



TRABAJO FIN DE GRADO 2020/2021
ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

**A TRAVÉS DE LA ESPECIE. UNA ETNOGRAFÍA SOBRE LA AGENCIA
Y LA *INTERANIMALIDAD* ENTRE ANIMALES HUMANOS Y
ANIMALES EXPLOTADOS POR LA INDUSTRIA**



Chelo, habitante del Santuario El Hogar

Autor/Alumno: Enrique Nafría Prada.

Tutora: Dra. María Livia Jiménez Sedano.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.
2. MARCO TEÓRICO.
 - 2.1. Geografías animales.
 - 2.2. *Agencia animal*.
 - 2.3. La perspectiva de la *interanimalidad*.
 - 2.4. Los Estudios Críticos Animalistas (ECAs).
3. METODOLOGÍA Y CONTEXTOS ETNOGRÁFICOS.
4. LA GEOGRAFÍA INVISIBLE.
5. DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE *BIENESTAR ANIMAL*.
6. *AGENCIAS ANIMALES*.
7. ANIMALES ENTRE ANIMALES: *INTERANIMALIDADES*.
8. CONCLUSIONES.
9. DISCUSIÓN DE RESULTADOS.
10. REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

1. INTRODUCCIÓN

“...sobre todo otoño y la primavera, me paso, no sé... 10 horas con ellas, 7 días a la semana... La verdad es que tienen manera de ser, carácter, pues unas son más tranquilas, otras más inteligentes, porque a ver, eeh, yo siempre he dicho que la oveja es muy inteligente, lo que es tonto es el rebaño.” (Entrevista con Leticia, pastora. Enero de 2021).

“... yo no conocía a los jabalíes realmente, solo por los comentarios de la gente, que son una plaga, que son muy agresivos, que son especie invasora... cuando estábamos recogiendo palos para la leña, había un montón de palos en su parte, entonces los íbamos partiendo y poniendo en cajas de plástico. Bueno, lo que hizo esta jabalina me impresionó mucho, porque fue directamente a la montaña de palos, cogió palos con su boca y los iba colocando en las cajas de plástico que teníamos nosotros. O sea ella era una más haciendo las tareas.” (Entrevista a Ana, activista antiespecista. Febrero de 2021).

Las dinámicas que caracterizan a las relaciones entre animales humanos y animales *otros*, en nuestras sociedades occidentales modernas, están atravesadas por una ideología que representa y considera a estos últimos como recursos disponibles para el ser humano.

Todos los seres que poseen sistema nervioso son seres sintientes, conscientes del mundo que habitan y, en consecuencia, agentes de sus propias vidas en relación. La consideración de esta agencia supone una exigencia ética, ya que la vida de cada uno de estos animales resulta trascendental para quien la vive. Los seres sintientes somos el centro psicológico de nuestra propia vida inmersa en una red de relaciones. Pero, a la vez, este reconocimiento supone una exigencia epistemológica, ya que la producción de conocimiento no puede excluir a nadie que tenga una perspectiva propia de lo que se pretende conocer. La exploración de las realidades intersubjetivas deben incorporar el punto de vista de todo aquel y aquella que participe en la (re)creación de esas realidades y de su (trans)formación. Excluir a cualquiera de los agentes que participan en una comunidad, sean de la especie que sean, es el sustento de la discriminación, así como un error metodológico.

En este trabajo se presenta una etnografía multisituada (Marcus, 1995) en tres contextos. El primero de ellos está habitado por mujeres pastoras del mundo rural y las ovejas, las vacas, las cabras y las abejas de sus granjas. El segundo explora el Santuario de animales El Hogar, donde existe una comunidad interspecífica que se pretende igualitaria. Allí viven humanas que cuidan de animales de varias especies que, en la mayoría de los casos, han sido rescatados de la industria de explotación. El tercer contexto es el de una ganadería intensiva de explotación de vacas para la sustracción de su leche.

El propósito de este trabajo es -aceptando que la realidad se construye de manera intersubjetiva- aportar evidencias de que esta intersubjetividad debe incluir precisamente a todas las subjetividades conscientes en relación, es decir, a todos los seres sintientes que participan, y no solamente a aquellos a los que la Antropología

clásica ha venido atendiendo en exclusiva, es decir, a los seres humanos. En un primer planteamiento del trabajo, el propósito estaba orientado más decididamente a mostrar la agencia de los animales, su acción consciente en los mundos que habitan desde las representaciones que los humanos nos hacemos de ellos en diferentes contextos. A lo largo de la etnografía, sin embargo, se ha hecho explícito el hecho de que, en la práctica, el reconocimiento de la agencia y las relaciones que establecen esos agentes en su devenir como seres con experiencias propias, resultan inseparables.

La base metodológica está formada fundamentalmente por entrevistas a seres humanos sobre sus relaciones con los animales con los que conviven. Además de las entrevistas, se ha hecho un análisis de contenido de social-media vinculado a estos contextos, así como dos pastoreos con mujeres ganaderas de extensivo. Aunque la consideración de los animales *otros* en su participación en comunidad necesita, obviamente, conocer su punto de vista, en este trabajo simplemente se trata de mostrar precisamente cómo despliegan agencia y cómo construyen comunidad en relación, y no tanto el significado intencional de esas agencias. Ni las herramientas de la inteligencia artificial ni la etología están todavía disponibles para mi metodología etnográfica como para considerar plenamente el punto de vista de los animales no humanos. Esta etnografía que aquí presento, por lo tanto, trata de mostrar contextos en los que los humanos reconocen esa agencia, y visibilizar algunos de los mecanismos que, desde el antropocentrismo moral, se ponen en práctica para negar tanto la agencia como la interanimalidad de nuestras relaciones.

En este momento del trabajo, ya que toda etnografía y las reflexiones que giran a su alrededor no tienen un final, sino más bien momentos de pausa para mostrarse, he sacado algunas conclusiones temporales que serán, espero, motivo de crítica y de punto de apoyo para futuras investigaciones. En este sentido, desde los contextos estudiados puede afirmarse que los animales nos relacionamos de maneras diversas en comunidades múltiples, construyendo relaciones condicionadas por las distintas posiciones que ocupamos en unas redes de relaciones (de poder), inmersos en unas geografías animales cambiantes.

Después de caracterizar estas geografías animales, paso a reconocer, a través de la exploración de algunas dinámicas interespecíficas en estos contextos, la intencionalidad que desde la consciencia propia despliega cada individuo animal con sus circunstancias, es decir, su agencia situada como ser sintiente. A partir de esa agencia se pone el foco en diversas relaciones que los animales ponemos en práctica en nuestras variadas formas de percibir los mundos que habitamos.

En consecuencia, la estructura de este trabajo muestra, en primer lugar, el marco teórico desde el que mostraré el material producido en el campo. En este marco teórico expondré las líneas antropológicas, filosóficas y críticas desde las que he construido la perspectiva de la investigación. Un segundo apartado en el que se explica la metodología y los contextos etnográficos escogidos precisamente para la producción de ese material. En este sentido, haré explícita la condición de etnografía multisituada (Marcus, 1995) y la inclusión de un punto de vista etnometodológico (Garfinkel, 2006).

A continuación analizaré las diferentes posiciones que los animales ocupamos en una geografía que, aunque condiciona fuertemente nuestras posibilidades a la hora de relacionarnos, también ofrece oportunidades. En consecuencia, trataré de mostrar las relaciones de poder que en estos tres contextos ocupan las informantes y los animales no humanos con los que comparten espacios, enmarcadas en un sistema social donde las desigualdades intersecan. Durante el análisis del material producido en el campo, surgió una discusión sobre un elemento que ilustraba la importancia de las geografías animales, entendidas como redes de relaciones de poder. Este concepto es el de *bienestar animal* y los diferentes significados que los grupos etnografiados utilizaban en sus contextos. Aunque es un análisis comparativo que pretende ilustrar la geografía animal, se ha reservado un apartado en exclusiva por la densidad de la información recibida en torno a él a lo largo del trabajo de campo.

Otro de los elementos que necesitamos identificar para acercarnos a comprender el objetivo de este trabajo es el de la agencia y, por lo tanto, se dedicará un epígrafe de este texto para explorar los diferentes significados que los seres humanos atribuimos a esa agencia en función de nuestras posiciones sociales y los valores y normas que sobre los animales hemos adquirido en nuestras socializaciones. Así, exploraremos las representaciones sociales que los diferentes grupos estudiados despliegan sobre su percepción de los animales con los que se relacionan. Desde la contextualización que nos proporciona un conocimiento de las geografías animales y de las agencias estudiadas hasta ese punto del texto, podremos adentrarnos a explorar las relaciones entre animales: ovejas, vacas, humanos, cerdos... es decir, se presentarán algunas consideraciones en lo que se refiere a esas relaciones percibidas en el campo, que nos ayuden a suministrar contexto a la hora de acercarnos a comprender la interanimalidad.

Este trabajo tiene limitaciones de espacio y de tiempo, debido a las restricciones que, en este sentido, impone un TFG. Sin embargo, y aunque el material aquí expuesto es una mínima parte del producido durante la fase de trabajo de campo y su posterior glosado, ofrece oportunidades de discusión y abre puertas para posibles futuras investigaciones.

Las geografías, que nos sujetan pero también nos posibilitan, y las agencias que nos caracterizan como actores en nuestras relaciones en comunidad, son elementos clave para reconocernos a todos los animales como compañeros de vida pero, sin olvidar que, cada animal, desde cada grupo en el que convive, percibe ese lugar común desde su diversidad.

Este trabajo pretende aportar conocimiento para la consideración de esas diversidades.

2. MARCO TEÓRICO

Las perspectivas y elementos teóricos que sirven a la etnografía realizada encuentran soporte fundamentalmente en la Antropología Social y Cultural, aunque se incluyen algunas referencias que pertenecen al campo de la filosofía analítica y a los ECAs (Estudios Críticos Animalistas). Estudios, estos últimos, que abrazan reflexiones de diferentes disciplinas.

El marco teórico, si atendemos a Pierre Bordieu (2003: 149-163), ha experimentado una serie de transformaciones en su relación dialéctica con el trabajo de campo y conmigo mismo. Lo que a continuación se presenta como marco teórico es, pues, el estado en el que esa transformación ha tenido que ser detenida por las exigencias, tanto de espacio como de tiempo, que impone un Trabajo Fin de Grado.

La investigación que aquí aparece se enmarca en la discusión que durante las tres últimas décadas se viene enriqueciendo desde diferentes particularidades etnográficas en relación a los animales. Es este, por lo tanto, un texto que atiende a los debates más escuchados en los últimos años en Antropología y que asumen lo que se conoce como “estudios multiespecies” o “el giro animal” (Galiazo, E. 2011). Además, se incluyen perspectivas desde las zooantropologías (Cajigas-Rotundo, J.C., Montenegro y Martínez, S. 2019), así como diferentes cuestiones que se plantean desde los Estudios Críticos Animalistas. Busca, por lo tanto, contribuir a esos desantropocentrismos que revelan otras epistemes. Desde este punto de vista, la inclusión de los animales no humanos como agentes en la construcción de los mundos que habitan y habitamos con ellos, constituye una exigencia metodológica y, como algunas personas defendemos, una exigencia ética. No trata, pues, este texto, de continuar con la perspectiva clásica que la Antropología viene desarrollando desde hace más de doscientos años a la hora de estudiar las relaciones entre humanos y animales. Con la perspectiva clásica me refiero, por ejemplo, a las etnografías que procuran descifrar significados sociales encontrados en comunidades animistas, o los de aquellos centrados en rituales, o las interpretaciones que tratan de explorar al animal no humano como espejo del ser humano, de manera que así podamos comprender “mejor” a este último. No pretendo pues, centrarme en si los animales son buenos para pensar o buenos para comer (Harris, M. 1984), aunque estas perspectivas no pueden ser ignoradas, ya que los enfoques anteriores son necesarios para comprender y seguir explorando “el proceso no lineal de creación y reorganización, descripción y redescipción colectiva de las condiciones de existencia (en los que incluyo el significado) de los seres humanos” (Ramírez Goicoechea, Eugenia. 2010:19 ss.), es decir, lo que para esta autora constituye una acepción de cultura. Sin embargo, la investigación que aquí presento gira alrededor de los conceptos de *geografías animales*, *agencia* e *interanimalidad*. Estos conceptos-clave han sido elegidos con el objetivo de utilizar un foco que apunte a las relaciones animal humano-animal no humano en una interacción donde se acepta que las partes (todos los animales) somos agentes de socialización, producción, transformación e interpretación de los mundos que habitamos.

2.1. Geografías animales

El concepto *geografías animales* encierra dos perspectivas de análisis desde la filosofía y sus aplicaciones en antropología filosófica, recogiendo elementos provenientes de la geografía cultural y de reflexiones poshumanistas. Asimismo, *geografías animales* trata de aunar conocimientos multidisciplinarios, algo que la Antropología social y cultural pone en práctica en su metodología de producción de conocimiento. Según Quintero y López:

La geografía de los animales es una subdisciplina transversal a diferentes especialidades constituyentes de la geografía humana, la cual reflexiona sobre la espacialidad de las interacciones entre animales humanos y no humanos; pero la comprensión de estas intenciones depende de la base filosófica de análisis: humanismo o poshumanismo. Bajo el humanismo, la zoogeografía y la geografía cultural observan a los “animales” desde una posición antropocéntrica, al grado de considerarlos como “recursos naturales”. Desde el poshumanismo, la “nueva geografía de los animales” y la “geografía crítica de los animales” estudian la relación espacial entre animales humanos y no humanos, bajo el planteamiento de que ninguno de ellos es esencialmente superior; esto conduce a que se aspire a relaciones de interacción en una nueva ética de responsabilidad ambiental que valore la capacidad de “sintiencia” y autoconsciencia del reino animal en su conjunto. (Quintero Venegas, G.J. y López López, A., 2020).

El empleo de *geografías animales* que se hace en esta etnografía trata de mostrar que las relaciones que mantenemos los animales humanos y los animales no humanos se sitúan en una red de relaciones de poder que debe ser identificada a través de su contextualización particular en un entorno concreto y con unas condiciones históricas dadas. Es decir, desde Quintero y López, se trataría de adoptar la perspectiva poshumanista. Este significado amplía el contenido en *geografía* -que expresa una dimensión espacial referente al espacio físico- al incluir una dimensión que refiere a una red social de relaciones de poder, enmarcada esta concepción en lo que se podría llamar la tercera ola en el estudio de geografías animales¹. Así, por ejemplo, es evidente que los animales que llegan al matadero se encuentran en una posición de dominación en relación a los humanos que utilizan sus cuerpos con intereses económicos, pero igualmente, estos humanos se encuentran en diferentes situaciones en función de su género, su lugar de origen, su clase social o su edad.

Resumiendo, con *geografías animales* se tratará de analizar, por un lado, la configuración de los paisajes y las estructuras de los espacios que vivimos, condicionados por las relaciones entre animales (humanos y no humanos); por otro lado, identificar las diferentes posiciones que ocupamos los animales en una red de relaciones de poder condicionada por la especie a la que pertenecemos.

¹ <https://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199874002/obo-9780199874002-0049.xml>

2.2. *Agencia animal*

La teoría del actor-red (Latour, 2008) ofrece una propuesta metodológica y epistemológica que traza el estudio de los grupos sociales atendiendo a las redes de relaciones, tanto materiales como semióticas, en las que humanos y no humanos ponen en práctica su acción social. Dicho de otro modo, la teoría plantea que, tanto las personas como sus ideas y sus productos (énfasis en la tecnología), son actantes que deben ser estudiados como elementos que influyen de forma simétrica -semejantes en cuanto a peso e importancia- en una red de relaciones.

Desde este planteamiento, Latour propone una sociología de las asociaciones (Latour, B. 2008). Una sociología que no se quede solamente en el estudio de las estructuras. La teoría constituye una de las críticas más duras al proyecto de la Modernidad, sobre todo en lo que al mantenimiento de dualismos se refiere, como el de naturaleza-cultura, o el de individuo-sociedad. En estos sentidos, el enfoque de este trabajo comparte los planteamientos de la teoría. Sin embargo, es necesario matizar los conceptos que propone respecto a cómo se emplean en este texto.

La teoría del actor-red incluye en el término actante a todos los actores implicados en una red de relaciones. Estos actores pueden ser humanos y no humanos. El grupo no humanos define de igual forma a animales, ideas, discursos y tecnologías como elementos que influyen en el proceso de (re)configuración y transformación social. He preferido, sin embargo, utilizar el concepto de *agente* para incluir a los animales no humanos dentro del estudio de las relaciones entre humanos y animales *otros*. Y lo hago porque considero que la diferencia que supone la adquisición de consciencia ha de ser visibilizada. Sin negar la importancia de la influencia de todos los actantes en los presupuestos de la teoría del actor-red, que pone en el mismo plano de simetría a humanos y no humanos en sentido amplio, el reconocimiento de los intereses propios e inherentes de los seres conscientes (sintientes) que participan en esas redes es un imperativo tanto metodológico, como epistémico y ético. En coherencia con esto, a lo largo del texto utilizaré conceptos como agencia, agente, participante o habitante, de manera que se reconozca la animalidad (consciencia y sintiencia) en el actor o actora como elemento clave para comprender relaciones de poder, negociaciones, resistencias, o cualquier otro despliegue de acciones y comportamientos que incluyen los intereses del ser consciente.

Por motivos de espacio no entraré en la discusión sobre la pertinencia (metafísica, jurídica o moral) de utilizar el término *persona* para animales no humanos. Sin embargo, aquí dejo una referencia bibliográfica para quien esté interesada en profundizar².

Los animales, en tanto que seres conscientes de los mundos que vivimos, nos constituimos en actores, en agentes que participamos en las dinámicas relacionales de nuestras comunidades siempre interespecíficas, con individuos semejantes de nuestra especie y con animales semejantes de otras especies. Los encuentros, los intereses, los valores culturales y personales, las normas en relación que dan forma a las diferentes

² Horta, Óscar (2011). LA CUESTIÓN DE LA PERSONALIDAD LEGAL MÁS ALLÁ DE LA ESPECIE HUMANA. Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho, (34), 55-83. ISSN: 1405-0218. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363635640004>

acciones sociales, los entornos, las historias de vida y las estructuras de poder han de ser exploradas para tener la posibilidad de acercarnos más a comprender las diversas formas de habitar y construir los lugares de vida de nuestras existencias. Obviamente, cada uno de los temas que acabo de señalar sería objeto de una o de varias investigaciones, pero aunque superan el ámbito de esta etnografía, no podemos obviar todas aquellas influencias que seamos capaces de identificar.

Este trabajo se centrará en tres contextos diferentes donde las relaciones animal humano-animal *otro* están atravesadas por la explotación del animal, elemento clave a la hora de interpretar *las agencias* desplegadas en los campos estudiados. Las condiciones de explotación de una granja intensiva son diferentes a las condiciones de lo que se conoce como ganadería extensiva. De igual modo, las relaciones que se establecen en un Santuario de animales, aunque con objetivo diferente, también han de ser interpretadas -y así lo transmiten las humanas que allí viven- desde un condicionamiento por la explotación animal, ya que los habitantes no humanos del Santuario vienen de ser rescatados de la industria.

Otro elemento necesario para adentrarnos en la *agencia* (humana y no humana) es el que tiene que ver con las representaciones que los humanos nos hacemos de los animales *otros*. Muchas personas que toman partido en lo que a la explotación animal se refiere (ya sea a favor o en contra) solamente tienen relación con los animales de una determinada manera. P.ej., muchos seres humanos que viven en la ciudad únicamente tienen un contacto con los animales a través de los cuerpos de estos modificados y troceados en el supermercado y en el plato. De igual modo, muchas personas que reivindican derechos para los animales no suelen tener trato directo con, precisamente, quienes tratan de defender.

Por lo tanto, el conocimiento previo que sobre los otros animales tenemos va a condicionar nuestras posiciones en lo referente a las relaciones que mantenemos o transformamos con otros animales. Como veremos a lo largo de este trabajo, he dividido en dos tipos el acceso que tenemos a las vidas conscientes de otros animales, a saber, el prototipo y el vínculo. Estas dos categorías, tomadas del trabajo de Andrea Mastrangelo, señalan que:

Mientras en los prototipos la co-presencia del animal y el hombre no es requisito, en los vínculos sí: animal y hombre están en co-presencia, comparten el espacio-tiempo. (Mastrangelo, A.V., 2014).

Esta categorización entre prototipo y vínculo es constante en el análisis y la reflexión. Y lo es porque son dos elementos que consiguen evidenciar el reconocimiento o la negación de la *agencia* del animal *otro* por parte del humano o la humana. Así, podríamos intuir que las personas que mantienen vínculos con otros animales se encuentran en una situación que les permite reconocer más fácilmente diversas *agencias* en estos, mientras que aquellas otras que ven su conocimiento sobre los animales reducido al prototipo (literario, televisivo, publicitario), aun cuando defienden derechos para los animales, lo hacen incluyendo una negación velada de la *agencia* del animal, ya sea de manera consciente o inconsciente. Algunos defensores de los derechos de los animales argumentan que no es importante el hecho de que los animales no humanos tengan intención, *personalidad* propia o variación en sus

comportamientos y su forma de comprender el mundo en función de cada contexto. Y lo hacen hasta el punto de negarlo, afirmando que, por ejemplo, *ser oveja* responde siempre a los mismos patrones, independientemente de las circunstancias y la individualidad. Defienden un significado reducido de la sintiencia, de tal forma que esta es comprendida desde un mecanicismo cartesiano sofisticado. Cuesta pensar, sin embargo, en cómo es posible separar la capacidad de sentir de la consciencia, la autoconsciencia o la individualidad y la contingencia de las que dependen las experiencias que cada individuo y cada comunidad es capaz de vivir. Este reduccionismo oculta la complejidad que las experiencias de los animales suponen para ellos mismos, negando, en consecuencia, gran parte de los intereses intrínsecos de los propios animales.

2.3. La perspectiva de la *interanimalidad*.

La *agencia* y la *interanimalidad* son elementos inseparables en este trabajo. La intención del uso explícito de este concepto es poner en relieve que las vidas intencionales de los animales que no pertenecen a nuestra especie no pueden ser reducidas a simples mecanismos de acción-reacción, como la tradición cartesiana sigue transmitiendo; que no son entes discretos y aislados. El propósito es emplear la *interanimalidad* como herramienta para explorar esa realidad innegable de que los animales nos relacionamos entre nosotras y nosotros, inmersos en unas condiciones materiales cambiantes que condicionan el desarrollo de nuestras existencias. Los animales habitamos en nuestro devenir como seres experienciales que interpretan, crean y recrean los mundos que vivimos. Así:

Interanimalidad es un concepto que denuncia la ilusión de la superación humana de la condición animal, cuando por ella se entiende lo determinado, mecánico, instintivo y limitado a la mera corporalidad (constitución ontogenética), o un pasado evolutivo que ha quedado atrás con la adquisición de herramientas o del lenguaje articulado (constitución filogenética), o la depuración y distanciamiento de nuestros espacios vitales como espacios humanos, sin animales (constitución social, cultural e histórica). (Ramírez Barreto, 2010, 1).

Ramírez Barreto, en su disertación sobre la violencia ejercida contra los animales, señala que “son básicamente dos las formas en las que esta violencia se legitima y naturaliza: una es vía la *deshumanización* y otra es la *escala de necesidades o prioridad de intereses*”. (Ramírez Barreto, 2010,1). Y, como expresa Ingold,

... todos los animales pueden tener puntos de vista, perspectivas. En otras palabras, para ambos el mundo existe como un lugar con sentido, constituido en relación a los propósitos y capacidades de acción de cada ser. La ontología Occidental, como hemos visto, niega esto aseverando que el sentido no reside en los contextos relacionales del involucramiento de quien percibe en el mundo, sino que reside en la mente. (Ingold, 1992).

Lo que pretendo señalar con esta breve discusión es que la *deshumanización* y la *escala de necesidades o prioridad de intereses* son elementos necesarios para comprender las relaciones humanos-no humanos, pero no son suficientes porque

siguen una sola dirección, la que va del humano al no humano. La problematización que introduce Ingold llega al reconocimiento de los animales como *agentes* (re)creadores y (trans)formadores de sus propias realidades y siempre en relación. Ingold, asimismo, reclama una comprensión materialista de la realidad, y de esta manera subraya, en su cuestionamiento de la dualidad humano-no humano, la crítica al binarismo cuerpo-mente que tan útil ha resultado a las distintas formas de opresión que Occidente ha impuesto a lo largo de su historia de dominio.

El trabajo de esta etnografía se incluye en esta línea de cuestionamiento constante al binarismo irreal y simplista humano-animal. Es posible que la estrategia comunicativa de mantener el dualismo humano-animal sea pertinente en algunos contextos, pero también es cierto el hecho de que una araña no es una oveja. Y que *ser oveja* en una explotación de ganadería extensiva no es lo mismo que *ser oveja* en una explotación intensiva, o en un Santuario de Animales. La estructura de las relaciones de poder, las especificidades biológicas de cada organismo, las formas diversas y locales de vivir sus propias vidas, han de ser exploradas en función de sus circunstancias particulares, su historia concreta, sus condiciones materiales, su individualidad y sus relaciones con otros habitantes. Es decir, la clasificación humano-animal homogeneiza la diversidad de existencias animales en una sola categoría y, además, establece una frontera nítida entre el animal humano y el resto, algo que debe ser cuestionado.

Es verdad que, el uso que se hará aquí de la clasificación animal humano-animal no humano no escapa de la tradición occidental que divide la naturaleza y la cultura, lo humano y lo animal. Sin embargo, partiendo de esta categorización como vía de comunicación y estructuración adecuada a nuestras socialidades occidentales, se trata precisamente de cuestionar, a partir de ahí, estas divisiones a través de un intento por visibilizar el dinamismo del *ser animal*, la fluidez de sus fronteras, en definitiva, problematizar las divisiones que identificamos como naturales e inamovibles y que contribuyen a mantener la irrealidad de la separación entre mundos que no solo están comunicados, sino que interdependen y se transforman en relación.

El trabajo de Laura Fernández, *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico* (Fernández, Laura, 2020), explora los diferentes binarismos que estructuran los mundos y las relaciones que se establecen entre quienes habitan esos mundos. Estos binarismos, según la autora, sirven de cimiento para los diferentes sistemas de opresión que jerarquizan cuerpos, definiendo qué cuerpos son susceptibles de dominación, explotación o discriminación. Fernández indaga en la idea de que para discriminar u oprimir a alguien es necesario establecer una distancia entre el yo y la otra; son esos cuerpos los que pueden llegar a explicitar las fronteras entre qué vidas han de tener consideración moral y qué vidas no. Siguiendo esta línea de reflexión, Surama R. Lázaro Terol expone la idea, que desarrollará posteriormente en otros trabajos, de la inclusión-exclusión de la animalidad como elemento identificado en la construcción de algunas desigualdades (Lázaro Terol, Surama R., 2019). Por este camino, una de las categorías que he utilizado en el análisis del material producido en el campo durante el desarrollo de esta etnografía es la de *Estrategias y procesos de deshumanización* que, como se verá, está enfocada a identificar la negación que diferentes grupos humanos hacen de las capacidades que los humanos comparten con otros animales, de manera que se trataría de desanimalizar al animal a través de su

deshumanización. Esta estrategia está basada en la antes mencionada dualidad humano-animal. Al hablar de humano, desde este binarismo, se oculta la condición de animal de este y se justifica su superioridad sobre los otros animales (Quintero, G. y López, A. 2019). Además, existe otra estrategia para justificar esta dominación que va más allá. Consiste en utilizar las diferencias entre los animales no humanos y los animales humanos para negar todas las semejanzas y, entre ellas, la capacidad de sentir y de vivir experiencias subjetivas que todos compartimos. Si negamos que los animales experimentan emociones, simplemente desde la base de que las emociones humanas no son las mismas que las de otros animales, negamos entonces que alguien esté viviendo esas vidas y, en consecuencia, encontramos apoyo para justificar cualquier tipo de explotación.

Por otra parte, para conseguir imprimirle densidad al concepto de *interanimalidad* que utilizo aquí, es necesario cuestionar el pensamiento evolucionista que atribuye estatus de perfección y sacralidad al campo humano de lo simbólico. El lenguaje es, entre otras cosas, una manera de representar, recrear y transformar los mundos que habitamos, en y desde las relaciones que vivimos, también aquellas que mantenemos con animales *otros*. Algunos filósofos, como Carlos Beorlegui, defienden una teoría saltacionista que concluye que la capacidad de simbolización es exclusivamente humana, suponiendo incluso una diferencia cualitativa (Beorlegui, C. 2006). Otros, desde la antropología simbólica y la neurociencia, como Juan Castaingts, presentan estudios antropocentros que hablan del cerebro como si solo existiese el cerebro humano (Castaingts, J. 2008).

Pero el lenguaje humano no es la única forma de comunicación que existe en las relaciones que se dan en el Reino animal. Así, y aunque no se abandona la perspectiva antropocéntrica, algunos autores han explorado ya las diversas formas de habitar que existen en el Reino Animal. Desde la etología y la sociobiología se plantean alternativas a las teorías saltacionistas. Ya en el siglo pasado, el zoólogo Karl von Frisch describió la comunicación de las abejas a través de la danza. Una discusión sobre algunas teorías puede encontrarse en el artículo de Antonio Benítez “¿Evidencias fósiles del origen del lenguaje?” (Benítez, A. 2003).

Pero la relación humano-animal está llena de comunicación significativa: “... establecemos intercambios significativos y plenos de sentido con otras especies” (Guevara Aristizábal, Juan Felipe, 2019, 1). La configuración de categorías de representación del otro, de la otra (sea de la especie que sea), es parte constitutiva de nuestras maneras de relacionarnos. Exploraremos en esta etnografía la configuración de algunos de estos significados.

Sin embargo -criticando la crítica- debemos darnos cuenta de que defender que los animales no humanos también pueden desarrollar capacidades simbólicas similares a las humanas, podría caer en un antropocentrismo bienintencionado que simplemente estaría buscando semejanzas entre animales humanos y animales no humanos. Esta búsqueda, que muchas veces tiene como objetivo defender los intereses de los animales, no escapa de esa visión especista que atribuye valor a otros cuerpos, otras vidas, otras capacidades, en función de su grado de semejanza con el modelo normativo y dominante: el humano.

Sencillamente, el lenguaje humano no constituye la forma de comunicación definitiva, no es perfecta, y no puede expresar todas las maneras de percibir y transitar las múltiples experiencias vitales que se dan entre los animales.

2.4. Los Estudios Críticos Animalistas (ECAs)

Al ser las relaciones humano-animal *otro* en diferentes contextos uno de los aspectos centrales de esta investigación, es necesario incluir la perspectiva (auto)crítica de los ECAs (Estudios Críticos Animalistas). Considero que la inclusión de los ECAs en este tipo de estudios es necesaria por dos motivos. El primero es una cuestión personal. La investigación que he llevado a cabo tiene principalmente un interés académico, ya que se trata de un TFG de la UNED, sin embargo, este interés está vinculado a mi propia perspectiva política y ética. Uno de los principales puntos de los ECAs es precisamente reconocer que la teoría está vinculada a la práctica política, es más, podríamos decir que vinculada al activismo en sus varias expresiones. Así, los ECAs constituyen un ámbito de estudio en el que participan diferentes disciplinas. Los “clásicos” Estudios Animalistas, en sus planteamientos iniciales, profundizan en las vidas y experiencias humanas en su relación íntima e inseparable con las vidas y experiencias de otros seres sintientes, a quienes se les reconoce que, tanto en comunidad como individualmente, ponen en práctica inteligencias y formas de comunicación.

Sin embargo, la trayectoria de los Estudios Animalistas, de alguna manera, ha sido cooptada por el sistema dominante, consiguiendo, una vez más, diluir e invisibilizar, en diferentes formas y grados, la violencia sistémica del especismo. En este sentido:

Prácticamente en el campo de los animal studies se llegó al punto de defender, aunque fuera por omisión u obliteración, la vivisección, la existencia de los zoológicos y asuntos similares, como la ganadería (intensiva), que desvirtuaban absolutamente el enfoque políticamente hablando. Best nos cuenta en su texto la manera en que «lo animal» se convirtió para los animal studies en un mero fetiche, en un objeto de estudio conveniente para que nuevos investigadores adquirieran fama intelectual. Una fama que no solo se distanciaba del animalismo, sino que, por la vía de una nueva objetivación, se construía, como diría Derrida (2008), sobre y contra las vidas de los animales de carne y hueso, a saber, sobre su sacrificio simbólico-material (Ávila Gaitán, I.D. 2017).

Así, los ECAs contribuyen a poner en valor los puntos fuertes de la tradición de los Estudios Animalistas pero añadiendo una carga de (auto)crítica que busca examinar la vinculación entre teoría y práctica.

Exploraré esta *interanimalidad*, esta *agencia*, estas *geografías* y el cambiante y disputado significado de *bienestar animal*, a través de dinámicas expresadas en colectivos con diferentes intereses en relación a este asunto. Esto, tal vez, pueda servir para contribuir a mapear el entramado de nuestras representaciones colectivas y nuestras relaciones con los animales que no pertenecen al grupo *Homo sapiens*. Para ello, me propongo investigar el problema de la configuración del discurso y de las relaciones con los individuos de otras especies por parte de, primero, organizaciones animalistas; segundo, la del empresariado de la industria de explotación animal; y

tercero, mujeres de diferentes ámbitos y procedencias que tratan de vivir de la ganadería extensiva.

La pretensión de este texto va más allá de un estudio de nuestras relaciones con los animales no humanos que tenga como objetivo comprendernos mejor a nosotros y a nosotras mismas para seguir descifrando el Antropoceno (Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene F. 2000)³. La pretensión pasa más bien por adquirir herramientas que nos ayuden a descentrar la visión uniespecífica de las realidades. Otros habitan, otros construyen, sufren y disfrutan sus mundos en relación. Todos los seres sintientes compartimos el hecho de que vivimos nuestras propias vidas, con nuestras propias experiencias. Sean estas las que sean.

³ En realidad no utilizo este concepto con una connotación geológica, como pretendían Crutzen y Stoermer. Más bien en la trayectoria desde la Antropología, la Historia, la Sociología, la Politología y la Filosofía, que exploran su connotación cultural. Y, obviamente, dentro de esta connotación cultural, la que corresponde a la mirada moralmente antropocéntrica.

3. METODOLOGÍA Y CONTEXTOS ETNOGRÁFICOS

El conocimiento producido durante la etnografía no es específico, como señala María Isabel Jociles Rubio, en los “campos” o “escenarios” en los cuales se investiga, ni en el tipo de técnica, sino en el uso al que estas son sometidas por parte del investigador (Jociles Rubio, M.I., 1999)⁴.

La producción de material de campo adquirido a lo largo de este trabajo se ha llevado a cabo en tres contextos diferentes. El primero de ellos está caracterizado por mujeres que practican y viven de la ganadería extensiva. El segundo se da un Santuario de Animales, donde voluntariamente trabajan y/o viven algunas personas que se declaran antiespecistas, la mayoría mujeres. El tercero es el que tiene que ver con la explotación conocida popularmente como industrial, y a la que técnicamente se le llama ganadería intensiva; en este caso, el informante es un hombre.

La razón fundamental por las que se ha elegido este tipo de muestras ha sido explorar cómo las diversas *agencias* y relaciones entre animales se expresan en diferentes contextos. Si el marco teórico que sigue este trabajo defiende que los animales nos expresamos en relación como seres con experiencias propias, estas diversas maneras de ser, de comportarnos, de habitar, estarán condicionadas por los lugares en los que se despliegan. Los contextos son casi infinitos y podríamos investigar estas expresiones con animales que viven de manera silvestre, o con animales acuáticos, en fin, en diversas comunidades donde interactuamos. Como la realidad impone límites de espacio y de tiempo, y por mi interés en investigar cómo nos relacionamos con los animales que se utilizan en la industria de la alimentación, así como la facilidad de acceso a estos campos, decidí aplicar la investigación en estos tres contextos.

El núcleo de la etnografía lo conforman, pues, personas con perspectivas encontradas en cuanto a lo que piensan y viven en su relación con otros animales. Mujeres y hombres de varios puntos del Estado español. Todas ellas se encuentran entre los 20 y los 60 años. Algunas informantes cuentan con estudios académicos y otras, también, con saberes populares bien arraigados. Las personas del Santuario se identifican con el activismo animalista. Las ganaderas expresan, de maneras diversas, sus perspectivas feministas y ecologistas. Los tres grupos son muy diferentes en lo que respecta a su forma de entender las relaciones con los animales no humanos, pero el propósito de esta etnografía es precisamente este. La selección de lugares diversos está dirigida, en fin, a explorar cómo las variadas *geografías* condicionan las casi infinitas posibilidades de *agencia* y las casi también infinitas relaciones que, entre nosotras y nosotros, los animales desplegamos en nuestros devenires como seres sintientes.

Otro material que se incluyó en el diario de campo está formado por las entrevistas que encontré en redes sociales virtuales durante la investigación. En concreto, una entrevista a una veterinaria que trabajaba en la empresa de explotación de leche de vaca, una entrevista realizada al predecesor del empresario que ha participado en este trabajo (su padre); y una entrevista a la fundadora del Santuario de Animales. Por lo

⁴“Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico”:

<https://digibug.ugr.es/handle/10481/7524>

tanto, indirectamente, otras dos mujeres y un hombre más participaron en la producción de material de campo.

La configuración de los tres contextos etnográficos anteriores procura atender a las metodologías propias de la etnografía multisituada (Marcus, 1995). Dicha configuración se llevó a cabo en la fase del planteamiento del trabajo y sufrió algunas modificaciones durante la etapa de elaboración de la guía de campo. Pondré un ejemplo. Una de las primeras ideas consistía en hacer etnografía con algún ganadero de extensivo, pero a la hora de empezar a buscar contactos, y al surgir la oportunidad de participar con las ganaderas, decidí que serían ellas las voces de la ganadería extensiva en esta etnografía. La decisión fue, primero, por la facilidad que tuve en el contacto, gracias a la mediación de una mujer cercana a ambas partes. Segundo, porque además de su visión personal, pertenecen a una organización de mujeres ganaderas, lo que ofrece otras perspectivas de análisis. Sin embargo, ellas dejaron claro, antes de comenzar, que su participación debía ser leída a título individual. Es decir, sus declaraciones, sus dinámicas y sus experiencias son presentadas como parte de sus vidas personales y profesionales. Es importante no olvidar este factor a la hora de leer y analizar el material porque hacían explícita esta condición. Por otro lado, el contenido del material de la organización (Ganaderas en Red, en adelante GeR) aquí utilizado es de acceso público, es decir, proviene de sus redes sociales y de su página web. No he contactado, por motivos de tiempo, con ninguna representante como tal de dicho colectivo.

En resumen, la etnografía consistió en entrevistas a nueve personas. De ellas, siete son mujeres y dos son hombres; cinco son ganaderas de extensivo, otra es un hombre empresario y ganadero de intensivo, y tres son activistas animalistas (dos mujeres y un hombre). Dos de las entrevistas con las ganaderas se llevaron a cabo durante el pastoreo con sus ovejas.

Todas estas entrevistas alcanzaron una duración de alrededor de una hora, a excepción de las que se hicieron durante el pastoreo, que ocuparon cerca de tres horas cada una. Todas han sido grabadas y transcritas posteriormente, de manera que, así, el análisis y glosado posterior resulta más denso y productivo. Aunque al principio se valoró la propuesta de realizar entrevistas estructuradas, se optó por un formato semi-estructurado -siguiendo las recomendaciones de mi tutora, Livia Jiménez-, por lo que llevé algunos asuntos preparados, por si se diera la necesidad de dinamizar la conversación. Este formato de conversación relajada, donde la informante habla de sus experiencias según su forma de conectarlas, resultó productivo y entretenido para las dos partes.

Las conversaciones tratan de ser orientadas para que pivoten alrededor de reflexiones que tengan que ver con el vínculo y la relación cuerpo a cuerpo del animal humano con el animal *otro*: ¿en qué momento de tu vida empiezas a tener contacto con los animales? ¿Qué dinámicas entre vosotras y ellos se dan en el día a día? ¿Crees que existen diferencias de carácter o de comportamiento ligadas a la individualidad o a la pertenencia a una especie determinada? Las entrevistas sirvieron para aterrizar ideas abstractas expresadas previamente en categorías de análisis.

La metodología empleada, asimismo, incluye perspectivas de la etnometodología de Garfinkel:

“La estudios desde la etnometodología buscan tratar las actividades y circunstancias prácticas y el razonamiento sociológico práctico como objetos de estudio empírico y, al prestar a las actividades más comunes la atención que usualmente se reserva para eventos extraordinarios, quieren aprender de ellas como fenómenos que son por derecho propio” (Garfinkel, 2006).

Todas las personas a las que se les propuso participar en este trabajo mostraron interés e incluso ilusión en el asunto. Con el grupo de las ganaderas mantuve una reunión previa donde se aclararon algunas dudas en relación a mi posición de investigador y de persona que defiende posiciones antiespecistas. Después de esa sesión con el grupo de discusión, las posiciones personales y el objetivo quedaron claros, y aunque con ideologías encontradas, las entrevistas, el pastoreo y la visita a la explotación intensiva tuvieron colaboración cordial, profesional, activa y constructiva por todas las partes. Hubo una persona del Santuario que se ofreció a participar pero, finalmente, por motivos que no conozco, no pudo estar. Por otro lado, algunas de las ganaderas con las que tuve contacto encontraron dificultad para llegar a la cita, que tuvimos que aplazar más de una vez. Los motivos fueron, siempre, imprevistos de la propia ganadería.

El inicio del diseño de la guía de campo, así como la planificación, comienza a principios de octubre, aunque no se partía de cero, ya que en la asignatura relacionada con este TFG se bosquejaron las líneas más importantes. El trabajo de campo se desarrolla entre mediados de enero y mediados de marzo, aunque, obviamente, se solapó con otras fases anteriores y posteriores.

La mayoría del trabajo de campo se sujeta en entrevistas. Debido a las restricciones de movimiento impuestas por la Covid-19 hemos tenido que ajustarnos en la mayoría de los casos a encuentros virtuales y análisis de contenido digital. Afortunadamente, también me fue posible pastorear con dos de las ganaderas y acercarme hasta la explotación intensiva de leche de vaca para la entrevista con el empresario/ganadero.

En la planificación estaba previsto un encuentro con el empresario de un matadero. Sin duda, las formas de comunicación de la industria de la matanza en cadena son propias de sus intereses, y la inclusión de esta perspectiva en el trabajo habría sido enriquecedora. Sin embargo, otra vez la falta de disponibilidad de tiempo impidió cuadrar agenda con el empresario.

La selección de las informantes que participaron desde la ganadería extensiva estuvo facilitada por la oportunidad de contactar con ellas a través de Lucía, una compañera que tenemos en común. Tras varias opciones, finalmente se llevaron a cabo entrevistas on-line a tres ganaderas y entrevistas y pastoreo con dos ganaderas más. Las cinco mujeres proceden de diferentes puntos del norte de la Península Ibérica. Algunos de los nombres que aparecen en este texto son ficticios, simplemente por respetar el anonimato. En lo que respecta a las pastoras, nos referiremos a ellas como Juana, Carmen, Clara, Leticia e Inés. Estas cinco mujeres forman parte de GeR, una organización estatal de mujeres que comparten diferentes intereses en relación a su actividad ganadera, de modo que, en lo que a este contexto respecta, también se hizo

un análisis de los social-media que utiliza esta organización, como sus redes sociales o su página web. Las cinco entrevistas se desarrollaron entre finales de enero y finales de febrero de 2021. Con Juana y Carmen tuve la oportunidad de pastorear y hacer las entrevistas durante el pastoreo. Clara, Leticia e Inés se expresaron a través de dos dinámicas de grupo y de una entrevista individual telemática.

El primer contacto que tuvimos se produjo a través de una reunión donde participamos las cinco ganaderas, Lucía y yo. Durante el encuentro, traté de explicar cuál era mi intención al hacer este trabajo así como el papel que ellas jugarían en él. Además, hice explícita mi condición de persona que defiende posiciones antiespecistas. Desde ahí surgió una conversación donde se resolvieron dudas en relación a la metodología y, sobre todo, en lo que tiene que ver con cuál sería mi enfoque. Después de más de una hora de intercambio de pareceres y de aclaraciones por ambas partes, todas se muestran dispuestas a participar.

Además de las entrevistas y de la sesión colectiva, mantuvimos un grupo de Whatsapp donde íbamos ajustando los horarios para encontrarnos, o donde comentábamos las entrevistas que habíamos mantenido, sobre todo en lo relativo a las sensaciones personales entre nosotras.

Considero importante señalar algunos conflictos que han surgido a lo largo de la planificación y desarrollo del trabajo. Aunque aquí se adopta el método científico para tratar de sacar conclusiones que ayuden de alguna manera a la producción de conocimiento intersubjetivo (Berger y Luckmann, 1993), es imposible obviar mis planteamientos y posiciones personales y políticas. En lo que a este contexto de las mujeres ganaderas respecta, de lo primero que tuve que alertarme a mí mismo era de cómo iba a comunicarme yo, como hombre de ciudad, con cinco mujeres que actualmente viven en el mundo rural. Para ello procuré aplicar la mayor prudencia posible, sabiendo que iba a compartir un espacio y un tiempo que ellas me regalaban. Por otro lado, y tal vez el punto que supuso el pico de mayor conflicto, expresé mi condición de persona que defiende posiciones antiespecistas, con una trayectoria de activismo en este campo y, en consecuencia, contraria a cualquier tipo de explotación animal.

La solución a esto la afronté incluyendo varios elementos que debían estar presentes a lo largo de todo el trabajo. En primer lugar, expuse los factores que acabo de comentar a todas las participantes. Segundo, aclaré que, en el caso de que decidieran colaborar en el proyecto, podrían dejar de hacerlo en cualquier fase del mismo y sin necesidad de dar ninguna explicación. Además, comenté que, en la producción del material de campo, todas las involucradas participaríamos de manera horizontal, es decir, que mi rol de investigador aportaba un tipo de conocimiento y de técnicas que se situaban en un mismo plano con sus conocimientos y experiencias (Vizer, 1982). Por último, mantuvimos una sesión virtual en grupo para hablar de todas las dudas y para expresar las reticencias y las sospechas con las que, inevitablemente, íbamos a tener que convivir.

En cuanto a mis posibles conflictos para trabajar con personas que sacan provecho económico –explotan- a los animales, la propia Antropología me ha dado herramientas para comprender mejor algunas realidades. Por un lado, creo que es necesario separar

los roles de investigador y de activista. Me ayudó el hecho de haber incorporado la importancia del peso de las normas y valores (trans)formados históricamente con los que las comunidades humanas viven sus vidas en socialidad. Me ayudó mirarme en mi pasado de persona no vegana, no animalista, y rescatando aquellas comprensiones sobre los animales. Me ayudó que, en otras cuestiones sociales y políticas, ellas cinco y yo defendíamos perspectivas cercanas. Me ayudó, cómo no, la interiorización del relativismo metodológico, imprescindible en cualquier investigación etnográfica.

Algo que también considero necesario expresar aquí es una de las conversaciones que tuve con mi tutora, Livia Jiménez. Cuando le conté mi preocupación por no molestar o incomodar a las personas que iba a entrevistar, porque obviamente estamos enfrentadas en este asunto, Livia me aclaró que, primero, debía dejar claro los puntos de los que hablo en el párrafo anterior. Y, segundo, que era posible que las conclusiones de este trabajo pudieran no gustarles a algunas o a todas la informantes, pero que eso era parte de la producción de conocimiento, y que lo único que no era posible pasar por alto era la garantía por su respeto personal y su intimidad. En conclusión, podía que mi trabajo molestara, pero siempre debía estar alerta para no perjudicar de ninguna manera a ninguna de estas personas.

En cuanto a las activistas del Santuario, el contacto se estableció a través de la responsable del primer Santuario de Animales del Estado español, una mujer con la que ya había compartido otros espacios. Le conté lo que pretendía con este proyecto y ella se lo trasladó a varias personas del entorno. Después de cruzar y consensuar disponibilidades, se realizaron entrevistas on-line a dos mujeres y a un hombre, todas voluntarias y/o habitantes permanentes del Santuario. Asimismo, como en el caso de las ganaderas, se llevó a cabo una lectura y análisis de buena parte del contenido de los social-media de la organización.

Después de hablar con ellas personalmente, creé un grupo de WhatsApp con las activistas. A lo largo del mes siguiente, en el que se llevaron a cabo las entrevistas, resultó que este grupo de WhatsApp no fue tan productivo como el de las ganaderas. En ninguno de los casos planteé el WhatsApp con la pretensión de que dichos grupos fueran algo más que una forma de comunicarnos para ponernos de acuerdo con las citas y un lugar al que ellas pudieran acudir en el caso de que surgiera alguna duda. Sin embargo, las ganaderas, por sí mismas, iniciaron conversaciones más de una vez. Con las activistas nos limitamos a quedar para las entrevistas y a comunicarnos las posibles cancelaciones o aplazamientos.

Estas activistas hablan de su identidad, pero en sus discursos desde el Santuario hablan, sobre todo, de cómo viven los animales que han rescatado. Del mismo modo que a las ganaderas, se les explicó en qué iba a consistir el trabajo así como algunas características del perfil de las personas que iban a participar en él. Consideré imprescindible que, en todos los lugares en los que quería hacer etnografía, quienes fuesen a implicarse de alguna manera y aparecer en el resultado final (este texto), conocieran la perspectiva de todas las participantes y fuesen conscientes del contexto en el que se iban a situar sus experiencias y sus reflexiones.

Por último, la inclusión de la ganadería intensiva en este trabajo se ha expresado a través de la entrevista con Juan, un empresario/ganadero de producción de leche de

vaca. La entrevista se desarrolló en las instalaciones de la propia explotación. Como en los casos anteriores, el material producido se complementó con análisis de la página web de la empresa, así como de noticias locales de esta industria que se han publicado en algunos medios de comunicación.

Pude ponerme en contacto con Juan gracias a la intervención de una persona que ambos conocemos. Él, igual que las participantes de las que ya se ha hablado, conoció desde el principio mi posición política y las perspectivas, en relación a este asunto, de las otras informantes que se incluirían en esta investigación, no mostrando reticencia alguna en participar.

Juan pertenece a una empresa de varios socios. Todos los ganaderos venden la leche de vaca a esta empresa que establece los precios y distribuye de acuerdo a decisiones e intereses de los propios socios/ganaderos. La compañía cuenta con un gran apoyo social en la localidad. Su historia comienza hace más de 50 años. Ha sobrevivido a agresiones del mercado por parte de grandes multinacionales del sector. Aunque sería objeto de otro trabajo, el estudio de la transformación y las formas de comprender el cooperativismo local encontrarían aquí un buen objeto de estudio.

Antes de llegar al lugar donde tuvimos la conversación pude ver parte de las instalaciones de la explotación. Con Juan, la entrevista tomó direcciones muy variadas. Mi formación en explotaciones agropecuarias tuvo aquí cierta importancia, ya que gracias a ella conseguí hablar con él de una manera más fluida sobre su forma de explotación de las vacas. Eso abrió otros caminos durante la charla. Algunos tendrán cabida aquí. Otros, tal vez, sean material de futuras investigaciones.

Agradezco, a todas las personas que han participado, su generosidad por haberle dedicado tiempo al trabajo y por haberme abierto las puertas de sus casas.

4. LA GEOGRAFÍA INVISIBLE

El pasado mes de febrero me acerqué hasta el pueblo de Juana para pastorear con ella. Había venido a visitarla el hijo de una de sus amigas, Mario, un estudiante de Bellas Artes entusiasmado con el pueblo. Mientras esperábamos a Juana, Mario quiso enseñarme el proyecto que había conseguido acabar para una de las asignaturas de su carrera. Cuando llegamos a un cortino que estaba a solo cinco minutos caminando, me mostró una huella gigante de perro en la tierra que, a vista de dron, era realista, como si un animal enorme hubiera pasado por ahí. Justo al lado, brotando del suelo, aparecía un nido a gran escala. La parte interior del nido estaba amueblada con enseres de la zona que Juana había recuperado: una palangana vieja, una silla, una mesa de mediados del siglo pasado. Nos intercambiamos los mails. Horas después tenía en mi bandeja de entrada el dossier de su trabajo: “Arte y naturaleza” (Valle, M. 2020). En el texto se incluyen fotografías del proyecto con títulos como “La huella como estandarte del pasado. Signo delator de nostalgia vital” (Valle, M. 2020). Toda esta orientación trata de expresar otra idea fundamental de su trabajo, el “enfrentamiento entre arquitectura animal y humanizada” (Valle, M. 2020):

Los huecos que deja el invierno en los árboles de hoja caduca delatan a los nidos, hogares orgánicos que albergaron vida en tiempos mejores. En nuestro caso el invierno, padre del instinto migratorio, supone la manifestación industrializada de las ciudades, que hicieron a muchos olvidar sus raíces y dejarlas a merced del tiempo. (Valle, M. 2020).

Mario me introduce, desde la mezcla entre el saber académico -artístico y etnográfico- y su vinculación con la zona, una perspectiva de la arquitectura y la geografía que incluye nostalgia, aceptación, así como la oportunidad que también llevará Juana en su discurso y en su forma de entender la vida rural.

Esta geografía animal materializada en la construcción y comprensión del espacio, reclama una antigua y ya perdida “relación más justa con la tierra”. La Historia es una parte central de la perspectiva de Mario y de Juana, que también señalan el ciclo como esperanza, porque después del invierno muchos de los nidos se repueblan. Otros habitantes llegarán que harán del espacio otro, con su presente pero con la huella del pasado para entender los lugares que habitamos.

La forma de entender la vida en los pueblos que nos transmite el mensaje anterior contiene, al menos, dos elementos identificables. Por un lado, la estrecha relación entre la vida de los animales no humanos y la de los animales humanos. El otro elemento es la percepción idealizada de que el despoblamiento rural obedece a momentos de un ciclo. Esta forma de entender la despoblación es más un deseo que una realidad, ya que las dinámicas que la economía neoliberal discurren de forma lineal y unidireccional del campo a la ciudad⁵. El campo, desde la perspectiva de la

⁵ Según un informe de la Organización para la Alimentación y la Agricultura de Naciones Unidas (FAO, por sus siglas en inglés) publicado en 2018, solo el 17% de la población española vive en áreas rurales. Esas zonas están, además, masculinizadas: poco más del 9% de las mujeres con empleo trabaja en agricultura, frente a un 21% de hombres. Y por lo que respecta al poder económico, menos de uno de cada tres titulares de granjas son mujeres (FAO. 2008).

economía liberal, es concebido como la despensa de la ciudad, una fuente de alimentos y de esparcimiento, un siervo. Esto, entre otras cosas, conlleva la intensificación y la hiper-tecnificación de la agricultura, lo que va transformando nuestros paisajes, llenando el campo de monocultivos y máquinas. Y vaciándolo de gente. Porque lo urbano no solo ocupa el espacio de la ciudad, sino que va colonizando, material y culturalmente, todos los territorios. Y es que la ciudad no es lo mismo que lo urbano (Delgado, M. 1999).

En esta geografía invisible exploraremos las realidades materiales y las identidades que conforman las desiguales posiciones que las actoras ocupan en el desarrollo de su acción social. Las personas, a través de sus narrativas a la hora de negociar en el juego de la identidad propia, ponen en práctica roles diversos que despliegan en sus vidas (Fernández McClintock, J. W. 2006). En este caso, las mujeres ganaderas hacen explícita su condición de mujeres, su condición de rurales, la asfixia a la que las instituciones y la burocracia las someten, los cuidados como imposición que las obliga a compatibilizar jornadas dobles y triples.

Durante el pastoreo, Carmen iba dando pinceladas sobre su visión de la situación actual de los pueblos:

“...el mundo rural en general está, está, eeh... no se entiende, no se entiende, el mundo rural no se entiende, a no ser que hayas nacido rural, o que estés en el rural, que hayas venido ya y lleves unos años, no se entiende desde las ciudades...” (Pastoreo con Carmen. Febrero de 2021).

Carmen verbaliza la incompreensión que siente hacia su modo de vida por parte de la gente de las ciudades. Hace explícita la imposición de la perspectiva urbana sobre su forma de vivir rural. A la vez, expresa un arraigo al lugar, entendido el lugar no solo como espacio físico, sino como modo de vida y práctica política.

“... todo el mundo dándonos lecciones, gente que no tiene ni idea o que cree tener, porque a lo mejor es un científico y que, y que según él pasa esto y luego dices, pero, ¿pero vosotros no habéis vivido a pie de calle? ¿Lo estáis viviendo?... Yo sí. Yo lo he vivido...” (Pastoreo con Carmen. Febrero de 2021).

El tercer elemento de la protesta de Carmen tiene que ver con “el efecto experto” (Díaz de Rada, A. 2011). Cómo ese supuesto saber científico se impone también desde la perspectiva urbana, identificando una relación directa entre la ciencia contemporánea occidental y la forma de comprender desde la ciudad. Carmen reclama vivir las cosas, tocarlas, como un aspecto necesario para construir una opinión válida sobre el asunto. No solo eso, sino que, con su opinión, esta pastora identifica una disputa que existe por su territorio y sus formas de expresarse y vivir, por parte de elementos y personas que están lejos de allí. Desde esta denuncia, cobra sentido la etnometodología de Garfinkel, que reclama una epistemología de lo cotidiano para el análisis de las acciones prácticas y el razonamiento práctico (Garfinkel, H. 2006).

Una larga sesión de tarde en la que se entremezclaron la intensa reivindicación de su espacio como mujeres en el mundo ganadero... la invisibilidad de las pastoras, con la compleja burocracia que las persigue... la seguridad de saberse el motor que da vida al mundo rural, con la frustración por su frecuente ausencia en los espacios donde se decide su futuro; la ilusión y capacidad de adaptación a los cambios con la absurda

confusión social e institucional entre la ganadería intensiva y la extensiva... (Fundación Entretantos. Febrero de 2021).

Aquí se refleja la auto-identificación de las mujeres GeR a través de los roles que desempeñan en sus vidas. Su lugar en la geografía social -siempre móvil, líquida, pero con referencias fijas y lugares inaccesibles, desde los que negociar o que reivindicar- se comprende mejor si se escucha su grito feminista y rural. En cualquier caso, ya se definan a sí mismas como mujeres en un sistema patriarcal, como rurales en un sistema donde lo urbano se impone, siempre incluyen una contestación que pretende construir una identidad de mujeres en resistencia, una resistencia al modelo urbanista y al modelo patriarcal.

Leticia eligió la cuadra para encontrarnos por Zoom. Al escoger este lugar, Leticia visibiliza su condición de ganadera. Pero, como también expresó en algún momento, la identificación de su rol de madre con el de las vacas madre también aparecía en esa imagen. Leticia estaba en la cuadra y, al fondo de mi pantalla, veía a las vacas. Tal vez eligió la cuadra por esto, aunque también me dijo que en casa hacía mucho frío.

Otro de los elementos de construcción de la identidad lo expresaba Clara, que se describía en algunos aspectos en oposición al propietario o al industrial que no trabaja directamente con los animales:

... creo que es difícil de entender p. ej. si eres un ganadero o un propietario de animales, pero que tú no estás trabajando el día a día con ellos, entiendo que es más fácil este hecho de decir venga pues yo desviejo, porque yo les pongo nombre a las cabras, bueno no a todas, pero bueno, ¿no? Tengo rebañitos pequeñitos. (Entrevista con Clara. Enero de 2021).

Clara se desmarca de la figura del propietario que no tiene contacto con los animales. Aquí, Clara expresa el conflicto, generado por el vínculo (Mastrangelo, A.V. 2014) con el animal, que para ella le supone matar a quien ha pasado toda la vida junto a ella. Ese conflicto, en algunas de las ganaderas, es un elemento que está presente en sus vidas, de manera que lo que puede ser un dilema moral puntual se convierte en una crisis –de mayor o menor intensidad- que las acompaña.

Durante las entrevistas y los pastoreos pude comprobar cómo las ganaderas hacían visibles sus posiciones y las de los animales de sus explotaciones en estas geografías. Cuando utilizan el verbo asfixiar, casi están expresando una realidad material. *Sus* animales soportan dinámicas de explotación condicionadas por las normas burocráticas.

Por último, otro de los factores que entraban en su juego de las identidades se construía en oposición al discurso animalista. Así, en la conversación, alguna utilizaba precisamente ese carácter urbano para hacer una crítica a dichos principios. Pude identificar que la crítica estaba hecha desde la confusión entre los principios antiespecistas y los ecologistas. Sin embargo, habiendo escuchado antes a estas mujeres, me di cuenta de que parte de su arraigo a la ganadería extensiva tenía que ver con una resistencia a la hora de defender sus formas de vida contra agresiones externas. Muchas de las personas del mundo rural que no son grandes propietarios, grandes terratenientes o ganaderos, que no son hombres, se sienten atacadas por un

discurso evolucionista que recuerda a los famosos salvajismo, barbarie y civilización (Morgan, H. 1877) de la Antropología del siglo diecinueve. En este sentido, el relato urbano neoliberal construye un sujeto ficticio atrasado (rural) para presentarse a sí mismo como paradigma de progreso y civilización. Esta cortina de humo que utiliza el cuchillo blanco (la ciudad) para demonizar *al otro* (el pueblo) es una estrategia que oculta procesos más crueles que los que pretende denunciar, como la violación de los derechos humanos y la cosificación radical de los animales no humanos, con consecuencias como el hacinamiento y la tortura para millones de ellos.

Tal vez, una frase de Carmen lo resume todo: “la sociedad nos ha ido arrinconando como si fuéramos los indios en Estados Unidos”. (Pastoreo con Carmen. Febrero de 2021).

En el contexto del Santuario de animales, sus habitantes humanas viven y cuidan de otros habitantes no humanos rescatados de la industria de explotación animal. Estas personas habitan un espacio de media montaña que ocupa una superficie de alrededor de 25 ha.

Elena es una mujer que dedica su vida a los animales del Santuario y al activismo antiespecista. Cuenta con compañeras que se quedan largas temporadas. Otras hacen voluntariado durante unas semanas o ayudan con tareas desde casa. La actividad de este grupo de personas sale adelante gracias a su trabajo altruista y a aportaciones económicas privadas.

El dinero es siempre uno de los grandes problemas de cualquier santuario... los gastos veterinarios en este país son elevados, están gravados con importantes impuestos y para lugares como este, las leyes no contemplan ningún tipo de exención o subvención... (Entrevista a Elena Tova. 2014. En Culturamas).

Elena, aquí, está denunciando el desprecio que sufren por parte de la sociedad a través de las instituciones. Es un desprecio que, en última instancia, acaba en la invisibilización de su trabajo y su mensaje.

Las tierras del Santuario constituyen no solo un espacio físico orientado a satisfacer los intereses de los animales que allí viven. Es un lugar que pretende aislarse del mundo exterior para garantizar la seguridad de sus habitantes. Pero además, los Santuarios de animales se erigen en iconos del antiespecismo. Son búnkeres, lugares de resistencia que lanzan un mensaje revolucionario a una sociedad profunda y moralmente antropocéntrica y especista. La imagen que los santuarios muestran al resto del mundo es que, allí, los animales no son tratados como recursos productivos de los que disponer, sino como seres con interés en vivir sus vidas, de manera íntegra y lo mejor posible, sean estas las que sean. En el Santuario, las relaciones animal humano-animal no humano se construyen y transforman en un plano de igualdad de acuerdo a los intereses de cada quién, donde cada animal cuenta, cada existencia cuenta.

Entre tod@s hemos creado un espacio libre de especismo: un santuario de animales dentro de cuyos límites físicos no son consumidos ni publicitados como productos. (Fundación El Hogar. Enero de 2021).

Los animales humanos del Santuario se definen como activistas por un mundo mejor.

Todos somos activistas y queremos mejorar este mundo, sobre todo para los más desfavorecidos que, actualmente por número, son los animales. (Fundación El Hogar. Enero de 2021).

E identifican el veganismo como un elemento central de su identidad (Martínez Morant, M., Alcaide Uclés, V., Ponsdomènech i Asensio, D. 2016). Sin embargo, estas personas son conscientes de que la identidad se juega, es cambiante:

... Todos nacemos con una sensibilidad innata, o sea nosotros estamos de manera innata conectados con la naturaleza, con el mundo, con los demás... y este tipo por ejemplo de comunicación sin palabras, de comunicación que va un poco más allá siento yo que todos lo tenemos pero lo tenemos dormido. O sea como que de alguna manera entre todo lo que, los mensajes que vamos viendo cada día, la televisión, la cultura y la sociedad en general que hemos creado como que nos ha adormecido... (Entrevista a Ana. Febrero de 2021).

Las activistas del Santuario no solo hablan de su lugar en la geografía social, de cómo han ido transitando hacia su antiespecismo, de su identidad vegana, en fin, de ellas. Hablan, también, y sobre todo, de los animales *otros* con los que conviven, reivindicando una geografía animal poshumanista (Quintero Venegas, G.J. y López López, A., 2020). Así, en la web de la Fundación, podemos leer sobre todos los animales que allí se refugian. Hablando, por ejemplo, de los cerdos:

... son despreciados habitualmente, siendo la palabra «cerdo» un sinónimo de falta de higiene. ¡Nada más lejos de la verdad! Gracias a los baños de barro se mantienen fresquitos, pero eso no les hace ser sucios... cuando viven en libertad y fuera de las granjas, no huelen mal: huelen a tierra, a hierba, a flores, al campo en el que les encanta estar... En este momento, párate y piensa: ¿qué sabes realmente sobre los cerdos? Quizás sólo los mitos que nos cuentan los explotadores... Pero eso no es su realidad. (Fundación El Hogar. Enero de 2021).

El último párrafo, además, vuelve a expresar su acción de activistas. Interpelan a quien lee. Le invitan a que piense sobre su percepción sobre los cerdos. En este sentido, esa identidad activista traspasa la frontera del estilo de vida y se convierte en una cuestión política, (in)corporando el principio feminista “lo personal es político” (Millet, K. 1969). Para estas personas, la discriminación que otros animales sufren a manos del ser humano, por el único motivo de pertenecer a otra especie diferente a la que tiene el poder, no se solventa con una actitud de no participación en esa explotación. El veganismo, en fin, es eso, una decisión de no participar en la explotación animal, pero no va más allá si no se llena de contenido político, de acción transformadora. Las antiespecistas del Santuario penetran e influyen socialmente de dos maneras: por un lado, rescatando a todos los animales que sus posibilidades materiales les permiten. Por otro, desmontando prototipos (Mastrangelo, A.V. 2014) fabricados por la industria de explotación animal y transmitidos en masa a través de las instituciones especistas. Esto último lo hacen mostrando sus percepciones en las relaciones con animales *otros* (su sufrimiento, su diversión, su comportamiento, sus inteligencias, sus emociones) y mediante la exposición pública de sus experiencias *interanimales* (Ramírez Barreto, 2010) mediadas por el vínculo (Mastrangelo, A.V. 2014), el contacto cuerpo a cuerpo y la convivencia cotidiana interespecífica que se vive todos los días en el Santuario.

Al reclamar a todos los animales en una red de relaciones igualitaria, se contesta la geografía animal comprendida desde el humanismo y se aportan elementos para una apertura a un conocimiento y una emocionalidad poshumanista (Quintero Venegas, G.J. y López López, A., 2020). Para ello, estas personas utilizan diferentes herramientas de comunicación, como una retórica de los cuidados, del cariño. A veces se intuye otro elemento geográfico que es necesario cuestionarse. En ocasiones, el discurso transmite una subordinación dependiente de los animales que apela a la caridad, a la reflexión individual. Este elemento es necesario pero no suficiente, y no supone un problema siempre que no se constituya en el eje central de la acción antiespecista, siempre que no transforme nuestros discursos y nuestras prácticas en dinámicas paternalistas, y siempre que no renuncie a un cambio radical en nuestras normas y valores y en nuestro sistema económico.

Para tratar de situar a los animales no humanos en un lugar social que los respete, las animalistas utilizan el lenguaje de una manera diferente. Por ejemplo, al identificar las comidas humanas con las de otros animales (desayunos, meriendas), los incluyen en nuestras propias dinámicas humanas. Esta forma de uso del lenguaje no se utiliza en el marco de las ganaderas ni de la industria. Su efecto descoloca la semiótica social en la que situamos a los animales *otros*. Siguiendo en esta línea, para las animalistas, el significado del vínculo con el animal *otro* permanece después de la muerte. Se hacen rituales -que nuestras sociedades reservan para los humanos- alrededor de la muerte de los animales, si las condiciones materiales lo permiten.

... por ejemplo en tema de los cuerpos es un poco depende del tamaño del animal, porque ahora hay muchos sitios donde hacen como incineraciones de los animales y luego te dejan las cenizas en una cajita bonita y todo eso, entonces, eh, los animales que podemos incinerar eh, lo vamos a dejar incinerar para que luego tenemos como la cajita con el nombre y la ceniza y todo eso, y dentro del Santuario tenemos como varios sitios para los animales... (Entrevista con Kevin. Febrero de 2021).

Yolanda y Ana compatibilizan su trabajo con labores de voluntariado. Kevin, sin embargo, vive en el propio Santuario, podríamos decir que es un habitante más, como Elena, que lleva desde el principio. Estas posiciones individuales en las relaciones con los animales son relevantes. Las personas del Santuario deciden dedicar gran parte o todas sus vidas al activismo. Además de estas cuestiones que caracterizan las diferentes posiciones que ocupan las animalistas en una sociedad donde si no participas en el modelo productivo estás al margen, es imprescindible incluir el hecho de que la mayoría de las personas que participan en el movimiento animalista de una u otra manera son mujeres.

Las personas del Santuario, además de estar marginadas por una sociedad que invisibiliza y, en muchos casos distorsiona y ridiculiza los principios igualitarios del antiespecismo, encuentran además la losa del patriarcado apretando su existencia y su labor. Pero lo que ellas priorizan en sus vidas, en sus acciones, en sus discursos, en las entrevistas que mantuvimos, es la situación de los animales no humanos. Con sus formas de habitar el mundo, ellas enfrentan las maneras hegemónicas de relacionarnos, apelando a una ética de los cuidados transversal para todos los seres vulnerables y dependientes, es decir, para todos los seres sintientes. Lo que en última instancia están cuestionando es el status quo del ser humano y, en consecuencia, todo

el sistema de relaciones moralmente antropocéntricas que sujetan nuestras vidas en comunidad.

Por último, la situación de Juan, empresario ganadero de explotación intensiva de vaca para la comercialización de la leche, aunque implicado y comprometido con su trabajo, no lleva una vida parecida a la de las ganaderas en lo que respecta a su relación con los animales y, menos aun, una vida como las activistas del Santuario. Esto, que parece una obviedad por lo que se puede intuir por las diferentes representaciones que de los animales proyectan las informantes en los tres contextos, en realidad oculta un elemento que tiene que ver con la organización del tiempo. En el caso las habitantes humanas permanentes en el Santuario, como Elena y Kevin, toda su actividad y su vida, las 24 horas del día, está organizada alrededor de los intereses de los animales no humanos a los que han conseguido rescatar. En el caso de las ganaderas, aunque desde un enfoque diferente, sus vidas están vinculadas a los prados, a las cuerdas, a las ovejas, a las vacas, también a tiempo completo. Sus tiempos y sus casas, sus geografías territoriales, no pueden ser imaginadas sin incluir a los animales. Sin embargo, Juan no vive en el lugar de la explotación, y organiza su trabajo con otras personas de manera que pueden planificar y respetar sus días de descanso y sus vacaciones. Juan es empresario y trabajador, pero vive en la ciudad.

Por otra parte, cuando habla de la empresa, que en sus inicios se constituyó como cooperativa, Juan cuenta:

... y en mi (ciudad) quedó la central lechera que había porque cuando salió Pascual, la Asturiana, empezaron a comprar esas centrales de (ciudades de alrededor) tal, y se quedaron todo, y en mi ciudad pues bueno, pues no sé por qué, se entendieron los ganaderos yyy (Entrevista con Juan. Marzo de 2021).

Ese entenderse los ganaderos consiguió cristalizar en una cooperativa que benefició a los propios ganaderos y al resto de humanos de su ciudad. Durante toda su historia, la actual empresa ha sido un símbolo de identidad para esa localidad, sobre todo desde el cooperativismo y el localismo. Una seña que enorgullece a gran parte de la población y que imprime impulso y sentido también a una forma de producción y distribución sujeta al territorio. De hecho, la empresa participa y patrocina actos como desfiles y otro tipo de eventos que consiguen crear y fortalecer vínculo con la gente local.

Con este concepto de Geografía invisible he intentado visibilizar la estructura social, material y dinámica, en la que se sitúan las informantes pertenecientes a los contextos etnográficos estudiados y los animales con los que conviven.

Dentro de la industria de la ganadería existen diferencias entre la extensiva y la intensiva. El paisaje que esta última despliega es una consecuencia de la maximización del beneficio, de manera que los centros de explotación animal, la transformación del campo para la producción intensiva forrajera, la red de transportes, abastecimientos y saneamientos y los grandes mataderos, constituyen elementos clave para interpretar el significado de los paisajes de nuestros territorios. En este concepto humanista de geografía (Quintero Venegas, G.J. y López López, A., 2020), los animales son reducidos a recursos y propiedad privada.

La ganadería extensiva, sin embargo, configura otro tipo de paisaje que tiene que ver con una forma diferente de comprender el territorio, vinculada a una visión tradicional del mundo rural en un intento por integrarse en los ciclos de la materia y la energía.

En el Santuario de animales, tanto el diseño de las estructuras del espacio físico, como la comprensión de las relaciones entre seres sintientes, son vividas desde la geografía crítica de los animales (Quintero Venegas, G.J. y López López, A., 2020) que reivindica relaciones más justas con los sintientes no humanos. Aunque las vidas de las personas del Santuario y de las ganaderas son percibidas socialmente como extraordinarias, sus días son cotidianos. Fijarnos en la cotidianidad atravesada por el vínculo animal humano-animal no humano, nos da la oportunidad de cumplir con esa exigencia epistémica que constituye el incorporar otras formas de producir conocimiento apartadas a los márgenes por la ciencia occidental (Garfinkel, H. 2006).

5. ¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE BIENESTAR ANIMAL?

Para adentrarnos en el análisis de lo producido en la etnografía alrededor de este concepto, antes es necesario exponer la diferencia entre sensibilidad y sintiencia.

Los materiales, las plantas, son sensibles siempre en algún grado a algún tipo de elemento o energía. Así, la madera es sensible a la humedad. Y el girasol lo es a la luz del sol. Pero esa sensibilidad no implica sintiencia. Del mismo modo que los materiales y las plantas, los animales somos sensibles, por ejemplo, a la exposición de algún elemento o a algún tipo de energía. Pero además de seres sensibles, los animales somos, sobre todo, seres sintientes y conscientes, como argumenta consistentemente el filósofo y activista Óscar Horta (Horta, Ó. 2017). La sintiencia es la capacidad de experimentar sensaciones positivas y negativas por parte de un individuo animal, derivada de la posesión de un sistema nervioso. Ni la madera ni el girasol poseen un sistema nervioso y, por lo tanto, no son seres sintientes, conscientes del mundo que les rodea. No pueden experimentar sensaciones. Los seres que tienen sistema nervioso transitan una vida con experiencias propias, subjetivas, y por lo tanto, tienen interés en buscar aquellas experiencias que les afectan de manera positiva, e interés en evitar las que les afectan de manera negativa, es decir, aquellas que les provocan daño o sufrimiento.

Un segundo aspecto que debemos señalar tiene que ver con la confusión entre antropocentrismo y especismo, así como la que existe entre antropocentrismo moral y antropocentrismo epistémico. Siguiendo la perspectiva de la filosofía de Faria y Páez:

El antropocentrismo es la posición según la cual los intereses de los seres humanos deben ser favorecidos sobre los intereses de entidades no humanas. Suele asociarse el antropocentrismo al especismo, una posición ligeramente distinta que defiende la consideración y trato preferentes de ciertos individuos basándose en la pertenencia a una especie... Sin embargo, hay claros contraejemplos de especismo no antropocéntrico, esto es, casos en los que se da una consideración preferente a los miembros de ciertas especies no humanas sobre los miembros de otras especies no humanas (Faria, C. y Páez, E. 2014).

Estas autoras identifican que uno de los intentos para justificar el especismo está basado "... en una ambigüedad fatal entre antropocentrismo epistémico y moral" (Faria, C. y Páez, E. 2014), que desembocaría en una inevitabilidad del antropocentrismo.

El antropocentrismo epistémico sería una consecuencia derivada del hecho de que nuestro cuerpo, nuestras características biológicas, constituyen una realidad material insuperable desde la que vivir y percibir los mundos que habitamos, condicionando nuestras maneras de construir conocimiento. El antropocentrismo moral, sin embargo, es una posición derivada de la creencia de que nuestra realidad humana de habitar es superior, se sitúa por encima del resto de subjetividades y, en consecuencia, considera que la satisfacción de los intereses de los humanos está por encima de la consideración o satisfacción, según el caso, de los intereses de los individuos y las comunidades de

otras especies. La confusión entre antropocentrismo moral y epistémico es la que Faria y Páez aclaran en su artículo con el objetivo de desmontar esta justificación especista⁶.

Una de las primeras aproximaciones que debemos afrontar en este trabajo para comprender los diferentes contextos a la hora de explorar la *interanimalidad* y la *agencia*, consiste en situar los significados que las informantes ponen en práctica a la hora de utilizar el concepto de *bienestar animal*.

El Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea (TFUE) o Tratado de Lisboa, recoge en su artículo 13 que al formular y aplicar las políticas de la Unión en materia de agricultura, pesca, transporte, mercado interior, investigación y desarrollo tecnológico y espacio, la Unión y los Estados miembros tendrán plenamente en cuenta las exigencias en materia de bienestar de los animales como seres sensibles, respetando al mismo tiempo las disposiciones legales o administrativas y las costumbres de los Estados miembros relativas, en particular, a ritos religiosos, tradiciones culturales y patrimonio regional (Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2021)⁷.

La anterior declaración institucional acerca de la consideración del bienestar de los animales plantea una asunción de este subordinada a los intereses humanos expresados en cada contexto económico y cultural, por lo que, aunque se reconoce la sensibilidad de los animales, que no la sintiencia, esta queda supeditada a los intereses, disposiciones y costumbres de los seres humanos de cada Estado, según el caso.

Este entender el bienestar animal ha sido contestado por parte de la filosofía analítica (Horta, O. 2011)⁸, llamando precisamente la atención sobre las consecuencias que para los animales *otros* conlleva promover tal bienestar, un bienestar pensado y concebido para servicio y beneficio de las industrias de explotación animal. De esta forma, el antiespecismo se desmarca de esta forma de comprender el bienestar de los animales, lo que se conoce como bienestarismo, ya que defender el bienestar de los animales dentro de sociedades donde estos son utilizados como recursos, sin cuestionar el especismo, no enfrenta la estructura moralmente antropocéntrica de poder, y niega los propios intereses de los animales para vivir sus vidas de acuerdo a sus intereses (Horta, O. 2017).

Al principio de la ficha técnica sobre bienestar de animales de granja, elaborada por Manteca, Minau y Temple para FAWEC (Farm Animal Welfare Education Centre) “¿Qué es el bienestar animal?”, podemos leer:

El concepto de bienestar animal incluye tres elementos: el funcionamiento adecuado del organismo (lo que entre otras cosas supone que los animales estén sanos y bien alimentados), el estado emocional del animal (incluyendo la ausencia de emociones negativas tales como el dolor y el miedo crónico) y la posibilidad de expresar algunas conductas normales propias de la especie (Fraser et al., 1997). Es importante tener en cuenta que no todas las conductas son igualmente importantes en lo que al bienestar

⁶ <https://revistes.ub.edu/index.php/RBD/article/view/10696/13467>

⁷ <https://www.mapa.gob.es/gl/ganaderia/temas/produccion-y-mercados-ganaderos/bienestanimal/aspectos-generales/>

⁸ <https://www.dilemata.net/blog/etica-mas-alla-de-la-especie/512-iel-bienestar-animal-como-movimiento-una-clarificacion14>

del animal se refiere. Desde un punto de vista práctico, la indicación más clara de que una conducta es importante en sí misma es el hecho de que el animal muestra una respuesta de estrés o manifiesta conductas anormales cuando no puede expresar la conducta en cuestión. La conducta de nidificación de la cerda antes del parto o la conducta de hozar de los cerdos son ejemplos de estas conductas importantes. Estos tres principios no son necesariamente contradictorios, sino que en muchas ocasiones son complementarios (Mendl, 2001) (Manateca, X., Mainau, E., Temple, D. 2012)⁹.

Aquí, la acepción del concepto comprende el bienestar animal desde una etología funcionalista y emocionalmente calibrada a través de un punto de vista humano, además de que obvia las particularidades de cada individuo, homogeneizando los intereses y las conductas de los animales en la categoría de *especie*. Primeramente, sería necesario atender a ese *punto de vista humano*, un punto de vista moralmente antropocéntrico. Además, los puntos de vista humanos son diversos. Ese punto de vista que identifico corresponde con la perspectiva hegemónica que imponen los grupos humanos dominantes en nuestras percepciones sobre los otros animales. Así, gran parte de nuestras relaciones y representaciones que en las sociedades occidentales nos hacemos y mantenemos con los animales *otros*, es la que transmiten los hombres blancos, adultos, sanos, urbanos, heterosexuales, más sedentarios que migrantes, a través del poder institucional y del dominio que detentan derivado del poder de su capital.

Complementariamente, esta idea imperante encuentra parte de su cimiento en el pensamiento evolucionista que caracteriza a nuestras sociedades modernas, donde el ser humano es percibido como el culmen de la evolución, la cúspide de la Historia, de manera que cualquiera de los intereses de este prevalece sobre cualquiera de los de otras criaturas. Aquí, de nuevo, identificamos otro factor que corresponde a ese antropocentrismo moral y que comparte espacios con un etnocentrismo europeo.

Si nos acercamos a los contextos investigados en este trabajo, vemos que, en la página web de Ganaderas en Red (GeR), encontramos:

“La ganadería extensiva garantiza el bienestar animal, ya que los animales desarrollan su ciclo vital en su hábitat natural” (Ganaderas en Red, 2021).

En la cabecera del artículo publicado el 6 de mayo de 2020 en El Salto Diario¹⁰ sobre mujeres ganaderas, podemos leer:

“Las ganaderas piden que el Gobierno descarte el criterio puramente económico que apuesta por la ganadería industrial y las importaciones y exigen al Ejecutivo que rescate de la asfixia a la parte del sector que produce de manera sostenible, prioriza la ética en el trato a los animales y contribuye a la repoblación de la España vaciada. Las decisiones que se tomen ahora, sostienen, moldearán el futuro” (El Salto diario/ganadería. 2021).

El bienestar animal es una cuestión que se expresa actualmente como uno de los valores de la ganadería extensiva. Este valor cobra sentido en su comparación con la

⁹ <https://www.fawec.org/es/?catid=0&id=21>

¹⁰ <https://www.elsaltodiario.com/ganaderia/mujeres-ganaderas-red-para-evitar-hundirse-confinamiento-covid19>

vida de los animales que son explotados en granjas intensivas. Así, las vidas vividas por los animales explotados en las diferentes formas de ganadería extensiva contarían, según este sector, con su hábitat natural para desarrollar sus ciclos vitales, algo que no ocurre en la ganadería intensiva, donde viven en jaulas, naves o recintos muy reducidos. Elisa Otero, miembro de Ecologistas en Acción y GeR, señala en el mismo artículo del Salto Diario: “es indecente la situación en la que viven los animales hacinados en las fábricas de productos de origen animal industrial...” (El Salto diario/ganadería. 2021).

Con la discusión abierta sobre el bienestar animal, según sea comprendida la ética animal desde un punto de vista antiespecista o desde un punto de vista moralmente antropocéntrico, sigamos atendiendo a situaciones locales y concretas sobre cómo se materializa en algunos espacios de nuestras sociedades.

La ganadería extensiva como política de producción de alimentos (una política económica, ambiental, animal), encuentra sus contradicciones cuando aterriza en cada contexto, con sus diversificaciones, que se explicitan a través de las explotaciones de las personas que las ponen en práctica en su día a día. En este sentido, Inés, una mujer que vive en media montaña, relativamente alejada de un núcleo de población, con su familia y un rebaño de unas decenas de vacas de la raza Betizu, que no están acostumbradas al contacto con el humano, explicaba los problemas con los que se encuentra cuando los veterinarios la obligan a que sus vacas pasen por el saneamiento prescrito por ley. El saneamiento es un procedimiento que, básicamente, consiste en reunir a los animales de una explotación en un recinto cercado para, mediante diferentes técnicas, comprobar su estado de salud y, en su caso, medicarlos. Inés denuncia:

“... un sufrimiento total, y para los que vienen, un cuerno roto, les da igual, con un hierro se ha hecho aquí, les da igual, ha machacado a una cría, les da igual... Que las crías pequeñas las machacan, los cuernos los tienen muy grandes porque son salvajes, pues si todos los metes en un sitio pequeño... hasta aquí, hasta aquí, y se le mueve la cabeza y la veterinaria, la veterinaria no, no, no, que no se me muevan, no sé qué, pues es un desbarajuste y siempre se carga animales, siempre se me cor, cuernos, heridas, cornadas, yyy luego le llaman a todo bienestar animal y les dices, pero por qué me estáis haciendo esto, por favor, sieseempre tengo bronca, y ellos te dicen, porque hay que tener bienestar animal, porque hay que vacunar... ¡si las estáis matando! Entonces esa es mi queja.” (Entrevista con Inés, febrero de 2021).

Inés, en su reacción ante lo que para ella es un sinsentido burocrático, continúa:

“... es, es, eso es un, y no hay manera, deee hacerles cambiar, dee, ellos dicen que tienen que poner esas vacunas, yo creo que son protocolos, así le llaman, protocolos, y entonces que las tienen que sanear y no sé qué, pero luego las industriales les dan mil antibióticos, mil cosas, eso no hacen nada, esas cumplen el bienestar animal, esos animales aquí atados con el culo uno de otra, con agujeritos en el suelo pa que la caca vaya abajo, esas cumplen el bienestar animal...; bienestar animal porque han pagao y han cumplido las leyes. ¿Y esos tienen el bienestar animal? ¿Y las mías? ¿O sea solo para poder sobrevivir pasa esto? Pues no entiendo...” (Entrevista con Inés, febrero de 2021).

Lo que durante la conversación denunciaba Inés no era solamente esos episodios que tienen que soportar sus animales, sino el agravio comparativo al que se les somete. Así, puede que Inés estuviera expresando, a través de su experiencia, cómo el significado de bienestar animal está construido y es aplicado legalmente según los intereses de los grandes productores, independientemente de cómo afecte esto a las vidas de los animales de las explotaciones y a las vidas de las pequeñas ganaderas.

Juan es un empresario/ganadero de producción de leche de vaca en intensivo. Su empresa está formada por alrededor de 60 socios. En el apartado de calidad de la web de esta empresa encontramos un subapartado de bienestar animal donde se dice: “los animales reciben una alimentación equilibrada, que garantiza la regularidad en la producción” (Web de Ganaderos, febrero de 2021). Juan explica:

“Sí, de hecho en cualquier sitio que te metas a dee, de industria animal, el apartado de bienestar animal... Podrá ser más o menos mentira, podrá ser...” (Entrevista con Juan, marzo de 2021).

Aquí, Juan señala cómo el bienestar animal es un elemento central en la industria alimentaria de explotación animal. Este bienestar animal se convierte, así, en una imagen corporativa de las empresas:

“En la empresa tenemos un proyecto, bueno que ya está comercializando, que se llama “quién es el jefe”. Entonces los consumidores pagan 10 céntimos más por esa leche, que lo estamos envasando nosotros, con la condición de saber qué pasa en esas granjas... pusieron una serie de puntos que lo votaron todos. P. ej., que los animales no lleven grasa de palma en la alimentación, por el tema de la desertificación de la selva... Pues esa es una de las claves, nosotros nos hacen una inspección todos los meses, nos miran todos los alimentos a ver si tenemos grasa de origen palmítico en nuestra alimentación. Eh, que tengan un cepillo rotatorio en cada patio, donde ellas se puedan rascar, pues eso lo votaron y nosotros estamos obligados a tener un cepillo rotatorio. Queee, no me acuerdo, que estén las naves ventiladas, altas, para que no haya una densidad de de, de amoniaco en el ambiente y las vacas no estén muy asfixiadas, ¿vale? No sé, unos cuantos más, y que bueno... esa gente (ahora con lo de la pandemia no se puede) poder ir a las granjas a estar allí con el ganadero y ver que es verdad que se cumplen esos parámetros. Y lo único que hacen es, si el tetrabrik vale 70 céntimos el normal, pues este vale 80, y ellos, ellos prefieren pagar esos 10 céntimos, solo por saber que esa leche viene de ahí, y nosotros estamos dentro de eso.” (Entrevista con Juan, marzo de 2021).

Lo que Juan está diciendo aquí va más allá de una imagen corporativa. Juan detalla precisamente cómo el bienestar animal es un producto cuantificable y monetarizable, en este caso, 10 céntimos por tetrabrik.

Desde estas experiencias, y retomando la reflexión inicial sobre el concepto de bienestar animal, parece que este solapa diferentes significados que son centrales para acercarnos mejor a los discursos desplegados por las personas, desde las posiciones que ocupan en las distintas geografías animales. Por un lado, como imagen corporativa y bien de consumo que la industria rentabiliza. Por otro, un significado que se puede comprender si previamente se acepta la escala que establece la distinción entre el valor atribuido a las sensaciones que experimentan los animales, y el valor que se le atribuye a cada una de las vidas de esos animales. Para la ganadería intensiva, el

bienestar de los animales tiene valor en cuanto se pueda traducir en beneficios, y la vida de los animales en sí misma está supeditada a los ciclos de producción más rentables. La ganadería intensiva como industria utiliza el bienestar animal como algo necesario en la cuenta costes/beneficios, algo así como, cuanto mejor funcione el animal/máquina, mejor y mayor será la producción. Las ganaderas de extensivo no niegan esa relación productiva, pero su visión navega entre una mejora de los rendimientos y cierta consideración hacia la vida de los animales como vidas que son vividas por esos animales, y que expresan sus propios intereses.

Un ejemplo que nos ayuda a adentrarnos en esta complejidad es el de que algunas de las ganaderas no hacen lo que ellas llaman desvieje con las madres, es decir, no matan a los animales cuando han pasado su pico de producción, algo que es impensable en la ganadería intensiva. El vínculo que han creado con ellas a lo largo de muchos años (toda la vida de la oveja, de la vaca) hace que algunas de ellas, como Clara, procuren que mueran en la propia granja “de viejas”, evitándoles el transporte y la línea de sacrificio del matadero.

Otro ejemplo lo constituye una demanda frecuente entre algunas de las mujeres con las que hablé. Esta demanda es la vuelta a mataderos más locales, más cercanos, incluso mataderos móviles, donde a los animales se les reduce o se les evita el transporte y las noches previas en unas instalaciones llenas de otros animales provenientes de otras explotaciones, donde pasan miedo y estrés. Incluso, como Clara, algunas desearían que la administración le permitiera matar en casa:

“... si lo mato yo aquí en casa, pues, deee, desde que yo lo cojo hasta que muere pasan 5 minutos. Si voy al matadero, pues ya cojo los cabritos los meto en un coche o en un remolque, hago 7 km de pista... Llego al matadero, un sitio, ¿no? Bastante grande lleno de cuadras, lleno de animales, beeee beeee beee, todos sin la madre, todos que no saben qué está pasando, ¿no? Pum, lo dejas ahí, muchas veces me lo hacen llevar el día antes, o sea el bicho tooooda la noche ahí, y luego todas las maneras de hacerlo, porque como todas las cosas hay maneras y maner... Yyyy y a aparte que bueno, pues eso el estrés de un sitio súper grande lleno de animales, eso que acaben de llegar y que no es su sitio y se extrañan, no sé, ojalá nos dejaran hacerlo en casa, ¿eh?”. (Entrevista a Clara, febrero de 2021).

Esta consideración es un ejemplo de la diferente atribución de valor a las experiencias (en este caso valoran el sufrimiento como algo que afecta de manera negativa a los animales) y a la vida de los animales en sí misma. La evitación de sufrimiento de los animales, su tranquilidad, importan mientras importe productivamente la vida del animal, pero separados de esta, no como ocurre en la ganadería intensiva. En la ganadería intensiva no es importante ni el bienestar ni la vida del animal si no pueden traducirse en beneficio. En la ganadería extensiva, el bienestar constituye un valor en sí mismo, mientras que la vida lo es siempre que se transforme en un beneficio humano. Otra cosa es cómo antropocéntrica y etnocéntricamente definimos, en cada contexto, qué hace sufrir o qué hace disfrutar a cada animal, muy condicionados por los significados que la categoría biológica y etológica occidental de especie que se han ido estableciendo a lo largo de su Historia, y en función de una ideología que sujeta intereses económicos.

Se podría concluir que las ganaderas con las que yo hablé, en general, no van a cuidar a un animal “de producción” que no produzca o no haya producido, pero si tienen un animal que produce o ha producido, las experiencias positivas y la evitación del sufrimiento (siempre dentro de lo económicamente asumible por sus explotaciones) de estos animales, son importantes para ellas más allá de que sean elementos que optimicen la producción. Es decir, ceden parte de ese beneficio económico en una parcial consideración a algunos de los intereses de los animales, como es el caso de mantener en sus prados a las madres mayores que ya no pueden gestar.

Es cierto que algunas ganaderas enviaban a las madres ya mayores al matadero y otras no, pero en el caso de la ganadería intensiva, estas situaciones son imposibles, ya que su lógica interna está al servicio de la maximización del beneficio económico.

La atención que las personas del Santuario tienen hacia las vidas de los animales a los que cuidan estaría -por intentar trazar un esquema analítico que nos permita profundizar- en una posición enfrentada a cualquier forma de explotación o utilización de estos. Esta posición política y ética considera que los animales son seres sintientes, con experiencias subjetivas. Es verdad que ninguna de las informantes de esta etnografía niega lo anterior, pero la diferencia está en que, para las activistas animalistas del Santuario, la aceptación de que las vidas de los animales son tan importantes para ellos como lo son para nosotras y nosotros las nuestras, supone un elemento insuperable, hasta el punto de que no pueden ser supeditadas a los intereses de otros, en este caso, los humanos. De hecho, algo que llama la atención en el relato que despliegan las personas del Santuario es una ausencia; la ausencia del empleo del concepto de bienestar animal en todo el material producido con ellas en esta etnografía. Esto, sin duda, apoya la tesis de que el concepto nace y es utilizado en contextos de relación animal humano-animal de granja occidentales, donde los animales no humanos son explotados con algún fin productivo.

Las activistas del Santuario reclaman otro marco cultural lingüístico que emplean de manera consciente e inconsciente. En la web del Santuario podemos leer:

“En el Santuario, cada habitante es atendido de acuerdo a sus necesidades físicas y psicológicas específicas y tiene la oportunidad de desarrollarse como individuo según su naturaleza, personalidad e intereses propios. Aquí, sus derechos son respetados y pueden vivir seguros el resto de sus vidas.”(Fundación El Hogar, febrero de 2021).

6. AGENCIAS ANIMALES

Algo que seguiremos explorando en los siguientes apartados tiene que ver con cómo se percibe al animal *otro* según nuestros intereses materiales, así como nuestros valores culturales. La categoría *habitante* que utilizan las humanas del Santuario es empleada para referirse a todos los individuos de todas las especies que conviven allí, incluyendo la suya propia. *Habitante* -en vez de *animal*- consigue diluir la animalidad como otredad, aunque sin ser utilizado como concepto total que sustituya definitivamente al concepto de animal, ya que este despliega múltiples significados.

En este sentido, *habitante* constituye un término con el que identificar la consideración de ser sintiente en una red de relaciones donde participan todos los actantes incluidos en la teoría del actor-red (Latour, 2008). Por otro lado, *habitante*, en el contexto de las personas del Santuario, consigue situarnos a animales humanos y no humanos en un marco que en la práctica cuestiona el binarismo ontológico (Fernández, Laura, 2020).

El Reino Animal es uno de los grupos que la Biología establece para clasificar a los seres vivos. Animal es un perro, y una oveja, y un humano. Pero animal es también un escarabajo. Aunque estas clasificaciones son necesarias para ayudarnos a ordenar la realidad de algún modo, no debemos perder de vista que ningún hecho biológico tiene significado en sí mismo. Cuando hablamos de animales incluimos múltiples significados social e históricamente (re)construidos y localmente situados.

En lo que a la perspectiva de este trabajo respecta, no nos interesa tanto la clasificación biológica que la ciencia occidental establece, como otro elemento, también biológico: el sistema nervioso. Todos los seres que tienen sistema nervioso son animales, pero no todos los animales poseen sistema nervioso. Es el caso, por ejemplo, de las esponjas. Como ya se ha señalado más arriba, la capacidad de sentir, de experimentar sensaciones positivas y negativas, es una consecuencia de esa posesión de un sistema nervioso. Sin embargo, de esta capacidad derivan otras complejidades. Ser seres sintientes nos hace conscientes del mundo que vivimos y nos habilita para desplegar múltiples relaciones, intenciones y voluntades, como se reconoce desde la neurociencia en la Declaración De Cambridge sobre la Consciencia¹¹.

Uno de los conceptos-clave para acercarnos a comprender nuestros mundos en relación es lo que en el marco metodológico de este trabajo he acotado como *agencia*.

Para adentrarnos en el tipo de *agencia* que cada grupo investigado en esta etnografía le atribuye a los animales con los que se relaciona, es importante incluir algunos elementos que van configurando los significados culturales multi-situados que abarca el concepto *animal*. Así, Yolanda, voluntaria del Santuario, explica:

“... lo que sí me he dado cuenta es que muchas de las, ¿no?, muchas de las cosas que están en la educación que nos han dado en, en el lenguaje también es especista y que además muchas veces utiliza, ¿no?... pues hay muchas cosas que eh, cuando estás en contacto directo pues no tienen nada que ver con lo que te dicen... bueno, cada uno (animal) tiene su personalidad, yyy, y que todos queremos lo mismo, básicamente,

¹¹ <https://www.animal-ethics.org/declaracion-consciencia-cambridge/>

vivir en paz, comer, jugar, divertirnos, dormir y estar tranquilos, y que no haya, ¿no? Ni maltrato, ni explotación ni nada de eso...” (Entrevista con Yolanda. Febrero de 2017).

Aquí, Yolanda desmonta, mediante el conocimiento que va adquiriendo sobre individuos de otras especies animales a través del vínculo, los significados material-simbólicos que ella tenía de esos animales y que le habían sido transmitidos a través del prototipo (Mastrangelo, A.V. 2014).

Leticia, una de las mujeres ganaderas, hablaba así de sus abejas:

“... son insectos muy buenos, y ojo, lo que te voy a decir te parece que estoy chiflada, pero cada colmenita, cada grupo, hostia algunas tienen un carácter, o sea algunas son más agresivas, o sea son más tranquilas y tú cuando vas ya sabes dónde te vas a meter, ¿sabes?...” (Entrevista con Leticia. Enero de 2021).

O de sus días con las ovejas:

“... y con las ovejas además es que con las ovejas estás tentada haciendo cualquier cosa y venir donde mí a que las rasque, o a que les dé... no veas cómo les gustan los doritos, a las ovejas... es que es... y o sea, y el verano, el otoño, sobre todo otoño y la primavera, me paso no sé, a los mejor no sé 10 horas con ellas 7 días a la semana, entonces sí es mucho rato que estoy con ellas. La verdad es que tienen, tienen manera de ser, carácter, pues unas son más tranquilas, otras, ehh, más inteligentes, porque a ver, eeh, a ver, yo siempre he dicho que la oveja es muy inteligente, lo que es tonto es el rebaño.” (Entrevista con Leticia. Enero de 2021).

De igual forma que con Yolanda, las experiencias que narra Leticia están mediadas por el vínculo, el contacto cuerpo a cuerpo con el animal cerdo, con el animal abeja y con el animal oveja. De hecho, su vínculo desmonta explícitamente la representación que muchas personas se hacen de cerdos, ovejas y abejas a través de las expresiones que transmiten las instituciones como la escuela o los medios de comunicación. Leticia explica que “la oveja es muy inteligente, lo que es tonto es el rebaño” (Entrevista con Leticia. Enero de 2021). Esto, por cierto, nos recuerda a otras alegorías que construimos con grupos humanos.

Durante el pastoreo, Carmen, otra de las ganaderas, me contaba cómo una oveja, a la que llama La Capitana, intentaba escaparse del rebaño de vez en cuando para explorar otros sitios. Algunas veces La Capitana lo conseguía, e incluso se llevaba a algunas de sus compañeras ovejas con ella. Para Carmen, parte de su percepción hacia los animales está mediada por una cuestión de funciones atribuidas a estos, que determinan su posición en relación a su especie:

“Con algunas creas un lazo bastante fuerte, lo que pasa es que claro, no dejan de ser animales que los tienes para esto, no es el mismo concepto, o sea el concepto no tiene nada que ver con mmm, con los animales domésticos, de hecho yo los perros mmm, les quiero muchísimo, de hecho cuando alguno se muere pues lloras, lógicamente, pero no los tienes en ese concepto de casi como un niño, no, no, ellos son uno más que están aquí para trabajar conmigo a la vez mía, yyy los cuidas...” (Entrevista y pastoreo con Carmen. Febrero de 2021).

Carmen, como Yolanda y Leticia, ofrece significado construido a través del vínculo. Pero además, aquí se identifica una posición especista no antropocéntrica. Se tiene en

consideración el interés del individuo de una especie, el perro, sobre el interés de la oveja, porque “los tienes para esto”. De esta manera, y paradójicamente, Carmen reconoce, a través de su experiencia con los animales, que ellos tienen sus propias intenciones, su *agencia*; a la vez, hace explícita las categorías en los que la explotación extensiva, con sus prototipos, clasifica a los animales. Y lo hace a través del “los tienes para esto”. En este sentido, el hecho de que la oveja sea un animal para producir y el perro un compañero de trabajo, en el contexto de pastoreo (es decir, explotación animal que incluye contacto directo humano-animal), encierra la percepción del animal como recurso disponible para el humano y a la vez la percepción de que tienen sus propias intenciones.

Yolanda relata una escena que se produce todas las noches en el Santuario, cuando van a arropar a los cerdos:

“... Aisa se pone al lado de una cerdita vietnamita, la cerdita vietnamita se pone al lado de otro de los cerdos, y a veces van cambiando, ¿no? Dices, mira, hoy han cambiado de compañero para, para dormir. Y aparte a veces te los encuentras a ellos que ya están arropados, o sea, te los encuentras con las sábanas y con las mantas, eh, prácticamente tapados...” (Entrevista con Yolanda. Febrero de 2021).

Juan, hablando de las vacas de su explotación intensiva, identifica una relación directa entre la selección genética y el comportamiento. Casi hasta el punto de caracterizarlo como algo determinante:

“...Y después enseguida beben en cubo, en vez de mamar ya pasan en cubo, lo hacen ellas solas... vemos esa diferencia, de animales que han pasado de los últimos 40 años muchísimas generaciones, que es lo que ha pasado con la vaca Holstein estabulada y tratada así, con ese animal de campo que no, que sigue con su mentalidad, su cabeza pensando en la madre (se refiere al ternero), en el campo, en el crecimiento sus primeros meses de vida al lado de la madre, al lado de ella. Hemos, hemos mutado una raza”. (Entrevista con Juan. Marzo de 2021).

Aquí se confunde la genética con la biología para construir un argumento biologicista que sujeta el prototipo mediado por las clasificaciones que para los animales establece la industria de explotación animal. Los animales están para esto, y por eso los modificamos genéticamente. Al modificarlos genéticamente, los hemos convertido en organismos que son para esto. Este es un argumento circular que se encuentra en las lógicas internas de la explotación animal.

Durante las conversaciones con las ganaderas y las activistas del Santuario pude identificar una dinámica que se iba haciendo más explícita según iba adentrándome en la forma de comprender las representaciones que en sus diferentes contextos estas personas se hacen de los animales. Así, por ejemplo, las voluntarias del Santuario empleaban terminología que es propia en la referencia a contingencias y percepciones humanas. Estas personas defienden que todos los seres sintientes quieren vivir sus vidas lo mejor posible, con sus intereses, sean estos los que sean. Sin embargo, utilizaban reiteradamente algunos términos que, si profundizamos, pueden entrar en contradicción con ese principio. Por ejemplo, el empleo del verbo “fallecer” para hablar de la muerte de los animales del Santuario, algo que, socialmente, está reservado a la muerte de los animales humanos. El empleo de este lenguaje trata de

situar en un plano horizontal la vida (en este caso la muerte) del animal no humano con la del animal humano. Otro ejemplo es el uso de la categoría “bebé” para referirse a animales no humanos recién nacidos. Algunos significados sociales operan por debajo del umbral de la consciencia. En ocasiones, el interés por validar las emociones de los animales no humanos por parte de las personas antiespecistas, desemboca en un empeño por intentar que ellos y sus etapas vitales se asemejen a las formas en que nos percibimos nosotros, los humanos, en un intento por generar más sentimiento de empatía. Esto, aunque de manera bienintencionada, no escapa a un antropocentrismo que, por desgracia, puede acabar por ocultar o situar en el margen otras formas de habitar y comprender las sensaciones y las experiencias, obviando la especificidad de cada organismo sintiente en su contexto. El uso de “bebé” contiene parte de paternalismo del que es difícil escapar cuando nos relacionamos con seres en una fuerte posición de vulnerabilidad.

Ana, otra de las voluntarias del Santuario, hacía énfasis en la individualidad de cada animal con los que había tenido contacto:

“Mira, la verdad es que es una cuestión individual. Yo cuando llegué al Santuario sí que lo tenía clasificado como grupos de especies, que a lo mejor no sé con un cerdo se puede conectar más que con una gallina, pero cuando llegué al Santuario y comencé a conocer a todos los animales, bueno es que cada uno es completamente distinto del otro... yo lo veo más como un tema individual de cada uno y de su forma de ser y no tanto de especies”. (Entrevista con Ana. Febrero de 2021).

Sin negar la realidad de cada organismo, cada cuerpo, que supone una materialidad que tiene que ver con sus características biológicas:

“... cuando un jabalí se enfada sí que ves pues este un patrón... te giran la cabeza, te dan un golpe y hacen el mismo ruido, pero también los motivos que los llevan a enfadarse no son los mismos, o sea cada uno se enfada por razones distintas... lo manifiestan igual pero no por las mismas razones.” (Entrevista con Ana. Febrero de 2021).

O hablando de otra de las jabalíes del Santuario:

“...cuando estábamos esteeee recogiendo palos para la leña, había un montón de palos en su parte, entonces los íbamos partiendo y poniendo en cajas de plástico. Bueno, lo que hizo ella me impresionó mucho porque fue directamente a la montaña de palos, cogió palos con su boca y los iba colocando en las cajas de plástico que teníamos nosotros. O sea ella era una más haciendo las tareas. También cuando íbamos a arropar a los cerdos, cuando hacía más frío, lo que iba haciendo ella era recolectar heno y paja del parque y tapaba a las cerditas con las que mayor relación tenía en el parque...” (Entrevista con Ana. Febrero de 2021).

Las mujeres ganaderas, en su uso del lenguaje cuando se refieren a los animales, se mueven entre una empatía generada con ellos -fundamentalmente cuando describen su rol de madre, con las que algunas se identifican y empatizan- y el uso de terminología que, explícitamente, expresa su cosificación, que está en relación con la realidad material que supone la explotación.

Así, a la hora de hablar de los partos de las vacas, Leticia expresaba:

“... yo he sido madre y prefiero un poco más de intimidad, que tengas más espacio para moverte a la hora de... de tener el parto.” (Entrevista con Leticia. Enero de 2021).

Igualmente, Clara contaba:

“... Bueno yo tengo mucha empatía con ellas a este nivel porque como también soy madre, pues, y sé lo que es un embarazo, sé lo que es un parto, sé lo que es criar, entonces es, es para mí súper importante respetar sus ritmos y no forzar la máquina...” (Entrevista con Clara. Enero de 2021).

Otro factor a tener en cuenta es el uso de conceptos que, de alguna manera, hacen explícita la cosificación en el sentido de percibir a los animales como factores de producción. Es el caso del empleo del término “cabezas” para homogeneizar y contabilizar a los animales, o “manejo” para resumir las técnicas que pretenden conducir a los animales a una producción concreta. Así, Leticia, contándome cómo se organizaba antiguamente el pastoreo, explicaba:

“Y luego el pastoreo había un pastor para todos y en función del número de cabezas... no sé si esto lo conoces... en función del número de cabezas que tenías, tenías que ir con el pastor x días cada mes.” (Entrevista con Leticia. Enero de 2021).

O Clara:

“... yo las cabras hago manejo queee, que yo las suelto, aquí estamos como muy solos, jajaj, y hay mucho monte, mucho monte, mucho monte entonces las cabras me van solas, van y vuelven cada día normalmente...” (Entrevista con Clara. Enero de 2021).

O Juan, cuando manifestaba la diferencia entre unas razas de vacas y otras:

“... no se adaptan al manejo que nosotros tenemos. Nosotros un ternero cuando nace, a la hora o a la media hora lo separamos de la madre, lo secamos bien secado y le damos eh 3-4 litros de calostro...” (Entrevista con Juan. Marzo de 2021).

Lo que trato de ejemplificar con esto es cómo el lenguaje establece distancias o cercanías a la hora de construir nuestras representaciones sociales en las relaciones que vivimos con los animales *otros*. En este sentido, el uso de términos como manejo, cabezas o ganado, contribuye a asentar un tipo de percepción condicionada por una escala de prioridad de intereses (Ramírez Barreto, 2010). Algunas veces, la utilización de este tipo de lenguaje específico en contextos de explotación animal, ayuda a resolver puntos de conflicto o situaciones de crisis que las ganaderas experimentan en sus relaciones con los animales de sus explotaciones.

Siguiendo esta línea en la interpretación del lenguaje, se deriva otro tipo de *agencia* que les es adjudicada a los animales por parte de las ganaderas. Esta *agencia* se expresa de arriba hacia abajo. Por ejemplo, Clara contaba:

“... pero tú sabes lo que me han llegado a dar a mí estos animales? Yo vivo de ellos, ¿sabes?”. (Entrevista con Clara. Enero de 2021).

En este sentido, es necesario poner en duda el significado que el empleo del verbo “dar” transmite en este contexto, ya que asume una voluntariedad en la acción por parte del animal no humano.

Clara desarrolla un discurso en el que hace visible su visión de la vida y de la naturaleza en conjunto, como un ciclo. Unas estructuras y dinámicas en donde animales humanos y animales no humanos participamos, y en donde la muerte es asumida como un elemento más del ciclo de la materia y la energía. En este sentido, el discurso y la percepción vital de las ganaderas está incluida en una aceptación donde los conceptos como naturaleza o ciclo de la vida, mediados por los valores y los intereses materiales de cada grupo humano, se antepone a los sujetos. Hasta el punto, incluso, de que la propia naturaleza es identificada como un sujeto con sus propios intereses, que despliega su propia *agencia*. Estas lógicas constituyen elementos fundamentales para comprender, es esos contextos, las relaciones que mantenemos con otros y las *agencias* que les son reconocidas, ya sean individuos de nuestra especie o animales categorizados en grupos diferentes.

Uno de los problemas que pensé que podía encontrar a la hora de hacer la etnografía era que los discursos hicieran prevalecer al individuo o al grupo. En el primer caso, temía la posibilidad de que esa prevalencia individual supusiera negarle al animal sus propias relaciones sociales. El problema de hacer prevalecer al grupo suponía lo contrario, privarles de la individualidad. Como digo, tanto en un contexto como en el otro, los discursos navegaban en un equilibrio donde se les reconocía, a los habitantes del Santuario y a los de las explotaciones extensivas ganaderas, tanto la individualidad como las relaciones que mantenían entre ellos y entre ellos y las voluntarias o las pastoras.

Entre las conclusiones centrales del reconocimiento de estas *agencias* identificadas en estos diferentes contextos, está el hecho de que la acción de los propios animales contribuye a la (trans)formación de las representaciones que cada comunidad humana se hace de ellos. Para profundizar en la investigación sobre los mundos que habitan otros cuerpos que no son los de nuestra especie -además de los intereses materiales derivados de su explotación-, si tenemos presente la diferencia entre vínculo y prototipo (Mastrangelo, A.V., 2014), los contextos en los que el vínculo es el elemento central desde el que se despliegan esas relaciones son un nodo donde es posible acercarnos a un verdadero conocimiento intersubjetivo transespecífico. Al contrario de lo que ocurre si ponemos el foco sobre las construcciones prototípicas que la literatura, los medios de comunicación, la escuela u otras instituciones intentan imponer. Si nos apoyamos en los materiales expuestos aquí, vemos cómo el vínculo está en relación dialéctica con complejas realidades materiales y semióticas en la construcción de las *agencias animales*, mientras que el prototipo trata de imponer una visión estática y homogénea de lo que significa *ser animal*.

A través de las experiencias localmente situadas y mediadas por el vínculo, podemos abrir espacios donde explorar una sociología de las asociaciones (Latour, 2008) interespecífica que nos ayude al cuestionamiento de la ontología occidental que niega que los animales pueden tener puntos de vista, perspectivas (Ingold, 1992) y, en la misma línea, que nos empuje a una crítica profunda al binarismo ontológico, abriendo el camino hacia mundos más animales (Fernández, L. 2020).

7. ANIMALES ENTRE ANIMALES: *INTERANIMALIDADES*

La *agencia* y la *interanimalidad*, en este trabajo, deben ser interpretadas como conceptos inseparables. Reconociéndonos a todos los animales como agentes en nuestra acción social podemos, entonces, poner el foco en las relaciones que se dan entre estos agentes, es decir, en la *interanimalidad* como parte fundamental para comprender nuestro devenir como seres sintientes. Esta *interanimalidad* es entendida, aquí, como una forma de percibir las relaciones que ayuda a superar las constituciones ontogenética, filogenética, social, cultural e histórica (Ramírez Barreto, 2010) del ser humano, de manera que, así, logremos despertar la auto-percepción de nuestra condición animal para reconocernos, en los espacios comunes de consciencia y sintiencia, con animales *otros* y, también, como animales *otros*.

Uno de los elementos fundamentales que caracterizan a gran parte de las relaciones entre animales humanos, animales ovejas, animales vacas, animales cerdos, animales gallinas... es la violencia. Ramírez Barreto defiende que son básicamente dos las formas en las que la violencia ejercida contra los animales se legitima y naturaliza: una es vía la *deshumanización* y otra es la *escala de necesidades o prioridad de intereses*". (Ramírez Barreto, 2010).

Entre las categorías que he utilizado en el análisis del material producido en el campo durante el desarrollo de esta etnografía, se encuentra la de *Estrategias y procesos de deshumanización*. Si lo pensamos detenidamente, es extraño que queramos deshumanizar a alguien que no es humano. Pero si somos conscientes de que las sociedades moralmente antropocéntricas son justo eso, sociedades en las que solo los seres humanos merecen consideración moral, la legitimación de la explotación de los animales no humanos se sujeta sencillamente haciendo explícitas las diferencias de ellos con los humanos. Desde la diversidad se construye la diferencia y, justo entonces, se justifica la desigualdad, la base de la discriminación (Pulido, R. 1997). De esta forma, la estrategia de señalar la diversidad en las formas de comunicación o de comprensión del mundo acabaría por negar o procurar hacer irrelevante la parte común que es precisamente la cuestión trascendental, la capacidad de sufrir y disfrutar, de tener experiencias (Horta, Ó. 2017). En resumen, las estrategias especistas que utilizan la diferencia pretenden desanimalizar al animal a través de su deshumanización, y se basan en la antes mencionada dualidad humano-animal. Al hablar de humano, desde este binarismo, se oculta la condición de animal de este y se pretende justificar su superioridad sobre los animales *otros* (Quintero, G. y López, A. 2019).

Como reflexiona Surama R. Lázaro Terol, la inclusión-exclusión de la animalidad constituye un elemento central en la construcción de algunas desigualdades (Lázaro Terol, Surama R., 2019). La exclusión de la animalidad utiliza mecanismos más explícitos cuando una vaca es metida en el camión que va al matadero que cuando se le deja envejecer en su casa. Y desaparece del todo cuando la vaca entra por las puertas del Santuario.

Las relaciones de explotación a las que sometemos a los animales se sujetan en mecanismos que contribuyen a esa deshumanización y priorización de intereses. Leticia me contaba "...No uso nombres de personas, no me gusta... suelen ser o nombres de países, de lugares, de otros animales..." (Entrevista con Leticia. Enero de 2021). Pero estos

procesos no constituyen mecanismos totales, definitivos, porque Leticia también explicaba que:

“... a mí me gusta darles gustirrinín, porque a ver ellas, a ver, y también lo hacen las ovejas, ¿eh? O sea las ovejas vienen más donde ti... a que las quieras y claro yo estoy con ellas y claro, pues eso, las rasco para darlas gusto, para que se sientan cómodas, o más cómodas...” (Entrevista con Leticia. Enero de 2021).

Clara describía una diferencia central entre la agroindustria y el tipo de explotación en extensivo que ella practica:

“Bueno, es que a ver, en la agroindustria se fuerza la máquina. Un animal no es un animal, es una máquina de producir leche, huevos, carne, es igual, lo que tú quieras. Yo es verdad que aprovecho lo que ellas dan, pero no las fuerzo, o sea nunca horm, no hay hormonas no hay inseminaciones artificiales, o sea si una vaca por lo que sea ha tenido un mal parto y se tiene que tirar un año que no se queda preñada, porque a veces pasa, pues no pasa nada...” (Entrevista con Clara. Enero de 2021).

Desde esta descripción de la realidad, la agroindustria utilizaría procesos de deshumanización dirigidos a desanimalizar al animal, es decir, a su radical cosificación. En el ámbito de estas ganaderas, la deshumanización contribuye a establecer una prioridad humana en la consideración de los intereses (Ramírez Barreto, 2010), pero sin llegar al extremo de cosificar a los animales. Aquí, la no consideración de los intereses de los animales en un plano de igualdad estaría cimentada en el status de propiedad de esos animales (Francione, G. 1999). Desde una perspectiva antiespecista, esta consideración de los animales como propiedad constituye una discriminación al negarles la titularidad de sus propias vidas, es decir, los principios del antiespecismo cuestionan y enfrentan la consideración de los animales como propiedad, más allá de su cosificación, reclamando el interés del propio animal en elegir cómo vivir su vida de acuerdo a sus intereses.

Leticia habla de algo que nos permite identificar esa escala de necesidades o prioridad de intereses (Ramírez Barreto, 2010):

“... hay gente que en cuanto una oveja no sirve, ha perdido una teta o ya tiene ciertos años pum, al camión. Es que tienes que hacer un nudo en el corazón, porque económicamente, a ver, luego te pones el chip de empresaria y dices a ver, yo como... de sentimentalismos no voy a comer ni voy a sacar adelante a mi hija. Entonces bueno, el tiempo que están ellas aquí siempre piensas, bueno, pues que estén lo más cómodas posible.” (Entrevista con Leticia. Enero de 2021).

Sin embargo, “... En los santuarios conocemos a los cerdos porque les mostramos cómo son y no basándonos en lo que nos interesa de ellos” (Fundación El Hogar. 2021). Por un lado, se pone en práctica una lógica en la que los intereses de los animales son tenidos en cuenta en un plano de igualdad, es decir, aplicando el principio de igual consideración. La *interanimalidad* entre animales humanos y animales *otros*, condicionada por la existencia del especismo social, se vive desde el principio de igual consideración, de tal modo que, las habitantes humanas hacen una evaluación de los intereses/necesidades -situadas en ese contexto- de los animales rescatados y de los intereses de las humanas que los cuidan. De esta forma, Elena, Kevin, Yolanda y Ana entienden que el interés de los animales a los que cuidan –interés en esparcirse de acuerdo a su

etología, en recibir atención sanitaria, en alimentarse y encontrar cobijo, en relacionarse en comunidad- prevalece sobre el interés de estas personas en vivir sus vidas –satisfechos también sus propios intereses- ignorando las necesidades básicas de otros. En coherencia con este principio, dedican su tiempo y sus recursos a procurar satisfacer los intereses vitales o básicos de los animales que pueden atender y que, en la industria de explotación animal, son obviados.

En el contexto del Santuario, esta lógica se aplica hasta el final. Gary es un carnero que tiene necesidades especiales debido a una artrosis degenerativa. En el Santuario, Gary es cuidado atendiendo a las circunstancias de su organismo, alimentándolo con una comida específica y levantándolo cada dos horas para que salga a caminar con sus compañeros de otras especies. Esta consideración hacia Gary lo coloca en un lugar que le reconoce *personalidad* propia, una existencia única e irremplazable, sin ser propiedad de ningún otro (Francione, G. 1999), reconociendo asimismo la trascendencia de que, él, es el centro psicológico de su propia vida.

Pero además de la violencia, que es ejercida como forma de dominación, de arriba abajo y en una sola dirección, afortunadamente existen otros elementos en nuestras relaciones con los animales, a veces conviviendo con esa violencia, a veces formando parte de relaciones igualitarias, como ocurre en el Santuario. Además del prototipo y del vínculo explorados en páginas anteriores, la problematización que introduce Ingold para comprender la *interanimalidad* llega al reconocimiento de que los animales son agentes (re)creadores y (trans)formadores de sus propias realidades y siempre en relación, porque todos los animales pueden tener puntos de vista, perspectivas (Ingold, 1992).

Para explorar las relaciones interanimales debemos estudiar cada contexto, con cada agente concreto en relación. De nuevo, el dualismo humano-animal no es válido para las etnografías enfocadas desde la etnometodología (Garfinkel, 2006), si a esta le aplicamos una perspectiva que se pretende desantropocentrada. Las relaciones que las ganaderas establecen con las cabras no son las mismas que las que mantienen con sus ovejas. De la misma forma, las emociones y los vínculos que se establecen con las madres no responden a los mismos mecanismos ni provocan las mismas reacciones que las que surgen, por ejemplo, con los terneros que en unos meses serán enviados al matadero. Las condiciones materiales, por otra parte, conforman escenarios que condicionan las oportunidades de poner en práctica o explorar relaciones entre animales. Así, los comportamientos, las maneras de comprenderse o las oportunidades de esparcimiento social e individual no son las mismas en el monte que en una nave industrial. Además, las posiciones que ocupan esos agentes en las geografías animales son también influyentes -en algunos casos determinantes- a la hora de jugar esa *interanimalidad*. Elena, en el Santuario, desde su condición social de mujer antiespecista, creará unos vínculos con Chelo, una oveja que allí vive, contextualizados por esas circunstancias. Carmen, desde su condición social de mujer pastora del mundo rural, vivirá otro tipo de relaciones con La Capitana, aquella oveja de la que ya hemos hablado que planifica pequeñas escapadas. Y un hombre que viene de otro país huyendo de las guerras del Sur provocadas por el Norte, buscando sobrevivir, pasará algún tiempo en la línea del matadero relacionándose con los animales de manera muy diferente a Elena y a Carmen. Y si cambiamos el foco y lo situamos en las ovejas, ellas,

asimismo, se encontrarán en contextos diversos que condicionarán sus posibilidades para expresar y satisfacer sus propios intereses en las relaciones que mantengan con otros animales, ya sean humanos o no. La vida de Chelo y la de La Capitana son vidas diferentes. Y cualquiera de las dos habría soportado otro tipo de experiencias si hubiese sido encerrada en una explotación intensiva. Las experiencias de las madres que son metidas en el camión cuando ya no pueden parir más, obviamente, son muy diferentes a aquellas experiencias de las madres que se quedan en la montaña para “morir tranquilas de viejas”. Todos estos contextos son determinantes a la hora de abrir el abanico de posibilidades *interanimales* de Chelo y de La Capitana, tanto en sus relaciones con las humanas como en las que puedan mantener con individuos de su misma especie o con animales de otras especies, porque las *interanimalidades* son multiespecíficas:

“... los jabalíes conviven más que nada con cerdos, vacas, caballos y ovejas, lo que he visto... En el caso de los jabalíes, p.ej. suelen ser como un poco asustadizos, eehh, Kad era asustadiza con todos los caballos excepto con uno... que con él tenía una relación prácticamente padre hija... una relación muy cercana (le lamía la panza), o sea yo creo que depende de los dos individuos, o sea no de la especie sino de los dos que se están relacionando.” (Entrevista con Ana. Febrero de 2021).

Si atendemos a esta enorme diversidad de *agencia* y de relaciones entre animales, estaremos contribuyendo a disolver la distancia entre el yo humano y el animal *otro*, eliminando las fronteras que el binarismo ontológico establece con otros cuerpos, unas fronteras moralmente antropocentradas y etnocéntricamente matizadas que establecen qué individuos son merecedores de consideración moral y cuáles no (Fernández, L. 2008).

Por otra parte, la relación humano-animal está llena de comunicación significativa: “... establecemos intercambios significativos y plenos de sentido con otras especies” (Guevara Aristizábal, Juan Felipe, 2019, 1). Ana, hablando de Zoe, una oveja que vivía en el Santuario:

“... era tanto el impro que tenía con nosotros que con una simple mirada sabíamos si lo que quería era beber agua, comer o cambiarse de postura... aprendimos lo que es ahm, diferenciar los diferentes tipos de balidos que tenía, o sea cuando ella balaba, al principio nos sonaba como un balido normal, y después fuimos descubriendo que tenía como varias, diferentes variaciones, que a lo mejor uno de ellos era igual para pedir comida, otro de ellos era porque estaba incómoda, otro era porque cam... este, una oveja con la que tenía mucha conexión se había marchado a un punto donde ella no podía verla y quería ir con ella. Entonces, este, es como el desarrollo que más me ha sorprendido a mí, ya te digo, ella a lo mejor no lo hubiera hecho por propia voluntad acercarse a nosotros, pero las condiciones la llevaron, o sea la llevaron a esto, y fue al final un impro que tenía muy fuerte con nosotros, como una conexión que ya superaba las palabras y superaba todo...” (Entrevista a Ana. Febrero de 2021).

La configuración de categorías de representación del otro, de la otra (sea de la especie que sea), es parte constitutiva de nuestras maneras de relacionarnos. Las personas que practican la ganadería regenerativa perciben a los animales –entre otras percepciones-

como un instrumento para un fin, conseguir la regeneración de un tipo de ecosistema, como si el ecosistema tuviese un óptimo, un equilibrio ideal que mantener. El concepto neutral de equilibrio definitivo en la dinámica de los ecosistemas no existe. Existe en tanto que buscamos el mantenimiento de una etapa en la dinámica de ese ecosistema que sirva a unos intereses concretos. Son esos intereses los que hay que explicitar, cuáles son y a quiénes sirven.

Igualmente -criticando la crítica-, defender que los animales no humanos pueden desarrollar capacidades simbólicas como las humanas, cae en un antropocentrismo bienintencionado que estaría buscando semejanzas entre animales humanos y animales no humanos. Esta búsqueda, que muchas veces tiene como objetivo defender los intereses de los animales, no escapa de esa visión especista que atribuye valor a otros cuerpos, otras vidas, otras capacidades, en función de su grado de semejanza con el modelo normativo y dominante: el humano.

Los animales tienen su propio universo de sentido, sus representaciones mentales (Proust, J. 2003), y la gran mayoría de seres humanos obviamos esto a la hora de interpretar sus diversos modos de inteligencias desde nuestra propia inteligencia.

Ni el lenguaje ni las formas de representación de la realidad humanas constituyen la forma de comunicación definitiva, ni perfecta, y no puede expresar todas las maneras de percibir y transitar las múltiples experiencias vitales que se dan entre los animales. Las discusiones antropológicas sobre el origen del lenguaje humano son una de las herramientas con las que contamos para descifrar el poder de la ideología en la construcción e interpretación del mismo.

Los análisis antropológicos sobre el origen del lenguaje humano han estado históricamente empapados de una polémica que actualmente sigue atravesando cualquier consideración, pero de la que se empezó a tener consciencia a mediados del siglo veinte. Ya somos capaces de reconocer los sesgos etnocéntricos, y por lo tanto ideológicos, de los que no podemos librarnos a la hora de estudiar cómo es la comunicación que ponemos en práctica. Hontorio Velasco, en su libro "Hablar y pensar. Tareas culturales", explica las características del lenguaje que suponen un punto de partida a la hora de tomar consciencia de cómo se han venido utilizando y se utilizan las discusiones en torno a la comunicación humana (Velasco, H. 2009). Lengua primitiva, lengua originaria, carácter sagrado y carácter perfecto son las bases para empezar a desenmascarar la reificación de la palabra humana como modo único y reducido de comprender y expresar las realidades.

Existe un convenio impuesto tácitamente por el pensamiento occidental sobre el lenguaje humano, que viene de intereses bíblicos y colonialistas. La forma de comunicación superior necesita de la reducción a una característica supuestamente exclusiva, como es la de la palabra articulada humana, para después encumbrarla a lo más alto de la evolución. Sería el cofre sagrado que guardaría cualquier explicación mítica que legitime la superioridad de unos sobre otros. Este ejercicio de dominación lingüística, que no es más que otra manera de imponer la superioridad cultural de unos pueblos *evolucionados* sobre otros pueblos *primitivos*, legitima cualquier acción desde la naturaleza inamovible del dominador. El lenguaje humano es, entonces, un conjunto de símbolos vestidos con el poder de lo sagrado y lo perfecto (Velasco, H. 2009).

El evolucionismo fue el paradigma que empapó a la Antropología gran parte del siglo XIX. Después de varias revisiones, destrucciones y resurgimiento de las cenizas, estamos en un punto en el que hoy en día nadie se atrevería a decir que los pueblos de antes son *primitivos*, que su moral era *barbarie* o que sus modos de relación eran etapas que debían ser superadas.

La mayoría de los seres humanos, en contra del conocimiento del que disponemos desde las ciencias sociales, sigue percibiendo el lenguaje como algo previo a las ideas. Es como si tuviésemos la lengua perfecta para describir toda la realidad posible. Este etnocentrismo inicial es también un antropocentrismo moral que concibe al ser humano como ser perfecto, fin de la evolución, capaz de descifrar el mundo que le rodea, y dotado de las herramientas suficientes para expresarlo. Lejos de abandonar el punto de vista omnisciente de la edad media, un punto de vista que hace creer que conocemos todo lo conocible, lejos de abandonar esta posición con la colonización del mundo por Occidente, se trató más de un refuerzo del antropocentrismo. En vez de pensar, *¡ey! no lo conocemos todo y nunca podremos hacerlo*, se pasó a asegurar, *por este camino que venimos siguiendo no podremos conocerlo todo, pero ahora hemos encontrado el correcto*, y, por lo tanto, reforzados en esa posición, todo es disculpable en nombre del avance. Pero ese avance, ese progreso, resulta ser el de los de siempre y solo el suyo, caiga quien caiga. El progreso ha sido la coartada que el occidente capitalista, patriarcal, adulto, antropocéntrico y etnocéntrico ha esgrimido a lo largo de su historia para apartar, despreciar, e incluso aniquilar otras formas de sentir, pensar, habitar.

La concepción del lenguaje humano como lenguaje omnifable, es decir, lenguaje con la capacidad de nombrar todas las cosas, parte de la premisa de que la percepción de la realidad por el ser humano es completa y perfecta. Cualquiera que no tenga esas capacidades percibe la realidad de manera incompleta y, por lo tanto, no tiene el derecho ni las atribuciones para ser tenido en cuenta en lo que se refiere a su punto de vista para la construcción de otros mundos, y mucho menos para que sus intereses sean escuchados.

Muchos antropólogos, tratando de esquivar estos inconvenientes con aromas de eugenesia, aluden precisamente a la capacidad de los primates o de algunas aves para desarrollar lenguajes vocales complejos. Este error constituye una profundización en la discriminación, ya que el fondo de este argumento es la posible consideración de intereses en función de la mayor semejanza con las capacidades lingüísticas de los seres humanos, es decir, en función del grado de parentesco con el ser humano, algo que es moralmente irrelevante (Horta, Ó. 2008). En este sentido, es necesario decir que, mientras se siga esquematizando en la arquitectura del pensamiento social una jerarquía en la capacidad de desarrollar las lenguas normativas, seguirá reforzándose la discriminación por razón de especie a través de la diversidad comunicativa.

La diversidad de percepciones del mundo que habitamos debe ser valorada en cuanto que es trascendental para todos los individuos y comunidades que la viven y transitan. Los modos de expresión, ya sean los de los indios de las llanuras de Norteamérica, la de los franceses que viven en el centro de París en pleno siglo XXI, o la de una comunidad de ratones de campo, son válidas y explican, desde cada uno de esos

puntos de vista, parte de los intereses de esos individuos en relación y sus comunidades.

La discusión sobre las diferentes lenguas humanas nos encierra en un callejón sin salida. Hablemos, entonces, de formas animales de comunicación intersubjetivas. Hablemos de *interanimalidad*.

8. CONCLUSIONES

Este trabajo ha sido elaborado desde la perspectiva de la etnografía multisituada (Marcus, 1995), con conceptos de la antropología de Tom Ingold, Andrea Mastrangelo y Ana Cristina Ramírez Barreto. Asimismo, incluye reflexiones desde la filosofía antiespecista y enfoques de los Estudios Críticos Animalistas (ECAs).

En mi interés por profundizar sobre la *agencia animal* y la *interanimalidad* (Ramírez Barreto, 2010), comencé el trabajo tratando de suministrar contexto geográfico, de manera que pudiera situar esas agencias y esas relaciones entre animales en una estructura de posiciones sociales y físicas. Una de las conclusiones extraídas de la exploración de estas geografías es que el vínculo (Mastrangelo, A.V. 2014) es el modo de relación que prevalece en el mundo rural entre animales, mientras que el prototipo (Mastrangelo, A.V. 2014) constituye el elemento fundamental que caracteriza la relación animal humano-animal no humano característica de la ciudad. El prototipo, como representación estereotipada de los animales no humanos, condiciona la visión que de los cerdos, las vacas, las ovejas, se hacen los humanos que no tienen contacto con los animales, y esta representación atiende a intereses corporativos de industrias de explotación animal.

Por otra parte, se hizo explícita, a lo largo de la etnografía con las pastoras, que las formas de hacer de los expertos de la ciudad y la burocracia impuesta desde lugares alejados del territorio donde viven, influyen de manera negativa en sus vidas y en las vidas de los animales de sus explotaciones. Las activistas del Santuario sufren el abandono institucional de una sociedad que no solo no comparte sus principios, sino que los desprecia. Sin embargo, las tierras del Santuario constituyen un ecosistema social donde sus habitantes son capaces de vivir independientemente, mostrando, en la práctica, la idea de comunidad que sus principios animalistas defienden.

Además, hemos podido comprobar cómo el lenguaje expresa las diferentes posiciones que actores y actoras ocupan en las distintas geografías animales. Pero el lenguaje también es una herramienta para reivindicar otras posiciones para el actor, para transformar las geografías, para protestar por la estructura actual. En fin, para contribuir a un cambio en el marco cognitivo que establece la ideología que discrimina a los animales que no pertenecen a *Homo sapiens*.

Las personas del Santuario y las ganaderas reconocían explícitamente la agencia de sus animales. La relación mediada por el vínculo, el contacto cuerpo a cuerpo, saca a la luz algunos aspectos trascendentales que son ocultados mediante el estereotipo del prototipo. Así, cuando analizamos los vínculos cotidianos entre ovejas, cerdos, humanos, vacas, gallinas... se evidencia que, independientemente de la especie a la que pertenecen, todos ellos despliegan inteligencias, intenciones, habilidades comunicativas, expresan intereses y mantienen relaciones diversas, es decir, para todos ellos el mundo existe como un lugar con sentido (Ingold, 1992). La evidencia de las *agencias animales* mostrada en algunos contextos de esta etnografía es parte central de la comprensión de las relaciones multiespecíficas que despliegan todos los animales.

La *agencia* aquí expresada ha sido investigada desde las representaciones que las informantes se hacen de los propios animales. Los animales, con la puesta en acción de sus *agencias* en sus contextos concretos, contribuyen, igual que nosotras, a la construcción de esa representación que de ellos tenemos. Lo que pretendo concluir es que la geografía animal constriñe y posibilita la expresión de la *agencia*, es decir, los animales nos expresamos en contextos concretos. La investigación en un contexto de explotación intensiva, en otro de explotación extensiva y en un lugar donde todos los intereses de los animales son tenidos en cuenta, muestran esta realidad condicionada.

Hemos comprobado cómo el concepto de *bienestar animal* puede ser leído de tres maneras diferentes según el contexto en el que pongamos el foco. En la ganadería intensiva, estaría incluido como un factor más de producción, de manera que los animales, desde esta industria, son entendidos como máquinas, y el aumento de bienestar, medido a través de cuantificadores bioquímicos que denotan presencia o ausencia de estrés en grados diferentes, supone un aumento de producción. En la ganadería extensiva esta relación no es directa. El bienestar, en este caso, y sin dejar de estar supeditado a los intereses de las cuentas de la explotación, introduce factores que atienden, aunque no de una manera definitiva, a algunos de los intereses de los animales. Esto se hace explícito en las quejas que las ganaderas hacen de partes del ciclo de producción, como el transporte al matadero, los saneamientos, o la estancia de los animales en las instalaciones del propio matadero durante una noche o un día antes de entrar a la cadena de matanza. Incluso, alguna de ellas cuestionaba a los técnicos de la Administración el propio concepto de bienestar animal.

Por último, las personas del Santuario sencillamente no utilizaban este término. El bienestar animal es rechazado por entenderlo como un concepto contaminado por la industria de producción animal y, a la vez, por constituir un elemento que solo puede incluirse, según sus perspectivas, en un respeto íntegro a los intereses de los animales, y por lo tanto, está implícito en su discurso. Tanto la ganadería intensiva como la extensiva, desde el punto de vista de las animalistas, se esfuerzan por hacer visible el bienestar de sus animales, mientras los someten a un ciclo de producción y los envían al matadero, algo que choca frontalmente con los intereses de los propios animales.

Las dos posiciones extremas responden a su propia lógica. Por un lado, la consideración de los animales como recursos. Por otro, su reconocimiento como seres sintientes, seres que viven sus propias vidas y que tienen intereses. El bienestar animal en el que se mueven las ganaderas es un punto de conflicto que manifiesta crisis, entendiendo el conflicto como punto y la crisis como proceso. El hecho de que no desviejen, o que incluso alguna de ellas se haya planteado dejar la actividad cada vez que tienen que pasar por un saneamiento, o que desaparezcan del lugar para no ver cómo el camión se lleva a *sus* animales al matadero, constituye una cadena de acontecimientos recurrentes en su vida que configuran una crisis, ya sea de más o menos intensidad según el caso. Por otro lado, Juan también mostró conflictos personales con algunos aspectos de la explotación, aunque la lógica interna de la ganadería intensiva no permite que se puedan expresar en algún tipo de modificación que transforme la vida de las vacas y los terneros de dicha explotación. Las ganaderas sí pueden, de alguna manera, mostrar en su contexto ese conflicto, escapando de muchas de las dinámicas de la industria intensiva.

La ganadería extensiva sobrevive, al menos la que yo he podido observar con las mujeres ganaderas, en una perspectiva de la vida vinculada a los ciclos de la naturaleza. Ellas se reconocen como parte de ese ciclo. Este concepto de naturaleza, como los que manejan todas las comunidades humanas, se sujeta en una base material y se construye culturalmente. Esta construcción cultural responde a varios elementos. Uno de ellos, evidenciado en esta etnografía, es la prevalencia de la semiótica de un concepto frente al sujeto. El concepto de naturaleza que las ganaderas verbalizan y condiciona sus prácticas cotidianas, está cargado de significados como *la casa de todos o los ciclos de vida y muerte* de los que no podemos escapar. La naturaleza, así, se convierte en una suerte de leyes y formas de relación que se imponen desde arriba pero que siempre están culturalmente construidas. Este concepto de naturaleza prevalece sobre el propio sujeto que habita la naturaleza, es decir, sobre el animal.

Las activistas del Santuario reclaman una lógica inversa. Desde la perspectiva poshumanista (Quintero Venegas, G.J. y López López, A., 2020) que incluye a los seres sintientes como titulares de su propia existencia, la consideración del sujeto (el ser sintiente) se impone a cualquier concepto socialmente construido. Los principios antiespecistas defienden, por ejemplo, que la naturaleza no es un ente con intereses propios, no hay nadie que viva esa vida. Los intereses de los animales, entonces, son más importantes que los intereses de la naturaleza por el simple hecho de que la naturaleza no tiene intereses en sí misma ni para sí misma.

Como conclusión última, hemos comprobado cómo, las relaciones entre animales, entonces, están condicionadas, pero no determinadas, por sus geografías -entendidas estas como espacios físicos y como sistemas material-simbólicos de poder-, por la acción que cada animal despliega en esas geografías, y por las construcciones sociales significativas que de los animales *otros* nos hacemos los seres humanos. En los contextos de explotación, las estrategias para desanimalizar al animal se expresan en grados diferentes, ya se trate de una explotación intensiva o de una extensiva. En las relaciones igualitarias que viven las personas del Santuario, no solo no existe ese mecanismo que niega la animalidad (Lázaro Terol, Surama R., 2019), sino que se potencia la propia animalidad del ser humano, de manera que se generan espacios de empatía y de reconocimiento por la diversidad específica de cada individuo y las relaciones que se establecen entre ellos. El establecimiento de una prioridad de intereses (Ramírez Barreto, 2010) constituye una de las bases materiales que explican la ausencia o presencia de violencia en nuestras relaciones con los animales *otros*. Cuando los animales no humanos se encuentran en un contexto donde pueden expresar su *agencia* de manera más amplia en sus relaciones con los humanos, la distancia entre el yo humano y el animal *otro* disminuye, y las fronteras relacionales construidas desde el concepto de especie se diluyen, cuestionando el binarismo ontológico occidental (Fernández, L. 2008).

Durante la etnografía se ha hecho evidente que existen intercambios significativos y plenos de sentido entre especies (Guevara Aristizábal, Juan Felipe, 2019, 1). Se han presentado unas reflexiones en torno a la consideración definitiva que los seres humanos tenemos sobre nuestra forma de comunicación, algo que choca frontalmente con lo percibido en esta etnografía. Cada manera de comunicación expresa los

sentidos percibidos por los animales desde sus diversas capacidades. La evaluación de estas percepciones y de estas capacidades desde la forma del ser humano constituye un error epistemológico y la base de la discriminación especista.

Necesitamos, como seres humanos, escucharnos en lo cotidiano. Sin embargo, y reconociendo que todas las comunidades y los individuos han de ser comprendidos en sus contextos para desgranar las diversas formas en las que las relaciones entre animales se manifiestan situadamente, también este trabajo reclama una inclusión de los seres sintientes no humanos en la comunidad moral y cultural, ya que son *agentes* en relación *interanimal*, dentro de unas *geografías* y, en consecuencia, individuos que ponen en práctica su acción en comunidad.

Si las metodologías propuestas por Garfinkel, Latour, Feyerabend y Boaventura de Sousa Santos reclaman epistemologías que incluyan a las comunidades humanas y sus formas de entendimiento situadas al margen por el occidente blanco y masculino, una metodología desantropocentrada exige que abracemos otras formas animales de percibir, que participen en la comprensión y construcción de realidades intersubjetivas, donde todo ser consciente del mundo que habita tiene algo que decir sobre qué es la vida. Porque también es su vida.

Ahora, más que nunca, cobra sentido la herramienta que constituye la percepción participante (Pink, S. 2009) para futuras etnografías multiespecies.

9. DISCUSIÓN DE RESULTADOS

Con esta etnografía multisituada (Marcus, 1995) he pretendido emplazar a todas las participantes a un entorno colaborativo para la producción horizontal de conocimiento. En este sentido, siguiendo a Latour, no he tratado de hacer encajar mis categorías antropológicas ni mis principios antiespecistas, sino dejar que las informantes desplegaran sus propios mundos y, después, que explicaran cómo logran establecerse en ellos... He querido rastrear relaciones entre las controversias mismas en vez de tratar de decidir cómo resolver cualquier controversia dada (Latour, 2008: 42). Al menos, he seguido las indicaciones que llevaban en esa dirección.

Sin embargo, es obvio que, aunque esta intención estaba en mi horizonte, ha sido muy difícil respetar la perspectiva. Mi inexperiencia en este tipo de trabajo, unida a las restricciones de espacio, tiempo y financiación que supone la elaboración de una investigación para un Trabajo Fin de Grado, hace que mi pretensión inicial tenga carencias. Para empezar, el tiempo compartido con las informantes está muy lejos del necesario para profundizar en un trabajo colaborativo.

Considero importante señalar que la relación establecida con las ganaderas y con las animalistas del Santuario no acabó con este trabajo. Aunque por diferentes motivos, a día de hoy mantengo el contacto con ellas. Las ganaderas han expresado su interés en implicarnos en un *feed-back*, de manera que seré yo, la próxima vez, el "entrevistado". Con las animalistas tenemos otro proyecto pendiente que, esperemos, las circunstancias nos dejen desarrollar lo más pronto posible. Tal vez esta continuación en la relación haga posible que, en un futuro, podamos profundizar mucho más que lo permitido por los límites de esta asignatura.

Tanto las ganaderas como las animalistas recibieron de manera positiva la situación de coincidir en este espacio. Por diferentes motivos e intereses, todas percibían de manera efectiva el hecho de que se tendiera algún tipo de puente que posibilitara y facilitara la comunicación entre las diferentes formas de entender nuestras relaciones con otros animales, en este caso, con los animales explotados en la industria de la alimentación.

Me ha resultado difícil encontrar etnografías que se acerquen a investigar la agencia animal de otras especies y, en consecuencia, las relaciones que esos otros animales ponen en práctica. La tesis que defiendo con este trabajo es que los animales son actores sociales, que sus formas de habitar el mundo están llenas de sentido, un sentido que se comprende si atendemos a sus múltiples intereses. Para profundizar realmente en el conocimiento de otras agencias y otras formas de relación, deberemos, en un futuro, utilizar mecanismos que, desde la prudencia y el respeto, nos ayuden a seguir comunicándonos con otras formas de habitar. La inteligencia artificial y la etología ofrecen ya herramientas que pueden ayudarnos en este sentido. Sin embargo, defiendo que la transformación de nuestras propias relaciones entre humanos es una pieza clave para incorporar la diversidad animal. En este sentido, la antropología de las emociones y la antropología de los cuidados tendrán mucho que aportar.

La producción de conocimiento está tradicionalmente centrada en una perspectiva masculina, blanca, adulta, sedentaria, sana y heteronormativa. Es obvio que yo encajo bastante bien en este perfil. Esto, sin duda, constituye un factor ineludible ante el que estar alerta, tanto en mi propio trabajo como a la hora de hacer las críticas que sean necesarias. La propia apertura epistemológica y ética que supuso la crítica feminista abrió puertas a otras formas de conocer y sentir imprescindibles. Del mismo modo, las etnografías al margen y del margen del occidente nos han mostrado que otras formas de hacer y de habitar son posibles. Lo que aquí presento es un intento, desde mi experiencia como activista y como estudiante de Antropología Social y Cultural, por reclamar esos otros habitares.

Reconozco la influencia central que mis principios antiespecistas han tenido a la hora de escoger el tema de la investigación, así como los contextos etnografiados. He tratado de explicar a todas las informantes este aspecto. Durante la fase de producción de material de campo incluí como auto exigencia la aplicación del relativismo metodológico. Sin duda, y aunque he procurado estar alerta para que mis sesgos ideológicos intervinieran lo menos posible en el campo, espero que otras compañeras y compañeros hagan crítica en relación a esto para que, así, podamos seguir afinando nuestros métodos y estilos en la investigación.

Aunque es posible que a lo largo del texto haya sacado conclusiones que necesitan más triangulación y más profundidad en el análisis para ser realmente consistentes, espero que, al menos, mi trabajo haya sido lo suficientemente serio como para poder ser tenido en cuenta en futuras investigaciones sobre nuestras comunidades interanimales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acero Aguilar, Myriam & Montenegro Martínez, Leonardo (2019).** La relación humanoanimal como construcción social. *Tabula rasa*, (32), 11-16.
- Ávila Gaitán, I.D. (2017).** El Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales como proyecto decolonial. *Tabula rasa*, (27). Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca. En: <https://doi.org/10.25058/20112742.454>
- Barroso Fernández, Óscar (2007).** Reflexiones en torno a la diferencia esencial entre animales y humanos: ¿un problema constitutivo de la antropología filosófica? *Thémata. Revista de Filosofía*, (39), 575-582.
- Beorlegui, C. (2006).** La capacidad lingüística del ser humano: una diferencia cualitativa. *Thémata*, (37), 139-168. En: <http://www.institucional.us.es/revistas/themata/37/11Beorlegui.pdf>
- Bordieu, Pierre. (2003).** *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama. Traducido por Joaquín Jordá.
- Best, Steve. (2014).** El surgimiento de los estudios críticos animalistas: de la teoría a la práctica y hacia una educación superior por la liberación animal. Recuperado de: [https://drstevebest.files.wordpress.com/2011/10/el-surgimiento-de-los-estudios-crc3adticos-animalistas.pdf](https://drstevebest.files.wordpress.com/2011/10/el-surgimiento-de-los-estudios-criticos-animalistas.pdf)
- Cajigas-Rotundo, J.C., Montenegro y Martínez, S. (2019).** Zooantropologías: la cuestión animal. *Tabula Rasa*, 31, 11-22. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.01>
- CASTAINGTS TEILLERY, Juan (2008).** Antropología simbólica y neurociencia. *Alteridades* [online]. vol.18, n.35 [citado 2021-06-05], pp.129-138. Disponible en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172008000100010&lng=es&nrm=iso. ISSN 2448-850X.
- Dalla Bernardina, S. & Solanas, J.L. (2000).** Una persona no completamente como las demás. El animal y su estatuto. *Gazeta de Antropología*, 16, artículo 09. Recuperado de <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=3367>
- Danón, Laura. (2013).** Atribuciones intencionales a animales sin lenguaje: actualidad y opacidad referencial. *Areté*, 25(1), 27-43. Recuperado en 11 de septiembre de 2020, de http://www.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1016-913X2013000100002&lng=es&tlng=es
- Digard, Jean-Pierre (2017).** El giro oscurantista en Antropología. De la zoomanía al animalismo occidentales. *Ciencias Sociales y Educación*, 6(11), 251-274.
- Faria, C. y Páez, E. (2014).** *Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues*. *Revista de bioética y derecho*, (32), 95-103. ISSN: 1886-5887. Disponible en: <https://revistes.ub.edu/index.php/RBD/article/view/10696/13467>
- Fernández, Laura. (2018).** *Hacia mundos más animales. Una crítica al binarismo ontológico*. Madrid, España: ochodoscuatroediciones.
- Fernández McClintock, J. W. y Velasco Maíllo, H. M. (2006).** *En el dominio del tropo*. Madrid, España: UNED.

- Francione, G. L. (1999).** El error de Bentham (y el de Singer). *Teorema: Revista internacional de filosofía*, ISSN 0210-1602, Vol. 18, Nº. 3 (39-60). Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4254787>
- Galiazo, E. (2011).** *El giro animal*. Pensamiento de los confines. Buenos Aires, Guadalquivir. Disponible en: https://www.academia.edu/32368090/El_giro_animal_Revista_Confines_27_2_011
- Gallo, Carmen; Tadich B., Néstor (2008).** Bienestar animal y calidad de carne durante los manejos previos al faenamiento en bovinos. *Revista electrónica de veterinaria*, IX(10B).
- Garfinkel, H. 2006.** *Estudios en etnometodología*. Barcelona. España: Anthropos editorial.
- Garrote Pascual, A., Flores Pérez, T. (2012).** El mundo animal en las unidades fraseológicas. Análisis y propuesta de aplicación para el aula de E/LE. *Foro de Profesores E/EL*, 8, 1-6.
- González Varela, Sergio. (2016).** Imagen y personificación animal: hacia una antropología de los devenires. *Nueva antropología*, 29(85), 126-144. Recuperado en 11 de septiembre de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-06362016000200126&lng=es&tlng=es.
- Harris, M. (1984).** *Bueno para comer*. Madrid, España: Alianza Editorial, S.A. Traducción de Joaquín Calvo Basarán y Gonzalo Gil Catalina.
- Hernando Gonzalo, A. (2018).** *La fantasía de la individualidad. Sobre la construcción sociohistórico del sujeto moderno*. Madrid, España: Traficantes de Sueños.
- Horta, O. (2007).** Un desafío para la bioética. La cuestión del especismo. Universidad de Santiago de Compostela.
- Horta, O. (2010).** What is Speciesism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23, 243-266.
- Horta, Óscar. (2011).** La cuestión de la personalidad legal más allá de la especie humana. *Isonomía. Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, (34), 55-83. ISSN: 1405-0218. En: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=363635640004>
- Horta, Ó. (2017).** *Un paso adelante en defensa de los animales*. Madrid, España: Plaza y Valdés.
- Jociles Rubio, M.I. (1999).** Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico. *Gazeta de Antropología* <https://digibug.ugr.es/handle/10481/7524>
- Joy, M. (2013).** *¿Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas?* Madrid, España: Plaza y Valdés, S.L.
- Judd, R. (2003).** The politics of Beef: Animal Advocacy and the Kosher Butchering Debates in Germany, *Jewish Social Studies* 10(1), 117-150.
- Kalpokas, D. E. (2018).** Percepción y mentes animales. *Revista de Filosofía* 43 (2), 201-221.
- Latour, Bruno (2008).** *Reensamblar lo social: una teoría del actor-red*. Argentina, Buenos Aires. Ediciones Manantial.
- Martínez Morant, M., Alcaide Uclés, V., Ponsdomènech i Asensio, D. 2016.** *Veganismo ¿una identidad social emergente?* Investigación presentada en el II

Congreso internacional de Antropología AIBR. Antropología de la Vida Animal. Grupo de estudios de etnozoología (AVA).

Mastrangelo, Andrea Veronica (2014). Animales y personas: arquetipos, vínculos, derechos. Una reflexión desde la antropología social. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.

Muñoz Cuenca, A. (2018). El conflicto entre los derechos culturales y los derechos de los animales no humanos: una propuesta de mediación. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 2, 220-239.

Quintero Venegas, Gino Jafet; López López, Álvaro. 2020. Geografía de los animales: construcción filosófica de una subdisciplina científica a través de su historia. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía* 29 (1): 16-31. doi: 10.15446/rcdg.v29n1.78653.

Ramírez Barreto, Ana Cristina. (2010). Ontología y Antropología de la Interanimalidad. Merleau-Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 5(1), 32-57.

Ramírez Goicoechea, Eugenia. (2010). *Evolución, Cultura y Complejidad. La humanidad que se hace a sí misma*. Madrid: Ramón Areces.

Serrano-Montes, José Luis, & Caballero Calvo, Andrés. (2019). La geografía de los animales: oportunidades y desafíos de un nuevo enfoque para el estudio geográfico de las relaciones entre el ser humano y los animales. *Investigaciones geográficas*, (99), e59781. Epub 25 de septiembre de 2019. <https://doi.org/10.14350/rig.59781>

Valero, M. (2018). *Pulso de la industria alimentaria para colgarse la medalla de bienestar animal*. El Confidencial. Recuperado de <https://cutt.ly/AfUeOFE>

Trischler, H. (2017). El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos). *Desacatos*, (54), 40-57. ISSN 1607-050X. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5996776>