

Lázaro Terol, Surama

Antropomorfismo y empatía entrelazada en un santuario de animales desde la etnografía digital

Horizontes Antropológicos, vol. 30, núm. 68, e680403, 2024, Enero-Abril

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - IFCH-UFRGS

DOI: <https://doi.org/10.1590/1806-9983e680403>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=401977855004>

Antropomorfismo y empatía entrelazada en un santuario de animales desde la etnografía digital

Anthropomorphism and entangled empathy
in an animal sanctuary from digital ethnography

Surama Lázaro Terol¹

<https://orcid.org/0000-0003-2633-8504>
slazaro48@alumno.uned.es

¹ Universidad Nacional de Educación a Distancia – Madrid, España
Doctoranda en Diversidad, Subjetividad y Socialización. Estudios en Antropología Social, Historia de la Psicología y de la Educación

Resumen

Los antropomorfismos, entendidos como parte de los procesos de interpretación y de aproximación a la otredad animal, estarían presentes en la diversidad de relaciones que establecemos con otras especies. Requiere, por tanto, una comprensión situada de cómo se expresan y sus implicaciones. La empatía también involucra interpretar los estados internos del otro, siendo frecuentemente aludida en contextos antiespecistas donde se producen rupturas y reconfiguraciones en los modos de percibir y relacionarse con los demás animales. Desde la investigación etnográfica, me aproximaré a la complejidad de estos procesos siguiendo las experiencias y narrativas que se generan en un santuario de animales antiespecista. Se toma como hilo conductor del análisis la cuenta de Instagram del santuario, un ámbito de comunicación clave en su objetivo de visibilizar a los animales que viven allí, informar de sus problemas y promover otras formas de coexistencia.

Palabras clave: antropomorfismo; empatía; antiespecismo; santuario de animales.

Abstract

Anthropomorphisms, understood as part of the processes of interpretation and approach to animal otherness, are present in the diversity of relationships we establish with other species. Therefore, it requires a situated understanding of how these anthropomorphisms are expressed and their implications. Empathy also involves interpreting the internal states of the other and is often mentioned in antispeciesist contexts where ruptures and reconfigurations occur in the ways of perceiving and relating to other animals. From an ethnographic research perspective, I will approach the complexity of these processes by following the experiences and narratives generated in an antispeciesist animal sanctuary. The Instagram account of the sanctuary is taken as the central thread of the analysis, a key communication space in its objective to make visible the animals living there, inform about their problems, and promote other forms of coexistence.

Keywords: anthropomorphism; empathy; antispeciesism; animal sanctuary.

Introducción^{1,2}

El papel de las redes sociales en el activismo se ha estudiado con profusión en los últimos años (Candón-Mena, 2016; Castells, 2015; Postill, 2014; Treré, 2018). Sobre los activismos antiespecistas algunos análisis se han focalizado en el uso estratégico de imágenes con violencia explícita (mataderos, granjas, experimentación con animales), como el de Fernández (2021), que evidencia que este tipo de imágenes pueden generar un shock moral e impulsar la adopción del veganismo o la implicación en el activismo. Por su parte, los santuarios de animales³ fundamentan su foco de acción en proporcionar espacio y cuidados de por vida a animales que provienen de la explotación y el abandono. Pero también procuran generar cambios en la sociedad, y las redes sociales juegan un rol crucial en el objetivo de mostrar a esos animales desde un lugar donde sus vidas tienen valor *per se* y no un valor de consumo o uso. Visibilizando las historias de los animales que habitan los santuarios, sus subjetividades, los vínculos sociales que establecen o los efectos de la explotación en sus cuerpos, se procura sensibilizar, informar y promover otras formas de coexistencia. En este trabajo exploraré las narrativas en Instagram de un santuario de animales con el que vengo realizando una investigación etnográfica más amplia. El objetivo es articular los ejes de su activismo en esta red social, con un análisis en torno al antropomorfismo y la empatía.

-
- 1 Este artículo es parte de la investigación para la tesis doctoral de la autora, apoyada por la Universidad Nacional de Educación a Distancia con un contrato FPI y realizada en la misma universidad en el programa *Diversidad, Subjetividad y Socialización*.
 - 2 Nota sobre el lenguaje: Haré uso indistintamente del masculino o del femenino para referirme a colectividades que incluyen ambos géneros. En caso de saber si en el grupo aludido hay una mayoría de uno de esos dos géneros utilizaré el correspondiente a la mayoría. De no saberlo lo alternaré. En el caso de colectividades no humanas seguiré la misma lógica. Las cursivas son empleadas para llamar la atención de categorías o conceptos que son objeto de análisis o reflexión, se enfatizan o son puestos en entredicho.
 - 3 La denominación *santuario de animales* abarca una gran amplitud de enfoques y características debido a la diversidad, tanto de especies albergadas (elefantes, primates, felinos, cetáceos, aves...) como de personas involucradas y contextos socioculturales, si tomamos una escala mundial. Aquí, como he señalado, me refiero a santuarios denominados antiespecistas que acogen principalmente a animales domesticados.

El antropomorfismo sigue siendo un tópico de discusión en ámbitos como la etología, la psicología, la cognición animal y la antropología. Scotto (2015, p. 436) analiza las diferentes posiciones en ese debate y apunta al antropomorfismo como “una tendencia inesquivable de nuestros modos de aproximación hacia otras especies”. Éste suele definirse como la atribución de emociones o motivaciones humanas a animales de otras especies (u otras entidades), vinculándose también a la incorporación de animales a ámbitos que se consideran *propiamente humanos*. Ante esto, cabría preguntarse dónde se tornan difusos los límites de lo *propiamente humano* y dar cuenta de los particulares sesgos antropocéntricos que dibujan esos límites. Karlsson (2012) argumenta que la relación entre antropomorfismo y antropocentrismo difiere en función de lo que entendamos por antropocentrismo. Asumir que inevitablemente pensamos el mundo desde nuestra corporeidad humana es lo que el autor denomina *antropocentrismo encarnado*. Mientras que reivindicar un estatus moral solo de los seres humanos sería un *antropocentrismo teórico-valorativo* (posiblemente derivado del *encarnado*). Podemos distinguir, por tanto, entre un antropocentrismo ineludible y no necesariamente problemático y otro que, apoyándose en la presunción de la excepcionalidad humana, sitúa las vidas animalizadas en el ámbito de lo inferior, lo subordinado, lo apropiable, matable o desecharable. Desde esa distinción, Karlsson (2012, p. 709, traducción propia) matiza que el antropomorfismo sería entonces “el hábito de atribuir rasgos, *que se cree* que son única o típicamente humanos, a animales” u otras entidades. Por tanto, lo *propiamente humano* se presentaría como algo inestable que ha de explorarse de forma situada. Esto, en buena medida, sintoniza con el modo de entender los antropomorfismos desde los estudios críticos animales. González y Ávila Gaitán (2022, p. 36-37) distinguen entre aquellos antropomorfismos que niegan la singularidad y complejidad al animal, forzándolo a adaptarse al orden especista, y los que cuestionan ese orden y la dicotomía humano/animal, reconociendo “un continuum donde los límites de lo que es propio son borrosos e inestables”. Cabe destacar en este punto que Ávila Gaitán (2019) concibe el *especismo antropocéntrico* como un orden tecno-bio-físico-social que, lejos de elegirse individual e intencionalmente,

reproduce la superioridad de lo humano y la consecuente subordinación, explotación y sujeción animal, conjugando instituciones, campos de saber, espacios y

técnicas que delimitan fronteras y establecen criterios antropocéntricos de diferenciación entre especies [...] Al ensamblar cuerpos, gestos, espacios y discursos, con el privilegio de lo “propiamente humano”, torna ilegible la dominación experimentada por los vivientes animalizados. Así, el especismo debe analizarse de manera histórica y localizada. [Esto] no atañe solo a los animales no humanos, sino también a los humanos históricamente animalizados y a lo considerado como animal en el propio ser humano. (González; Ávila Gaitán, 2022, p. 50-51).

Algunas autorías han abordado las conexiones entre empatía y antropomorfismo (Gallup, 1985; Harrison; Hall, 2010; Scotto, 2015; Waytz; Cacioppo; Epley, 2010) sugiriendo que ambos procesos se apoyan. Tomando de referencia las *políticas del cuidado* (Mc Loughlin; Casey, 2022; Münster *et al.*, 2021)⁴ que se generan en el santuario de animales y que son visibilizadas en Instagram, se observa la empatía como un proceso complejo que involucra percepción, emoción, cognición y aprendizaje.

Objetivos y metodología

Lo presentado aquí es parte de una investigación etnográfica más amplia realizada entre octubre de 2020 y diciembre de 2022.⁵ En este artículo se examinarán las estrategias desarrolladas por el santuario de animales La vida color Frambuesa en el uso de Instagram para potenciar los objetivos de su activismo, y se articularán las narrativas visibilizadas con un análisis reflexivo en torno al antropomorfismo y la empatía.

4 Estas autorías abordan las políticas del cuidado desde la etnografía multiespecie.

5 Se trata de una investigación etnográfica multilocalizada que indaga en las relaciones humano-animal a partir de dos cosmologías distantes geográficamente que de formas muy diferentes activan otras formas de habitar y coexistir. Por un lado, sigo las narrativas y experiencias de varias mujeres mapuche que luchan “por un modo de vida en la tierra”. Por otro lado, dos santuarios de animales, uno en País Vasco y otro en Madrid (España) donde sigo las vivencias de personas que, desde una perspectiva antiespecista constituyen estos espacios, así como las relaciones interespecies que allí se generan. En ambos contextos, las redes sociales son de gran importancia para visibilizar sus acciones y reclamos.

El análisis de Instagram se concentra en los posts de @lavidacolorframbruesa, aunque también he recopilado las *stories* haciendo capturas de pantalla y ordenándolas cronológicamente, ya que aportan datos sobre el día a día que se transmite a las seguidoras, cada vez más, por esta vía. He examinado todas las publicaciones (posts) de la cuenta, desde el 3 de noviembre de 2015, el primero, hasta principios de enero de 2023, con el propósito de responder algunas preguntas. ¿Qué objetivos tiene el uso de Instagram para los propósitos del proyecto? ¿En qué recursos discursivos y visuales se apoyan sus comunicaciones? ¿Cómo se expresan y qué sentidos tienen los antropomorfismos en este espacio? ¿Cómo se reivindican los antropomorfismos desde los sistemas de producción animal? ¿Cómo se articula la empatía con los antropomorfismos y con los objetivos del santuario?

Si bien, este análisis discurre por los contenidos de Instagram de una de las localizaciones dentro de una investigación más amplia, los datos y reflexiones no proceden solo de esa fuente. La observación participante ha consistido en colaborar con tareas de voluntariado como limpieza, construcción de espacios, curas, alimentación y otros cuidados de los animales que habitan el santuario. Mi participación se ha extendido más allá del espacio físico que conforma el santuario, colaborando también con rescates de animales, organización de actividades y apoyo en acciones conjuntas con otros santuarios. Internet y plataformas como Zoom, WhatsApp, Telegram Instagram o Facebook han constituido espacios de observación, conversación, reflexión y participación tan relevantes como mi presencia en las tareas de voluntariado con los animales que habitan el santuario o en otras acciones. La imbricación de las tecnologías digitales en las prácticas cotidianas configura espacios sociales y formas de investigación. En este sentido y siguiendo a Pink, Ardèvol y Lanzeni (2016, p. 10, traducción propia) cabe “entender la materialidad digital como un proceso, [...] lo digital, lo material y el diseño no son cosas específicas y separadas, sino elementos más porosos de procesos de investigación, diseño e intervención”.

El diario de campo se ha nutrido principalmente de esta participación, de las conversaciones y actividades compartidas con las dos personas fundadoras del santuario y con algunas voluntarias, a quienes he realizado entrevistas semiestructuradas (grabadas, transcritas y analizadas) con preguntas que giraban en torno a los modos de percibir a los demás animales y relacionarse con ellos a lo largo de su vida. El principal foco de observación han sido los animales no

humanos que habitan el santuario, sus historias narradas por las humanas y las relaciones y prácticas cotidianas con ellos.

Un recorrido por La vida color Frambuesa

El santuario La vida color Frambuesa está ubicado en Álava (País Vasco, España) abrió sus puertas en 2016, existiendo como asociación desde 2015. Las dos personas fundadoras, María, veterinaria, y Alber, carpintero, con el apoyo de un voluntariado muy reducido no residente, sacan adelante el trabajo diario de limpieza, alimentación, construcción de espacios, etc. En el santuario viven unos ciento veinte animales que reciben un trato personalizado en función de su historia y de sus necesidades. Se priorizan los cuidados y la calidad de vida de los que ya están en el santuario, frente a rescatar un mayor número de animales o hacer crecer el proyecto en la dirección de otros santuarios más grandes que cuentan con mayor voluntariado o incluso con personas contratadas. Hay animales que pueden demandar costes muy elevados en cirugías u otros tratamientos y, aunque María es veterinaria, no dispone de todo lo necesario para ciertos diagnósticos ni de conocimientos en todas las problemáticas que se presentan por lo que acuden a otras clínicas y a especialistas. Esto implica desplazarse con frecuencia a Madrid u otras ciudades y los consiguientes gastos, tanto en pruebas diagnósticas y tratamientos, como en desplazamientos.

Todos los animales tienen nombre y, salvo contadas excepciones, provienen de situaciones de abandono, maltrato o riesgo de muerte. Frambuesa, por ejemplo, con cinco meses estaba en la perrera con los dos fémures partidos y la etiqueta de perra potencialmente peligrosa. Alber y María la sacaron, la operaron y la integraron en la familia.⁶ Las necesidades de Frambuesa modificaron sus planes de vida y tiempo después, nacería el proyecto que lleva su nombre. Naia es una yegua, que antes de llegar al santuario, vivía la mayor parte del tiempo atada a un árbol. Quienes ostentaban su propiedad decían que era “una puta que no valía para nada”, ni para trabajar el campo ni para montarla.

6 Utilizo la noción de familia por ser el modo en que María y Alber lo entienden y expresan.

Asumir su custodia supuso dar un paso grande en el proyecto que recién iniciaban, ya que Naia necesita mucho espacio y un vallado de contención que en aquel momento no tenían. Alicia fue una gallina que pasó su vida atada de una pata, se la cedieron a una voluntaria del santuario porque ya no ponía huevos y “no valía ni para comérsela”, murió a las pocas semanas por un cáncer de ovario muy avanzado.

Hay una mayoría de aves: gallinas y gallos, patos, palomas, una pava, dos ocas. Y, además, ocho ovejas, ocho cabras, la yegua, un caballo, una poni, tres burros, tortugas, una treintena de gatos, cinco perras. Los recursos para cubrir los gastos provienen de los salarios de ambos, de donaciones, de madrinas que hacen aportaciones mensuales a favor de alguna habitante, socios, organización de eventos solidarios, venta de productos (online o en mercadillos), Teaming (plataforma de microdonaciones). Las redes sociales son fundamentales para captar recursos y otras formas de apoyo. Su política respecto a las visitas es clara y hay varias publicaciones en Instagram respondiendo a quienes les contactan pidiendo visitar a los animales. “No podemos arriesgarnos a que ningún habitante se sienta incómodo en su propio hogar”. “Nos negamos a convertir el bienestar de los animales en un negocio o un atractivo” (extraído de un post del 9 de febrero de 2021).⁷ Para María y Alber, las redes sociales tienen la función y el potencial de visibilizar las historias de los habitantes, y consideran esa la vía para saber más de ellos, sin que nadie invada sus espacios. Se hace un importante esfuerzo en generar contenidos divulgativos que son publicados en las redes sociales, siendo María quien asume esa labor.

Habitantes del santuario son tanto los animales no humanos como Alber y María, pero esta palabra se refiere, sobre todo, a los no humanos, en el sentido de que ese espacio será su hogar definitivo, y se construye para ellos. La casa necesitaba muchos arreglos que se han ido haciendo sobre la marcha, dando prioridad a las necesidades de los animales que van llegando. No hay un espacio en la casa exclusivamente para María y Alber, todas las habitaciones, salón, cocina o baño están ocupados de forma temporal o permanente por algún habitante que necesita hacer cuarentena, que no se lleva bien con otros, que necesita atenciones más continuadas o que así lo ha elegido, como es el caso de Mona,

7 Puede consultarse en La vida color Frambuesa (2021b).

la gallina que vive en el salón. En la parte superior de la casa hay un pequeño voladero para palomas que, por tener alguna limitación física, no son liberables. La hectárea de terreno es compartida por équidos, cabras y ovejas que pasan el día allí y tienen acceso a las dependencias situadas en la parte de abajo de la casa, donde duermen y se resguardan del frío o el calor. Estas zonas se han ido acomodando en función de las relaciones que los habitantes establecen entre sí. Las ocho ovejas, siete de las ocho cabras y tres burros comparten el espacio más amplio. Martina, la cabra más joven, pasa tiempo fuera con las demás, pero se la mantiene supervisada porque tiene una malformación en el paladar, que al estar hendidio hace que boca y nariz se comuniquen y que lo que ingiera pueda pasar a los pulmones. Los patos y ocas tienen estanque para bañarse y acceso a una zona interior protegida donde hay diferentes alturas para las gallinas y escondrijos para los patos. En la entrada de la casa hay un pequeño terreno con acceso a una dependencia que se habilitó con la llegada de *los barajitas* en octubre de 2020. Se les llama así porque fueron abandonados con un día de vida en el aeropuerto de Barajas (Madrid).⁸ Eran un envío comercial de 14.000 pollitos de España a África, la compañía aérea que los transportaba los dejó a la intemperie en un día de lluvia y las cajas que los transportaban se mojaron. El receptor rechazó la mercancía viva y el emisor tampoco la quiso de vuelta. La mayoría murieron de hambre y frío. Los supervivientes fueron acogidos por protectoras, santuarios y particulares. La vida color Frambuesa acogió 69 pollitos lo que supuso un alto coste, tanto por la reestructuración de los espacios y la carga de trabajo extra para tratar de mantenerlos con vida, como emocional por las numerosas muertes que se iban sucediendo al venir muy debilitados. En pocas semanas, al crecer los supervivientes, se vio que eran pollos *broiler*, seleccionados por la industria avícola para maximizar la obtención de carne de sus cuerpos en poco tiempo. En unos 45 días de vida alcanzan su peso de mercado y son enviados al matadero. Ese crecimiento acelerado, además de obesidad, deriva en dolencias cardiorrespiratorias, esqueléticas y del sistema inmune. En La vida color Frambuesa tan solo ocho han llegado a los dos años de vida, todos ellos arrastrando dolencias crónicas.

8 Varios medios se hicieron eco de la noticia, aunque sus cifras no coinciden con los datos de quienes estuvieron allí (Mueren 20.000 [...], 2020; Mueren 23.000 [...], 2020).

Mi participación e investigación etnográfica en *La vida color Frambuesa* empezó en 2019, aunque conocí a María unos 7 años atrás, cuando ambas hacíamos voluntariado en Madrid, en el que fue el primer santuario en España que empezó a acoger a animales denominados *de granja*. Retomamos el contacto en 2018 a causa de una gallina gravemente herida que tuve en mis manos con la dificultad de no encontrar veterinarios que supieran atenderla. Por las redes sociales sabía que María llevaba un par de años en el País Vasco (donde yo también residí) con el proyecto del santuario. También sabía de su implicación con las gallinas, por lo que contacté con ella para pedirle consejo y la recomendación de alguna clínica veterinaria que pudiera atenderla. Esa gallina, Cocoro, vive actualmente en el santuario.⁹ En aquel momento yo estaba preparando el proyecto de investigación para mi tesis de maestría donde quería seguir ahondando en las relaciones interespecies a partir de diferentes perspectivas, una de ellas los santuarios antiespecistas.

Al exponer estos detalles procuro hacer explícita mi implicación, tanto personal y política como de investigación, en este espacio. Además, me permiten introducir una particularidad de este santuario que es su compromiso con las aves, y más especialmente, con las gallinas. María, lleva diecisiete años de activismo, y al menos diez apoyándose en su convivencia con ellas y su formación como veterinaria para investigar los problemas que les afectan. El principal problema con el que tiene lidiar es la selección genética llevada a cabo durante miles de años, y especialmente intensificada desde mediados del siglo pasado, con el fin de obtener la mayor cantidad posible de huevos de sus cuerpos. Esto conlleva que estas aves pongan entre cien y más de trescientos huevos al año, frente a los diez a veinte del ancestro común de todas las gallinas y gallos actuales (Al-Nasser *et al.*, 2007). En el Instagram del santuario hay numerosas publicaciones en distintos formatos donde María explica cómo la elevada puesta de huevos afecta a las gallinas, aportando datos, experiencias, imágenes de necropsias que ella misma realiza, y las historias de vida, tanto de las que han muerto en el santuario como de las que han sobrevivido. Los problemas comunes derivados de la puesta

9 La historia de Cocoro es parte del artículo “El lugar de las gallinas” (Lázaro Terol, 2020) donde desarrollo cuestiones que se mencionan aquí sobre las gallinas y *La vida color Frambuesa*. El artículo aquí presentado puede, de hecho, dar cierta continuidad al anterior.

son huevos atascados o rotos, prolapsos, fragilidad ósea debido al consumo de calcio para formar la cáscara del huevo o peritonitis, entre otros (Fulton, 2017). Además, las gallinas ponedoras son usadas como modelo para estudiar el cáncer de ovario por desarrollarlo espontáneamente, habiéndose “mostrado que la disminución de la ovulación y la inflamación están asociadas con una disminución en la incidencia del desarrollo de cáncer de ovario” (Pal *et al.*, 2021, p. 271, traducción propia). Como resultado de estas investigaciones, en 2017 María comenzó a aplicar a las gallinas del santuario implantes hormonales, similares a los anticonceptivos, para inhibir la puesta. El resultado ha sido tan positivo, frente a los efectos devastadores derivados de la puesta que venía observando, que facilitar implantes a todas las gallinas rescatadas se ha convertido en un tratamiento paliativo imprescindible.

Los saberes zootécnicos se orientan hacia la eficacia productiva que se puede obtener de las gallinas y otros animales. Los conocimientos veterinarios¹⁰ discurren paralelos, con un enfoque de la salud animal interesado, principalmente, en el consumo y la re/producción. María, por su parte, dirige los conocimientos adquiridos contra esos intereses, procurando favorecer la salud de las gallinas como un derecho fundamental que les pertenece a ellas. También emerge un matiz importante en el concepto de *liberación animal*, ya que la liberación de las gallinas no se limita a que éstas vivan fuera de jaulas, a dejar de apropiarse de los huevos que ponen o *devolvérselos* para que los coman. Sino que, entendiendo que las gallinas irremediablemente enferman por estar sus cuerpos atados a los efectos de la selección genética, el compromiso, como cuidadoras, pasa por emplear los recursos que se conocen para paliar esos daños. Así, los conceptos de *rescatar* y *liberar*, reivindicados por los antiespecismos, en La vida color Frambuesa son significados desde ese compromiso. Estas cuestiones son visibilizadas en el Instagram del santuario bajo el lema “las gallinas felices no ponen(emos) huevos”. Las figuras 1 y 2 muestran dos secuencias de dos posts en formato carrusel donde se establece esta narrativa y emergen comentarios de apoyo, sorpresa o cuestionamiento.

10 La parte de la disciplina enfocada en la producción animal.



Las gallinas felices no ponemos huevos

Mona y su ovario bien puesto

Cáncer

Ovario con cáncer 

Ovario sano 

El 80% de las gallinas desarrollan cáncer de ovario y/o oviducto entre los 2 y los 5 años.

Advantages of the avian model for human ovarian cancer (Review)

lavidacolorframboesa

👉 Mona estuvo a punto de morir por una obstrucción de un huevo, sufrió muchísimo y estuvo a punto de acabar en cirugía, por ello a ella le ponemos implantes cada dos meses, su oviducto está completamente rígido y no puede formar ni expulsar huevos, si esto sucediera Mona acabaría en cirugía y posteriormente muriendo.

⌚ La selección genética para poner huevos ha hecho que su ovario sea una bomba de relojería, como un órgano tumoral que no para nunca de funcionar pese a no soportarlo sus tejidos, un ovario que no para de producir folículos (la yema de los huevos) y por su anatomía no podemos retirar el ovario quirúrgicamente sin poner su vida en peligro.

⌚ Si no paramos ese ovario con inhibidores hormonales todas las gallinas van a morir de forma horrible, el uso de implantes hace desaparecer la mayoría de efectos secundarios de poner huevos como osteoporosis, desnutrición, prolapsos, retenciones y fracturas de huesos, el fallo de los implantes es muy raro (la mayoría de gallinas rescatadas ya nos llegan con tumores inoperables) el implante reduce su agresividad, capacidad metastásica y velocidad de crecimiento siendo uno de los tratamientos elegidos, junto a la administración de ácidos grasos (semillas de lino) y el uso de antiinflamatorios.

⚠ Si este post os resulta interesante, compartidlo mucho, la única forma de sacar a la luz la verdad es que nos hagamos

lavidacolorframboesa

Soy veterinaria con años y años de experiencia, ojalá fuese mentira, pero la realidad de las gallinas es sufrimiento puro y duro, si no lo queréis ver es tú problema, pero no vengáis a engañar aquí a nadie y mucho menos a intentar dejarnos por ignorantes porque te has equivocado de sitio. Ah, y 800 huevos al año no es analíticamente posible, el huevo tarda 26 horas en formarse. *

15 sem · 3 Me gusta · Responder

Yo tb tengo gallinas, libres y con muy buenos cuidados. La semana pasada se murió una súbitamente (la encontré muerta por la mañana en el gallinero), y esta semana enfermó gravemente otra (fui al vete y pudo salvarse). Ambas, por problemas del aparato reproductor. La primera se murió en casa, la otra me la fijaron, he investigado y he ido al veterinario. Esto ha pasado toda la vida en corrales de pueblo, pero simplemente nunca se preguntaban qué pasaba. Morían "de viejas" (con cinco años 😊). Negar que no es natural que un ave ponga 200 o 300 huevos al año, lo siento pero, tiene tela...

15 sem · 2 Me gusta · Responder

Figura 1. Gallinas y cáncer (La Vida Color framboesa, 2022c).



Figura 2. Gallinas e implantes (La vida color Frambuesa, 2021a).

Breves apuntes sobre los santuarios de animales de granja

En Estados Unidos el primer santuario de este tipo fue Farm Sanctuary que inició su actividad en 1986. En territorio español fue El Hogar (inicialmente El Hogar de Luci) que empezó a acoger a animales *de granja* en 2008 en Madrid y actualmente se ubica en Cataluña. El número de santuarios o microsantuarios ha crecido desde entonces en todo el país con unos cuarenta proyectos que se autodenominan así. Abrell (2021), en su lectura biopolítica¹¹ de los santuarios de Estados Unidos, se refiere a ellos como *zonas de excepción*, en el sentido de ser espacios donde, animales sistemáticamente destinados a consumo o a diversas formas de uso, tienen la posibilidad de escapar de esos regímenes de explotación. Los santuarios pueden considerarse disruptivos en el sentido de ser lugares de disputa política, posibilidad y resistencia (Blattner; Donaldson; Wilcox, 2020; Pachirat, 2018) donde se interpelan lógicas hegemónicas de instrumentalización y explotación animal y se promueven otros modos de coexistencia. Pero esto no implica la posibilidad de aislamiento del contexto político, social, histórico y económico en el que se insertan, siendo ineludibles las continuidades. Los santuarios de animales en España no existen como figura legal, y los animales *de producción* no se conciben fuera de la cadena de consumo, por lo que estos espacios y los animales albergados están sujetos a las mismas normativas que rigen las explotaciones ganaderas, aun cuando sus objetivos sean opuestos. Cuando esos animales llegan a un santuario salen de la cadena de consumo, pero han de seguir, por ley, bajo un estatus de propiedad. Son rescatados o liberados de las lógicas de explotación, pero, como se dijo en el punto anterior, sus cuerpos permanecen, en muchos casos, ligados a los efectos de prácticas previas dirigidas a la maximización productiva.

Los dilemas son constantes, por tener que tomar decisiones sobre las vidas de los animales, como qué tratamiento aplicar para mejorar su calidad de vida, cómo configurar los espacios para favorecer la convivencia de acuerdo con las necesidades individuales y colectivas, control de natalidad, a qué animal en situación de riesgo se puede dar entrada o no en función de los recursos disponibles, o determinar cuándo ha llegado un punto irreversible y eutanasiar.

11 Se apoya especialmente en Agamben.

Además, se han de establecer estrategias de captación de recursos para poder cubrir costos de alimentación, tratamientos veterinarios, construcción de espacios, etc.

Instagram, análisis de @lavidacolorframboesa

El primer post de la cuenta @lavidacolorframboesa es del 3 de noviembre de 2015, cuando aún no se había creado el santuario. El primero en el que se ve la casa y parte del terreno donde actualmente se ubica el santuario es del 6 de abril de 2017. El 9 de enero de 2023 había 1641 publicaciones y más de 11.300 seguidores. El santuario se vale de otras tecnologías online como una página web autogestionada, donde se pueden ver los datos del proyecto, algunos artículos y tienda solidaria. También tienen una página en Facebook observándose un desplazamiento hacia Instagram, en el sentido de que, si bien se hacen las mismas publicaciones en ambas redes, en los dos últimos años han ido aumentando las visualizaciones y reacciones en Instagram disminuyendo en Facebook.

La imagen cuidada y una identidad propia basada en el uso de tipografías informales y colores pastel, combinadas con fotografía e ilustraciones, sintonizan con el tono positivo que prevalece en las narrativas. Éstas son directas y dan cuenta tanto de los momentos bonitos como de los aspectos más duros que se viven en el santuario. Se expresan emociones, reflexiones y experiencias transmitiendo cercanía y transparencia.

La descripción de la cuenta es: "Hogar multiespecie. Álava. Euskadi. Nuestra misión: rescatar, cuidar y concienciar". Estos tres objetivos se plasman en las publicaciones identificándose cuatro temáticas principales: historias de vida y anécdotas de las habitantes, contenidos divulgativos que informan sobre problemáticas que afectan a los animales o facilitan saberes sobre cuidados, captación de recursos (donaciones, madrinas, voluntariado, venta de productos, eventos y cursos solidarios) y acciones vinculadas al activismo antiespecista o al veganismo. Frecuentemente estas cuestiones se combinan en una misma publicación.

Las publicaciones en Instagram (y Facebook) se conectan principalmente con su objetivo de concienciar, es decir, de fomentar cambios en las actitudes individuales y colectivas hacia los demás animales. Pero las redes sociales,

además de servir para publicar contenidos, “también constituyen el contexto social donde las personas se encuentran e interactúan” (Ardèvol; Gómez-Cruz, 2012 *apud* San Cornelio; Ardèvol; Martorell, 2021-2022, p. 137). Así, las personas más cercanas al santuario que siguen la cuenta (madrinas, activistas, amigos, voluntarias...) están informadas por esta vía de lo que sucede con los habitantes, y comentan o reaccionan según los parámetros que ofrece cada red social. Esa participación es solicitada abiertamente en publicaciones que hablan de la importancia del algoritmo para obtener mayor visibilidad y así amplificar lo que se procura transmitir. A su vez, ese mayor alcance se entrelaza con los objetivos de rescatar y cuidar, dos acciones que conforman el trabajo directo con los habitantes, pero que dependen de recursos materiales y éstos del apoyo que llega a través de compras solidarias, amadrinamientos, donaciones o participación en cursos que son ofrecidos con el doble propósito de recaudar fondos y facilitar formación sobre cuidados de animales. En relación con estas formas de apoyo, Chua (2018, p. 11, traducción propia) insta a observar los “múltiples matices, niveles y métodos de actuación en línea [...], ir más allá del actual enfoque etnográfico y conceptual sobre el ‘activismo’ y explorar campos más cotidianos de acción e intervención”. Es decir, más allá del activismo en las calles o del trabajo directo con los animales, las pequeñas acciones individuales, como hacer una compra solidaria, amadrinar o compartir información, al sumarse son fundamentales para sostener la causa defendida.

Los antropomorfismos

Mithen (1996) apunta al antropomorfismo como una integración entre inteligencia social y natural que habría servido para predecir el comportamiento de los demás animales y tener una mayor comprensión de estos. El arqueólogo rastrea esta integración en el arte del Paleolítico hace, al menos, 40.000 años, y considera el pensamiento antropomórfico parte de la cotidianidad y de las relaciones con los animales domesticados, posibilitando tanto la domesticación como la tenencia de animales de compañía (Serpell, 2005).

Retomando lo que se dijo al inicio, en nuestras aproximaciones a otros animales lo hacemos desde una corporeidad humana o, volviendo a Karlsson, desde un *antropocentrismo encarnado* que condiciona cómo percibimos el mundo,

en general, y la otredad animal en particular. Sin embargo, lo corporal se entrelaza con una multiplicidad de prácticas atravesadas por lo histórico, lo económico, lo tecnológico, lo político, así como por condiciones individuales, complejizando la comprensión de la diversidad de relaciones posibles entre humanas y otros animales. Por ese motivo cabe hablar de antropomorfismos, en plural, de una multiplicidad de aproximaciones y relaciones posibles.

Milton (2020) considera que sería más apropiado el término *egomorfismo* (*egomorphism*),¹² en el sentido de que ineludiblemente interpretamos la otredad desde el yo, desde nuestra propia experiencia y lugar en el mundo. Milton argumenta, además, que nuestra comprensión de los otros se basa en la experiencia personal y no en la humanidad, destacando que la comprensión de los demás se adquiere percibiendo características y no atribuyéndolas como implica el antropomorfismo. En este sentido plantea dos preguntas muy pertinentes para lo que aquí se está abordando:

¿Por qué no todos percibimos a los animales no humanos como seres intencionales, emocionales? ¿Por qué sólo algunos de nosotros percibimos su condición de personas, mientras que otros perciben su potencial como alimento, o como riqueza, en forma de marfil o pieles? (Milton, 2020, p. 267-268, traducción propia).

Para tratar de dar respuesta a estas preguntas, la antropóloga sigue los planteamientos de Ingold. Señala, primeramente, que el enfoque construcciónista en antropología sugiere que entendemos el mundo a partir de categorías culturales que dan sentido a los fenómenos. Milton observa que frecuentemente se han entendido las construcciones culturales en contraposición a la percepción directa, cuando ambos procesos no se contraponen, sino que se apoyan. Y argumenta con Ingold que la percepción del mundo es también un actuar en el mundo. Nuestras prácticas condicionan lo que percibimos, y así un objeto puede adquirir diferentes significados en función del contexto. Para el caso que nos ocupa, la percepción de ciertos vivientes como animales *de consumo* o *de producción*, no responde a una esencia que preexista a las prácticas que

12 Trasciende los objetivos de este artículo profundizar en la terminología y, desde luego, no se dirigen a defender el uso del término antropomorfismo, sino a explorarlo a partir de un contexto etnográfico y con otras conexiones, por ello, de Milton recojo ante todo sus relevantes aportes.

llevamos a cabo con o sobre esos vivientes. Tampoco son meras construcciones culturales que nos son dadas y determinan nuestras elecciones, sino que ambas cosas se entrelazan y se van configurando de forma compleja y cambiante. Estos cambios se pueden observar en los antiespecismos donde se interpelan formas previas de percibir y construir relaciones con los demás animales dando lugar a otras. Por otra parte, la noción de *interagentividad* de Ingold (2000) nos recuerda que las relaciones entre agentes que hacen mundo no dependen de la condición subjetiva, pensante, intelectual o de la conciencia discursiva de los mismos (Martínez Barreto, 2010). Dicho de otro modo, la agencialidad o ser agente no se supedita a poseer ciertas características que se piensan como exclusivamente humanas. Los demás animales (y otras entidades) son agentes con los que hacemos mundo y no meros objetos pasivos que responden a nuestras acciones. Sin embargo, tal reconocimiento no implica presuponer una igualdad de posibilidades para actuar, ni obviar las profundas asimetrías involucradas en nuestras relaciones con otros animales.

Antropomorfismos vinculados al ser-productivo

En contextos donde determinados animales son la economía o el sustento familiar se dan prácticas tales como ponerles nombre, criar a los que quedan huérfanos o compartir ciertos espacios del hogar. Esta incorporación y los cuidados que se ofrecen a esos animales están profundamente ligados a su *ser-productivo* (Ávila Gaitán, 2017). Un pastor que participó en mi primera investigación etnográfica¹³ no concebía que en los santuarios hubiera animales lisiados, a los que él percibía como “animales desgraciados”. Tampoco concebía el gasto invertido en cirugías y tratamientos, por entender a los animales en términos de coste y beneficios. Esta perspectiva no necesariamente implica ausencia de sensibilidad, afectividad o relaciones que, a veces, escapan a esa lógica, como una mujer mapuche que me contó que en su familia hubo una gallina de la que se encariñaron. Tenía nombre, entraba dentro de casa y se subía encima de ella y de su compañero. Decía que era como su hija “no la íbamos a poder comer.

13 Ese trabajo abordó una situación extrema de abandono de ovejas y corderos en la que se implicaron tanto animalistas como este pastor para salvar la vida de los animales.

A otros sí, pero a esa no" (comunicación personal, 2020).¹⁴ Sin embargo, aunque puedan emerger afectividades, éstas quedan circunscritas al hecho de que ciertos animales son, ante todo, un medio de vida o una forma de sustento. En los distintos sistemas de producción animal las formas de interpretar los estados, deseos e intereses de los animales están ligadas a ese *ser-productivo*.

"Un animal hoy sufre menos en una granja que en libertad" es el titular de una entrevista publicada en el diario *La Vanguardia* en 2019 (Piñeiro, 2019), en ella se presentan las argumentaciones de Carlos Piñeiro, un veterinario y doctor en filosofía dedicado a "aplicar la inteligencia artificial al bienestar de los animales" en lo que denomina "granja moderna". La idea de que las granjas son salas de tortura animal, según Piñeiro, proviene del antropomorfismo. Afirma que las personas proyectamos nuestras propias ideas de lo que los animales quieren y asegura que "un cerdo prefiere estar caliente, seguro, sano y bien alimentado en una granja a sufrir sobreviviendo a la intemperie". Las pruebas en las que apoya su afirmación son marcadores que indican si el animal está estresado y "cómo vienen las cerditas a saludarme contentas y satisfechas, porque me reconocen. Si las cerditas no son felices, no se alegran de verme". Si de sus frases elimináramos las palabras granja o estabulación, sería el tipo de antropomorfismo que suele atribuirse y criticarse a animalistas. Y es que el reconocimiento de la sintiencia animal está lejos de apuntar hacia un desmantelamiento de las relaciones de instrumentalización y violencia a las que son sometidos millones de animales. Como observa López Barrios (2020, p. 239), tanto el paradigma abolicionista (Francione, 1996) que aboga por acabar con todo sistema de explotación animal, como el bienestarista que respalda regular dicha explotación, "están formulados enteramente dentro de los parámetros de la sintiencia animal". Ambos polos, producen y aseguran lo humano a partir del establecimiento de diferencias y semejanzas respecto a lo animal sostenidos por el paradigma científico que reconoce ciertas características intrínsecas compartidas, como el sistema nervioso central. Así, lo humano, se consolida, sea para producir sujetos morales que se abstienen de consumir animales, sea para seguir re/producido y legitimando la explotación y el consumo de animales. Desde la lógica de asegurar lo humano a partir de las distinciones y similitudes con lo animal, se generan

14 El relato forma parte de una entrevista en el contexto de otra de las localizaciones de esta investigación.

los conocimientos científicos, tecnológicos y comunicativos que sustentan los regímenes de explotación animal. Esto se puede observar en cómo la *libertad*, la *felicidad* o el *bienestar* de los otros animales son objeto de reivindicación, no solo desde los animalismos, sino desde los modelos de producción animal. Señalando estas cuestiones no se pretende rechazar las implicaciones morales del reconocimiento de los demás animales como seres que sienten y, por tanto, sufren, sino dar cuenta de las limitaciones de sustentar teoría y práctica en la *sintiencia*.

Porcher (2017, p. 23-24, traducción propia) aduce algo similar a lo que argumenta Piñeiro al proponer que, entre los animales criados para ser vendidos, matados y consumidos y quienes los mantienen en este ciclo, hay una relación laboral:

El trabajo con humanos permite a los animales liberarse a sí mismos de su destino como presas, de sufrir menos el hambre, la sed, el frío y las heridas, y lograr potencialidades no realizadas. Les permite entrar en el mundo humano y participar en logros humanos. Así, si la vida es dura, es dura para hombres y para animales, pero menos dura para todos de lo que hubiera sido si no hubieran estado juntos.

El particular antropomorfismo desde el cual Porcher interpreta que los animales se liberan y realizan a sí mismos trabajando con humanos no niega la asimetría de las relaciones entre el criador y los animales que tiene bajo su dominio, sino que la legitima tratando de dibujar una especie de simbiosis indivisible e imprescindible. En respuesta a una declaración de Lévi-Strauss en 2001¹⁵ donde el antropólogo imaginaba un mundo en el que el consumo de carne casi habría desaparecido y los rebaños serían dejados vivir por su propia cuenta, Porcher (2017, p. 95, traducción propia) afirma que “no hay animales de granja sin granjeros. Una vaca sólo es un animal de granja si tiene una relación con un granjero”. Si bien, es innegable que a través de prácticas específicas y en el curso de la relación, se ha producido un tipo de animal (y de humano), la supuesta esencia del animal *de granja* que hace inviable su existencia fuera de esa relación no deja de ser una pretensión alineada con el modo de vida que ella defiende. Como apunta Ávila Gaitán (2019), a través de los saberes, las técnicas y los espacios generados por zootécnicos, veterinarios o administraciones (entre otros) no solo

15 El artículo que cita puede leerse en francés en Lévi-Strauss (2001).

se produce, sino que se naturaliza al animal doméstico, al animal *de granja*, de determinada raza o para determinado fin.

Los antropomorfismos más allá del ser-productivo

En el Instagram de La vida color Frambuesa, se puede observar que muchos habitantes están en el interior de la casa, ocupando camas y sofás, tumbados al calor de la chimenea, usando sillas de ruedas, pañales o ropa y se les considera parte de la familia. Díaz Videla (2017), quien se enfoca en el estudio de las relaciones humano-perro y aborda el antropomorfismo, señala que prevalece la tendencia a considerar estas formas de relación como subversivas o intrínsecamente negativas. Tales consideraciones pueden basarse en la percepción de que se está transgrediendo un orden de jerarquías o asociarse “a condiciones humanas patológicas, déficits interpersonales [o] maltrato animal” (Díaz Videla, 2017, p. 49). El autor insta a repensar estas cuestiones desde la especificidad del animal y de la situación. En el punto anterior hemos visto los antropomorfismos vinculados al *ser-productivo* de ciertos animales. Cuando éstos llegan al santuario no escapan de las lógicas de gestión y control, pero pasan a formar parte de un entramado de relaciones, saberes y prácticas que interpelan su supuesta esencia de animales *de producción*, que Ávila Gaitán (2019, p. 266) denomina “performances de desdomesticación”.

La Figura 3 corresponde a un post donde aparece Pippi con pañales. Son numerosas las imágenes y videos donde aparecen corderas y chivos en el interior de la casa con pañales, o con abrigo, compartiendo espacios en el salón con los perros, los gatos y Mona, la gallina. Los lactantes son criados a biberón en el interior de la casa porque llegan debilitados de situaciones de abandono, necesitando supervisión y calor. Como se explica en el post, se les abriga para protegerlos del frío cuando son vulnerables. Y los pañales responden a la necesidad de contener la orina para mantener los espacios compartidos en condiciones de higiene. Si su salud es buena salen con las demás habitantes para establecer vínculos y que, a medida que crecen, se desapeguen de Alber y María. Ambos destacan la importancia de la socialización temprana con miembros de su especie para facilitar su integración en el grupo. En el texto María se refiere al instinto maternal para describir cómo vive ella la crianza.



Figura 3. Pippi (La vida color Frambuesa, 2020a).

Las siguientes figuras corresponden a posts donde se explica la situación de aves que necesitan sillas de ruedas adaptadas. Éstas son realizadas de forma casera y en algunas publicaciones se muestra cómo hacerlas. Cali (Figura 4) era un gallo *de engorde* que vivió con alguien que lo cuidó bien, hasta que con dos años quedó postrado por la artrosis y su obesidad. Llegó al santuario necesitando silla de ruedas y rehabilitación. Aunque consiguió levantarse y dar algunos pasos, hubo un punto en que la medicación ya no calmaba su dolor, su mirada se apagaba, no cantaba y apenas comía. María tuvo que tomar la difícil decisión de eutanasiarlo. Hansel y Gretel, ambos pavos también *de engorde*, fueron criados con la finalidad de comérselos, pero un familiar se encariñó con ellos y, para evitar ese final, pidió ayuda al santuario donde llegaron con una salud precaria. Tenían 5 meses. Gretel (Figura 5) necesitó dos cirugías tras partírsele una pata debido a una desnutrición que no restaba exceso de peso a su cuerpo, consecuencia de la selección genética. Ha vivido durante un año en silla de ruedas, hasta que decidieron eutanasiarla porque su calidad de vida se deterioraba cada vez más y no había solución posible. Hansel, su compañero, murió meses atrás por un fallo cardíaco. Bob (Figura 4) era uno de los pollos *broiler* rescatados del abandono en el aeropuerto de Barajas y sus problemas eran similares.



Figura 4. Cali (La vida color Frambuesa, 2020c).



Figura 5. Gretel (La vida color Frambuesa, 2022b).



Figura 6. Bob (La vida color Frambuesa, 2020d).

En la Figura 6 se puede observar que el texto está redactado como si el animal nos *hablara* directamente. Este recurso comunicativo no es novedoso, se ha empleado en cine y publicidad e incluso podemos remitirnos a cuentos o fábulas, donde determinados rasgos (reales o imaginados) de un animal se adaptan al mensaje que se quiere transmitir empleando la primera persona. En Instagram son numerosas las cuentas protagonizadas por animales en las que se emplea este recurso, siendo los propósitos muy diversos.

En La vida color Frambuesa se toma de referencia lo que saben de la historia del animal, de su forma de ser, de relacionarse, sus vivencias del día a día, sus preferencias. Desde esos aspectos observados en la convivencia diaria, María construye una narrativa que procura conectar al animal que *habla* desde la foto con quien lee la historia. Expresa emociones y trata de movilizarlas acercando las problemáticas que enfrentan los habitantes. Emplea frecuentemente el humor para desdramatizar situaciones dolorosas, e intenta siempre visibilizar a los habitantes desde la dignidad y no desde la lástima. “Menos drama y más ganas” fue el lema que acompañó las publicaciones en redes sociales sobre Bimba (Figura 7), una gata que perdió un ojo a causa de una infección, hubo que amputarle una pata, era positiva a leucemia y tenía un tumor. Sus juegos y ronroneos a lo largo de esos procesos, que incluyeron sesiones de quimioterapia, la

convirtieron en un ejemplo de ganas de vivir y en una llamada a ver la vida con “menos drama y más ganas”.



Figura 7. Bimba (La vida color Frambuesa, 2019a).

Kohn dice que “la creencia de que podemos conocer las intenciones, objetivos y deseos de otros *sí-mismos* nos permite actuar en este mundo” (Kohn; Cruzada, 2017, p. 286). Siendo así, no podemos inferir con exactitud los estados internos de otros *sí-mismos*, como tampoco podemos evitar que nuestras interpretaciones estén teñidas por múltiples sesgos y limitaciones en nuestra capacidad de entender lo que el otro siente o necesita exactamente. En el santuario este proceso de aprendizaje viene marcado por el compromiso de acompañar y apoyar a seres para los que, como Bimba, no hay lugar. A ella la iban a matar en la perrera. Desde la lógica especista, la suya era una vida desechable, una gata con un cuerpo estropeado por el que no valía la pena invertir recursos.

Mona (figuras 8, 9 y 10) es una gallina de las llamadas ponedoras a la que María y Alber sacaron de la perrera herida y asustada. Aunque lo han intentado, no

han logrado que se integre con las demás gallinas y gallos, ya que, salvo contadas excepciones, no tolera a sus congéneres. Finalmente asumieron que el salón es donde quiere estar. Lleva más de cuatro años viviendo con cáncer en su sistema reproductivo, el único tratamiento que se conoce y que, como las demás gallinas del santuario, recibe son los implantes hormonales para detener la puesta de huevos. Su mal genio con el resto de las habitantes, su rechazo a salir de casa y darse baños de tierra como las demás gallinas, su gusto por tumbarse al calor de la chimenea y por comer mortadela vegana, su rechazo a las verduras, su alianza con Pepín (un perro ya fallecido con un carácter también complicado – Figura 9), y su difícil relación con los lactantes que invaden su espacio sin temor alguno, al contrario que perros y gatos que sí temen sus picotazos. A partir de estos rasgos percibidos, María emplea su sentido del humor para construir narrativas que se pueden leer como si la propia Mona nos hablara, malhumorada y altaiva, desde las redes sociales. Nos muestra así a un ser tan brusco como vulnerable, ganándose la simpatía de las seguidoras. A través de este relato subvierte la invisibilidad de millones de gallinas que son explotadas por sus huevos. Los rasgos antropomorfos de Mona lo son en la medida en que María emplea recursos perceptivos y discursivos propios, así como tecnologías digitales, para visibilizar a un ser sensible con experiencias, que elige, se expresa, actúa, resiste y vive en el marco de posibilidades del que dispone.



Figura 8. Mona (La vida color Frambuesa, 2021c).



Figura 9. Mona y Pepín (La vida color Frambuesa, 2020b).



Figura 10. Mona y Benito (La vida color Frambuesa, 2019b).

Empatía entrelazada

La interpretación de los estados internos de los demás animales a partir de nuestras formas humanas de experimentar la realidad puede ser problemático.

Un ejemplo es cuando se considera que la expresión facial de los delfines es una sonrisa o que los primates no humanos al mostrar sus dientes sonríen y de ello se infiere un estado interno de felicidad. En el caso de los primates no humanos, lo que nos parece una sonrisa puede ser una forma de expresar miedo o agresividad. Pérez Ramos (2012, p. 58) toma estos ejemplos en su análisis sobre las neuronas espejo para argumentar que éstas “no pueden ser las estructuras que elaboran el conocimiento de que una determinada expresión facial corresponde a una determinada emoción”. Explica que cuando observamos la cara de un delfín con su apariencia sonriente,

se podría activar y de hecho parece que lo hace las neuronas espejo que codifican la sonrisa, estas de inmediato activan a través de la ínsula, las neuronas que en el sistema límbico generan la sensación de bienestar y felicidad asociada a la sonrisa de respuesta y todo ello en conjunto es lo que nos hace pensar y sentir que los delfines se están riendo. (Pérez Ramos, 2012, p. 58).

Esta forma de interpretar a los delfines y a los primates no humanos sirve para promover su cautiverio, su inserción en espacios creados para satisfacer intereses humanos. Otro ejemplo puede observarse en una publicación titulada *Horses, Peacefully Farting and Snoring 2 – With People!*¹⁶ La publicación es de Equinisity Retreat, un proyecto dirigido a que las humanas que acuden al retiro experimenten “una aventura espiritual con los caballos y la naturaleza”,¹⁷ y en el video aparecen caballos tumbados en el suelo emitiendo ronquidos y flatulencias mientras las humanas se tumban a su lado, los abrazan y los acarician. Se plantea esta acción como un acto de confianza plena, bienestar y serenidad que experimentan los caballos con esas humanas. Sin embargo, otra lectura sería que están sufriendo los síntomas de un cólico, algo relativamente frecuente en caballos, doloroso y que incluso, puede causarles la muerte.

Cómo interpretamos a los otros pueden servir a relaciones de instrumentalización o causar graves daños, aun cuando no sea esa la intención, por eso es importante el pensamiento crítico. En el santuario continuamente hay que tomar decisiones sobre las vidas de los habitantes, esto conlleva la necesidad de

16 Puede verse en *Horses [...] (2016)*.

17 Página web del proyecto: <https://www.equinisityretreats.com>.

interpretar lo mejor posible qué sucede con individuos cuyas formas de comunicación y expresión difieren de las nuestras. De Waal (1999, p. 258, traducción propia) denominó *antroponegación* (*anthropodenial*) a la “ceguera ante las características humanas de los animales, o las características animales de nosotros mismos”. Las políticas del cuidado en La vida color Frambuesa emergen del reconocimiento de características compartidas con las habitantes, pero el compromiso de acompañar sus vidas requiere una especial atención a sus necesidades individuales. Esta cuestión es destacada por Gruen (2015, p. 63) quien, a partir de su concepto de *empatía entrelazada* (*entangled empathy*), señala la importancia de no perder de vista ni la propia situación ni la del otro con quien se empatiza, e insta a prestar atención tanto a las similitudes como a las diferencias para no olvidar que se está en una relación y no en una misma perspectiva. Algo tan sencillo como el acercamiento físico requiere ese tipo de empatía, pensando en cómo esa aproximación será vivida por el otro animal. En el santuario hay que tener en cuenta, por ejemplo, las patologías y las experiencias previas de cada animal que suelen ser traumáticas. Javi, un gallo capón¹⁸ con problemas cardiorrespiratorios, era receptivo a las caricias y la cercanía, pero cogerlo en brazos podía suponer que entrara en crisis. Algunos habitantes se acercan y disfrutan del contacto físico. Es el caso de Melón, un gato que vivía en la calle y empezó a acudir al santuario, comía y se iba. Fue pasando cada vez más tiempo allí hasta que se quedó a vivir. Es descarado y cariñoso, cuando nos sentamos a comer él está en la mesa tratando de alcanzar lo que sea que estemos comiendo, y suele acompañar a las humanas por el terreno en sus quehaceres. Pero no todos los habitantes viven así los acercamientos. Naroa, una de las tortugas, se esconde ante la presencia humana e incluso deja de comer. Coco es un perro de catorce años que lleva diez con María, previamente experimentó varios abandonos y tiene dificultades para gestionar la ansiedad, ladra consistentemente e incluso se hace pis encima si se siente superado por alguna situación, como la llegada de alguien desconocido.

Otra cuestión de gran importancia en las políticas del cuidado del santuario es saber identificar cuándo algo va mal con una habitante, teniendo en cuenta cómo lo expresan y que a veces lo ocultan para no mostrar debilidad. En una ocasión, visité un espacio donde tenían gallinas y me llamó la atención una que

18 La denominación capón alude a que son capados (castrados) con pocas semanas de vida y cebados para engordarlos.

estaba tumbada. Quizás, estaba tomando el sol, pero me pareció apática. Me acerqué y no se movió así que, conocedora de los problemas de las gallinas, la cogí con cuidado y la palpé notando lo que parecía un huevo atascado. Sabiendo que de no expulsarlo en 24-48 horas podría morir, pedí a las personas responsables del espacio llevarla al veterinario. En la ecografía se detectaba un tumor y al abrirla para operarla de urgencia encontraron una masa que extirparon. Vita sobrevivió y actualmente vive en el santuario, pero de no haber tenido la información que tengo hoy sobre las gallinas ni una red de apoyos para ayudarla, habría muerto. Tiempo atrás, hubiera percibido su malestar y se habría activado mi compasión hacia el animal, pero eso por sí solo no hubiera servido de mucho a Vita.

Gruen (2018, p. 147, traducción propia) propone pensar la empatía “como un proceso que contiene percepción, reflexión e interés” e indica que

quien empatiza habrá de valorar la situación cuidadosamente y darse cuenta de cuál es la información pertinente para ayudar a esa persona en cuestión. Este tipo de empatía no separa emoción y cognición, de hecho, no puede. También ensambla inquietudes éticas y epistemológicas. Y lleva a la acción porque lo que capta nuestra atención es en primer lugar el bienestar experiencial del otro. Una vez que nuestra percepción inicia el proceso, querremos prestar una atención crítica a las condiciones más amplias que afectan el bienestar o florecimiento de aquellos con quienes estamos empatizando. (Gruen, 2018, p. 147, traducción propia).

Este proceso no es inmediato, ya que la información pertinente para ayudar a veces no está fácilmente accesible. El interés por buscar esa información, así como la reflexión crítica de las condiciones más amplias en que se inserta el problema son primordiales para poder prestar una ayuda efectiva, pero esto puede llevar años, tal como refleja el proceso de María. Su implicación con las gallinas se inició tras entrar en una explotación y ver sus condiciones de vida, apiladas en jaulas. Más allá del impacto emocional ante la situación de las aves, entraron en juego sus inquietudes éticas y epistemológicas. En ese sentido ya se había dado un cambio previo, al decidir dejar de comer animales e involucrarse en el activismo antiespecista. Posteriormente, su labor en el santuario donde coincidimos años atrás fue identificar a las gallinas, allí empezó a conocer las particularidades de estas aves y fue descubriendo que enfermaban y

morían a causa de la elevada puesta de huevos. Pero pasaron años hasta que llegara a saber lo que sabe hoy sobre el tema y sobre los implantes hormonales que actualmente mantienen en buenas condiciones de salud a las gallinas que están bajo su cuidado. En aquel tiempo, hacia 2013 o 2014, se probó la retirada quirúrgica del oviducto para detener la puesta, pero muchas gallinas morían por la anestesia o por estar debilitadas. Además, los ovarios seguían produciendo óvulos. María acompañó esos procesos, aprendiendo de los veterinarios que hacían esta intervención y observando negligencias. Percibía que las gallinas no despertaban la misma consideración que los mamíferos y eso le hizo darse cuenta de que empatizar “es una cuestión de querer”, ya que ella, tiempo atrás, no prestaba la atención que presta hoy a lo que les sucede a las palomas (comunicación personal, 2019).

En este sentido, estudios como el de Harrisson y Hall (2010, p. 44, traducción propia) quienes, además, conectan antropomorfismo y empatía, apuntan a que “cuanto más alejada es la posición filogenética de un animal con respecto a los humanos, menor es la empatía que manifestamos por ese animal”. Es decir, la respuesta empática aumenta ante mamíferos disminuyendo ante aves, reptiles, peces, insectos y anfibios. Por otro lado, los vínculos de familiaridad tendrían más peso que la similaridad percibida, indicando mayor empatía hacia perros y gatos, con los que se suele convivir, que hacia otros primates filogenéticamente más próximos. Sin embargo, las relaciones con gatos y perros frecuentemente derivan en una extensión de esa consideración hacia otros animales. Díaz Videlia (2021) describe un proceso en el que las actitudes positivas hacia un individuo (perro, gato u otros) pueden inducir una generalización de esas actitudes hacia toda la especie, para después ampliar esa consideración a otros animales. Una voluntaria de La vida color Frambuesa narra precisamente esa secuencia que comenzó cuando uno de sus gatos se perdió. La preocupación por encontrarlo sano y salvo le hizo involucrarse con los gatos que sobreviven en las calles y, a su vez, le llevó a cambiar su percepción y relación con otros animales:

[...] para mí fue un gato... Fue el tenerlos ahí lo que me hizo pensar que no podía existir ningún animal en la calle. Que tenía que... o sea, cualquiera de los que estuviesen en la calle podía ser él y tenía que ayudarles. Y luego ya me di cuenta de que lo mismo sufre un gato, que un cerdo, que un perro, que un pollo... (Comunicación personal, marzo 2021).

Las alusiones a la empatía son frecuentes en ámbitos antiespecistas, se apela a la importancia de empatizar con el sufrimiento de los animales explotados y se emplean diversas estrategias para promoverla y generar rupturas en la normalización de las relaciones de explotación, abuso o indiferencia. Más allá de las experiencias que puedan movilizar emociones e inquietudes éticas, cuando se trata de ayudar a individuos de otras especies son necesarios otros recursos, de forma que, al pasar a la acción, se pueda prestar una ayuda efectiva que anteponga su bienestar y sus vidas. Este proceso, que Gruen denomina *empatía entrelazada*, puede llevar años de aprendizaje y compromiso, como muestra el caso de María, quien divulga lo aprendido en Instagram, Facebook y otros contextos comunicativos con la finalidad de promover reflexiones y facilitar recursos a quienes se adentran en ese proceso.

La última secuencia de figuras corresponde a una publicación que, desde el lema “rescatar no es solo una palabra bonita, es una promesa de por vida”, explica de forma visual, atractiva y accesible los problemas de Martina, lo que conllevan, cómo lo gestionan y por qué luchan; solicitando, además, ayuda para seguir adelante. En la narrativa queda plasmado ese proceso de *empatía entrelazada* que visibilizado en Instagram procura implicar a más personas, a través de pequeñas o grandes acciones que, sumadas y entrelazadas, posibilitan la vida de seres como Martina.



Figura 11. Portada post sobre Martina (La vida color Frambuesa, 2022a).



Figura 12. Imágenes 2-5 del carrusel (La vida color Frambuesa, 2022a).



Figura 13. Imágenes 6-9 del carrusel (La vida color Frambuesa, 2022a).



Figura 14. Cierre del carrusel (La vida color Frambuesa, 2022a).

A modo de conclusión

Entendiendo que tanto el antropomorfismo como la empatía involucran la interpretación de las intenciones, los deseos o los estados internos del otro desde la propia perspectiva, en este texto, ambos se han explorado ligados a posibilidades de acción y de coexistencia; como procesos que pueden vincularse entre sí para poner en marcha particulares políticas del cuidado. En el contexto de un santuario de animales antiespecista, esas políticas tienen como punto de partida la consideración de los demás animales como seres cuyas vidas tienen un valor propio, unas vidas que les pertenecen. Desde esa perspectiva, se asume el compromiso de acompañarlas y ayudarlas a florecer. Esta lógica se contrapone a los relatos de los sistemas de producción animal, cuyos antropomorfismos se circunscriben al animal entendido, ante todo, como un *ser-productivo* o que sirve para determinados fines. Instagram es un contexto social y comunicativo desde donde La vida color Frambuesa interpela esos relatos. Al visibilizar saberes, vivencias, reflexiones e historias de vida no humanas se procura impulsar cambios individuales y colectivos en las percepciones y actitudes hacia los demás animales, e involucrar a quienes ven los contenidos publicados en un proceso que Gruen llama *empatía entrelazada*.

Referencias

- ABRELL, E. *Saving animals: multispecies ecologies of rescue and care*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2021.
- AL-NASSER, A. *et al.* Overview of chicken taxonomy and domestication. *World's Poultry Science Journal*, [s. l.], v. 63, n. 2, p. 285-300, 2007.
- ÁVILA GAITÁN, I. D. *Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2017.
- ÁVILA GAITÁN, I. D. Los animales ante la muerte del hombre: (tecnobiopoder y performances de la (des)domesticación. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 31, p. 251-268, jul./sept. 2019.
- BLATTNER, C. E.; DONALDSON, S.; WILCOX, R. Animal agency in community: a political multispecies ethnography of VINE Sanctuary. *Politics and Animals*, [s. l.], v. 6, p. 1-22, 2020.
- CANDÓN-MENA, J. Un medio y un fin: la trascendencia de internet para el movimiento 15M. In: CANDÓN-MENA, J.; BENÍTEZ EYZAGUIRRE, L. (ed.). *Activismo digital y nuevos modos de ciudadanía: una mirada global*. Barcelona: Institut de la Comunicació, Universitat Autònoma de Barcelona, 2016. p. 98-110.
- CASTELLS, M. *Networks of outrage and hope: social movements in the internet age*. Cambridge: Polity Press, 2015.
- CHUA, L. Small acts and personal politics. On helping to save the orangutan via social media. *Anthropology Today*, [s. l.], v. 34, n. 3, p. 7-11, June 2018.
- DE WAAL, F. B. M. Anthropomorphism and anthropodenial: consistency in our thinking about humans and other animals. *Philosophical Topics*, [s. l.], v. 27, n. 1, p. 255-280, 1999.
- DÍAZ VIDELA, M. El antropomorfismo en la relación humano-perro de compañía: ¿recurso o indicador de patología? In: DÍAZ VIDELA, M.; OLARTE, M. A. (ed.). *Antrozoología: potencial recurso de intervención clínica*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Flores, 2017. p. 49-64.
- DÍAZ VIDELA, M. Proximidad en el vínculo humano-perro: el rol del antropomorfismo y el antropocentrismo. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 40, p. 279-299, sept./dic. 2021.

FERNÁNDEZ, L. Images that liberate: moral shock and strategic visual communication in animal liberation activism. *Journal of Communication Inquiry*, [s. l.], v. 45, n. 2, p. 138-158, 2021.

FRANCIONE, G. *Rain without thunder: the ideology of the animal rights movement*, Philadelphia: Temple University Press, 1996.

FULTON, R. M. Causes of normal mortality in commercial egg-laying chickens. *Avian Dis*, [s. l.], v. 61, n. 3, p. 289-295, Sept. 2017.

GALLUP, G. Do minds exist in species other than our own? *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, [s. l.], n. 2, p. 237-278, 1985.

GONZÁLEZ, A. G.; ÁVILA GAITÁN, I. D. *Glosario de resistencia animal(istas)*. Bogotá: Ediciones desde Abajo, 2022.

GRUEN, L. *Entangled empathy: an alternative ethic for our relationships with animals*. New York: Lantern Books, 2015.

GRUEN, L. Empathy. In: GRUEN, L. (ed.). *Critical terms for animal studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018. p. 141-153.

HARRISON, M.; HALL, A. E. Anthropomorphism, empathy, and perceived communicative ability vary with phylogenetic relatedness to humans. *Journal of Social, Evolutionary, and Cultural Psychology*, [s. l.], v. 4, n. 1, p. 34-48, 2010.

HORSES, peacefully farting and snoring 2 – with people! [S. l.]: Equinanity Retreats, 1 jun. 2016. 1 video (3min07s). Publicado en el canal Equinanity Retreats. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=z4VgbZ8e4jc>. Acceso en: 10 feb. 2023.

INGOLD, T. Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. In: INGOLD, T. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. New York: Routledge, 2000. p. 40-60.

KARLSSON, F. Critical anthropomorphism and animal ethics. *Agric Environ Ethics*, [s. l.], v. 25, p. 707-720, 2012.

KOHN, E.; CRUZADA, S. M. How dogs dream... diez años después. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, v. 12, n. 3, p. 273-311, sept./dic. 2017.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Buenos días!!* [...]. Álava, 15 jun. 2019a. Instagram: @lavidacolorframbuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/ByzjOluILxY/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Mona recién implantada [...]*. Álava, 31 agosto 2019b. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/B11CWWeop5D/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Instinto maternal*. Álava, 4 feb. 2020a. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/B8JniM3ohko/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Mona*. Álava, 19 feb. 2020b. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/B8vvIUrIU2E/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Cali*. Álava, 23 feb. 2020c. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/B86nucwosq1/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Mina al habla!! [...]*. Álava, 21 dic. 2020d. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CJDbkcq-FhZg/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Las gallinas felices no puenen huevos*. Álava, 25 enero 2021a. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CKerg8jFCYi/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *No, no hacemos visitas*. Álava, 9 feb. 2021b. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CLEqbz4FA-CR/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *A las buenas noches [...]*. Álava, 8 dic. 2021c. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CXO1Ls-QI3IM/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Rescatar es una promesa [...]*. Álava, 2 agosto 2022a. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CgwwUBCoCbL/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Sin lluvia no hay flores [...]*. Álava, 11 agosto 2022b. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/ChI-WegjoW3m/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LA VIDA COLOR FRAMBUESA. *Mona se ha cabreado [...]*. Álava, 27 oct. 2022c. Instagram: @lavida_color_frambuesa. Disponible en: <https://www.instagram.com/p/CkOpHZ2IISm/>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LÁZARO TEROL, S. El lugar de las gallinas. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, [s. l.], año 7, n. 1, p. 204-232, jun. 2020. Disponible en: <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/159/154>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LÉVI-STRAUSS, C. La leçon de sagesse des vaches folles. *Études Rurales*, n. 157-158, p. 9-14, 2001. Disponible en: <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.27>. Acceso en: 10 feb. 2023.

LÓPEZ BARRIOS, I. J. Pero... ¿pueden resistir? Resistencias animales, relaciones de poder y dominación. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, [s. l.], año 7, n. 1, p. 233-274, 2020.

MARTÍNEZ BARRETO, C. Ontología y antropología de la interanimalidad. Merleau-Ponty desde la perspectiva de Tim Ingold. *Revista de Antropología Iberoamericana*, Madrid, v. 5, n. 1, p. 32-57, enero/abr. 2010.

MC LOUGHLIN, E.; CASEY, J. On “finishing”. A visual memoir of care and death on an Irish cattle farm. *Visual Anthropology Review*, [s. l.], v. 0, n. 0, p. 2-26, 2022.

MILTON, K. Anthropomorphism or egomorphism? The perception of non-human persons by human ones. In: KNIGHT, J. (ed.). *Animals in person cultural perspectives on human-animal intimacy*. New York: Routledge Taylor and Francis, 2020. p. 253-271.

MITHEN, S. *The prehistory of the mind*: a search for the origins of art, religion and science. London: Thames and Hudson, 1996.

MUEREN 20.000 pollitos abandonados sin alimento ni agua en el aeropuerto de Barajas. *La Vanguardia*, [s. l.], 8 oct. 2020. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/natural/20201008/483935525572/mueren-20000-pollitos-abandonados-sin-alimento-ni-agua-en-el-aeropuerto-de-barajas.html>. Acceso en: 30 jun. 2022.

MUEREN 23.000 pollitos que habían sido abandonados en palés en el aeropuerto de Barajas. *20minutos*, [s. l.], 7 oct. 2020. Disponible en: <https://www.20minutos.es/noticia/4409128/0/mueren-pollitos-abandonados-aeropuerto-barajas/>. Acceso en: 30 jun. 2022.

MÜNSTER, U. *et al.* Multispecies care in the sixth extinction. *Society for Cultural Anthropology*, [s. l.], June 2021. Disponible en: <https://culanth.org/fieldsights/series/multispecies-care-in-the-sixth-extinction>. Acceso en: 10 feb. 2023.

PACHIRAT, T. Sanctuary. In: GRUEN, L. (ed.). *Critical terms for animal studies*. Chicago: The University of Chicago Press, 2018. p. 337-355.

PAL, P. *et al.* A review of principal studies on the development and treatment of epithelial ovarian cancer in the laying hen 'Gallus gallus'. *American Association for Laboratory Animal Science*, [s. l.], v. 71, n. 4, p. 271-284, Aug. 2021.

PÉREZ RAMOS, H. La falsa sonrisa del delfín y nuestras neuronas espejo. *Revista de la Sociedad Española de Biología Evolutiva*, [s. l.], v. 7, n. 2, p. 55-71, 2012.

PINK, S.; ARDÈVOL, E.; LANZENI, D. *Digital materialities*. London: Bloomsbury Academic, 2016.

PIÑEIRO, C. "Un animal hoy sufre menos en una granja que en libertad". Entrevista a Lluís Amiguet. *La Vanguardia*, [s. l.], 8 abr. 2019. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/lacontra/20190408/461513340954/un-animal-hoy-sufre-menos-en-una-granja-que-en-libertad.html>. Acceso en: 30 jun. 2022.

PORCHER, J. *The ethics of animal labor: a collaborative utopia*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

POSTILL, J. Freedom technologists and the new protest movements: a theory of protest formulas. *Convergence*, [s. l.], v. 20, n. 4, p. 402-418, 2014.

SAN CORNELIO, G.; ARDÈVOL, E.; MARTORELL, S. Estilo de vida, activismo y consumo en influencers medioambientales en Instagram. *Obra Digital*, [s. l.], n. 21, p. 131-148, sept. 2021/ene. 2022.

SCOTTO, C. Empatía, antropomorfismo y cognición animal. *Principia*, [s. l.], v. 19, n. 3, p. 423-452, 2015.

SERPELL, J. A. People in disguise: anthropomorphism and the human-pet relationship. In: DASTON, L.; MITMAN, G. (ed.). *Thinking new perspectives on anthropomorphism with animals*. New York: Columbia University Press, 2005. p. 121-137.

TRERÉ, E. *Hybrid media activism ecologies, imaginaries, algorithms*. London: Routledge, 2018.

WAYTZ, A.; CACIOPPO, J.; EPLEY, N. Who sees human? The stability and importance of individual differences in anthropomorphism. *Perspectives on Psychological Science*, [s. l.], v. 5, n. 3, p. 219-232, 2010.

Received: 15/02/2023 Aceito: 24/11/2023 | Received: 2/15/2023 Accepted: 11/24/2023



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.