

ESTUDIOS

Antropo (andro) centrismo y especie. Ideología y naturalización del especismo en tiempos liberales

Anthropo (andro) centrism and species. Ideology and naturalization of specism in liberal times

Rafael Vázquez García
Universidad de Granada
rvazquez@ugr.es

María Sánchez Fernández
Universidad de Granada
mariasf93@correo.ugr.es

Recibido / received: 18/09/2016
Aceptado / accepted: 18/01/2017

DOI: <https://doi.org/10.20318/eunomia.2017.3640>

Resumen

La pretendida falta de emocionalidad en los juicios políticos derivados del uso de la razón ilustrada ha supuesto la generación de un contexto biopolítico que ha tasado todo el orden conocido entre lo racional y positivo y (frente a) lo irracional y despreciado. En este segundo orden de irrationalidades se han depositado, en situación de marginalidad, de "lo otro", todos aquellos discursos y comunidades apartados del patronímico de referencia: el hombre blanco occidental ilustrado.

En el siguiente trabajo exponemos cómo a través de la construcción de este discurso hegemónico, de raíz premoderna pero intensificado por la narrativa ilustrada, se ha pretendido naturalizar un orden asimétrico en la relación entre especies, que denominamos especismo. Este especismo, sostenemos, no es sino una derivación más del androcentrismo como discurso dominante que se expresa en otras marginalidades como el patriarcado, el racismo, el clasismo o el capacitismo.

Palabras clave

Antropo (andro) centrismo, biopolítica, hegemonía, Ilustración, especismo.

Abstract

The alleged lack of emotionality in political judgments derived from the use of enlightened reason has led to the generation of a biopolitical context that has assessed the entire order known between the rational and positive and (versus) the irrational and despised. In this second order of irrationalities, all those discourses and communities that are isolated from the reference patronymic (the white man in modernity period), have been located in a situation of marginality.

In the following work we show how through the construction of this hegemonic discourse,



premodern but intensified by the enlightened narrative, has been tried to naturalize an asymmetric order in the relation between species, which we call speciesism. This speciesism, we maintain, is but a derivation of androcentrism as a dominant discourse that is expressed in other marginalities such as patriarchy, racism, classism or capacitism.

Keywords

Anthropo (andro) centrism, biopolitics, hegemony, Enlightenment, speciesism.

SUMARIO. 1. Hegemonía antropo (andro) céntrica y orden liberal racional (no emocional). 2. Biopolítica antropocéntrica y consenso hegemónico liberal. 3. Especismo como discriminación y proyección antropo (andro) céntrica. 4. Algunas conclusiones.

“Y la razón puede que sea ésta: que si el discurso verdadero no es ya más, en efecto, desde los griegos, el que responde al deseo o el que ejerce el poder; en la voluntad de verdad, en la voluntad de decir, ese discurso verdadero ¿qué es por tanto lo que está en juego sino el deseo y el poder?”
(Foucault, M. *L'ordre du discours*, 1970)

“Las actitudes que adoptamos los “normales” hacia una persona que posee un estigma, y las medidas que tomamos respecto de ella, son bien conocidas. Creemos, por definición, que no es del todo humana”
(Goffman, E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, 1963)

1. Hegemonía antropo (andro) céntrica y orden liberal racional (no emocional)

La mística del proyecto moderno pretendió con ostensible éxito durante décadas enarbolar la razón como instrumento del conocimiento y del progreso frente a la aparentemente desquiciada irracionalidad de las emociones, a quienes había pretendido sepultar en el cementerio del *ancien regime* junto a la religión. De esta forma, los accesos feministas de principios del siglo XIX, la lucha obrera frente al capitalismo decimonónico o la resistencia frente a la colonización quedaron no pocas veces desacreditados como erráticos impulsos de la sentimentalidad femenina, la irracionalidad utópica de los engañados obreros o la incontrollable tenacidad del ofuscado subalterno frente a los propagados beneficios de la civilización. Las emociones fueron conceptuadas, en consecuencia, según este marco, como fuerzas irracionales que bloquean la acción, producen heteronomía, como algo ajeno a nuestro yo verdadero, es decir, nuestro yo consciente (Máiz, 2010).

El pensamiento patriarcal masculino ha centrado la ética en el valor de la ley y de la justicia, que aun siendo un valor de gran relevancia no pocas veces ha resultado frío y distante, y lo que es peor, inoperativo e injusto. Desde el feminismo se ha puesto de relieve el valor del cuidado, como complementario a la justicia y que procede de sentimientos como la compasión, la solidaridad o incluso la responsabilidad. Razón y sentimientos se alimentan mutuamente y, además, son los sentimientos los que motivan el comportamiento y no la razón. Así, sólo un conocimiento que armonice razón y sentimiento puede llevarnos a asumir responsabilidades morales (Camps, 2011).

La mística de la racionalidad es la que ha venido postrando el papel de las



emociones en la vida democrática al olvido. En no pocas ocasiones estas pretensiones de marginalidad han querido justificarse como intentos para salvaguardar la presunta neutralidad de los juicios políticos y como parapetos frente a los propósitos populistas de manejar la arena política. Sin embargo, y como señalaba Daniel Innerarity, “esta despolitización de lo sentimental es uno de los factores que más empobrecen nuestra vida pública. Los sentimientos pueden estar al servicio de la renovación de las democracias, aunque para ello tengamos que pensar de otra manera su articulación. Que la política y el sentimiento se excluyen mutuamente es uno de los mitos modernos que debemos revisar, un corolario de otras contraposiciones como la de razón-sentimiento, conocimiento-emoción, cultura-naturaleza, hombre-mujer, público-privado, de cuyo simplismo no se obtiene nada bueno, ni en orden a comprender nuestra realidad social ni para intervenir positivamente en ella” (Innerarity, 2009).

Tanto en *Hiding from Humanity* (2004) como en *Political Emotions* (2013), Nussbaum ha desglosado el papel de la repugnancia, la vergüenza, el miedo, la compasión o el amor en ámbitos como la justicia, la constitución del patriotismo y en la vida democrática. En un trabajo anterior, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (2001), ya señaló la compasión como un sentimiento moral que debiera ser cultivado por las instituciones y la educación públicas. Para ella, las sociedades liberales, sin tener que amenazar en lo más mínimo el respeto por el pluralismo, puede emplear un ideal moral de este tipo, y promover una educación afectiva que aspire a suscribirlo. En su concepción, las emociones son cognitivas, es decir, están imbuidas de inteligencia y discernimiento sobre los objetos que nos rodean. Y, además, son evaluadoras, porque encierran un pensamiento “sobre la relevancia o importancia de dicho objeto” (Nussbaum, 2001: 23).

Hablar de la emociones en términos de cogniciones-evaluadoras no implica afirmar la existencia de algún tipo de cálculo o cómputo. Muy al contrario, sentir una emoción supone abrirse al valor de cosas que existen fuera de los propios sujetos y, en cierta medida, abandonar el objetivo del control absoluto sobre nosotros mismos y lo que nos rodea. Esta diferencia es fundamental a la hora de encarar la concepción de la razón práctica que desarrolla Nussbaum, porque aquellas teorías que reducen el razonamiento a cálculo de intereses o a un análisis de tipo coste-beneficio destacan el ideal de autocontrol despreciando la vulnerabilidad constitutiva y constructiva de los seres humanos.

2. Biopolítica antropocéntrica y consenso hegemónico liberal

En este contexto liberal de pensamiento impositivamente racional y, sobre todo, durante el período de la segunda posguerra mundial, el escenario político y académico deviene tan altamente consensual que la labor de la Teoría Política Crítica dejó, incluso para algunos, de tener sentido. La funeraria afirmación de Peter Laslett, en 1956, de que la vieja filosofía política estaba muerta parecía extenderse sin remedio. Las luchas y movimientos no pudieron hacer emerger y visualizar el conflicto, que realmente existía, pero que fue fagocitado por el consenso. Tras los convulsos sesenta y las a posteriori desvanecidas esperanzas en su potencial transformador, la izquierda europea se centraliza con la renuncia a cualquier inspiración marxista a través de un giro al centro que reafirma el propósito liberal de convertir la política en pura gobernabilidad, despolitizando así la democracia y vinculándola irreversiblemente al consenso. De esta manera, podría afirmarse que la tradición occidental de pensamiento ha tendido a identificar la política con la mera administración de asuntos ajenos a ella, esto es, gestionar leyes de otros ámbitos sociales (especialmente el ámbito económico) que se consideran ya dadas e

inalterables. Esta interesada identificación entre lo político y la política supone entonces que la política ha de ser entendida como una mera relación entre actores, demandas y sistema político, en la que no tenemos que preguntarnos por la constitución misma de los actores, de las demandas ni del sistema político. Todo ello embadurnado en la idea del buen orden, fundamentada a su vez en la seguridad individual y la violencia del Estado. Y dando sentido a todo, el uso interesado del “lenguaje consensuado”, y la consiguiente imposibilidad de percibir y conocer fuera de un sentido ya dado, esto es, con neutralidad.

La hegemonía dominante del proyecto moderno, especialmente desde el último cuarto de siglo XIX, en los términos de “ideología total” de Karl Mannheim, intenta desligar precisamente las motivaciones económicas y la psicología de los intereses del análisis de la realidad social, presentando así la realidad mediante un mera descripción funcional, aséptica, neutral, “concretándose a una descripción objetiva de las diferencias estructurales de las mentalidades que operan sobre una base social diferente” (Mannheim, 1941: 51). Sin embargo, como ya precisó Gramsci, la construcción de cualquier aparato hegemónico que pretende –y hasta requiere– dirigir, precisa asimismo recrear, de forma consciente e intencionada, todo un nuevo campo(s) ideológico(s), toda una reforma de la conciencia y una forma precisa de conocimiento y socialización en el conocimiento (Gramsci, 1975). Queremos decir con ello que la construcción y difusión de la ideología liberal no debiera verse como un accidente histórico producto de la evolución de la humanidad hacia un progreso determinista fijado de antemano, sino como un dispositivo ideológico sumamente estructurado y concentrado en la voluntad de crear verdades. Se trata de todo un meta-proyecto de dominación, una hegemonía completa, una teología pretendidamente secular, al tiempo que una teleología que prefija, anuncia y construye el camino a seguir: nada resulta, por ende, sobrevenido en esta empresa de inclusiones y exclusiones, de lo bueno y lo malo, lo correcto y lo desviado. Los dispositivos de verdad requieren asimismo una lógica de verdades que, a fuerza, debe resultar tan lógica que aparezca como indiscutible. Unas verdades normalizadas que anulen e incluso desactiven de antemano cualquier pretensión de cuestionamiento y propuesta de alteridad, y que diluyan precisamente y para siempre la misma “voluntad de verdad”. El poder del Estado transformado y refinado en biopolítica, en una suerte de gubernamentalidad neoliberal, establece una alianza-fusión Estado y mercado con un poder omnímodo de control, coacción y castigo, constituyéndose en un mecanismo mucho más eficiente para la producción de verdad que el estado liberal en el siglo XIX y, por supuesto, que el absolutismo monárquico, el imperialismo romano o cualquier otra forma jurídico-política de control a la que podamos remontarnos. “Pues esta voluntad de verdad, como los otros sistemas de exclusión, se apoya en un soporte institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, como el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, como las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales” (Foucault, 1999:10).

Aun cuando “lo otro” resulte imposible de esconder, habrá de interpretarse en todo caso como una desviación de lo normal, una falla respecto al modelo a seguir, una alteridad no admisible y frente a la cual caben principalmente dos estrategias. Por un lado, la recuperación del desviado y su vuelta a la normalidad. El enfermo mental, el homosexual, el salvaje no occidental, el descarado nacionalista de una minoría estatal...a todos se les ofrece la oportunidad de reconducirse para situar su conducta en los límites de lo aceptado, de lo aceptable. La segunda estrategia consiste en la negación, la expulsión, la marginación de todos aquellos que son intrínsecamente diferentes en términos biológicos y/o culturales, sin posibilidad de redención, para siempre a las afueras de la normalidad. Entre ellos, las mujeres, los racialmente distintos y, por supuesto, los pertenecientes al resto de especies ajenas

a la humana: los “animales”.

A partir de aquí el proyecto ilustrado moderno puede verse como un dispositivo de control, en términos foucaultianos, y un mecanismo “normalizador”, dando cartas de verdad incuestionable a lo que consideramos como normal, que pudiera ser masculino frente a lo femenino, el blanco frente al no blanco, el occidental frente a los otros, el adinerado frente al pobre sin recursos, el “capaz” frente al “incapaz”, el productivo frente al no productivo... el humano frente a la bestia animal.

Sin embargo, esta visión liberal pretendidamente racionalista siempre estuvo mediada, cuando no construida directamente, por y a partir de viscerales emociones, ocultando en no pocas ocasiones la profunda irracionalidad de sus propuestas, el desmedido carácter emocional de sus anclajes más sagrados. Cómo si no entender el desarrollo en los dos últimos siglos de los estados nación como proyectos nacionalistas y ultranacionalistas (véase la cambiante conformación de las fronteras), xenófobos y racistas en no pocos casos, patriarcales, insostenibles medioambientalmente y ensimismados en el más declarado especismo.

3. Especismo como discriminación y proyección antropo (andro) céntrica

Delimitar qué es y en qué consiste exactamente el especismo supone un ejercicio de honestidad moral o un intento de huida de los propios prejuicios. Como señala Horta, las diversas formulaciones que se han dado del mismo responden a un intento de justificar una diferenciación moral entre individuos de distintas especies sin recaer en el prejuicio y la arbitrariedad que, como cualquier tipo de discriminación, supone el especismo (2007: 17).

El especismo cuenta con una larga tradición histórica. Si bien existieron voces disidentes a las que no suele hacerse memoria justa en este aspecto (Pitágoras, Porfirio, Plotino, Séneca, Plutarco, San Juan Crisóstomo, San Basilio de Cesarea y San Francisco de Asís, Michel de Montaigne, David Hume, entre otros), lo cierto es que el discurso que ha trascendido hasta hoy no reserva a los animales mayores consideraciones que las de ser un mero instrumento al servicio de los seres humanos. Aristóteles sostenía en la *Política* que

“las plantas existen para los animales, y los demás animales, en beneficio del hombre; los domésticos para su utilización y su alimentación, y los salvajes –si no todos, al menos la mayor parte de ellos–, con vistas a la alimentación y a otras ayudas, para ofrecer tanto vestidos como otros utensilios” (2003: 93-94).

Las religiones, especialmente las monoteístas, frecuentemente han minusvalorado la posición de los animales dentro de la esfera de la existencia, otorgándole un puesto de simple servicio al hombre. En el siglo XVII, Descartes afirmaba que los animales no eran más que autómatas que no poseían alma ni conciencia, desprovistos de entendimiento, debido a lo cual no podrían sentir dolor, placer ni emociones. Para el liberalismo posterior del siglo XVIII y XIX, los animales quedaban igualmente excluidos de la comunidad moral. Si bien, tal y como expresaba Kant, no debíamos causarles daño de forma gratuita, y puesto que no disponen de intereses moralmente significativos, los humanos no tenemos ningún tipo de obligación directa respecto a los no humanos.

A grandes rasgos, podríamos decir que el especismo es la discriminación de

quienes no pertenecen a una cierta especie (o especies). Con “discriminación” nos estamos refiriendo a una “diferenciación desfavorable injustificada” sin llegar a posicionarnos sobre si todas las diferenciaciones desfavorables carecen de un fundamento moralmente aceptable (Horta, 2007: 45-48). Lo justificable o injustificable de esa consideración diferenciada va a ser el núcleo de los debates en torno a la cuestión animal. Podemos presuponer que, en cualquier caso, quien se posicione a favor del especismo va a intentar, al menos, hacer honor a nuestra herencia ilustrada y aportar argumentos razonables, escapando así de un *especismo definicional* que sostenga la diferenciación moral entre especies sin mayores explicaciones (Horta, 2007: 18-19). Las justificaciones que suelen aportarse para disculpar posiciones especistas suelen ser de tipo *capacitista*, tanto en un sentido restringido (los intereses de los animales no humanos son moralmente menos relevantes que los de los animales humanos porque ellos no tienen una determinada capacidad, que puede ser comunicarse –tal y como lo concebimos los seres humanos– o tener una capacidad de raciocinio más o menos complejas), como en un sentido más amplio de tipo relacional (los intereses de los animales no humanos son moralmente menos relevantes porque no pueden tejer relaciones de una determinada complejidad). De esta última índole son las explicaciones que intentan contrarrestar el llamado *argumento de los casos marginales*. Según este prisma, existen algunos individuos humanos que no cumplirían, temporal o permanentemente, los requisitos establecidos para ser incluidos en la comunidad moral. A esto, algunos autores como Mary Midgley (1983) contestan diciendo que si bien estos seres humanos no estarían incluidos en nuestras consideraciones y deberes morales directos –en un sentido kantiano–, los fuertes vínculos que los une a individuos que sí lo están permitirían incorporarlos en calidad de “miembros honorarios” (Lara y Campos, 2015). Michael Goldman se suma a estas consideraciones y afirma que los deberes morales sólo pueden emerger entre seres con capacidad de tejer relaciones de esfuerzo por asegurar la reproducción social (2001: 59). En cualquier caso y como señala Horta, cabría cuestionar la imparcialidad en el establecimiento de criterios sean estos de tipo relacional o capacitista. Podría suceder que dichos criterios descansaran sobre un *prejuicio especista* que seleccionara los criterios de manera sesgada e invirtiera el proceso de razonamiento. Así, en lugar de establecer unos criterios moralmente relevantes con imparcialidad y comprobar posteriormente quiénes los satisfacen, estos serían elegidos de acuerdo al propósito fijado previamente para ellos; propósito que bien podría ser justificar la priorización de los intereses humanos sobre los de los animales (2007: 37).

Antes de continuar cabe puntualizar que aunque comúnmente el término especismo ha estado fuertemente vinculado al *antropocentrismo*, sería incorrecto presuponer la equivalencia e intercambiabilidad de ambos términos (Faria y Paez, 2014; Horta, 2007). Aunque ciertamente guardan una estrecha relación, sucede que podemos imaginar diferenciaciones por cuestión de especie que no recaigan en ninguna parcialidad a favor de los seres humanos, es decir, que escapen del antropocentrismo. Esto ocurre, por ejemplo, cuando defendemos férreamente los derechos de animales domésticos a recibir un trato digno pero ignoramos el bienestar y la vida de los animales no humanos que nos visten y alimentan. No obstante, lo común al usar este término (y la acepción que emplearemos a lo largo de este artículo) es referirse a un especismo antropocéntrico llevado a cabo por sujetos humanos hacia individuos de otras especies y que asigne una centralidad moral a la satisfacción de los intereses humanos.

Esta idea de *antropocentrismo* hace referencia a un concepto normativo que opera en el ámbito moral. Sin embargo, el término ha sido también empleado para hacer referencia a la manera única y diferente del resto en que los seres humanos

percibimos, concebimos y juzgamos el mundo en tanto que dotados de cierta estructura neuronal y sensorial (Riechmann, 1995: 30-32). Este tipo de *antropocentrismo epistémico*—o lo que Andrew Dobson denomina *human-centered anthropocentrism* (2000)—describe el hecho de que “los seres humanos consideran y juzgan el mundo desde el punto de vista de los seres humanos, y que ellos son para sí mismos la especie animal más importante” (Riechmann, 1995: 32). Expresado como una característica inherente al ser humano, este tipo de antropocentrismo parece inevitable y, por tanto, fuera de todo cuestionamiento moral. No obstante, esta distinción entre antropocentrismo moral y epistémico —que ha articulado varios debates en el seno del ecologismo— presenta ciertos problemas y su utilidad es ciertamente limitada. Sucede que este antropocentrismo epistémico sufre con demasiada frecuencia una transmutación hacia una dimensión normativa, tal y como discurre Bernard Williams al afirmar que

La palabra “especismo” ha sido empleada para describir una actitud que algunos ven como nuestro mayor prejuicio en favor de la humanidad. Resulta más esclarecedor llamarlo “humanismo” y no es un prejuicio. Ver el mundo desde un punto de vista humano no es algo absurdo para los seres humanos (Williams, 2006 en Faria y Paez, 2014: 100).

En este párrafo no sólo sienta Williams una equivalencia cuestionable entre *especismo* y *antropocentrismo*, sino que además justifica una posición moral (favorecer la humanidad) sobre lo inevitable del antropocentrismo epistémico. Esta extensión artificiosa de nuestras capacidades cognitivas hasta alcanzar una posición moral determinada llega a confundir el *ser* con el *deber ser*. Los argumentos del tipo “los seres humanos no podemos evitar concebir y juzgar el mundo desde una perspectiva humana y, por tanto, es moralmente lícito favorecerlos sobre los animales” se encuentra con una incómoda analogía que afirma que «el no poder evitar ser un hombre blanco heterosexual y concebir y juzgar el mundo desde tal posición, otorga la legitimidad necesaria para favorecer a los hombres blancos heterosexuales sobre el resto de personas».

Resulta difícil precisar cuándo surgió el especismo. Pese a su larga trayectoria, suponemos que al igual que todos los *-ismos* imaginables (sexismo, racismo, heterosexismo, capacitismo, etc.), el especismo es un constructo social, una práctica cultural afianzada que se funde aparentemente y por antigüedad con aquello comúnmente considerado como *lo natural*. En este error incurren autores como Stephen G. Post (1993), quien ve el argumento último de la naturalidad del especismo en la “lealtad de especies”, un trato favorable hacia miembros de la especie propia resultado de milenios de evolución y selección natural (en LaFollette y Shanks, 1996:4). Habría que precisar, no obstante, qué entendemos por “natural” y qué pretendemos aludiendo a la supuesta naturalidad de ciertas prácticas. Secundar la naturalidad del especismo en su larga tradición puede dar lugar a incómodas comparaciones con otras opresiones como la esclavitud, que no pueden ser justificadas por su larga vigencia. Más aún, aun si admitiéramos el especismo como algo verdaderamente natural —al igual que podríamos considerar ciertos impulsos o la violencia—, ello no niega *per se* la necesidad de una intervención moral que regule o erradique su puesta en práctica.

No obstante, existe otra cara de la moneda a menudo no contemplada. Si excavamos en la tradición de nuestra relación con los animales podemos descubrir un paradigma previo al especismo o, al menos, en connivencia con éste. Algunos autores (Ryder, 2000; Patterson, 2002) ven en ciertas manifestaciones culturales como el arte rupestre o diversas mitologías un “sentido de parentesco compartido” que fusiona animales y humanos en deidades (Isis, Horus, Anubis) y otras criaturas

(sirenas, esfinges, centauros...). Patterson establece un punto más o menos concreto de inflexión en nuestra relación con los animales no humanos. Para este autor, el inicio de la progresiva domesticación de los animales –hace aproximadamente 11.000 años– afectó directamente la forma en que nos relacionábamos con ellos, y, como consecuencia entre los seres humanos (Patterson, 2002: 10). Parece plausible sospechar –y así lo sostienen algunas teorías sobre el arte rupestre (Montes, 2012)– un cierto respeto, si acaso no una consideración de iguales, por parte de las sociedades cazadoras y recolectoras hacia los que fueron sus presas pero también sus predadores. En las sociedades agricultoras y ganaderas, en cambio, la esclavización de quienes hasta entonces habían sido nuestros “hermanos” y sus crueles métodos, que fueron además uno de sus elementos fundacionales, no habrían sido posibles sin un distanciamiento emocional y una negación del parentesco compartido. Para la psicóloga estadounidense Melanie Joy esta “anestesia emocional” es una respuesta ante el malestar que nos produce el desajuste entre nuestros valores y nuestra conducta. Así, mediante diversos mecanismos distorsionamos nuestra percepción sobre los animales no humanos y transformamos la empatía en apatía, desconectándonos emocionalmente de nuestra experiencia opresora (Joy, 2015: 24-25). El principal mecanismo desarrollado para ahogar ese malestar, podemos suponer, fue una concepción jerárquica y antropocéntrica de la naturaleza en la que los seres humanos aparecen separados insondablemente del resto de criaturas. Justificar este abismo ontológico y nuestra superioridad moral ha sido desde entonces nuestra mayor ansiedad. No obstante, esta anestesia o ceguera emocional opera asimismo dentro de la propia especie. La tesis de Patterson conecta directamente la práctica de la domesticación con otros tipos de opresiones para las que también fue necesario un distanciamiento y una justificación que paliara nuestra angustia. La institucionalización de esta violencia sentó unas bases en nuestro pensamiento que comenzaron a operar en otros ámbitos de la vida social, creando sociedades más opresivas y jerárquicas basadas en el dominio de unos pocos sobre el resto. Así lo testimonia el historiador Keith Thomas, que opina que “la domesticación de los animales creó una actitud más autoritaria en tanto que el control humano sobre las criaturas inferiores proveyó la analogía mental sobre la que se asientan muchos arreglos políticos y sociales” (en Patterson, 2002: 11). Una vez normalizada la esclavitud de los animales, resultó sencillo dar un paso más hacia diversas formas de esclavitud y opresión humanas.

Así pues, podemos imaginar el especismo no sólo como parte de un antropocentrismo moral sino como un elemento de un androcentrismo mucho más extenso. Un “andro-” al que, además de ser humano varón, cabe asociarle otras características como ser adulto de raza blanca, pertenecer a la clase media o alta de un país occidental de tradición cristiana, poseer unas determinadas capacidades o características físicas, psíquicas o sexuales. Este casi imperceptible cambio de sufijo opera creando una pureza ontológica que se transforma en requisito previo para una membresía plena en la comunidad moral. Como plantea Erving Goffman hay algo que nos desagrade de los discapacitados, de los lisiados, de los homosexuales, de los enfermos mentales, incluso de aquellos de una minoría racial o religiosa, algo que los separa de “lo normal”, que los aleja de “lo normal”, un estigma que nos incomoda y que los separa (Goffman, 1960); una cartografía de diferencias que convertimos en desigualdades arraigadas en todos los ámbitos de la vida, desde lo material hasta lo simbólico, pasando por el propio cuerpo vivido y su subjetividad. Desigualdades-pilares de las que se nutre ricamente el capitalismo y de las que ya es hasta consustancial.

Es por esto que el especismo se ha insertado pronto en un mapa de intersecciones: el propio término nació intencionadamente ligado al racismo y al

sexismo como una herramienta psicológica que por analogía a estas discriminaciones forzara a la reflexión del especismo como una cuestión ética y política.¹ Desde el feminismo, han sido varias las autoras que se han ocupado de este tema, en la mayoría de los casos centrándose en uno de los usos más polémicos del especismo: el consumo de carne. En *The Sexual Politics of Meat* (1990), Carol J. Adams señala las jerarquías sexuales, raciales y de clase a las que responde el reparto de alimento, de manera que las “ciudadanas y ciudadanos de segunda” consumen “alimentos de segunda (frutas y vegetales)”². Esta autora sitúa en el consumo de carne el origen de la desigualdad de género: mientras esta fuera un recurso económico valioso, quienes controlaran la carne ostentarían el poder. Engels también se pronunció en este sentido con anterioridad y planteó la teoría de que la domesticación animal por parte de los varones cabezas de familia permitió la acumulación de excedentes ganaderos y el comercio. Una vez convertidos estos recursos en propiedad privada, los hombres se aseguraron la conservación de los mismos para sí y sus herederos mediante el control de la sexualidad femenina y el matrimonio monógamo (en Lerner, 1990). En un plano más conceptual, otras feministas han trazado una clara conexión entre la opresión y explotación sexual de los cuerpos de las mujeres y de los animales (especialmente las hembras) para consumo masculino o humano (Joy, 2015; Aph Ko, 2014).

Desde la lucha contra el racismo se ha señalado que, al igual que los argumentos pro-racistas aceptan la existencia de un orden natural con razas superiores, el especismo plantea de forma paralela la existencia de una especie superior a la cual las demás quedan supeditadas (Spiegel, 1996). De una manera más o menos cuestionable, lo cierto es que se han explotado hasta la saciedad las analogías entre los tratos y artefactos empleados en los sistemas esclavistas y lo que Isaac B. Singer denomina el *eterno Treblinka* de los animales. Patterson (2002) dedica su primer capítulo a establecer este tipo de similitudes materiales entre animales y esclavos. El empleo de estas comparaciones como recursos metafóricos ha sido contestado desde diversos frentes (Milligan, 2015: 103-114). Uno de los más frecuentes confunde la analogía entre dos sistemas opresivos con una comparación entre animales y un determinado grupo de personas –que en todo caso tampoco debería resultar degradante. También suele darse por sentado que el sufrimiento de las víctimas del holocausto o de la esclavitud fue incomparablemente peor que el de los animales, pero desde luego esta sugerencia no se sostiene ni por la cantidad, ni por la intensidad ni por la duración del sufrimiento infligido sobre unos y otros (McJetters, 2014). En cualquier caso, ninguno de los argumentos que legitimen estas comparativas debería hacerse desde una posición de privilegio a riesgo de herir sensibilidades de las verdaderas víctimas de estos sistemas. Aph Ko (2016) reivindica en este sentido la necesidad de una nueva epistemología que se aleje del modelo eurocéntrico de aproximarse a la opresión. Para ella, el esquema de las intersecciones no sólo resulta falaz, sino que refleja el privilegio de quien puede permitirse ver las opresiones como experiencias que operan independientemente y que “chocan” en determinados puntos o momentos. Desde esta perspectiva sería incorrecto decir que las personas de color –como muchas de ellas se autodenominan– son tratadas “como” animales, sino que especismo y racismo

¹ Richard D. Ryder, quien en 1970 acuñó por primera vez el término, declaraba años más tarde que “decir que una especie tiene derecho de explotar al resto es ser culpable del prejuicio del especismo, del mismo modo que afirmar que una raza tiene derecho a subordinar a otra raza es racismo” y que “especismo y racismo son ambos prejuicios basados en la apariencia” (Ryder, 2011: 39-40).

² Un estudio llevado a cabo por Marcia Hill Gossard y Richard York (2003) concluye que el consumo de carne de la comunidad negra y asiática en Estados Unidos supera al de la blanca. Pese a no centrarse en factores de índole psicológica o cultural, los autores aventuran basándose en la bibliografía existente que esto pueda deberse a una asociación de la carne con un estatus privilegiado por parte de aquellos «tradicionalmente marginados».

serían parte de una misma cosa. Como elemento catalizador propone la categoría de “sub-humano/a”, donde se ubicarían todas aquellas existencias, todos aquellos cuerpos que no tienen cabida en nuestro “andro-” blanco, adulto, heterosexual, de clase media o alta, de país occidental y creencias cristianas, con unas determinadas características físicas y psíquicas proclamadas unilateralmente como “capacidad”.

Esta aproximación viene a sumarse a la compleja relación de identidades que ya puso de manifiesto el feminismo negro en la década de los 60 y que desde entonces ha ido profundizando en una pregunta fundamental: ¿quién es el sujeto político? Como señala Cristina Vega, necesitamos nuevos esquemas “menos ordenados y jerarquizados, pero sí articulados” (en Gil, 2011: 29). Uno de los propósitos de este artículo es el señalar, nombrar y desnormalizar; tratar de romper esa pureza ontológica que ya sólo opera en nuestro imaginario, como bien sugiere Donna Haraway (1984). Pese a su contenido fuertemente teórico, estos debates tienen importantes implicaciones políticas y legales que se pueden plasmar en un cierto proteccionismo de grado variable hacia los animales no humanos o en una impunidad absoluta de prácticas especistas. En cualquier caso, en juego entran intereses corporativos económicos, cuestiones medioambientales y aspectos de la vida cotidiana como el vestido, la alimentación o incluso el ocio, que se sitúan en un extremo de la balanza y se miden contra la sintiencia y el sufrimiento animal. No se trata pues, de rendir cuentas ante un observador imparcial, sino más bien de buscar la coherencia racional en la complejidad del mundo en el que vivimos. Hemos llegado a comprender la injusticia de discriminar en base a una lotería natural rawlsiana: ahora sólo queda dar un paso más.

4. Algunas conclusiones

El trabajo ha pretendido poner de manifiesto que la incongruencia del proyecto ilustrado de la modernidad al pretender desproveer los discursos hegemónicos de emocionalidad y la deliberada construcción artificiosa de “normalizaciones” ha profundizado en la generación de un paradigma de referencia que denominamos antropo (andro) centrismo. Dicho modelo funciona de facto como un acontecimiento biopolítico en el que lo apartado del mismo es considerado anormal, disfuncional, inferior y hasta pernicioso y, por ende, es perseguido, sometido y marginado. En este sentido, sostenemos, que el especismo podría ser percibido como parte de un antropocentrismo o androcentrismo mucho más extenso, que igualmente discrimina a mujeres, minorías étnico-raciales o clases sociales bajas. Se trataría de un estigma más allá de la propia especie, pero con un funcionamiento similar, si bien reforzado, puesto que lo extraño, lo diferente son unas características diferenciadoras entre especies más que dentro de la misma especie.

Es por ello, que el especismo haya recibido importantes críticas desde posiciones feministas o desde posiciones fuertemente opuestas a los sistemas de dominación capitalistas. También la lucha contra el racismo ha señalado que, al igual que los argumentos pro-racistas aceptan la existencia de un orden natural con razas superiores, el especismo plantea de forma paralela la existencia de una especie superior a la cual las demás quedan supeditadas. Puede, pues, afirmarse que las posturas especistas poco difieren de aquellas que justifican el racismo, el heterosexismo, la homofobia, el clasismo o el capacitismo en el seno de la especie humana.

Bibliografía

ADAMS, C. J. (1990), *The Sexual Politics of Meat: A Feminist Vegetarian Critical Theory*. Cambridge: Polity Press.

APH KO (2014), "5 Reasons Why Animal Rights Are a Feminist Issue". Everyday Feminism, disponible en la siguiente dirección electrónica: <http://everydayfeminism.com/2014/12/animal-rights-feminist-issue/> (fecha de consulta: 19 de diciembre de 2016).

APH KO (2016). "Why Animal Liberation Requires an Epistemological Revolution." Aphro-ism, disponible en la siguiente dirección electrónica: <https://aphroism.com/2016/02/24/why-animal-liberation-requires-an-epistemological-revolution/> (fecha de consulta: 19 de diciembre de 2016).

ARISTÓTELES (2003), *Política*. Santa Fe: El Cid Editor.

CAMPS, V. (2011) *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder.

CAVALIERI, P. (2003). *The Animal Question: Why Nonhuman Animals Deserve Human Rights*. New York: Oxford University Press.

DOBSON, A. (2000). *Green Political Thought*. London: Routledge.

FARIA, C. y PAEZ, E. (2014) "Anthropocentrism and Speciesism: Conceptual and Normative Issues", *Revista de bioética y derecho* (32): 82-90

FEDERICI, S. (2010) *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación*. Barcelona: Traficantes de sueños.

FOUCAULT, M. (1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

FREY, R. G. (1980). *Interests and Rights: Case Against Animals*. Oxford: Oxford University Press.

GOFFMAN, E. (1963) *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Nueva York: Penguin.

GOLDMAN, M. (2001) "A Transcendental Defense of Speciesism". *Journal of Value Inquiry*, 33: 59-69.

GRAMSCI, A. (1975) *EL materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos Editor.

HORTA, O. (2007) *Un desafío para la bioética. La cuestión del especismo*. Universidad de Santiago de Compostela.

HORTA, O. (2010) "What is Speciesism?" *The Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23: 243–266.

INNERARITY, D. (2009) "El gobierno emocional". *El País*, miércoles 4 de marzo de 2009.

JOY, M. (2013) Por qué amamos a los perros, nos comemos a los cerdos y nos vestimos con las vacas. Una introducción al carnismo. Madrid.: Plaza y Valdés.

LAFOLLETTE, H. y SHANKS, N. (1993) "Animal Models in Biomedical Research: Some Epistemological Worries". *Public Affairs Quarterly*, 7 (2):113-130.

LEAHY, M. (1991) *Against Liberation: Putting Animals in Perspective*. Londres: Routledge.

LERNER, G. (1987) *The Creation of Patriarchy*. Oxford: Oxford University Press.

LÓPEZ, M., FILIPPETTI, A., RICHAUD DE MINZI, V. y CRISTINA, M. (2014) "Empatía: Desde la percepción automática hasta los procesos controlados". *Avances en Psicología latinoamericana*, 32(1): 37-51.

MACHAN, T. (2004) *Putting Human First. Why We are Nature's Favourite*. Oxford: Rowman and Littlefield.

MÁIZ, R. (2010) "La hazaña de la razón: la exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna". *Revista de Estudios Políticos*, 149: 11-45.

MANNHEIM, K. (1941) *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*. México: Fondo de Cultura Económica

MCRUER, R. (2006) *Crip Theory: Cultural Signs of Queerness and Disability*. Nueva York: NYU Press.

MILLIGAN T. (2008) *Animal Ethics: The Basics*. Londres: Routledge.

MONTES GUTIÉRREZ, R. (2012) "Teorías interpretativas del arte rupestre". *Tiempo y sociedad* (9):5-22.

MOSTERÍN, J. y RIECHMANN, J. (1995) *Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Talasa.

NUSSBAUM, M. (2001), *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.

NUSSBAUM, M. (2004) *Hiding From Humanity: Disgust, Shame, and the Law*. Princeton University Press. Princeton.

NUSSBAUM, M. (2013) *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. Harvard University Press. Cambridge

PATTERSON C. (2002) *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the holocaust*. New York: Lantern Books.

POSNER, R. (2004) "Animal Rights: Legal, Philosophical and Pragmatic Perspectives", en C. Sunstein y M. Nussbaum (eds.) *Animal Rights. Current Debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press.

PRESTON, D. Y DE WAAL, F. (2002) "Empathy: Its ultimate and proximate bases". *Behavioural and Brain Sciences*, 25: 1-72.

RYDER R. (2000) *Animal Revolution: Changing Attitudes towards Speciesism*. Oxford: Berg.

RYDER R. (2011) *Speciesism, painism and happiness: A morality for the twenty-first century*. Exeter: Imprint Academic.

SINGER, P. (1975) *Animal Liberation: a New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: Random House.

SPIEGEL, M. (1996) *The Dreaded Comparison: Human and Animal Slavery*. New York: Mirror Books.

TORRES, B. (2014) *Por encima de su cadáver. La economía política de los derechos animales*. Madrid: Ocho dos cuatro ediciones.

YOUNG, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.