



COMILLAS
UNIVERSIDAD PONTIFICIA

ICAI

ICADE

CIHS

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS Y
SOCIALES

**El nuevo totemismo: revisión y propuesta para la
relación humano-animal**

Autor: Javier Vidal Marciel

Director: Ricardo Pinilla Burgos

Madrid

2020/2021

Índice

Introducción	1
Discusión humano-naturaleza desde la filosofía ambiental.....	3
Eje dualismo-monismo (filosófico).....	4
Eje ecocentrismo-antropocentrismo (ambiental)	5
Combinaciones.....	6
Totemismo.....	8
El tótem.....	8
La susceptibilidad del reino animal	10
El enclave práctico.	12
El enclave zoosimbólico.....	13
Las dos dinámicas relacionales.....	14
La dinámica totémico-mística	14
La dinámica instrumental-utilitaria	17
Convivencia.....	18
El Nuevo Totemismo.....	19
Tótem y filosofía ambiental.....	19
Eco-fenomenología.	19
Aportaciones del tótem a la eco-fenomenología.....	20
Conclusión.....	22
Referencias	24

Introducción

El distanciamiento entre el modo de vida humana primitivo y el contemporáneo ha aumentado exponencialmente en calidad y cantidad durante el último siglo y medio. Ello ha propiciado una serie de alteraciones en nuestra propia especie y en la realidad que nos rodea. Algunas de las cuales entran en conflicto con la viabilidad de la vida tal y como la hemos conocido en la era paleogeológica actual, el Holoceno, que comienza hace 12.000 años. El último momento donde se podía apreciar el planeta Tierra sin el impacto del ser humano ocurrió hace 6.000 años (Roberts, 2014). Tan trascendental es la evolución del *homo sapiens* que gran parte de la geología, la paleología y la biología determina que estamos en una nueva era, el Antropoceno (Crutzen, 2002, p. 23). Ruddiman (2013, p. 65) establece que esta era puede dividirse en dos segmentos cronológicos. El primero comienza hace 6.000 años y está caracterizado por efectos leves con un crecimiento gradual y lento. El segundo se estima que empieza hace 150 años y viene definido por un impacto explosivo y multivariado provocado por el contexto de la industrialización.

Estas alteraciones que afectan tanto a nuestra especie como al medio toman muchas formas y nombres. Se configuran como un panorama de crisis porque amenazan a la vida de forma global. La coordinadora de ONG para el desarrollo de España habla en el documento político “*Un nuevo sistema de cooperación para transformar el mundo*” (Amayuelas et al., 2021, p. 24) de una crisis global y poliédrica con seis dimensiones (Figura 1).

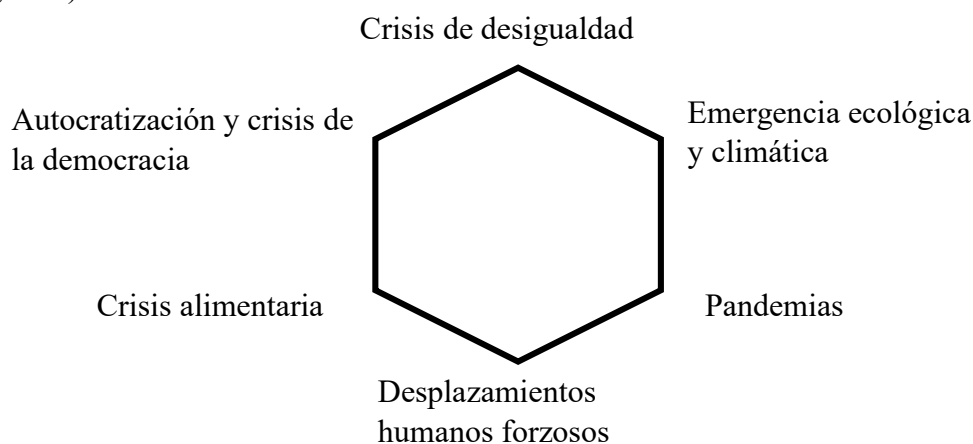


Figura 1: Crisis global y poliédrica. Representa los seis ámbitos o dimensiones de las crisis humanitarias en la actualidad

Es cierto que la dimensión *Autocratización y crisis de la democracia* no puede asociarse de forma clara a la destrucción de medios naturales, pero el resto sí tienen relaciones directas o indirectas con dichas circunstancias. Diferentes fuentes apuntan a la destrucción de ecosistemas como causa importante de la multiplicación en magnitud y frecuencia de los brotes pandémicos originados por zoonosis (Rao Passi, 2020, p. 118; Jones et al, 2008, p. 990). De igual manera, cierto consenso determina que la desigualdad económica propicia una mayor exposición y susceptibilidad a los efectos de la crisis medioambiental (CMA, en adelante), así como una menor capacidad para resolver y superar estas dificultades (Balasubramanian, 2018, p. 421; Islam y Winkel, 2017, p. 12-17). Otra de las consecuencias es la génesis de un nuevo tipo de migrante, los *refugiados medioambientales*, que a causa de sequías, degradación de la tierra o la subida del nivel del mar, se ven forzados a huir de sus hogares (Perch-Nielsen y Bättig, 2008). Como vemos, una parte muy importante de los retos humanitarios contemporáneos son causa y consecuencia de la CMA y del modelo económico, político, cultural y antropológico que la sustenta.

La realidad de la CMA aglutina una serie de eventos de los que la humanidad ha tomado conciencia hace aproximadamente sesenta años (Dauvergne, 2009, p. 1). Ha sido necesaria la presencia de dos factores. Primero, la *globalización*, entendida como la configuración de un espacio común entre los distintos países, sociedades o comunidades donde se intercambia, integra y resignifica información a gran escala; consecuencia de las tendencias interactivas, sociales y meta-constructivas que son innatas en el ser humano (Velho, 1997, p. 134). Y segundo, la presencia de fenómenos físicos en el entorno ambiental (i.e. agujero en la capa de ozono) junto con la implementación de tecnologías lo suficientemente sensibles como para detectar, medir y documentar su desarrollo. En convergencia, ambos factores propician que en los años 60 del siglo XX aparezca el concepto de la CMA. En un primer instante entre la comunidad científica y más tarde diseminándose entre las instituciones políticas, los medios de comunicación y la población general (Dauvergne, 2009, p. 3).

El concepto teórico de la CMA nace en las ciencias naturales más puras, donde biólogos, químicos, físicos o climatólogos forman un cuerpo de observaciones objetivas lo suficientemente consistente como para validar la hipótesis de que existe una tendencia antinatural, global y multivariada en los ecosistemas efecto de la actividad humana (Dauvergne, 2009, p. 5). Es una tendencia cuantitativa y cualitativamente anómala al

desarrollo parsimonioso y homeostático que es propio del devenir bio-geológico de nuestro planeta. El campo siguió desarrollándose, y se fueron incluyendo análisis sociológicos, demográficos y económicos por parte de las ciencias sociales que acabaron haciendo emerger la llamada *ecología escolástica* (Dauvergne, 2009). También la filosofía comienza a desarrollar una discusión ética y ontológica sobre la CMA. No es hasta las últimas décadas cuando ha pasado a constituir uno de los debates ciertamente centrales en la filosofía académica adoptando nombres y ramificaciones como *ética medioambiental*, *eco-fenomenología*, *ecocentrismo* o *ecología radical* (Brown y Toadvine, 2003, p.9-10; Thompson, 2004, p.380-383, Keulartz, 1998, p.1). Todas ellas aglutinadas en lo que se ha denominado: *Filosofía Ambiental*.

Discusión humano-naturaleza desde la filosofía ambiental

La discusión humano-naturaleza, DHN en adelante, tiene un recorrido histórico extenso y diversificado (Ortiz, 2014, p. 64). Debido a las profundas implicaciones de las respuestas que se han ido ofreciendo, aglutina muchos epicentros de la disciplina filosófica. Algunas de estas cuestiones alcanzan la epistemología (*¿cómo accedemos a la naturaleza?*), la ontología y antropología (*¿cuál es la esencia del humano? ¿es diferente a la del resto de elementos de nuestro medio?*), la metafísica (*¿pertenecen el hombre, los animales o los vegetales a la misma realidad?*) o la ética (*¿qué posición tiene la naturaleza en nuestro vivir como humanos?*). Aunque estas discusiones han estado siempre activas, no es hasta los últimos años que la filosofía ambiental ha comenzado a responderlas desde un marco propio (Keulartz, 1998, p. 1; Thompson, 2004, p. 381). Ciertamente es que la DHN apela a la dicotomía tan conflictiva del dualismo-monismo o mente-cuerpo (Brown y Toadvine, 2003, p. 9-10; Thompson, 2004, p. 380-383) haciendo sumamente difícil su resolución.

La filosofía ambiental combina dos ejes de pensamiento que se nos revelan en las palabras que precisamente constituyen el término. Por un lado tiene raíces *filosóficas* entabladas alrededor del monismo-dualismo (Brown y Toadvine, 2003), que encuentran su *para qué* en lo *ambiental*; su otro eje. Por su parte, la CMA, contribuye presentando sin dudas un problema real y urgente, que reclama soluciones éticas y morales sólo obtenibles de una reflexión ontológica, epistemológica y metafísica, es decir, filosófica.

Es la razón por la que una genera la necesidad de la otra, otorgándose sentido y productividad de forma recíproca y favoreciendo su incipiente desarrollo. En la Figura 2, vemos representados los dos ejes, primero *filosófico* (ordenadas) y luego *ambiental* (abscisas).

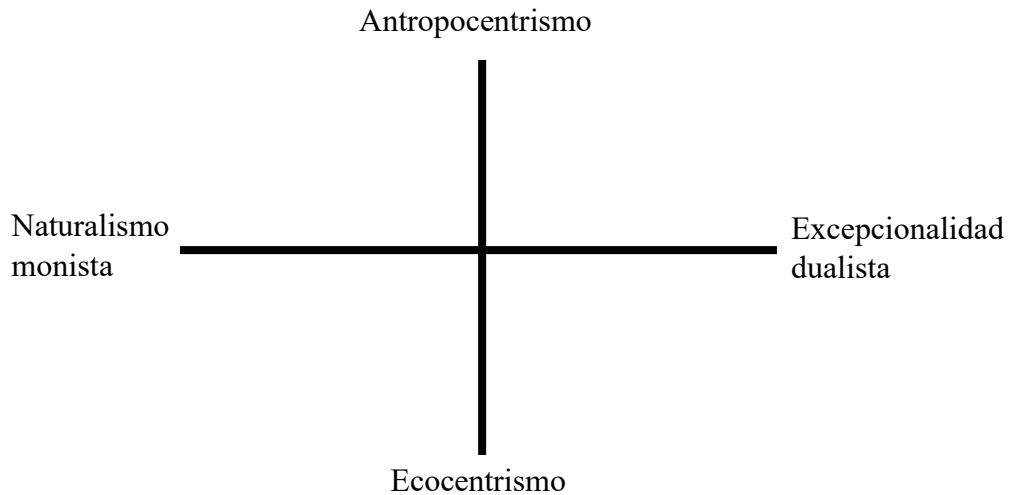


Figura 2: el contexto teórico de la filosofía ambiental.

Eje dualismo-monismo (filosófico). En este ámbito, la cuestión se polariza desde la *excepcionalidad dualista* hasta el *naturalismo monista*. Este último tiene su origen en autores como Edmund Husserl. El desarrollo de la ciencia en el siglo XIX (que adquiere una postura de hegemonía epistemológica, ontológica y metafísica) le lleva a conceptualizar el término “*naturalismo*”. Algunos autores defienden que dicho fenómeno nace en el Renacimiento (Embree, 2003, p. 39; Kohák, 2003, p. 20; Alonso y Zengiaro, 2017, p. 215), entendido como aquella tendencia de las ciencias naturales a imponer el materialismo y la causalidad. Es un devenir que, como reconoce Brown (2003, p. 7), solapa y abole la *res cogitans* cartesiana incluyendo todo en la *res extensa*. En este planteamiento, el naturalismo monista entiende que lo humano y lo no humano pertenecen a la misma categoría. Si bien se reconocen las diferencias entre los diferentes seres, estas se atribuyen a desarrollos y configuraciones que la vida propicia dentro de un mismo *continuum*.

En el otro extremo encontramos la excepcionalidad dualista. Con ella se afirma que el ser humano bien en su totalidad o en parte, posee elementos o esencias que el resto de los seres o entes no poseen (alma o mente por ejemplo). “Los sujetos no pueden

disolverse en ser naturaleza” (Husserl, 1918 en García, 2014, p. 103). El término *excepcionalidad* se toma prestado de Jean-Marie Shaeffer: “Esta excepción, se debería al hecho de que en su esencia propiamente humana, el hombre poseería una dimensión ontológica emergente, en virtud de la cual trascendería a la vez la realidad de las otras formas de vida y su propia “naturalidad”. Propongo llamar a esta convicción la *tesis de la excepción humana*” (Shaeffer, 2009, p. 13). La excepcionalidad dualista es antitética al materialismo y defiende que el hombre posee un elemento categóricamente exclusivo e indefinido que le separa de la realidad que le rodea y que le habita.

Eje ecocentrismo-antropocentrismo (ambiental). Así como el anterior atañe más a una discusión sobre las esencias o las realidades y la forma de acceder a ellas, este eje se ocupa de elaborar una ética en base a las conclusiones del anterior. Se denomina la cuestión del antropocentrismo vs el ecocentrismo (Suárez, Salazar, Hernández y Martín, 2007, p. 236; Kortenkamp y Moore, 2001, p. 261, Hayward, 1997, p. 50).

El antropocentrismo es un sistema ideológico, filosófico y cultural originado en el Renacimiento, que sostiene que el entorno natural es un medio para el fin de fines, el humano. Dicho sistema legitima y motiva una jerarquía natural que es la causa de fondo de la CMA (Keulartz, 1998, p. 1; Suárez, Salazar, Hernández y Martín, 2007; Hayward, 1997, p. 50). Como dirá Heidegger, la naturaleza primero se le presentó al humano como fuente de recursos y más tarde como objeto de estudio (Zimmerman, 2003, p. 74). Los sistemas económicos, culturales y políticos actuales son antropocentristas, ya que la base es la explotación para el consumo. O al menos lo han sido hasta que la CMA ha comenzado a ocupar un peso tan importante que ha alterado el diálogo político y los enfoques del tejido económico.

En este contexto surge el llamado *ecocentrismo*, el cual nos llega en una multitud de discursos y formatos de menor a mayor radicalidad, ya que en su nacimiento tiene un sentido reivindicativo. El ecocentrismo es en su origen un intento de justificar la necesidad de construir una ética que se extienda al mundo natural. Como describe uno de sus padres conceptuales, Aldo Leopold (Kortenkamp y Moore, 2001, p. 261), “La extensión de la ética... es en realidad un proceso de evolución ecológica. La ética desde una perspectiva ecológica es una limitación de la libertad de acción en la lucha por la supervivencia” (Leopold, 1949, p. 202). Más adelante, al encontrarse el ecocentrismo con la excepcionalidad dualista y el monismo naturalista, han ido desarrollando otras

versiones. Varían entre si la construcción de esta moral y ética debe emanar desde el hombre a la naturaleza, viceversa o de forma equitativa y recíproca (Keulartz, 1998).

Combinaciones. Los dos ejes descritos, con sus cuatro polos correspondientes generan una constelación de propuestas y teorías al encontrarse en la filosofía ambiental. La mayoría de los ecocentrismos son monistas, es decir, creen que el humano no puede ser prioritario a la naturaleza porque pertenece a ella. Defienden que éste es solo una expresión muy compleja de la vida, y no merece primacía moral sobre otros seres. Dentro de este marco, no serían éticas ciertas prácticas que perjudican la vida de otros seres para aumentar la eficiencia económica, por ejemplo.

También hay ecocentrismos dualistas, aunque más periféricos y catalogados a veces como radicalismos. Tales perspectivas afirman que el humano tiene aspectos propios incompatibles con el “valor intrínseco” de la naturaleza. Estos son discursos como el del anarco-ecologismo, que defiende la destrucción de la sociedad moderna para el regreso a una especie de *tribalismo postindustrial* (Keulartz, 1998, p. 5). La deconstrucción de la sociedad y la regresión a una forma menos compleja de ésta es detener una tendencia necesaria humana, que es un ser social. Frenar el desarrollo de la sociedad es expresar la imposibilidad de lo que es humano. Sostener que el humano debe limitar su predisposición a hacer evolucionar sus sistemas sociales, es defender que como ser no puede desempeñar una de sus funciones vitales y características elementales.

Discursos como, “el planeta estaría mejor si los humanos se extinguieran”, nos muestran cómo puede asumirse la excepcionalidad dualista para construir una ética ecocéntrica. La solución en tal caso pasaría por aislar al humano de los ecosistemas para garantizar la supervivencia de la naturaleza. Se llega entonces a una pesimista *antropología del suicidio* donde una especie como el homo sapiens cree que su propia actividad es incompatible con el mundo que le rodea, ocupa y sustenta. Consiste en una visión donde el valor intrínseco de la categoría natural es igual de valioso que el de la categoría humana, y, al amenazar el segundo la viabilidad del primero, el apocalipsis de lo humano se mostraría justificable. Se trata de un enfoque con connotaciones del pesimismo determinista hobbesiano (Gorham, 2018, p. 168): el hombre tenderá a preservar su vida de forma innata y ello pasa siempre por instrumentalizar su entorno. En consecuencia, el ser humano sería el animal que no puede pertenecer al mundo.

De nuevo, la tendencia mayoritaria en el ecocentrismo tiende a sostener posturas más cercanas al naturalismo monista, a defender un *continuum* ontológico en la DHN.

Suelen recibir nombres como *igualitarismo biosférico* (Marietta, 2003, p. 125) y recuerdan a las ideas de cuerpo y carne en Merleau-Ponty (Langer, 2003, p. 116). Postulan que la vida es un intercambio inteligente de la materia entre el Yo y el Exterior. Lo único que diferencia a lo inerte de lo orgánico es que siempre hay una noción de *sí mismo*. Ésta ayuda a distinguir entre el sí y el fondo, así como a incorporar una noción de autopreservación (Diehm, 2003, p. 179). En este sentido, tales enfoques también cargan con cierto dualismo en la medida que lo *vivo* pertenece a un plano diferente que lo inerte. Entran aquí discusiones sobre si esta noción del Yo vs el Entorno, conceptualizado como la consciencia, otorga a la vida de un valor intrínseco prioritario al resto de la materia. Acerca de si la *intención* de la autopreservación otorgaría por sí misma un valor intrínseco al organismo vivo. Estas son discusiones muy presentes también en la *filosofía de la consciencia*, con posturas como el panpsiquismo (Chalmers, 2015).

Desde el antropocentrismo, también existen tendencias arraigadas en el naturalismo monista. Un ejemplo es la idea del *anthropos redux* que desarrolla Braidotti (2016, p. 30-45) siguiendo el monismo de Spinoza. Argumenta que el naturalismo monista (*neo-materialismo*) entiende la codependencia, multifuncionalidad y modularidad del entorno natural (incluido el humano) como una misma realidad. Propugna una visión del mundo como un sistema homeostático e hiper-equilibrado, donde el ser humano es un ser superior al resto pero donde su supervivencia requiere de una correcta gestión del entorno.

Por supuesto también se puede hallar un antropocentrismo dualista. Lo podemos ver presente en aquellos enfoques que defienden, por ejemplo, la existencia de un alma de forma exclusiva en el ser humano. Un ejemplo lo encontramos en Descartes: “no hay nada que aparte más a los espíritus débiles del recto camino de la virtud que imaginar que el alma de los animales es de la misma naturaleza que la nuestra” (Descartes, 2011 citado en Martín, 2016).

Totemismo

La idea de que el ser humano ha sido siempre antropocentrista está bastante extendida en las diversas áreas del conocimiento. George Steiner (2005, p. 1-3) defiende que el mundo europeo ha sido fundamentalmente antropocentrista desde Aristóteles. En ocasiones tomando la forma de un teocentrismo donde bien los dioses son antropomórficos o el animal es creado para nuestro desarrollo. Desde la psicología evolutiva, Herrman, Waxman y Medin (2010, p. 9979) explican que el niño al nacer es antropocéntrico, pero debe aprender a salirse de dicho esquema para comprender el mundo natural. En esta sección se busca describir y analizar el *totemismo* como posible prueba de que el ser humano no tiene por qué ser antropocéntrico de forma innata y determinista.

El tótem

El totemismo hace referencia a un proceso de vinculación entre una persona o clan y un individuo o categoría natural con el objetivo de sistematizar un cúmulo de fenómenos (Levi-Strauss, 1962, p. 31). Esta vinculación tiene tres connotaciones que, a su vez, agrupan sus objetivos: la social, la cultural y la religiosa. La connotación social sería aquella por la cual el tótem establece un sistema de reglas por las que un grupo se rige, como la prohibición de la endogamia o las limitaciones en la caza de determinadas especies (Freud, 1919, p. 7; Levi-Strauss, 1962). También tiene la connotación cultural de dotar a un pueblo de historia y de ordenar el mundo a través del mito, como es el caso de los tótems guardianes que existían en las tribus aborígenes de Polinesia o Norteamérica (Levi-Strauss, 1962, p. 33-54). Estas figuras, bien deidades, espíritus u otras figuras mitológicas explican los procesos de la realidad (p e., existe una tortuga que soporta el mundo sobre su caparazón) y aportan orden cronológico y dan sentido a los procesos naturales que rodean al clan (i e. en el Ragnarok la serpiente Jörmungandr destruirá la Tierra) (Lindow, 2001, p. 83). Por último, tiene una connotación religiosa. En ésta, el tótem es la figura que encarna las diferentes deidades, variando sus morfologías entre los numerosos sistemas religiosos que encontramos a lo largo de la historia. Estas tres áreas o connotaciones definen en gran parte la identidad de un grupo. Los vínculos entre estas connotaciones son estrechos y en la mayoría de los casos difíciles de separar

estancamente. ¿Qué es puramente sociedad, religión o cultura? Responder a esta pregunta escapa el objetivo de este trabajo. Me limito por lo tanto a hablar de connotaciones, haciendo énfasis en este atributo de fluidez y continuum entre ellas.

Lo totémico es una herramienta para la construcción del andamiaje social, cultural y religioso de un grupo de humanos. Es necesario tener en cuenta que estos procesos no se producen exclusivamente a través del tótem, más bien se apoyan en este recurso. La endogamia de primer grado es un fenómeno bastante escaso. Esto ocurre porque una reducción significativa en la variabilidad genética de un grupo de organismos provoca un mayor número de enfermedades congénitas, sean cancerosas, cardiovasculares, sanguíneas, psiquiátricas o endocrinas (Bener y Mohammad, 2017, p. 317). Aquellos grupos con bajos niveles de reproducción endogámica prevalecieron evolutivamente sobre otros con alta consanguinidad. Estas conductas que promueven una interacción reproductiva entre miembros de diferentes familias, clanes, tribus o agrupaciones acaban a lo largo de los siglos y generaciones convirtiéndose en tradiciones. Las tradiciones, como piezas morales que son, pues instauran nociones sobre la deseabilidad grupal de los comportamientos, sobreviven porque tienen una utilidad y porque las respalda algún sistema lógico (empírico o mágico). Al no conocerse todavía las leyes de la genética, estos grupos primitivos tenían una dificultad a la hora de justificar empíricamente las tradiciones que prohibían la endogamia. Principalmente, porque había dificultades para explicar qué constituye como familia a una familia. En tribus de Norteamérica la identificación totémica con animales como el oso o el alce facilitó construir un cerco alrededor de aquellos miembros de una familia (Levi-Strauss, 1962, p. 34). Esto permitió que los miembros del clan del oso al ser descendientes de éste supieran por qué son familiares entre sí. El animal cumple una función de lazo entre los miembros. Hay una continuidad ontológica entre los miembros de la familia y el tótem.

Ejemplos de esta metodología de construcción social, cultural o religiosa se dan universalmente en las culturas. Un caso es el de los pueblos maoríes de Nueva Zelanda, los cuales reconocen al lagarto como guardián de los muertos (Levi-Strauss, 1962, p. 51). Los maoríes realizan sus ritos funerarios en grutas, donde normalmente habitan ciertas especies de lagarto. Los líderes de estos grupos no disponen de información biológica para explicar que los cadáveres en descomposición son una fuente peligrosa de infecciones y por ello no suelen depositarse al alcance del trasiego humano. Se introduce entonces la idea del tótem. Los maoríes creían en *Whiro*, dios de la muerte y la

enfermedad, cuyos guardianes en la Tierra son los lagartos (Levi-Strauss, 1962, p. 51). Las tribus debían enterrar a sus muertos en dichas grutas para facilitar que los lagartos, guardianes de la muerte y la enfermedad, ayuden a las almas a volver a *Hawaki*, la patria ancestral polinésica. Este ejemplo nos muestra cómo el animal y el fenómeno natural (el hábitat del lagarto son las grutas) son utilizados para construir un tótem (el lagarto representa la muerte). El tótem proporciona una ontología que soporta la tradición (el muerto debe enterrarse en la gruta para poder viajar al más allá) y sostiene el engranaje religioso del pueblo (el lagarto representa al dios de la muerte).

En numerosas ocasiones se atribuye al tótem un carácter sobrenatural, lo cual es falso, ya que el tótem es siempre un vehículo para explicar la realidad y en su esencia nunca se separa de ella. Para las tribus y sus lógicas precientíficas, es un sistema tan válido para explicar el fenómeno como lo son para nosotros las leyes de la física, porque para categorizar algo como sobrenatural uno debe tener necesariamente un orden natural prioritario con el que compararlo. Para estas culturas, pueblos y clanes, el tótem es el orden natural definitivo (Durkheim, 1912). La funcionalidad del tótem no se comprende si se la somete a la lógica empirista y científica.

La susceptibilidad del reino animal

En la discusión general sobre la DHN es palpable la preferencia del reino animal para construir tótems. Este fenómeno que predispone al humano a enfrentarse (emocional, social y cognitivamente) de manera diferente ante un animal que ante los minerales o los vegetales, responde a diferentes mecanismos en su funcionamiento. En particular se describen tres enclaves de relación: *zoosimbólico*, *práctico* y *empático*. Al ser una predisposición del animal para ser sujeto de esta fenomenología, no se propone que sea exclusiva. Se habla más bien de la probabilidad de ser objeto prioritario de la mecánica totémica. Los enclaves zoosimbólico, práctico y empático son puertas de entrada del mundo animal al humano, pasillos a la alteridad zoológica.

El enclave empático. El ser humano cuenta con una serie de mecanismos biológicos que posibilitan la comunicación de emociones al exterior. Parte importante de ellos se formulan a través del concepto de empatía. Su funcionamiento se sostiene sobre la percepción consciente e inconsciente de la infinitud de claves verbales y no verbales del

individuo con el que se interactúa. Permite que el receptor adopte un marco emocional parecido al del emisor, haciendo posible la comprensión de su vivencia (Decety y Jackson, 2006, p.55); facilitando un flujo bidireccional de información que difícilmente podría ser transmitida verbalmente y que potencia que la comunicación de emociones alcance un poder revelador sumamente útil.

Muchas de esas claves no verbales son universales entre humanos, pudiendo establecer que existan movimientos faciales o secuencias conductuales que provoquen respuestas empáticas parecidas en la mayoría de los individuos de nuestra especie (Lorié, Reiner, Zhang y Reiss, 2017, p.420). El humano dispone de mecanismos automáticos que procesan claves verbales y no verbales emocionales que le proyectan en un vínculo empático hacia los seres que lo rodean. Teniendo el animal similitudes fisiológicas, gestuales o conductuales con el humano, es plausible pensar que el animal es capaz de generar respuestas emocionales en humanos. La evidencia de esta conexión es bastante sólida, especialmente la desarrollada en la Terapia Asistida con Animales (Beck y Katcher, 2003, p. 83). La presencia de animales en un contexto terapéutico tiene impactos en el espectro autista, las patologías médicas, los trastornos de la conducta o el bienestar emocional (Nimer y Lundahl, 2007, p. 234). Es decir, ver un animal genera en nosotros emociones, la graduación e impacto que tengan sobre nuestra conducta es todavía un tema inconcluso.

Se debe aclarar que, al ser claves físicas y conductuales de las que estamos hablando y al ser este el aspecto en el que probablemente más variado sea el mundo animal, no es constante el vínculo emocional a través de las diferentes especies. De esta forma, los mamíferos tienen un mayor peso que los ovíparos y las especies de simios obtienen mayor impacto que las de los bóvidos, por ejemplo. Está claro que contemplar un orangután amamantando a su cría promueve un marco empático más potente que ver a un cocodrilo desovar. Por esa misma razón, las plantas o los hongos, al compartir menores similitudes conductuales y formales con el humano, es lógico y razonable que no adquieran la misma importancia, lo cual no quita que desempeñen papeles importantes en culturas muy diversas.

La emocionalidad es una de las claves condicionantes de la atención (Schupp et al, 2007, p. 1087). Al generar el animal mayor emocionalidad frente a otros organismos, es inevitable que sea un sujeto con mayor predilección para ocupar nuestro foco

perceptual y tiene por ello mayor probabilidad de ser elegido como referente idóneo para el proceso totémico.

Un desarrollo importante que sustenta a nivel filosófico este enclave es el desarrollo de la *vulnerabilidad* y del *rostro*, teorizados por E. Levinas. La descripción sobre cómo percibir la vulnerabilidad ajena o *desnudez del rostro*, nos remite a un mandato ético supremo que es, en parte, aplicable a los animales. Levinas niega que la emanación de la alteridad venga necesariamente dada por características físicas de la cara y en alguna ocasión el autor dice no poder concluir si el animal puede constituir o no una alteridad (Diehm, 2003, 172-184). Es en estas posiciones donde se abre la posibilidad del enclave empático hacia el animal.

El enclave práctico. Desde la aparición de la carne como parte fundamental de nuestra dieta (hace 2.6 millones de años), se comienzan a desarrollar una serie de mecanismos biológicos de carácter predatorio hacia el animal (Beck y Katcher, 2003, p. 80). Esto se comprueba también en la serie de cambios fisiológicos que aventajan al hombre para la caza de medianos y grandes mamíferos. Algunos de estos cambios son por ejemplo aquellos destinados a perseguir la presa. Destacan las modificaciones fisionómicas como el bipedismo o la espalda erguida, el aumento en cantidad y distribución de las glándulas sudoríparas (permitiendo una alta capacidad de recambio de oxígeno y autorregulación térmica) que dotan al humano de una alta capacidad para correr largas distancias durante bastante tiempo (Carrier et al, 1984, p. 384). También son importantes alteraciones neurológicas que permitieron incorporar el seguimiento e interpretación de señales (huellas, rastros...) de forma especulativa o sistemática, incrementando el éxito en la caza (Liebenberg, 2008, p. 1158).

Estos cambios biológicos afectaron también a las claves que establecen las prioridades atencionales, generando aquellas fuentes de carne mayor actividad cerebral y estimulación que las fuentes vegetales de comida (Stockburger, Renner, Weike, Hamn y Schupp; 2009, p. 2). Todo esto propicia que la presa animal tenga un mayor peso atencional que las plantas. Se debe tener en cuenta también, la diferencia nutritiva que ambos órdenes de organismos suponen para el humano. Se establece una asociación entre la herramienta fondo/figura o atención selectiva y las variables maleza/vegetación y animal/presa clave para la obtención de carne que tan importante ha sido para el desarrollo del cerebro homínido (Baltic y Boskovic, 2015, p. 7).

El enclave zoosimbólico. Para construir este concepto hay que tener en cuenta los dos enclaves previos, y la tendencia humana a construir relaciones metafóricas con los elementos que le rodean. El enclave zoosimbólico está siempre basado tanto en la proyección como en la metáfora.

El uso de la metáfora supone la selección de atributos formales del animal y su traducción a la semántica humana, que es emocional y alegórica. Por ejemplo, de las aves se toma la capacidad objetiva de volar y en el humano este atributo genera un abanico amplio de sensaciones y emociones (libertad, ascensión, independencia de lo terrenal, velocidad...). El uso de la simbología tiene lugar cuando se alegorizan los atributos objetivos del animal para referirse a estos conceptos de la semántica humana. Por ejemplo, debido a que el ave representa metafóricamente la libertad, el pájaro se convierte en un símbolo de esta libertad.

Las materializaciones de este proceso son muy abundantes. Tenemos, por ejemplo, el caso de los refraneros, presentes en las diferentes culturas. Éstos utilizan características proyectadas en torno a un animal para simbolizar elementos concretos que forman parte de esa sabiduría cotidiana. Estudiando diferentes refraneros y recopilaciones de proverbios, podemos ver que hay similitudes en lo atribuido a ciertos animales en culturas muy diferentes como la española, la inglesa o la china. En estas culturas vemos paralelamente la serpiente asociada a la astucia, el ratón a la timidez y la debilidad, la oveja a la poca inteligencia o el cerdo con la impureza y la suciedad (Liu, 2013, p. 1845).

Otros ejemplos se ven en el uso de animales en el marketing moderno. El uso del caballo, el león o diferentes aves en las marcas de automóvil; de serpientes, cisnes y pequeños felinos en empresas cuyo público es mayoritariamente femenino o el empleo de figuras como el perro, pequeños pájaros o koalas en marcas relacionadas con la comodidad (Lloyd y Woodside, 2013, p. 12).

Toda esta constelación de fenómenos es empleada en este trabajo para entender este concepto de la susceptibilidad del reino animal. Los animales son los organismos que *a priori* tienen asociado un mayor repertorio de respuestas y una complejidad más llamativa. Por lo tanto, es lógico que de forma universal (en lo geográfico y lo cronológico) hayan sido preferentes para el ejercicio de esta simbolización. Aunque hay universales semánticos que pueden ser asociados a las plantas (la sabiduría del árbol, por ejemplo), hay otros en los que el animal tiene la exclusividad. La valentía, la astucia, el poder, la libertad, la agilidad... son solo asociables a organismos con un nivel de

conductas motoras y cognitivas complejas. Por supuesto, esto se entiende de nuevo como una tendencia hegemónica y no como una exclusividad categórica.

Se pretende, en conclusión, describir cómo estos tres enclaves funcionan como puertas para un modelo de alteridad con el animal, cómo estas tres dimensiones (empática, práctica y zoosimbólica) son variables que condicionan la percepción humana de la naturaleza, predisponiéndola. El animal se dibuja como uno de los vehículos para la construcción de la realidad humana y es el raíl predilecto para la totemización de los fenómenos que encuentra en la naturaleza que le rodea y le habita.

Las dos dinámicas relacionales

Existe un espectro de *dinámicas relacionales*, ordenado a lo largo de dos polos extremos que expresan dos modos cualitativamente diferentes de operar con el entorno. Se habla de dinámicas relacionales porque son formas a priori de acudir al animal. Son abordajes que afectan a la conducta, la cognición y la emocionalidad con la que el hombre interactúa con los organismos y ecosistemas; los cuales han variado a lo largo de la historia.

La dinámica totémico-mística. Esta dinámica es la que construye cultura, religión y sociedad a través del tótem:

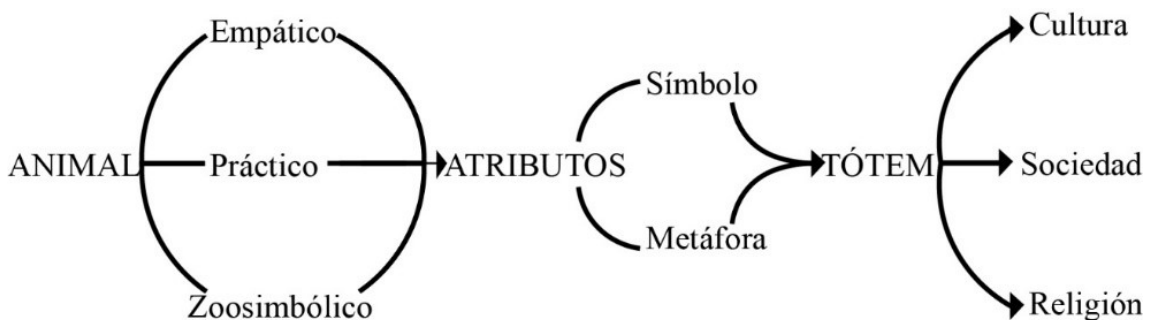


Figura 3: Esquema del proceso totémico

La Figura 3 busca esquematizar el proceso que define la dinámica totémico-mística. El animal es percibido a través de los enclaves empático, zoosimbólico y práctico, y de este proceso se seleccionan ciertos atributos. Esos atributos son fruto de

proyecciones humanas sobre el animal, que través de la metáfora y el símbolo pasan a formar parte de un tótem. Por último, dicho tótem es utilizado para construir piezas del engranaje social, cultural y religioso.

Los rastros primigenios de la relación entre el animal y hombre se encuentran precisamente con la llegada del *homo sapiens* a Europa y al Sudeste Asiático. Hay un diálogo académico muy intenso sobre la antigüedad de las primeras pinturas rupestres. Las representaciones de animales más antiguas se encuentran bien en la isla de Cébeles (Indonesia), datadas de al menos 45.5 mil años (Brumm, 2021), o bien en la Cueva de El Castillo (Cantabria, España), con 40 mil años de antigüedad (d'Errico, Bouillot, García-Diez, Martí, Pimentel y Zilhao, 2016, p. 49). Muchas de las fechas están siendo debatidas y corregidas año tras año por nuevos descubrimientos o mejoras en las mediciones. Sí es cierto que el rango cronológico donde se encuentran todas está entre los 40 y los 60 mil años. Esto coincide con las migraciones de *homo sapiens* fuera de África hacia Europa y Asia, que se estiman con una periodicidad similar de 50 y 60 mil años de antigüedad (O'Connell et al, 2018; Tierney, deMenocal y Zander, 2017). Es decir, a grandes rasgos cronológicos, la explosión de pinturas rupestres que presentan animales ocurrió cuando el *homo sapiens* dio comienzo a su expansión fuera del continente africano.

La interpretación de estas figuras es también muy debatida (Wade y Melcher, 2006, p. 580; Palacio-Pérez, 2010). La tendencia general de los campos arqueológico, paleológico y antropológico en el último siglo apunta a una interpretación religiosa y artística de estas obras. El estudio de la colocación de las figuras, las localizaciones dentro de las cuevas, los pigmentos y otros aspectos formales en localizaciones como Altamira, Lascaux, Rouffignac, Le Placard o El Castillo, sugieren una comprensión simbólica, trascendental y religiosa de los elementos representados (Reinach, 1899, citado en Palacio-Pérez, 2010, p. 9).

Un vestigio arqueológico que destaca especialmente para la discusión alrededor de la dinámica totémico-religiosa es el hombre-león de Stadel en la Cueva de Hohlestein-Stadel (Baden-Württemberg, Alemania), datado de 32.000 años (Wynn, Coolidge y Bright, 2009; Kind, Ebinger-Rist, Wolf, Beutelspacher y Wehrberger, 2014).



Figura 4: hombre-león de Stadel (Cueva de Hohlestein-Stadel, Baden-Württemberg, Alemania)

Esta talla en marfil de mamut (Figura 4) representa un cuerpo humanoide con la cabeza de un felino (león es lo más establecido). Es una figura importante porque su elaboración implica capacidades de manipulación simbólica de objetos a nivel consciente y un alto nivel de abstracción (Wynn, Coolidge y Bright, 2009). Además no puede ser pasado por alto que la parte anatómica objeto de esta transfusión totémica es precisamente la cara, la cabeza.

Los rastros de la dinámica totémico-mística aparecen en la mayoría de las culturas. El uso, por ejemplo, del animal en la iconografía judeo-cristiana es importante (Morales, 1996). La presencia de alas en los ángeles, la identificación de los evangelistas con el león, el toro y el águila; la representación de Cristo como el pelícano en el medievo, la serpiente del Génesis o el cordero en las parábolas y pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento. Otro caso es, por ejemplo, el de los grandes felinos en sociedades muy dispares geográfica y temporalmente. Destaca león en Europa, presente en el nombre de ciudades, de escudos nobiliarios o en la mitología clásica como ejemplos de sus muchas apariciones. El tigre en China tiene un papel de agente mediador entre vivos y muertos (Jalais, 2018). El jaguar tiene importancia en las culturas mesoamericanas precolombinas (Saunders, 1994), y el puma en Norteamérica que aparece en las mitologías de algunos

de los pueblos indios (Hansen, 1990). Dickinson (2005) analiza también la presencia de la iconografía animal en el armamento anglosajón de Inglaterra en los siglos VI y VII. Relaciona la presencia de ornamentos zoológicos con la simbolización de la autoridad de las figuras masculinas de poder en estos grupos. También lo asocia con el culto al imaginario religioso escandinavo.

La dinámica instrumental-utilitaria. La otra dinámica relacional que se propone es la *instrumental-utilitaria*. Atendiendo al desarrollo previo sobre la DHN, sería la expresión del antropocentrismo en sus múltiples formatos. Es acudir al animal como potencial foco de recursos, como instrumento para la obtención de beneficios para el hombre. En la actualidad es la dinámica hegemónica en nuestros sistemas económicos, sociales y políticos.

Se entiende como una forma de abordar la naturaleza cualitativamente diferente a la totémico-mística. La principal diferencia consta en el cierre del enclave empático que se describía al definir el tótem. El humano deja de ser hijo, hermano o apadrinado del animal, que pasa a ser un elemento cuyos procesos controla para optimizar el enclave práctico. Al desaparecer lo empático se debilita la recepción emocional de los atributos del animal y el enclave zoosimbólico queda también desactivado.

Desde el origen, el ser humano ha cazado y ha extraído utilidades materiales de la naturaleza, pero hay formas de cazar cualitativamente diferentes a las que ocurren en un matadero actual. Algunos ritos como la tauromaquia o la caza del león por parte de los masái como rito iniciático para pasar a la adultez (Goldman, Roque del Pinho y Perry, 2013, p. 491), indican que ha existido una forma de matar animales en la que median aspectos totémicos. En este sentido, podríamos hablar de que lo simbólico y la transfusión de emociones entre animal y cazador se ha desterrado en nuestro consumo de la naturaleza. El desarrollo de esta dinámica sería en sí la historia económica mundial, desde los primeros establecimientos neolíticos de Europa y Oriente Medio del siglo VI a. C. hasta las grandes producciones industriales de nuestra era (Neal y Cameron, 2016, p. 97-220).

Convivencia. Aunque lo instrumental-utilitario en su expresión más radical es excluyente de lo totémico, su actual hegemonía en nuestro acudir a la naturaleza se ha constituido de forma gradual.

Una variable muy importante en este desplazamiento progresivo es la del *misterio* o *desconocimiento*. Cuando el ser humano comienza a entender la naturaleza desde la experiencia sensible de lo práctico, elimina espacio para la proyección y la simbolización. La secularización del mundo natural ocurre porque se mide su valor en términos de causalidades que propician un mayor o menor beneficio. La capacidad para domesticar los vegetales mediante la agricultura o los animales por la ganadería convierte al entorno en un lugar predecible.

Esto es representativo en el culto al Sol, por ejemplo. En las culturas maya y azteca se llevaban a cabo danzas y sacrificios para evitar que tras el ocaso el Sol no volviese a salir (Villarejo, 1992, p. 128). Cuando llega la civilización europea y muestra a estas culturas los fenómenos de traslación y rotación de la Tierra, se desmonta el tótem: ya no hay necesidad de una relación simbólica con el Sol para explicar sus movimientos. De hecho, la existencia de grupos de humanos donde persiste lo totémico se ha reservado a aquellos pueblos que menos han desarrollado la ganadería (Levi-Strauss, 1962).

El Nuevo Totemismo

Es pertinente plantearnos qué puede aportar lo totémico a la discusión humano-naturaleza o a la crisis medioambiental. Dotado de nuevas resignificaciones se nos presenta como un evento que puede abrir nuevas líneas de reflexión; respuestas que son necesarias por la emergencia que supone la CMA.

Tótem y filosofía ambiental

La configuración de un nuevo totemismo pasa por reconocerlo como una experiencia fenomenológica (recordemos los enclaves empático, práctico y zoosimbólico). Como experiencia, dicha configuración es un encuentro cognitivo, evaluativo y volitivo con el animal (Embree, 2003, p. 37). La CMA necesita de respuestas por parte de la DHN. Un problema que existe es la dificultad que está teniendo la filosofía para sacar a la luz conclusiones claras en temas tan complejos como lo son el dualismo vs monismo, la naturalidad de la consciencia, la esencia del ser humano o la de la naturaleza. En un diálogo que lleva siglos desarrollándose, la fenomenología nace como una alternativa. Reconociendo la dificultad de estas temáticas, pero también la necesidad de dar respuesta a los problemas del ser humano, esta disciplina busca pensar desde un retorno a la experiencia como tal. Con la emergencia que presenta la CMA, es posible que no se pueda esperar a que se alcance una respuesta definitiva a la DHN. Nos queda entonces la fenomenología como una herramienta necesaria para poder construir una relación con el animal y la naturaleza en la inmediatez de la CMA.

Eco-fenomenología. El pensamiento alrededor de la experiencia y el fenómeno en sus diferentes acepciones se ha llevado a cabo desde el inicio de la filosofía. Sin embargo, su asentamiento como disciplina filosófica no comienza hasta Edmund Husserl en su “vuelta a las cosas en sí mismas” (Smith, 2018). Surge como una propuesta intermedia entre el naturalismo científico y la metafísica especulativa (Brown y Toadvine, 2003, p. xii).

La unión entre lo ecológico y lo fenomenológico se ha llevado a cabo en los últimos años. El desarrollo de la filosofía ambiental y el estancamiento en las discusiones entre el naturalismo monista y la excepcionalidad dualista, el ecocentrismo y el

antropocentrismo han apelado al sentido de la fenomenología. La incorporación de lo ecológico a lo fenomenológico supone un análisis de las dimensiones axiológicas y metafísicas de la interrelación entre el organismo y el mundo; entre el *Yo que experimenta* y el *Mundo que es experimentado* (Brown y Toadvine, 2003, p. xiii). Como dice David Wood (2001, p. 78), es una propuesta en la que “la eco-fenomenología debe rescatar la naturaleza del naturalismo, o si no, repensar la relación que con éste tiene. Tal vez ambas”.

Aportaciones del tótem a la eco-fenomenología. El tótem es un acto fenomenológico, supone un encuentro perceptivo, simbólico y práctico, ya que se extraen atributos del elemento. También requiere de un espacio consciente donde esos atributos (ala, cuerno...) adquieran estados de qualia (Chumley y Harkness, 2013) al unirse con las alegorías emocionales humanas (tranquilidad, ímpetu...). Y por último, es un acto volitivo, en cuanto a que tiene la intención de construir cultura, sociedad o religión.

Uno de los temas discutidos en la fenomenología, principalmente por Husserl, es la medida en la cual la *intención* aporta valor axiológico y sentido; también cómo ese valor implica una noción moral al emprender direcciones hacia el Bien o el Mal. Es decir, lo *volitivo* de algo le otorga valor intrínseco y define también un espacio moral (Brown, 2003, p. 7; Sartre, 1939). En este sentido, Brown (2003, p. 7) indica que una naturaleza que no tiene intención queda vacía de sentido y significado. Lo Bueno se escinde de lo Correcto. En este ámbito, la mirada totémico-mística del animal es antagónica a esta amputación de la intención. El tótem es la unión entre lo natural y lo volitivo. Es un animal que prohíbe ciertas costumbres, que protege cierto clan. Recibir la naturaleza como un cúmulo de *causalidades* es recibirla en participio. Lo totémico es una percepción del entorno como un gerundio en sí mismo. Así, la dota de sentido y de un andamiaje moral.

Otra aportación importante es la del misterio. Como se ha descrito en la dinámica instrumental-utilitaria, el conocimiento del animal desde su viabilidad productiva es finito. Entonces, el valor intrínseco de una vaca acaba en cuanto se quiere obtener algo de ella que no sea leche o carne. Cuando el conocimiento del animal incorpora la dinámica totémico-mística, la fecundidad simbólica del animal es infinita y por ello también lo es su valor, que se convierte en fin y fuente de sentido; no en medio, porque lo natural puede constituir infinitas aportaciones a la construcción de la consciencia colectiva de un grupo de personas. El tótem representa la posibilidad de una axiología del animal que es infinita, intrínseca y que emana bidireccionalmente entre humano y naturaleza. La eco-

fenomenología encuentra en lo totémico una prueba de estas posibilidades en la interrelación entre el Yo que experimenta y el Mundo que es experimentado.

Una última prueba del valor del tótem para la eco-fenomenología emerge de la postura de Maurice Merleau-Ponty sobre la *intercorporalidad*. Este autor habla sobre cómo la experiencia del mundo no se hace desde un Yo diferenciado de éste (Langer, 2003, p. 114); expresa la idea de una *carnalidad* común. “El mundo y la consciencia, lo exterior e interior... son interdependientes, y es precisamente esta interdependencia que se hace legible en el fenómeno de la encarnación” (Dastur, 2000, p. 21). En este aspecto el tótem es una clara manifestación de esta interdependencia entre lo natural y el humano. El entorno pasa a formar parte de la consciencia no sólo de las personas como individuos, también de los pueblos. La realidad externa construye nuestras culturas en lo totémico, y esta determina en gran parte la estructura de nuestro Yo. El continuum entre el bisonte que observan los primeros humanos y el que plasman en Altamira es esta encarnación que afirma Merleau-Ponty. El entorno natural invade y estructura la consciencia.

Conclusión

El término “*nuevo totemismo*” se emplea en este trabajo para expresar la posibilidad de una aportación: agregar la mirada que es propia de lo totémico, de la dinámica totémico-mística a la relación actual del hombre con la naturaleza; añadir un marco perceptivo, cognitivo y emocional en el que recibir al animal en nuestra consciencia colectiva y social. Principalmente con la esperanza de que abra líneas de comportamiento en nuestra especie que se distancien de aquellas visiones extremas que causan la CMA o que proponen caminos poco deseables como los del anarco-ecologismo.

Como se ha expresado en el anterior apartado, la eco-fenomenología puede aportarnos potenciales soluciones a la hora de desbloquear el eje filosófico de la DHN (monismo naturalista vs excepcionalidad dualista), pero el eje ambiental (ecocentrismo vs antropocentrismo) es también esencial para posicionarnos teóricamente si queremos resolver la CMA. También el tótem puede incluir nociones útiles en este sentido.

Ante la destrucción del planeta por la acción humana nos quedan dos alternativas. Una desde el antropocentrismo, que se expresaría en la correcta gestión del medio para preservar nuestra sostenibilidad. Otra, desde el ecocentrismo, que pasaría por aislarnos del medio natural o vivir en él priorizando sus intereses.

Realmente ambos extremos son paradójicos. Para gestionar correctamente el ecosistema global, el ser humano va a tener que ejercer severos recortes de sus intereses. Algunos autores como Hickey, Rieder y Earl (2016) incluso defienden que va a ser necesario reducir nuestra población según las predicciones del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático (IPPC, 2014). ¿Cómo podríamos estar hablando entonces de antropocentrismo si se exige el recorte poblacional humano? De la misma forma, adoptar el ecocentrismo requiere de tomar cursos de acción contradictorios. Si los intereses del hombre son secundarios a los de la naturaleza, tendríamos que aislarnos de ella o desaparecer, porque el humano necesita los recursos de su medio para sobrevivir. No podemos aislarnos de la naturaleza porque somos parte de ella y porque ello requeriría entrar en una antropología dualista del suicidio; nos hallaríamos en una imagen contemporánea del humano como el ser que no tiene cabida en el medio.

Es decir, no podemos seguir el ecocentrismo o el antropocentrismo en exclusiva, se precisa una tercera alternativa. Necesitamos elementos conciliadores, que permitan al

homo sapiens *ser* pero que no impliquen poner en peligro la viabilidad de la vida y los ecosistemas. En este aspecto, el nuevo totemismo nos entrega dos conclusiones útiles.

Primero, el tótem es un ente que representa el encuentro entre los dos polos del eje que se viene discutiendo. Es antropocéntrico porque se *utilizan* atributos del animal para construir nuestra cultura, pero a la vez, es ecocéntrico, ya que el animal pasa a *constituir* los dioses de nuestras religiones, las bases de nuestras costumbres y los núcleos de nuestras identidades.

La segunda conclusión apela a la responsabilidad. Ser capaces de alterar la forma en que percibimos al animal y de proyectar nuestros cursos de acción en el futuro supone una capacidad que nos otorga la consciencia, pero nos coloca en la obligación de valorar las consecuencias. La existencia de la dinámica totémico-mística demuestra que no estamos limitados a mirar la naturaleza como sujeto pasivo que satisface nuestros antojos, y tampoco tenemos por qué caer en un determinismo dualista, donde el humano es la especie que no cabe en la naturaleza. Prueba que ya hemos dispuesto de formas relacionales diferentes a las que hoy propician la CMA. Y con ello nos demanda la responsabilidad de valorar el nuevo totemismo como una especie de segunda alianza con el animal, con la naturaleza que nos rodea y nos habita.

Referencias

- Alonso, G. R., y Zengiaro, N. (2017). Antropocalipsis. Sobre el fin de la Historia como fin del hombre. *Anuario De La Facultad De Geografía e Historia*, 17, 213–226.
- Amayuelas, A. R., Iglesias, M., Ortega, I., García, C., Castañeda, V., y Serrano, M. (2021). *Un nuevo sistema de cooperación para transformar el mundo* (pp. 1–75). Coordinadora de Organizaciones para el Desarrollo-España.
- Baltic, M. Z., y Boskovic, M. (2015). When man met meat: Meat in human nutrition from ancient times till today. *Procedia Food Science*, 5, 6–9. <https://doi.org/10.1016/j.profoo.2015.09.002>
- Beck, A. M., y Katcher, A. H. (2003). Future directions in human-animal bond research. *American Behavioral Scientist*, 47(1), 79–93. <https://doi.org/10.1177/0002764203255214>
- Bener, A., y Mohammad, R. R. (2017). Global distribution of consanguinity and their impact on complex diseases: Genetic disorders from an endogamous population. *Egyptian Journal of Medical Human Genetics*, 18(4), 315–320. <https://doi.org/10.1016/j.ejmhg.2017.01.002>
- Blackman, A. M. (1923). The Sun-Cult in Ancient Egypt. *Nature*, 111(2790), 536–540. <https://doi.org/10.1038/111536a0>
- Braidotti, R. (2016). Anthropos Redux: A Defence of Monism in the Anthropocene Epoch. *Frame*, 29(2), 29–46.
- Brown, C. S (2003). The Real and The Good: Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality. En Brown C. S y T. Toadvine (Eds.) *Ecophenomenology: Back to the Earth Itself* (pp. 3-10). State University of New York Press.
- Brown, C. S., Toadvine, T. (2003). Eco-Phenomenology: An Introduction En Brown C. S y T. Toadvine (Eds.) *Ecophenomenology: Back to the Earth Itself* (pp. IX-XXI). State University of New York Press.

- Brumm, A., Oktaviana, A. A., Burhan, B., Hakim, B., Lebe, R., Zhao, J., ... Aubert, M. (2021). Oldest cave art found in Sulawesi. *Science Advances*, 7, 1-12.
- Cameron, R., & Neal, L. (2010). *Historia económica mundial: desde el Paleolítico hasta el presente*. Alianza.
- Carrier, D. R., Kapoor, A. K., Kimura, T., Nickels, M. K., Scott, E. C., So, J. K., y Trinkaus, E. (1984). The Energetic Paradox of Human Running and Hominid Evolution. *Current Anthropology*, 25(4), 483–495. <https://doi.org/10.1086/203165>
- Chambers, D. (2013). Panpsychism and Panprotopsyism. *Anherst Lecture in Philosophy*, 8, (1-32).
- Chumley, L. H., y Harkness, H. (2013) Introduction: Qualia. *Anthropological Theory*, 13(1), (3-11).
- D'Errico, F., Bouillot, L. D., García-Diez, M., Martí, A. P., Pimentel, D. G., y Zilhao, J. (2016). The technology of the earliest European cave paintings: El Castillo Cave, Spain. *Journal of Archaeological Science*, 70, 48-65.
- Dastur, F. (2000). World, Flesh, Vision. En F. Evans (Ed.), *Chiasms: Merleau-Ponty's Notion of Flesh* (1ª ed., pp. 23–50). State University of New York Press.
- Dauvergne, P. (2009). En *Historical Dictionary of Environmentalism* (pp. 1–16). introducción, Scarecrow Press, Inc.
- Decety, J., y Jackson, P. L. (2006). A Social-Neuroscience Perspective on Empathy. *Current Directions in Psychological Science*, 15(2), 54–58.
- Dickinson, T. M. (2005). Symbols of protection: the significance of animal-ornamented shields in early Anglo-Saxon England. *Medieval Archaeology*, 109-163. <https://doi.org/10.1179/007660905x54062>
- Diehm, C. (2003). Natural Disasters. En Brown C. S y T. Toadvine (Eds.) *Ecophenomenology: Back to the Earth Itself* (pp. 171-185). State University of New York Press.

- Durkheim, E. (1968). Introducción: Sociología Religiosa y Teoría del Conocimiento. En *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (pp. 7-25). Editorial Schapire S. R. J. (Buenos Aires)
- Ekroth, G. (2014). Animal Sacrifice in Antiquity. En G. L. Campbell (Ed.), *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life* (pp. 324–354). Oxford University Press.
- Embree, L. E. (2003). The Possibility of a Constitutive Phenomenology of Environment. En Brown C. S y T. Toadvine (Eds.) *Ecophenomenology: Back to the Earth Itself* (pp. 37-50). State University of New York Press.
- Freud, S. (1919). The savage's dread of incest. En *Totem and Taboo* (pp. 1–29). Routledge.
- García, P. E. (2014). ¿Naturalizar la Conciencia? Husserl y la Tesis de la Excepción Humana. *Investigaciones Fenomenológicas*, 11, 99–109.
- Goldman, M. J., de Pinho, J. R., y Perry, J. (2013). Beyond ritual and economics: Maasai lion hunting and conservation politics. *Oryx*, 47(4), 490–500. <https://doi.org/10.1017/s0030605312000907>
- Gorham, G. (2018). Hobbes and evil. En D. N. Robinson, C. Meister, y C. Taliaferro (Ed.), *The History of Evil in the Early Modern Age* (1º ed., pp. 168–178). Routledge.
- Hansen, K. (1990). Cougars and Humans. En *Cougar: The American Lion*. https://www.mountainlion.org/CAL_ch5.php.
- Hayward, T. (1997). Anthropocentrism: A Misunderstood Problem. *Environmental Values*, 6 (1), 49-63
- Herrmann, P., Waxman, S. R., y Medin, D. L. (2010). Anthropocentrism is not the first step in the children's reasoning about the natural world. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 107(22), 9979–9984.
- Hickey, C., Rieder, T. N., y Earl, J. (2016). Population Engineering and the Fight against Climate Change. *Social Theory and Practice*, 42(4), 845-870.

- IPPC. (2014). *Cambio climático 2014: Informe de síntesis. Contribución de los Grupos de trabajo I, II y III al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático*. <http://www.ipcc.ch>
- Islam, S. N., y Winkel, J. (2017). Climate Change and Social Inequality. *Department of Economic & Social Affairs*, 152, 1–29.
- Jalais, A. (2018). Reworlding the ancient Chinese tiger in the realm of the Asian Anthropocene. *International Communication of Chinese Culture*, 5(1-2), 121–144. <https://doi.org/10.1007/s40636-018-0123-8>
- Kaplan, H., Hill, K., Lancaster, J., y Hurtado, A. M. (2000). A theory of human life history evolution: Diet, intelligence, and longevity. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*, 9(4), 156–185. [https://doi.org/10.1002/1520-6505\(2000\)9:4<156::aid-evan5>3.0.co;2-7](https://doi.org/10.1002/1520-6505(2000)9:4<156::aid-evan5>3.0.co;2-7)
- Keulartz, J. (1998). Prólogo: Towards a post-naturalist environmental philosophy. En *The Struggle for Nature: A Critique of Radical Ecology* (pp. 1–19). Routledge.
- Kind, C. -J., Ebinger-Rist, N., Wolf, S., Beutelspacher, T., y Wehrberger, K. (2014). The Smile of the Lion Man. Recent Excavations in Stadel Cave (Baden-Württemberg, south-western Germany) and the Restoration of the Famous Upper Palaeolithic Figurine. *Quartär*, 61, 129-145.
- Kohák, E. (2003). Understanding Heart: Reason, Value, and Transcendental Phenomenology. En Brown C. S y T. Toadvine (Eds.) *Ecophenomenology: Back to the Earth Itself* (pp. 19-35). State University of New York Press.
- Kortenkamp, K. V., y Moore, C. F. (2001). Ecocentrism and Anthropocentrism: moral reasoning about ecological commons dilemmas. *Journal of Environmental Psychology*, 21, 261–272. <https://doi.org/10.1006/jevp.2001.0205>
- Langer, M. M. (2003). Nietzsche, Heidegger, and Merleau-Ponty: Some of the Contributions and Limitations of “Environmentalism”. En Brown C. S y T. Toadvine (Eds.) *Ecophenomenology: Back to the Earth Itself* (pp. 103-120). State University of New York Press.

- Leví-Strauss, C. (1986). *El totemismo en la actualidad*. Fondo de Cultura Económica México.
- Liebenberg, L. (2008). The relevance of persistence hunting to human evolution. *Journal of Human Evolution*, 55, 1156–1159.
- Lindow, J. (2001). Time. En *Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals and Beliefs* (pp. 39–45). Oxford University Press.
- Liu, J. (2013). A Comparative Study of English and Chinese Animal Proverbs: From the Perspective of Metaphors. *Theory and Practice in Language Studies*, 3(10), 1844–1849. <https://doi.org/10.4304/tpls.3.10.1844-1849>
- Lorié, Á., Reiner, D. A., Phillips, M., Zhang, L., y Riess, H. (2017). Culture and nonverbal expressions of empathy in clinical settings: A systematic review. *Patient Education and Counseling*, 100, 411–424.
- Loyd, S., y Woodside, A. G. (2013). Animals, Archetypes, and Advertising (A3): Theory and the Practice of Customer Brand Symbolism. *Journal of Marketing Management*, 29(1), 5–25. <https://doi.org/10.1080/0267257X.2013.765498>
- Marietta, D. E. (2003). Back to the Earth with Reflection and Ecology. En Brown C. S y T. Toadvine (Eds.) *Ecophenomenology: Back to the Earth Itself* (pp. 121-135). State University of New York Press.
- Martín, V. F. (2016). Antropocentrismo y ética ecológica (*Trabajo de Fin de Grado no publicado*) Universidad de La Laguna
- McCullough, C. (1995). *El primer hombre de Roma*. Planeta Pub Corp.
- Nimer, J., y Lundahl, B. (2007). Animal-Assisted Therapy: A Meta-Analysis. *Anthrozoös*, 20(3), 225–238.
- O’Connell, J. F., Allen, J., Williams, A. J., Williams, A. N., Turney, C. S. M., Spooner, N. A., ... Cooper, A. (2018) When did *Homo Sapiens* first reach Southeast Asia and Sahul? *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 115(34), 8482-8490.

- Ortiz, A. M. (2014). La Relación Hombre-Naturaleza: tendencias de su filosofar en Cuba. *Revista De Ciencias Sociales*, 32, 63–76.
- Palacio-Pérez, E. (2010). Cave Art and the Theory of Art: The Origins of the Religious Interpretation of Paleolithic Graphic Expression. *Oxford Journal of Archaeology*, 29(1), 1–14.
- Sartre, J. -P. (1970). Intentionality: A Fundamental Idea of Husserl's Phenomenology. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 1(2), 4-5.
- Saunders, N. J. (1994). Jaguar symbolism and Mesoamerican elites. *World Archaeology*, 26(1), 104-117.
- Schaffer, J. -M. (2009). Prefacio. En *El Fin de la excepción humana* (pp. 21–50). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schupp, H. T., Stockburger, J., Codispoti, M., Junghöfer, M., Weike, A. L., y Hamm, A. O. (2007). Selective Visual Attention to Emotion. *The Journal of Neuroscience*, 27(5), 1082–1089.
- Steiner, G. (2005). Introducción. En *Anthropocentrism and its discontents* (pp. 1–4). University of Pittsburgh Press.
- Stockburger, J., Renner, B., Weike, A. L., Hamm, A. O., y Schupp, H. T. (2009). Vegetarianism and food perception. Selective visual attention to meat pictures. *Appetite*, 52(2), 513–516.
- Suárez, E., Hernández, B., y Martín, A. M. (2007). ¿Qué motiva la valoración del medio ambiente? La relación del ecocentrismo y del antropocentrismo con la motivación interna y externa. *Revista De Psicología Social*, 22(3), 235–243. <https://doi.org/10.1174/021347407782194434>
- Thompson, I. (2004). Ontology and Ethics at the Intersection of Phenomenology and Enviromental Philosophy. *Inquiry*, 47, 380–412. <https://doi.org/10.1080/00201740410004197>

- Velho, O. (1997). Globalización: Antropología y Religión. *Consejo Internacional De Ciencias Naturales De La UNESCO*, 3(1), 133–154.
- Wade, N. J., y Melcher, D. (2006). Cave art interpretation I. *Perception*, 35, 577-580.
- Wood, D. (2001). What is Ecophenomenology? *Research in Phenomenology*, 31, 78-95.
- Wynn, T., Coolidge, F., y Bright, M. (2009). Hohlestein-Stadel and the Evolution of the Human Conceptual Thought. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(1), 73-84.
- Zimmerman, M. E. (2003). Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism. En Brown C. S y T. Toadvine (Eds.) *Ecophenomenology: Back to the Earth Itself* (pp. 73-101). State University of New York Press.