

VOLUMEN 18 • NÚMERO 34

*euph*Yía

REVISTA DE FILOSOFÍA

VARIA

¿Es adecuado el rawlseanismo para plantear los fundamentos constitucionales anti-discriminación?, Enrique Camacho-Beltrán

Hayek and the concept of freedom: a summary, Facundo Guadagno
Apuntes sobre el concepto de resistencia a la luz de los casos CRAC-PC y EZLN,
Hugo Martínez García

Sobre el estatus moral de la mujer en Kant: una lectura desde el carácter moral,
Luis Moises López-Flores

DOSSIER: ÉTICA AMBIENTAL Y ANIMAL

Introducción de los editores, Victor Hugo Salazar Ortiz y Daniel Oviedo Sotelo
Carencia social de una ética animal: la educación oculta, Elba Castro Rosales y
Javier Reyes Ruiz

Biopolítica, necropolítica, zootecnia y domexecración: el poder de la muerte,
Esther Adriana Arvizu Ruiz

Ecologismo y animalismo. De la tensión entre espectros ético-políticos al
entrecruzamiento de enfoques críticos, Ernesto Cabrera García

Kangaroos and Dragons: how much is a species worth?, Luis David Reyez
Sáenz

La animalidad en el pensamiento de Nick Land o la línea de fuga hacia lo
desconocido, Camilo Andrés Vargas Guevara

Ensayo animal, Rodolfo Bernal Escalante

Ser responsable por la naturaleza según Hans Jonas: el futuro de la humanidad
inseparable de la preservación de la naturaleza, Ericbert Tambou

Kamgue

Máximas éticas frente al desplazamiento y la inmovilidad climáticos, Bernardo
Bolaños Guerra

TRADUCCIÓN

Malcolm, Norman. "La concebibilidad del mecanismo", Marc Jiménez-Rolland



ISSN 2683-2518

Biopolítica, necropolítica, zootecnia y domexecración: el poder de la muerte

Biopolitics, necropolitics, zootechnics and domexecration: the power of death

Esther Adriana Arvizu Ruiz
Universidad Autónoma de Aguascalientes
thercyarvizu@gmail.com

Resumen

El presente es un ensayo teórico exploratorio, que busca rastrear el potencial de la intersección de nociones conocidas por la filosofía, tales como biopolítica y necropolítica, junto a conceptos como domexecración, provenientes de campos emergentes del conocimiento social, asimismo se recurre al ámbito de la zootecnia, en tanto discurso moderno especializado (en los términos de Foucault) donde es posible develar los efectos biopolíticos, necropolíticos y domexecradores que han afectado a los animales no humanos, ya que la zootecnia es una ciencia que se creó con la finalidad de domeñarlos, y, debido a ello, los animales padecen la suerte del sometimiento y la esclavitud. Las herramientas teóricas con las que es abordado el tema no han sido vinculadas usualmente y su

intención es comprender con mayor cabalidad la forma en la que en la modernidad el gobierno de lo viviente no se agota en la regulación de los animales humanos, es decir, como el racismo, hablando del ámbito humano, se hace presente en la forma de especismo en el ámbito animal.

Palabras clave: zootecnia, biopolítica, necropolítica, domesticación, domexecración, especismo.

Abstract

The present is an exploratory theoretical essay, which seeks to trace the potential of the intersection of notions known by philosophy, such as biopolitics and necropolitics, together with concepts such as domexecration, coming from emerging fields of social knowledge, also resorting to the field of zootechnics, as a specialized modern discourse (in Foucault's terms) where it is possible to reveal the biopolitical, necropolitical and taming effects that have affected non-human animals, since zootechnics is a science that was created with the purpose of taming them, and, because of this, animals suffer the fate of subjugation and slavery. The theoretical tools with which the topic is approached have not usually been linked and their intention is to understand more fully the way in which in modernity the government of the living is not exhausted in the regulation of human animals, that is, how racism, speaking of the human sphere, is present in the form of speciesism in the animal sphere.

Key words: zootechnics, biopolitics, necropolitics, domestication, domexecration, speciesism.

1. Introducción

El presente es un ensayo teórico exploratorio que rastrea el potencial de la intersección de nociones conocidas por la filosofía,

tales como biopolítica y necropolítica, junto a conceptos provenientes de campos emergentes del conocimiento social, como domexecración. Se hace referencia al trato dado al animal no humano a lo largo de los siglos, no obstante, ha habido acercamientos al tema desde una perspectiva que considera a estos seres como sintientes e inteligentes, la mayoría de las veces el acercamiento es desde una perspectiva antropocéntrica, donde el animal no humano funge como un objeto cuya única función es producir bienestar, ya sea convirtiéndose en alimento, “material” de experimentación, vestido o diversión para el ser humano.

El interés por el bienestar de los animales no humanos es antiguo, no sólo en un sentido utilitarista, es decir, para que ese ser sea usado por la industria y se obtenga de ello un beneficio. Desde el pensamiento filosófico de la Grecia clásica hay atisbos de ello. Pitágoras, de quien no se conserva ningún escrito; Plotino (2007) y Plutarco (2014) ponen el tema en la mesa de discusión. Este último, incluso, afirma que el consumo de carne es dañino para la salud, pues nuestro cuerpo está realmente inhabilitado para ello. Sin embargo, en contraposición a lo mencionado, en la Grecia antigua se visibiliza ya un pensamiento especista y antropocéntrico que cosifica al animal no humano. En la *Odisea* (S.VIII a. C.), epopeya atribuida a Homero, lo anterior se percibe con claridad en el desmembramiento sufrido por los animales con el pretexto del sacrificio: “Cuando habían asado la carne exterior de las víctimas, la sacaron del asador, repartieron las porciones y se aplicaron al magnífico festín” (Homero, 2019: 89).¹ El animal como sujeto

¹ El desmembramiento que sufren los animales no humanos será abordado en el S. XX por Carol J. Adams, mediante el concepto de referente ausente en su libro *The sexual politics of meat* (1990), en donde hace un paralelismo con la situación de reificación que sufren tanto animales no humanos como mujeres animalizadas.

desparece para ser sustituido por “piezas” usadas como “alimento”, así como en la *Biblia*, específicamente en los libros del *Génesis*, *Levítico* y *Deuteronomio*, el animal no humano es sometido al sacrificio y funge como víctima de recambio, según Girard (1983). Para ser sometido al sacrificio primero debe haber sido reificado. En el *Génesis*, como en la *Odisea*, se aprecia al animal como una pieza:

toma tus armas, tu arco y las flechas, sal al campo y caza algunas piezas para mí. Luego me preparas un guiso como a mí me gusta y me lo sirves, y yo te daré la bendición antes de que muera (Génesis 27:3).

En el *Levítico* incluso se le categoriza como puro e impuro y a partir de esa clasificación se determina qué animal “sirve” para el consumo humano y cuál no. Esta clasificación, según Douglas en *Pureza y peligro* (1973) tiene la finalidad de mantener el orden. “Le quebrantaré los alones, mas no la cortará, ni la partirá con hierro; y puesto fuego debajo de la leña, la quemará sobre el altar” (Torres Amat, 1950, Levítico,1:17). En esta última imagen podría percibirse un deseo de crueldad, de exacerbar los actos que vuelvan indigno al otro animal y esto, a su vez, se relaciona con la nula importancia que se le da a la vida animal.

En el *Deuteronomio* el animal no humano es considerado como un esclavo, lo que se observará en la siguiente cita que alude a una ley para santificar el sábado, para ello nadie debe trabajar: “...ni tu sirvienta, ni tu buey, ni tu burro u otro de tus animales” (Deuteronomio, 5:14, 2005). Por otra parte, en el versículo 21 en el que se hace referencia a los mandatos promulgados y que versan sobre no desear lo del otro, nuevamente se observa la reificación

del animal “...ni su sirvienta, ni su buey, ni su burro, ni **cosa**² alguna suya” (Deuteronomio, 5:21, 2005).

En la Edad Media se consolida un pensamiento jerárquico en el que el animal no humano comienza a ser visto únicamente como útil y además es considerado inferior al humano. Sólo existe el pensamiento disidente de Alberto Magno quien afirmaba que los animales poseían alma.

En 1892 Henry Salt en su libro *Los derechos de los animales* propone que el término humanos debe incluir a otras especies, esto en verdad tiene mucho sentido. La palabra humano proviene del latín *humanus*, compuesto con *humus* (tierra) y el sufijo *anus*, equivalente a -ano que indica procedencia o pertenencia, es decir el humano es quien procede o pertenece a la Tierra. Los hombres, palabra que también se deriva de *humus*: tierra, no somos los únicos seres que habitamos este sitio. La palabra animal viene del latín *animal-animalis*, ser dotado de respiración o soplo vital (anima). Los hombres compartimos también esa característica. Que la palabra animal haya tenido una evolución peyorativa se debe, quizá, a la industrialización, al azar, a la tergiversación, perversión, conveniencia o múltiples circunstancias que acompañan a las palabras.

La crueldad que muestra el hombre contra los animales no humanos parece agudizarse en el siglo XIX con el surgimiento del positivismo de Augusto Comte. El pensador francés sostenía, como la mayoría de los pensadores de todos los tiempos ha hecho, que el hombre es superior al animal no humano por dominar un lenguaje, al igual que por mostrar interés en el arte. No obstante que el positivismo sí considera al humano como parte de la cadena

² El énfasis es propio.

animal, lo considera como el eslabón superior. Para darle soporte a esta afirmación, Comte se basa en dos principios:

1. La identidad ingénita de las funciones esenciales en los hombres y en los animales.
2. La constitución fundamental del hombre es invariable: "Evolución, pero no transformación." Este gran principio, transmitido por la biología a la sociología, domina completamente esta última ciencia (Beeche, 1956: 202).

Cabe además agregar que, para Comte, la transformación más elevada del humano se consigue a través de la intelectualidad y la moralidad que, asimismo, son atributos que lo distinguen del resto de la creación y lo definen como humano.

La zootecnia es una ciencia que, como el Positivismo, surge a finales del siglo XIX. El obstáculo que significa el surgimiento del positivismo para el animal no humano es el hecho de que, según Ávila Gaitán (2017), filósofo colombiano, empieza a surgir un rechazo a la alteridad; mientras que en el caso de la zootecnia el problema que ocurre es la otrerización, término acuñado por Francione y Charlton (2015) que se refiere a considerar a los animales como radicalmente diferentes de nosotros los humanos y eso con un sentido de inferioridad. Los animales son los "otros" que no pueden ni merecen entrar en nuestro círculo, es decir, no gozan de autonomía, derechos, libertad ni subjetividad. Lo anterior está ligado con el especismo.

Este trabajo toma como punto de partida la zootecnia y los conceptos de biopoder, necropolítica y la domexecración, esta última con la finalidad de allanar el sesgo antropocéntrico de Michel Foucault y Achille Mbembe, cuyos análisis se limitan a la experiencia de los animales humanos, además prescinden de la

aparición de tecnologías modernas de saber/poder que capturaron completamente el gobierno de lo viviente a escala planetaria. Mediante el acercamiento a esta técnica de domesticación y explotación que es la zootecnia, y a los susodichos conceptos se pretende establecer una correspondencia entre las clases humanas marginadas y los animales no humanos que sufren el destino de la marginación aún con mayor dureza. Se parte de conceptos que abordan la problemática humana debido a que el animal no humano ha sido domesticado por el hombre y ha ocupado un papel secundario en la vida de los humanos: como materia prima, esclavo, producto o mercancía, es decir, el animal ha sido acallado, sin embargo, los pensadores del siglo XX a los que se ha recurrido han analizado el destino que sufren los seres más vulnerables, racializados, marginados, pauperizados, e incluso han sido animalizados o feminizados³ y por esta razón se toman como punto de partida para establecer un paralelismo entre los sectores humanos ya mencionados y los animales no humanos, además se usan como soporte porque una ciencia que se centre en el animal como sujeto agente con capacidades, intereses y deseos, apenas se está construyendo con los estudios críticos animales que abrevan de distintas disciplinas. Este planteamiento tiene la finalidad de modificar la percepción que se ha construido de los animales no humanos a través de los siglos.

³ Carol J. Adams ya había relacionado la suerte de la mujer con la del animal no humano. Ambos son cosificados y se convierten en un referente ausente, es decir, *piezas* que el consumidor olvida que alguna vez fueron alguien. El referente ausente es el nexo que comparten la opresión de mujeres y animales. “La política sexual de la carne es una actitud y una acción que animaliza a las mujeres y sexualiza y feminiza a los animales” (Adams, 2016: 28).

2. El gobierno de lo viviente: entre la soberanía, el biopoder y el terror

La biopolítica, es un concepto que Foucault introduce para explicar diversas formas de gobierno. En *Defender la sociedad* (2002) el filósofo parte de los siglos XVII y XVIII donde las técnicas de poder se concentraban en el cuerpo individual, es decir, su control. A mediados del siglo XVIII surge una tecnología de poder distinta que abarca a la anterior, pero ahora se enfoca en la vida del hombre como especie, es decir, no busca individualizar, sino masificar, explica Foucault. La biopolítica de la especie humana focaliza su interés en la dimensión de la natalidad, la reproducción, la fecundidad, la mortalidad, la vejez y el impacto del entorno. El poder de hacer vivir, al que Foucault llama el poder de la regularización, consiste en hacer vivir y deja morir y se relaciona con la “descalificación progresiva de la muerte” (Foucault, 2022: 223). Es a raíz de todos estos controles que ejerce la biopolítica sobre el ser humano que se puede establecer una correspondencia con lo que viven los animales no humanos. ¿Cuándo debe quedar preñada una vaca? ¿Le dará su leche al ternero? Debe engordarsele con premura y cuando esté “vieja” y no pueda volver a parir se entregará al matadero. Es importante agregar que el papel del animal cobra relevancia cuando se trata de las aportaciones que hace a los humanos. Gracias a la carne de la vaca vivimos, estamos “sanos” y obtenemos ganancias económicas, ello se convierte en la única razón de ser de varias especies animales. Asimismo, al descalificar a la muerte se puede establecerse un paralelismo con la situación de los animales no humanos, pues lo antedicho se relaciona con el cómo se considera el poder a la vida, es decir,

quién tiene el derecho de que *algo*⁴ deba vivir o morir. El poder ya no se encuentra, como anteriormente, en la muerte, sino en la intercesión que procura la vida. Foucault menciona además dos tecnologías de poder: una disciplinaria y otra cuyo núcleo es la vida y su pretensión de controlarla. La segunda adaptación se da a fines del S. XVIII y se relaciona con los fenómenos globales, lo que conforma dos series: “la serie-cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; y la serie población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores” (Foucault, 2002: 227). Cuando el interés se relaciona con hacer vivir, se usarán mecanismos reguladores que equilibren y optimicen la vida. El poder de la muerte en un sistema político cuyo centro es el biopoder, se ejerce mediante el racismo. Este consiste en introducir un corte en el ámbito de la vida, es decir, establecer la distinción entre lo que debe vivir y lo que debe morir, explica Foucault. La segunda función del racismo es: “si quieres vivir, es preciso que hagas morir, es preciso que puedas matar” (Foucault, 2002: 230). Hablar de muerte, según el filósofo francés, no se refiere al asesinato directo, sino también a la expulsión, al rechazo. El racismo se desarrolla debido al colonialismo y al evolucionismo, *id est*: la matanza puede “limpiar” la raza. El especismo actúa con la misma premisa que el racismo: los animales no humanos se otrerizan, no forman parte de nuestra comunidad, incluso no se considera su muerte, no mueren porque no son *nadie*. Sólo viven y figuran cuando son usados como alimento, vestido, entretenimiento. El especismo también conduce a que la “decisión” de asesinar un lechón para consumirlo en un festejo sea

⁴ Estamos inmersos en un mundo en el que cualquiera es *algo* no alguien. Todo se cosifica incluyendo humanos y no humanos, sin embargo, los últimos sufren más y lo hacen desde que el *homo sapiens* se convirtió en tal.

inevitable, incuestionable, ya que es preciso que otro muera para que *yo* viva.

Aunada a la zootecnia y a la biopolítica se incluye la necropolítica de Mbembe quien parte de la hipótesis de que la soberanía se expresa “en el poder y la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe vivir” (Mbembe, 2011:19). Posteriormente recurre al concepto de Biopoder de Foucault: el dominio que ejerce el poder sobre la vida y se pregunta cuándo y por quién se puede ejercer ese derecho. El derecho de matar que se arroga la política puede usar la guerra como medio para establecer la soberanía. Mbembe relaciona el biopoder con otros dos conceptos: el estado de excepción y el de sitio; el primero ficcionaliza al enemigo (judíos, Bin Laden, animales no humanos).

“En la formulación de Foucault, el biopoder parece funcionar segregando a quienes deben morir de quienes deben vivir” (Mbembe, 2011:21) La especie humana se distribuye en grupos y en subgrupos entre los cuales se crea una ruptura biológica, es decir, el racismo. Esta política (la de la raza) constituye la política de la muerte. El racismo convierte en “aceptable” la matanza. Los Estados modernos, explica Mbembe (2011) retomando a Foucault, funcionan con el derecho soberano de matar y mecanismos del biopoder. Se ejemplifica con el Estado Nazi. Tal perspectiva coloca al otro como el enemigo, como una amenaza cuya muerte beneficiaría al que *merece* vivir. Lo anterior se relaciona con la concepción que en la modernidad se tiene de la política como de una relación guerrera. Mbembe también pone en juicio la idea de que para que alguien viva, otro tenga que morir.

Mbembe se pregunta cómo se relacionan la modernidad y el terror, y su respuesta es pertinente para este trabajo, pues conecta con la manera en que “el terror [...] está [...] relacionado con los

diferentes relatos de emancipación y dominación, que se han apoyado [...] en concepciones de la verdad y error, 'lo real' y lo simbólico" (Mbembe, 2011:28). El terror y el asesinato son sus medios.

Este terror moderno debe considerar la esclavitud, argumenta Mbembe. El esclavo sufre una triple pérdida: pierde su hogar, los derechos sobre su cuerpo y su estatus político, lo que implica: dominación absoluta, alienación y muerte social (expulsión de la humanidad). No se forma la comunidad porque para que se dé tal, intervienen la palabra y el pensamiento. El esclavo tiene precio, tiene valor como propiedad, se sostiene con vida, pero mutilado, "en un mundo espectral de horror, crueldad y desacralización intensos" (Mbembe, 2011:33). Su vida es una forma de "muerte- en- la- vida", agrega el historiador. El poder que se ejerce sobre la vida de otro se convierte en comercio, propiedad. "La vida del esclavo es una 'cosa'" (Mbembe, 2011:34).

La esclavitud, de la que habla Mbembe, remite con suma precisión a los animales no humanos: "valor como propiedad", por ejemplo: el caso del toro de lidia, cuya matanza se ensalza y se defiende por considerarse "cultura" o "arte", por el beneficio económico que significa la "fiesta", donde estos sacrificios, paradójicamente desacralizados, se llevan a cabo. Los argumentos para defender la continuación de este asesinato son antropocéntricos y especistas.

La manera en la que Mbembe (2011) ha denominado tal situación, es decir, necropolítica, parece aludir a lo que afirma Corine Pelluchon en su *Manifiesto animalista* (2018) y es que nos encontramos en la edad de la desolación. Por lo menos se podría hablar de un campo semántico similar: muerte, desolación, destrucción, etc. Y agrega que, si aprendemos a ver a los animales

no humanos de una manera distinta, no desde el especismo, podremos pasar a la edad de lo viviente, una contraposición a la necropolítica.

La vida de los esclavos y la de los animales no humanos comparten estatus, es una forma de “muerte- en- la- vida”. El poder que se ejerce sobre la vida de otro se convierte en comercio, propiedad, tal como los cerdos encerrados en jaulas diminutas en las que apenas pueden moverse, las vacas en las llamadas trampas, las gallinas hacinadas entre heces y muerte. Los zorros, venados, liebres, leones, elefantes y un largo etcétera de animales no humanos que son cazados, como si su vida sólo valiera para convertirse en la sinécdoque de la muerte: una cabeza, una piel, una cornamenta, un abrigo, y cuyo fin, muchas de las veces, es convertirse en trofeos.

En el apartheid, el terror es “la concatenación del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio” (Mbembe, 2011: 35), en el que la raza es un componente importante de nuevo. La conquista colonial ha desenmascarado una violencia que no se había visto antes. Tomar vidas y acordar la paz se consideran funciones del Estado, así como la de instaurar maneras “civilizadas” de asesinar. De nuevo una correspondencia con la situación de los animales no humanos y su supuesto bienestar, es decir, asesinarlos “civilizadamente”, con el menor dolor posible, pero ¿existe una manera *correcta* de asesinar a alguien que quiere vivir? En las colonias viven “salvajes”. Para los conquistadores las colonias, debido a que se comportan como si fueran parte de la naturaleza, se asemejan a una forma de vida animal. La naturaleza vista como el antónimo negativo de lo civilizado, del progreso y, por ello, similar al animal no humano. En la colonia el matar no tiene reglas (ni legales, ni institucionales) manifiesta Mbembe

(2011) quien usa incluso la expresión “forma de vida animal” remitiendo a la creencia de la inferioridad animal o a la permisividad de maltratarlos por tal condición. La cacería es una muestra de esta situación. El humano se arroga el derecho de asesinar a los animales que habitan pacíficamente en su hábitat. Lo hace por considerarlos una “plaga”. Y así los domina, impone su orden, su “superioridad”, además vuelve a la cacería un acto *digno* ya que de él puede alimentarse, confeccionar un tapete o adornar los muros de su casa, es decir, vivir una vida “mejor”. El animal pues, “entrega” su cuerpo, se sacrifica, mejor dicho: es sacrificado. Al mismo tiempo, el humano extermina a quien se ubica en el estrato vital (no es bien recibido en la sociedad) más inferior, según sus criterios antropocéntricos y especistas, el animal no vale más que para producirle algún beneficio. Mediante tales acciones se pueden percibir tanto la biopolítica, la necropolítica, la zootecnia y la domeexecración. Los animales no humanos se inscriben en la esfera de los seres humanos marginados, pero de una manera más cruel y arbitraria.

La ocupación colonial tardía, es muy distinta de la de la era moderna. Mbembe (2011) pone como ejemplo la franja de Gaza cuyas características principales se relacionan con el necropoder: el territorio se fragmenta, lo que expande las colonias con la finalidad de complicar el movimiento y segregar. Otra vez se puede hacer un paralelismo con la situación de los animales no humanos: las ciudades se desbordan y los campos, cerros, las fronteras que antes constituían el hábitat de los animales no humanos, desaparecen. En este caso no se pretende deliberadamente segregar, la condición del animal es silenciosa, no existe, es ignorada, a *nadie* le atañe, sólo interesan la producción, la riqueza, vivir una vida cómoda, en la que los caprichos personales

se sacien, sin importar que el otro muera, ese otro que no cabe en el círculo humano.

Es sorprendente que aun conociendo la teoría de la evolución de Darwin, donde el naturalista afirma que el hombre es un animal y no una criatura divina, se siga estableciendo una distinción tan tajante entre el hombre y el animal. Lo que se considera evolución en el hombre es lo que Foucault (2002) conoce como “racismo de Estado”, es decir, los parámetros para medir la evolución se constatan en un “varón adulto, sano, fuerte, blanco y guapo” (Ramírez, 2009: 49). Este racismo distingue lo normal de lo anormal, lo que merece vivir de lo que no, es decir, se le permite matar:

La muerte del otro no es simplemente mi vida, considerada como seguridad personal; la muerte del otro, de la mala raza, de la raza inferior (o del degenerado o el anormal), es lo que va a hacer que la vida en general sea más sana; más sana y más pura [...] La raza, el racismo, son la condición que hace aceptable dar muerte en una sociedad de normalización (Foucault, 2002: 231).

Para Mbembe (2011) no obstante, los fundamentos del biopoder reflejan deficientemente la manera en la que la vida se somete al poder de la muerte. Mbembe usa, asimismo la idea de política de la muerte con la finalidad de demostrar cómo en la actualidad el objetivo de las armas es la destrucción de los humanos, así como la creación de mundos de muerte, debido a los modos de existencia social que asemejan a las personas con muertos en vida. Nuevamente una equivalencia con la situación que padecen los animales no humanos: muchos de ellos son conducidos al matadero, es decir, su vida y su cuerpo tienen el único propósito de ser “sacrificados”, léase asesinados, para servir

de “alimento”. Cabe mencionar que el modo en el que se ven obligados a vivir: encerrados, hacinados, sin ver la luz, ni sentir el aire y ni siquiera conocer el contacto con la tierra, los convierte en “muertos en vida”.

3. La zootecnia: un saber-poder domexecrador

En este apartado se busca señalar la manera en la que se entreteje la zootecnia con los efectos de la biopolítica y la necropolítica y cómo han perjudicado las vidas de los animales no humanos. La primera anula, a partir de la domesticación, el valor inherente del animal no humano y lo convierte en máquina. La zootecnia es escandalosa pues se ocupa de un animal cuya vida entera es concebida en términos de productividad, afirma Ávila Gaitán en su libro *Rebelión en la granja* (2017), e inquiriere: “¿Existe vida contra, por debajo o más allá de la productividad?” (Ávila Gaitán, 2017: 44). El ser del animal está sujeto y limitado a su productividad. En la zootecnia se le atribuyen al animal cualidades que incluso lo vuelven responsable de la felicidad y buena alimentación de un pueblo. Y la preocupación principal no es la compleja vida del animal: “sino la satisfacción de necesidades humanas en gran medida generadas durante su enunciación y proyectadas como verdades irrefutables” (Ávila Gaitán, 2017: 45). El animal no humano es explotado como fuerza de trabajo: burros de carga, caballos y la tracción a sangre; como productor de alimento: gallinas, cerdos, vacas, borregos, etc., son convertidos en “proteína” para salud y bienestar del humano, a los zorros, chinchillas, borregos y osos se les arrebató su pelaje para la industria de la moda; los mismos animales pueden convertirse en

bolsos, zapatos, asimismo son sometidos a la experimentación, es decir, padecen lo que supuestamente el humano no debe padecer por pertenecer a la especie humana.

La zootecnia produce y modifica biológicamente con fines económicos a los animales. Para explicar esta situación Ávila cuestiona la construcción de nuestros discursos sobre transformaciones biológicas y dominio-explotación. Para responderlo hace una crítica al logocentrismo, que es el tipo de discurso que predomina en Occidente y que nos hace concebir la realidad en dicotomías jerárquicas entrelazadas, es decir: masculino/femenino; cultura/naturaleza; sujeto/objeto, en esta dicotomía el primer elemento tiene más valor que el segundo. Al instituirse dichas dicotomías, los elementos: femenino, naturaleza y objeto quedan sobajados, por lo que se puede atribuir a esta clasificación una cierta similitud con los animales no humanos: "Todas las formas de discriminación, incluyendo el especismo, implican tratar a algún grupo de seres como otros, y después proceder a negar a estos otros la plena pertenencia en la comunidad moral" (Francione y Charlton, 2015: 114). Esta otrerización, a su vez, implica la negación de la alteridad para el animal no humano.

El animal doméstico es el que se ha adaptado a los fines económicos del humano, sin embargo, el animal está bajo la tutela (es más preciso el término dominio) del *dominus*, el señor. Ávila propone remover esa supuesta esencia del animal. Pretende, asimismo, "des-ordenar, des-fundamentar a la zootecnia" (Ávila Gaitán, 2017: 45). Al normalizar y legitimar el discurso sustentado en la zootecnia, juega un papel fundamental el antropocentrismo, al impedir problematizar la situación de los animales, agrega Ávila. La filosofía moderna se ha desentendido de esta situación

que ha quedado en manos de quienes usan a los animales para beneficio propio: matanceros, cirqueros, campesinos, añade.

Los animales quedan fuera de los intereses de las ciencias sociales, debido al especismo, término acuñado por Richard Ryder en 1970. Ryder no define con exactitud el término, explica en qué consiste una conducta especista, alude a Darwin, para enfatizar el hecho de que gracias a las investigaciones realizadas y las posteriores de otros científicos, existe la idea concordante de que humano y animal no son esencialmente diferentes desde una perspectiva biológica. “¿Por qué entonces hacemos una completa distinción moral entre ambos? Si todos los organismos pertenecemos a un continuo físico, entonces también debemos formar parte de un continuo moral” (Ryder, 1970: 1). El especismo está relacionado con la distinción entre humano y animal siempre conveniente y privilegiada para el primero. El especismo caracteriza a la sociedad en la que vivimos y se encuentra, según Singer, quien lo expone en su libro *Liberación animal* (1999), esencial para el movimiento, pero duramente criticado por ser considerado bienestarista,⁵ en nuestras actitudes hacia los animales, al considerarlos inferiores, objetos, esclavos, carentes de sentimientos, de inteligencia, de subjetividad, de agencia; asimismo se manifiestan en nuestros hábitos alimenticios: los animales son “ingredientes”, “comida”, “proteína” y supuestamente aportan salud al humano; estas concepciones se manifiestan también en el pensamiento y, obviamente, desembocan en el lenguaje: los ladrones son ratas; los políticos, policías y la gente corrupta o sucia son cerdos; los ignorantes son

⁵ El bienestarismo es la postura que pretende evitar o aminorar el sufrimiento de los animales no humanos, cuando abolirlo es la única postura éticamente correcta.

burros; alguien con un comportamiento brutal o estúpido es un animal, etcétera.

Al surgir esta separación tajante entre humanos y animales, muchos animalistas, según Ávila, recurren a la defensa de los animales a partir de ciertas características tales como la sintiencia, afectividad, cultura, entre otros, sin embargo, el mismo autor prefiere: “des-esencializar al animal doméstico, desmantelarlo como *ideal normativo* construido sistemáticamente por la Zootecnia –a través de actos performativos fetichizados que en realidad nunca lo consolidan–” (Ávila Gaitán, 2017: 56).

El animal domesticado por la zootecnia se caracteriza como tal por responder a los intereses económicos del hombre, no obstante, que pertenece a la comunidad humana, no es considerado humano, sino que está sujeto a un *dominus*, como ya se había mencionado, y aunque hay cierto grado de humanización en esto, continúa argumentando Ávila, su humanización no se relaciona con el igualitarismo y aquí comienza el problema de la aceptación de la alteridad, es decir, se otreriza al animal. En relación con lo anterior, Pelluchon (2018) enfatiza la dificultad para aceptar al otro como lo que nos vuelve infelices, ello se asocia con toda la violencia que subyace en el poder político del Estado y en el sometimiento a ciertas razas (también especies) y grupos marginados (esclavo-animal no humano) que es lo que sostienen, a grandes rasgos, Foucault (2002) a través de la biopolítica y Mbembe (2011) mediante la necropolítica.

Al “crear” este animal doméstico, la zootecnia recurre al discurso mítico de la Biblia (*Génesis*) y gracias a ello Ávila puede desmontar la supuesta objetividad y racionalidad de dicha ciencia. El domesticador y el domesticado establecen una relación simbiótica y, por ende, jerárquicamente horizontal, en la que

ambas partes obtienen beneficios mutuos. Sin embargo, no sucede así pues el animal entrega su vida entera, lo que para el hombre constituye únicamente “materias primas” (piel, carne, plumas). La utilidad del animal doméstico tiene distinciones: el perro es útil, pero no como la vaca o el cerdo, sino que su utilidad radica en su capacidad de compañía, su función se convierte en su ontología, señala Ávila.

La zootecnia, además de establecer estos lineamientos ya mencionados, centra su interés en las razas, (creación humana), igualmente afirma que la raza negra no ha domesticado a ningún animal, lo ha hecho la supuestamente superior raza europea.

La Producción animal, aparte de cimentarse sobre la asunción incontrovertida de la superioridad del Hombre blanco, moderno-cristiano, quien ha logrado la mayor experticia en la domesticación, argumenta que su superioridad se mide por su potencial para crear razas animales y explotarlas al máximo. La *proliferación* de los animales pertenecientes al *domus*, a saber, su intensiva producción racializada, ontológicamente al servicio del *dominus*, es inseparable del racismo colonial: el *dominus* tiene color, es blanco o, como diría Enrique Dussel (1992), el *ego cogito* (Yo pienso, Hombre racional) guarda continuidad con otro tipo de subjetividad decisiva en la modernidad, el *ego conquiro* (Yo conquistador, Hombre blanco) (Ávila Gaitán, 2017: 91).

Para Adametz, la zootecnia es una conquista humana, cuya imitación es conveniente, lo que Ávila (2017) considera una falacia desarrollista, que además ha tenido injerencia, aunado a lo ya citado, sobre la manera en la que percibimos a los animales no humanos.

La creación de la zootecnia puede sustentarse en el logocentrismo, es decir, si el animal no humano no razona, puede

ser creado con el fin de ser explotado para el beneficio del hombre, un beneficio manifestado en el bienestar no sólo físico, sino también moral, pues al carecer el animal de razonamiento se comporta “irracionalmente”, interpretado desde nuestra superioridad y le arrogamos características que convertimos en su “esencia”, ello impide ampliar nuestra perspectiva. Como el animal no humano es distinto a mí, no puedo aceptar su diferencia y eso justifica el maltrato, el uso especista que beneficia al género humano. En este sentido, el animal se convierte en el chivo expiatorio o la víctima de recambio a la que alude Girard en *El sacrificio y lo sagrado* (1983). Si la muerte es de un ser considerado inferior, porque no comparte características físicas, mentales, morales, según la perspectiva supremacista y especista, entonces su sufrimiento ni siquiera existe ni siquiera se cuestiona y su uso, léase asesinato, proporciona beneficios a los humanos, pues les otorga salud (“proteínas”). El animal doméstico, carece de alteridad, de subjetividad y esto, más lo dicho anteriormente, puede disfrazarlo de enemigo, al declararlo como tal, es permisible y justo incluso, humillarlo, maltratarlo, asesinarlo.

Como inferior, inexistente y útil para proveer bienestar, el animal no humano se encarna en esclavo y como este pierde su hogar: ahora vive en un zoológico, en la mansión de un narcotraficante, en un laboratorio donde se llevan a cabo experimentos médicos, cosméticos, en una peletería que surte los caprichos de la moda, en un estanque para saciar el morbo de los espectadores, etc. También pierde los derechos sobre su cuerpo, come y duerme a la hora que se le dicta, su movimiento se limita a unos cuantos metros, su estatus político, es decir, se le “otreriza” al ser expulsado de la humanidad y de su hábitat. Sin embargo, debido a los cambios de paradigma característicos del siglo XXI se

está abogando por un estatus político incluyente para el animal no humano, o sea, convertir a algunos sectores animales en conciudadanos, como proponen Donaldson y Kimlicka en su libro *Zoopolis* (2018). El animal no humano es importante por las aportaciones a la economía, como lo enuncia Hribal (2016), el animal pertenece a la clase trabajadora y la zootecnia funge como el marco donde se inscribe su labor, además, debe gozar de ciertas características impuestas por la ya mencionada ciencia. El animal no humano también es importante por la convivencia establecida con los humanos, por su aportación a la cultura y a las sociedades. Lo anterior es una postura antropocéntrica que le da un supuesto valor al animal no humano y se contrapone a la des-esencialización mencionada por Ávila.

Ávila (2017) traslada esta permisibilidad de asesinato al ámbito animal y por ello recurre a denominar la matanza de los animales para el consumo humano como cadáveres y asesinato, palabras usadas solamente cuando se da muerte a un hombre. Y lo hace por el afán de “des-ordenar”, “des-fundamentar”, como él menciona y agrego, no sólo a la zootecnia, sino a estas concepciones de evolución y asesinato que se han normalizado. Además, el uso de dichos términos significa para Ávila: “generar, desde la enunciación misma, preguntas y efectos éticos, políticos, epistemológicos y ontológicos subversivos” (Ávila Gaitán, 2017: 121).

El hombre se corona como superior, por ello tiene derecho a asesinar a los animales y a usar sus cuerpos para su propio beneficio. Los categoriza en domésticos y salvajes, como ser evolucionado percibe la muerte del otro como aquello que le proporciona una vida más saludable y más pura, según palabras de Foucault. La salud se la proveen las “proteínas” de la carne del

animal, lo que se relaciona, según Ávila (2017), con el racismo humano y la explotación animal. Sin embargo, es necesario mencionar un aspecto relevante conectado con lo anterior: la situación de hambruna vivida en varias regiones del mundo se podría eliminar o, al menos, disminuir si se aspirara a seguir una dieta basada en granos y vegetales, como algunos pueblos orientales lo han hecho, más lo precitado no es digno de imitación por el racismo y la concepción de evolución de la que hablamos anteriormente, profundamente enraizada en nuestras creencias.

Ávila (2017) critica el hecho de considerar al cadáver, la carne muerta del animal, como agradable, de buen sabor y lo atribuye al poder que ciertos discursos, muchos de ellos provenientes de la zootecnia, ejercen en nuestras concepciones. Aquí se puede hacer un paréntesis para hacer alusión a los pretextos usados para seguir consumiendo carne: “No podría vivir sin comer carne” o “los animales nacieron para darnos su carne”, se dice. Ávila (2017) lo refuta diciendo que nuestro cuerpo es más plástico de lo que queremos creer y agrega: “aunque nuestra ‘pequeña razón’, nuestra consciencia y volición, es por lo general diminuta y engañosa además de profundamente dependiente” (Ávila Gaitán, 2017: 127).

Dependemos de una forma de vida, de creencias impuestas y determinadas connotaciones que nos llevan a comprobar una hipótesis de Carol J. Adams (2016), de acuerdo con la cual se tiende a relacionar los cadáveres con la masculinidad, sobre todo, en el sentido de que su consumo significa virilidad, fuerza, salud y mayor racionalidad (Ávila Gaitán, 2017: 127).

En cambio, la alimentación vegetariana o, en todo caso, asociada a las frutas y los vegetales, es considerada como alimentación de mujeres y de otros sujetos históricamente

subordinados. Incluso la palabra vegetal y sus derivados, vegetativo, por ejemplo, tiene connotaciones negativas, como de algo pasivo, inerte, e incluso inerme, explica J. Adams (2016).

En síntesis, la alimentación, “que parece obvia, ‘natural’ y neutral ante los ojos de los distintos grupos implicados, opera como un espacio para producir y consolidar formas de poder más amplias” (Bolívar y Flórez, 2005: 175). Ávila añade que:

La ingesta de cadáveres asesinados es hoy una práctica característica de la forma de vida ligada al ideal de Hombre blanco racional. Lejos de responder a una simple ‘necesidad natural’, se encuadra en las lógicas moderno-coloniales que identifican lo *propriadamente humano* con prácticas específicas de blanqueamiento y racionalización las cuales, se argumenta, son mucho más avanzadas (Ávila Gaitán, 2017: 127).

David Nibert expone en su libro *Animal Oppression and Human Violence: domesecration, capitalism, and global conflict* (2013) cómo el haber oprimido a animales sociables (vacas, cerdos, ovejas y caballos) perjudicó el desarrollo de un mundo justo y pacífico. El perjuicio que los humanos les han provocado a los animales, desde que se acostumbró el pastoreo hasta llegar a las granjas industriales en la actualidad, ha sido la condición previa para actuar violentamente contra humanos devaluados (en particular con los indígenas).

De acuerdo con Nibert, las vidas humanas y de “otros animales” han sido trágicamente esculpidas por los intereses y las prioridades de las élites sociales. Por ende, teniendo en cuenta que tanto las representaciones culturales como las discusiones académicas han soportado y preservado prácticas sociales que privilegian a unos grupos en detrimento de otros. Nibert considera

que ciertas perspectivas y consideraciones académicas en torno a los animales pueden ser comparadas con las afirmaciones racistas y sexistas de otros tiempos, así como que la mediación de los activistas y los requerimientos del sistema capitalista han socavado la explotación institucionalizada, como la esclavitud. No obstante, la explotación animal, constituye importantes ganancias para las industrias. Agrega que los animales no humanos han sido preponderantemente representados en la historia y la sociedad como seres sin subjetividad ni personalidad y han quedado reducidos a su vida biológica. Si se intenta respetar sus intereses o el uso abusivo que hacen de ellos los humanos esto juzga como anticientífico. Por lo tanto, concluye que el campo epistemológico no es objetivo pues es dominado por los valores predominantes en los que se interpone claramente el especismo.

Nibert (2013) observa y analiza los patrones más comunes de opresión de un gran número de animales que emplean las élites, como recursos y alimentos de diversas sociedades. Enfatiza el papel de la domesticación, la que ha provocado violencia, destrucción y epidemias, esta violencia incluye a hombres considerados de poco valor, explica Ávila (2017). Lo que a su vez se relaciona con los efectos nocivos del uso desmedido de tierra y agua para sustentar a manadas de animales, con el fin de obtener de ellos, como ya se ha mencionado, un beneficio económico. Además de esta grave situación, están las zoonosis.

Para que la opresión, Nibert (2013), relacionada con la biopolítica de Foucault (2002) y la necropolítica de Mbembe (2011), suceda, y se aplique a través de la zootecnia, es necesario un soporte del poder estatal y la justificación mediante la manipulación ideológica. Nibert hace hincapié en la relación que existe entre la expansión del sistema capitalista y la domesticación.

El sociólogo señala cómo esa distinción constituye una fuente de opresión. Por lo cual crea un neologismo para designar esta situación: *domeseccration*. La palabra domesticación, usada normalmente para nombrar esta relación opresiva, “es, antes que una igualitaria asociación humano-animal, un eufemismo para experiencias de captura, esclavización, uso y muerte, con consecuencias que incluyen enfermedades, deformaciones” (Ávila Gaitán, 2017: 135). *Domeseccration*, en español, palabra construida por *doma* y *execración*, se podría traducir como: *domexecración*. La domexecración es infligir a los animales no humanos, una violencia cuya raíz está en su condición de esclavos, así como, biológicamente manipulados. Dicha situación conlleva su reificación, opresión y subordinación. Lo anterior parte de la domesticación a la que son sometidos, además su existencia se limita a la explotación por ser “comestibles” o por condiciones parecidas construidas socialmente. La domesticación también conlleva vulnerabilidad a enfermedades infecciosas, lo que se incrementará (y será riesgoso para ellos y para los seres humanos) con el paso del tiempo, explica Nibert (2013).

Ávila Gaitán reconoce el mérito de Nibert que consiste en haber usado algunos marcos y procedimientos de la filosofía y las ciencias sociales para teorizar sobre la opresión animal, así como porque transgrede

la discriminación especista que separa al *dominus* de los animales, a costa de la probable marginalidad que el hecho conlleva. De una u otra manera este autor se arriesga a delinear una teoría sociológica de la opresión animal e incorpora conocimientos de activistas animalistas; en su caso, la militancia animalista es una militancia por los derechos de los animales *sintientes* (Ávila, 2017:132).

Sin embargo, Ávila valora como laxo el acercamiento que lleva a cabo Nibert sobre la situación de los animales no humano, pues “no radicaliza su apuesta des-esencializadora” (Ávila, 2017:137).

4. Conclusiones

Los autores analizados plantean el problema de la situación animal. Foucault y Mbembe, se concentran en lo humano, pero como se ha pretendido mostrar, tanto lo que caracteriza a la biopolítica, como a la necropolítica, se puede ampliar al ámbito animal. El concepto de domexecración de Nibert se incorporó por lo novedoso que resulta, por la aspiración manifiesta de deconstruir el lenguaje para darle paso a un nuevo concepto, una idea más cercana a la condición subordinada y objetificada de los animales no humanos. Foucault y Mbembe, sobre todo el último, hacen alusión a humanos marginados, Nibert equipara directamente a tal sector humano con animales. Es decir que entre los tres autores existe un hilo conductor cuyas coordenadas son la marginalidad, la insignificancia, el olvido en el que ciertos seres se encuentran por una condición determinada.

Las obras literarias mencionadas son parte el canon occidental, han influido en la percepción creada de los animales no humanos, esa apreciación ha cambiado a lo largo de los siglos, sin embargo, el maltrato, la domesticación e industrialización a los que han sido sometidos los animales no humanos ha ido acrecentándose, no obstante, el siglo XXI puede convertirse en el momento donde finalmente cambien los paradigmas y la situación

aberrante en la que viven los animales se modifique paulatinamente.

Esta investigación surge debido a la inquietud acerca del lugar marginal otorgado a los animales no humanos, ya que es necesario establecer una discusión objetiva, donde se les incluya de manera digna en el ámbito de las ciencias sociales. Así mismo, nace, porque es necesario visibilizar las atrocidades cometidas de manera consuetudinaria contra ellos y, a partir de esta reflexión se abogue por un cambio de perspectiva y, por lo tanto, de conducta.

Este cambio de perspectiva: pasar del antropocentrismo al zoocentrismo debe entenderse como el paso imprescindible en el abordaje de la situación que padecen los animales no humanos, para ello es necesario realizar cambios en el aspecto lingüístico, alimenticio, en ciertas costumbres sumamente arraigadas, etc. También puede plantearse como el inicio de nuevas formas de conocimiento.

El tema abordado es controvertido, provoca rechazo y burlas, como en su momento lo hicieron el racismo y el feminismo (ambos movimientos siguen provocando dichas reacciones). Los cambios no son fáciles. Más, si como afirma Ávila, los humanos somos criaturas tan dependientes, lo que implica la dificultad en la aceptación de este movimiento y de su transición a una perspectiva diferente. Para lograr el cambio es necesario dejar de percibir al animal no humano como algo sin vida, sin decisiones, sin deseos, sin capacidades, sin sentimientos, como un objeto o un esclavo, puesto que es lo que nuestra sociedad nos ha acostumbrado a creer como "normal". Reconocer que la esencia del animal no humano no es la de servir al hombre, mejorar su economía, su salud, su belleza, su educación, su diversión. Sin embargo, la valiosa propuesta de Ávila puede ser considerada

como una de las soluciones más atinadas, es decir, de una nueva percepción. Creamos a partir de lo que nos ha sido inculcado, pero si todos nos detuviéramos y pensáramos ¿Por qué voy a ir a un zoológico? ¿Por qué un ser vivo está encerrado para que yo lo observe, yo “conozca”, “aprenda”? ¿Por qué asisto a un acuario donde un delfín o una ballena ven restringidos sus movimientos y actúan quizás de manera mecánica, *domada*? ¿Por qué sigo considerando a este pedazo de carne como un cúmulo de nutrientes para mi cuerpo, si alguna vez respiró y experimentó sensaciones? ¿Por qué otro tiene que morir? Y, además con un nivel muy elevado de sufrimiento. Eso provocaría un verdadero cambio de discurso, y, por ende, una perspectiva y un actuar muy distintos. ¿Cómo es posible que después de siglos y siglos sigamos atrapados en un entramado que nos categoriza, nos encasilla, nos disgrega jerárquicamente para coronarnos como los vencedores o los vencidos, y que aún a estas alturas no nos demos cuenta? O peor aún que no nos interesa darnos cuenta.

Evidentemente la muerte es parte de la vida, pero ¿cómo hemos aprendido a sustentarnos en ella, en saber que provocamos dolor y aun así seguir haciéndolo? Es necesario instaurar una nueva forma de vida: considerada y respetuosa, pasar, como sugiere Corine Pelluchon, a la Edad de lo viviente.

Referencias

- Adams, C. (2016). *La política sexual de la carne*. España: Ochodoscuatro Ediciones.
- Ávila Gaitán, I. (2017). *Rebelión en la granja*. Colombia: Ediciones Desde Abajo.

- Beeche, H. (1956). "Augusto Comte y el positivismo". *Revista Mexicana De Ciencias Políticas Y Sociales: UNAM*.
- Bolívar, I. y Flórez A. (2005). "Cultura y poder: el consumo de carne bovina en Colombia". *Nómadas* 22. abril, Universidad Central, Colombia.
- Darwin, (2019). *El origen del hombre*. México: Austral.
- Donaldson y Kimlicka. (2018). *Zoopolis*. España: Errata Naturae.
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro*. España: Editorial Siglo XXI.
- Foucault, M. (2002). *Defender la sociedad*. México: FCE.
- Francione, G. y Charlton, A. (2015). *Derechos animales, el enfoque abolicionista*. Estados Unidos: Exempla Press.
- Girard, R. (1983). *La violencia y lo sagrado*. España: Editorial Anagrama.
- Hribal, J. (2014). *Los animales son parte de la clase trabajadora y otros ensayos*. Madrid: Ochodoscuatro ediciones.
- Homero, (2019). *Odisea*. España: Editorial Cátedra
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica*. España: Editorial Melusina.
- Nibert, D. (2013). *Animal Oppression and Human Violence: domesecration, capitalism, and global conflict*. New York: Columbia University Press.
- Pelluchon, C. (2018). *Manifiesto animalista*. España: Editorial Penguin Random House.
- Plotino, (2007). *Eneadas*. España: Gredos.
- Plutarco, (2014). *Acerca de comer carne*. México: Ediciones Gandhi.
- Ramírez, A. (2009). *De humanos y otros animales*. México: Dríada.
- Ryder, R., *Especismo*, (Panfleto Ryder), disponible en Studocu <https://www.studocu.com/es-ar/document/universidad-siglo-21/filosofia/especismo-panfleto-ryder/35039177>, consultado el 1 de marzo de 2024.

- Salt, H. (2019). *Los derechos de los animales*. Chile: Ediciones Jurídicas Olejnik.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Editorial Trotta.
- Torres Amat, (1950). *La Sagrada Biblia*. España: Editorial Sopena.