

**TODOS LOS ANYMALES SON (DES)IGUALES PERO ALGUNOS ANYMALES SON MÁS (DES)IGUALES QUE OTROS. UNA REVISIÓN DEL EXCEPCIONALÍSIMO HUMANO, EL ESPECISMO Y LAS RELACIONES ÓNTICO RELACIONALES ENTRE ESPECIES**

**José Gómez-Melara**

Universidad de Sevilla

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7601-5055>

[jgmelara@us.es](mailto:jgmelara@us.es)

**Rufino Acosta-Naranjo**

Universidad de Sevilla.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5114-3632>

[racosta@us.es](mailto:racosta@us.es)

**ALL ANYMALS ARE (UN)EQUAL, BUT SOME ANYMALS ARE MORE (UN)EQUAL THAN OTHERS. A REVIEW OF HUMAN EXCEPTIONALISM, SPECIESISM, AND ONTIC-RELATIONAL HIERARCHIES BETWEEN SPECIES**

**Cómo citar este artículo/Citation:** Gómez-Melara, José; Acosta-Naranjo, Rufino (2021). Todos los *anymales* son (des)iguales pero algunos *anymales* son más (des)iguales que otros. Una revisión del excepcionalísimo humano, el especismo y las relaciones óntico relacionales entre especies. *Arbor*, 197(802): a632. <https://doi.org/10.3989/arbor.2021.802010>

Recibido: 15 mayo 2020. Aceptado: 21 mayo 2021.  
Publicado: 3 febrero 2022.

**RESUMEN:** La relación entre seres humanos y otros *anymales* (*anymals*) (Kemmerer, 2006) es, por definición, asimétrica. A lo largo de la historia se han esgrimido múltiples argumentos para justificar un supuesto *excepcionalismo* humano (*excepcionalism*), desde la atribución de derechos divinos a una mayor inteligencia, legitimando así un sistema de explotación denominado *dominación* (*domination*) (Manfredo *et al.* 2019)<sup>1</sup>. Las relaciones entre especies y cómo se conciben son un tema difícil. Hay muchos modos de enfocar las relaciones entre el humano y los *anymales*, desde la adoración religiosa (vacas en la India) a la explotación (investigación biomédica). Además en Occidente surgen formas alternativas de ver y entender estas relaciones (por ejemplo, la relación con animales domésticos). La pertenencia a una u otra especie es un factor fundamental que influye en la posición que cada animal tiene en estas jerarquías asimétricas. Sin embargo, se deben considerar otros elementos relevantes, como los vínculos entre individuos, de la misma manera que el afecto por otras personas depende en líneas generales del tipo de vínculo que tengamos con ellas (por ejemplo, la relaciones familiares o de amistad).

**PALABRAS CLAVE:** dominación; especismo; excepcionalismo humano; derechos de los animales; jerarquías óntico-relacionales.

**Copyright:** © 2021 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución *Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0)*.

**ABSTRACT:** The relationship between humans and other *anymals* (Kemmerer, 2006) is, by definition, asymmetrical. Throughout history, many arguments have been made to justify a supposed human *exceptionalism*, from divine rights to higher intelligence, that legitimises the current system of exploitation, called *domination* (Manfredo *et al.*, 2019). Nevertheless, the interface between species and how we conceive this is a difficult issue. There are many ways to see human-*anymal* relationships, from adoration (cows in India) to exploitation (biomedical research). Also, in Western countries there are alternative ways to see these relationships (for example, with pets). Belonging to one or another species is an essential factor determining the position that each animal has in these asymmetrical hierarchies. However, other relevant elements should be considered, such as the links between individuals, just as our affection for others generally depends on the type of relationship we have with them (e.g., family or friends).

**KEYWORDS:** domination, speciesism, human exceptionalism, animal rights, ontic-relational hierarchies.

1 Michael Manfredo propone el término *domination* como una de las formas de entender las relaciones con la naturaleza, en las que los seres humanos se consideran legitimados para utilizarla en su propio beneficio, aunque esto suponga la degradación del ambiente o la muerte de los *anymales*.

## INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia, humanos y animales no humanos han coexistido en complejas interfaces de coevolución, dando lugar a diferentes tipos de relaciones, desde la adoración y veneración hasta la explotación o el consumo. Citando a Clifford Geertz, «el ser humano es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido» (Geertz, 1973: 5), por tanto, las formas en que percibimos y damos significados a estas redes, lo que Bryant (1979) ha llamado *conexión zoológica* «zoological connection», influyen notablemente en nuestras relaciones con otras especies. En términos generales, las sociedades occidentales muestran una fuerte división entre naturaleza y cultura, y, aunque *Homo sapiens* pertenece al reino animal, se tiende a desnaturalizar obviando su condición biológica y priorizando que se trata de un ser cultural, como si una cosa excluyera la otra. En ese contexto, habría que distinguir a *Homo sapiens* como especie biológica y ser humano como especie cultural con capacidad simbólica, dos entidades diferentes desde el punto de vista ontológico (Agamben, 2017)<sup>2</sup>. A lo largo del texto usaremos el concepto *anymals* que ha sido acuñado por la filósofa Lisa Kemmerer (2006) en su libro *In search or consistency: Ethics and Animals*, entendiendo cualquier otro animal. Sue Donaldson y Will Kymlicka (2011) señalan que la razón por la que los seres humanos aceptamos la opresión sobre otros *anymales* y su uso es que hemos invisibilizado nuestra proximidad biológica y amplificado la distancia social. De hecho, se suele pensar que los *anymales* que están más cerca de los humanos, ya sea por factores sociales (animales de compañía) o biológicos (la especie), merecen un trato mejor.

La mentalidad occidental opera con numerosos dualismos: cultura y naturaleza; espíritu y materia, mente y cuerpo; humanidad y animalidad, que tienen un notable impacto en nuestra vida diaria, ya que reflejan una marcada separación y devaluación del cuerpo frente a la mente (Plumwood, 2004). Esta ruptura es fundamental para comprender la barrera ontológica entre nosotros (civilizados) y ellos (bárbaros). La importancia de esta división es crítica no solo en

términos filosóficos sino también políticos y prácticos, determinando cómo nos ubicamos a nosotros mismos y a los demás en el mundo. Como señala Alicia Puleo, la naturaleza es un concepto político-descriptivo: los seres humanos nos posicionamos fuera de la naturaleza y así legitimamos todos los usos de los seres naturales (no humanos) (Puleo, 2005). Sin embargo, este mecanismo también es extensible a otros seres humanos, ya que a lo largo de la historia otros oprimidos como mujeres y personas negras han sufrido procesos similares de naturalización (desculturalización) que los alejaban de la humanidad, haciendo así aceptable y legítimo el trato desigual recibido. La opresión histórica de seres humanos y sus efectos en la sociedad actual tienen lógicas similares a la opresión que sufren animales no humanos y al dominio ejercido sobre la naturaleza (Warren, 2000). En esta línea, el ecofeminismo ha abordado una asociación histórica de la mujer y la feminidad con el orden inferior de la naturaleza que generalmente se considera más cercano a la animalidad, la materialidad y la fisicalidad, mientras que los hombres (y por ende la masculinidad) han sido considerados como pertenecientes al orden cultural, asociándolos a la mente y la razón (Puleo, 2012; Plumwood, 2004). Finalmente, Carol Adams (2010) también destaca el vínculo entre la opresión de las mujeres y la opresión de los animales y, así, el consumo de carne no se trata solo de comer animales, sino también un reflejo de nuestra sociedad patriarcal. Nuestra cultura está llena de ideas masculinas sobre lo que se considera viril y lo que no: la caza y el consumo de carne son buenos ejemplos de la iconicidad de ser hombre.

La compleja interfaz entre seres humanos y ecosistemas adopta diversas formas, variando desde asimetrías muy marcadas (*orientalismo*) hasta sistemas más equilibrados (*comunalismo*) (Palsson, 2001). En términos generales, la mentalidad occidental respalda uno o varios sistemas(s) complejo(s) de explotación en los que utilizamos *anymales* para mejorar nuestro bienestar (investigación médica), lujo (pieles), ocio (corridas de toros) o trabajo (animales de tiro). No importa si los animales sufren o mueren, se prioriza el beneficio que esas acciones tienen para nuestra especie.

2 En este artículo nos referimos exclusivamente a las ontologías occidentales. Contamos la existencia de un conjunto heterogéneo de publicaciones, generalmente etiquetadas como giro ontológico que desafía la universalidad de esta mentalidad. Para una introducción general, véanse los estudios que sobre seres que generalmente están privados de agencia social (Haraway, 2008; Latour, 1993), y aquellos que resaltan la existencia de ontologías alternativas en las que la división entre naturaleza y cultura, humano y animal, animado e inanimado, no es tan marcada como pensamos (Descola, 2005; Ellen y Fukui, 1996; Viveiros de Castro, 1998). Otros trabajos también han empezado a evaluar la forma en la que los seres humanos nos relacionamos con el mundo vegetal (Acosta-Naranjo, Guzmán-Troncoso y Gómez-Melara 2020)

Los humanos legitimamos y perpetuamos este sistema argumentando diversas razones, desde la posesión de habilidades cognitivas superiores hasta imperativos biológicos que harían necesaria la explotación. Este sistema, también llamado *dominación* (que insiste en el derecho a usar la vida silvestre, ver Manfredo *et al.*, 2019), se basa en la idea de que la vida humana es más valiosa y significativa que la vida de cualquier *anymal* (*antropocismo*). Esta jerarquía se da en función de los contextos culturales, pero es posible encontrar un conjunto de elementos comunes en su núcleo, dando lugar a un nuevo concepto: el *especismo* (Singer, 1975), análogo al racismo o al sexismo. En este contexto, una sola categoría, *anymales*, agrupa miles de especies que en muchos casos poco tienen que ver unas con otras. El criterio de adhesión no es biológico, conductual, cultural o psicológico, sino óntico: no ser humano. Un mejillón y un orangután tienen muchas diferencias y algunas similitudes, pero la característica que los agrupa es la de no pertenecer a nuestra especie. Las categorías que usamos dependen en gran medida de la realidad que conocemos, determinando el modo en que ordenamos el mundo. Un ejemplo ilustrativo lo encontramos en 1647: el almirante sueco Nicolas Köping llegó a la costa bengalí, donde encontró una población nativa de hombres desnudos con cola (Ingold, 2002). Poco podemos saber sobre el encuentro de Köping con estos seres, tal vez esos hombres desnudos con cola eran una especie de mono del viejo mundo (probablemente alguna especie de langur). Lo relevante de esta historia es que los humanos necesitamos ordenar la realidad en categorías que nos sean familiares. Esa podría ser la razón por la que Köping clasificó a esos langures como humanos, ya que no tenía otra categoría ontológica en la que enmarcarlos.

A pesar de que el modelo dominante en nuestra sociedad, y probablemente en el mundo, sea el de dominio de la naturaleza, hay un número creciente de prácticas, desde la dieta vegetariana o vegana hasta el activismo por los derechos de los animales<sup>3</sup>, que desafían los puntos de vista tradicionales sobre los *anymales*. En las últimas décadas, los académicos han comenzado a reflexionar sobre la *conexión zoológica* y el vínculo entre ámbito cultural, económico y ecológico, así como las implicaciones éticas del uso de *anymales* (Adams, 2010; Franklin, 1999; Safran-Foer,

2009). Algunas autoras sostienen que estos constructos culturales deben ser cuestionados para llegar a una relación más simétrica y ética entre las especies. Los estudios sobre Teoría de los Derechos de los Animales usan conceptos como *animal no-humano* para mostrar la visión dicotómica y jerárquica que hemos señalado: todos los animales se identifican por no ser humanos. Este concepto supone una limitación a la de lograr simetría, no solo en la vida diaria sino también en las reflexiones teóricas, perpetuando un muro ontológico entre nosotros y ellos. En consecuencia, consideramos más adecuado, utilizar el concepto de *anymales* propuesto por Lisa Kemmerer (2006). Es una alternativa plausible e interesante que, a pesar de sus limitaciones, constituye un paso adelante hacia la simetría epistemológica. Lisa Kemmerer acepta que su propuesta mantiene viva la desnaturalización de *Homo sapiens*, pero al menos elimina dualismos como “no humano” o “otros” (Kemmerer, 2006).

Este artículo tiene como objetivos: a) revisar los argumentos clásicos del excepcionalísimo humano, en contraste con el contraargumento de la Teoría de los Derechos de los Animales y de datos etológicos; b) introducir algunas alternativas conceptuales con el fin de comprender mejor las interfaces entre humanos y *anymales* en contextos de asimetría, para crear un espacio de diálogo entre ontologías tradicionales y emergentes.

## DE LA ALTERIDAD AL EXCEPCIONALÍSIMO HUMANO

«L'essentiel, on le suppose, c'est que la frontière ait été bien défendue contre les envahisseurs. C'est important, les frontières. Sinon, on ne sait plus qui haïr...» (Lupano y Moreau 2012: 95)<sup>4</sup>.

Para entender cómo las personas ven los *anymales* y cómo la dinámica de explotación se legitima, es necesario atender al concepto de alteridad antropológica. Ciro Alegría tituló su novela *El mundo es ancho y ajeno* (1941) destacando, sin pretenderlo y sin ser el objeto de la misma, la piedra angular la Antropología cultural: el estudio e interés por la existencia de gente que vive en modos diversos a los conocidos. La idea del *otro*, con todas sus variaciones y sutilezas, aparece como un universal cultural no solo dentro de la Antropología social y cultural, sino también en las ontolo-

3 Por ejemplo los ataques que diversos grupos de activistas veganos en favor de los derechos de los animales hicieron a carnicerías y pescaderías en Francia durante el verano de 2018: [https://elpais.com/internacional/2018/06/29/mundo\\_global/1530277963\\_501749.html](https://elpais.com/internacional/2018/06/29/mundo_global/1530277963_501749.html)

4 «Lo principal, se supone, es que la frontera esté bien defendida contra los invasores. Las fronteras son importantes. Si no, no sabríamos a quién odiar...».

gías de los seres humanos. A lo largo de la historia hay momentos cruciales en los que las personas se enfrentan a la existencia de seres que pertenecen a un grupo diferente, siendo el ejemplo más obvio la llegada de los colonizadores a América. Este contacto suele producir una crisis ontológica sobre el yo y el otro (Bartra, 2001; Muñoz-Morán, 2008). Este choque cultural y la consecuente disonancia cognitiva suele describirse desde la perspectiva occidental, pero las poblaciones indígenas prehispánicas debieron vivir un proceso similar. Un ejemplo que sirve para ilustrar esta situación tuvo lugar después de la llegada de los colonizadores europeos a América. Durante años, los europeos trataron de dilucidar si esas criaturas antropomórficas, bípedas y de habla extraña tenían alma y, por lo tanto, eran humanos (Fabié, 1873). Al mismo tiempo, los nativos americanos estaban tratando de averiguar si esos extraños seres llegados a través del mar tenían un cuerpo material y, por lo tanto, eran humanos o eran solo espíritus andantes (Levi-Strauss, 1991). Uno de los fundamentos que sustenta nuestro marco teórico es que el otro como categoría ontológica aparece solo al contrastarlo con la idea del nosotros. De hecho, muchos grupos como los yanomami o los inuit utilizan la palabra humano para llamarse a sí mismos, destacando que todos aquellos que no pertenecen al grupo no lo son. Conceptos como salvaje, bárbaro o primitivo se refieren a aquellos que se comportan de forma diferente (y por tanto inferior). Todos estos conceptos se contraponen a la idea de civilización presente en la sociedad occidental (Bestard-Camps y Contreras, 1987; Harris, 1968; Martín-Criado, 2010). La idea de civilización opuesta a la barbarie está profundamente enraizada en la cosmovisión eurooccidental contemporánea; proviene del desarrollo del pensamiento filosófico ilustrado clásico y de la teoría del conocimiento ontológico (Beauchamp y Frey, 2011; Martín-Criado, 2010). La frontera, aunque firme, cambia con respecto a las circunstancias, dependiendo de factores contextuales, culturales e intersubjetivos<sup>5</sup>. Nuestra cultura permanece imbuida de este pensamiento, usamos palabras como bárbaro para referirnos a comportamientos que consideramos inhumanos o crueles.

Existe una tendencia generalizada a asociar la ausencia de humanidad con una categoría óntica diferente, la animalidad, aunque es cierto que también

hay ejemplos de cualidades positivas, como zorro para indicar astucia, pero son menos comunes. Bestia se usa generalmente para difamar, particularmente común en contextos racistas; cerdo define a alguien sucio; perra o zorra se utilizan desde una óptica patriarcal para hacer juicios de valor sobre el comportamiento sexual de las mujeres; burro como sinónimo de obtuso; y así tantos otros (Adams, 2010; Goatly, 2006). Como ha sido señalado por Charles Patterson (2002), existe una relación histórica entre la opresión animal y la opresión de las minorías (por ejemplo, los nativos americanos, los negros) y así aparece reflejada en el lenguaje. A los ejemplos citados previamente podríamos añadir cómo los nazis deshumanizaron a los judíos para legitimar el genocidio. Estos ejemplos subrayan los *anymales* como un nuevo (viejo) otro presente en la historia evolutiva humana.

El muro ontológico entre humanos y *anymales* en la antigüedad está construido sobre dos pilares: poseer un alma inmortal y ser un ser racional. La idea que sostiene el especismo contemporáneo es que ambas características son, supuestamente, exclusivamente humanas. En los últimos años, diferentes trabajos han analizado la idea sobre los *anymales* en los filósofos griegos (Clark, 2011; Osborne, 2007; Steiner, 2010). Estos autores señalan que los estoicos contribuyeron a desarrollar la idea de que los *anymales* existen para el bienestar humano, y consecuentemente su uso es legítimo. Sin embargo, del mismo modo que las percepciones sobre los *anymales* no son homogéneas en nuestra sociedad, tampoco lo eran en la Antigüedad, ni siquiera dentro de la misma escuela de pensamiento. Por ejemplo, los epicúreos consideran que los *anymales* carecen de λόγος (habla y pensamiento); y por tanto son incapaces de distinguir la justicia de la injusticia por lo que no merecen un trato justo y pueden utilizarse para beneficio humano. No obstante, otro epicúreo, Lucrecio, sugiere que los animales domésticos merecen algún cuidado como reconocimiento a su servicio (Clark, 2011). Así, dentro de la interfaz humano-*anymal*, hay *anymales* más valiosos que merecen mejor trato que otros, siempre en función de la relación que tienen con nuestra especie. Por otro lado, Aristóteles pensaba que sólo quien es esclavo por naturaleza puede ser esclavizado. Es obvio que no se estaba refiriendo necesariamente a los *anymales*, pero la cita es aplicable en nuestro contexto. Algunos

5 La sabiduría popular recogida en un dicho beduino ilustra esta variabilidad: yo contra mi hermano; mi hermano y yo contra nuestro primo; mi primo, mi hermano y yo contra el extranjero. De ahí que el otro emerge como un elemento que confronta y reafirma lo que somos, un pegamento que permite la unión de iguales frente a lo diverso o entre lo diverso frente a quien es aún más diverso.

pensadores clásicos no perciben las diferencias como una cuestión de calidad sino de grado: la relación es un continuo y, en ocasiones, las destrezas y habilidades de los *anymales* aparecen como un modelo para los humanos (Steiner, 2010). René Descartes defendió una visión extrema al apoyar cualquier uso de los *anymales*, al considerar que estos carecen de emociones, experiencias conscientes, sentimientos y / o capacidad de sentir dolor. En consecuencia, desde esta óptica cartesiana, la forma en que tratamos a los animales no puede considerarse buena o mala, ya que no sería una experiencia humana (Sunstein, 2004). Como dijo Peter Singer (1975), algunas personas creen que, dado que sólo los humanos somos conscientes de nosotros mismos y tenemos consciencia sobre la vida y la muerte, nuestra vida y nuestra muerte importan más que la vida de otros animales.

### ARGUMENTO DE LA RELIGIÓN

Y dijo Dios: «Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y tenga dominio sobre los peces del mar, y sobre las aves de los cielos, y sobre las bestias, y sobre toda la tierra y sobre todo animal que se arrastra sobre la tierra» (Génesis, 1: 26)

Como hemos sugerido, existe una tendencia generalizada en la sociedad occidental a utilizar dualismos, percibiendo el mundo en términos antitéticos. Una de las ideas más importantes de la historia de la filosofía y la religión es la distinción entre cuerpo y alma. Donna Haraway analizó cómo los dualismos en la sociedad occidental (hombre / mujer, blanco / negro, humano / animal) perpetúan las lógicas y prácticas de dominación (Haraway, 1991). Todos los animales<sup>6</sup>, como se puede deducir atendiendo a la etimología, tienen un alma animada (Clark, 2011). Los antropólogos culturales saben que otras sociedades exhiben una ontología alternativa en la que todos los seres, ya sean animales o plantas, pero también otros elementos como montañas, piedras, ríos, incluso objetos tienen una fuerza espiritual, un alma animada, que los convierte en actores sociales (Descola y Palsson, 1996; Ellen y Fukui, 1996; Frazer, 1890; Tylor, 1871; Viveiros de Castro, 1998). Aquí no nos referimos a este tipo de alma, sino a la que está presente en el cristianismo, la creencia en una sustancia espiritual, inmortal e inmaterial que solo poseen los humanos. Según la Biblia, la naturaleza de estos dos elementos complementarios es di-

ferente; el cuerpo está hecho de polvo, una sustancia terrestre, mientras que el alma es el aliento de Dios, una esencia divina. El debate en Antropología entre naturaleza y cultura también aparece en la filosofía clásica. La idea de que los humanos son civilizados y, en consecuencia, están fuera de la naturaleza parece una razón para legitimar la superioridad de los humanos. Para los griegos, los humanos pertenecen a la naturaleza y están animados por la misma fuerza vital que otros animales, pero también van más allá de esta naturaleza, al tener un alma. Un hecho muy distintivo es que somos conscientes de esta dualidad, algo que nos convierte en una especie de anfibio espiritual a caballo entre la realidad natural y cultural (Clark, 2011).

El versículo inicial de esta sección establece una creencia importante dentro del cristianismo; la dominación está legitimada por la ley divina. La doctrina judeocristiana, el Antiguo y el Nuevo Testamento y las obras de San Pablo, San Agustín y Santo Tomás de Aquino contribuyen a desarrollar esta idea de superioridad (Wise, 2011). En la misma línea, el Levítico establece varios procedimientos mediante los cuales los humanos pueden lavar sus pecados matando a los animales (Vallejo, 2013). En el Nuevo Testamento, Jesús muere por expiar los pecados de la humanidad, y generalmente se lo representa metafóricamente como un cordero (DeMello, 2012). La relación que las comunidades cristianas tienen con *anymales* es mucho más compleja, y es cierto que están emergiendo otras formas de interpretar las escrituras. Los cristianos vegetarianos proponen una alternativa para interactuar con los *anymales*, señalando que dominio no significa abuso o explotación, sino protección (Withrow-King, 2016). Gisli Palsson (2001) propone un tercer tipo de relación con los ecosistemas que no es opresiva, que etiqueta de *paternalista*, donde los humanos debemos gestionar los ecosistemas y sus especies pensando en el beneficio global y no en nuestras necesidades.

Sin embargo, incluso si estos enfoques requieren una relación alternativa y respetuosa con los *anymales*, aún perpetúan algunos supuestos de nuestra superioridad. La imagen de los humanos como pastores o protectores de la naturaleza asienta la idea de que somos las criaturas más importantes y perfectas de la creación, y nuestra relación con otras especies sólo

6 Aquí estamos usando *animal* y no *anymal* intencionalmente, ya que *animales* refiere a una condición biológica en la que están incluidos los humanos (*Homo sapiens*), mientras que *anymales* es una construcción social que se refiere a cualquier otro animal no humano.

se basa en la forma en que nos afecta. Esta forma de entender las relaciones basada no en el *anymal* sino en la relación que tenemos con él ya fue abordada por Immanuel Kant sugiriendo que deberíamos comportarnos de manera más ética con los animales, no porque importen, sino porque los comportamientos opresivos son negativos para los humanos y nos envilecen desde el punto de vista ético (Kant, 1786). En conclusión, la superioridad ontológica de los humanos en el cristianismo es el detonante de comportamientos opuestos: la explotación y la protección de los animales, que siempre aparecen como instrumentos del hombre o, en el mejor de los casos, como criaturas indefensas que necesitan ser guiadas y protegidas, aunque, irónicamente, seamos nosotros la mayor amenaza.

### ARGUMENTO DE LA INTELIGENCIA

Es particularmente interesante cómo la idea (y el ideal) de inteligencia sustenta la percepción que tenemos sobre nuestra especie. Definimos a los seres humanos como criaturas racionales; algunas personas argumentan que somos el único ser inteligente, otras que somos los más racionales. La inteligencia aparece siempre como un elemento intrínsecamente humano de la misma manera que lo hace el alma o la cultura. Esta autopercepción está profundamente arraigada en nuestra forma de pensar, y se refleja en distintos ámbitos. La taxonomía es útil para ejemplificar cómo, nuestra supuestamente unicidad, se refleja en el lenguaje, por ejemplo, en cuatro categorías biológicas distintas: especie, género, orden y reino. Llamamos a nuestra especie *Homo sapiens* (del latín humano sabio). Además de ser sabios, lo que como decíamos nos distingue de los demás por señalar una inteligencia superior, también el género taxonómico muestra cierto grado de excepcionalidad, en ese caso compartido con otras especies que son similares a nosotros: *homo*. Además, somos primates, que según la Real Academia Española (RAE) significa «de superior organización», y que proviene del latín *primas* (del primer rango) o de *primus* (el primero). Por si fuera poco, dentro de los primates, pertenecemos a los grandes simios. Finalmente, nuestro reino es *animalia* una categoría taxonómica más amplia que incluye a todos los animales, diferenciándonos de otras formas de seres vivos. *Animalia* proviene de animal, que tiene aliento o ánima<sup>7</sup>. Se puede por tanto afirmar que incluso si las razones para pertenecer a uno u otro gru-

po responden a criterios específicos, los nombres elegidos evidencian algo sobre nuestra percepción: cada grupo al que pertenecemos parece extraordinario en comparación con los demás. Una vez más, se observa que, como en el dicho beduino citado anteriormente, las fronteras son volubles. Sin embargo, la unicidad aparece como una constante en las relaciones humanas, incluso en un ámbito supuestamente percibido como aséptico y neutral como es la ciencia taxonómica. Además, conviene señalar que el concepto biológico de especie no es un todo objetivo e inmutable, los criterios para incluir a un individuo en una u otra especie varían en cuanto a factores en ocasiones ajenos a la ciencia (Groves, 2014). La negación de la inteligencia es una de las piedras angulares en los debates en torno a los derechos de los *anymales*, trayendo de nuevo la valoración epicúrea en la que una hipotética falta de pensamiento justificaba el uso de los *anymales*. A principios del siglo I (d.C.) se acuñó la palabra bárbara para etiquetar lo que no era romano ni griego. Sin embargo ¿cuál es el significado etimológico de este concepto? Según la RAE bárbaro se define como «inculto, grosero, toscos» (RAE, 2019). La división entre seres inteligentes y no inteligentes es bien conocida dentro de la Antropología. Partiendo del *todo complejo* primordial propuesto por Tylor (1871: 1), la mayoría de las definiciones de cultura asumen explícita o implícitamente que la cultura es un fenómeno exclusivamente humano (Geertz, 1973; Humle y Newton-Fisher, 2013; Kroeber y Kluckhohn, 1952). En consecuencia, los animales no humanos se ven privados del aprendizaje social y aparecen como autómatas de sus instintos. No obstante, en las últimas décadas muchos trabajos etológicos han arrojado luz sobre este tema, mostrando que diferentes animales exhiben comportamientos que podrían ser considerados culturales, particularmente relevantes para el caso de varias especies de monos (Fragaszy y Perry, 2003; Ottoni, Resende e Izar, 2005; Whiten, 2011), chimpancés (Gruber, Clay y Zuberbühler, 2010; Koops *et al.*, 2015; Luncz y Boesch, 2014), o delfines (Krützen *et al.*, 2005). Si los animales poseen o no cultura es un tema difícil, y no es nuestro objetivo abordar este problema aquí (para una revisión sobre este tema ver Claidiere y Whiten, 2012; Humle y Newton-Fisher, 2013). En el siglo XVIII, Jeremy Bentham cuestionó la importancia de esta habilidad en términos éticos. La pregunta no sería si un ser vivo puede o no razonar, o si puede o no hablar, la pregunta es si tiene capacidad para sufrir

7 En el sentido de fuerza vital, no de alma inmortal.

(Bentham, 1789). Esta idea también se ha desarrollado dentro de las Teorías de los Derechos de los Animales (Rachels, 2004; Sunstein, 2004), y la pregunta más crucial ahora es si el sufrimiento es aceptable o no. En la misma línea, algunos autores sugieren que la inteligencia no es un criterio que debamos utilizar para determinar el estado moral de cualquier mal, ya que no lo usamos para humanos. Personas que por distintos motivos pueden tener capacidades cognitivas distintas a las aceptadas dentro de la normatividad gozan de derechos plenos. Peter Singer (1975), quien acuñó y desarrolló el término «especismo», también ha desafiado el argumento de la inteligencia, asumiendo que desde un punto de vista ético todas las especies merecen el mismo trato. Por ejemplo, las personas con daño cerebral no son abandonadas, asesinadas ni utilizadas, sino que poseen, al menos en teoría, los mismos derechos que otros miembros de la sociedad adaptados normativamente. Así, algunos autores plantean que la causa subyacente que justifica la superioridad humana y nuestras prácticas no se trata de que los *anymales* sean o no sean inteligentes, sino de que no son humanos. Sin embargo, ser inteligente en términos humanos aparece como un factor destacable que establece jerarquías, determinando qué especies están más cerca de nosotros. Por ejemplo, en junio de 2019, Sandra, una orangutana argentina, adquirió el estatus de persona no humana debido a su inteligencia (de Baggis, 2015).

### ARGUMENTO DE LA NECESIDAD

«Hay un asunto en la Tierra más importante que Dios, y es que nadie escupa sangre pa que otro viva mejor» (Atahualpa Yupanqui, 1951)<sup>8</sup>.

El uso de *anymales* a veces aparece como un imperativo biológico, un mal necesario, sin el que pereceríamos. Dentro de este grupo, existen dos tipos de explotación. El primero es el más común, normalizado, legitimado y visible en la vida diaria: el consumo de carne. Y el segundo, vinculado a la experimentación científica, es un tema normalmente invisibilizado ya que la sociedad parece no estar al tanto de los procesos de pruebas de medicamentos. El consumo de carne, denominado *carnismo* (*carnism*) por Melanie Joy (2001), aparece como un requisito biológico. La gente suele decir que las dietas equilibradas deben incluir carne y otros productos derivados, aunque haya investigaciones que demuestren que las dietas

vegetarianas y veganas pueden ser perfectamente saludables (Marsh, Zeuschner y Saunders, 2012). En su libro, Melanie Joy reflexiona sobre los mitos culturales y las preferencias sobre el consumo de carne y los mecanismos de legitimación de la matanza y el uso de animales para nuestro propio bien. Otras autoras ecofeministas han introducido un conjunto de conceptos analíticos relevantes. Por ejemplo, Carol Adams (2010) sugiere que incluso si la gente sigue usando el argumento del carnismo, la sociedad occidental moderna ha eliminado la muerte animal de nuestra vida diaria. En concreto, los animales están ausentes en el lenguaje gastronómico: decimos tocino o beicon, no cerdo; pescado en vez de pez; cayos en lugar de tripas. De esta manera la muerte y el sufrimiento ya no están presentes en nuestro consumo de animales. El segundo argumento que respalda la ingestión de *anymales* señala que es un comportamiento presente en la naturaleza y otras especies lo hacen. Irónicamente, este argumento parece contrario a la visión desnaturalizada de *Homo sapiens* que ya mencionamos, en la que los humanos parecen estar más allá de las leyes naturales, habiendo superado los imperativos biológicos por sus capacidades culturales. Ambos tipos de usos están profundamente relacionados con el utilitarismo; en general, este marco establece que la acción correcta es la acción que maximiza el resultado óptimo. Hay muchos problemas éticos famosos con respecto al utilitarismo, por ejemplo: ¿Es admisible matar a X personas para salvar a X + 1? En ese caso, matar, que se percibe como un mal acto, podría ser un buen acto si sus consecuencias traen un bien mayor. En esta línea no es deseable matar *anymales*, pero los humanos necesitan una ingesta diaria de proteínas, por lo que es aceptable criar y sacrificar algunos animales para sobrevivir, o nadie quiere que los animales se utilicen en experimentos de laboratorio con protocolos que implican dolor y tristeza, y siempre terminan matando al animal después de la prueba. En este contexto, también se utiliza a menudo el argumento del comportamiento natural: si los animales matan a otros animales para alimentarse, no tendría que considerarse poco ético que los humanos maten animales con el mismo propósito. Sin embargo, las personas parecen aceptar todas estas prácticas si conllevan beneficios para la población humana como curar enfermedades, aumentar la esperanza de vida o su calidad. Las obligaciones morales del ser humano son en primer lugar para otros humanos (Wise,

8 Atahualpa Yupanqui, 1951. Texto incluido en el álbum Preguntitas sobre Dios.

2011). Podría decirse que pocas personas aceptarían el argumento utilitarista de matar a alguien para salvar a otra persona o experimentar con humanos en laboratorios, incluso si esto pudiera comportar avances médicos significativos para curar enfermedades y prolongar la vida útil.

### JERARQUÍAS ÓNTICO-RELACIONALES

«All animals are equal, but some animals are more equal than others» (Orwell, 1945: 45)

A lo largo de este texto hemos reflexionado y argumentado que el fundamento de la alteridad *anymal* se basa en criterios arbitrarios y no en hechos objetivos. Existe una división esencial dentro de los estudios de los derechos de los animales. En primer lugar, existe un grupo que apoya un mejor trato para los animales, por lo que merecen no ser sacrificados a no ser que un interés de gran importancia esté en juego (Donaldson y Kymilcka, 2011). El otro grupo no está de acuerdo con esta afirmación. Ronald Dworkin piensa que hay derechos inviolables tan fundamentales que no pueden ser violados incluso si esta transgresión pudiera beneficiar a otros (Dworkin, 1984). Las discusiones en torno a este problema no encuentran solución; la razón principal es que todas las partes tienen modos de pensar ontológica y éticamente distintos. Uno de los intentos más interesantes de aplicar el pensamiento filosófico a la vida cotidiana aparece en el trabajo de Sue Donaldson y Will Kymilcka (2011), en el que establecen un paralelismo entre los animales y la ciudadanía. De esa forma, señalaron tres categorías diferentes de estatus animal: *masкота*, la más cercana a un ciudadano con plenos derechos; *anymales liminales (liminal anymals)* que se encuentran en una posición intermedia y pueden ser análogos a los moradores; y finalmente todos los demás animales que no tienen derecho y pueden ser equivalentes a los extranjeros. Este marco es interesante y ofrece una notable oportunidad para la reflexión. Sin embargo, este concepto tiene algunos problemas: permite categorizar la relación entre humanos y *anymales*, pero no resuelve el problema de que algunos animales están oprimidos. La primera pregunta que debemos responder si queremos trabajar por una posible comprensión es ¿son todas las formas de vida igualmente dignas?

En la sección anterior, introdujimos un concepto para entender la relación humano-animal: el antropocismo. Este concepto permite una mejor descripción de cómo se establecen las jerarquías. Por ejemplo, en España es común pensar que comer cerdo es un pla-

cer, incluso saludable, pero cada 21 de junio, durante el Festival de la Carne de Perro de Yulin en China, es común ver cómo miles de personas critican y reaccionan visceralmente contra esta festividad. Los mismos que comen cerdo y consideran inútiles los argumentos vegetarianos, expresan su repugnancia porque los chinos (que aquí aparecen como otros, *bárbaros* antropológicos) comen perros (un animal de compañía). En esa línea, herir a los perros en España podría llevar a la cárcel, mientras que las corridas de toros se consideran una fiesta de interés general y un arte popular. Del mismo modo es útil el ejemplo que trae Carol Adams para explicar cómo se hizo vegetariana: el día que murió su pony, se preparaba para enterrar al animal mientras comía una hamburguesa. Una contradicción en la que la muerte de un animal le provocaba dolor y al tiempo placer. Por lo tanto, la cita de Orwell que inicia este apartado podría cambiar a todos los *anymales* son desiguales, pero algunos *anymales* son más desiguales que otros; aunque la desigualdad siempre exista, algunos *anymales* reciben mejor trato que otros.

Para finalizar, queremos introducir una reflexión que creemos supone un nuevo aporte a los trabajos sobre humano-*anymales* y permite una mejor comprensión de su complejidad. Los derechos dependen de las especies, pero solo hasta cierto punto; por ello los humanos son superiores a los *anymales* en general, como los perros son superiores a las moscas. Sin embargo, esta suposición no es del todo precisa y especialmente en un contexto occidental contemporáneo. Desde nuestro punto de vista, la naturaleza de la interfaz humano-*anymal* no se define por especies sino por jerarquías óntico-relacionales. Eso quiere decir que si bien la importancia óntica de un individuo (su especie) es fundamental para establecer los derechos que tendrá en la relación con otras especies, no es un factor determinante en la obtención de derechos en la práctica. El error proviene de asumir que, como los humanos son el modelo referente, siempre están en la cima de la pirámide. La existencia de jerarquías no depende de la especie sino de la relación entre sujetos con pocos derechos (normalmente *anymales*) y otros sujetos con plenitud de derechos (normalmente humanos). Sin embargo, a veces los *anymales*, a nivel individual, pueden poseer derechos más efectivos que algunos humanos, como consecuencia de su relación con otros humanos. Las mascotas viven rodeadas de comodidades. En las sociedades occidentales, algunas de ellas tienen una vida más cómoda que los humanos que viven en la calle o muchas personas en

condiciones de pobreza. Entonces, incluso si los humanos son percibidos como superiores en una mentalidad hegemónica colectiva, un perro o un gato pueden desempeñar un papel más crítico en la vida de sus dueños que otros humanos. La traducción práctica de esta situación es que alguien puede gastar dinero en el veterinario o tener gran preocupación por el bienestar de un animal de compañía, pero ser insensible al dolor de otros seres humanos por ser ajenos. En otras palabras, como ocurre en otros sistemas de opresión, existe una especie de interseccionalidad (Crenshaw, 1989) en la que interactúan muchos factores determinando lo práctico o teórico.

## CONCLUSIÓN

En este trabajo, revisamos varios puntos críticos de la mentalidad occidental con respecto a la conexión zoológica, y en términos generales, se puede afirmar que los humanos ocupan una posición más alta en lo que se refiere al estatus moral. En general, en Occidente, la dominación se basa en el excepcionalismo humano, y la inteligencia o la posesión de un alma inmortal son elementos cruciales que legitiman este sistema de explotación. Sin embargo, los trabajos etológicos cuestionan esta idea, señalando que las habilidades cognitivas de los animales pueden no estar tan lejos de las nuestras. Del mismo modo, la inteligencia no parece ser un criterio de distinción a la hora de asignar derechos a los humanos. Varios debates activos también señalan que no se trata de la capacidad de pensar, sino de la capacidad de sentir el dolor lo que determina cómo debemos tratar a los demás individuos, independientemente de la especie a la que pertenezcan.

A nuestro juicio, el trabajo de Sue Donaldson y Will Kymilcka (2011) es particularmente interesante para

hacer efectivos los debates dentro de la teoría de los derechos animales. Establecer diferentes categorías de *anymales*, al igual que existen diferentes tipos de ciudadanos con diferentes derechos y responsabilidades, podría ser un primer paso en la lucha por una relación entre especies, más simétrica e igualitaria. De hecho, aunque no es una solución satisfactoria, ya que implica mantener vivo el sistema de explotación además de considerar que algunos animales serán mejores que otros probablemente por su proximidad a los humanos, puede ser un punto de partida en la búsqueda de igualdad entre especies. Así esta una iniciativa, realista y empírica, puede ser el lugar donde llevar los debates filosóficos que a menudo se mueven en el plano teórico a la vida real y tratar de aumentar los derechos de algunas especies. En esta línea, el intento más famoso es el Proyecto Gran Simio que busca considerar homínidos a los gorilas, chimpancés y bonobos (Cavalieri, 2015). Por todo ello la importancia de las jerarquías óntico-relacionales debe tenerse en cuenta si queremos obtener una mejor comprensión de la asimetría existente entre las diferentes especies. Posiblemente este sistema de diferenciación funcione casi inconscientemente, chocando con los mecanismos de identificación grupal. Es recomendable realizar trabajo etnográfico para investigar cómo los humanos que conviven con compañeros *anymales* perciben y confrontan su relación con los de la alteridad humana.

## AGRADECIMIENTOS

Agradecemos los útiles comentarios por parte de los revisores que esperamos hayan contribuido a mejorar este texto. También al Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades que ha financiado el proyecto en el que se inscribe este trabajo.

## REFERENCIAS

- Acosta-Naranjo, Rufino; Guzmán-Troncoso, Antonio Jesús y Gómez-Melara, José (2020). The persistence of wild edible plants in agroforestry systems: The case of wild asparagus in southern Extremadura (Spain). *Agroforestry Systems*, 94 (6): 2391-2400.
- Adams, Carol (2010). *The sexual Politics of Meat. Defense*. NewYork-London: Continuum.
- Agamben, Giorgio (2017). *L'aperto. L'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Alegría, Ciro (1941). *El mundo es ancho y ajeno*. Santiago de Chile: Ercilla.
- Ascione, Frank (2005). *Children and Animals: Exploring the Roots of Kindness and Cruelty (New Directions in the Human-Animal Bond)*. Indiana: Purdue University Press.
- Baggis, Gustavo Federico de (2015). Solicitud de Hábeas Corpus para la Orangután Sandra. Comentario a propósito de la Sentencia de la Cámara Federal de Casación Penal de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, de 18 de diciembre de 2014. *Derecho ANIMAL*, 6 (1): 1-8. <https://raco.cat/index.php/da/article/view/349500>
- Bartra, Robert (2001). El mito del salvaje. *Ciencias*, 60-61: 88-96.
- Beauchamp, Tom y Frey, Roy (2011). *The Oxford handbook of animal ethics*. Oxford: Oxford Handbooks Online. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195371963.001.0001/oxfordhb-9780195371963>
- Bentham, Jeremy (1789). *An introduction to the principles of morals*. London: Athlone.
- Bestard-Camps, Joan y Contreras, Jesús (1987). *Barbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcelona: Barcanova-Siruella.

- Bryant, Clifton (1979). The zoological connection: Animal-related human behavior. *Social Forces*, 58 (2): 399–421.
- Cavalieri, Paola (2015). The meaning of the great ape project. *Politics and Animals*, 1 (1): 16–34.
- Claidiere, Nicolas y Whiten, Anrew (2012). Integrating the study of conformity and culture in humans and nonhuman animals. *Psychological Bulletin*, 138 (1): 126–141.
- Clark, Stephen R. L. (2011). Animals in Classical and Late Antique Philosophy. En Tom Beauchamp y Roy Frey (eds.). *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford University Press. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195371963.001.0001/oxfordhb-9780195371963-e-2>
- Crenshaw, Kimberle (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory, and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 8 (1): 139–167.
- DeMello, Margo (2012). *No Animals and society: an introduction to human-animal studies*. Columbia: Columbia University Press.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà Nature et Culture*. Paris: Gallimard
- Descola, Philippe y Palsson, Gisli (1996). *Nature and society: anthropological perspectives*. London: Routledge.
- Donaldson, Sue y Kymlicka, William (2011). *Zoopolis: A political theory of animal rights*. Oxford: Oxford University Press.
- Dworkin, Ronald (1984). Rights as Trumps. En Jeremy Waldron (ed.). *Theories of Right*. Oxford: Oxford Reading of Psychology, pp. 152–166.
- Ellen, Roy y Fukui, Katsuyoshi (1996). *Redefining nature: ecology, culture, and domestication*. London: Routledge.
- Fabié, Antonio María (1873). *Vida y escritos de don Fray Bartolomé de las Casas obispo de Chiapas. Tomo 1*. Madrid: Academia de la Historia.
- Fragaszy, Dorothy y Perry, Susan (2003). Towards a biology of traditions. En *The biology of traditions: models and evidence*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1–14.
- Franklin, Adrian (1999). *Animals and Modern Cultures: A sociology of human-animals relations in Modernity*. London: SAGE Publications Ltd. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107415324.004>.
- Frazer, James (1890). *The Golden Bough: A Study in Comparative Religion*. Londres: McMillan.
- Geertz, Clifford (1973). *The interpretation of Cultures*. Chicago: Basic Books.
- Goatly, Andrew (2006). Humans, Animals, and Metaphors. *Society and Animals*, 14 (1): 15–37.
- Groves, Collin (2014). Primate Taxonomy: Inflation or Real? *Annual Review of Anthropology*, 46: 27–36.
- Gruber, Thibaud; Clay, Zanna y Zuberbühler, Klaus (2010). A comparison of bonobo and chimpanzee tool use: evidence for a female bias in the Pan lineage. *Animal Behaviour*, 80 (6): 1023–1033.
- Haraway, Donna (1991). *Simians, cyborgs and women: the reinvention of nature*. London: Routledge.
- Harris, Marvin (1968). *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. New York: Crowell.
- Humle, Tatyana y Newton-Fisher, Nicholas (2013). Culture in non-human primates. Definitions and evidence. En Roy Ellen, Stephen Lycett y Sarah Johns (eds.), *Understanding Cultural Transmission in Anthropology: A Critical Synthesis*. Theory y Methodology in Anthropology: Berghahn Books, pp. 80–101.
- Ingold, Tim (2002). Humanity and animality. En *Companion Encyclopedia of Anthropology*. London: Routledge, pp. 1–19.
- Joy, Melanie (2001). *Why we love dogs, eat pigs and wear cows: an introduction to carnism*. San Francisco: Conari Press.
- Kant, Immanuel (1786). Mutmasslicher anfang der menschengeschichte. *Monatschrift*, 176: 1–26.
- Kemmerer, Lisa (2006). *In search of Consistency: Ethics and Animals*. Leiden: Brill.
- Koops, Kathelijne; Shöning, Caspar; Isaji, Mina y Chie Hashimoto (2015). Cultural differences in ant-dipping tool length between neighboring chimpanzee communities at Kalinzu, Uganda. *Scientific Reports*, 5: 12456.
- Korsgaard, Christine (2011). Interacting with animals: A Kantian account. En Tom Beauchamp y Roy Frey (eds.), *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: Oxford Handbooks Online. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195371963.001.0001/oxfordhb-9780195371963-e-4>
- Kroeber, Alfred L y Kluckhohn, Clyde (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Printing Office.
- Krützen, Michael; Mann, Janet; Heithaus, Michael; Connor, Richard; Bejder, Lars y Sherwin, William (2005). Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 102 (5): 8939–8943.
- Latour, Bruno (1993). *We have never been moderns*. Harvard: Harvard University Press.
- Levi-Strauss, Claude (1991). *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Luncz, Lydia y Boesch, Christophe (2014). Tradition over trend: Neighboring chimpanzee communities maintain differences in cultural behavior despite frequent immigration of adult females. *American Journal of Primatology*, 76 (7): 649–657.
- Lupano, Wilfrid y Moreau, Jeremie (2012). *Le singe de Hartlepool*. Delcourt.
- Manfredo, Michael; Urquiza-Haas, Esmeralda; Don Carlos, Andrew; Bruskotter, Jeremy y Dietsch, Alia M (2020). How anthropomorphism is changing the social context of modern wildlife conservation. *Biological Conservation*, 241. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2019.108297>.
- Marsh, Kate; Zeuschner, Carol y Saunders, Angela (2011). Health Implications of a Vegetarian Diet: A Review. *American Journal of Lifestyle Medicine*, 6 (3): 250–267. <https://doi.org/10.1177/1559827611425762>
- Martín-Criado, Enrique (2010). *La escuela sin funciones. Crítica de la sociología de la educación crítica*. Barcelona: Bellaterra.
- Muñoz-Morán, Oscar (2008). Salvajes, bárbaros y brutos. De la Grecia clásica al México contemporáneo. *LiminaR*, 6 (2): 155–167.

- Orwell, George (1945). *Animal Farm*. London: Secker and Warburg.
- Osborne, Catherine (2007). *Dumb beasts and dead philosophers: Humanity and the humane in Ancient philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press.
- Ottoni, Eduardo; Resende, Briseida e Izar, Patricia (2005). Watching the best nut-crackers: what capuchin monkeys (Cebus apella) know about others' tool-using skills. *Animal Cognition*, 8 (4): 215–219.
- Pálsson, Gisli (2001). Relaciones humano-ambientales. Orientalismo, paternalismo y comunalismo. En Philippe Descola y Guílsi Pálsson (eds.). *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI, pp. 80-100
- Patterson, Charles (2002). *Eternal Treblinka: Our treatment of animals and the holocaust*. New York: Lantern Books.
- Plumwood, Val (2004). Gender, eco-feminism and the environment. En Robert White (ed.), *Controversies in Environmental Sociology*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 43–60.
- Puleo, Alicia (2005). Los dualismos opresivos y la educación ambiental. *Iseografía*, 32: 201–214.
- Puleo, Alicia (2012). From Cyborgs to Organic Model and Back: Old and New Paradoxes of Gender and Hybridity. *Edinburgh University Press*, 9 (3): 349–364.
- Rachels, James (2004). Drawing Lines. In Cass Sunstein y Martha Nussbaum (eds.), *Animal rights: Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 162–174.
- Safran-Foer, Jonathan (2009). *Eating animals*. New York: Little, Brown y Company.
- Singer, Peter (1975). *Animal Liberation*. New York: Harper Collins.
- Steiner, Gary (2010). *Anthropocentrism and its discontents: The moral status of animals in the history of western philosophy*. Pittsburgh: University of Pittsburgh.
- Sunstein, Cass (2004). Introduction: what are animal rights? En Cass Sunstein y Martha Nussbaum (eds.). *Animal rights: Current debates and new directions*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3–18.
- Tylor, Edward (1871). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. London: John Murray.
- Vallejo, Fernando (2013). *Peroratas*. Bogotá: Alfaguara.
- Viveiros de Castro, Eduardo (1998). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (3): 469. <https://doi.org/10.2307/3034157>.
- Warren, Karen (2000). *Ecofeminist Philosophy: a Western perspective on what it is and why it matters*. Oxford: Rowman y Littlefield Publishers.
- Whiten, Andrew (2011). The scope of culture in chimpanzees, humans and ancestral apes. *Philosophical Transactions of the Royal Society Biological Sciences*, 366 (1567): 997–1007.
- Wise, Steven (2011). Animals rights: one step at a time. In Cass Sunstein y Martha Nussbaum (eds.). *Animal Rights: Current debates and New Directions*. Oxford: Oxford University Press.
- Withrow-King, Sarah (2016). *Animals Are Not Ours (No, Really, They're Not): An Evangelical Animal Liberation Theology*. Cambridge: Cascade Books.