

## EL TABÚ DE LA SIMILITUD

\*Luis Fernando Gómez Echeverri

**Fecha de llegada Abril 12 de 2019 fecha de aprobación Mayo 15 de 2019<sup>1</sup>**

### Resumen

El ecologismo comprende las posiciones que sostienen que la crisis ambiental es producto de la cosmovisión moderna hegemónica y, en consecuencia, se debe construir otra cosmovisión para enfrentarla. Dicho proyecto incluye indagar por las bases de la modernidad hegemónica que han permitido una civilización antropocéntrica y destructora de la ecosfera. Este escrito pretende, partiendo de la crítica de Gayle Rubin al tabú del incesto, presentar al tabú de la similitud como una de las bases epistemológicas y políticas de la modernidad ortodoxa que está en la base del antropocentrismo al perpetuar la idea de que existe una diferencia ontológica entre los seres humanos y los demás seres animales. Por último, se presentan ejemplos de maneras como diversas autoras dentro del ecologismo han roto con dicho tabú.

**Palabras clave:** Ecologismo, pensamiento ambiental, bienestar animal.

### Abstract

The Ecologism is an umbrella term that comprises those discourses that assert current environmental crisis is a result of conventional modern worldview. For this reason, such stances claim it is necessary to build an alternative worldview. This project requires asking for the foundations that make orthodox modernity anthropocentric. This paper aims at reinterpreting Gayle Rubin's «sameness taboo» as epistemological and political bedrock of anthropocentrism since it reproduces the idea that there is an ontological difference between human and nonhuman animals. In addition, some examples of how ecological thought has detached from the sameness taboo.

---

<sup>1</sup> Profesor Asistente, Departamento de Ingeniería Ambiental, Universidad Central. Bogotá. Correo electrónico: lgomez1@ucentral.edu.co

**Keywords:** Ecologism, ecological thinking, animal welfare.

## **Introducción**

Desde que se empezó a hablar de la existencia de una crisis ambiental alrededor de la década de 1960, han existido dos enfoques para enfrentarla (Naess, 1973). El primero, que Dobson (1997) llamó ambientalista, considera que la pérdida acelerada de ecosistemas silvestres y la contaminación son producto de la falta de progreso en el mundo, es decir, una falta de modernización en los aspectos técnicos, políticos, económicos y morales. En este sentido, la degradación de la ecosfera es vista como un problema técnico que requiere de la implementación de las herramientas científicas, políticas, económicas y filosóficas de la modernidad hegemónica.

Precisamente, el enfoque ambientalista considera que la crisis se debe abordar a partir de la gestión ambiental, donde se buscan e implementan soluciones eficientes, en términos económicos, a través de tres aspectos: (1) transferencia tecnológica hacia el tercer mundo; (2) privatización e inclusión de los recursos naturales a mercados globales, para lograr un mayor control sobre ellos; y (3) internalización de las externalidades económicas mediante la institucionalización de medidas y técnicas de valoración económica de los “bienes” y “servicios” ambientales (Robbins, 2012). En otras palabras, la implementación del racionalismo económico y la economía de mercado a nivel mundial es uno de los elementos fundamentales de la solución a la crisis ambiental planteada por el ambientalismo.

Este enfoque, a su vez, comprende la concepción de la crisis ambiental como un problema técnico. Así, el ambientalismo defiende la premisa de que los cambios ambientales y de las condiciones ecológicas son causados por procesos físicos, químicos o biológicos (Robbins, 2012). En consecuencia, otro de sus elementos fundamentales de su solución propuesta es la formación científica y la implementación de tecnologías –como siempre lo ha propuesto la modernidad- en detrimento de modelos de gestión basados en el conocimiento tradicional.

Por último, el ambientalismo ha sostenido que el comportamiento humano es función de los valores que tienen las personas, pero que los valores que fundamentan la preocupación por el medioambiente y la vida no humana obedecen a necesidades de un orden más alto que surgen cuando las económicas y de seguridad son alcanzadas. En este sentido, la conciencia ambiental responde a valores “posmateriales” que sólo adquieren importancia cuando las necesidades materiales son satisfechas (Lowe y Ruding, 1986). En consecuencia, se requiere unos niveles de vida que sólo son posibles mediante la prosperidad económica que brinda la economía liberal o de mercado.

El segundo enfoque que surgió para enfrentar la crisis ambiental ha sido denominado ecologismo. Éste comprende todas las posiciones que sostienen que la crisis es un síntoma de una más profunda de corte civilizatorio. Por esto es radical, pues considera que la causa de la problemática ambiental está en las raíces, i.e. las bases, de la cosmovisión moderna ortodoxa (Dobson, 1997). En consecuencia, postula que debemos reemplazar dichas bases por otras que nos conduzcan a una relación con el planeta y nosotros mismos, diferente a la que ha establecido la modernidad convencional.

### **La gran división**

Para Maturana (1996), la red de conversaciones que define una cultura es llevada a cabo por los miembros del grupo social que son determinados por ella de manera espontánea, sin reflexionarse para ejercerse, dándose como trasfondo natural para ellos. Por su parte, el ecologista norteamericano Derrick Jensen afirma que “las creencias que no se cuestionan son la verdadera autoridad de cualquier cultura” (Jensen, 2016). De esta manera, las bases de una civilización o cultura que se deben explorar son aquellas que son transversales a toda nuestra manera de vivir, y por lo tanto reproducimos constantemente, y que aún permanecen incuestionables por la gran mayoría de las personas.

La antropología afirma que los tabús son parte de un conjunto de esas redes de conversaciones que se encuentran en la base de una cultura o civilización (Spain, 1988). Éstos son normas sociales básicas que prohíben actos o acciones que se

consideran pueden poner en peligro un grupo social (Lambek, 1992). Los tabús no son producto de procesos reflexivos, sino que responden a la reproducción automática de la cultura, y suelen causar repugnancia antes que un rechazo racional. Además, generalmente son incuestionables y absolutos (Eden, 2010).

Según Forth (2007), dentro de la antropología se ha llamado la atención acerca del hecho de que los tabús están más fuertemente arraigados en el concepto de peligro que en el de prohibición, ya que el concepto de tabú hace referencia a prácticas o actos que ponen en riesgo el mismo tejido social. Además, a nivel individual, Lambek (1992) escribe que el tabú opera como una advertencia sobre cómo los daños pueden superar los beneficios. Con referencia al tabú del incesto –el ejemplo paradigmático en antropología, Cohen (1978) señala que, en la civilización moderna, su violación puede conducir al aislamiento social.

En la crítica al sexismo, que ha sido visto como una de las bases culturales de la modernidad ortodoxa (Wallerstein, 2007), la autora feminista Gayle Rubin escribió que el tabú del incesto descansa en un tabú más profundo, el cual institucionaliza la heterosexualidad obligatoria, al proscribir la similitud entre hombres y mujeres (Curiel, 2013). Este tabú de la similitud prohíbe, entonces, a los seres humanos modernos la transgresión del rol de género que le fue asignada desde el nacimiento. No obstante, si este análisis se basa en la división del trabajo y en el establecimiento de relaciones entre diferentes seres dentro de una civilización, el tabú de la similitud va más allá de la especie y la economía política de la sexualidad y comprende las relaciones económicas, epistemológicas y sociales con los demás seres vivos.

Efectivamente, la modernidad hegemónica ha sostenido que es peligroso considerar la especie humana cercana a las demás especies animales. Aunque la teoría de la evolución planteó que el ser humano no es más que otra especie dentro del sistema vida, la cual hace parte del género *Homo*, la modernidad no ha abandonado la “teoría de los dos mundos” que heredó de la filosofía platónica y, posteriormente de la teología cristiana. Esta teoría, según el filósofo colombiano Augusto Ángel Maya (2004), aparece originalmente en Parménides y afirma que existen dos mundos separados entre los que no existe ninguna comunicación: un

mundo físico, la ecosfera, el cual se caracteriza por el devenir, es decir, la apariencia y el cambio; y un mundo metafísico, el del Ser, el cual es inmóvil, infinito, eterno y verdadero.

Esta teoría tuvo dos consecuencias de interés para el ecologismo y que el tabú de la similitud ha mantenido hasta la actualidad. La primera es de orden teológico, y consiste en la idea de un mundo de perfección, que ahora llamamos cielo, en el cual habita un ser perfecto, de género masculino y de naturaleza distinta a la biológica, y el cual es el origen de la segunda naturaleza humana: la del alma. La segunda consecuencia del tabú de la similitud es de orden biológico y es la creencia de que el ser humano es una especie que tiene una particularidad única, es decir, si bien todas las especies se distinguen entre sí por algún aspecto o conjunto de aspectos, éstos son de orden biológico y hacen parte de un continuum, mientras que la particularidad del ser humano rompe con dicho continuum al estar ausente en los demás componentes de la biosfera.

La idea de un mundo metafísico, perfecto, diferente del mundo físico, condujo en el pensamiento griego a una clasificación jerárquica del mobiliario del mundo. Esta *scala naturae* es presentada por Aristóteles en función del tipo de alma o grado de vitalidad, donde los sistemas no vivos se encuentran en el fondo de la jerarquía y carecen totalmente de alma, seguidos de las plantas, las cuales poseen un alma vegetativa. Después, se encuentran ubicados todos los seres animales no humanos que poseen tanto un alma vegetativa como una sensible, y en la cima se encuentran los seres humanos, quienes son los únicos seres vivos con un alma racional (Holy-Luczaj, 2015). En la modernidad, algunos autores harían esta compartimentalización aún más profunda. Tal es el caso de Descartes, quien señaló que el mundo está constituido por tres sustancias: Dios, *res extensa* y *res cogitans*. La segunda era la sustancia material y constituía a todo el mundo material tanto vivo como no vivo. La *res cogitans* era la sustancia pensante y era exclusiva del ser humano, al igual que no dependía de ninguna sustancia material (Noguera, 2004). Esta concepción llevó a Descartes a concebir a los animales no humanos como sistemas mecánicos, no sintientes, mientras los seres humanos como seres que

nos distinguimos por “tener una naturaleza enteramente independiente del cuerpo y, por consiguiente, que no está sujeta a morir con él” (1992, p. 78).

Aquella diferenciación ontológica se ha mantenido a pesar de la aparición de la teoría de la evolución de Darwin. Por un lado, como escribió White (1967, p.1206), “a pesar de Darwin, en nuestros corazones, creemos que *no* somos parte del proceso evolutivo”. Precisamente, el filósofo francés Jean-Marie Schaeffer escribe:

*Desde hace por lo menos un siglo y medio, sabemos, más allá de toda duda razonable, que los humanos son –que nosotros somos- seres vivientes entre otros seres vivientes (con **todo** lo que esto implica) y que la unidad de la humanidad es la de una especie biológica. (...) Sin embargo, la concepción de la humanidad que sirve de ayuda a una parte no desdeñable de aquellos que se proponen estudiar al ser humano desde una perspectiva filosófica o en su dimensión social y cultural opone una negativa categórica y radical a esa comprobación. Ella afirma que el hombre constituye una excepción entre los seres que pueblan la Tierra, incluso que constituye una excepción entre los seres –o el ser- a secas (2009, p.13).*

Esta concepción, que claramente es una defensa del tabú de la similitud tanto epistemológica como funcionalmente, Schaeffer la denomina “la tesis de la excepción humana”, y la define como la hipótesis que el ser humano posee una esencia no biológica emergente –i.e. que no es un elemento de su biología o corporalidad-, que está ausente en los demás componentes del sistema vida. Esta esencia emergente, además, es la que define lo humano propiamente dicho y se opone a lo biológico, presentando, de nuevo, al ser humano como un sistema principalmente “no natural” o, incluso “antinatural”. Así, agrega el autor, “la vida «biológica», pues, no sería otra cosa que el sustrato de la humanidad y nada tendría que ver con su identidad propia” (2009, p. 14).

Para Schaeffer, la tesis de la excepción humana adopta tres formas. La primera, propia de la filosofía y que claramente se deriva del pensamiento griego fundado

por Parménides, ubica la particularidad humana en un reino trascendental ajeno a la biología y la cultura. Así, “el hombre sería un «yo», o un «sujeto», radicalmente autónomo y fundador de su propio ser”. La segunda plantea los sistemas sociales como emergencias exclusivamente humanas desvinculadas de los procesos biológicos, y la última concreción de la tesis de la excepción humana “sostiene que es la «cultura» (la creación de sistemas simbólicos) lo que constituye la identidad propiamente humana del ser humano, y que la trascendencia se opone a la «naturaleza» y a lo «social» a la vez” (2009, p. 14). Podrían agregarse otras dos formas, las cuales tienen una amplia aceptación dentro de las ciencias naturales, y son aquellas que presentan la inteligencia como un rasgo exclusivamente humano y aquella que pone el lenguaje como la ruptura del ser humano con el mundo biológico (Maturana, 2002; Pouydebat, 2018).

Por otro lado, la teoría de la evolución, si bien fue ampliamente aceptada dentro de diferentes esferas de la modernidad ortodoxa, no movió las bases epistemológicas, teológicas y culturales de ésta. Desde un punto de vista antropológico, podría decirse que, a pesar de las nuevas teorías científicas, el tabú de la similitud aún poseía su propósito fundamental. Como se señaló anteriormente, el tabú no es una teoría racional que da cuenta de la verdad, sino que es una práctica discursiva que busca prohibir o restringir ciertos actos (Spain, 1988). Además, ciertas teorías antropológicas apuntan el carácter irracional del tabú: éste no es tanto una norma racional, como lo son en principio las jurídicas, sino una prohibición basada en la idea de peligro para la existencia social misma que se ubica tanto en la base de la sociedad como en la del lenguaje. Así, “los tabús trascienden la distinción entre lenguaje y acto ya que son tanto enunciados como ejecutados, es decir, son palabra hecha carne y carne hecha palabra” (Lambek, 1992, p. 246). En este sentido, si bien no existen evidencias o razones para rechazar explícitamente la teoría de la evolución, ésta no es aceptada en el desarrollo de los actos y conductas que comprenden la vida cotidiana. Como apunta Numbers (1992), tras la publicación del Origen de las Especies, diversos sectores en Estados Unidos no generaron un rechazo directo a la teoría de la evolución, sino que no le dieron mucha importancia, pues, para ellos, la conducta era más relevante que la creencia. De esta manera,

siguieron actuando como si la teoría no fuera válida, particularmente en lo que respecta al origen del ser humano, sin debatirla o presentar una serie de argumentos para refutarla. Como consecuencia, varias prácticas modernas, como las relacionadas con la agricultura y el trato a los seres animales no humanos, no fueron puestos en entre dicho, a pesar de que sus practicantes fueran formados en las nuevas teorías biológicas y ecológicas.

Las ciencias sociales, como la psicología, aún mantenían en la década de 1960 una visión mecanicista de los seres animales no humanos. Escuelas como el conductismo –la cual sigue siendo popular hoy día- descartaban la hipótesis de que los animales no humanos pudieran sentir dolor, calificándola como superstición (Bekoff y Pierce, 2018). Por su parte, la sociología, basándose en la forma lingüística de la tesis de la excepción humana aún concibe los animales no humanos como carentes de sistemas sociales, pues éstos sólo son posibles, señalan, con el uso del lenguaje y, por lo tanto, su comportamiento se debe a hábitos o instintos y no a la deriva ontológica producto de la convivencia con otros seres vivos (Arluke y Sanders, 1996).

La postura hegemónica dentro de las ciencias de la vida también salvaguarda el tabú de la similitud a pesar de estar estructuradas, en parte, por la teoría de la evolución. Por ejemplo, Bekoff y Pierce (2018, p. 22) escriben que “durante la década de 1960 era aun científicamente aceptable expresar escepticismo sobre si los animales pueden realmente experimentar emociones básicas como el miedo o la ira”. Además, agregan que se dudaba ampliamente de que pudieran experimentar emociones más “complejas” como amor, alegría, depresión, dolor o establecer relaciones de amistad o empatía. Por otro lado, las ciencias que trabajan con animales han señalado que el antropomorfismo –atribuir rasgos humanos a otros componentes del mobiliario del mundo- es falta de rigor científico (Pouydebat, 2018). Esto ha llevado a que se acepte más fácil la idea cartesiana de que los animales no humanos son más similares a las máquinas mecánicas, algo que se ha denominado mecanomorfismo (Arluke y Sanders, 1996).



En el caso de los campos ambientalistas, su reformismo no logra minar el objetivo que busca lograr el tabú de la similitud que se sigue cumpliendo. Por ejemplo, las leyes de bienestar animal no alteran significativamente las condiciones en las que han existido los animales no humanos en las sociedades modernas. Aunque se diga que éstas han sido pensadas para proteger a los animales no humanos y están orientadas para actuar desde el interés de ellos, estos seres vivos siguen siendo concebidos como propiedad y, en consecuencia, los intereses humanos prevalecen dentro de estas regulaciones (Francione, 2007). Igualmente, la ciencia del bienestar animal, si bien reconoce a los animales no humanos como seres sintientes, no logra romper con la división entre humanos y no humanos al reproducir el antropocentrismo donde el beneficio económico, la necesidad de tratar a los segundos como medios y el desconocimiento de su complejidad –que va más allá de las cinco libertades- priman más que su bienestar. Como señalan Bekoff y Pierce (2018, p. 39), “la ciencia del bienestar ha sido clave para reforzar la hipótesis de que los animales existen para que los usemos y que privarlos de la libertad de vivir sus vidas no es un problema, siempre que lo hagamos «de forma científica y humana»”.

### **Rompiendo el dualismo**

Aceptar la tesis que *los seres humanos son otros componentes del sistema vida que son producidos por él* debe implicar reconocer las consecuencias de esta afirmación. Lo que se propone aquí es ver al ser humano como parte de la gran complejidad que constituye el proceso de la vida. Esto implica ver desde otra perspectiva tanto el sistema vida y sus componentes, los seres vivos, incluyendo al ser humano. Considerar al ser humano y sus supuestas “excepciones” como emergencias del sistema vida nos lleva a ver tanto a los demás seres vivos – particularmente los seres animales no humanos- como a los seres humanos de una manera distinta.

En primer lugar, nos permite reconocer que las teorías modernas sobre la humanidad influyen las teorías modernas sobre la biología y viceversa. Por un lado, la ciencia y la filosofía hegemónica cuando le atribuyen a un rasgo el adjetivo humano, automáticamente éste es excluido del proceso biológico, como sucede con

la cultura, el lenguaje, la inteligencia, la libertad, entre otros. Por otro lado, cuando hablamos de comportamientos en otros seres vivos, éstos son explicados recurriendo a teorías diferentes a las empleadas con los humanos, lo que ha llevado, muchas veces, a un sesgo que les roba toda complejidad y capacidad de agencia. Un ejemplo de esto último se observa en la etología convencional, la cual ve los comportamientos animales no humanos como producto de la selección natural (permitir al organismo sobrevivir en su entorno) o la selección sexual (hacer el individuo más atractivo para sus pares reproductivos) (Zerda, 2004). Lo anterior ha impedido que reconozcamos comportamientos que son producto de la empatía, la experiencia estética o la inteligencia (Bekoff y Pierce, 2010; Pouydebat, 2018).

En segundo lugar, incluir al ser humano en el sistema vida nos permite eliminar sesgos que nos ha dado una concepción antropocéntrica del mundo. Por ejemplo, la reducción de la sexualidad animal al imperativo biológico de la reproducción ha llevado a ignorar toda una serie de comportamientos homosexuales que se presentan dentro de una gran cantidad de especies, al mismo tiempo que se considera la homosexualidad humana como una emergencia puramente cultural. No obstante, comportamientos sexuales/eróticos entre individuos del mismo sexo se ha reportado en más de 1500 especies animales pertenecientes a insectos, arácnidos, crustáceos, aves y mamíferos; y se ha documentado ampliamente en alrededor de 500 especies (Álamo, 2010).

¿Cómo superar el tabú de la similitud y su más criticada consecuencia, el antropocentrismo? Aquí presentaré brevemente algunos intentos dentro del ecologismo que ilustran formas en que esto se ha hecho. Por ejemplo, Hans Jonas (2000) comprende la vida desde la libertad, haciendo esta última una característica ontológica fundamental de la primera. Frente a esto, escribe “la vida es precisamente aquel modo de existencia material en el cual el ser se ha expuesto a la dependencia (cuya forma primaria es el metabolismo mismo) para adquirir a cambio de ella una libertad que le está vedada a la independencia propia de la materia inmutable” (2000, p. 156). Igualmente, este autor afirma que la vida animal

se distingue por tres procesos presentes en ésta: la movilidad, la percepción y el sentimiento.

Por su parte, Bekoff y Pierce (2010) han cuestionado que la moralidad sea una esfera exclusiva del ser humano, redefiniéndola para el caso de los seres animales no humanos y aportando resultados de investigación que permiten hablar del desarrollo de tres conjuntos de comportamientos en varias especies de este reino: la cooperación, la empatía y la justicia. De manera similar, la bióloga francesa Emmanuel Pouydebat (2018) ha mostrado que ciertos aspectos que se consideran exclusivos de los seres humanos estaban presentes en otras especies del género *Homo* y que la inteligencia es un concepto que, examinado, hace referencia a una capacidad que está presente en múltiples especies y que no hay manera de establecer un patrón de medida que permita establecer al ser humano como la especie más inteligente. Entre los ejemplos que nombra se encuentran la fabricación de herramientas de piedra por diversos primates, mostrando que este no es un rasgo exclusivo del género *Homo*; o el manejo de herramientas por parte de otros géneros –e.g., aves empleando pañuelos para secarse, grillos usando agujeros como caja de resonancia para amplificar su canto, pulpos utilizando cáscaras de coco como medio de transporte-. Este estudio no desconoce particularidades en el ser humano, sino que observa el panorama general para asentir que “los seres humanos son seres únicos, sin duda, pero igual que los gorilas, orangutanes y cualquier otro animal” (2018, p. 93).

Bajo otras preguntas de investigación, Donna Haraway ha estudiado la escisión humano/no humano y ha propuesto el término *culturalaleza* en vez de los de naturaleza y cultura, partiendo de la conclusión de que los seres vivos no preexisten a sus relaciones. En consecuencia, esta autora escribe: “los determinismos biológico y cultural son ambos concreciones erradas, es decir, el error, por un lado de confundir categorías abstractas, provisionales y locales con el mundo; y, por otro lado, tomar erróneamente consecuencias potentes por fundaciones preexistentes” (2003, p. 6). Además, profundiza la inclusión y la ontología del ser humano en el sistema vida al cuestionar el principio de no contradicción propio del positivismo al

anotar que en las células que constituyen el cuerpo humano contienen 10% de genoma humano y 90% de genomas de múltiples microorganismos, mostrando así que *existimos* gracias a otros organismos (Haraway, 2008).

Por último, Bekoff y Pierce (2018) definen el bienestar animal como la ciencia que estudia el mejoramiento de la calidad de vida de los animales humanos dentro del *statu quo*. Bajo esta concepción, muestran cómo las cinco libertades –libre de hambre, sed y desnutrición; libre de miedos y angustias; libre de dolor, lesiones o enfermedades; libre de incomodidades físicas o térmicas; y libre para expresar las pautas propias de su comportamiento- no tienen en cuenta las investigaciones que se han hecho en el campo del comportamiento animal y que muestran cómo su vida es más compleja de lo que éstas asumen y concluyen que el bienestar animal no proporciona lo que realmente debemos brindarles a los seres animales no humanos: libertad para desarrollarse bajo sus propias necesidades y goces.

## Referencias

- Alamo, S., 2010. Eluding capture: the science, culture, and pleasure of “queer” animals, en: Mortimer-Sandilands, C., Erickson, B. (Eds.), *Queer Ecologies: sex, nature, politics, desire*. Indiana University Press, Bloomington, pp. 51-72.
- Ángel, A., 2004. El enigma de Parménides. Los laberintos de la metafísica. Hacia una filosofía ambiental. Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- Arluke, A., Sanders, C.R., 1996. *Regarding animals*. Temple University Press, Filadelfia.
- Bekoff, M., Pierce, J., 2010. *Justicia Salvaje. La vida moral de los animales*. Turner, Madrid.
- Bekoff, M., Pierce, J., 2018. *Agenda para la cuestión animal. Libertad, compasión y coexistencia en la era humana*. Akal, Madrid.
- Cohen, Y., 1978. Disappearance of the incest taboo. *Human Nature* 1(7), 72–78.
- Curiel, O., 2013. La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación. *Brecha Lésbica/En la Frontera*, Bogotá, D.C.
- Descartes, R., 1992. *Discurso del método*. Norma, Santafé de Bogotá.
- Dobson, A., 1997. *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Eden, L., 2010. The contingent taboo. *Review of International Studies* 36(4), 831–837.

- Forth, G., 2007. Can animals break taboos?: Applications of “Taboo” among the Nage of Eastern Indonesia. *Oceania* 77(2), 215–231.
- Francione, G.L., 2007. Reflections on “Animals, Property, and the Law” and “Rain without Thunder.” *Law and Contemporary Problems* 70(1), 9–57.
- Haraway, D.J., 2003. *The companion species manifesto*. Prickly Paradigm, Chicago.
- Haraway, D.J., 2008. *When species meet*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Holy-Luczaj, M., 2015. Heidegger’s support for Deep Ecology reexamined once again: Ontological egalitarianism, or farewell to the Great Chain of Being. *Ethics and the Environment* 20(1), 45–66.
- Jensen, D., 2016. *The myth of human supremacy*. Seven Stories Press, New York.
- Jonas, H., 2000. *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta, Madrid.
- Lambek, M., 1992. Taboo as cultural practice among malagasy speakers. *Man* 27(2), 245–266.
- Lowe, P.D., Rudig, W., 1986. Political ecology and social sciences - The state of the art. *British Journal of Political Science* 16(4), 513–550.
- Maturana, H., 2002. *El sentido de lo humano*, 11a ed. Dolmen, Santiago.
- Maturana, H., 1996. Ontología del conversar, in: Luzoro, J. (Comp.), *Desde la biología a la psicología*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile, pp. 86–102.
- Naess, A., 1973. The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary. *Inquiry* 16(1), 95–100.
- Noguera, A.P., 2004. *El reencantamiento del mundo*. Universidad Nacional de Colombia, Manizales.
- Numbers, R.L., 1992. Creation, evolution, and Holy Ghost religion: Holiness and pentecostal responses to darwinism. *Religion and American Culture* 2(2), 127–158.
- Pouydebat, E., 2018. *Inteligencia animal. Cabeza de chorlitos y memoria de elefantes*. Plataforma, Barcelona.
- Robbins, P., 2012. *Political ecology. A critical introduction*, 2da ed. Wiley-Blackwell, West Sussex.
- Schaeffer, J.-M., 2009. *El fin de la excepción humana*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Spain, D.H., 1988. Taboo or not taboo: Is that the question? *Ethos* 16(3), 285–301.
- Wallerstein, I., 2007. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. Siglo XXI, México.
- White, Jr., L., 1967. The historical roots of our ecologic crisis. *Science* 155(2767), 1203–1207.
- Zerda, E., 2004. *Comportamiento animal: introducción, métodos y prácticas*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.

