteligencia o complejidad; los comportamientos, sean o no patológicos, se camuflan como mecánicos, sin intención o motivación subyacente. Esto último recuerda a la teoría de los animales-máquina (*bêtes-machines*) de Descartes,⁵ arraigada en la concepción moderna de *animal* a pesar del posterior desarrollo científico sobre sintiencia y comportamiento. Incluso se responsabiliza al individuo no cautivo de los comportamientos no deseados que terminan caracterizándoles: individuos de especies como el panda gigante han sido calificados como *vagos* por parte de trabajadores de zoológicos, como en el caso de Chu-Lin en el zoológico Casa del Campo en Madrid, descrito como «el más vago del zoo» (Otero 1993).

Espacios naturalizados

Otra tendencia común es llamar a las zonas de exposición *hábitats*, o incluso *hábitats naturales*. Los cambios en los entornos artificiales —como decoraciones con murales que simulan el lugar de origen de los individuos— se aplican más enfocados a la percepción del consumidor y la naturalización del espacio que al bienestar de los propios individuos encerrados. La fotógrafa Bridget Laudien muestra ejemplos de ello en su proyecto *Lifers* (2010), como el caso de las jirafas del Bronx Zoo —situadas en un entorno totalmente artificial, con un mural pintado de fondo y junto a carteles descriptivos—.

Tales *hábitats* son en realidad entornos fabricados. Climatización y icebergs artificiales, rocas de cemento y paredes pintadas. Pero el lenguaje utilizado sugiere *libertad* y *naturaleza*, como en el caso de los *parques de la naturaleza* de Cabárceno o Sendaviva en Cantabria y Navarra respectivamente, en España —esta denominación recuerda a los centros de recuperación de animales silvestres o a las reservas naturales—. De igual modo, los *acuarios* y *parques marinos* constituyen eufemismos por las connotaciones positivas de estos términos y la falta de referencia directa a los animales no humanos confinados (a diferencia de los espacios con el prefijo *zoo-*), pues dirigen la atención a los establecimientos en lugar de a los cautivos y no tienen mar. Por este motivo, los activistas por los derechos de los animales usan términos como el de *acuaprisiones* para referirse a estos últimos, término que muestra la realidad desde la perspectiva de los animales no humanos: se les priva de su bienestar, sus derechos morales y, en ocasiones, de sus vidas. Debemos partir de que

⁵ Descartes, René. 1637. *Discurs de la Mètode*.

sus derechos van más allá de no hacerles daño activamente; deberían poder disfrutar y tener, además de cubiertas sus necesidades, la posibilidad de desarrollar sus intereses y capacidades de forma autónoma, algo incompatible con la privación de libertad inherente a estas industrias. Mientras que quienes visitan el zoológico viven lo que la industria llama *zoológico inmersivo* —donde el diseño oculta (o disimula) las barreras entre los animales no humanos y humanos, dando la sensación de que quien visita se adentra en el *hábitat natural*—, los animales cautivos experimentan encierro y exhibición: sus mundos no se expanden más allá de las paredes de cristal, barreras de plástico o relieves de cemento.

Los zoológicos son incluso considerados un *hogar*. El Zoo de Barcelona, por ejemplo, se autodenominó el *nuevo hogar* de la orca Ulises, a la que se encerró en *compañía* de los delfines. Este término es usado a su vez por la prensa al cubrir el derribo del tanque que la alojó hasta 1994 (Fernández 2022). Al usar palabras como *hogar* para los tanques, piscinas, jaulas y entornos de cautiverio se produce una inversión semántica; tal y como pasa con los profesionales de los zoológicos y el énfasis en la dimensión de los *cuidados*, estos espacios promueven una percepción contraria a la realidad. Por mucho que se hable de *custodia*, *conservación* o incluso *cuidado*, evitar el uso del término cautividad no cambia la realidad de estos individuos. Mientras que *custodia* da a entender una temporalidad más breve de la real, pues la mayoría nace y muere en cautividad, con *conservación* se pone la especie por encima del individuo, y con *cuidado* se romantiza el cautiverio como una experiencia positiva.

Los tres espacios —zoológicos, acuarios y circos— mantienen además vínculos de autojustificación entre sí. Los animales no humanos suelen vivir la mayor parte de sus vidas encerrados en tráileres, jaulas o espacios reducidos en los circos. Cuando dejan de ser útiles —esto es, no son capaces de desempeñar las acciones que les requieren en los espectáculos—, son abandonados e incluso desplazados a zoológicos donde son clasificados como animales *rescatados*. Esto mejora la imagen del zoológico, que se representa como la mejor alternativa posible a pesar de que el individuo siga encerrado y, muchas veces, todavía en exhibición. Tal y como expresa Dunayer: «Con la palabra *hogar*, el lugar de cautiverio se convierte en el lugar legítimo [...]; lo artificial se vuelve natural».⁶

⁶ Traducción propia de: «With the word home, the site of captivity becomes whales' rightful place; the artificial becomes natural». (Dunayer 2001, 94).

Entretenimiento y... ¿educación?

Los zoológicos, un sector con fines que incluyen lo recreativo, asocian sus labores con la educación —entendida como formación con fines de desarrollo de capacidades morales, afectivas e intelectuales—. Aunque los circos no oculten su función como espacios de entretenimiento, estos también reclaman que *educan* sobre los animales no humanos al mostrar *sus comportamientos* a la vez que se justifican usando la tradición —unida a la cultura, el patrimonio cultural y la identidad social—⁷ y la historia.⁸

En estos espacios se ofrecen espectáculos *educativos* en los que los *cuidadores* son adiestradores que enseñan trucos, denominados *comportamientos*, a cambio de premios (como comida) o castigos, en caso de incumplir. La palabra *entrenadores* no se ajusta al perfil de estos trabajadores, puesto que en realidad lo que hacen es adiestrar, domar o domesticar. Denominar *comportamientos* a los trucos los hace sonar científicos o incluso naturales. La industria defiende que fomenta el respeto hacia los individuos no humanos utilizados e insiste en que en sus recintos hay *demonstraciones de comportamientos naturales*. Pero utiliza eufemismos para camuflar ataques, por ejemplo, bajo la etiqueta de *interacciones físicas*. Loro Parque (2009), tras la muerte de un adiestrador del recinto, Alexis Martínez, por la agresión de la orca Keto, se refiere al comportamiento de la orca como «desplazamiento», pero la investigación posterior hablaba de «ataque» y de falta de concordancia entre los resultados de la investigación y las notas distribuidas por la empresa (Montero 2010).

En los recintos circenses, los individuos obligados a formar parte de los espectáculos no tienen vida más allá de ser *animales artistas*: son motivo de burla, disfrazados, obligados a hacer trucos y a actuar de formas no naturales para su especie. Es habitual que los circos afirmen que los animales no humanos trabajan, ensayan e interpretan números al igual que el resto del personal, dando así a entender que los no humanos consienten y quieren ser usados de este modo (Cedeira y Cabeza 2017). Aunque la naturaleza nómada de los circos implique una vida itinerante para todes sus integrantes, en el caso de los animales no humanos, tal y como sucede en los zoológicos, los no

⁷ Véase como ejemplo de reflexiones en defensa del circo como patrimonio cultural: Ducci (2022).

⁸ La historia de los circos no puede entenderse sin reconocer su origen y herencia colonial, racista, capitalista y capacitista basada en la dominación y control de otros seres. Ver, por ejemplo, Hallman y Benbow (2006).

humanos han sido previamente desplazados —aunque nacieran en cautividad y esa sea toda la vida que han conocido—. ⁹ En esta situación, el encadenamiento de estos individuos no es solo figurado, sino literal. ¹⁰

El lenguaje usado en los espectáculos de circos difiere en cierta medida del empleado en zoológicos, pues el *entrenamiento* incorpora en estos casos un comportamiento disciplinado que los no humanos deben cumplir en el adiestramiento y en la ejecución de números *artísticos*. Las *correcciones* o castigos son la norma incluso en público, si bien en una versión suavizada y cuya brutalidad pasa desapercibida. Pero las herramientas y lenguaje corporal o verbal de los adiestradores en público son efectivos por el abuso y las asociaciones con el castigo previamente entrenados. Las *correcciones* son violencias ejercidas a comportamientos no deseados por los adiestradores. Parte del adiestramiento no visible suelen ser técnicas violentas y/o abusivas, palizas, largos periodos de tiempo en aislamiento de otros animales y/o atados, hacer pasar hambre para provocar obediencia y otros. Todo esto suele hacerse con el uso de palos, ganchos, látigos, picas eléctricas, cuerdas, bozales, collares etc. que se acompañan de los gestos y palabras que se usan en el espectáculo para asegurar, una vez en público, la obediencia.

Por otro lado, los trabajadores de zoológicos afirman estar educando a los visitantes de estos espacios en el respeto hacia los animales cautivos y en libertad. Al fin y al cabo, la *educación* es uno de los pilares que promueve esta industria: la World Association of Zoos and Aquariums (WAZA) insta a todos los zoológicos y acuarios a que aseguren que la educación sea un motivo central de su razón de ser (2005, 41).

⁹ El método de *adquisición* más común es la compra a zoológicos con programas de cría en cautividad. Con estos programas, el aumento de la población en los zoológicos a menudo supone que el número de individuos en el recinto supere la capacidad máxima y una parte de estas poblaciones pasan a ser consideradas un *superávit, excedente* o *sobrante* que, si no se pueden vender o trasladar, hay que *sacrificar*. Esta práctica se conoce en castellano con su denominación en inglés, *culling*, y con ella se mata a los animales *sobrantes* —incluidos individuos de especies en peligro de extinción—.

¹⁰ Según estudios de Animal Defenders International (ADI 2008) sobre las prácticas de circos a nivel internacional: los elefantes pasan un 58-98 por ciento del tiempo encadenados, al menos de una pierna; tigres y leones pasan un 75-99 por ciento del tiempo en jaulas en los camiones, y los caballos y ponis están hasta el 96 por ciento del tiempo atados a cuerdas de una longitud corta.

En realidad, tales *espectáculos educativos* refuerzan la *animalidad* de los no humanos y, en consecuencia, la superioridad humana. Se promueve un entendimiento antropocéntrico y especista de las relaciones entre animales humanos y no humanos: se aplaude la dominación y control de los no humanos, su aislamiento y obediencia. Por lo tanto, se educa en el entendimiento de los animales no humanos como objetos a nuestro servicio; estos lugares no nos acercan al mundo natural ni nos educan, con su presencia, sobre lo silvestre. Y, sin embargo, el valor de los individuos en la industria del entretenimiento reside en que son *salvajes* a nuestro alcance (Morin 2018). Los animales así expuestos forman parte de la oferta de zoológicos y circos; turistas y visitantes pueden fotografiarse con ellos para llevarse un recuerdo, tras el cual las personas humanas se van, pero los no humanos se quedan en su confinamiento.

Conclusión

Tenemos la responsabilidad de incorporar valores como el respeto y la compasión hacia los otros animales en el lenguaje que utilizamos para, así, poder favorecer cambios en el ideario colectivo y empujar el cambio de códigos de conducta. El cambio en el lenguaje puede empujar a considerar perspectivas previamente invisibilizadas en el sector del entretenimiento, a reconocer pensamientos y sentimientos no humanos y a dejar de colectivizar individuos, entre otras cuestiones.

Para contrarrestar el discurso repasado en este capítulo, es importante referirnos a los animales no humanos en cautividad reconociendo su individualidad, en contraste con los esfuerzos de la industria del entretenimiento, que les considera *representantes* en cautiverio de sus especies. Para ello se recomienda el uso de nombres personales no entrecomillados y evitar cosificarlos como *surplus* o *especímenes*, así como evitar una visión de propiedad sobre ellos, pues no son animales *de* estos recintos. También es importante evitar referirse al cautiverio como inherentemente positivo para los animales no humanos, el desarrollo de sus intereses y sus capacidades. El abuso justificado como entretenimiento, educación, conservación o investigación sigue siendo abuso y debe ser reconocido como tal.

Referencias

ADI. 2008. *Animals in Traveling Circuses: The Science on Suffering*. Los Ángeles: Animal Defenders International.

- Almiron, Núria. 2017. «Slaves to Entertainment: Manufacturing Consent for Orcas in Captivity». En David Nibert (ed.), *Animal Oppression and Capitalism*, vol. 2, 50-70. Santa Bárbara, California: Praeger.
- Cedeira, Brais y Cabeza, Silvia P. 2017. «La vida en el circo de animales Quirós, un espectáculo que se extingue a golpe de prohibición». *El Español*, 22 de enero de 2017. <https://www.elespanol.com/reportajes/grandes-historias/20170121/187731806_0.html>.
- Colling, Sarat. 2020. *Animal Resistance in the Global Capitalist Era*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Congostrina, Alfonso L. 2022. «Muere Wilson, la suricata más famosa de Barcelona». *El País*, 23 de enero de 2022. <<https://elpais.com/espana/catalunya/2022-01-23/muere-wilson-la-suricata-mas-famosa-de-barcelona.html>>.
- Ducci, Pilar. 2020. «Circo: Patrimonio Cultural». *Saberes de circo*. 30 de septiembre de 2020. <<https://www.saberesdecirco.com/pensando-circo/circo-patrimonio-cultural/>>.
- Dunayer, Joan. 2001. *Animal Equality: Language and Liberation*. Derwood: Ryce Publishing.
- EFEverde. 2021. «Animales del zoo combaten el frío con cuadras, calefacción y dosis de mimos». *EFE*, 13 de enero de 2021. <<https://www.efeverde.com/noticias/animales-zoo-frio-cuadras-calefaccion-mimos/>>.
- El Mundo. 2022. «Nace una hembra de camello asiático en el Circo Quirós». *El Mundo*, 5 de febrero de 2022. <<https://www.elmundo.es/madrid/2022/02/05/61feac5dfdddff357b8b45e4.html>>.
- Fernández, David. 2022. «El nuevo Zoo de Barcelona empieza a coger forma». *La Razón*, 29 de marzo de 2022. <<https://www.larazon.es/cataluna/20220329/ypva6xxepbfwlmxasv25dbqkm.html>>.
- Hallman, Bonnie C. y Benbow, Mary. 2006. «Canadian Human Landscape Examples: Naturally Cultural: The Zoo as Cultural Landscape». *Canadian Geographer* 50, 256-264.
- Laudien, Bridget. 2010. *Lifers*. <<https://www.bridgetlaudien.com/lifers>>.
- Loro Parque. 2009. «Se Reanuda La Exhibición De Las Orcas». *Loro Parque*, 29 de diciembre de 2009. <<https://blog.loroparque.com/reanuda-exibicion-orcas/?reload=515066>>.
- Manteca, Xavier y Salas, Marina. 2015. «Las estereotipias como indicadores de falta de bienestar en animales de zoológico». *Zoo Animal Welfare Education Centre* no. 2, octubre. <http://www.zawec.org/media/com_lazypdf/pdf/Ficha%20ZAWEC%202.pdf>.
- Montané, Jordi; Marco, Ignasi; Lúpez-Olivera, Jorge Ramón; Manteca, Xavier y Lavín, Santiago. «Transport Stress in Roe Deer effect of a short-acting antipsychotic». *Animal Welfare* 11, no. 4 (2002): 405-417.
- Montero, M. Á. 2010. «La orca 'Keto' sí atacó y causó la muerte de Alexis, el adiestrador del Loro Parque». *ABC*, 04 de octubre de 2010. <<https://>

- www.abc.es/espana/canarias/orca-keto-ataco-causo-201010030000_noticia.html>.
- Morin, Karen M. 2018. *Carceral Space, Prisoners and Animals*. Nueva York: Routledge.
- Oasis Wildlife. «Apadrinamiento». <<https://oasiswildlifefuerteventura.com/apadrinamiento/>>.
- Otero, Lara. 2022. «Aire acondicionado para el más vago del zoo». *El País*, 10 de agosto de 2022. <https://elpais.com/diario/1993/08/10/madrid/744981862_850215.html>.
- WAZA. 2005. «Education and Training». En Olney, Peter J. S. (ed.), *Building a Future for Wildlife - The World Zoo and Aquarium Conservation Strategy*, 35-41.
- Zoo Barcelona. «Apadrina». <<https://www.zoobarcelona.cat/es/collabora/apadrina>>.
- . «Historia». <<https://www.zoobarcelona.cat/es/historia>>.
- Zoo Botánico de Jerez. «Apadrinamientos». <<https://www.zoobotanicojerez.com/apadrinamientos>>.

PARTE III

**Lenguaje especista
y naturaleza**

Capítulo 11

Lenguaje especista, naturaleza y libertad

Eze Paez

La mayoría de los animales no humanos no están bajo control humano directo, sino que viven en la naturaleza. En efecto, se calcula que hay alrededor de un trillón de animales silvestres (Tomasik 2009), superando ampliamente en número a los centenares de miles de millones de animales no humanos bajo explotación (FAO 2019, Mood y Brooke 2012, Taylor y Alvarez 2019). Este capítulo surge de la preocupación ética y política por esta mayoría de animales, quienes, en general, no han recibido la atención suficiente por parte de personas activistas y académicas.¹ Mi propósito es razonar por qué deberíamos revisar ciertas expresiones referidas a ellos si nos tomamos en serio el rechazo al especismo y creemos que los intereses de los animales silvestres merecen consideración plena.

Por razones de espacio me centraré únicamente en dos términos: *naturaleza* y *libertad*, pues, a mi parecer, son empleados erróneamen-

¹ La literatura en filosofía moral se ha ocupado extensamente acerca de nuestras obligaciones éticas respecto de los animales bajo control humano, pero solo recientemente se ha empezado a preocupar acerca de nuestras obligaciones hacia los animales en la naturaleza, con especial atención a qué razones tenemos para mitigar los daños naturales que padecen. En Faria (2012) puede encontrarse una introducción accesible al problema; para un tratamiento completo de la discusión actual, véase Faria (2023).

te en relación con los animales silvestres. Ello ocurre, por ejemplo, cuando un organismo público o una organización privada establecen como su objetivo *proteger la naturaleza*, definiéndolo de forma que incluye la protección de los animales silvestres, pero excluye a los seres humanos y a otros animales no humanos. También ocurre cuando nos referimos a los animales silvestres como *animales en libertad* o *animales que viven en libertad*, con la voluntad de contrastar su situación con la de aquellos animales bajo control humano directo. En tales expresiones se presupone que los animales silvestres forman parte de la naturaleza o que, si no están bajo control humano directo, son libres. Ahora bien, hay buenas razones para rechazar tanto una como otra posición.

Procederé del siguiente modo. Argumentaré primero que en aquellos contextos en los que excluimos a los seres humanos de la denotación de *naturaleza* tampoco deberíamos incluir a los otros animales que viven en ella. En segundo lugar, defenderé, bajo una concepción de la libertad como no dominación, que las mismas consideraciones que muestran que los animales bajo control humano directo no son libres, sugieren que los animales silvestres tampoco lo son. Por tanto, sostendré que, si el uso de *libres* está injustificado en un caso, entonces también lo está en el otro.

Naturaleza

El término *naturaleza* es, en realidad, polisémico. Por lo tanto, es necesario distinguir entre los diferentes significados que esa palabra expresa antes de argumentar cómo debe ser empleada.

Como sostenía John Stuart Mill (1998), principalmente usamos *naturaleza*, *natural* y sus derivados en, al menos, dos sentidos diferentes. En algunas ocasiones empleamos este término en un sentido amplio para referirnos al «entero sistema de las cosas con el agregado de todas sus propiedades» (Mill 1998, 89). En otras palabras, aquí *naturaleza* refiere al conjunto de todas aquellas entidades o procesos sujetos, en último término, a las leyes de la física.² En este sentido amplio, el término denota entidades tan disímiles como un electrón, un león, un ordenador portátil, el planeta Neptuno o un ser humano.

² Este sentido amplio del término se corresponde con la segunda acepción de la entrada *naturaleza* en el diccionario de la Real Academia Española de la Lengua (RAE), <<https://dle.rae.es/naturaleza>>: «Conjunto de todo lo que existe y que está determinado y armonizado en sus propias leyes».

Ahora bien, en otras ocasiones utilizamos naturaleza en un sentido más restringido, haciendo referencia únicamente a «las cosas tal y como serían, independientemente de la intervención humana» (Mill 1998, 89). Esto es, excluimos de la denotación del término *naturaleza* a los seres humanos, la acción humana y aquello que sea el resultado de la misma. De modo similar, únicamente pueden calificarse como *naturales* aquellas entidades o procesos que no tienen su origen en dicha acción. Además, se entiende que la propiedad de ser *natural* en este sentido es una cuestión de grado, no de todo o nada. Así, incluso las entidades y procesos que califican de naturales en este sentido restringido pueden serlo más o menos, según la medida en que hayan sido afectadas por los seres humanos.³ Este es el sentido de *natural* o *naturaleza* que está implícito, por ejemplo, en el término *antropización*, esto es, el proceso de transformación de espacios naturales mediante la agencia humana. También es el sentido que está en juego cuando se contraponen lo *natural* a lo *cultural*. Finalmente, es el sentido que hay detrás de la categorización habitual de los animales no humanos silvestres como parte de la naturaleza. Se logra, así, establecer una diferencia entre, por una parte, estos animales y, por otra, los seres humanos, los artefactos construidos por los seres humanos o los animales no humanos que han experimentado un proceso de domesticación.

Quizá hubiera sido mejor poseer dos palabras diferentes para expresar estos dos conceptos. Ahora bien, parece útil que nuestro lenguaje distinga entre el conjunto de todas las cosas sujetas a las leyes de la física y subconjuntos de dichas cosas. Esos subconjuntos pueden delimitarse empleando diferentes criterios. Por ejemplo, si se trata de entidades vivas o no; si se trata de organismos constituidos por células eucariotas o procariotas; o si nos encontramos ante animales con o sin columna vertebral. También es útil, por supuesto, distinguir aquellas entidades o procesos que tienen su origen en la acción humana, o que han sido en algún grado afectadas por ella, y aquellas otras entidades o procesos que no lo han sido.

Decimos que estas distinciones son útiles dada la preocupación que los seres humanos tenemos por determinar cómo nuestras acciones individuales y colectivas pueden afectar a las entidades y proce-

³ Este es el sentido de *natural* que aparece como tercera acepción del término en la correspondiente entrada del diccionario de la RAE, <<https://dle.rae.es/natural>>: «Dicho de una cosa. Que está tal y como se halla en la naturaleza, o que no tiene mezcla o elaboración».

tos naturales. Esta es una preocupación principalmente basada en nuestros intereses individuales, el interés general de las comunidades humanas o los intereses de generaciones humanas futuras. Nuestra preocupación por la crisis climática es un ejemplo de ello. Queremos saber cómo nuestras decisiones pueden afectar a la naturaleza porque de ello depende nuestra calidad de vida y la de nuestros descendientes. No se trata necesariamente de que no reconozcamos que formamos parte de la naturaleza (en sentido amplio), sino que nos conviene distinguir entre nuestras acciones y el resto de eventos naturales que pueden verse alterados por ellas. Ello nos permite criticar prácticas humanas cuyo impacto en la naturaleza nos parezca indeseable. También nos permite proponer intervenciones humanas en la naturaleza cuyas consecuencias valoremos positivamente.

Así, es útil para lograr ciertos propósitos en el discurso tener un concepto restringido de naturaleza que nos permita excluir de su denotación a la acción humana y a sus resultados. Ello es compatible, sin embargo, con sostener que hay formas mejores y peores, en términos éticos, de construir este concepto. En particular, es posible argumentar que tenemos buenas razones para excluir también a los animales silvestres de la denotación del concepto restringido de naturaleza.

De acuerdo con el concepto restringido de naturaleza, tal y como es habitualmente construido, los animales silvestres son una parte más del entorno natural que los seres humanos habitan. Esta es una concepción que podemos encontrar en ocasiones en el razonamiento moral o político que subyace a algunas posiciones ecologistas o la definición de políticas públicas en relación con el medio ambiente.⁴ Esto es, los seres humanos se conciben como los sujetos que toman decisiones que impactan en el entorno. Este entorno es percibido como un escenario que posee un valor en sí mismo o un valor instrumental para los seres humanos —escenario compuesto por el resto de

⁴ Por ejemplo, según se desprende de su web, para Ecologistas en Acción la protección de los animales silvestres (e incluso de los derechos de los animales, en general) forma parte de la tarea de conservación de la naturaleza. Ver: <<https://www.ecologistasenaccion.org/temas-y-lugares/conservacion-de-la-naturaleza-grupo-temas/>>. Los artículos sobre animales silvestres en la revista *National Geographic España* aparecen en el apartado «Naturaleza». Ver: <<https://www.nationalgeographic.com.es/naturaleza>>. En términos de políticas públicas la protección de estos animales importa para el Ministerio de Transición Ecológica (antiguo Ministerio de Medio Ambiente) en la medida que afecte a su tarea de conservación de la biodiversidad. Ver: <<https://www.miteco.gob.es/es/biodiversidad/temas/conservacion-de-la-biodiversidad/default.aspx>>.

entidades y procesos naturales no humanos—. En este escenario, de acuerdo con esta concepción, los animales no desempeñan un papel protagonista en la obra junto con los seres humanos, sino que son solo una pieza más del atrezo.

Sin embargo, esta visión debe ser rechazada por razones éticas. Razonar éticamente consiste, al menos en parte, en tener en cuenta el impacto positivo o negativo de nuestras decisiones en los demás. Así, si una entidad puede ser beneficiada o dañada por nuestras acciones debemos incluirla en nuestro razonamiento ético. De lo contrario, la estaríamos sometiendo a discriminación injustificada. En este sentido basta con que una entidad tenga la capacidad para experimentar disfrute y sufrimiento (esto es, sea *sintiente*), para que posea intereses que debemos considerar (Horta 2018). Un gran número de animales silvestres, tanto vertebrados como invertebrados, son sintientes (Low 2012, Birch *et al.* 2021). Por lo tanto, sus intereses deben ser tenidos en cuenta en nuestro razonamiento moral individual y en el diseño de las políticas públicas.

El análisis anterior nos sugiere la dirección en que, al menos en nuestro razonamiento moral y político, el concepto restringido de naturaleza debería ser reformado. Cuando nos preguntamos sobre cómo evaluar nuestro impacto en la naturaleza e intentamos identificar qué intervenciones deberíamos llevar a cabo y cuáles deberíamos evitar, los animales silvestres sintientes no deben ser categorizados como parte del entorno. Deben ser tenidos en cuenta, junto con los seres humanos, como parte de los individuos que van a ser dañados o beneficiados por nuestra intervención. Por lo tanto, a efectos de este tipo de razonamiento ético, debemos emplear un concepto más estrecho de *naturaleza* que se refiera solo al conjunto de entidades y procesos naturales (en sentido amplio) que no son sintientes. La distinción relevante no es entre seres humanos y animales no humanos, sino entre entidades no sintientes e individuos sintientes, pertenezcan a la especie que pertenezcan.⁵ Los animales silvestres

⁵ Una posible objeción es que esta propuesta, aunque supera el binomio *seres humanos-naturaleza*, sigue perpetuando un dualismo injustificado, ahora entre *seres sintientes y naturaleza*. Es preciso recordar, sin embargo, que esta distinción es compatible con un sentido amplio de naturaleza que incluye tanto a entidades sintientes como a no sintientes. Esto es, no se está negando que hay un sentido en que los seres sintientes son entidades naturales. Podría, pese a ello, sostenerse que nunca está justificado hacer esta distinción o usar, en general, un sentido restringido de naturaleza. El argumento desarrollado en este apartado pretende mostrar precisamente cómo sí es correcto hacerlo para ciertos propósitos.

no deben ser percibidos como objetos que *gestionar*, sino como sujetos cuyos intereses debemos tener en cuenta para determinar qué intervenciones en la naturaleza y políticas públicas medioambientales deben ser llevadas a cabo.

Libertad

Es común referirse a los animales que viven en la naturaleza como *animales en libertad*. Esto parece señalar un contraste con otros animales no humanos que no viven en condiciones de libertad al hallarse bajo control de los seres humanos.⁶ En efecto, esta es la situación de los animales, domesticados o silvestres, que son utilizados en la industria alimentaria, se someten a experimentos científicos o son expuestos en zoos, circos o acuarios. También es común hablar de *liberar animales* o de *acciones de liberación de animales*. Estas acciones consisten en el rescate de animales no humanos que se encuentran bajo control humano directo. En ocasiones esos individuos son acogidos por seres humanos para ser cuidados por ellos. Otras veces, sin embargo, los animales rescatados son soltados en la naturaleza. En esta sección explicaré por qué hay un sentido importante en que es falso que los animales en la naturaleza, por el mero hecho de no estar bajo nuestro control directo, sean libres. Las mismas razones sugieren que el mero hecho de rescatar animales y llevarlos a la naturaleza no es suficiente para su libertad, entendida de forma robusta. Propondré, por consiguiente, una revisión del uso de estas expresiones en ciertos contextos.

Comencemos aclarando qué queremos decir con *libertad*. Entenderé aquí la libertad, en su sentido primario, como una característica de las decisiones de los individuos. Es, además, una característica positiva. Es bueno para los individuos que sus decisiones sean libres. En particular me centraré en la libertad social o política. Esto es, en el problema acerca de qué condiciones deben darse para que las decisiones de un individuo estén bajo su control pese a que interactúa constantemente con otros individuos, cuyas decisiones impactan en la capacidad de elegir del primero. Existe una amplia discusión en filosofía política acerca de cuál es la mejor forma de

⁶ Por ejemplo, en «Animales en libertad», *La Vanguardia*, 26/03/2019 (<<https://www.lavanguardia.com/participacion/20190326/461206995071/animales-libertad-reserva-masai-mara.html>>) o «Los mejores sitios del mundo para ver animales en libertad», *El País*, 01/06/2016 (<https://elpais.com/elpais/2016/08/01/paco_nadal/1470035820_147003.html>).

comprender la libertad. No tenemos espacio para dar un tratamiento adecuado siquiera a las posiciones más importantes.⁷ Siendo así, me parece más fructífero asumir la teoría que me resulta más persuasiva y desgranar qué se sigue de ella. Se trata de la concepción de la libertad como *no dominación*.⁸

De acuerdo con esta posición, la decisión de un individuo es libre en la medida en que no esté *dominada*, esto es, sujeta a un poder de interferencia de otro individuo que no está bajo el control del primero (Pettit 1997, 52). Es importante notar como no basta que un individuo opte por no interferir en nuestras decisiones para considerar que estas son libres. Además, es necesario que no tenga la capacidad para interferir en caso de que le apeteciera hacerlo; o, como mínimo, que, aun teniendo esa capacidad, nosotros tengamos la posibilidad de impedir que lo haga. Es común en esta tradición distinguir que algunas de las decisiones de un individuo sean libres de que el *individuo* mismo no lo sea. Podremos decir que un individuo es libre si sus decisiones más importantes lo son. Por ejemplo, según una versión muy extendida de esta teoría, los individuos son libres solo en caso de que cuenten como ciudadanos. Esto es, siempre que disfruten de una protección igual por parte de las instituciones sociales y políticas en las decisiones fundamentales de su vida, estando así inmunizados por este escudo institucional frente al poder de interferencia de otros miembros de su comunidad (Pettit 1997, 36-39).

La concepción de la libertad como no dominación suele contraponerse a la concepción de la libertad como *no interferencia*. Fijémonos. Según esta teoría rival, una decisión es libre en la medida en que otros individuos no interfieran perjudicialmente en ella, sea cual sea la alternativa que escojamos. Para muchas personas esta posición resulta intuitivamente plausible. Nuestra libertad parece claramente coartada si otro sujeto de hecho nos impide o dificulta el acceso a nuestras opciones, o las empeora amenazándonos con represalias en caso de que no obremos como él quiere. Sin embargo, puede no parecer tan claro por qué, además de no interferir en nuestras deci-

⁷ Para una revisión de la discusión actual, ver Carter (2022).

⁸ En lo que sigue me centraré en la versión de la libertad como no dominación defendida por Philip Pettit (1997). En Paez (2022) desgranamos por qué la concepción republicana de libertad como no dominación es aplicable a los animales no humanos y por qué resulta atractivo aplicarla. Para una argumentación más sofisticada del primer punto, ver Paez (2021).

siones, la libertad exige que ese individuo ni siquiera tenga la *capacidad* para hacerlo.

Para explicar por qué a algunas de nosotras⁹ la concepción de la libertad como no dominación nos resulta más persuasiva que la de la libertad como no interferencia, consideremos el siguiente ejemplo clásico en esta literatura: el de la esclava sujeta a un amo benevolente (Pettit 1997, 34-35). Imaginemos a una persona que se halla en situación de esclavitud. De acuerdo con las instituciones políticas, las normas jurídicas y las reglas sociales de la comunidad en la que vive, esa persona es de la *propiedad* de otra, su amo. Este tiene la capacidad para controlar su vida, interfiriendo en ella a voluntad y de manera impune. Esto es, tiene todos los recursos necesarios para interferir sin dificultad en las decisiones de su esclava y se trata de un poder arraigado en una red de normas jurídicas y convenciones sociales. Efectivamente, la esclava se halla bajo la dominación de su amo. Ahora bien, imaginemos que es un amo benevolente. Resulta ser alguien que carece de toda disposición a interferir en la vida de su esclava, permitiéndole tomar sus propias decisiones. Quizá se trata de alguien que se opone a la esclavitud humana, cuyos objetivos al adquirir esclavos son garantizar que no caerán en manos de alguien cruel y poner a su disposición los recursos para que tengan una buena vida de acuerdo con sus preferencias. Si entendemos la libertad como mera ausencia de interferencia, deberemos concluir que las decisiones de la esclava sujeta al amo benevolente son libres. Para muchas personas esto resulta paradójico. La intuición es que la libertad exige algo más. Para que una decisión sea libre es necesario que la ausencia de interferencia no dependa solo de la buena voluntad de los poderosos. La ausencia de interferencia debe tener su origen en que el sujeto en cuestión carece del poder de controlar las decisiones del otro. Es ciertamente mejor para un esclavo estar sujeto a un amo benevolente que a uno cruel. Ahora bien, eso no lo hace libre.

De acuerdo con la concepción de la libertad como no dominación, en nuestras sociedades la situación de los animales no humanos domesticados es semejante a la de la esclava del ejemplo, con la diferencia de que no suelen estar sujetos a amos benevolentes. No parece, desde luego, que los animales bajo explotación en la industria alimentaria y otros sectores económicos, los usados en experi-

⁹ En esta y las subsiguientes instancias se emplea la marca de género gramatical femenina para hacer referencia a conjuntos de individuos de cualquier identidad de género.

mentos o los expuestos en circos, acuarios o zoológicos sean libres. En este punto la teoría acomoda bien las intuiciones de quienes defienden a los otros animales. No se trata solo de que las decisiones de esos animales no estén protegidas por un escudo institucional frente al poder de los seres humanos. Sino que, además, nuestros sistemas políticos *garantizan* el control de los seres humanos sobre las vidas de los demás animales.

Siendo ello así, y de la mano de la concepción de la libertad como no dominación, ¿podríamos decir, sin embargo, que los animales silvestres sí son libres? Comencemos por reconocer que hay un aspecto en el que los animales en la naturaleza parecen tener un ámbito de decisión mayor que, por ejemplo, los explotados en granjas industriales o usados en experimentación. Es razonable sostener que, en igualdad de condiciones, nuestras decisiones en un cierto ámbito son más valiosas para nosotras en la medida en que tenemos mayor variedad de opciones significativas entre las que elegir (Raz 1986, 373 y ss.). En este sentido, por ejemplo, los movimientos de la mayoría de animales bajo explotación están sujetos a limitaciones muy estrictas basadas en estructuras físicas como jaulas, cercados o muros. Los animales que viven en la naturaleza no padecen una limitación de sus movimientos de este tipo. Así, es cierto que la amplitud de opciones de movimiento de estos animales, incluidos los que son soltados en la naturaleza después de ser rescatados, es mayor que la de los animales bajo control humano directo. En general, alguien podría decir que las interferencias de los seres humanos en las vidas de los animales en la naturaleza son relativamente más infrecuentes que en las vidas de los animales bajo explotación. Como veremos a continuación, ello no es necesariamente así. Ahora bien, aún bajo esta asunción, como también nos enseña el ejemplo del esclavo con el amo benevolente, no basta con que un sujeto se abstenga de interferir en las decisiones de otro para que el segundo sea libre. Además, es necesario que la ausencia de interferencia no sea el resultado de la voluntad de la parte poderosa, sino de que el segundo individuo está suficientemente protegido frente al poder de interferencia de otros.

Los seres humanos tenemos la capacidad para interferir en las vidas de los animales silvestres de manera perjudicial. Esta es una capacidad que ejercemos a menudo y que tiene efectos graves para los animales no humanos. La caza o la pesca, ya sean con finalidades deportivas o de *gestión medioambiental*, son un ejemplo de ello. También lo son algunos de los efectos de la contaminación, así como

de los cambios en el clima resultado de la actividad negligente de las sociedades humanas. Además, el número de animales potencialmente afectados por estas actividades —como vimos, la mayoría de animales vive en la naturaleza— es mucho mayor que el de los animales bajo control humano directo.

Esto implica que los seres humanos tenemos una posición de dominio sobre los animales silvestres, con independencia de que la ejerzamos de forma más o menos benevolente. Tenemos la capacidad de interferir a voluntad y con relativa impunidad en sus vidas. Quizá es más difícil interferir en las vidas de los animales que viven en la naturaleza que en las de los animales bajo control humano directo. En ese sentido, la dominación que ejercemos sobre los animales silvestres sería, en general, de menor intensidad. Sin embargo, sigue siendo cierto que, al igual que los otros animales, aquellos que viven en la naturaleza carecen de toda protección institucional robusta frente al poder de interferencia de los seres humanos. Por lo tanto, los animales silvestres no son libres. Es más, no son libres por exactamente las mismas razones que los animales bajo control humano directo no lo son: se encuentran bajo la dominación humana.

Hay otro sentido en que la libertad de los animales silvestres puede ser muy reducida. Sugerimos antes que nuestras decisiones son más valiosas en la medida en que tenemos mayor variedad de opciones significativas entre las que elegir (Raz 1986, 373 y ss.). En este sentido, es probable que las vidas de los animales silvestres sean terribles a causa del curso ordinario de los procesos naturales, aun sin tener en cuenta la acción humana (Ng, 1995; Horta, 2010; Tomasik, 2015; Groff & Ng, 2019; Faria, 2023). En términos de cuán extensa es su libertad, ello se traduce en que las alternativas de las decisiones más importantes de su vida son muy limitadas. Si esto es así, entonces no se trata solo de que los animales silvestres no son libres en tanto que están sometidos al poder incontrolado de los seres humanos sobre sus decisiones, sino también por la pobreza de las opciones a las que se enfrentan.

El razonamiento precedente señala por qué no es adecuado calificar de *libres* a los animales que viven en la naturaleza. Al menos, es incorrecto hacerlo si nuestro propósito con esa expresión era afirmar que los animales silvestres son sus propios amos y que sus decisiones están bajo su control, marcando una supuesta diferencia con los animales bajo control humano directo. De acuerdo con el argumento expuesto, debemos, pues, evitar hablar de *animales en liber-*

tad para referirnos a los animales silvestres, ya que ello oscurece su situación social y política de dominación.

Conclusión

En este capítulo he defendido dos posiciones. La primera versa sobre el término *naturaleza*. Siempre que lo empleemos en su sentido restringido, que excluye a los seres humanos, debe referirse únicamente a entidades y procesos naturales no sintientes, excluyendo también a los animales silvestres. La segunda versa sobre *libertad*. Los animales silvestres están bajo dominación humana incluso cuando no se hallan bajo su control directo. Su liberación requiere de algo más aparte de que vivan o sean soltados en la naturaleza: un cambio en nuestras instituciones sociales y políticas. Lograrlo requiere, previamente, revisar los conceptos con los que nos referimos a ellos.

Referencias

- Birch, Jonathan; Burn, Charlotte; Schnell, Alexandra; Browning, Heather y Crump, Andrew. 2021. *Review of the Evidence of Sentience in Cephalopod Molluscs and Decapod Crustaceans*. LSE Consulting.
- Carter, Ian. 2022. «Positive and Negative Liberty». En Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Accesible en: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/liberty-positive-negative/>>.
- FAO. 2019. *Statistics division: Production, live animals*. Accesible en: <<https://www.fao.org/faostat/en/#data/QCL>>.
- Faria, Catia. 2012. «Muerte entre las flores: el conflicto entre el ecologismo y la defensa de los animales no humanos». *Viento Sur*, 125: 67-76
- . 2023. *Animal Ethics in the Wild. Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Groff, Z. & Ng, Y-K. (2019). Does suffering dominate enjoyment in the animal kingdom? An update to welfare biology. *Biology & Philosophy*, 34, 40.
- Horta, Oscar. 2010. «Debunking the idyllic view of natural processes: population dynamics and suffering in the wild». *Télos*, 17, 73-88.
- . 2018. «Moral Considerability and the Argument from Relevance». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 31: 369-388.
- Low, Philip. 2012. «Cambridge Declaration on Consciousness». Accesible en: <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>.
- Mill, John S. 1998. *La naturaleza*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza Editorial

- Mood, Andrew y Brooke, Phil. 2012. «Estimating the number of farmed fish killed in global aquaculture each year». En *Fishcount*. Accesible en: <<http://fishcount.org.uk/published/std/fishcountstudy2.pdf>>.
- Ng, Yew-Kwan. 1995. «Towards Welfare Biology: Evolutionary Economics of Animal Consciousness and Suffering». *Biology and Philosophy*, 10, 255-285.
- Paez, Eze. 2021. «A Republic for All Sentients: Social Freedom Without Free Will». *Pacific Philosophical Quarterly*. Primera publicación: 16 de marzo de 2021.
- . 2022. «La república i els animals. L'extensió de la llibertat republicana als sintients no humans». *Animal Ethics Review*, 2 (1): 28-43
- Pettit, Philip. 1997. *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press. Traducción castellana: *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Madrid: Paidós Ibérica, 1999.
- Raz, Joseph. 1986. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Taylor, Katy y Alvarez, Laura Rego. 2019. «An Estimate of the Number of Animals Used for Scientific Purposes Worldwide in 2015». *Alternatives to Laboratory Animals* 47 (5-6): 196-213.
- Tomasik, Brian. 2009. «How Many Wild Animals Are There?». *Essays on Reducing Suffering*. Accesible en: <<http://reducing-suffering.org/how-many-wild-animals-are-there/>>.

Capítulo 12

Lenguaje especista y gestión medioambiental

Catia Faria

Lo que comúnmente llamamos *gestión medioambiental* se refiere, en términos generales, a la administración de todos los organismos vivos, no domesticados, que habitan en ambientes naturales. A menudo, *gestión medioambiental* se identifica, más específicamente, con la administración de las poblaciones de animales *salvajes* y sus hábitats, «considerando las necesidades socioeconómicas de las poblaciones humanas» (Rodina *et al.* 2020). Este capítulo analiza el lenguaje de la *gestión medioambiental* en este último sentido, con vistas a evaluar su impacto en la vida de los demás animales. Se empieza examinando el término *salvaje* y exponiendo las razones que subyacen al uso problemático del término. En segundo lugar, se examinan diferentes estrategias lingüísticas de la retórica *conservacionista*, usadas para referirse a prácticas éticamente controvertidas de *gestión medioambiental*. Finalmente, se analiza la naturaleza peyorativa de términos centrales en la *gestión medioambiental*, poniendo en evidencia sus efectos perniciosos en los animales no humanos y en la representación de fenómenos sociales más amplios.

Salvaje

La palabra *salvaje* se emplea, de manera habitual, en el discurso sobre *gestión medioambiental*. En particular, *vida salvaje*, *fauna salvaje*

o *animales salvajes* se usan para referirse al grupo de animales no domesticados que viven, por lo general, en la naturaleza. También es común hablar de *animales salvajes* para referir a animales que residen en otros hábitats, como los zoológicos, e incluso hablar de *fauna salvaje urbana*. *Salvaje*, sin embargo, es un término polisémico que cuenta con diferentes acepciones: feroz, primitivo, no civilizado, inculto, descontrolado, cruel e inhumano.¹ Esta amplitud semántica muestra que *salvaje* no es un término estrictamente descriptivo, sino que, a menudo, denota un concepto normativo. Es decir, se trata de un concepto que conlleva un juicio de valor sobre la entidad a la cual se aplica. Así, *salvaje* se dice de individuos, conductas o situaciones que o bien no deberían ser de una tal manera y deberían, por tanto, transformarse, o bien que, por ser exactamente como son, deberían ser conservadas, apreciadas y veneradas.

Históricamente, se ha observado un desplazamiento constante entre el valor negativo y positivo de *salvaje*. Por ejemplo, para los primeros colonizadores de América, *salvaje* designaba un estado o forma de existencia arcaica, caótica y alejada de la racionalidad, a la que urgía controlar, dominar y civilizar. El referente de *salvaje*, en este contexto, no era, pues, un punto fijado en el mundo, verificable por una observación imparcial, sino todo aquello subjetivamente percibido como distinto, y consecuentemente inferior, al hombre blanco europeo. Posicionándose como el referente de lo *humano*, el hombre blanco europeo ha relegado todo lo demás a la condición *animal*. Si ser humano es ser hombre, blanco y europeo, entonces quien no es blanco, hombre y europeo no es humano y, por tanto, es un *animal*, feroz, primitivo, no civilizado, inculto, descontrolado, cruel e inhumano —en definitiva, un *salvaje*, contra el cual todo se vuelve permisible—. *Salvaje* ha servido, así, como léxico para nombrar a *les autres*² y, al hacerlo, como herramienta justificadora del orden colonizador, responsable de la masacre contra humanos y no humanos.

Por otra parte, el mito del buen *salvaje* y la visión romántica de la naturaleza, según la cual el estado natural de las cosas no modificado por el ser humano es esencialmente bueno, ha estado muy pre-

¹ RAE: Diccionario de la lengua española, 23.ª ed. <<https://dle.rae.es/salvaje?m=form>>.

² Utilizaré «elle/elles» como pronombre genérico para referirme a cualquier ser humano cuyo género sea desconocido o irrelevante para el contexto de uso. Por razones de presentación, no lo extenderé a los animales no humanos, dejando en abierto la existencia otras razones para hacerlo.

sente en una gran parte del pensamiento moderno y ha resurgido de manera notable en la actualidad. De nuevo, el referente de *salvaje*, en este contexto, no puede ser captado por una observación objetiva de los fenómenos así nombrados. La realidad muestra que los procesos naturales y sus efectos independientes de la acción humana se sostienen, en gran medida, en el sufrimiento, la violencia y la competición entre individuos, no siendo estas producto exclusivo de la civilización³. *Salvaje*, nombra, por tanto, no un estado de cosas físico, sino el concepto, construido socialmente, de naturaleza sabia y justa, que debe ser reverenciada y emulada, enmascarando los daños sufridos por los individuos en su estado natural.

Así, ya sea como herramienta justificante del orden colonizador o de la actitud de reverencia hacia lo natural, *salvaje* es un término connotado debido a las construcciones sociales que lo acompañan. Como señala Michael Nelson, «el concepto de lo salvaje no tiene una existencia más allá de la que creamos socialmente para él».⁴ Se podría así decir, en la línea del célebre eslogan feminista, que no se nace *salvaje*, se llega a serlo.⁵

Ahora bien, que el concepto de *salvaje* esté socialmente construido no significa que los animales a los cuales el concepto se aplica no existan y no necesiten ser nombrados. No obstante, es necesario reflexionar sobre qué estamos evocando al utilizar el término. A día de hoy, está todavía extendido el uso del término con sus connotaciones históricas negativas —*una salvajada, un salvaje, capitalismo salvaje*—, por lo que las probabilidades de que el término se despoje de tales connotaciones son francamente bajas. Lo mismo ocurre con el uso del término unido a su controvertida connotación positiva. Esto se observa, especialmente, en el discurso de la *gestión medioambiental*, que encuentra su exponente máximo en la reciente tendencia conservacionista de la *resalvajización* (*rewilding*, en inglés), que cuenta con cada vez más respaldo social. Pero, una vez reconocidos sus efectos negativos en humanos y no humanos, debemos favorecer expresiones que garanticen una mayor neutralidad valorativa.

³ Para una visión panorámica de esta discusión ver Faria (2023).

⁴ En el original: «Hence, we deny the realism of the concept—that “wilderness” has an existence beyond that which we socially create for it» (Nelson 2007, 200).

⁵ «No se nace mujer, se llega a serlo» es una frase originalmente articulada por Simone de Beauvoir.

La mejor alternativa a *salvaje* parece ser *silvestre*. En España, *silvestre* está reconocido tanto para las plantas —criadas naturalmente y sin cultivo—⁶ como para los animales no humanos —animal no domesticado—. ⁷ Este término realiza adecuadamente la tarea de nombrar a quienes queremos referirnos: animales no humanos que viven y/o han sido criados en condiciones naturales. El y/o es importante, ya que, más allá de quienes viven y han sido criados en condiciones naturales, los animales silvestres pueden haber sido criados en condiciones naturales, pero no vivir en un contexto estrictamente natural —por ejemplo, habitar espacios urbanos o periurbanos, o, al contrario, vivir en condiciones naturales, pero no haber sido criados en ellas: por ejemplo, aves como las cotorras, pero también perros, gatos, conejos o cerdos *asilvestrados*—. Finalmente, también aquellos individuos que han nacido en condiciones naturales, pero que no viven actualmente en ellas —viven bajo control humano, por ejemplo, en un parque zoológico— caerían igualmente bajo la extensión del término. En definitiva, el término *silvestre*, nos permite nombrar a los mismos individuos que *salvaje* sin evocar las connotaciones negativas (o falsamente positivas) mencionadas. Por tanto, debe ser el término utilizado en un lenguaje no espcista.

Gestión medioambiental y manipulación semántica

En tanto administración de la *vida silvestre* o de la *fauna silvestre*, la *gestión medioambiental* busca *manejar* las *poblaciones* de animales silvestres con un determinado objetivo. En el contexto europeo actual, ese objetivo es compatibilizar la obtención de beneficios socioeconómicos y medioambientales. Como explicita la FAO:

Las poblaciones de fauna silvestre están sujetas a *manejo* por varias razones, como el control de la sobreabundancia, evitar el aprovechamiento excesivo, y el mantenimiento de las poblaciones a niveles compatibles con el rendimiento sostenible de productos como alimentos, trofeos y pieles, además de apoyar los procesos del ecosistema y la resiliencia. (Rodina *et al.* 2020)

Ahora bien, es importante notar que esta es *una* forma, entre otras posibles, de concebir la *gestión medioambiental*. El concepto de *gestión medioambiental*, en sí, nada nos dice sobre cuáles deben

⁶ RAE: Diccionario de la lengua española, 23.^a ed. <<https://dle.rae.es/silvestre?m=form>>.

⁷ *Ibid.*

ser los objetivos de esa gestión ni sobre los métodos para alcanzarlos. Veamos, sin ir más lejos, el enfoque predominante en la *gestión medioambiental* hasta hace poco, que tenía como objetivo lograr la máxima rentabilidad económica a partir del aprovechamiento de los animales silvestres, entendidos como *recursos* naturales. Claramente, este enfoque antropocéntrico tenía como fin promover el autointerés humano, al menos a corto plazo, por lo que en las últimas décadas ha sido criticado desde la ética animal y la ética ambiental y por sus contrapartes en los movimientos sociales. El reciente cambio de enfoque a un modelo de *gestión medioambiental* cuya finalidad es la *conservación* y el *aprovechamiento sostenible* de los animales silvestres se debe a una actualización del paradigma ético antropocéntrico a una versión ambientalista de él. En esta versión, los fines a perseguir ya no son exclusivamente los intereses humanos, sino también otros valores de tipo ambiental, como la conservación de las especies y otras entidades ecológicas, como las biocenosis, los ecosistemas y, en última instancia, la biosfera —en la medida en que de ello depende, a medio o largo plazo, el bienestar humano—.

Es importante remarcar esto, ya que asumir que *gestión medioambiental* significa *gestión medioambiental ambientalista* o, más específicamente, *conservacionista*, sugiere la existencia de una relación necesaria entre la gestión ambiental y los fines conservacionistas, ignorando el amplio margen existente para pensar y plantear una *gestión medioambiental* que persiga fines distintos. En particular, una *gestión medioambiental* basada en una ética antiespecista orientada a satisfacer los intereses de los animales silvestres. Esta es una técnica común utilizada en la construcción del *pensamiento único*, mediante el cual las discusiones de un fenómeno se vuelven fuertemente constreñidas por presuposiciones ideológicas sobre lo que es posible. En nuestro caso, la forma de contrarrestar la manipulación encerrada en el *pensamiento único* sobre *gestión medioambiental* consiste, ante todo, en hacer explícito en el lenguaje el enfoque particular subyacente —*gestión medioambiental conservacionista*— para hacer visibles las presuposiciones ideológicas que conlleva la utilización no cualificada del término y estimular la reflexión hacia otras *gestiones medioambientales* posibles y más deseables.

Se podría disputar esto afirmando que *gestión ambiental* siempre posiciona al medio ambiente como un *recurso* a ser *gestionado*, necesariamente asociado a una visión economicista del mundo. Sin embargo, no hay razones de peso para creer esto, ya que el término se ha desvinculado de su connotación economicista en otros

usos, como el paradigmático *gestión emocional*. Pero, más importante, esto implicaría equiparar injustificadamente el concepto de gestión ambiental con una concepción particular de gestión medioambiental.

Por ejemplo, Rawls (Rawls 2012 [1971]) señalaba que podemos compartir el concepto de justicia —la idea de un conjunto de principios para asignar derechos y deberes y definir la distribución de los beneficios y las cargas sociales— y, sin embargo, tener diferentes concepciones de justicia —discrepar en cuanto a la especificación de esos principios y a lo que consideramos justo—. Análogamente, el concepto de *gestión medioambiental* presenta la idea de un conjunto de principios y acciones para administrar el medio ambiente, mientras las concepciones de *gestión medioambiental* ofrecen distintas respuestas sobre qué principios deben gobernar esa administración y cómo llevarla a cabo.

La concepción conservacionista defiende que la correcta administración del medio ambiente es la que persigue la preservación de ciertas entidades naturales en tanto *recursos* de los que depende la satisfacción de intereses humanos. Alternativamente, una concepción antiespecista defendería que los otros animales no son parte del medio ambiente, sino que simplemente lo habitan. Al igual que los seres humanos, son seres sintientes, con intereses propios, por lo que no pueden considerarse *recursos naturales*. Una correcta administración del medio ambiente —ya no una administración de los animales silvestres— sería aquella que identificara los principales retos derivados de la interacción de los seres sintientes con su entorno natural y propusiera un conjunto de acciones constructivas para superarlos. Se trataría, así, de una concepción de *gestión medioambiental*, ya no entendida como gestión de *recursos naturales*, sino como gestión de la inevitable dimensión medioambiental de las comunidades multiespecie.

Una vez aclarado esto, podemos profundizar en la concepción actual de *gestión medioambiental conservacionista* y el papel que juega el lenguaje en la justificación de sus fines y métodos. Empecemos por las expresiones, aparentemente benignas, de *vida silvestre* y *fauna silvestre*, que desplazan subrepticamente el foco de los individuos en cuestión a los conjuntos a los que, bajo alguna clasificación, pertenecen. En *vida silvestre*, se equipara a los animales silvestres al conjunto de los organismos vivos, incluyendo los vegetales y los hongos, borrando así la distinción moralmente relevante, dentro la clase de los seres vivos, entre seres sintientes y no sintientes. Es evidente que la

eliminación de esta distinción es útil a efectos de la *gestión medioambiental conservacionista*. En la medida en que se relega a los animales sintientes al mismo estatus de las plantas u otros organismos no sintientes, aquellas prácticas que podrían afectar a sus intereses, y que desaparecen de la ecuación, al desaparecer su condición sintiente, se convierten en moralmente permisibles. Más allá del borrado de la sintiencia, la palabra *vida*, en singular, sugiere que los animales silvestres componen, en su conjunto, una sola vida, que es la que debe ser preservada, aunque esta *vida* sea una ficción sin referente. Al desconectar de la *vida silvestre* las *vidas* concretas de sus integrantes, el número y la calidad de las vidas afectadas se vuelven irrelevantes.

Algo similar ocurre con *fauna*, que vuelve a poner el foco en otra clase o conjunto: ahora, el de la totalidad de las especies de animales que habitan una determinada zona. De nuevo, se ignora la individuación de los animales silvestres y se atribuye su valor al de la especie —o conjunto de especies— de la que forman parte. Como ilustración, en el Real Decreto 1274/2011, que aprueba el Plan estratégico del patrimonio natural y de la biodiversidad, la palabra *fauna* aparece cuarenta veces,⁸ gran parte de ellas en simultáneo con su correspondiente vegetal, *flora*, una vez más asociando implícitamente animales silvestres y plantas. Un problema parecido se observa con los términos *taxón*, *población* y *especie* para referirse a animales silvestres, que ningunean sus existencias individuales. Incluso, ante la necesidad de referirse a los individuos de una especie, se favorecen términos despojados de cualquier atisbo de subjetividad, como *ejemplar*. Un lenguaje antiespecista debe rechazar el uso de estos términos, desvelando que detrás de la abstracción de la *vida*, la *fauna*, la *especie* o el *ejemplar* hay individuos sintientes, reales, afectados por las prácticas de *control* y *erradicación* medioambientales.

En una publicación del Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico del Gobierno de España, se identifican las medidas de *control* y *erradicación* de las llamadas *especies invasoras* y se dividen los métodos empleados en *control* físico, químico y biológico (Capdevila *et al.* 2006). El *control físico* incluye el trampeo de animales silvestres y su posterior matanza; la matanza *in situ*, a través del uso de armas de fuego; la pesca mediante descargas eléctricas, y, para ciertos individuos invertebrados, como los insectos, «un método sencillo [...] es el control directo y manual, retirados o aplasta-

⁸ Real Decreto 1274/2011, <<https://www.boe.es/eli/es/rd/2011/09/16/1274>>.

dos individualmente» (146). El *control químico* consiste en el envenenamiento con biocidas, como la nicotina, la rotenona y las sales de arsénico, aunque se limite a algunas especies consideradas *plaga*. El *control biológico* consiste en la matanza indirecta a través de la introducción de depredadores, parásitos y parasitoides, agentes productores de toxinas o hipervirulentos, además de otros métodos de reducción del éxito reproductor.

Esta descripción evidencia el carácter flagrantemente eufemístico de los términos *control* y *erradicación*. Si bien es cierto que las *especies invasoras* son figurativamente mantenidas *bajo control*, siendo eventualmente *erradicadas*, ello equivale, en la realidad, a la imposición de muerte y sufrimiento atroz a un número masivo de individuos. Es decir, los animales silvestres afectados no están siendo, en la práctica, *controlados*, sino literalmente exterminados. Estaban en lo cierto aquellos activistas que hace años rechazaban *la matanza ecológica de animales* (Igualdad Animal 2011). Resulta, además, evidente, la confusión deliberada entre animales y plantas silvestres que subyace al término *erradicación*. *Erradicar* es arrancar de raíz, pero los animales no humanos no poseen raíces, no nacen del suelo, ni están incrustados en él, por lo que, al contrario de las plantas, no pueden ser *erradicados*. El uso metafórico de *erradicación* aplicado a este contexto se trata de un *lavado ecológico* del exterminio de seres con una vida propia, unos intereses en no sufrir y en disfrutar de sus vidas que son violentamente frustrados. Por tanto, deben ser rechazados.

Esta manipulación semántica encuentra su exponente máximo en el lenguaje de la caza como aliado de la *gestión medioambiental conservacionista*. La Carta Europea sobre Caza y Biodiversidad establece como uno de sus principios «[f]omentar la aceptación por parte de la sociedad del aprovechamiento sostenible como una herramienta para la conservación». (COE 2007, 24). Obsérvese que la carta no afirma que la caza sea una herramienta de conservación, sino que hay que promover la imagen de la caza como tal, con vista a lograr su aceptación social. Como afirman sus defensores, conscientes de que la sociedad es cada vez menos tolerante con el maltrato animal, «la caza solo será admitida como una actividad lícita cuando cumpla con esta premisa» (Fundación Caza Sostenible, n.d.). Es, por tanto, necesario para la *sostenibilidad* del sector —no para la *sostenibilidad* planetaria— repetir su mantra primordial de la caza como garante de la *conservación*.

Ahora bien, la realidad lo discute. En el informe «El Impacto de la Caza» de la ONG Ecologistas en Acción se valora que la caza, al

promover la «explotación legal e ilegal por encima de la capacidad de reposición de las poblaciones», es una de las causas principales de pérdida de la biodiversidad y de «fuertes desequilibrios ecológicos en los ecosistemas de nuestro país» (Ecologistas en Acción 2016, 17). La *caza como conservación* no es sino un subterfugio lingüístico deliberado que engendra, de manera perversa, justamente su contrario. Otros recursos ayudan a cimentar esta ficción. Por ejemplo, el uso establecido de *especies* o *animales cinegéticos* para referirse a «las especies objeto de caza y pesca», divididos, a su vez, en *caza mayor* y *caza menor*, sugiere que ciertos animales silvestres son por definición cazables, mientras que otros no lo son. Es decir, que ser un animal silvestre depende de su relación de explotación con los cazadores. El mero hecho de que las especies que caen bajo la definición varíen «según comunidad autónoma»⁹ pone de manifiesto la arbitrariedad de esta clasificación. Pero, más importante: resulta contradictorio y espantoso, a ojos imparciales, que un individuo pueda ser referido como *animal cinegético*, es decir, definido por su propia aniquilación.

Desde una perspectiva antiespecista debemos denunciar que la terminología de la *caza como conservación* promueve veladamente la creencia supremacista en la existencia de los demás animales como seres disponibles para ser manipulados y destruidos en función de intereses humanos supuestamente más altos, como lo hace, en general, todo el léxico de la *conservación*. ¿Conservación de qué o de quién?, debemos preguntar. Desde luego, no de los animales silvestres individuales, dado el *control*, la *gestión* o el *manejo* (el exterminio) al que están sujetos. En última instancia, se trata de la conservación de la humanidad, mediante la destrucción de quienes no encajan en el legado para las generaciones futuras; humanas, claro está. Evocando la ficción orwelliana del Ministerio de la Paz, que se ocupa de la guerra, o el Ministerio de la Verdad, que se ocupa de las mentiras, se podría decir que este nuevo orden de la *gestión medioambiental conservacionista* —al que podríamos llamar Ministerio de la Conservación— se ocupa, en definitiva, de la destrucción.

Gestión ambiental y peyorativos

En un documento oficial del Gobierno de Aragón, en un ejercicio deliberado de contradicción de la realidad, se lee: «Las especies exóticas invasoras tienen a España en el punto de mira» (Gobierno

⁹ Real Decreto 1095/198, Art. 5°. <<https://www.boe.es/eli/es/rd/1989/09/08/1095>>.

de Aragón 2009, 10). Ello ejemplifica, nuevamente, la *neolengua de la gestión medioambiental conservacionista*, diseñada para minimizar y encubrir los verdaderos daños sufridos por los individuos objeto de las intervenciones y limitando nuestra capacidad para articular el carácter injustificado de estas últimas. La estratagema de la amenaza externa y el desplazamiento de la condición de víctima a los agresores ha sido, hasta día de hoy, un recurso efectivo para justificar regímenes totalitarios y, en general, políticas públicas severas, pero presuntamente necesarias para *nuestra* protección frente a *los otros*. Si las especies exóticas *nos tienen en el punto de mira* de una *invasión ecológica*, entonces solo es razonable *defendernos*, por impopulares y agresivos que sean los medios empleados. Una terminología desplazada de su significado, ideológicamente cargada de un imaginario belicista, pero confundida con la verdad científica, valida una amplia gama de intervenciones dañinas para los animales silvestres, garantizando su apoyo por un entorno social ya fuertemente nutrido de actitudes especistas.

Además, la connotación negativa del término *invasor*, que apunta a una irrupción y permanencia ilícita de alguien en un lugar, contrasta con que gran parte de las especies así nombradas han sido introducidas por los seres humanos. Más aún, oculta la restricción arbitraria del uso del término para referirse a especies sin valor productivo, ya que la mayoría de las especies bajo explotación son también exóticas,¹⁰ pero neutralmente nombradas como *foráneas*, *alóctonas*, *introducidas* o *no-nativas*. También se silencia que los animales silvestres que se trasladan hacia otro lugar lo hacen por el mismo motivo que cualquier animal humano: por privación de recursos en su lugar de origen. Son, literalmente, animales migrantes¹¹ cuyo objetivo es sobrevivir en condiciones menos hostiles. El lenguaje antiespecista debería denunciar la retórica de la *invasión* por lo que es: una táctica de ocultación y denigración belicista de los animales silvestres con vista a justificar su exterminio, así como partícipe de lo que podríamos llamar una visión *zoo-racista*¹² del mundo. Es decir, una visión que posiciona una categorización jerárquica entre animales silvestres, informada por creencias supremacistas blancas —manifiestas en el léxico supremacista de «mantener la pureza

¹⁰ Especie no nativa del lugar en el que se encuentra.

¹¹ Para un análisis de una modalidad de este fenómeno ver Khazaal y Almiron (2021).

¹² Para un análisis del concepto de racismo zoológico, ver Ko (2019).

genética» (Gobierno de España 2009, 11) o «evitar la hibridación con la [especie] autóctona» (10) —, a la vez que promueve la representación negativa del fenómeno social de la migración, esencialmente racializado y frecuentemente animalizado como *invasión* o *plaga* de personas migrantes.

El término *plaga* quizás contenga la connotación más negativa en todo el léxico de la *gestión medioambiental conservacionista*, sobre todo en su variante de gestión medioambiental urbana o periurbana, al presuponer que los así nombrados son una amenaza para la salud pública u otros aspectos del bienestar humano. No obstante, hay aquí una serie de errores. En primer lugar, la idea extendida según la cual *plaga* se refiere a un número masivo de individuos que *invaden* súbitamente ciudades o espacios rurales, afligiendo a los seres humanos, es engañosa. Por ejemplo, las polillas del manzano producen una sola generación cada año, y comparados con otros insectos sus números son bastante bajos. Sin embargo, provocar agujeros en las manzanas las hace comercialmente indeseables (WICC, n.d.). Por ese motivo, se les considera *plaga*, objeto de *control poblacional*. En segundo lugar, mantener animales no humanos *bajo control poblacional* no significa, como se cree, impedir que se reproduzcan de manera multitudinaria. Significa, simplemente, no permitir su existencia por encima de un umbral aceptable, fijado por razones económicas. En particular, cierto número de animales se vuelve *plaga* cuando los costes económicos de mantenerlos —por ejemplo, el diezmo de un cultivo— son superiores a los costes de eliminarlos. Desde una perspectiva antiespecista debemos pues develar los verdaderos intereses por detrás del uso de este término, poniendo en evidencia que no se trata de un concepto biológico, sino económico, por lo que no puede suponer una sentencia de muerte para los animales no humanos.

Conclusión

Este capítulo ha analizado el lenguaje de la *gestión medioambiental*. En primer lugar, se ha examinado el término *salvaje* y defendido la utilización de términos más neutrales, como *silvestre*. En segundo lugar, se ha analizado el léxico de la *gestión medioambiental*, defendiendo la necesidad de contrarrestar lo que se viene cristalizando como una especie de *neolengua conservacionista*, que limita, mediante eufemismos y manipulaciones semánticas, nuestro diagnóstico de la realidad y nuestra capacidad para articular alternativas de interacción entre seres humanos y animales silvestres. Finalmente,

se han examinado términos peyorativos, concluyendo que, por sus efectos dañinos en la representación negativa de animales humanos y no humanos, deben ser rechazados en un lenguaje no especista.

Referencias

- Capdevila Argüelles, Laura; Iglesias García, Ángela; Orueta, Jorge F. y Zilleti, Bernardo. 2006. *Especies Exóticas Invasoras: Diagnóstico y bases para la prevención y el manejo*. Madrid: Ministerio de Medio Ambiente. Dirección General para la Biodiversidad. <<https://www.miteco.gob.es/es/parques-nacionales-oapn/publicaciones/exoticas.aspx>>.
- COE. 2007. *European Charter on Hunting and Biodiversity* (Carta Europea sobre Caza y Biodiversidad). Estrasburgo: Consejo de Europa [Para un resumen en castellano ver: <<https://www.fundacioncazasostenible.org/caza-sostenible/principales-instrumentos-europeos-de-caza-sostenible/coe-carta-europea-sobre-caza-y-biodiversidad/>>].
- Ecologistas en Acción. 2016. *El impacto de la caza en España*. Madrid: Ecologistas en Acción. <<https://www.ecologistasenaccion.org/wp-content/uploads/adjuntos-spip/pdf/informe-impacto-caza.pdf>>.
- Faria, C. 2023. *Animal Ethics in the Wild. Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Igualdad Animal. 2011. *Igualdad Animal*. 15 noviembre, 2011. Varias organizaciones de Derechos Animales rechazamos la matanza ecológica de animales. Igualdad Animal. <<https://igualdadanimal.org/noticia/2011/11/15/varias-organizaciones-de-derechos-animales-rechazamos-la-matanza-ecologica-de-animales/>>
- Rodina, Kristina; Milatovic, Luna y Espinoza, Fabiola. 2020. «Manejo de la vida silvestre». FAO. <<https://www.fao.org/sustainable-forest-management/toolbox/modules-alternative/wildlife-management/basic-knowledge/es/>>.
- Fundación Caza Sostenible, n.d. «¿En qué principios se basa Cazadores por la Conservación?». <<https://www.fundacioncazasostenible.org/colabora/cazadores-por-la-conservaci%C3%B3n/en-qu%C3%A9-principios-se-basa-cazadores-por-la-conservaci%C3%B3n/>>.
- Gobierno de Aragón. 2009. *Manual de Buenas Prácticas para evitar la propagación de especies exóticas invasoras*. Zaragoza: Departamento de Medio Ambiente. <<https://bibliotecavirtual.aragon.es/repos/es/consulta/registro.do?control=ARA20110001261>>.
- Gobierno de España. 2009. *Estrategia para la Conservación de la Malvasía Cabeciblanca (Oxyura leucocephala) en España*. Madrid: Ministerio de Medio Ambiente y Medio Rural y Marino. <<https://www.miteco.gob.es/es/biodiversidad/publicaciones/pbl-fauna-flora-estrategias-nv-malvasia-cabeciblanca.aspx>>.

- Khazaal, Natalie y Almiron, Núria (eds.) 2021. *Like an Animal: Critical Animal Studies Approaches to Borders, Displacement, and Othering*. Leiden: Brill.
- Ko, Aph. 2019. *Racism as zoological witchcraft: A guide to getting out*. Nueva York: Lantern Books.
- Nelson, Michael P. (ed.). 2007. «The Great New Wilderness Debate: An Overview». En Pojman, L. P. y Pojman, P. (eds.) *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, 200-208. Belmont, California: Wadsworth.
- Rawls, John. (2012). *Teoría de la justicia*. Ciudad de México: Fondo de cultura económica.
- Watershed Information and Conservation Council (WICC). n.d. «What is pest management?». <<https://www.napawatersheds.org/pest-management>>.

Capítulo 13

Lenguaje especista y caza

Catia Faria y Júlía Castellano

La caza es un conjunto de prácticas que consisten en buscar, perseguir, capturar y/o matar animales silvestres.¹ Es una actividad, un deporte y una pedagogía. Como actividad, su finalidad puede ser utilitaria, pero en las sociedades occidentales actuales es mayoritariamente recreativa.² Como señalaba el célebre cazador y filósofo José Ortega y Gasset en el prólogo a *Veinte años de caza mayor*, «[d]escargada de su forzosidad, la caza se eleva a deporte» (Ortega y Gasset 1999, 426). Como deporte, la caza es un ejercicio para demostrar «el coraje, la reciedumbre y la destreza», supuestos atributos «del auténtico poderoso» (427). La caza es, por implicación, una pedagogía, en particular, «uno de los métodos preferentes para educar el carácter» (429) o, como veremos, para educar en un *cierto* tipo de carácter. No es pues de extrañar que la caza posea un lenguaje propio cuyo objetivo es servir, sostener y propagar su propia existencia, a la vez que perpetuar sistemas sociales de los cuales no es sino manifestación. Analizar el

¹ A menudo, se crían animales no humanos exclusivamente para ese fin —la *caza enlatada*— y, en ese sentido, no se les podría considerar silvestres. Por razones de presentación, usaremos *animales silvestres* para referirnos a animales que viven en su medio natural y a animales criados en cautividad para ser cazados.

² Se excluirá la caza con la finalidad utilitaria de *gestión ambiental*, analizada en el capítulo 12.

lenguaje de la caza, desvelar sus significados y, eventualmente, modificar su uso es, así, un asunto político. De ello tratará este artículo.

La caza como deporte

En la literatura crítica sobre el lenguaje de la caza es común el argumento de que la caza, al no garantizar una paridad entre seres humanos y no humanos, no puede ser considerada *deporte*. Al fin y al cabo, en un deporte, ambes³ rivales acceden a participar voluntariamente y bajo las mismas condiciones (Dunayer 2001). Sin embargo, hay aquí una cierta confusión. En primer lugar, en su acepción más amplia, *deporte* se refiere simplemente a una actividad física ejercida con o sin competición, que requiere esfuerzo y destreza, está sujeta a unas reglas y se realiza con fines de entretenimiento o profesionales. Las condiciones iniciales bajo las cuales la actividad deportiva se realiza son estipuladas por las reglas específicas del deporte en cuestión. No hay, así, nada que excluya, por definición, la caza de ser un deporte, aunque quede enteramente en abierto si es un deporte legítimo, ético, que deba ser practicado. Además, resulta beneficioso para el debate ético y político sobre la caza conservar la *caza en tanto deporte*, ya que nos permite diferenciarla de la *caza en tanto sustento*. Justamente porque la mayor parte de la actividad de cacería se practica como deporte y no como sustento, está flagrantemente injustificada.⁴

En segundo lugar, parece haber una confusión entre *deporte* y *lucha*. A menudo los cazadores equiparan la caza a una *lucha* —«Yo creo que la lucha está entre el animal que quiere vivir y el cazador que lo quiere coger para comerlo»—,⁵ y sus críticos disputan que la caza sea un deporte por ese motivo. Efectivamente, la caza no es una lucha. La lucha implica derrotar a alguien asumido como igual en una actividad recíproca de agresión mutua. La caza es una interacción desigual, en la que un individuo busca aniquilar al otro y el otro

³ Se utiliza «elle/elles» como pronombre genérico para referirnos a cualquier individuo humano cuyo género sea desconocido o irrelevante para el contexto de uso, a menos que haya evidencias del pronombre con el que se identifica. Por razones de presentación, no extenderemos el lenguaje inclusivo a los animales no humanos, aunque existen otras razones para usarlo en estos casos.

⁴ Esto no nos compromete con la idea de que la caza de sustento esté éticamente justificada.

⁵ «Reflexiones: Campeonatos de caza menor», *Caza & Armas*, 10/02/2013, <<https://www.cazayarmas.org/t5911-reflexiones-campeonatos-de-caza-menor>>.

busca impedirlo, reproduciendo, aunque por mero mimetismo, la jerarquía inherente a la actividad predatoria. La caza no cumple, pues, con los requisitos de una lucha; referirse a ella de este modo invisibiliza la desigualdad entre las partes y, como tal, *lucha* no debe usarse. Sin embargo, aunque ciertos deportes impliquen luchar, no todo el deporte es lucha. Es, así, perfectamente compatible negar la caza como lucha y aceptar la caza como deporte.

En tercer lugar, quienes niegan la caza como deporte confunden además las partes involucradas en la caza a un nivel más fundamental. Si, como sugiere Ortega y Gasset, la caza es la pedagogía «del auténtico poderoso», en particular, la educación en un carácter fuerte, vigoroso, valiente y seguro de sí mismo, capaz de enfrentarse a los peligros del mundo exterior y reclamar el poder sobre los inferiores —en definitiva, una pedagogía patriarcal—, entonces la verdadera competición no se da entre humanos y no humanos, sino, sencillamente, entre hombres.

Hace unos años, Anita Sarkeezian señalaba con agudeza que: «[E]n el juego del patriarcado, las mujeres no son el equipo contrario. Son el balón».⁶ De forma similar, los animales silvestres son adversarios de los cazadores solo de manera superficial, transitoria e instrumental; meras *piezas* en un engranaje de despliegue de poder hacia otros hombres y hacia sí mismos. Las palabras típicamente utilizadas para referirse a los animales silvestres en la caza, como *pieza* o *trofeo*, corroboran esta idea. Una pieza no tiene entidad en sí misma, es siempre parte de alguna otra cosa. Por el contrario, un adversario es un ser completo, involucrado en una relación entre iguales de intereses contrapuestos. Una pieza no tiene intereses y, por tanto, no es un adversario. Algo similar se extrae del uso de *trofeo*, que despoja a los animales silvestres de la subjetividad y agencia necesarias para el papel de antagonista. La exhibición de un trofeo requiere, además, de un público, un oponente actual o eventual con quien medir fuerzas. El trofeo no es el adversario. La verdadera competición, y, por consiguiente, el verdadero deporte de la caza, se desarrolla entre hombres y solo entre ellos,⁷ en la carrera de fondo por ser un *hombre de verdad*.

⁶ Sarkeezian, Anita. «Damsel in Distress: Part 1 - Tropes vs Women in Video Games», 07/03/2013, min. 23:34, <https://www.youtube.com/watch?v=X6p5AZp7r_Q&ab_channel=FeministFrequency>.

⁷ Las mujeres ocupan el 0,7 por ciento del universo cazador en España (Consejo Superior de Deporte, 2020), una cifra residual que no afecta nuestro punto. Los estudios señalan, además, un patrón de socialización y compromiso diferenciado entre mujeres y hombres cazadores (Heberlin et al. 2008).

Sin duda, debemos renunciar al uso de las palabras *pieza* y *trofeo*. En tanto palabras cosificadoras, fragmentarias e inanimadas, desconsideran a los animales silvestres como individuos con unos intereses en vivir y disfrutar de sus vidas y no ver su bienestar y agencia suprimidos por los seres humanos.

La ética y justicia de la caza

Una afirmación común en el mundo cazador es que la caza es una actividad ética y *justa*. El argumento es el siguiente: los cazadores siguen un estricto código de conducta, una serie de principios y normas de comportamiento que se pueden agrupar en: (I) cumplir la ley, (II) asegurar la muerte digna y (III) practicar la caza justa. El requisito (I) requiere que la práctica esté alineada con el ordenamiento jurídico correspondiente; (II) exige el desarrollo de la técnica y pericia necesarias para minimizar el sufrimiento en la matanza, y (III) supone abstenerse de cualquier aprovechamiento indebido de los demás animales que resulte en un desequilibrio natural. Si los cazadores cumplen con estos tres criterios, entonces, dicen, la caza está éticamente justificada.

(I) *La caza legal*

Empecemos por lo obvio. *Legal* y ético no son sinónimos. La ética implica reflexionar críticamente sobre cómo actuamos, evaluar la fuerza de nuestras razones y sus contrarias y determinar qué debemos hacer. A veces debemos seguir haciendo lo que ya hacemos. En otras ocasiones, debemos cambiar nuestra conducta, incluyendo aquellas conductas permitidas por la ley. Si actuar éticamente fuera equivalente a cumplir la ley no habría leyes más o menos justas u ordenamientos jurídicos mejores que otros y, por lo tanto, no habría progreso legal. La ética es lo que nos permite evaluar los sesgos y las injusticias de la ley y, por tanto, es independiente de esta. Determinar si la caza es ética implica preguntar si, a pesar de ser *legal*, hay razones morales para defenderla o rechazarla.

(II) *La muerte digna*

Asegurar una muerte digna a los animales silvestres es uno de los pilares del código cazador. En sus palabras: «[E]l objetivo del cazador es abatir la pieza sin que esta sufra».⁸ Para ello, es necesario desarrollar la técnica que garantice disparos bien ejecutados y en

⁸ «Seis normas éticas que todo joven cazador debe conocer», Revista Jara y Sedal, 14 de septiembre de 2016, <<https://revistajaraysedal.es/seis-normas-etica-de-caza/>>.

zonas vitales. Como señalan: «[P]ara cobrar nuestra pieza de forma rápida y darle además una muerte digna, no hay otro secreto que la colocación del disparo».⁹

Muerte digna es un término extremadamente impreciso, con, al menos, dos sentidos distintos. En un (a) sentido amplio, se refiere a una muerte sin sufrimiento. En un (b) sentido restringido, se refiere a una muerte sin sufrimiento y/o que minimiza el sufrimiento pero que, a la vez, se corresponde con los deseos o preferencias autónomas del individuo cuya vida termina.

La distinción entre (a) y (b) es importante en la medida en que una muerte se puede calificar como *digna* en el primer sentido, pero no en el segundo. Por ejemplo, si yo decido terminar con la vida de un ser humano en contra de su voluntad, y hacerlo a través de una inyección letal indolora, se consideraría una muerte digna bajo el sentido (a), pero no en el sentido (b). Este último es, de hecho, el sentido mayoritariamente empleado en el contexto humano, aunque no en el contexto no humano, una diferencia que pone en evidencia el tratamiento especista de la dignidad humana y no humana.

Pero, veamos: no tiene ningún sentido que la caza, incluso practicada con la máxima pericia y dominio de la técnica del disparo, asegure una muerte digna a un animal silvestre. En primer lugar, la caza le causa sufrimiento al animal. Aunque los cazadores busquen minimizar el sufrimiento de la matanza, al sufrimiento físico causado por el disparo habría que sumar todavía el miedo, la tensión y la angustia de la persecución y la captura. Los animales no humanos sufren física y psicológicamente y, como tal, tienen un interés en evitar ese sufrimiento, contra el cual la caza atenta de manera evidente. Por tanto, la caza no califica como digna ni siquiera en el sentido (a).

Consideremos ahora el sentido (b). Vimos que no existe la caza sin sufrimiento. Ahora bien, la caza tampoco minimiza el sufrimiento en las vidas de los animales silvestres. Al contrario, lo acentúa. Introduce una fuente externa de daño, añadida a los daños naturales que ya sufren los animales silvestres, a la vez que acorta su vida, privándoles de la posibilidad de cualquier experiencia futura con valor.

⁹ «El disparo perfecto», conferencia de Ramón Fitó en Cinegética», Revista Jara y Sedal, 22 de marzo de 2019, <<https://revistajaraysedal.es/el-disparo-perfecto-conferencia-de-ramon-fito-en-cinegetica/>>.

Además, la caza no valora la autonomía de los animales silvestres, pues impone una constricción a su voluntad, es decir, a su preferencia o deseo de vivir. Es razonable pensar que la muerte daña a un individuo si le priva de un futuro donde sus deseos o preferencias se verían satisfechos (comer, descansar, evitar el sufrimiento...). La caza, al frustrar la satisfacción de tales deseos, sería un daño para los animales silvestres, e impediría una muerte digna en el sentido (b).

Otra estrategia empleada por los cazadores es afirmar que cazar es, en el fondo, un *acto de misericordia*, dado que la vida es terrible para una gran parte de los animales silvestres.¹⁰ Sin embargo, esto es una perversión de la preocupación por el sufrimiento de los animales silvestres. La respuesta antiespecista al sufrimiento natural de los animales silvestres es ayudarles a tener las mejores vidas posibles, *no* muertes. Sería inaceptable sostener que la mejor manera de hacer frente, por ejemplo, a una epidemia sería matar a todos los seres humanos afectados por ella. Lo mismo se aplica en este caso desde una perspectiva antiespecista.

En síntesis, afirmar que una muerte es *digna* es aceptar que, bajo algún parámetro moral, está justificada. Sin embargo, las muertes causadas por la caza no previenen ni minimizan el sufrimiento de los animales silvestres, no respetan sus deseos o preferencias ni son actos de misericordia. Por tanto, no pueden calificarse de dignas en ningún sentido moralmente relevante. Debemos, pues, rechazar el uso del término *muerte digna* para referirnos a la muerte de animales silvestres, favoreciendo el uso de términos meramente descriptivos.

(III) *La caza justa*

Una situación justa es una en la que todes y cada uno tienen lo que les corresponde. En el contexto cazador, la caza es *justa* si no trastoca el equilibrio natural, asumido, a su vez, como justo. Para ello, los cazadores deben: (1) dar la oportunidad de escapar al otro animal, emulando el equilibrio natural depredador-presa —la llamada *persecución justa*—;¹¹ (2) *aprovechar* al máximo los animales capturados, de nuevo imitando la relación predatoria, y (3) evitar cazar a miembros de especies en peligro de extinción, con tal de no alterar el *equilibrio ecológico*.

¹⁰ Ver Faria (2023) para la introducción más completa en castellano, ver *Ética Animal* (2020).

¹¹ La caza enlatada (ver nota 91), al no asegurar la escapatoria del individuo, incumpliría el principio de la supuesta persecución justa.

Hay varios problemas aquí. En primer lugar, la *persecución justa* es un escenario desigual, en el cual una de las partes de la supuesta relación depredadora (la parte humana) se encuentra mejor situada para enfrentarse a la otra (la parte no humana) —considérese, por ejemplo, la utilización de armas de fuego o perros—. Es erróneo pensar que conceder a los animales no humanos una posible escapatoria es igualar el terreno de juego, ya que estos siguen estando en situación comparativamente desventajosa respecto a los cazadores. Sin igualdad de condiciones, tendemos a pensar, no hay garantía de justicia. Esto no resulta controvertido cuando pensamos en seres humanos.

En segundo lugar, el aprovechamiento posmortem de los animales silvestres no acerca la actividad, como pretenden los cazadores, al ideal de justicia. Se podría pensar que asegura el trato justo del animal no humano, en la medida en que es atribuirle la finalidad que le corresponde en cuanto animal silvestre —ser consumido—. Ahora bien, la consideración moralmente relevante en el contexto predatorio radica, no en el consumo en sí, sino en su carácter forzoso. Ciertos animales no humanos no pueden evitar depredar a otros animales y, por lo tanto, están naturalmente programados para matar y consumir a su presa como medio de supervivencia. No ocurre lo mismo con los animales humanos, quienes, al no estar constreñidos por las mismas fuerzas biológicas, no necesitan matar y consumir a otros animales para sobrevivir. En la medida en que la emulación humana de la relación depredadora no contiene un elemento de forzosa, no garantiza la igualdad de tratamiento entre animales silvestres y, por tanto, no puede considerarse justa. La función del consumo no es sino simbólica y ritualista, sin relevancia para la justificación del acto de cazar.

En tercer lugar, la restricción de no cazar animales en peligro de extinción tiene un alcance limitado, al asumir un conjunto de valores reducido, en concreto la preservación de las especies y el supuesto *equilibrio ecológico*. Aunque ambos valores puedan ser deseables, no son los únicos a tener en cuenta a la hora de decidir cómo actuar. Debemos también considerar, y de forma prioritaria, los intereses de los individuos afectados por nuestras acciones. Desde el punto de vista de los intereses de los animales silvestres, el estatus de conservación de su especie es irrelevante, dado que lo que les afecta no es la extinción en sí, sino la muerte o el proceso de morir cuando va acompañado de sufrimiento. Si la muerte y el sufrimiento son malos, lo son tanto para el último individuo de la especie como para el que

muere un millar de individuos antes que él. Por tanto, la restricción de cazar individuos de especies en extinción no es una consideración de justicia relevante.

Finalmente, el razonamiento de la caza subyacente al uso de *caza justa* presupone que el equilibrio natural es justo. Ahora bien, la mayoría de los animales silvestres tienen vidas cortas, llenas de sufrimiento, que suelen terminar en muertes terribles. Como bien ha señalado Mark Sagoff, la naturaleza garantiza la igualdad entre animales solo en el sentido más oscuro, ya que, «ejerciendo violencia sobre prácticamente todos los individuos antes de que alcancen la madurez» (Sagoff 1984, 299), trata a todos igualmente mal. Pero, además, la naturaleza es desigual e injusta. Ciertos animales silvestres nacen peor equipados que otros para afrontar los procesos naturales (sobre todo quienes tienen largas progenies de las cuales la mayoría de individuos, por norma, muere de manera prematura y con sufrimiento), y en la lucha natural por el éxito reproductivo, los más fuertes tienden a eliminar a los más débiles. Este estado de cosas, lejos de ser imitado, debería ser transformado, en la medida en que resultara seguro y efectivo hacerlo.

En síntesis, seguir un código de conducta no es actuar éticamente. Actuar éticamente exige cuestionar el código, evaluar la fuerza de sus razones y presuposiciones y, en este caso, abandonarlo. Eso sería lo justo. Referirse a la caza como *justa* o ética es, por tanto, un error, cuyo objetivo es atribuir una legitimidad infundada a una actividad inmoral. *Justicia* y *ética* deben, por tanto, ser términos rotundamente rechazados en un lenguaje no especista sobre la caza.

La erótica de la caza

Un argumento común para defender la caza consiste en señalar el amor de los cazadores hacia los animales silvestres. Quienes están en contra de la caza disputan esta idea identificando la contradicción entre amar a los animales y a la vez matarlos. Sin embargo, hay aquí un desacuerdo sobre la concepción de amor. Como señala Brian Luke, en el contexto de la caza, *amor* significa «el deseo de poseer aquellas criaturas que interesan o excitan al cazador» (Luke 2008, 83), donde lo que excita al cazador es el apoderamiento de un individuo sobre el cual no tiene control.

El amor entendido como deseo de posesión se ve expresado en relatos célebres sobre la caza. Aldo Leopold, cazador y padre de la ética ambiental, decía que los hombres cazan para «reducir [la be-

lleza] a la posesión». ¹² Ortega y Gasset subrayaba también el apoderamiento de un animal «vivo o muerto» como el rasgo definitorio de la caza (1999, 437). La calificación de «vivo o muerto» revela algo fundamental. A saber, que la finalidad de la caza no es matar al individuo, sino, en última instancia, controlarlo o poseerlo. En la web española *Caza y armas*, un cazador corrobora esta idea, explicitando que «al ser el animal libre, nunca será *tuyo* salvo quitándole la vida». ¹³ La muerte es así un mero daño colateral de la satisfacción del deseo de posesión.

Ahora bien, una posibilidad es defender que el amor y la posesión son incompatibles y que, por lo tanto, cuando los cazadores hablan de *amor* simplemente están haciendo un uso inexacto del término que oculta una relación de dominación. Otra opción, más fructífera a nuestro entender, es señalar que la relación de dominación es, no solo compatible con, sino constitutiva de una concepción particularmente problemática y extendida del amor: el amor heteropatriarcal. Es decir, el amor entendido a partir de un sistema social de dominación sexual masculina que integra la subordinación de género y erotiza las diferencias de poder correspondientes.

No es, pues, casual que la caza se exprese como una actividad de naturaleza depredadora sexualizada, consistente en la persecución, penetración con la bala y posesión del animal no humano, cuya dominación definitiva tiene lugar en el momento extático de la matanza. Como lo describe un cazador: «Si consigues acercarte lo suficiente y abatirlo, sentirás un orgasmo cinegético impresionante, con nada comparable». Al poner de manifiesto el placer sexual de la dominación y de la destrucción del objeto del deseo, la actividad de la caza se erige como una instancia más de violencia sexual. Tanto es así que los cazadores mimetizan artilugios comúnmente adoptados por la cultura de la violación, incluida la cosificación sexual y la culpabilización de la víctima. *Me entra* o *se pone a tiro* son expresiones cosificadoras habituales de los cazadores, sugestivas de que es la víctima la que, en cierto modo, ha buscado la situación y que, frente

¹² En un capítulo dedicado a la estética de la conservación y la reflexión sobre la belleza, Leopold (1989 [1949]), 169) afirma: «It [the trophy] attests that its owner has been somewhere and done something—that he has exercised skill, persistence, or discrimination in the age old feat of overcoming, outwitting, or reducing-to-possession».

¹³ «Argumentos en contra de la caza», *Caza y armas*, 28 de abril de 2016, <<https://www.cazayarmas.org/t12091-argumentos-en-contra-de-la-caza>>.

a ello, el cazador no puede sino responder, a pesar de las consecuencias: «En mi caso puede más el deseo del lance y de poseer la pieza que todo lo que viene a continuación».¹⁴

En ocasiones, se acentúa la mayor gratificación derivada de la muerte de quienes no son *presa fácil* —«La perdiz que yo quiero abatir [...] es esa que se esconde y juega a ser codorniz»—¹⁵, identificando la resistencia del animal con una insinuación erótica. Esto se hace eco de la falta de credibilidad atribuida, por lo general, a la negación del consentimiento sexual por parte de quienes son objeto de deseo erótico en la cultura patriarcal: por norma, las mujeres cisgénero. Una negativa, ya sea verbal u otra, debe, en el contexto patriarcal, ser sutilmente interpretada por un hombre astuto como una táctica capciosa dentro del juego de la seducción y descartada como obstáculo a su ejercicio de poder. Es engañoso pensar que esta lógica de dominación solo sería aplicable a los delincuentes sexuales —llamados *depredadores sexuales*—, cuando en realidad está incrustada, de manera general, en la heterosexualidad depredadora dominante en las sociedades patriarcales occidentales.

La caza participa y educa en la construcción de un ideal de masculinidad definida por el sexismo, típicamente caracterizada por la resistencia física y la supresión emocional, la asunción de riesgos y la provisión (aunque performativa) del sustento familiar, la heterosexualidad depredadora y la destrucción de los más débiles, bajo la cual víctimas humanas y no humanas se constituyen como blancos. Estas no son razones para conservar la palabra *amor* en el lenguaje sobre la caza. Son, eso sí, alertas, de que un cierto tipo de amor tiene lugar en la caza, reflejando y reforzando relaciones patriarcales más amplias. Dejar de llamar *amor* a la caza nos servirá de poco si no hacemos el trabajo paralelo de contrarrestar el amor heteropatriarcal en la vida y en la sociedad en general.

Conclusión

En este capítulo examinamos el lenguaje de la caza. La caza, tal y como es predominantemente practicada en las sociedades occidentales, debe ser referida como un *deporte*. Sin embargo, ello no implica aceptar que la caza es *ética* o *justa*. La caza, incluso entendi-

¹⁴ Todas las citas de este párrafo son de «No es fácil ser montero», *Caza y armas*, 6 de abril de 2017, <<https://www.cazayarmas.org/t13317-no-es-facil-ser-montero>>.

¹⁵ «Cartuchos para cazar perdices», *Caza y armas*, 28 de septiembre de 2014, <<https://www.cazayarmas.org/t7247p30-cartuchos-para-cazar-perdices>>.

da desde los limitados parámetros del código cazador, no asegura la *muerte digna*, no es un *acto de misericordia*, ni garantiza el trato *justo* de los animales silvestres. Se trata de subterfugios lingüísticos que, al blanquear una actividad inmoral e injusta, deben ser rechazados en un lenguaje antiespecista. Además, la dimensión erótica de la caza y su manifestación en el lenguaje del *amor* heteropatriarcal ponen en evidencia que la experiencia de cazar es partícipe de una pedagogía patriarcal más amplia, dañina para animales humanos y no humanos.

Referencias

- Dunayer, Joan. 2001. *Animal Equality: Language and Liberation*. Derwood: Ryce Publishing.
- Consejo Superior de Deporte. 2020. «Estadística del Deporte Federado, Consejo Superior de Deporte, Ministerio de Cultura y Deporte, Gobierno de España». <<https://www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:6b7e9a1a-e3e5-4b45-8ae5-6f187b50235f/estadistica-de-deporte-federado.pdf>>.
- Ética Animal. 2020. «Introducción al sufrimiento de los animales salvajes». Oakland: Ética Animal. <https://www.animal-ethics.org/wp-content/uploads/Introduccion_sufrimiento-animales-salvajes.pdf>.
- Faria, C. 2023. *Animal Ethics in the Wild. Wild Animal Suffering and Intervention in Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heberlein, Thomas A.; Serup, Bjarni Y Ericsson, Göran. 2008. «Female Hunting Participation in North America and Europe». *Human Dimensions of Wildlife*, 13:6, 443-458
- Leopold, Aldo. 1989 [1949]. «A Sand County Almanac and Sketches Here and There». *Goose Music*. Parte III. Oxford: Oxford University Press.
- Luke, Brian. 2008. «Brutal: Manhood and the Exploitation of Animals». *Choice Reviews Online*. Vol. 45. University of Illinois Press. <<https://doi.org/10.5860/choice.45-3127>>.
- Ortega y Gasset, José. 1999. «Prólogo a Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes». En *Veinte años de caza mayor, del Conde de Yebes*, 112. Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha.
- Sagoff, Mark. «Animal liberation and environmental ethics: Bad marriage, quick divorce». *Osgoode Hall LJ* 22 (1984): 297.

Capítulo 14

Naturaleza y el significado de especismo

Dayrón Terán

En el Diccionario de la Real Academia Española existen dos definiciones para el término *especismo*. Según la primera, el especismo consiste en la «discriminación de los animales por considerarlos especies inferiores». La segunda, por su parte, lo define como la «creencia según la cual el ser humano es superior al resto de animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio». Tal y como están formuladas, ambas definiciones son imprecisas. En la primera no se deja claro si se incluye a los seres humanos dentro del conjunto de animales, aunque se puede intuir que no. Si lo que se quiere expresar es la discriminación que los seres humanos llevan a cabo sobre otros animales, se debería hablar entonces de animales no humanos, y no solo de animales, puesto que los seres humanos también pertenecen al reino animal. Además, la consideración de que los intereses de los seres humanos son más importantes que los del resto de animales (tomados en su conjunto) es solo una forma de especismo, conocida como antropocentrismo moral, pero no la única, ya que es posible primar los intereses de unos animales no humanos frente a los de otros de forma injustificada, y parece claro que esto también es especista. Este tipo de discriminación es muy frecuente, y se manifiesta, por ejemplo, en el trato favorable que suelen recibir algunos animales con los que los seres humanos tienden a convivir

frente al trato recibido por todos aquellos animales que son explotados en granjas, mataderos o piscifactorías.

Por otra parte, una discriminación especista no ocurre únicamente cuando un animal es considerado *inferior*. Alguien podría pensar que un animal es *superior* a otro, y aun así darle un trato peor que a aquel en virtud de su no pertenencia a una especie o conjunto de especies. Esto puede observarse, por ejemplo, cuando se defiende que la posesión de unas capacidades cognitivas superiores es lo relevante para determinar si debemos respetar o no a alguien. Es común que quienes defienden el antropocentrismo moral sostengan que los animales no humanos no deben ser respetados en la misma medida que los seres humanos porque tienen unas capacidades cognitivas menos complejas. Sin embargo, ocurre que no todos los seres humanos expresan estas capacidades en un alto grado. De hecho, muchos humanos y humanas¹ las poseen en menor medida que animales de otras especies (Pluhar 1995, 46). Así, quienes defienden el antropocentrismo moral deberían concluir en estos casos, o bien que estos individuos no son considerables —con lo que ya no se estaría sosteniendo en realidad una posesión antropocéntrica, sino simplemente capacitista—, o bien que lo son por el mero hecho de ser humanos. En este último caso, se estaría defendiendo una mayor consideración para individuos con unas capacidades *inferiores*. Sin embargo, esto no implica que esta forma de discriminar sea por ello menos especista.

La segunda definición adolece de este mismo problema al emplear el término *superior*. Además, puede considerarse incompleta, ya que reduce el especismo a la explotación de los animales no humanos. Si bien resulta claro que estos son tratados de forma especista al ser explotados, hay también otros modos en los que padecen una discriminación especista. Por ejemplo, la mayoría de las personas estamos de acuerdo en que se debe ayudar a los seres humanos (o a ciertos animales no humanos) cuando estos se ven en una mala situación, aunque no sea culpa de nadie, sino que se deba a causas naturales. Sin embargo, mucha gente rechaza ayudar a otros animales debido a que no pertenecen a una determinada especie. Esto también supone una forma de discriminación especista.

¹ A lo largo de este capítulo he pretendido emplear un lenguaje inclusivo al referirme a seres humanos, manteniendo un estilo lo más neutro posible con respecto al género, e incluyendo femeninos y masculinos cuando esto ha sido oportuno. Por razones de exposición y economía lingüística, no he aplicado esto al caso de los animales no humanos.

Así pues, resulta apropiado asumir otra definición de especismo que dé cuenta de una manera más precisa de las formas de discriminación padecidas por los animales no humanos. Este capítulo examina algunos de los aspectos relevantes a tener en cuenta a la hora de optar por una definición alternativa. Para ello, el apartado 2 presenta un breve análisis del concepto de discriminación. El apartado 3 muestra cómo es posible discriminar de manera especista entre diferentes tipos de animales no humanos. El apartado 4 aborda la cuestión del sufrimiento de los animales silvestres. Finalmente, se extraerán las conclusiones de todo lo anterior.

El carácter relacional del concepto de discriminación

Un término clave a la hora de entender en qué consiste el especismo es el de discriminación. Este es un concepto relacional. Esto significa que siempre que se discrimina a alguien se hace en función del trato o consideración que se da a otros individuos. Este concepto debe ser cuidadosamente distinguido del de *daño*. Esto se debe a que existen formas de discriminación que, si bien implican un trato peor, pueden beneficiar a los individuos en lugar de perjudicarlos (Horta y Albersmeier 2020). Imaginemos, por ejemplo, que una persona decide donar dinero para alguna causa altruista, como puede ser la de ayudar a refugiadas y refugiados de guerra, pero que opta por ayudar en mayor medida a algunos de ellos basándose únicamente en el color de su piel. Este individuo estaría ayudando también a aquellas refugiadas y refugiados con un color de piel diferente al de quienes ayuda en mayor grado. Sin embargo, les estaría dando un trato comparativamente peor.

Es preciso señalar que oponernos a la discriminación no implica que debamos tratar a todo el mundo por igual. Existen distintos tipos de intereses, y estos pueden tener un peso diferente. No tiene la misma importancia el interés de un individuo en no sufrir un dolor extremo que el interés de otro en degustar un determinado sabor. Los intereses del primer individuo claramente tienen un mayor peso. De este modo, cuando queremos dar un trato no discriminatorio lo relevante es considerar de igual manera aquellos intereses que son del mismo tipo (Singer 1993, 21).

Por otra parte, también se puede sostener que en algunos casos dar un trato diferente ante los mismos intereses no tiene por qué ser discriminatorio. Este podría ser el caso, por ejemplo, si sostenemos que los aspectos relativos al mérito o a la retribución son relevantes a la hora de determinar cómo debemos tratar a los individuos. De

este modo, si bien dos personas tuvieran el mismo interés en no ser privadas de libertad, se podría defender que únicamente se debe respetar plenamente el interés de una de ellas, por ejemplo, si la otra cometió una acción que consideramos muy reprochable. Por tanto, parece que un aspecto clave para valorar cierto trato como discriminatorio es que este carezca de una justificación apropiada. Así, volviendo a la definición de especismo, se puede considerar que una más precisa es aquella según la cual este consiste en un trato discriminatorio y, por tanto, injustificado a quienes no pertenecen a cierta especie o conjunto de especies (Horta 2010, Horta y Albersmeier 2020, Albersmeier, 2021).

Discriminación entre animales no humanos de distintas especies

Como antes señalamos, es muy frecuente la discriminación de muchos animales no humanos no solo con respecto a los seres humanos, sino también en relación a otros animales no humanos. Esto es especialmente patente en la diferencia de trato que reciben los animales utilizados como recursos comparados con aquellos que comparten hogar con los seres humanos. Muchas de las personas que están a favor del consumo de carne se escandalizarían si descubrieran que esta proviene de perros o de gatos. Estas personas podrían encontrar totalmente injustificado causar a estos animales todos los daños que conlleva la explotación de la industria de la carne. Sin embargo, no existe ninguna razón no arbitraria que condene dar este trato a perros o gatos y que al mismo tiempo lo justifique con pollos, patos, cerdos o vacas. Por tanto, el trato recibido por estos últimos es discriminatorio en relación al que se da a los primeros. Esta diferente consideración de intereses puede ser explicada por la presencia de prejuicios especistas.

De modo semejante, incluso dentro del grupo de personas que sí se preocupan por lo que le ocurre a vacas, cerdos o patos en granjas y mataderos, puede existir una menor preocupación por la situación de otros animales, como los peces o los invertebrados. La existencia de lo que en ocasiones se denomina dieta pescetariana da cuenta de ello, a pesar de que el número de peces con cuya vida se acaba cada año supera ampliamente al de los grandes mamíferos. Con respecto a los invertebrados, si bien estos constituyen la práctica totalidad del conjunto de animales existentes, su sufrimiento solo ha comenzado a ser abordado como un problema moral de primer orden en años recientes. Esto es comprensible en cierta medida. Puesto que el su-

frimiento de los invertebrados está determinado por la existencia de ciertas estrategias reproductivas, se podría pensar que es inevitable. Sin embargo, de lo primero no se sigue lo segundo. Es, en principio, posible promover ecosistemas con menores poblaciones de invertebrados, reduciendo con ello el sufrimiento. De hecho, el crecimiento poblacional de los seres humanos ha ido acompañado de un descenso considerable del número de invertebrados (University College London 2014, Tomasik 2015). Y es probable que el desarrollo tecnológico nos coloque en una mejor situación para promover entornos con menor sufrimiento en el futuro.

Por otra parte, la menor consideración de los invertebrados no se manifiesta solo en la falta de preocupación por su sufrimiento en la naturaleza. Las granjas destinadas a la explotación de insectos son una tendencia al alza, tanto para el consumo humano como para la alimentación de otros animales explotados por los seres humanos. Dada la magnitud del número de individuos que pueden ser confinados en estas granjas, esta forma de explotación supone un incremento astronómico del sufrimiento, más aún si se considera el mantenimiento de esta práctica en el largo plazo (Vinding 2022).

Finalmente, en muchas ocasiones también suele existir una mayor consideración por aquellos animales pertenecientes a especies que se encuentran en peligro de extinción. Sin embargo, esto no parece justificado, ya que quienes pueden ser dañados son los individuos y no las especies. Son los primeros los que pueden sentir dolor y placer, y el número de miembros de una especie no hace que los individuos sean más ni menos sintientes. De este modo, vemos que hay múltiples formas en las que unos animales no humanos pueden ser discriminados con respecto a otros, independientemente de la diferencia de trato o consideración que reciban en relación a los seres humanos.

La desconsideración de los animales silvestres

Como ya hemos mencionado, la discriminación de los animales no humanos no se limita a todas aquellas acciones que les causan daños de manera directa. La omisión de ayuda en la naturaleza cuando esta es posible supone un trato desfavorable en relación al que reciben los humanos y también otros animales. Con respecto a los seres humanos, esto se manifiesta no solo en que estos reciben ayuda cuando se ven afectados por catástrofes naturales o se pierden en entornos hostiles para su supervivencia. Los seres humanos también disponen de asistencia médica para ser tratados de enfermedades, las cuales pueden tener causas totalmente naturales. Dado que

también podemos ayudar a los animales no humanos de estas maneras, podemos considerar que sería especista no hacerlo. En muchas ocasiones la ayuda es cuestionada apelando a la idea de que el bienestar predomina sobre el sufrimiento en los entornos naturales. Sin embargo, esto es muy problemático. Las estrategias reproductivas seguidas por la mayoría de los individuos conllevan la existencia de inmensas cantidades de sufrimiento. Estas estrategias consisten en la maximización del número de individuos que nacen, cuyas probabilidades de llegar a la edad adulta son muy escasas. De este modo, la práctica totalidad de estos animales mueren de forma prematura, y en muchos casos muy poco tiempo después de nacer, con lo que sus vidas prácticamente no contienen experiencias positivas. Sin embargo, sus muertes son a menudo dolorosas (a veces en gran medida). En poblaciones que siguen estos patrones reproductivos, y que mantienen un tamaño estable, sobrevive de media únicamente un individuo por cada padre/madre (Faria 2015, Ética Animal 2020). Aunque se podría pensar que este tipo de estrategias son poco eficientes en términos evolutivos, debido a que la relación entre los individuos que nacen y los que sobreviven no parece equilibrada, lo cierto es que son tremendamente eficaces para transmitir el material genético. Dado el enorme número de individuos involucrados por la existencia de estrategias de este tipo, es probable que la mayor parte del sufrimiento agregado en la Tierra provenga las mismas.

Por otra parte, esto no significa que las vidas de los animales silvestres que no siguen este tipo de estrategias sean necesariamente buenas. En general, los animales no humanos se ven expuestos en la naturaleza a múltiples situaciones adversas. En muchos de estos casos, los seres humanos podemos ayudarlos, y de hecho lo hacemos. Algunos ejemplos de esto son las campañas de vacunación (contra la rabia, por ejemplo), la construcción de refugios o los rescates en zonas de catástrofes naturales, etc. De este modo, si los animales no humanos sufren de manera frecuente en la naturaleza, y podemos llevar a cabo diversas acciones para ayudarlos, sería discriminatorio no hacerlo, puesto que nadie pone en cuestión que los seres humanos deban ser ayudados cuando sufren por causas naturales. Si se niega la ayuda a otros animales por el mero hecho de no ser humanos, entonces se les estaría discriminando de forma especista.

Conclusión

En este capítulo hemos examinado los problemas que presenta la definición de *especismo* recogida por el Diccionario de la RAE.

Hemos defendido que una definición de este término no puede no incorporar aspectos como el trato comparativamente peor dado a ciertos animales no humanos con respecto a otros. Asimismo, también hemos considerado imprescindible para una definición apropiada que esta sea compatible con considerar especista no prestar ayuda a los animales silvestres en situaciones en las que esto es posible y en las que lo haríamos de ser seres humanos quienes necesitaran nuestra ayuda.

Referencias

- Albersmeier, Frauke. 2021. «Speciesism and Speciescentrism». *Ethical Theory and Moral Practice*, Vol. 24 (2), 511-527.
- Ética Animal. 2020. *Introducción al sufrimiento de los animales salvajes*, Oakland: Ética Animal.
- Faria, Catia. 2015. «Dinámica de poblaciones y sus implicaciones para la ética de la gestión ambiental». en *Actas del I Congreso internacional de la Red Española de Filosofía*, Vol. 17, 15-24.
- Horta, Oscar. 2010. «What Is Speciesism?». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. Vol. 23 (3), 243-266.
- ., y Albersmeier, F. 2020. «Defining Speciesism». *Philosophy Compass*, Vol. 15 (11), 1-9.
- Jaquet, François. 2019. «Is Speciesism Wrong by Definition?». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*. Vol. 32 (3), 447-458.
- Pluhar, Evelyn B. 1995. *Beyond Prejudice: The Moral Significance of Human and Nonhuman Animals*. Durham: Duke University Press.
- Real Academia Española: Diccionario de la Lengua Española, 23.^a ed., [versión 23.5 en línea]. <<https://dle.rae.es>> [21/09/2022].
- Singer, Peter. 1993. *Practical Ethics*. Cambridge University Press.
- Tomasik, Brian. 2015. «The Importance of Insect Suffering». Disponible en: <https://reducing-suffering.org/the-importance-of-insect-suffering/#But_are_insects_conscious> [último acceso, 29/09/2022].
- University College London. 2014. «Invertebrate Number Nearly Halve As Human Population Doubles». Disponible en: <<https://www.ucl.ac.uk/news/2014/jul/invertebrate-numbers-nearly-halve-human-population-doubles>> [último acceso, 29/09/2022].
- Vinding, Magnus. 2022. «The Catastrophic Rise of Insect Farming and Its Implications for Future Efforts to Reduce Suffering». Disponible en: <<https://magnusvinding.com/2022/09/10/the-catastrophic-rise-of-insect-farming/>> fbclid=IwAR13BAAwboGjcCyXvhZfFfb3GIJv4x4RxU_mlFvxNhL54V37qv7a4Tfk0> [último acceso, 26/09/2022].

PARTE IV

Lenguaje especista y cultura

Capítulo 15

Lenguaje especista y derecho

Paula Casal y Macarena Montes

El lenguaje común surge de las acciones espontáneas y no pactadas de los hablantes individuales, que intentan hacerse entender refiriéndose a lo ocurrido en actividades compartidas con otros hablantes¹. Si estas actividades consisten en disparar aves, tenderán a usar expresiones como *matar dos pájaros de un tiro* o *preferir un pájaro en mano que ciento volando*. El lenguaje jurídico, en cambio, no es espontáneo. Cada artículo es el producto de un gran número de borradores, de un severo análisis por parte de sus proponentes y sus opositores, y de sucesivas etapas de escrutinio antes de ser aprobado. El hablante competente en este ámbito tiene un alto nivel educativo, y numerosas personas preparadas para detectar términos discriminatorios analizan el texto de toda ley o manual, buscando un lenguaje aséptico, no ideológico, objetivo, imparcial, preciso, técnico y de utilidad pública. Es, por tanto, especialmente notable que encontremos en el discurso jurídico términos y prácticas especistas.

¹ Siguiendo a Jesús Mosterín (2006), el capítulo sustituye «el hombre» o «el ser humano» por el término «humán», y en general, emplea un lenguaje inclusivo cuando el género no es relevante, pero mantiene el lenguaje original de los textos jurídicos que cita y analiza. Agradecemos los comentarios de Carlos Contreras y Eze Paez.

Según la Real Academia Española, el término *especismo* indica (i) «discriminación de los animales por considerarlos especies inferiores» y (ii) la «creencia según la cual el ser humano es superior al resto de los animales, y por ello puede utilizarlos en beneficio propio». En el lenguaje jurídico existen ejemplos tanto de la primera acepción, «La dignidad coloca al ser humano por encima del resto de seres que carecen de razón» (Lacalle Noriega 2016, 49), como de la segunda: «Es la persona humana [...] la que hace brotar el Derecho, y éste no se entiende sin aquella. El Derecho, si quiere responder a su propia constitución íntima, no puede menos que reconocer en el ser humano a su protagonista fundamental» (Corral Talciani 1990, 319).

La explicación más predecible del fenómeno es que el derecho no queda aislado de la cultura de la que es parte. Por ello, especialmente los operadores jurídicos duchos en el lenguaje adversarial usan expresiones propias de las actividades compartidas que consisten en atacar a un animal. Así, por ejemplo, es habitual que un abogado argumente que intenta *echar un capote*, desaconseje *entrar al trapo* pese a las provocaciones o *puyas* recibidas, aconseje *tener mano izquierda* y *ver al toro desde la barrera* o *cogerlo por los cuernos*, considere que su rival se ha saltado las normas *a la torera* y ha *quedado para el arrastre*, y desestime los argumentos contrarios como un *brindis al sol*.

Además, aunque el derecho pueda servir para reformar, tiene también una función estabilizadora, convierte las meras costumbres en leyes y tiende a reafirmar aquello que es generalmente aceptado por la población. La explicación más importante, sin embargo, es que, desde la antigüedad, el derecho ha sido el principal instrumento formal de regulación de las relaciones de propiedad y control efectivo sobre los demás animales. Así, todo el universo jurídico se divide solamente en dos: las *cosas*, que no tienen derechos, y las *personas*, que no solo poseen derechos, sino también cosas, algunas de las cuales son animales. Los animales figuran solo como una de las *cosas* que una *persona* (o una asociación humana) puede comprar, vender, alquilar o deber.

Es frecuente encontrar textos que declaran que los miembros del resto de las especies están en el mundo para servirnos y que reflejan esta actitud fundamentalmente instrumental hacia los demás animales. Clara muestra de ello es que las protecciones jurídicas que recibe un animal no dependen de las capacidades o necesidades propias de su especie, sino del beneficio que obtenemos del animal individual. Así, con ciertas variaciones nacionales o locales, los clasificamos en animales *de uso agrícola* —que incluyen los *de uso alimentario*— y los anima-

les de tiro (o bestias de carga), de guía, de guardia, de caza y de pastoreo. Distinguimos a todos ellos de los animales *domésticos* o *de compañía*, *de laboratorio*, *de circo*, *de zoo* y *de empleo en espectáculos autorizados*, *concursos* y *carreras*. Como expresa el título del libro de Melanie Joy *Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas* (2013), tratamos a los animales según el beneficio que extraemos de ellos. Esto produce numerosas incongruencias. Primero, quienes no encajan en alguna categoría, como los grandes simios *pertenecientes a particulares*, quedan en una especie de tierra de nadie, lo cual dificulta su protección (Casal 2008; Casal y Singer 2022, 135). Segundo, los animales empleados en la búsqueda de tratamientos médicos, potencialmente beneficiosos también para ellos, reciben más protecciones que si los mismos animales fuesen torturados y sacrificados en los festejos populares de algún pueblo sin ninguna necesidad (Casal 2020, 467). Por último, el mismo animal puede ser mimado como un miembro más de la familia o explotado de la forma más cruel, en ambos casos en estricto cumplimiento de la ley.

Estas diferencias de trato que el derecho da a los animales según su uso se reflejan en varios términos empleados en derecho penal (primera sección) y en derecho civil (segunda sección), así como en las distinciones entre *especies útiles* y *dañinas* (tercera sección) y especialmente en la confusión entre los conceptos de *persona* y *humano* (cuarta sección), que ha servido para argumentar que solo los humanos pueden ser *personas* y sujetos de derechos, por lo que el resto de los animales solo pueden ser *cosas*. El actual debate sobre esta confusión puede dar lugar a un cambio legislativo que concluya que los animales también pueden ser *personas*, o al menos tener derechos, y termine con el trato asimétrico entre humanas y no humanas más importante del discurso jurídico.

El maltrato y lo penal

El maltrato animal se sanciona en España desde 1995.² El artículo 632 del Código Penal de 1995 imponía una multa a quien *maltratar* *cruelmente* a animales domésticos o a cualquier otro en espectáculos no autorizados, dando a entender que maltratar cruelmente en espectáculos autorizados no era punible, y que, por tanto, aquello que se castigaba era simplemente la falta de autorización, y no el

² Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. Boletín Oficial del Estado, núm. 281.

maltrato cruel. En este caso, además, no se trata simplemente de una formulación casualmente torpe o desafortunada, sino que es algo que refleja fielmente la intención de una ley que intenta evitar toda interferencia con las corridas de toros y otros festejos en los que las autoridades licencian el maltrato cruel. Un marco jurídico que permite torturar animales públicamente hasta la muerte y cobrar por el espectáculo, difícilmente puede ofrecer protección a los otros animales, sin recurrir a este tipo de contorsiones jurídicas.

En el año 2003 se modificó el Código Penal y el artículo 337 impuso una «pena de prisión de tres meses a un año e inhabilitación especial de uno a tres años para el ejercicio de profesión, oficio o comercio que tenga relación con los animales cuando se maltratare con *ensañamiento e injustificadamente* a animales domésticos causándoles la muerte o lesiones que produzcan un grave menoscabo físico». Aunque podamos sobreentender que aquí «justificado» significa «permitido por otras normas jurídicas» como las que permiten *torear*, y no «moralmente justificado», se trata de una expresión desafortunada porque supone que puede haber algo que llamaríamos *maltrato justificado*. Además, la misma frase sugiere que se penarán solo aquellas conductas en las que pueda probarse *ensañamiento*, que es algo muy difícil de demostrar. Evidentemente, el *ensañamiento* debería ser siempre un agravante, pero no una condición necesaria para que haya delito, ya que puede haber maltrato sin *ensañamiento*, por ejemplo, por abandono.

En 2010 se eliminó el término *ensañamiento*. Ahora el delito consistiría en causar un *menoscabo grave* en la salud del animal. Se incluye, al fin, la salud *psíquica*, tan precaria en animales cautivos, en el concepto de *salud animal*. Además, la protección se extiende ahora a todo *animal amansado*, que incluye a más animales que el término *doméstico*, aun si sugiere que el animal es *fiero* en estado natural y ha sido apaciguado por el humano.

En 2015 tuvo lugar la última reforma del Código Penal, que aumentó los grupos de animales protegidos por el artículo 337 e incluyó la explotación sexual. Ahora será castigado «el que por cualquier medio o procedimiento *maltrate injustificadamente*, causando lesiones que menoscaben gravemente su salud o sometiéndole a explotación sexual a: (a) un animal doméstico o amansado, (b) un animal de los que habitualmente están domesticados, (c) un animal que temporal o permanentemente vive bajo control humano o (d) cualquier animal que no viva en estado salvaje».

El artículo protege ahora a más animales y de más conductas, pero sigue hablando de *maltrato injustificado*, algo que nunca haría-

mos refiriéndonos a humanas, aun si entendemos *justificado* como *parte de prácticas permitidas*. Además, que una conducta se englobe dentro de *prácticas permitidas* que incluyen hacer cosas *generalmente prohibidas* fuera de las mismas no puede blindar frente a toda acusación de maltrato. Cuando se permite el boxeo, o la maternidad subrogada, se permiten actos *habitualmente prohibidos*. Pero eso no significa que se permita hacer *cualquier cosa prohibida* a la persona contratada, o que no haya que vigilar su posible maltrato. De hecho, en estos casos hay razones para vigilar el maltrato especialmente.

El artículo no protege a los animales denominados *salvajes*, que también son víctimas de maltrato, como en el caso del cazador que golpeó hasta la muerte a un zorro (20 Minutos 2018) o de los excursionistas que despeñaron a un jabalí (Villareal 2017). Esta excepción hace al artículo incongruente: es delito penetrar sexualmente a una cerda, y no a una jabalina.

Finalmente, se supone que, habiendo maltratado a ciertos individuos, si nos condenan a inhabilitación especial ya no podremos tener a esos individuos bajo nuestra custodia. Sin embargo, esto no es lo que inhabilitación significa cuando se trata de animales. Como se concibe como castigo, no como forma de prevenir nuevos abusos, suele durar solo un par de meses y el condenado no recibe ningún tipo de reeducación, así que, probablemente actuará de la misma forma en una situación similar. Además, el castigo es simbólico, ya que la tenencia de animales se traspasa solo formalmente a otro miembro de la familia u otro operario de la explotación agrícola, sin que se interponga una orden de alejamiento o cualquier medida que permita asegurarnos de que la inhabilitación tiene algún efecto real. Por último, incluso si nos despiden, como no existe un registro estatal de personas que han demostrado ser un peligro para los otros animales, enseguida podremos conseguir el mismo empleo o comprar más animales como los que acabamos de maltratar. Todo ello puede hacer que, cuando se trata de animales, inhabilitar sea un término vacío, sin significado práctico.

Lo salvaje y lo civil

El término salvaje, procedente del derecho romano (Contreras López 2016, 44),³ es el elegido por el derecho para referirse a los

³ En el comentario doce del título 1º del Libro II de las Instituciones de Justiniano, se menciona a los animales salvajes (*res nullius*) para regular el modo de adquirir su propiedad.

animales que viven en la naturaleza. Se emplea en derecho administrativo, en derecho penal —como ya advertimos— y en derecho civil —como explicaremos ahora—. El carácter peyorativo del término queda plasmado en que *salvaje* sea un insulto que connota brutalidad y violencia. El mismo Diccionario de la Real Academia Española asocia el término *salvaje* con conceptos negativos como áspero, no cultivado, no civilizado, cruel e *inhumano*. Los términos *salvaje* y *bravío* sugieren también que el animal es *feroz* o *agresivo*. Es cuestionable que algún animal merezca esta calificación tan peyorativa y, en todo caso, es absurdo calificar de este modo a todos los animales que viven en la naturaleza, como los peces, pájaros, conejos, ardillas o cervatillos que no son en absoluto feroces, peligrosos ni violentos, sino, al contrario, tímidos y asustadizos. Como advierten otros capítulos, son simplemente *animales silvestres o que viven en la naturaleza*. El empleo científicamente injustificado de otros adjetivos presenta al animal que escapa a nuestro control como una amenaza, contribuyendo a legitimar las trampas y los disparos a los seres descritos como *salvajes*.

El Código Civil chileno, por ejemplo, utiliza los términos *salvaje*, *bravío* y *fiero* para referirse a los animales que viven en la naturaleza y llama a los mamíferos *fieras*.⁴ Como reza su artículo 608: «Se llaman animales *bravíos* o *salvajes* los que viven naturalmente libres e independientes del hombre, como las *fieras* y los peces [...]». Asimismo, el artículo 617 establece: «Se entiende que el cazador o pescador se apodera del animal *bravío* y lo hace suyo, desde el momento que lo ha herido gravemente, de manera que ya no le sea fácil escapar, y mientras persiste en perseguirlo [...]». Los artículos 618⁵ y 619⁶ también hablan del animal *bravío* y el 2 327 dispone: «El daño causado por un animal *fiero*, de que no se reporta utilidad para la guarda o servicio de un predio, será siempre imputable al

⁴ Decreto con Fuerza de Ley N° 1, que fija el texto refundido, coordinado y sistematizado del Código Civil. Publicada el 30 de mayo de 2000.

⁵ Artículo 618: «No es lícito a un cazador o pescador perseguir al animal *bravío* que es ya perseguido por otro cazador o pescador; si lo hiciera sin su consentimiento, y se apoderare del animal, podrá el otro reclamarlo como suyo».

⁶ Artículo 619: «Los animales *bravíos* pertenecen al dueño de las jaulas, pajareras, conejeras, colmenas, estanques o corrales en que estuvieren encerrados; pero luego que recobran su libertad natural, puede cualquier persona apoderarse de ellos y hacerlos suyos, con tal que actualmente no vaya el dueño en seguimiento de ellos, teniéndolos a la vista, y que por lo demás no se contravenga al artículo 609».

que lo tenga, y si alegare que no le fue posible evitar el daño, no será oído».

La Ley 17/2021 del 15 de diciembre que modificó el Código Civil español, desclasifica a los animales como *cosas* y los reclasifica como *seres sintientes*. Ya no podrán ser embargados, hipotecados, abandonados o apartados de sus compañeros humanos, y se reconoce la posibilidad de que sean considerados miembros de la familia a varios efectos, como la custodia compartida. Sin embargo, el artículo 465 todavía reza: «Los animales *salvajes* o silvestres solo se poseen mientras se hallan en nuestro poder; los domesticados se asimilan a los domésticos o de compañía si conservan la costumbre de volver a la casa del poseedor o si han sido identificados como tales».⁷

Las especies dañinas

Distintos ordenamientos jurídicos consideran algunas especies *dañinas* o *invasoras*, términos en que solo nos referiríamos a un ejército. Frecuentemente, las especies *dañinas* o *invasoras* se crearon irresponsablemente. Por ejemplo, en 1946, para fomentar la industria peletera, la marina argentina liberó, en la Isla Grande de Tierra del Fuego, diez parejas de castores canadienses que se reprodujeron exitosamente, produciendo cambios ecosistémicos irreversibles (Maldonado 2020). Ahora, los castores son *especie dañina* en Chile y Argentina (Cué 2018). Según la Ley de Caza chilena, *dañino* es el que:

por sus características o hábitos, naturales o adquiridos, está ocasionando perjuicios graves a alguna actividad humana realizada en conformidad a la ley, o está causando desequilibrios de consideración en los ecosistemas en que desarrolla su existencia y, debido a esto, es calificado de tal por la autoridad competente, con referencia a marcos espaciales y temporales determinados.⁸

Su artículo 6 establece un largo listado de especies *perjudiciales* o *dañinas*, como la cotorra argentina, el gorrión, la paloma asilvestrada, el conejo, la liebre, el castor, el visón, el coatí, el jabalí y, en ciertas zonas, el zorro gris,⁹ que podrán ser abatidos «en cualquier épo-

⁷ Ley 17/2021, de 15 de diciembre, de modificación del Código Civil, la Ley Hipotecaria y la Ley de Enjuiciamiento Civil, sobre el régimen jurídico de los animales. Boletín Oficial del Estado, núm. 300.

⁸ Ley n° 19 473, sobre caza. Publicada el 4 de septiembre de 1996.

⁹ Decreto n° 5, Reglamento de la Ley de Caza. Ministerio de Agricultura. Publicado el 7 de diciembre de 1998.

ca del año, en todo el territorio nacional y sin limitación de número de piezas o ejemplares».

Su artículo 5 prohíbe levantar nidos, destruir madrigueras o recolectar huevos y crías, con excepción de los pertenecientes a las especies *dañinas*; y su artículo 25 prohíbe (i) matar o capturar animales en sus dormideros, aguadas, nidos, sitios de reproducción y crianza; (ii) usar señuelos e instalar cebaderos destinados a atraer animales; (iii) cazar durante la noche; (iv) perseguir animales en vehículos o usar focos para su encandilamiento; y (v) cazar con hondas o boleadoras. Pero los *dañinos* pueden ser abatidos y capturados prácticamente de cualquier modo y sin las protecciones mínimas establecidas en esta ley.

De hecho, su artículo 26-g ordena que se regulen los métodos permitidos de caza, para evitar el *sufrimiento innecesario* de los animales, y el 25 regula los métodos prohibidos, pero eliminando la prohibición si la especie es *dañina*. Lo mismo ocurre en otros países. Por ejemplo, en Argentina, el artículo 20 del Decreto 4 477/56, que regula la caza y protección de la fauna, condena excederse en el número de ejemplares permitidos, «excepto otros animales considerados plagas, dañinos o perjudiciales, para los cuales no existe limitación».¹⁰ Ahora bien, una cosa es que, habiéndose percatado del grave error cometido al llevar castores a donde nunca habían existido, se decida rectificar este error, y otra muy diferente es permitir infligir cualquier daño, por innecesario que fuese, a un animal, solo por pertenecer a una especie denominada *plaga, dañina, perjudicial, exótica, foránea o invasora*. El hecho de que los humanos pasen de introducir deliberadamente una especie a considerarla nociva no hace que ningún animal deje de ser sintiente (Montes Franceschini 2018, 45). Tanto la cotorra argentina (ave *dañina*) como el choroy (ave protegida), ambas de la familia *psittacidae*, sufrirán si las cazan en sus nidos o con honda. De hecho, son tan intensamente sociales que sufrirán incluso si logran escapar, pero otras cotorras de sus nidos colectivos no lo hacen.

La regulación de los animales *dañinos* también da lugar a situaciones incongruentes: si un zorro gris vive en la Isla Grande de Tierra del Fuego es *dañino* y se le puede cazar sin evitarle *sufrimientos innecesarios*, pero si vive en otras zonas del país, está prohibido cazarlo incluso con los métodos más inocuos.

¹⁰ Decreto n° 4 477/56, Reglamentación de la Ley 5 786 de caza y protección de la fauna. Publicado el 28 de marzo de 1956.

Humanos y personas

Aun si en derecho sigue habiendo solo *personas* y *cosas*, podríamos dejar de considerar a los animales como meras *cosas* si fuese posible considerarlos *personas jurídicas*. Esto no es imposible, dado que *persona* significó desde el principio algo diferente a *humano* (LoLordo 2019a, 5). Un *humano* es un miembro de la especie *Homo sapiens*, cosa que averiguamos realizando una prueba genética. Una *persona*, en cambio, es un individuo con ciertas facultades, derechos o deberes que desempeña determinado papel (Casal y Singer 2022, 55-102). Así, por ejemplo, en el derecho romano, el término *persona* describía el rol que ocupa alguien en el ámbito jurídico, como acreedor, deudor, demandante, demandado, arrendador o arrendatario (Mussawir y Parsley 2017, 53). Como la *persona* es diferente al *humano* para el derecho, hay *humanos no personas* (LoLordo 2019b, 154), como los embriones, que pueden ser humanos y no poseer legalmente ningún derecho humano, ni siquiera el derecho a la vida. En cambio, hay personas, como las asociaciones o las empresas, que no son humanas, pero son personas jurídicas, ya que desempeñan un papel y son agentes con derechos y obligaciones. Tanto en filosofía del derecho, como en filosofía moral y política, el concepto de *derecho* es interpretado de formas muy diversas. No obstante, ninguna de ellas justifica que se considere que los derechos son algo exclusivo de los seres humanos (Casal y Singer 2022, 31-69).

En general, el derecho regula a los otros animales o como *bienes muebles* o como *seres sintientes*, pero en ambos casos los considera susceptibles de apropiación.¹¹ Tradicionalmente, el derecho ha definido a la persona como un sujeto de derechos u obligaciones, dividiéndolas en personas naturales o físicas y en personas jurídicas. Solamente los humanos nacidos y separados de la madre son considerados personas naturales. El resto de las entidades con personalidad forman parte de la categoría de las personas jurídicas, como ocurre con las asociaciones o las empresas. Esta categorización de las personas ha provocado que muchos operadores jurídicos confundan el concepto de *persona* con el concepto de *humano*, pues los humanos son los únicos seres considerados personas naturales. En consecuencia, en los tratados de derecho es común encontrar afirmaciones como la siguiente: «La persona es el hombre, el ser huma-

¹¹ La persona se describe como *propietario*, *poseedor* o *tenedor* de los otros animales y no como su *cuidador* o *compañero*.

no en cuanto tal: *todos* los seres humanos, sin excepción, y *sólo* los seres humanos con exclusión de cualquier otro ente de la naturaleza. La calidad de persona jurídica es inherente al ser humano» (Lacalle Noriega 2016, 230).

Algunos jueces siguen esta línea. Por ejemplo, la Corte Constitucional de Colombia en el caso del *habeas corpus* de Chucho, el oso andino, concluyó que solo los humanos son personas y pueden beneficiarse de un recurso de *habeas corpus* (Montes Franceschini 2021b, 43).¹² Sin embargo, otros jueces han comenzado a desafiar esta doctrina, reconociendo a otros animales como personas no humanas. En efecto, la jueza Liberatori reconoció a la orangutana Sandra como una persona no humana dotada de ciertos derechos, y gracias a ello ahora Sandra vive en un santuario en Florida (Montes Franceschini 2021a, 115). Asimismo, la jueza Mauricio reconoció a la chimpancé Cecilia como una persona no humana, sujeto de derechos fundamentales, concedió el *habeas corpus* y ordenó su traslado desde una solitaria jaula de cemento en el zoológico de Mendoza al santuario de grandes simios en Brasil (Montes Franceschini 2021a, 123).

La tendencia actual es avanzar hacia el reconocimiento de que los animales pueden tener derechos, clasificándolos como *sujetos de derechos*, pero sin reclasificarlos como *personas*. Anteriormente, cualquier sujeto de derecho sería considerado automáticamente como persona (Lawson 1957, 915). Pero ahora, al tiempo que se empieza a reconocer que el animal puede ser *sujeto de derechos*, se va debilitando el vínculo entre *derechos* y *personalidad*, vínculo que antes se blandía como argumento contrario a que los animales tuviesen derechos.

Hay bastante resistencia no solo a que los animales puedan ser considerados personas, sino también a que puedan ser considerados individuos determinados. Tanto en derecho penal como en civil se habla de los otros animales de la forma más impersonal y anónima posible, sin mencionar su nombre propio, y llamándoles *especímenes* o *hembra* de, en lugar de, por ejemplo, «Susy, la elefanta». Así, durante la audiencia sobre Chucho en la Corte Constitucional de Colombia, que nos consultó como expertas, el representante del zoo de Barranquilla insistió repetidamente en referirse a Chucho como «un oso», negándose explícitamente a llamarle Chucho (Montes Fran-

¹² Este argumento fue expresamente criticado por el magistrado Rojas, en su voto disidente, quien subrayó que la Corte Constitucional confundió los conceptos *humano* y *persona* en la sentencia.

ceschini 2021b, 42). Esto es un error, ya que Chucho no es «un oso», sino un oso con una biografía concreta, muy relevante para evaluar tanto su estado psíquico (cayo en depresión tras la muerte de su hermana Clarita) como su condición de silvestre (vivía en semilibertad en Manizales).

Lo mismo ocurrió en el voto disidente de la jueza Corral de la Corte Constitucional del Ecuador en el *habeas corpus* de la mona chorongo Estrellita. La jueza manifestó desacuerdo con la sentencia que reconoció a Estrellita como un sujeto de derechos, rechazando el uso de nombres propios para los animales. La jueza afirmó que los animales no tienen derecho a la identidad, pues este derecho solo corresponde a las personas naturales y jurídicas (Corte Constitucional del Ecuador 2022, 60). En cambio, la sentencia, apoyada por siete de los nueve jueces de la Corte Constitucional del Ecuador, resaltó la importancia de la individualidad, valor inherente e idiosincrasia de todo animal (Corte Constitucional del Ecuador 2022, 27).

Conclusiones

Aunque el lenguaje jurídico no es tan rico en expresiones especistas como el lenguaje común, siguen persistiendo numerosos conceptos que expresan que una de las funciones principales del derecho es regular las relaciones de propiedad y control efectivo sobre los otros animales, hasta ahora clasificados como *cosas*. En el caso del derecho, además, la elección de las palabras no es una cuestión puramente simbólica, sin consecuencias prácticas, sino que, como explican los ejemplos anteriores, tienen muchísimas consecuencias y determinan lo que se puede hacer o no a un animal.

Los ejemplos analizados son tomados del derecho penal, civil y administrativo, y de ciertas categorías jurídicas, que son la base del ordenamiento jurídico. Este ordenamiento coloca a la persona humana en una posición privilegiada, como única propietaria de las *cosas*, algunas de las cuales son animales. Además de clasificar a los demás animales como cosas, susceptibles de recibir *maltrato justificado*, los describe como *salvajes, bravíos, fieros, plagas, dañinos, perjudiciales e invasores* y normaliza que otros puedan referirse a ellos anónimamente, negándoles su individualidad. Incluso cuando se les incluye en una especie de categoría intermedia entre las *personas* y las *cosas*, la de *seres sintientes*, siguen siendo la propiedad de alguna *persona* física o legal.

No obstante, las sucesivas reformas muestran una mejora progresiva en la legislación. Dada la dificultad de proteger a los animales

en países donde se permite la tortura pública de los mismos en fiestas populares, cuando estos vestigios del pasado se prohíban podremos tener leyes mejores y menos retorcidas. Con el tiempo, la sociedad acabará aceptando, como lo hacen cada vez más juristas, que los animales son *sujetos de derechos*. Algún día aprenderemos a no confundir al *humán* con la *persona* y aceptaremos en derecho, como hacen tantos filósofos y científicos, que la personalidad no es patrimonio exclusivo del *Homo sapiens*.¹³

Referencias

- 20 Minutos. 2018. «Pacma denuncia a un cazador que maltrata hasta la muerte a un zorro en un vídeo».
- Casal, Paula. 2008. «El Simio de Montecristo. Los homínidos en la legislación española». En González García, Marta; Riechmann, Jorge; Rodríguez, Jimena y Tafalla, Marta (eds.). *Razonar y actuar en defensa de los animales*, 147–63. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- . 2020. «Whaling, Bullfighting and the Conditional Value of Tradition». *Res Publica* 27: 467-90.
- Casal, Paula y Singer, Peter. 2022. *Los derechos de los simios*. Madrid: Trotta.
- Contreras López, Carlos Andrés. 2016. *Régimen jurídico de los animales en Chile, Colombia y Argentina (antecedentes, codificación y desarrollo legislativo)*. Valencia: Tirant lo Blanch.
- Corral Talciani, Hernán. 1990. «El concepto jurídico de persona. Una propuesta de reconstrucción unitaria». *Revista Chilena de Derecho* 17 (2): 301-21.
- Corte Constitucional del Ecuador. 2022. Sentencia No. 253-20-JH/22 Derechos de la naturaleza y animales como sujetos de derechos, Caso Mona Estrellita.
- Cué, Carlos E. 2018. «La dura caza del castor invasor en el fin del mundo». *El País*, 2018. <https://elpais.com/internacional/2018/03/18/argentina/1521392097_988892.html>.
- Horta, Oscar. 2009. «What is Speciesism?». *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* 23: 243-66.
- Joy, Melanie. 2013. *Por que amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Lacalle Noriega, María. 2016. *La persona como sujeto del derecho*. Madrid: Dykinson.
- Lawson, Frederick Henry. 1957. «The Creative Use of Legal Concepts». *New York University Law Review* 32 (5): 909-25.

¹³ Agradecemos muchos los comentarios de Carlos Contreras y Ezequiel Paez.

- LoLordo, Antonia. 2019a. «Introduction: The Concept of a Person from Antiquity to the Twenty-First Century». En LoLordo, Antonia (ed.), *Persons: A History*, 1-15. Nueva York: Oxford University Press.
- . 2019b. «Persons in Seventeenth- and Eighteenth- Century British Philosophy». En LoLordo, Antonia (ed.), *Persons: A History*, 154-86. Nueva York: Oxford University Press.
- Maldonado, Ignacia. 2020. «Los castores en Chile: una especie invasora que ha causado grandes daños». Facultad de Ciencias Biológicas Pontificia Universidad Católica de Chile. 2020. <<https://biologia.uc.cl/los-castores-en-chile-una-especie-invasora-que-ha-causado-grandes-danos/>>.
- Montes Franceschini, Macarena. 2018. *Derecho animal en Chile*. Santiago: Editorial Libromar.
- . 2021a. «Animal Personhood: The Quest for Recognition». *Animal and Natural Resource Law Review* 17: 93-150.
- . 2021b. «Legal Personhood: The Case of Chucho the Andean Bear». *Journal of Animal Ethics* 11 (1): 36-46.
- Mosterín, Jesús, 2006. *La naturaleza humana*. Madrid: Espasa.
- Mussawir, Edward, y Parsley, Connal. 2017. «The Law of Persons Today: At the Margins of Jurisprudence». *Law and Humanities* 11 (1): 44-63.
- Villareal, Antonio. 2017. «Los que despeñaron al jabalí en Asturias saldrán impunes: “no pueden condenarles”». *El Confidencial*, 2017. <https://www.elconfidencial.com/tecnologia/ciencia/2017-11-17/maltrato-jabali-asturias-codigo-penal-condenarles_1479328/>.

Capítulo 16

Lenguaje especista y modismos populares

Montserrat Escartín Gual

El lenguaje es mucho más que el medio que utilizamos para expresarnos. Es también la estructura de nuestro pensamiento, la forma de entender nuestro entorno y el reflejo de una sociedad, una época o una cultura, como reconoce la UNESCO al señalar que el lenguaje no es una creación arbitraria de la mente humana, sino una convención social que influye en la percepción que las personas hablantes¹ tienen de la realidad. Tanto es así que condiciona nuestro modo de pensar y ver el mundo al transmitir las experiencias de generaciones anteriores.

En relación a los animales no humanos, nuestra lengua refleja un imaginario colectivo que los asocia al mal, al peligro, a lo satánico (el macho cabrío de los aquejarres, el gato negro de las brujas, los murciélagos en el vampirismo...). También los asocia a lo monstruoso: como evidencia, el padre de la cirugía moderna, Ambroise Paré, en 1575 recopiló en *Monstruos y prodigios* (1993) figuras anormales de seres humanos con garras, alas o escamas, indicando que un ser vivo

¹ En este artículo se ha prescindido de los plurales masculinos y se han favorecido expresiones lingüísticas inclusivas sin marcas de género. Ello no menoscaba que en ocasiones se use específicamente el masculino para apuntar a la responsabilidad de este género.

anormal adopta características de otras especies. Si la mitología griega muestra personajes con dichos rasgos para destacar su perversidad (la gorgona Medusa posee serpientes por cabellos; las harpías, sierpes y alas; la esfinge, cuerpo de león...), lo mismo hacen los mitos judeocristianos (que identifican al diablo con un ofidio en el *Génesis*; los castigos divinos con plagas de langostas, ranas... en el Éxodo; o a Satanás con una bestia de siete cabezas, cuernos, cuerpo de leopardo, pies de oso y boca de león en el *Apocalipsis*).

En muchos idiomas, perviven expresiones con una concepción negativa de los animales no humanos que se utilizan sin consciencia del sesgo especista que conllevan y de cómo influyen en nuestra percepción de la realidad. Al seguir repitiéndolas, normalizamos comportamientos históricamente aceptados, pero hoy moralmente inadmisibles, porque niegan cualquier relación de igualdad con otras especies. Este léxico despectivo, que arrastra creencias arcaicas, prejuicios e ideas precientíficas, evidencia que, para los seres humanos, los otros animales pertenecen a una categoría inferior, como en el caso de los insultos genéricos *bicho*, *bestia* o *bruto*. Este último (del latín *brutus-a-um*, «necio, irracional, insensible») es definido por Covarrubias en el *Tesoro de la lengua* (1611, 153) como «el animal irracional, cuadrúpedo, tardo, grosero, cruel, indisciplinante [...] de donde vino llamar brutos a los hombres de poco discurso y groseros». Paradójicamente, el mismo autor, al describir la voz *alma* (que deriva del lat. *animae*: «lo que está vivo», «lo que tiene alma», un animal) la identifica con la «conciencia».

En nuestra cultura, existe una especial animadversión por los individuos de ciertas especies temidas por su naturaleza depredadora y la amenaza: ¡Que *viene el lobo!* o *El lobo te comerá* verbaliza ese miedo secular. La figura de Licaón, a quien Zeus castigó convirtiéndole en el primer hombre lobo, es el origen del mito del *licántropo* o persona con el poder de transformarse en lobo. Si la medicina no dudó en usar su nombre para referirse a una temida enfermedad mental por la que el paciente se creía lobo (*licantropía clínica*), la literatura ha hecho de él una encarnación del mal en cuentos como *Caperucita roja*, por devorar a una anciana, o en piezas de teatro clásico (*Terra baixa*, de Àngel Guimerà, termina con el grito: «¡He matado al lobo!»), para indicar que el personaje ha asesinado a su perverso patrón). Incluso el filósofo Hobbes se sirvió de este animal para describir la maldad innata en los humanos: *homo homini lupus* («el hombre es un lobo para el hombre»).

El poder del lenguaje y la tradición

Prueba de la maldad asociada a este cánido es la cantidad de frases hechas que la mencionan (¡Lobos malos lo coman!; Mucho daño hace el lobo, pero en una hora lo paga todo; La muerte del lobo es la vida de los corderos; Ver las orejas al lobo; Meterse en la boca del lobo; La noche para los lobos y los ladrones; No pace cordero a vista de lobo; En la muerte del asno no pierde nada el lobo; De visita, hasta los lobos parecen corderos; Debajo de la piel de oveja, está el lobo robador; Aunque mil años tengas a un lobo por cordero, nunca harás cordero del lobo; So la piel ovejuna, trae dientes de lobo; Quien trata con lobos, traiga el perro al lado; Estar como cordero entre lobos...) o refranes (*El lobo muda el pelo, mas no el celo; Mata al lobito cuando es chiquitito; Lobo con piel de oveja no prepara cosa buena; Pierde el lobo los dientes y no las mientes; El lobo y la vulpeja son de la misma conseja; País de extranjeros, país de lobos; Quien mal ha de hacer, a su puerta lo comen lobos; Si el caballo tiembla, el lobo se acerca; Cuando el lobo mata, mata para todos...*).

En relación a los toros, el imaginario tradicional los asocia con un espécimen salvaje y bravío; razón de que se hayan utilizado para probar el valor del hombre, que se les enfrenta para matarles en un ruedo. Así, la tauromaquia ha dejado profunda huella en modismos populares (*A toro manso, mayor castigo; Rematar la faena; Torear a alguien; ¡Valor y al toro!; Entrar al trapo; Ver los toros desde la barreira; Dar cornadas al viento; Te va a pillar el toro; Ponerse el mundo por montera; A dos puyas no hay toro bravo; Pinchar en hueso; Coge al toro por los cuernos, al hombre por la palabra; Al toro y al loco, de lejos; Cada mozo lancee su toro; Es un Miura; A toro muerto, gran lanzada; De la carne del toro hasta el rabo me como; Estar para el arrastre; A toro pasado, todos somos Manolete; En peores plazas hemos toreado; Capear el temporal; Salir por la puerta grande; Hasta el rabo, todo es toro; A falta de pan buenas son tortas, y a falta de toros, buenos son perros...*); sin olvidar la expresión ilustrada ¡Pan y toros!, alusiva a las corridas como diversión que halaga las bajas pasiones del pueblo, para evitar que este piense y promueva conflictos sociales.

Como hablantes, desconocemos que muchos giros de la lengua usual proceden del argot taurino, arrastrando connotaciones nada inocentes. *Descabellado*, como sinónimo de «absurdo o fuera de razón», significa matar al toro hiriéndole en la cerviz con la punta de la espada o la puntilla. Cuando proponemos *cambiar de tercio* para

dejar un tema y pasar a otro, ignoramos que una corrida se divide en tres partes o tercios, cuyo fin señala iniciar otra suerte. *Atarse los machos* indica «armarse de coraje para enfrentarse a algo difícil» cuando, en la tauromaquia, describe el último gesto del torero al atarse los cordones del calzón, listo para salir y enfrentarse al peligro. La *puntilla*, en el uso diario, alude a un revés que completa una desgracia (equivalente a «¡lo que faltaba!»); pero, en la fiesta y tras la estocada final, describe el punzón que se clava en la nuca del toro para rematarle. Hoy, *saltar a la torera* advierte que «se soslaya una obligación o compromiso» cuando, en los orígenes de la fiesta, era una pirueta que hacía el torero saltando sobre el toro, apoyando las manos en su lomo o con una pértiga. Si *estar para el arrastre* reconoce que alguien se «halla extenuado, agotado física o moralmente», en las corridas muestra el instante en que el toro está caído y listo para retirarle de la plaza hacia el desolladero. Al *echar un capote*, como sinónimo de tender una mano a alguien, no pensamos que la expresión alude a los capotazos que dan los mozos para ayudar al matador cuando está en peligro.

En relación a los cerdos, son infinitos los modismos que los mencionan para señalar su ignorancia (*Echar margaritas a los cerdos...*), suciedad (*Gorrino, cochino y marrano, todos hermanos*) o su valor como alimento (*Del puerco, hasta el rabo es bueno*); y los refranes que alaban su rentabilidad para el ser humano (*Hay que engordar al cochino para sacar buen tocino; Desde la cabeza hasta el rabo, todo es rico en el marrano; Cochino que en la mesa chilla, ya está oliendo a morcillas; Al peor marrano, la mejor bellota; Con dinero en el bolsillo, buen jamón y cochinitillo; El lechón, de un mes y el pato, de tres; Con pan, vino y carne de cochino, se pasa bien el mal camino; Todo es bueno en el cochino, desde el hocico hasta el rabillo; Comiendo pan y morcilla, nadie tiene pesadilla; El que come chorizos, se pone rollizo; El cochinitillo, del cuchillo al asador...*).

Algunos refieren la matanza porcina como la condena de alguien despreciable que, tras haber sorteado una pena que merece (*No llenarás bien la panza, si no haces una matanza*) finalmente la recibe en la festividad de San Martín o San Andrés (*A todo gorrino, le llega su san Martino; Por San Martín, deja el cerdo de gruñir; En san Andrés, chico o grande ha de caer; Por santo Martino, mata el pobre su cochino y por san Andrés, el rico los tres; Por san Andrés, hay puercos gordos que vender; Por san Martino, prueba tu vino y mata el cochino; Por san Andrés, mata tu res, mala o buena, o como es...*). También son ampliamente recogidos los placeres gastronómicos a partir de estos

animales (*Jamón empezado, pronto acabado; Más infieles hizo cristianos el tocino y el jamón, que la Santa Inquisición; Jamón y vino viejo estiran el pellejo; Judío que come puerco, muda de acuerdo*), o la idoneidad de comer su carne para celebrar la llegada del Carnaval (*Jueves lardero, longaniza en el puchero*).

Pese a los prejuicios heredados en estas expresiones, los lobos son elementos necesarios en el ecosistema, además de animales inteligentes, muy sociables y familiares, que viven en manadas colaborando en la crianza y alimentación de los cachorros, adoptando a los huérfanos, alimentando a las hembras lactantes y cuidando de los más débiles. El toro bravo o de lidia es una etiqueta dada por los seres humanos que no responde a una especie sino al fin comercial al que se le ha destinado en las corridas. Por último, los cerdos no son ignorantes (sino más inteligentes que los perros o un niño de tres años), ni sucios. No solo son incapaces de sudar, sino que les gusta bañarse para mantenerse frescos, lo que les hace ser muy limpios cuando viven en espacios abiertos.

Expresiones y frases hechas con carga despectiva o insultante

En nuestro idioma abundan los dichos, expresiones y frases hechas en los que se mencionan animales no humanos como insulto o para menospreciar a alguien. Así, decir que alguien *lleva una vida perra* supone normalizar el maltrato hacia los canes, reconociendo que la manera habitual de tratar a un perro resultaría inaceptable si fuese un ser humano. La expresión *dormir la mona* se remonta al siglo XVI, cuando los marineros transportaban monos desde África y, para divertirse, acostumbraban a darles vino para ver qué les pasaba tras ingerirlo. Para describir el efecto de adormecerse tras una borracheira, se evoca el estado del animal beodo, no el de la persona. Acusar a alguien de ser *más puta que las gallinas* pretende criticar la promiscuidad continuada e impropia de una mujer, comparándola con estas aves a las que se les atribuye una sexualidad desmesurada y prostituida, cuando lo cierto es que una gallina guiada por su instinto, y no sometida a la producción intensiva, pone solo de cuatro a cinco huevos semanales (del mismo prejuicio surge el refrán: *A la gallina y a la mujer les sobran nidos donde poner*). Otro dicho que también cuestiona la sexualidad de una mujer es señalarla por haber *parido como una coneja o una cerda* al identificarla con estas especies que tienen camadas numerosas; además de fomentar la creencia de que alumbrar a una gran prole es solo responsabilidad suya, no de su pareja.

En otros dichos, se mencionan diferentes animales no humanos para vejar a un individuo por su aspecto, como es el caso de ridiculizar a una fémína por ir *pintada como un loro*, al haberse excedido en el maquillaje, a costa de menospreciar el hermoso colorido de estas aves. Una variante es criticar a una mujer mayor que pone demasiado color en sus ojos y labios, de forma impropia para su edad o para la ocasión elegida, o al hacerlo con poco gusto y de manera excesiva o ridícula (*Va pintada como una mona*). La alusión parece basarse en el aspecto de los monos exhibidos en los circos, vestidos con ropas llamativas y pintados con intención de exagerar su aspecto ridículo. El insulto *Tiene tetas de vaca lechera*, aunque se use para degradar el pecho femenino, parte de un resultado biológico que es positivo y tiene una razón de ser en la naturaleza.

Ponerse como una foca se verbaliza como una crítica despectiva ante la obesidad de alguien, cuando la grasa acumulada por las focas no es fruto de excederse con la comida, sino un recurso necesario para resistir las gélidas aguas donde viven. El dicho *comer como un cerdo* pretende desautorizar a los seres humanos que usan maneras groseras al ingerir alimentos en la mesa (como por ejemplo mancharse), pero ignora que los cerdos son increíblemente aseados en su medio natural: hacen sus necesidades lejos de donde comen o duermen y se cubren de barro para proteger su piel del sol y los insectos. Ver a un cerdo sucio significa que vive en una pocilga sin espacio, comida fresca ni paja mullida para hacerse una cama limpia y seca. De hecho, se ha estudiado que los cerdos salvajes, al detectar la suciedad en un alimento, prefieren postergar la gratificación de degustarlo lavándolo primero en lugar de comerlo de inmediato. También se usa la expresión en tono peyorativo para indicar que alguien ha engordado en poco tiempo, como se hace con los cerdos antes de la matanza. En este caso, sin embargo, se les ceba no para alimentarlos mejor; sino para que aumenten de peso y poder rentabilizar más su carne.

Es un recurso socorrido para insultar a un ser humano mencionar su conducta impropia, desacertada o fuera de lugar comparándola con la de un animal no humano. Es el caso de *Estar como una cabra*, expresión que se utiliza para indicar que una persona se porta de modo extravagante, raro o, sencillamente, que está loca. Parece que la locura se ha asociado a las cabras porque, a diferencia de las ovejas o vacas, cuando las madres destetan a sus crías, estas salen corriendo de forma desaforada y sus progenitoras tras ellas, como «locas», para evitar que se dañen. Si en ellas el rasgo negativo era su conducta irracional, en el caso de ciertas aves, el «defecto» destaca-

do es la locuacidad, como aseguran los dichos *Hablar como una cotorra*, *Hablar como un loro* o *Hablar más que un papagayo*, para indicar que la persona que tiene el uso de la palabra no dice nada relevante, molesta con verborrea carente de sentido o es indiscreta al contar más de la cuenta. Con un sentido también despectivo, se suele reprender a un infante por *no parar de hacer el mono*; es decir, de hacerse el gracioso, haciendo tonterías o comportándose de forma alocada e irracional (ridiculizando a los simios por saltar por los árboles o mover los brazos). En el caso de querer caricaturizar la conducta enamoradiza de la población adolescente es frecuente atribuirles el dicho *estar en la edad del pavo*, cuyo motivo es el paralelismo observado con un pavo joven, dado que ambos se ruborizan, se muestran extremadamente sensibles y su voz produce gallos al hablar o cantar.

También para criticar el modo de ser o la idiosincrasia de alguien se suele hacer vejación de otra especie animal, como *ser la oveja negra de la familia*, para señalar que alguien es el elemento raro de una estirpe. El origen de esta expresión surge ante el hecho de que las ovejas negras no eran demasiado apreciadas en los rebaños ya que, para el criador, representaban una pérdida económica, pues su lana no se cotizaba igual en el mercado. El dicho adquirió mayor carga negativa en la Inglaterra de los siglos XVIII y XIX, por considerar que el color negro de su pelaje era una marca del diablo.

Para censurar la cerrazón de alguien es frecuente oír que *no quiere bajarse del burro*, dicho que, partiendo de la supuesta tozudez de un borrico, denuncia la inflexibilidad de quien sostiene una idea o posición equivocada, negándose a reconocerlo o transigir. Aunque estos équidos son muy complacientes, la razón de su ocasional terquedad nace de la necesidad de velar por su seguridad, dados sus pocos recursos defensivos; de ahí que, cuando se les obliga a hacer algo que les parece peligroso, no actúan por miedo a dañarse.

Por último, un modo que los seres humanos utilizan para evitar asumir un defecto es proyectarlo en otros animales, como si fuera propio de la conducta ajena, no de la propia. Así lo evidencia la frase hecha *Aunque la mona se vista de seda, mona se queda*, para indicar que, pese al esfuerzo de un sujeto por ocultar o disfrazar ciertos aspectos de su carácter, estos siempre acabarán por conocerse o aflorar. El modo de señalarlo, sin embargo, es atribuyéndoselos a un animal no humano, cuando a quien se pretende descalificar es a alguien que carece de orígenes nobles, o no posee educación ni maneras. El dicho procede de un proverbio griego que Esopo reco-

ge en una de sus fábulas. En ella cuenta que un faraón egipcio ordenó que unas monas aprendieran a bailar y su maestro de baile les enseñó unos pasos. Tras vestirlas de forma elegante, ya ante el público, las monas bailaron al compás de la música; pero, cuando alguien les lanzó nueces, rompieron la formación y se lanzaron a comer, organizando un caos. En la misma línea se hallaría la expresión *La cabra tira al monte*.

Por último, ya hemos visto que mencionar partes de un animal no humano (garras, alas...) es un recurso habitual para convertir a una persona en deforme o peligrosa; a veces, en las frases hechas aparece uno de estos rasgos como eufemismo de una actuación impropia de un ser humano. Es el caso de *Poner los cuernos a alguien* como sinónimo de ser infiel a la pareja. Se trata de una frase hecha que surge en la Edad Media, cuando el derecho de pernada permitía al señor feudal mantener relaciones con cualquier doncella de su feudo que fuera a casarse con uno de sus siervos. Para anunciar que se estaba haciendo uso de dicho derecho, se colocaba una cornamenta de ciervo en la puerta; de ahí que, literalmente, se «pusieran los cuernos».

Frases hechas, modismos populares y alternativas

En español tenemos cantidad de frases hechas alusivas a animales no humanos que son expresión de una cultura del maltrato. Al emplearlas sin considerar la violencia que transmiten, nos habituamos a realidades que deberían generar rechazo. Más aún, repetirlas en el habla diaria (*Hay más días que longanizas*) provoca que la violencia que contienen nos parezca aceptable, tras haber insensibilizado la respuesta de nuestro cerebro; igual que sucede con la exposición de imágenes violentas en los medios de comunicación. Así, al decir *Tengo la piel de gallina* para calificar momentos de intensidad y choque emocional, describimos una escena cruel: la epidermis de un ave con los poros inflamados cuyas plumas han sido arrancadas sin miramiento.

La pervivencia de estas expresiones que reflejan la desvalorización de los no humanos en el pasado perpetúa la crueldad hacia ellos y naturaliza su sufrimiento al aceptar lo descrito (*Matar dos pájaros de un tiro, Poner cara de cerdo degollado, Patear un caballo muerto, Sangrar como un cerdo...*); reconocer su supuesta insensibilidad (*Lágrimas de cocodrilo, No echar perlas a los cerdos, Ir cargado como un burro, Amontonados como animales*); trivializar el dolor que sufren (*Andar como pollo sin cabeza, Gallina vieja hace buen caldo; Fueron felices y comieron perdices; Más vale pájaro en*

mano que ciento volando...); minimizar el maltrato (*Por la boca muere el pez; A perro flaco todo son pulgas; Muerto el perro se acabó la rabia*) o despreciar su naturaleza (*Salir rana; Dar gato por liebre; A caballo regalado, no le mires el dentado; Cría cuervos y te sacarán los ojos; A la lengua y a la serpiente hay que temerles...*). En todas, quien así habla desprecia a otras especies, sintiéndose superior y velando por el propio beneficio.

El término más acientífico e impropio es la palabra *animal* usada solo para referirnos a otras especies, en un intento por separarnos de ellas y elevarnos a la categoría de «personas». Si el adjetivo *humano* tiene connotaciones positivas (ser comprensivo y sensible ante infortunios ajenos), calificar a alguien de *animal* supone un insulto (*¡No seas animal!*), al señalar que es torpe o no piensa lo que hace, atendiendo a la definición del DRAE: «Irracional» o «Persona de comportamiento instintivo, ignorante y grosera». Reservar este término solo para otras especies es consecuencia del antropocentrismo y de una perspectiva sesgada que finge que los seres humanos no son animales, olvidando que incluso Aristóteles nos definió como un «animal social» (*zoon politikón*). Al negar nuestra animalidad, pretendemos situarnos en una jerarquía superior para justificar el maltrato de otras especies al no reconocer que somos una más. De hecho, no existe ninguna cualidad exclusiva de los seres humanos y las diferencias, en relación a otros seres vivos, son solo de grado.

La alternativa a esta situación pasaría por evitar las expresiones mencionadas y elegir otras sin sesgo especista. Así, el modismo *Coger el toro por los cuernos*, con el significado de enfrentarse a un problema, se podría substituir por «coger la flor por sus espinas»; o el sintagma *conejo de Indias*, referido a un individuo que participa en experimentos, reemplazarse por «utilizado como tubo de ensayo». Si se resuelven dos asuntos en el mismo momento, se podría «alimentar dos pájaros con un mismo pan», en lugar de *Matar dos pájaros de un tiro*; no *Poner toda la carne en el asador*, y preferir «echarle ganas» o «abocarse de lleno»; no acusar a alguien de *Ser gallina*, sino pedirle que no sea cobarde; ignorar *Abrir la veda* y decantarse por «empezar la temporada»; renunciar a comprar una *cazadora*, cuando es posible «adquirir una chaqueta deportiva»; no entrar *Como elefante en una cacharrería*, sino «con esquíes en una cristalería»...

Sería recomendable descartar muchas expresiones que mencionan un animal sin tener que ver nada con él, como *Montar un pollo*, cuya forma original era *Montar un poyo*, tribuna portátil para

un orador que provocaba altercados al hablar de política sobre él, sustituible por «organizar una buena». En *Tener la mosca tras la oreja*, «mosca» era la mecha que un arcabucero se colocaba tras la oreja para tenerla a punto al encender su arcabuz. En *Llevarse el gato al agua*, «gato» aludía al adversario en un ejercicio de resistencia entre dos grupos separados por un río, a donde el derribado caía de cuatro patas. En *Aburrirse como una ostra*, «ostra» era apócope de ostracismo y advertía de la soledad que sufría aquel que era castigado al destierro (óstrakon designaba una concha de cerámica en la que se escribía el nombre del desterrado). En *Aflojar la mosca*, «mosca» era dinero en jerga de pícaros, que lo cogían al vuelo cerrando el puño, por lo que debían aflojarlo para pagar. En *Aquí hay gato encerrado*, «gato» era el saquito para guardar monedas y, cuando los ladrones sospechaban que alguien lo ocultaba, decían que había gato encerrado. En *Tener vista de lince*, «lince» nombraba a Linceo, un argonauta en la mitología griega dotado de vista prodigiosa. *Sudar como un cerdo* fue una traducción literal de *Sweating like a pig*, donde *pig* describía el molde donde se dejaba enfriar el hierro fundido y, cuando el recipiente «sudaba», se podía trasladar su contenido...

Hoy, desde la academia se propone sustituir viejas expresiones por otras que hagan visible la explotación y sufrimiento de los animales no humanos; propuesta que incomoda porque evidencia que nuestro modo de vida no es ético. Algunas personas proponen revisar el uso de la palabra *dignidad* extendiéndolo a otras especies a las que reconocemos su valor. El término *respeto* —que significa «mirar de nuevo», «consideración»— debería aplicarse a los no humanos indicando que, al respetarles, les vemos como un fin en sí mismos y no cual instrumento a nuestro servicio. Lo mismo sucede con el sustantivo *persona* aplicado exclusivamente a humanos y humanas que poseen dignidad como rasgo intrínseco; cuando muchos animales no humanos tienen una experiencia subjetiva de la vida y personalidad, capacidad de sentir y de razonar, son conscientes de sí mismos y tienen intereses propios, por lo que también son «personas» en tanto que individuos singulares.

Dado que el lenguaje determina cómo percibimos la realidad y nos relacionamos, debe evolucionar a medida que avanza la historia; por lo que, si queremos un mundo más justo, sería coherente usar nuestra lengua con mayor propiedad al referirnos a los otros animales, evitando estereotipos y falsedades. Conseguirlo no es fácil: son tantas las expresiones y están tan interiorizadas, que las utilizamos

sin ser conscientes de lo que decimos, inmersos en una sociedad que sigue menospreciando a los no humanos, porque su trato hacia ellos es violento. Revisar nuestro vocabulario —qué decimos y por qué lo decimos— permitiría descartar términos vejatorios inaceptables. Eliminar su uso ya supondrá una decisión personal, como basar nuestra dieta en alimentos vegetales o no; pero no considerarlo impide que seamos conscientes de los prejuicios que condicionan nuestra visión del mundo.

Referencias

- Covarrubias, Sebastián. 1611. *Tesoro de la Lengua*. Madrid: Luis Sánchez impresor del Rey.
- Paré, Ambroise. 1993. *Monstruos y prodigios*. Madrid: Siruela.

Capítulo 17

Lenguaje especista y peyorativos¹

Teresa Torres Bustamante

Una de las tareas de la lingüística, y la que más debates genera, es encontrar universales: generalizaciones que se apliquen a todas las lenguas. Hay uno que nadie objetará: en todas las lenguas hay términos peyorativos que se forman a partir de nombres que hacen referencia a animales de otras especies. La palabra *cerdo* y sus sinónimos, como *chancho*, *marrano*, *puerco* y *cochino*, son insultos comunes. Sucede lo mismo en otras lenguas, de distinta filiación y pertenecientes a culturas diferentes: *pig*, en inglés; *schwein*, en alemán; *varken*, en holandés; *kuchi*, en quechua. Todas esas palabras, además de referirse al animal no humano, también son usadas para insultar con el significado de *grosero*, *sucio*, *vil*.

Centrándonos en el castellano, y en sus diferentes variedades geográficas, no es difícil ver que casi cualquier nombre de animal no humano es también una palabra peyorativa, con significados particulares:² *burro*, *asno*, *pavo*, *ganso* (tonto); *rata*, *gusano*, *serpiente*, *cu-*

¹ Para evitar un lenguaje sexista, uso el desdoblamiento de género, así como términos neutros como *emisor* y *receptor/audiencia*. Estos se refieren a los y las usuarios de la lengua, en su modalidad oral o de señas, y escrita.

² Los peyorativos utilizados y sus significados pueden variar en cada dialecto. Por ejemplo, *rata* en Argentina se usa para designar a personas tacañas, mientras que en Perú tiene un significado negativo más amplio. También hay términos como *cabro*, que es un peyorativo homofóbico en Perú, pero en Chile ni siquiera es un peyora-

caracha, buitre, perro (vil); *gallina* (cobarde); *perra, zorra, yegua, cerda, gata, coneja, vaca, ballena* (insultos sexistas); *cabro, mariposón, pato, pájaro* (insultos homofóbicos); *foca, mono, gorila, chimpancé* (insultos racistas para personas negras); *guanaco, llama, vicuña* (insultos racistas para personas andinas); y, aunque ya en desuso, insultos hacia personas de otras religiones no católicas (*perro*, para personas judías). En el ámbito político, también aparece *gusano* para los disidentes del régimen castrista. Llamaremos a estas palabras peyorativos especistas, los cuales pueden cruzarse con otros tipos de discriminación: sexismo, racismo, homofobia o capacitismo. Es de resaltar también que el uso de la palabra *animal* a secas es el insulto por antonomasia para los seres humanos. Ahora bien, no es mi intención hacer un glosario de los peyorativos especistas en castellano. Considero que es suficiente esta pequeña muestra para establecer que los peyorativos especistas constituyen un campo semántico vasto en el léxico del castellano (y de otras lenguas).

La teoría semántica sobre peyorativos busca explicar cómo estos transmiten su significado ofensivo. Sobre todo, han analizado los *peyorativos de grupo*,³ términos dirigidos a miembros de un determinado grupo social (a diferencia de un peyorativo como *tonto*, que no hace referencia a un grupo, sino tan solo al individuo insultado). Algunos ejemplos son la palabra racista *negrata*, la homofóbica *maricón* y la xenofóbica *sudaca*.⁴ Entre los peyorativos de grupo también se consideran los especistas como *perra*. Sin embargo, en el análisis de estos no se ha tomado en cuenta su componente especista. Es esa dimensión la que analizaré aquí.⁵ Este análisis abarcará también los peyorativos especistas como *cerdo*, que no se cruza con otros ámbitos de discriminación.

La estructura de este capítulo es la siguiente. Primero, resumiré las principales teorías sobre la semántica de los peyorativos de grupo. A partir de estas ideas, en la segunda sección, analizaré los peyo-

tivo, tan solo significa *niño* o *chico*. En la lista presentada, por razones de espacio, no indico el lugar específico de uso del peyorativo.

³ En la bibliografía en inglés se les llama *slurs*. Para el castellano, estoy usando la traducción de Lo Guercio (2021) como «peyorativos de grupo». Vicente *et al.* (2020) los llaman «términos despreciativos».

⁴ Soy consciente de que la mera mención de estos puede resultar ofensiva, por lo que recalco que en este texto no están siendo usados para denigrar a nadie, sino para analizarlos. Lo mismo aplica para los peyorativos especistas.

⁵ Aunque el texto se centra en el castellano, el análisis semántico de los peyorativos especistas que sugiero aquí es aplicable a cualquier lengua y variedad.

rativos especistas. En la tercera parte, justificaré por qué estos constituyen un discurso de odio y discutiré algunas implicaciones éticas de este análisis.

La semántica de los peyorativos de grupo

El lenguaje peyorativo hace referencia a palabras y expresiones que transmiten una carga semántica negativa, sobre todo de actitudes despectivas de sus hablantes hacia otras personas, y también a objetos o situaciones. Así, encontramos los insultos personales como *estúpido*, *basura*; las exclamaciones como *¡maldita sea!*, *¡mierda!*, y los peyorativos de grupo de los que ya hemos dado ejemplos más arriba. Estos últimos son términos que expresan desprecio hacia su audiencia o hacia terceros no presentes en la situación comunicativa, tomando como base la pertenencia de estos a grupos clasificados en función de raza y etnia, religión, orientación sexual, género, estatus migratorio, y otras categorías sociales.

Algunas características generales de los peyorativos de grupo son las siguientes. La intención del emisor es negativa: quiere señalar a sus receptores como inferiores, de poco valor. Debido a esta intención despectiva, los peyorativos producen efectos negativos en sus receptores. Estos efectos pueden ir desde los más inmediatos (ofensa, humillación) hasta efectos más globales, como el de cimentar un lenguaje de odio hacia determinados grupos, lo que contribuye a legitimar y perpetuar esa discriminación. Por otro lado, tienen una gradación: hay términos más ofensivos que otros. Por lo general, son palabras que se consideran tabú: se prohíbe su uso o son chocantes. Son sensibles al contexto social, lo que explica su variabilidad histórica. Son inefables: si bien muchos peyorativos tienen una contraparte neutral, ni esta ni cualquier otra expresión transmite el contenido ofensivo de la misma manera que el peyorativo. Por ejemplo, *sudamericano* es la contraparte neutral de *sudaca*, pero una expresión como *¡maldito sudamericano!* no es igual de ofensiva y despectiva que *sudaca*.

¿Cómo se codifica esta carga negativa? ¿Forma parte del contenido proposicional del término (su significado literal, a grandes rasgos) o es un significado que se obtiene por contexto (una inferencia)? ¿Cómo se explica su variabilidad en el grado de ofensa? ¿Cómo contribuye a los discursos de odio?

Las respuestas a estas preguntas son vastas. Aquí, resumiré tres de las propuestas principales. Por un lado, la teoría expresivista indica que los peyorativos de grupo contienen dos significados: uno

descriptivo (el grupo al que hace referencia) y otro expresivo (la actitud despectiva del hablante). Consideremos las siguientes expresiones:

- (1) ¡Fuera de acá, sudaca!
- (2) Me dijeron que Juan es un sudaca.

En (1), *sudaca* tiene un componente descriptivo: refiere al grupo de los sudamericanos, del que el receptor es parte, y, además, contiene la expresión de desprecio hacia ese grupo por parte del emisor (actitud que no forma parte del significado de *sudamericano*, su contraparte neutral). Esta aproximación explica por qué, inclusive cuando el emisor reporta lo que le han dicho, igualmente se asocia la actitud negativa hacia él, como sucede en (2).

Ahora bien, el uso de los peyorativos de grupo no siempre lleva una connotación despectiva por parte del emisor. Por ejemplo, en casos como (3), en el que contexto deja claro que no expresa el desprecio del emisor, sino más bien una queja ante la discriminación sufrida:

- (3) Barcelona te hace pensar que eres sudaca y que somos la peor lacra del mundo.⁶

También encontramos el fenómeno de reapropiación, por el que el peyorativo se convierte en un término de solidaridad entre los miembros del grupo afectado para resignificarlo. Por ejemplo, en Bolivia, existe el colectivo LGTBIQ+ «Movimiento Maricas Bolivia» e indican que «Es una organización de homosexuales que se autodenominan “maricas”; afirmarlo supone un acto de provocación y resignificación del insulto».⁷ Frente a estos casos, se critica a las teorías expresivistas, en tanto no podrían explicar estos usos en los que el emisor no expresa una actitud negativa.⁸

Otras teorías proponen que el significado despectivo de los peyorativos de grupo es pragmático, es decir, que se obtiene a partir de ciertas inferencias que la audiencia activa. Así, *sudaca* tiene el mismo significado que *sudamericano* (ambos refieren a un grupo social por su origen geográfico), pero el primero genera la inferencia de que el emisor tiene una actitud de desprecio hacia ese grupo. El hecho de

⁶ Ejemplo real extraído del Corpus de Referencia del Español Actual (CREA): <<http://corpus.rae.es/creanet.html>>.

⁷ <<https://maricasbolivia.wordpress.com/>>.

⁸ Véase Jeshion (2013) para una respuesta a estas críticas.

que sea una inferencia puede explicar los usos no despectivos (el contexto hace que la inferencia no se active o se bloquee).⁹

Otra manera de aproximarnos al significado de estos términos es a partir de la teoría de actos de habla (Austin 1962). Esta propone que todo enunciado es un acto, es decir, las palabras y oraciones no son meros descriptores de la realidad, sino que realizan acciones. Por la mera preferencia de enunciados como *Me disculpo por mi conducta*, *Prometo no hacerlo más*, *¡Levántate!*, se realizan las acciones de disculparse, prometer y ordenar, respectivamente. Desde esta perspectiva, los enunciados contienen tres tipos de actos: uno locutivo (el significado literal), el ilocutivo (la acción realizada) y el perlocutivo (los efectos en la audiencia). Así, en *¡Levántate!* hay un acto locutivo (el significado del verbo levantarse en el tiempo y modo correspondiente); un segundo acto ilocutivo, también llamado fuerza ilocucionaria, pues el enunciado constituye una orden; y un tercer acto perlocutivo, dado que el receptor puede aceptar la orden o rebelarse.

Ver a los peyorativos como actos de habla nos permite una mejor comprensión de su fuerza despectiva. Así, un peyorativo como *sudaca* no solo hace referencia a un grupo determinado y expresa una actitud del hablante (acto locutivo), sino que es una acción de ataque (acto ilocutivo) hacia una persona de ese grupo, y genera ofensa y/o humillación (acto perlocutivo).

Esta teoría también se ha usado para analizar el lenguaje racista (más allá de los peyorativos) y fenómenos como la pornografía. Langton (1993) propone que estos ámbitos se conforman de actos de habla de subordinación. Es decir, la fuerza ilocutiva es la de subordinar: se clasifica a los miembros del grupo racializado como inferiores, se legitima la conducta discriminatoria hacia ellos y se les priva de ciertos derechos (1993, 303).

Para que los actos de habla sean exitosos, debe haber ciertas condiciones contextuales que permitan su uso. Sobre todo, se necesita que el emisor tenga autoridad para poder realizarlos. Así, para dar una orden, el emisor debe estar en una posición asimétrica con su interlocutor; para un bautizo, el hablante debe tener cierto cargo (como el de ser cura) que le autorice a realizar la acción; y para un acto de habla de subordinación, el hablante debe pertenecer a un grupo con más poder.

⁹ Para una revisión completa de las diferentes teorías semánticas sobre peyorativos, véase Hom (2010).

La fuerza ilocutiva de subordinación está presente en la definición que da la ONU sobre discursos de odio: expresiones que diseminan ideas basadas en cierta superioridad (racial u otra), y que promueven odio y discriminación. Esta diseminación y promoción corresponderían con la subordinación realizada a partir del incitamiento a acciones discriminatorias y de la defensa (legitimación) de estas actitudes. De acuerdo con Langton (2012), es a partir de esa fuerza ilocutiva que puede haber efectos perlocutivos tanto de conducta (ataques posteriores a estos grupos, como los crímenes de odio) como en actitudes y creencias (la legitimación lleva a que se generen o refuercen sentimientos de odio y discriminación). Una mirada similar la ofrece Lo Guercio (2021), quien plantea que los peyorativos de grupo tienen tres usos: ataque (el insulto directo), complicidad (el peyorativo se usa con terceros, y se asume que el receptor no cuestionará al emisor) y propaganda (la exhortación a compartir el desprecio y a tener actitudes discriminatorias). La complicidad contribuye a legitimar la discriminación, mientras que la propaganda corresponde a la incitación de acciones discriminatorias.

En el siguiente apartado mostraré que los peyorativos especistas encajan como peyorativos de grupo (siendo el grupo afectado los animales no humanos) sobre la base de las teorías expuestas arriba.

Los peyorativos especistas como peyorativos de grupo

A simple vista, algunos peyorativos especistas no entrarían en la categoría descrita en la sección anterior. Son considerados más bien insultos personales. Por ejemplo, *burro* no se le dice a un miembro de algún grupo social determinado, sino a cualquier persona a la que se quiere calificar de *tonta*. Lo mismo para *cerdo* entendido como *sucio* o *grosero*, y para *rata*, dirigido a cualquier persona cuya conducta se considere *corrupta*, *vil*, *tacaña*, etc. Es decir, estos peyorativos no se utilizan sobre la base de la pertenencia a un grupo, sino por características individuales. Carecen de la carga discriminatoria de los peyorativos de grupo asociados más bien a una estructura de opresión hacia ciertos grupos. Otros peyorativos especistas, al cruzarse con dimensiones sexistas y racistas, sí encajan como peyorativos de grupo: *zorra*, *pato*, *mono*.

En la caracterización anterior, se ve a los peyorativos especistas de la misma manera que los otros peyorativos: como ofensas emitidas por y dirigidas a seres humanos. Sin embargo, no se ha tomado en cuenta que estos peyorativos traen a colación no solo actitudes negativas hacia otros seres humanos, sino también hacia los animales

no humanos. Tomando en cuenta esta dimensión, propongo que todos los peyorativos especistas son peyorativos de grupo.¹⁰ En todos ellos hay un doble componente: la expresión de desprecio o actitud discriminatoria hacia el receptor o un tercero (de la especie humana), y la expresión de desprecio o actitud discriminatoria hacia los animales de otras especies. Esta última expresión se encuentra invisibilizada, ya que forma parte de una ideología especista que no tiene el mismo grado de cuestionamiento que otras discriminaciones. Ahora bien, sin la segunda expresión no existiría la primera: la ofensa dirigida al ser humano se da tan solo por la actitud especista: la creencia de que los animales de otras especies son inferiores y merecedores de opresión. Como lo indica Dunayer (2001, 183), si no existiera especismo, el efecto peyorativo de estos términos desaparecería.

Veamos ahora cómo las teorías sobre los peyorativos de grupo encajan con esta propuesta. Consideremos el siguiente enunciado:

(4) Eres un cerdo.

Pareciera que una teoría expresista no podría dar cuenta del peyorativo en (4) debido a que no hay un componente descriptivo: el receptor no es un cerdo. Sin embargo, creo que se puede asignar uno: las características negativas asociadas a los cerdos, basadas (como en todos los demás peyorativos) en estereotipos falsos (los cerdos no son groseros, ni sucios, ni crueles).

Esto también ocurre en peyorativos no especistas, que también se basan en generalizaciones a base de prejuicios. Jeshion (2012) indica que, así como otras palabras tienen significados literales y no literales, lo mismo sucede con los peyorativos. En el caso de (4), el componente descriptivo es un significado no literal (surgido a partir de prejuicios especistas).¹¹ En cuanto al componente expresivo, en (4) hay una doble actitud negativa por parte del emisor: la dirigida hacia su destinatario y la que hace referencia a los animales no humanos. En este punto, considero que este último contenido puede estar fuertemente asociado al término, de una manera

¹⁰ Tal vez la única diferencia entre los peyorativos especistas y los de grupo es que en los primeros no puede suceder el fenómeno de reapropiación. En otros ámbitos del lenguaje, lo más parecido sería reclamar el uso de palabras referentes a la alimentación carnívora (como *carne*, *leche*) para sus alternativas veganas.

¹¹ De hecho, en los diccionarios, suele consignarse como una acepción más para los nombres de animales no humanos los prejuicios asociados a estos.

convencional, como en *zorra* (en el habla cotidiana,¹² activa más el significado peyorativo que el literal) o *cochino* (en el que el componente peyorativo incluso ya ha reemplazado al descriptivo literal: el animal de otra especie), pero también, en otros casos, el contexto (tanto el inmediato como el global) activa la inferencia de que se trata de un peyorativo. Por ejemplo, en el dialecto peruano, *gato* no carga un significado peyorativo, pero una persona peruana —esto es un caso real— que viaje a Argentina, al escuchar una expresión como «Macri gato» dirigida al presidente de ese país, Mauricio Macri, interpretará que se trata de un insulto, aun cuando no pueda asignarle un significado concreto. El hecho de vivir en una sociedad especista en la que los animales son considerados inferiores y asociados a características negativas es contexto suficiente para activar esta inferencia.¹³

En el caso de los peyorativos especistas que se cruzan con otras dimensiones de discriminación, hay dos peyorativos de grupo. Por ejemplo, el término peruano homofóbico *cabro* denigra a los homosexuales, a la vez que expresa una actitud especista. Esto también explica la variabilidad en la ofensa. Peyorativos como *cabro* o *perra* son más ofensivos y chocantes que otros como *burro* o *rata*, ya que en el primer caso se le suma la denigración de minorías.

Desde la teoría de actos de habla, también podemos decir que un peyorativo especista cuenta con una doble fuerza ilocutiva (la acción realizada al emitir la expresión): la del ataque al individuo o grupo social humano (en este último caso, también la promoción de la discriminación a ese grupo), y la de promoción de discriminación hacia los animales no humanos. ¿Qué hay de los efectos perlocutivos (las acciones generadas por el acto de habla)? Si bien un animal no humano no se va a dar por enterado de este tipo de lenguaje, por lo cual no se sentirá ofendido o humillado, el uso de los peyorativos especistas manifiesta el lugar de marginalización de los demás animales, con lo que se contribuye a reforzar las actitudes discriminatorias hacia ellos. Por otro lado, estos peyorativos sí son chocantes y

¹² Una búsqueda de este término en CREA arroja sobre todo los usos peyorativos.

¹³ Este último caso es interesante. Se dice que el peyorativo argentino *gato* no proviene del nombre del animal felino, sino de *gatillar*, que significa «pagar» en el sociolecto carcelario. Pero esta etimología ya está oscurecida, y se entiende *gato* de una manera especista. Se dice también que *gato* es ladrón, lo que sí estaría asociado a prejuicios sobre los gatos.

ofensivos para los activistas antiespecistas,¹⁴ de la misma manera que *sudaca* lo es para una persona antirracista.

Los peyorativos especistas también son actos de habla de subordinación. Por medio de su enunciación y aceptación por parte de la audiencia (inclusive si dentro de esta se encuentra el ser humano insultado, este o esta se indignará y/o se sentirá ofendido por el ataque hacia él o ella, pero no por el dirigido a los animales no humanos), se jerarquiza a los demás animales como inferiores y se legitima la discriminación hacia estos, así como que se vean privados de derechos. El lenguaje peyorativo especista es parte esencial de la estructura de opresión hacia estos en todas las sociedades humanas. La condición de autoridad por parte del enunciador se cumple siempre: todos los humanos ostentamos una autoridad sobre los individuos de otras especies. Llegados a este punto estamos ya en disposición de poder justificar por qué los peyorativos especistas constituyen y forman parte de un discurso de odio.

Peyorativos especistas y discurso de odio

El discurso de odio es aquel que emplea cualquier tipo de lenguaje que exprese y promueva discriminación (tanto a nivel de creencias como de conductas). Normalmente, se entiende solo aplicado a grupos oprimidos de sociedades humanas. Millburn y Cochrane (2021) han argumentado por qué los animales no humanos también deben ser protegidos de discursos de odio, es decir, de discursos que difundan ideas especistas. En este apartado no exploraré las dimensiones legales de esta protección (objetivo de los autores mencionados), sino cómo el análisis semántico propuesto arriba ayuda a entender por qué los peyorativos especistas constituyen y forman parte de un discurso de odio hacia los animales de otras especies.

Ilustraré esta propuesta a partir de dos casos reales. Uno tomado de Tirrell (2012) sobre el genocidio en Ruanda en 1994, y el otro sobre un hecho de violencia terrorista en Perú en 1980. Tirrell argumenta que el genocidio en Ruanda estuvo precedido (y parcialmente causado) por un discurso de odio hacia la etnia tutsi por parte de la etnia eutu. Este discurso se basó en el uso de los peyorativos especistas *inyenzi* (cucaracha) e *inkonza* (serpiente). Al inicio estos términos eran dichos por la milicia hutu, pero luego del retorno de los

¹⁴ De hecho, una demanda común del movimiento antiespecista es evitar el uso de peyorativos especistas.

tutsis en 1992 a Ruanda, se generalizó su uso en los medios de comunicación y en las conversaciones cotidianas de los hutus. Luego, pasaron también a ser usados como insultos dirigidos directamente a los tutsis. Con el uso de estos peyorativos, se categorizaban a las personas de esta etnia como inferiores y se promovía su exterminación de la misma manera que se hace con los animales no humanos mencionados. El genocidio se realizó con machetes, la misma arma con la que se mata a las serpientes. En este caso, vemos que la situación de opresión de los animales no humanos, puesta en manifiesto con el uso de esos peyorativos, se extendió a los tutsis. La mera enunciación de estos términos generaba las inferencias de «deben ser eliminados» porque son «pestes, sucios, se multiplican rápidamente», creencias y conductas especistas extendidas hacia otros seres humanos. Este discurso, en el análisis de Tirrel, hizo que acciones que normalmente se ven como aberrantes (la matanza de otros seres humanos) se toleraran —el aspecto legitimador del odio— y luego pasaran a ser exigidas —el aspecto de incitación—.

El 26 de diciembre de 1980, la capital del Perú, Lima, amaneció con una escena terrorífica: siete perros muertos colgados de postes de luz, a los que se les había colocado carteles que decían: «Teng Hsiao Ping, hijo de perra». Era el primer acto del grupo terrorista Sendero Luminoso. La inscripción de los carteles contiene un peyorativo especista como ataque hacia el expresidente chino, quien sucedió a Mao Tse Tung. Sendero Luminoso, de ideología maoísta, expresaba así su desprecio hacia el nuevo presidente, por considerarlo un traidor a las políticas de Mao. Pero además del ataque al individuo humano, el peyorativo especista del cartel constituye un acto de habla que subordina a los perros. Se conforma, así, un discurso de odio, no hacia Teng Hsiao Ping, sino hacia los perros, que, así como el genocidio a los tutsis en Ruanda, sienta las bases para su matanza. Nos encontramos ante un acto de habla que no solo legitima e incita a la violencia hacia los animales no humanos, sino que la realiza simultáneamente.

La semántica propuesta en este texto para los peyorativos especistas captura la visión pionera de Joan Dunayer sobre la relación entre lenguaje y especismo. Dunayer también llama la atención sobre las personas progresistas que ya rechazan los peyorativos de grupo, pero se burlan de quienes exigen un uso de lenguaje que respete a los animales no humanos, y que no contribuya a legitimar y promover (aún más) la opresión hacia estos. Esto implica no solo evitar el uso de peyorativos especistas, sino también cuestionarlos cuando los escuche-

mos, ya que el silencio nos hace cómplices de esas acciones discriminatorias. Resulta difícil lograr esto cuando el rechazo a los peyorativos de grupo se basa en «deshumanizan»¹⁵ a los grupos afectados. Es decir, considerar a ciertos grupos como inferiores equivale a equipararlos con los animales no humanos. Por eso, desde esa perspectiva, para contrarrestar esa discriminación, más bien se debe diferenciar a los seres humanos de los animales de otras especies. Pero esto último no es necesario. Un enfoque antiespecista que tome en cuenta todos los tipos de opresión nos lleva igualmente a rechazar el lenguaje peyorativo, solo que esta vez incluye a los demás animales.

Referencias

- Austin, John Langshaw. 1962. *How to do things with words*. Oxford: Clarendon Press.
- Dunayer, Joan. 2001. *Animal Equality: Language and Liberation*. Derwood: Ryce.
- Hom, Christopher. 2010. «Pejoratives». *Philosophy Compass*, 5 (2): 164-185.
- Jeshion, Robin. 2013. «Expressivism and the Offensiveness of Slurs». *Philosophical Perspectives*, 27 (1): 231-259.
- Langton, Rae. 1993. «Speech Acts and Unspeakable Acts». *Philosophy & Public Affairs* 22 (4): 293-330.
- 2012. «Beyond belief: pragmatics in hate speech and pornography». En Maitra y McGowan, *Speech & Harm*, 174-220.
- Lo Guercio, Nicolás. 2021. «Peyorativos de grupo y discurso de odio». *Kriterion* 150: 747-776.
- Maitra, Ishani y McGowan, Mary Kate (eds.). *Speech & Harm. Controversies over Free Speech*. Oxford University Press.
- Milburn, Josh y Cochrane, Alasdair. 2021. «Should We Protect Animals from Hate Speech?». *Oxford Journal of Legal Studies* 41 (4): 1 149-1 173.
- Tirrel, Lynne. 2012. «Genocidal Language Games». En Maitra y McGowan, *Speech & Harm*, 174-220.
- Vicente, Agustín; Fraser, Katherine y Castroviejo, Elena. 2020. «Lenguaje peyorativo en español: términos despreciativos y términos neutros usados como insultos». *Teorema* XXXIX (2): 63-85.

¹⁵ Esta idea también se usa en los análisis semánticos de los peyorativos de grupo. Su carga negativa incluye la «deshumanización» de los grupos oprimidos. He evitado usar esta caracterización para no contribuir a esa visión especista.

Biografías

(por orden de aparición)

Catia Faria es profesora de filosofía moral en el Departamento de Filosofía y Sociedad de la Universidad Complutense de Madrid. Es doctore por la Universitat Pompeu Fabra y miembro fundador del Centre for Animal Ethics de la misma universidad. Trabaja en ética normativa y aplicada, en particular, en cuestiones de ética animal, ética feminista y ética de la inteligencia artificial. Su trabajo ha sido publicado en revistas como *Ethics, Policy and Environment, American Behavioral Scientist, Journal of Medical Ethics, Ethical Perspectives* o *Animal Sentience*. Es autore del libro *Animal Ethics in the Wild* (Cambridge University Press, 2023).

Núria Almiron es profesora titular del Departamento de Comunicación en la Universidad Pompeu Fabra (UPF) y codirectora con Paula Casal del UPF-Centre for Animal Ethics. Sus principales áreas de investigación combinan la ética y la economía política de la comunicación —en especial los grupos de interés y la comunicación persuasiva— con los estudios críticos sobre animales, el cambio climático, la defensa animal y la ética interespecie. Su trabajo ha sido publicado en revistas académicas como *Climatic Change, Journal of Agricultural and Environmental Ethics, Environmental Politics, Journalism Studies, Environmental Communication, International Journal of Communication* o *European Journal of Communication*. Es coordinadora del proyecto de investigación COMPASS («Lobbying and Compassion: Interest groups, Discourse and Nonhuman Animals in Spain»).

Carrie Hamilton es activista, escritora, editora y traductora. Es autora del libro *Veganism, Sex and Politics: Tales of Danger and Plea-*

sure (2019) y muchos otros escritos sobre feminismo, veganismo y otros aspectos de la justicia social. Su último proyecto de escritora activista es el *newsletter* digital «Peninfist: Writing, Activism, Change» (<peninfist.substack.com>).

Daniela Romero Waldhorn es psicóloga social, Máster en Cooperación al Desarrollo y Máster en Ética y Política. Es directora de investigación en bienestar animal en el *think tank* Rethink Priorities, e integra el consejo científico del Centre for Animal Ethics de la Universitat Pompeu Fabra.

patrice jones es cofundadora del VINE Sanctuary, un refugio para animales usados en granjas y gestionado por personas del colectivo LGBTIQ+ que trabaja por la justicia social y ambiental, así como por la liberación animal. VINE fue fundado por personas con discapacidades y la mayoría de sus trabajadores y voluntarios son personas con discapacidades. patrice es la autora de *The Oxen at the Intersection* y *Aftershock: Confronting Trauma in a Violent World*, así como de numerosas contribuciones a obras colectivas, incluyendo *Ecofeminism: Feminist Intersections with Other Animals and the Earth* y *Sister Species: Women, Animals, and Social Justice*.

Laura Fernández es doctora en comunicación por la Universitat Pompeu Fabra (Barcelona). Previamente estudió el grado en Antropología Social y Cultural (Universidad Autónoma de Madrid) y el máster en Estudios Internacionales sobre Medios de Comunicación, Poder y Diversidad (UPF). Sus principales intereses de investigación son los estudios críticos animales, los estudios de movimientos sociales, la comunicación visual estratégica y los estudios antigordofóbicos, transfeministas, decoloniales y del cuerpo. Es autora de varios capítulos y artículos académicos, así como del libro *Hacia mundos más animales*, publicado por Ochodoscuatro (2018, Madrid) y por Madreselva (2019, Buenos Aires). Forma parte del UPF-Centre for Animal Ethics.

Kiko Izquierdo es estudiante de doctorado de la Universitat Pompeu Fabra, donde investiga cómo cierta conceptualización de la idea de *progreso* afecta tanto al lenguaje empleado para hablar de los animales no humanos como a la forma de pensarlos y concebirlos, es decir, cómo contribuye a la justificación de la ideología especista. Previamente, cursó el máster en Estudios del Discurso de la misma universidad (2019-2020). Tiene un grado en Comunicación Audio-

visual por la Universidad de Málaga (2012-2016) y un grado medio como pianista.

María Ruiz Carreras es doctora en Comunicación por la Universidad Pompeu Fabra, máster en Comunicación por la Universidad Rey Juan Carlos, máster en Traducción por la Universidad Internacional Menéndez Pelayo, grado en Publicidad y Relaciones Públicas por la Universidad San Jorge y diplomada en Diseño Gráfico por la Escuela Superior de Diseño Gráfico de Aragón. Actualmente trabaja en las universidades suecas de Malmö y Lund y forma parte de Lund University Critical Animal Studies Network (LUCASN). Ha publicado en prensa generalista sobre antiespecismo y políticas alimentarias y en su investigación aborda diferentes problemas relacionados con la comunicación, los estudios críticos animales, el medioambiente y la interseccionalidad.

Fabiola Leyton es doctora en Filosofía y máster en Filosofía Política y Bioética y Derecho. También es profesora asociada de la Facultad de Medicina y Ciencias de la Salud de la Universitat de Barcelona, investigadora del Observatorio de Bioética y Derecho de la misma universidad, coordinadora editorial de la *Revista de Bioética y Derecho*, vocal de la Comisión de Bioética de la UB, miembro del grupo de investigación consolidado «Bioética, Derecho y Sociedad» de la Generalitat de Catalunya y autora del libro *Los animales en la bioética. Tensión en las fronteras del antropocentrismo* (Ed. Herder, Barcelona, 2019) y de diversos artículos sobre ética animal desde una perspectiva antiespecista.

Olatz Aranceta-Reboredo es estudiante de doctorado en el Departamento de Comunicación de la Universitat Pompeu Fabra (UPF) y miembro del grupo de investigación CRTICC de la misma universidad y del UPF-Centre for Animal Ethics. Se graduó en Estudios Ingleses por la Universidad del País Vasco (UPV/EHU) y en el M.U. en Estudios Internacionales sobre Medios, Poder y Diversidad (UPF). Actualmente, Olatz está realizando su investigación doctoral, titulada «Compassion In (S)Pain: How Interest Groups' Discourse Contributes to the Perpetuation of Animal Captivity and Exhibition», bajo la supervisión de la doctora Núria Almiron.

Eze Paez es jurista y filósofo. Actualmente es investigador posdoctoral Beatriu de Pinós en el «Law & Philosophy Group» de la Uni-

versitat Pompeu Fabra (Barcelona). Su investigación se centra en la elaboración de una teoría neorrepblicana de nuestras obligaciones políticas hacia los animales no humanos, así como en nuestras obligaciones éticas de ayuda a los animales salvajes que padecen daños por causas naturales. Ha publicado en revistas internacionales de impacto como *Analysis*, *Pacific Philosophical Quarterly*, *Utilitas*, *Bioethics* o *Futures*. Es miembro fundador del UPF-Centre for Animal Ethics, un *think tank* dedicado a la difusión de una ética no especista.

Júlia Castellano es investigadora predoctoral en el grupo «critiCC» de la Universidad Pompeu Fabra. Es graduada en Psicología Social (Universidad de Barcelona), posgrado en Análisis e Intervención Socioambiental (UB-UAB) y máster en Estudios Internacionales sobre Medios, Poder y Diversidad (UPF). Miembro del UPF-Centre for Animal Ethics, sus principales áreas de investigación son la comunicación estratégica y la persuasión aplicadas al activismo antiespecista.

Dayrón Terán es investigador predoctoral contratado en la Universidad de Santiago de Compostela (USC). Es graduado en Filosofía por la misma universidad. Trabaja en el área de filosofía moral, y sus líneas de investigación incluyen el largoplacismo, la ética animal, la ética de poblaciones y cuestiones morales relacionadas con la identidad personal.

Paula Casal es ICREA Professor en la Universidad Pompeu Fabra. Anteriormente trabajó en Oxford, Keele, Harvard, Louvain-la-Neuve y Stanford. Es editora asociada de *Politics, Philosophy and Economics*, codirectora con Núria Almirón del UPF-Centre for Animal Ethics y presidenta del *Proyecto Gran Simio-España*. Publica sobre justicia social y mundial, cambio climático, multiculturalismo, género y animales en revistas como *Ethics*, *Economics and Philosophy*, *Journal of Clinical Medicine*, *Journal of Medical Ethics*, *Journal of Moral Philosophy*, *Journal of Political Philosophy*, *Political Studies* y *Utilitas*. En castellano ha publicado *Un reparto más justo del planeta* (Trotta, 2016) con T. Pogge y H. Steiner y *Los derechos de los simios* con Peter Singer (Trotta, 2022). También es autora de varias obras de ficción.

Macarena Montes es abogada y doctora en Derecho por la Universidad Pompeu Fabra. Es Rights Research Fellow del Brooks McCor-

mick Jr. Animal Law & Policy Program de la Facultad de Derecho de la Universidad de Harvard, miembro del consejo científico del UPF-Centre for Animal Ethics, editora de la revista *Law, Ethics and Philosophy*, miembro del Comité Editorial de la *Revista Chilena de Derecho Animal* y miembro de la junta directiva del *Proyecto Gran Simio-España*. Publica sobre derechos y personalidad jurídica de los animales no humanos. Es autora del libro *Derecho animal en Chile* (Libromar, 2018).

Montserrat Escartín Gual es catedrática de filología en la Universitat de Girona y estudia la literatura como observatorio crítico de la crueldad hacia los animales no humanos. Ha participado en másteres de la Universidad Autónoma de Barcelona y la Universidad de Barcelona; dirigido la sección de *Ética y animales* en la *Revista de Bioética y Derecho* de esta universidad, publicado libros, participado en congresos y en la *Fundación Internacional Olof Palme* denunciando la tauromaquia. En 2005 promovió la Asociación Interuniversitaria para la Defensa de los Animales, de la que ha sido presidenta durante años y, en la actualidad, su vicepresidenta. Hoy es miembro del Centro de Estudios de Ética Animal.

Teresa Torres Bustamante es PhD en Lingüística (Rutgers University). Sus intereses son la semántica formal y la pragmática de las lenguas naturales, así como la ética animal. Es profesora en la Pontificia Universidad Católica del Perú y consultora para el Ministerio de Educación del Perú. Ha sido activista por los derechos animales desde 1999.

