

La liberación animal desde una perspectiva feminista

Jimena RODRÍGUEZ CARREÑO

Instituto de Filosofía (CSIC)

Introducción

Entre las dicotomías que han estado presentes en la historia del pensamiento occidental y que tantas críticas han recibido desde las diversas teorías feministas (cultura/naturaleza; masculino/femenino; cuerpo/mente; humano/animal, etc.), hay que destacar aquí la que separa y enfrenta la razón y la emoción. La parte que se considera inferior, es decir, la emoción, se asocia con lo femenino, mientras que la parte que se califica como superior se vincula con lo masculino. El desprecio de las emociones ha supuesto que en la filosofía occidental se hayan impuesto las teorías que encuentran en la razón el fundamento legítimo de la moral. Frente a estas ideas, algunas teóricas feministas han reivindicado la importancia de las emociones como base legítima de la acción moral.

Este debate se plasma de una forma muy clara en la discusión sobre cuál ha de ser el fundamento de las argumentaciones en favor de un trato moral a los animales. Algunas teóricas han acusado a Tom Regan y a Peter Singer, entre otros, de mantenerse en la línea de la filosofía racionalista y de la tradición liberal, lo cual supone no solo continuar apoyando el dualismo razón/emoción, sino también la dicotomía que separa de manera radical a los seres humanos del resto de los animales. De la superación del dualismo razón/emoción depende, según estas teóricas, que se vaya transformando la concepción de la moral imperante en la sociedad patriarcal. Tal cambio es imprescindible, afirman, no solo para terminar con el dominio de los hombres sobre los animales y la naturaleza, sino también para combatir todo tipo de opresiones, entre ellas, por supuesto, la de los varones sobre las mujeres.

1- El valor de las emociones en la moral: crítica a la dicotomía razón/emoción

En los textos de Regan y Singer pueden encontrarse varias declaraciones acerca de la necesidad de utilizar la razón, y no el sentimiento, cuando se trata de elaborar argumentos en favor de los animales. En el “Prólogo a la edición de 1975” de *Liberación animal*, Singer advierte a los lectores: “en ninguna parte del libro invoco las emociones del lector si no pueden apoyarse en la razón”. Unas líneas más adelante, refiriéndose a los experimentos hechos con humanos por los nazis y a los que en la actualidad se llevan a cabo con animales, Singer afirma que son algo que nos conmueve profundamente, pero que “en ambos casos la justificación última para oponerse a ambos tipos de experimentos no es emocional. Apela a unos principios morales básicos que todos aceptamos, y la aplicación de estos principios a las víctimas de estos experimentos la impone la razón, no el sentimiento” (Singer, 1975/1990, 21). También en los escritos de Regan encontramos ideas semejantes. Así, en uno de sus artículos, cuando se refiere a los animales de granja, afirma: “reason –not sentiment, not emotion- reason compels us to recognize the equal inherent value of these animals and, with this, their equal right to be treated with respect”¹ (Regan, 1986, 113).

Frente a este tipo de declaraciones, que conforman lo que Deborah Slicer ha denominado la “postura Singer-Regan”, esta autora sostiene que las emociones son una parte fundamental de nuestras vidas:

Bastantes críticos [...] han explicado que la fe en el valor racional y universal de los principios, sacrificando nuestra respuesta emocional, es ingenua, y se basa en la insensibilidad de nuestra psicología moral actual, y en el concepto occidental y masculino que considera las emociones “afeminadas”. Las críticas han demostrado cómo este ideal racional no tiene en cuenta aquello que motiva la mayoría de nuestras relaciones personales. El amor, la amistad y los afectos son generalmente o al menos deberían ser, nuestra motivación predominante. Singer y Regan siguen la tradición que polariza razón y emoción y que privilegia la razón cuando están en conflicto (Slicer, 1996, 182).

Josephine Donovan (1990) se refiere también al racionalismo propio de las teorías de Singer y de Regan y señala que, precisamente, del racionalismo cartesiano proviene una de las mayores justificaciones teóricas de la explotación y el maltrato de los animales, sobre todo en lo que respecta a las prácticas científicas. Theodor Adorno y Max Horkheimer, continúa explicando Donovan, señalan que el científico no siente compasión, pues esta es una ocupación fútil que ha quedado para las mujeres en la división de tareas impuesta por la sociedad patriarcal. La relegación de las mujeres, las emociones y los valores a la esfera privada ha permitido a los hombres proceder en la política pública y en la esfera científica amoralmente, “objetivamente”, sin la restricción de consideraciones relacionales “subjetivas”, que han sido eliminadas o reprimidas por las disciplinas dominantes. El problema de la teoría contemporánea de los derechos de los animales es, entonces, concluye Donovan, que al tiempo que critica la experimentación científica con animales, se basa en el racionalismo cartesiano, filosofía que ha legitimado las atrocidades propias de ciertas prácticas científicas.

¹ La razón –no el sentimiento, no la emoción- la razón nos impele a reconocer el igual valor inherente de estos animales y, con ello, su igual derecho a ser tratados con respeto.

Sin embargo, la distancia frente al sufrimiento de los animales y la reafirmación del dualismo razón/emoción no es algo característico solo de la experimentación científica, sino que puede encontrarse en otros ámbitos muy diferentes. En este sentido, resulta muy interesante la crítica que hace Alicia Puleo a la denominada fiesta de los toros. Para Puleo, las corridas de toros representan muy bien la dicotomía razón/emoción, aparte de las de cultura/naturaleza y mente/cuerpo, pues:

Para disfrutar de la corrida, como torero/a es preciso controlar el miedo; como espectador/a, se necesita desconectar la compasión, proceso facilitado aquí por el temor y el desprecio al Otro. Temer por el propio cuerpo y sentir con el que sufre son dos sentimientos tradicionalmente considerados femeninos y, por lo tanto, despreciados. Dos sentimientos poco aptos para las empresas de dominación (Puleo, 2004, 75).

La muerte del toro se concibe como el justo triunfo de la razón sobre un ser inferior, una razón patriarcal que ha expulsado del concepto de lo verdaderamente humano todo aquello que se considera que no forma parte de la masculinidad.

Hay que señalar, sin embargo, que no solo han sido teóricas feministas las que han criticado la dicotomía razón/emoción, sino que también lo han hecho algunos pensadores varones a lo largo de la historia. Un ejemplo actual lo tenemos en el teórico del derecho Thomas G. Kelch (1999), quien se muestra convencido de que no es posible separar razón y emoción. La cognición y la razón no solo no son incompatibles con las emociones, sino que además estas se encuentran en el fondo de cualquier acto racional. A su vez, las emociones se componen de elementos sentimentales pero también cognitivos. La emoción solo amenaza la razón cuando se encuentra fuera de control. De este modo, según Kelch, las emociones son fundamentales en la vida moral de los seres humanos.

Algo semejante afirma Lori Gruen (1991/1993), quien, en contra de la afirmación de que obrar de manera racional equivale a obrar de manera moral, explica que la razón no es más que uno de los elementos que pesan en la toma de decisiones de carácter moral. Sentimientos como los de ultraje o repulsa, simpatía o compasión, son fundamentales para desarrollar una sensibilidad moral completa. En lo que respecta a la defensa de los animales, la simpatía es esencial, pues ayuda a determinar hasta dónde deben llegar los límites de la comunidad moral.

2- El debate en torno los derechos

Uno de los conceptos más criticados por parte de las teóricas feministas que no aceptan las teorías de Singer y de Regan es el de derecho. Este concepto se asocia con el individualismo, la racionalidad y la igualdad, rasgos todos esenciales en las teorías de estos dos filósofos; frente a ellos se habla de relacionalidad, continuidad razón-emoción y reconocimiento de las diferencias.

El problema más general que se asocia con el concepto de derecho es que la base sobre la que se desea asegurar los derechos de los colectivos oprimidos es semejante a aquella desde la cual se negaron previamente. Cuando se habla de derechos, afirma Susanne Kappeler (1995), se continúa presuponiendo y manteniendo una jerarquía de categorías que clasificó en el pasado a los seres humanos y en el presente a los animales según su grado evolutivo; el único cambio es que se amplía el grupo de seres que acceden a la categoría superior y, por tanto, a los derechos. De este modo, la idea de una clasificación jerárquica de especies permanece incuestionable. De igual manera, no se desafía el poder del grupo que se encuentra en la parte

superior y que se ha adjudicado la capacidad para clasificar y decidir sobre los derechos de los otros. Así, por ejemplo, el hombre blanco denegó los derechos a los negros y a las mujeres en función de una jerarquía evolutiva y natural que dejaba a estos colectivos en un estado inferior de desarrollo, cercano a los animales. La división de los animales no humanos según una jerarquía evolutiva ha llevado a los defensores de los derechos de los animales a hacer con estos seres lo que durante mucho tiempo tratamos de superar con los humanos, es decir, garantizar derechos a unos y denegarlos a otros en función de una clasificación zoológica que refleja sobre todo la subjetividad humana. Así, se habla de conceder derechos a los animales según su capacidad para, por ejemplo, sentir dolor o para llevar una vida “valiosa”, lo cual es juzgado por expertos científicos de raza blanca.

Lynda Birke y Mike Michael (1997) insisten también en que el de derecho es un concepto individualista, masculino, racional y abstracto. Durante el siglo XVIII se idealizaron ciertos derechos, concretamente los relativos a las libertades individuales, como, por ejemplo, el derecho de asociación. Sin embargo, no se garantizó el derecho a la salud, a la nutrición, ni ningún otro que se asociara con la dimensión más natural del ser humano. Precisamente, fue en este período cuando se consolidó la moderna separación entre naturaleza y cultura. Así pues, la esfera de lo “natural” quedó omitida de estos derechos idealizados; lo cual constituye una muestra de la ansiedad que se dio durante la Modernidad por mantener claras las fronteras entre lo humano y lo no humano. Además, este concepto tampoco otorga la suficiente importancia al aspecto relacional del ser humano, sino que insiste más bien en el individualismo. De este modo, la noción de derecho tiende a oscurecer las precondiciones socio-relacionales necesarias para la emergencia del ser humano individual poseedor de derechos.

3- La ética del cuidado como alternativa a la “postura Singer-Regan”

Como reacción a las teorías de Singer y de Regan, surge lo que Donovan (2006) denomina la “teoría feminista del cuidado de los animales”. La teoría del cuidado en general, cuyo origen se remite a Carol Gilligan, constituye una rama importante del pensamiento feminista contemporáneo. Desde que a finales de la década de los setenta del siglo XX se formuló esta teoría, se ha elaborado, refinado y criticado de manera extensa. En la década de los noventa se empezó a aplicar a la cuestión de los animales con el fin de ofrecer una alternativa a la teoría de los derechos y a la teoría utilitarista, que aparecían como dominantes en lo referente a la reflexión ética sobre los animales. Entre los aspectos de la “postura Singer-Regan” que más se critican desde la teoría del cuidado están sus aspiraciones de abstracción y universalidad, que suponen que no se tengan en cuenta las circunstancias de un hecho concreto. Además, se argumenta, en este tipo de teorías éticas se tiende a ver a los individuos como seres aislados, no como seres insertos en una red de relaciones sociales; y se presupone una sociedad de iguales racionales. Por último, se señala que la ética racionalista, universalista y abstracta prescinde de la empatía y de la compasión como fuentes éticas y epistemológicas relevantes para el trato a los animales.

Frente a este tipo de teorías morales, afirma Donovan, la ética feminista del cuidado de los animales, además de dar importancia al contexto en el que se ha de tomar una decisión moral, pretende llevar las respuestas emocionales al debate filosófico y validarlas como auténticos modos de conocimiento.

A partir de las experiencias propias de las mujeres, continúa explicando Donovan, pueden generarse modos diferentes de comprender la realidad. Uno de los tipos de experiencias que según algunas teóricas más influye en la visión moral de las mujeres es el que se deriva de su gran implicación en la esfera privada.

Aunque, por supuesto, los hombres también participan en este ámbito privado, es éste el ámbito en el que se encuentra la identidad femenina, y esta identidad se concibe a partir de la atención, la asistencia y el servicio a los demás. Como estos otros son seres conocidos y particulares, la moralidad de este ámbito no puede ser universal o impersonal; está siempre «infectada» por el exceso, la parcialidad y la particularidad (Grimshaw, 1991/1993, 663).

Desde este novedoso punto de vista, la racionalidad pura aparece como un mito que ha tendido a marginalizar las experiencias de las mujeres describiéndolas como personales más que como morales (Curtin, 1991).

Otra virtud de la ética del cuidado es, según sus defensoras, que no parte del conflicto, como sí ocurre con la ética utilitarista y la de los derechos, sino que es dialógica y busca la acomodación de intereses. Por este motivo, más que hablar de individuos independientes y autónomos, reconceptualiza la noción de persona como relacional; las personas se definen así contextual y relacionalmente. La pregunta que cabe plantearse entonces es cómo podría aplicarse la acomodación de intereses y el método dialógico a las relaciones entre los seres humanos y los demás animales. Como ejemplo de cómo puede llegarse a un compromiso y a una acomodación mutua de intereses, es oportuno referirse a una experiencia que narra Rita C. Manning (1992). Según relata, tuvo un perro llamado Thorp que se escapaba constantemente del jardín de la casa para hacer largas excursiones que podían llegar a durar varios días. La relación de Manning con el perro suponía, por parte de ella, el compromiso de proteger y cuidar al animal; lo cual la llevó a pensar en la necesidad de limitar la libertad de Thorp, pues sus salidas podían resultar peligrosas y perjudiciales para él. Además, afirma Manning, el perro también debía mostrar cierto compromiso con la relación, cumplir algunas obligaciones; debía, pues, mostrar su lealtad. Las continuas excursiones de Thorp suponían, según Manning, la carencia de dicha virtud, por lo que consideró correcto poner cierto límite a estas actividades. El perro gozó entonces de cierta libertad para salir de la casa, aunque ya no de una libertad plena. Así fue como Manning logró acomodar los intereses suyos y los de Thorp y, de ese modo, consiguió mantener el equilibrio en una relación que ella califica como de mutuo compromiso. Estos dos rasgos, afirma, el compromiso y la acomodación mutua de intereses, son dos valores fundamentales de la ética del cuidado.

Mucho más complicado que hablar de compromiso y acomodación de intereses cuando se trata de relaciones entre seres humanos y animales, resulta pensar en una ética dialógica. Como es bien sabido, la falta de lenguaje verbal en los animales se ha considerado a lo largo de la historia como una de las principales carencias de estos seres y como un obstáculo esencial a la hora de tratar de averiguar si hay en ellos algo cercano al razonamiento e incluso al pensamiento. Tal obstáculo no es, sin embargo, para Donovan (2006), un impedimento insuperable, pues, según afirma, no solo es posible dialogar con los animales, sino que además es necesario. Solo de ese modo seremos capaces de ver lo diferente tal como es, en lugar de tratar de reformularlo en nuestros propios términos. Debemos escuchar a los animales y construir una ética en conversación con ellos, incorporar sus voces, en lugar de imponerles una ética racionalista y monológica. Desde este punto de vista, el concepto de cuidado debe extenderse para significar no solo el cuidado del bienestar de los animales, sino

también la atención a lo que nos están diciendo. Cabe señalar, además, que la experiencia de las mujeres puede hacerlas más sensibles en este sentido, pues saben bien cómo se siente alguien cuando no se le escucha.

La pregunta que surge a continuación es la de cómo es posible “dialogar” con los animales, “escuchar” a unos seres que no utilizan nuestro lenguaje. Para Donovan, la respuesta es sencilla: los animales huyen cuando se sienten amenazados, rechazan aquello que les produce molestia, dolor o malestar, expresan su dolor cuando lo sienten, así como otras muchas emociones. Lo único que hemos de hacer es prestar atención a los mensajes que nos transmiten con su lenguaje corporal y con el tono de sus voces, como, por otro lado, ya hacemos con los seres humanos.

Sin embargo, el hecho de mostrar una respuesta empática hacia los animales o, cuando menos, leer su lenguaje corporal, no es suficiente. Además es necesario no perder nunca de vista el contexto político en el cual tienen lugar los hechos. Si se olvida dicho contexto, la ética del cuidado no solo pierde su eficacia, sino que además puede resultar opresiva para las mujeres. Según advierte Curtin (1991), frente a la ética de los derechos, que marca un territorio individual de manera clara, la ética del cuidado supone que en ocasiones los intereses de los otros se pongan por delante de los propios. Esto puede dar lugar al abuso, por lo que no es una actitud recomendable en una sociedad cuyas estructuras facilitan la opresión de las mujeres. La exigencia del cuidado debe entenderse como parte de una agenda política radical que permita el desarrollo de contextos en los que el cuidado pueda ser no abusivo. Se trata, además, de suavizar la distinción público/privado, de manera que el cuidado se extienda a los que están más allá de nuestro círculo de relaciones personales. Si la ética del cuidado no se politiza, advierte Curtin, su alcance será muy escaso o incluso nulo.

En el mismo sentido, Donovan (1994; 2006) afirma que darse cuenta de que un animal sufre o siente angustia o dolor no asegura por sí solo que se actúe de manera ética. La respuesta empática debe complementarse con una perspectiva ética y política, adquirida gracias al entrenamiento y a la educación, que nos permita analizar la situación críticamente para determinar quién es responsable del sufrimiento y cómo podemos aliviarlo de la mejor manera. Así pues, el cuidado, para ser efectivo como punto de partida de una ética, debe estar complementado por una visión política exacta y precisa. Pues si, por un lado, es importante basar la ética en la compasión, también lo es la comprensión política de las causas que producen el caso individual ante el que nos encontremos, así como la evaluación de las necesidades del ser que sufre. De este modo, adoptar una perspectiva política no implica limitarse al análisis de las relaciones de poder, sino que supone también tener en cuenta las necesidades del ser que sufre. Para referirse a este último aspecto, Donovan utiliza el concepto de “*attentive love*” –que se podría traducir al castellano como “amor solícito”–, que refleja la necesidad de mirar hacia afuera, fuera del yo –que reduce todo a una falsa unidad–, hacia la sorprendente variedad del mundo. Esta habilidad para dirigir la atención es amor y precisamente dicha atención es lo que caracteriza al agente moral activo. El amor solícito supone, entonces, prestar atención a las necesidades ajenas, lo que constituye una actitud que va más allá del mero reconocimiento de los derechos del otro.

4- Algunas críticas a la ética del cuidado

Según las críticas que ha recibido esta ética, las experiencias de cuidado sobre las que se basa no son universalizables, por lo que su margen de acción parece ceñirse al círculo inmediato de relaciones. Sin embargo, afirma Donovan (2006), la mayoría de las teóricas que apoyan este punto de vista no hablan en ningún momento de dar prioridad a nuestro círculo inmediato, sino que entienden que el cuidado y la compasión se pueden y se deben aplicar de manera universal a todos los seres, sean humanos o animales. Gracias a nuestra imaginación moral, podemos fácilmente extender nuestra atención desde las criaturas que se encuentran en nuestro círculo inmediato de relaciones a aquellas otras que no están presentes.

El motivo de que, según sus críticos, la ética del cuidado no sea universalizable es que se basa en buena parte en las emociones, en lugar de poner la razón como fundamento principal. Según Regan, la extensión de lo particular a lo general en lo que respecta a las experiencias del cuidado y de la compasión solo es posible gracias a la lógica. Sin ella, todos aquellos seres que no sean objeto de cuidado o de compasión permanecen ignorados. Es necesario un esfuerzo racional para ser consciente de que otros seres, aparte de aquellos que por algún motivo sentimos cercanos y nos preocupan, merecen también nuestra atención y nuestra consideración moral. Sin embargo, Donovan (1994) encuentra que este argumento no es suficiente para afirmar que la compasión no es fácilmente universalizable:

It is clear in fact that one can and often does feel sympathy for complete strangers. If I watch on television children starving in Somalia or hear about the brutal rape of women in Bosnia, people I know little about and certainly do not know personally, I nevertheless *feel* sympathy; I care about their plight and am moved to try to help them. Thus, I contend [...] that sympathy is easily universalized² (p. 158).

Por lo tanto, concluye Donovan, en el círculo del cuidado se puede –y se debe– incluir a todo ser vivo con el que podamos comunicarnos cognitivamente y emocionalmente.

Para Marti Kheel (1985), el énfasis que hace la ética del cuidado en la experiencia personal y en el sentimiento no solo no es algo criticable, sino que además podría ser clave a la hora de reformular la visión de la moral que impera en las sociedades patriarcales. La razón y la emoción, afirma Kheel, han de intervenir conjuntamente cuando se trata de tomar decisiones de carácter moral. Pero la razón se separa con mucha facilidad del sentimiento cuando no vemos el impacto moral inmediato de nuestras acciones. Por ejemplo, si no consideramos moralmente incorrecto comer carne, entonces deberíamos visitar una granja industrial o un matadero. Cuando estamos físicamente separados de las consecuencias directas de nuestras decisiones morales, nos privamos de ciertos estímulos sensoriales que serían quizá fundamentales para guiarnos en dichas decisiones. Una de las implicaciones prácticas más importantes de la ética feminista del cuidado es, entonces, que debemos involucrarnos de la manera más directa posible en el conjunto del proceso de nuestras decisiones morales.

² Está claro, de hecho, que uno puede sentir, y a menudo siente, compasión por personas totalmente extrañas. Si veo en la televisión niños muriendo de hambre en Somalia o si oigo hablar de las violaciones brutales a mujeres que suceden en Bosnia, personas de las que sé poco y a las que, seguro, no conozco personalmente, *siento* sin embargo compasión; me siento afectada por su situación y movida a tratar de ayudarlos. De este modo, sostengo que la compasión es fácilmente universalizable.

5- Conclusiones

Como se ha visto hasta el momento, algunas teóricas feministas que defienden la ética del cuidado rechazan la ética basada en principios y con aspiraciones universalistas. Además encuentran que el concepto de derecho, aun siendo útil en determinadas ocasiones, es muy criticable, pues lo asocian con la jerarquía, el dominio y el individualismo. No obstante, es posible encontrar también una postura diferente capaz de conciliar la ética del cuidado con el concepto de derecho e incluso con la ética de principios. Tal es el caso de Alicia Puleo, que se define a sí misma como ecofeminista ilustrada.

Para Puleo, valorar la empatía y el cuidado no impide que se deba seguir contando con la ética de los principios y con el concepto de derecho. De este modo, afirma:

Si, desde un feminismo ecologista, no queremos que la crítica al androcentrismo desemboque en un inmovilismo a la postre conformista [...] debemos evitar una postura eliminacionista en la que la ética del cuidado sustituya por completo a la de los principios, calificada de “masculina”. Evidentemente, hemos de superar la devaluación de actitudes como la empatía y la compasión que tradicionalmente la filosofía occidental ha tendido a desalojar de la ética. Pero ello no debe conducirnos a ese callejón sin salida que es la renuncia a hablar de principios, normas y derechos (2000, 356).

Además de sostener la importancia de los principios, normas y derechos, Puleo nos advierte de algo esencial en relación a la ética del cuidado: para universalizar dicha ética “...ésta ha de predicarse fundamentalmente a los varones puesto que de otra manera reforzaría los inmemoriales hábitos de sacrificio femeninos. Cabe agregar, además, que es indudable que la adopción de las virtudes del cuidado por parte del genérico masculino les otorgará el prestigio de su estatus”. Así pues, “la ética del cuidado ha de ser inculcada –en particular, aunque no exclusivamente, a los varones- como una forma de relacionarse con la Naturaleza distinta, más rica y moralmente superior a la del dominio” (2008, 55). Para lograr esto son necesarias políticas y regulaciones legales que no pueden apoyarse solo en una ética contextual, sino que requieren de principios, normas y derechos.

Referencias bibliográficas

Birke, Lynda y Michael, Mike (1997) “Hybrids, Rights and Their Proliferation”, *Animal Issues*, vol. 1, n 2 (pp. 1-19).

Curtin, Deane (1991) “Toward an Ecological Ethic of Care”, en Josephine Donovan y Carol Adams (eds.) (1996) *Beyond Animal Rights. A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, Nueva York (pp. 60-76).

Donovan, Josephine (1990), “Animal Rights and Feminist Theory”, *Signs*, 15 (pp. 350-375).

Donovan, Josephine (1994) “Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals”, en Josephine Donovan y Carol J. Adams (eds.) (1996) *Beyond Animal*

Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals, Continuum, Nueva York (pp. 147-169).

Donovan, Josephine (2006) “Feminist and the Treatment of Animals: From Care to Dialogue”, *Signs*, vol. 31, nº2 (pp. 305-329).

Grimshaw, Jean (1991/1993) “La idea de una ética femenina”, en Peter Singer (ed.) *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995 (pp. 655-666)

Gruen, Lori (1991/1993) “Los animales”, en Peter Singer (ed.) *Compendio de ética*, Alianza, Madrid, 1995 (pp. 469-481).

Kappeler, Susanne (1995) “Speciesism, Racism, Nationalism... or the Power of Scientific Subjectivity”, en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.) *Animals and Women: Feminist Theoretic Explorations*, Duke University Press, Durham (pp. 320-352).

Kelch, Thomas G. (1999) “The Role of the Rational and the Emotive in a Theory of Animal Rights”, *Bostong College Enviromental Affairs Law Review*, vol. 27, Issue 1.

Manning, Rita C. (1992) “Caring for Animals”, en Carol J. Adams y Josephine Donovan (eds.) (1996) *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*, Continuum, Nueva York (pp. 103-125).

Puleo, Alicia H. (2000) “Derechos versus contractualismo: personas, simios y la ética ecofeminista”, *Laguna*, nº 7 (pp. 353-357).

Puleo, Alicia H. (2004) “Feminismo y tauromaquia”, *El Viejo Topo*, 195-196 (pp. 72-77).

Puleo, Alicia H (2008) “Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado”, *Isegoría*, 38 (pp.39-59).

Regan, T. (1986), “The Case for Animal Rights”, Tom Regan y Peter Singer (eds.) (1976/1989) *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice-Hall, New Jersey, 1989 (pp. 105-114).

Singer, Peter (1975/1990), *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

Slicer, D. (1996), “¿Tu perro o tu hija? Una reflexión feminista sobre la experimentación animal”, en Karen J. Warren (ed.) *Filosofías ecofeministas*. Icaria, Barcelona, 2003 (pp. 171-193).

