



AÑO XII, VOL II  
ISSN 2346-920X

# REVISTA LATINOAMERICANA DE **Estudios Críticos Animales**



## **DOSSIER / DOSSIÊ**

ANIMALISMOS E ECOLOGIAS FRENTE ÀS RUINAS DO CAPITALISMO

ANIMALISMOS Y ECOLOGÍA FRENTE A LAS RUINAS DEL CAPITALISMO

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales

www.revistaleca.org

revistaleca@gmail.com

ISSN 2346-920X

Instituto Latinoamericano de Estudios Críticos Animales

Ringuelet – La Plata

Buenos Aires – Argentina

Esta obra está licenciada bajo Creative Commons Atribución -No Comercial-  
Sin derivadas 3.0 Unported. Para ver una copia de esta licencia, visita:

<https://creativecommons.org/licenses/by/3.0/deed.es>

Queda hecho el depósito que dispone la ley 11.723

Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales  
Año XII – Vol. II  
Diciembre de 2025



### **Directoras**

Anahí Gabriela González

Cassiana Lopes Stephan

### **Comité editorial**

Ana Luiza Gonçalves Dias Mello

Carlos Andrés Moreno Urano

Hugo Vedovato

Juliana Granados Mora

Josué Imanol López Barrios

Oscar H. Franco Suárez

Manuel Cárdenas Castro

Luciana Carrera Aizpitarte

Ana Laura Vallejos

Martina Davidson

Vitória Eichenberger

Micaela Mariel Anzoátegui

### **Comité de redacción**

Agustina Belén Marín

Julieta Campos

Leticia Mirielle Gonçalves

Agustín Ezequiel Díaz Roco

Gonzalo Tomás Andrade Montivero

Sofía Daniela González Esteban

Eleonora González Puga

Pilar Rüger Alonso

Márcio Alexandre Buchholz

María Belén Ballardo

### **Diseño editorial**

Surama Lázaro Terol

### **Comité de traducciones**

Julieta Campos

Celina Olmedo

### **Consejo Asesor**

Carol Adams

María Marta Andreatta

Iván Darío Ávila Gaitán

Gabi Balcarce

Fernando Bagiotto Botton

Emmanuel Biset

Matthew Calarco

Sebastián Chun

Mónica B. Cragolini

Álvaro Fernandez-Bravo

Paula Fleisner

Gabriel Giorgi

Oscar Horta

Alejandro Kaufman

Ângela Lamas Rodrigues

Fabiola Leyton

Vanessa Lemm

Renzo Llorente

Álvaro López

Maria Esther Maciel

Paula Cristina Mira Bohórquez

Alexandra Navarro

Hernán Neira

Fabio Oliveira

María Luisa Pfeiffer

Beatriz Podestá

Jafet Quintero

Marcelo Raffin

Ana Cristina Ramírez Barreto

Facundo Rocca

Richard Twine

Julieta Yelin

### **Coordinan este número**

Anahí Gabriela González

Cassiana Lopes Stephan

Julieta Campos

Polyana Tidre

## Tapa

AÑO XII VOL II

Diciembre 2025

Imagen de portada:

**A natureza resiste entre as frestas**

2025

Artista:

Gabrieli Silveira

@jpeg.gabi

Gabrieli Silveira é artista visual e pesquisadora, doutoranda em Artes pela Universidade Federal do Ceará (UFC) e mestra em Artes pela Universidade Federal de Pelotas (UFPel). Desenvolve trabalhos que articulam arte, ecologia e ativismo, com foco nos bichos para além dos humanos e como essas relações nos reverberam, utilizando o espaço das publicações artísticas como meio de ocupação e expansão do espaço urbano.

## Agradecimientos

Expresamos nuestro profundo agradecimiento a quienes con sus textos dan vida a este dossier. Cada contribución es una pieza vital en esta trama colectiva animalista. Agradecemos también al equipo de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* por su compromiso incansable con nuestro proyecto. Finalmente, extendemos un agradecimiento muy especial a la artista **Gabrieli Silveira**, quien inaugura nuestro número con la imagen *A natureza resiste entre as frestas* (*La naturaleza resiste entre las grietas*).

\*

Expressamos nossa profunda gratidão a todas as autoras e autores que dão vida a este dossiê. Cada contribuição é uma peça fundamental nessa trama coletiva animalista. Agradecemos também à equipe da *Revista LatinoAmericana de Estudos Críticos Animales* pelo compromisso incansável com nosso projeto. Por fim, estendemos um agradecimento muito especial à artista **Gabrieli Silveira**, que abre nosso número com a imagem *A natureza resiste entre as frestas*.

Anahí Gabriela Gonzáles & Cassiana Lopes Stephan

**Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**

**Año XII Volumen II**

**TABLA DE CONTENIDOS**

<b>A natureza resiste entre as frestas, de Gabrielli Silveira</b> Larissa Schip	8
<b>Editorial (Português)</b> <b>Editorial (Castellano)</b> Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan Polyana Tidre, Julieta Campos	10
<b>DOSSIÊ: A força dos animalismos e das ecologias frente às ruínas do capitalismo</b>	
<b>DOSSIER: La fuerza de los animalismos y las ecologías frente a las ruinas del capitalismo</b>	
<b>Capitaloceno e esquizofrenia: desejo, crise climática e neoliberalismo</b> Ádamo da Veiga	18
<b>Fricciones y asambleas: explorando alianzas y entrelazamientos multiespecie en las ruínas del capitalismo</b> Martina Davidson	46
<b>Cenas do corpo da terra: o pensamento ctônico de Haraway sobre a corporificação terrana para além do homo e seu antropoceno</b> Matheus Henrique da Mota Ferreira	76
<b>Vidas descartadas, resistencias compartidas: animales, desiertos y vejeces frente al Capital</b> Diana Karina Chaparro Baeza	104
<b>Limites das ontologias da competição: economia e geopolítica à luz da continuidade evolutiva</b> Hugo Vedovato	136

**Alterecología y ¿Pensamiento tortuga? Ensayo antropológico sobre el misterio y la muerte**

David A. Varela Trejo 153

**Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro* de Vinciane Despret**

Leticia Flores Farfán y Armando Contreras 173

**Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá**

Maria Martelli; traducción: Julieta Campos 194

**Los derechos de los animales - *Sunday Times*, 10 de octubre de 1965. Republicación crítica en homenaje a los 60 años de su primera publicación**

Brigid Brophy; introducción y traducción: Iván Ávila 220

# A natureza resiste entre as frestas, de Gabrielli Silveira



## **A natureza entre as frestas, de Gabrielli Silveira**

Larissa Schip

Gabrieli Silveira compartilha o lugar dos não-humanos, localizada na periferia rural da cidade de Pelotas, no Pampa do extremo sul do Brasil, convive mais com bichos do que com pessoas. Observando e catalogando, a artista cria uma coleção de diversas espécies, através de desenhos realizados em seus cadernos. São os pássaros que a sobrevoam, o encontro com os cavalos enquanto espera em pontos de ônibus, o convívio com os animais domesticados e com aqueles que ocupam as frestas: os insetos que chegaram primeiro e nunca foram embora. Aqueles que trataram de se instalar embaixo, em cima, por dentro da casa. Neste processo, a artista não só compartilha o mesmo espaço físico com os não-humanos, mas também fabula um mundo outro, se torna íntima e coevolui com os bichos.

Em *A natureza resiste entre as frestas* (2025), a artista sobrepõe desenhos de insetos em notas fiscais, as quais revelam um cotidiano operado pelo capital; são impressões de valores destinados ao consumo em papel térmico, materialidade que revela a passagem do tempo conforme sua frágil impressão esmaece até desaparecer por completo. O trabalho, fruto do encontro com traças que se alimentavam de notas fiscais em uma gaveta, mostra como esses seres radicalizam esse tempo humano, destroem seus registros consumindo o próprio papel. Somados aos desenhos, há uma escrita que aparece marcada nas páginas da publicação “Quando o consumo ocupa a vida, a natureza revida até com as traças que por uma fresta numa gaveta encontram um banquete de notas fiscais”. Ao abrimos toda a publicação, o verso forma um cartaz, imagem que compõe a capa desta edição, em que lemos “A natureza resiste entre as frestas”.

Esse pequeno mundo das traças, um microterritório situado no armário da casa da artista, no extremo sul do Brasil, registra o afeto anárquico e a cumplicidade utópica que a artista destina aos não-humanos, criando um lugar outro que manifesta o lugar mesmo que todos nós habitamos.

Larissa Schip  
**curadoria de capa**

## EDITORIAL

### A FORÇA DOS ANIMALISMOS E DAS ECOLOGIAS FRENTE ÀS RUÍNAS DO CAPITALISMO

O presente dossiê tem como inspiração o II Colóquio *Hegel, Marx e a Contemporaneidade: crise ecológica e pontos de ruptura*, que aconteceu na Universidade Federal do Paraná (UFPR/Brasil), de 5 a 8 de novembro de 2024. Nesse encontro, tratamos de temas ligados à problemática ambiental e animal, abordando conceitos e questões como “natureza”, “meio ambiente”, “crise ecológica”, “revolução”, “metabolismo”, “necessidade-liberdade”, “matéria-espírito”, “animalismo”, “espectralidade”, “cosmos”, “pós-humanismos”, “Antropoceno”, “Capitaloceno”, entre outros.

Nossa intenção foi a de pensar a crise ecológica e animal no enfrentamento do Capitalismo tardio. Assim sendo, colocamos em tensão a separação entre ciências da natureza e humanidades ou os modos de pensamento não-Occidentais, bem como a separação antropocêntrica entre Humano, Meio Ambiente e Animal.

O Colóquio HMC proporcionou a discussão entrecruzada entre Hegel e os hegelianismos, Marx e os marxismos, as filosofias pós-estruturalistas e as filosofias da diferença. Além disso, nosso encontro promoveu o intercâmbio entre a filosofia e outros campos do saber, como a biologia, a educação, a ecologia, a antropologia e a economia.

O segundo volume de 2025 da RLECA faz eco à segunda edição do HMC a partir da problematização da força dos animalismos e das ecologias frente às ruínas do Capitalismo. Essa força diz respeito à resistência atinente à *práxis* animalista e ecológica que visa desmobilizar as injunções do imperialismo no que se refere aos massacres propagados contra povos humanos e mais-que-humanos. Então, o problema que precisamente norteia nosso número é: o que podem os animalismos e as ecologias frente às ruínas do Capitalismo?

Sabemos que a modificação radical de nosso tempo depende de uma experiência de comunidade não antropocêntrica e de ações éticas, mas também

## A força dos animalismos e das ecologias

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan, Polyana Tidre e Julieta Campos

de projetos políticos que não coadunam com as veias abertas do imperialismo, cuja vontade de poder, além de estruturar as dinâmicas de opressão social que arquetam a insegurança alimentar, a insegurança sanitária e a violência proprietária vinculada à moradia, também estruturam nossas vidas psíquicas. Uma modificação radical parece depender, portanto, de uma transformação profunda na maneira pela qual concebemos e nos relacionamos com os outros animais e os meios-ambientes.

Com isso em mente, abrimos nosso dossiê com o artigo **Capitalismo e esquizofrenia: desejo, crise climática e neoliberalismo**, de Ádamo da Veiga, que nos permite pensar tanto a dimensão planetária do capitalismo, quanto sua dimensão subcutânea no que se refere à captação do sexo, do desejo e dos afetos.

Em seguida, deparamo-nos com **Fricciones y asambleas: explorando alianzas y entrelazamientos multiespecie en las ruínas del capitalismo**, de Martina Davidson. Davidson nos convida a perceber, a partir de Ana Tsing, em que medida os encontros entre formas de vida humanas e não humanas confrontam o capitalismo em seu dinamismo global no tempo presente.

Já em **Cenas do corpo da Terra: o pensamento ctônico de Haraway sobre a corporificação terrana para além do homo e seu antropoceno**, Matheus Henrique da Mota Ferreira problematiza a relação entre a crise climática, em decurso no capitalismo tardio, e os modos de corporificação das criaturas terranas. A partir disso, Mota Ferreira nos mostra a íntima articulação entre as engrenagens do capitalismo e o antropocentrismo.

Diana Karina Chaparro Baeza mobiliza uma perspectiva decolonial e ecofeminista para pensar, no artigo **Vidas descartadas, resistencias compartidas: animales, desiertos y vejeces frente al capital**, de que modo o capitalismo neoliberal descarta animais, idosos e desertos no norte do México. O artigo de Chaparro Baeza articula filosofia política e antropologia no mapeamento das violências perpetradas a humanos e mais que humanos no bojo do capitalismo.

No artigo **Limites das ontologias da competição: economia e geopolítica à luz da continuidade evolutiva**, Hugo Vedovato propõe a resignificação do sentido filosófico de humanidade a partir da centralidade da cooperação em distinção à dinâmica antropocêntrica da dominação dos humanos sobre os animais, a qual, de acordo com Vedovato, instancia a lógica capitalista da competição e da desconfiança.

David A. Varela Trejo nos apresenta o ensaio **Altereología y ¿Pensamiento tortuga? Ensayo antropológico sobre el misterio y la muerte**,

## A força dos animalismos e das ecologias

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan, Polyana Tidre e Julieta Campos

onde discute as concepções de mistério e morte com base na experiência atinente à conservação das tartarugas marinhas na Costa Chica de Oaxaca, no México. A partir de sua análise filosófico-antropológica, Varela Trejo nos permite distinguir entre necropolíticas e necropoéticas.

Na sequência, encontramos **Las nociones de territorio em *habitar como un pájaro***, de Leticia Flores Farfán e Armando Villegas Contreras. Nesse artigo, Flores Farfán e Villegas Contreras questionam, com base nas análises de Vinciane Despret acerca dos pássaros, os modos de viver e de habitar o mundo no neoliberalismo, calcado nos ideais de competência e propriedade.

Também contamos com a tradução, realizada por Julieta Campos, de **Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá**, de Maria Martelli. Martelli volta o olhar às pombas para com elas imaginar as cidades multiespécies, as quais se estabelecem na coexistência não violenta entre humanos e mais que humanos.

Finalizamos nosso dossiê com a tradução, realizada por Iván Darío Ávila Gaitán, de **Los derechos de los animales – *Sunday Times*, 10 de octubre de 1965. Republicación crítica en homenaje a los 60 años de su primera publicación**, de Brigid Brophy. Nesse texto, Brophy denuncia os mecanismos mortíferos que movem e são movidos pelo capitalismo, sistema que nos impede de sentir e de imaginar outros modos de nos relacionarmos com os demais animais, na medida em que nos enreda em dinâmicas de violência política e de crueldade ética.

\*

Não precisamos e nem mesmo podemos nos contentar com o vazio ético do capitalismo que nos imobiliza e que, sob a lógica da ameaça, insiste em cravar a impunidade face à dor do outro, sem o qual nada somos.

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan,  
Polyana Tidre e Julieta Campos  
**coordenadoras do dossiê**

## Bibliografia

Bensusan, H. *Memory Assemblages: Spectral Realism and the Logic of Addition*.  
Dublin: Bloomsbury, 2024.

## **A força dos animalismos e das ecologias**

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan, Polyana Tidre e Julieta Campos

Brown W (2019). *As ruínas do neoliberalismo: a ascensão antidemocrática no ocidente*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia.

Butler, J (2024). *A força da não-violência: um vínculo ético-política*. São Paulo: Boitempo.

Cavallero, L; Gago, V (2024). *A casa como laboratório: finanças, moradia e trabalho essencial*. São Paulo: Elefante.

Moore, J. W (2017). The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our ecological crisis, *The Journal of Peasant Studies*.

Saito, K (2024). *O Capital no Antropoceno*. São Paulo: Boitempo.

Serratos, F (2020). *El capitaloceno: Una historia radical de la crisis climática*. Festina/ UNAM: México.

## EDITORIAL

### LA FUERZA DE LOS ANIMALISMOS Y LAS ECOLOGÍAS FRENTE A LAS RUINAS DEL CAPITALISMO

Este dossier está inspirado en el II Coloquio *Hegel, Marx y la Contemporaneidad: crisis ecológica y puntos de ruptura*, que tuvo lugar en la Universidad Federal de Paraná (UFPR/Brasil) del 5 al 8 de noviembre de 2024. En este encuentro, tratamos temas vinculados a problemas ambientales y animales, abordando conceptos y cuestiones como “naturaleza”, “medio ambiente”, “crisis ecológica”, “revolución”, “metabolismo”, “necesidad-libertad”, “materia-espíritu”, “animalismo”, “espectralidad”, “cosmos”, “posthumanismos”, “Antropoceno”, “Capitaloceno”, entre otros.

Nuestra intención fue considerar las crisis ecológica y animal ante el capitalismo tardío. Por lo tanto, cuestionamos la separación entre ciencias naturales y humanidades, o las formas de pensamiento no occidentales, así como la separación antropocéntrica entre humanos, medio ambiente y animales.

El Coloquio del HMC ofreció un debate transversal entre Hegel y los hegelianismos, Marx y los marxismos, las filosofías postestructuralistas y las filosofías de la diferencia. Además, nuestro encuentro fomentó el intercambio entre la filosofía y otras áreas del conocimiento, como la biología, la educación, la ecología, la antropología y la economía.

El segundo volumen de RLECA (2025) evoca la segunda edición de HMC al problematizar el poder de los animalismos y las ecologías frente a las ruinas del capitalismo. Este poder se refiere a la resistencia inherente a la praxis animalista y ecológica que busca desmovilizar los mandatos del imperialismo respecto a las masacres perpetradas contra pueblos humanos y más que humanos. Por lo tanto, la pregunta que guía precisamente nuestro número es: ¿qué pueden hacer los animalismos y las ecologías frente a las ruinas del capitalismo?

Sabemos que el cambio radical de nuestro tiempo depende de una experiencia comunitaria no antropocéntrica y de acciones éticas, pero también de proyectos políticos que no se alineen con las venas abiertas del imperialismo,

## A força dos animalismos e das ecologias

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan, Polyana Tidre e Julieta Campos

cuya voluntad de poder, además de estructurar las dinámicas de opresión social que generan inseguridad alimentaria, inseguridad sanitaria y violencia patrimonial vinculada a la vivienda, también estructura nuestra vida psíquica. Por lo tanto, un cambio radical parece depender de una profunda transformación en la forma en que concebimos y nos relacionamos con otros animales y el medio ambiente.

Con esto en mente, abrimos nuestro dossier con el artículo **Capitalismo e esquizofrenia: desejo, crise climática e neoliberalismo**, de Ádamo da Veiga, que nos permite pensar tanto la dimensión planetaria del capitalismo como su dimensión subcutánea en lo que respecta a la captación del sexo, del deseo y de los afectos.

A continuación, nos encontramos con **Fricciones y asambleas: explorando alianzas y entrelazamientos multiespecie en las ruínas del capitalismo**, de Martina Davidson. Davidson nos invita a percibir, a partir de Ana Tsing, en qué medida los encuentros entre formas de vida humanas y no humanas confrontan al capitalismo en su dinamismo global en el tiempo presente.

Ya en **Cenas do corpo da Terra: o pensamento ctônico de Haraway sobre a corporificação terrana para além do homo e seu antropoceno**, Matheus Henrique da Mota Ferreira problematiza la relación entre la crisis climática, en curso en el capitalismo tardío, y los modos de corporificación de las criaturas terranas. A partir de ello, Mota Ferreira nos muestra la íntima articulación entre los engranajes del capitalismo y el antropocentrismo.

Diana Karina Chaparro Baeza moviliza una perspectiva decolonial y ecofeminista para pensar, en el artículo **Vidas descartadas, resistencias compartidas: animales, desiertos y vejece frente al capital**, de qué modo el capitalismo neoliberal descarta animales, personas mayores y desiertos en el norte de México. El artículo de Chaparro Baeza articula filosofía política y antropología en el mapeo de las violencias perpetradas contra humanos y más-que-humanos en el seno del capitalismo.

En el artículo **Limites das ontologias da competição: economia e geopolítica à luz da continuidade evolutiva**, Hugo Vedovato propone la resignificación del sentido filosófico de humanidad a partir de la centralidad de la cooperación, en distinción de la dinámica antropocéntrica de dominación de los humanos sobre los animales, la cual, de acuerdo con Vedovato, instaura la lógica capitalista de la competencia y de la desconfianza.

## A força dos animalismos e das ecologias

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan, Polyana Tidre e Julieta Campos

David A. Varela Trejo nos presenta el ensayo **Alterecología y ¿Pensamiento tortuga? Ensayo antropológico sobre el misterio y la muerte**, donde discute las concepciones de misterio y muerte a partir de la experiencia vinculada a la conservación de las tortugas marinas en la Costa Chica de Oaxaca, en México. A partir de su análisis filosófico-antropológico, Varela Trejo nos permite distinguir entre necropolíticas y necropoéticas.

A continuación, encontramos **Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro***, de Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras. En este artículo, Flores Farfán y Villegas Contreras, a partir de los análisis de Vinciane Despret acerca de las aves, cuestionan los modos de vivir y de habitar el mundo en el neoliberalismo, sustentado en los ideales de competencia y propiedad.

También contamos con la traducción, realizada por Julieta Campos, de **Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá**, de Maria Martelli. Martelli dirige la mirada hacia las palomas para imaginar, junto a ellas, las ciudades multiespecie, las cuales se establecen en la coexistencia no violenta entre humanos y más-que-humanos.

Finalizamos nuestro dossier con la traducción, realizada por Iván Darío Ávila Gaitán, de **Los derechos de los animales – Sunday Times, 10 de octubre de 1965. Republicación crítica en homenaje a los 60 años de su primera publicación**, de Brigid Brophy. En este texto, Brophy denuncia los mecanismos mortíferos que mueven y son movidos por el capitalismo, sistema que nos impide sentir e imaginar otros modos de relacionarnos con los demás animales, en la medida en que nos enreda en dinámicas de violencia política y de crueldad ética.

\*

No necesitamos ni siquiera podemos conformarnos con el vacío ético del capitalismo que nos inmoviliza y que, bajo la lógica de la amenaza, insiste en afianzar la impunidad frente al dolor del otro, sin el cual nada somos.

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan,  
Polyana Tidre e Julieta Campos  
**coordinadoras del dossier**

## A força dos animalismos e das ecologias

Anahí Gabriela González, Cassiana Lopes Stephan, Polyana Tidre e Julieta Campos

### Bibliografía

Bensusan, H. *Memory Assemblages: Spectral Realism and the Logic of Addition*.  
Dublin: Bloomsbury, 2024.

Brown W (2019). *As ruínas do neoliberalismo: a ascensão antidemocrática no ocidente*.  
São Paulo: Editora Filosófica Politeia.

Butler, J (2024). *A força da não-violência: um vínculo ético-política*. São Paulo:  
Boitempo.

Cavallero, L; Gago, V (2024). *A casa como laboratório: finanças, moradia e trabalho  
essencial*. São Paulo: Elefante.

Moore, J. W (2017). *The Capitalocene, Part I: on the nature and origins of our  
ecological crisis*, *The Journal of Peasant Studies*.

Saito, K (2024). *O Capital no Antropoceno*. São Paulo: Boitempo.

Serratos, F (2020). *El capitaloceno: Una historia radical de la crisis climática*. Festina/  
UNAM: México.

**CAPITALOCENO E ESQUIZOFRENIA:  
DESEJO, CRISE CLIMÁTICA E NEOLIBERALISMO<sup>1</sup>**

**CAPITALOCENO Y ESQUIZOFRENIA:  
DESEO, CRISIS CLIMÁTICA Y NEOLIBERALISMO**

**CAPITALOCENE AND SCHIZOPHRENIA:  
DESIRE, CLIMATE CRISIS, AND NEOLIBERALISM**

**Enviado: 17.09.25    Aceptado: 23.01.25**

**Ádamo Bouças Escossia da Veiga**

Doutor em Filosofia pela PUC-Rio. Pesquisador de Pós-Doutorado na Faculdade de Educação da UFRJ/ Brasil.

E-mail: [adamodaveiga@gmail.com](mailto:adamodaveiga@gmail.com)

---

<sup>1</sup> A presente pesquisa foi desenvolvida com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ).

## Capitaloceno e esquizofrenia

Ádamo Bouças Escossia da Veiga

O presente artigo procura desenvolver uma articulação entre a conceptualização do modo de produção capitalista em Deleuze e Guattari e aquela desenvolvida por Jason Moore com o seu conceito de Capitaloceno, tendo em vista uma análise da relação entre neoliberalismo e crise climática informada pelo argumento de Latour em “Onde Aterror?”. Defendo que com o esgotamento das fronteiras de apropriação de naturezas baratas e com a impossibilidade de reterritorializar a desterritorialização planetária produzida pelo capitalismo, este se volta, no neoliberalismo, para a *fronteira subcutânea* do desejo, procurando axiomatizar enquanto mercadoria o sexo, os afetos e a vida psíquica.

**Palavras-chave:** Deleuze e Guattari; Capitaloceno; crise climática; neoliberalismo.

El presente artículo busca desarrollar una articulación entre la conceptualización del modo de producción capitalista en Deleuze y Guattari y la desarrollada por Jason Moore con su concepto de Capitaloceno, con vistas a un análisis de la relación entre neoliberalismo y crisis climática informado por el argumento de Latour em “Où Aterror”. Defendo que, con el agotamiento de las fronteras de apropiación de naturalezas baratas y la imposibilidad de reterritorializar la desterritorialización planetaria producida por el capitalismo, este se vuelve, en el neoliberalismo, hacia la frontera subcutánea del deseo, buscando axiomatizar como mercancía el sexo, los afectos y la vida psíquica.

**Palabras clave:** Deleuze y Guattari; Capitaloceno; crisis climática; neoliberalismo.

This article seeks to develop a connection between Deleuze and Guattari's conceptualization of the capitalist mode of production and Jason Moore's concept of the Capitalocene, with a view to analyzing the relationship between neoliberalism and the climate crisis informed by Latour's argument in *Down to Earth*. I argue that, with the exhaustion of the frontiers of appropriation of cheap nature and the impossibility of reterritorializing the planetary deterritorialization produced by capitalism, neoliberalism turns to the subcutaneous frontier of desire, seeking to axiomatize sex, affections, and psychic life as commodities.

**Keywords:** Deleuze and Guattari; Capitalocene; climate crisis; neoliberalism.

### 1. Introdução

Deleuze e Guattari (2010), na sua célebre conceptualização acerca do modo de produção capitalista, afirmam que o desejo faz parte da infraestrutura. O capitalismo, para os autores, decorre de uma dinâmica imanente ao desejo entendido como produção. Pretendo, no presente artigo, desenvolver esta concepção na compreensão de duas crises que se conjugam no presente: a hegemonia neoliberal e a crise climática. Por um lado, o *realismo capitalista* tão bem descrito por Mark Fisher (2019), a noção pervasiva de que não há alternativa viável ao capitalismo; por outro lado, a descoberta da contradição entre capitalismo e biosfera trazida pelas ciências do clima. Latour (2022) propõe uma hipótese para articular os dois elementos: diante da percepção, vinda das ciências do clima, de que não haveria mais mundo para todos, as elites resolveram nada fazer senão radicalizar a sua exploração do trabalho e da Terra. Pretendo desenvolver a hipótese de Latour em uma análise conjunta da teorização marxista sobre a crise climática de Jason Moore (2015), com a de matriz pós-estruturalista desenvolvida por Deleuze e Guattari (que não deixam de ser marxistas) em direção a uma outra hipótese, complementar à primeira: diante do esgotamento das fronteiras para a acumulação capitalista, o capitalismo se volta crescentemente para o *desejo* como fronteira a ser escavada na tentativa de uma nova rodada de acumulação primitiva. A subjetivação neoliberal, conforme descrita por Dardot e Laval (2016), na presente hipótese, seria uma forma de responder ao esgotamento dos “recursos” planetários e horizontes de acumulação, assim como a era farmacopornográfica descrita por Preciado (2013). Se o capitalismo sempre é desejo, como colocam Deleuze e Guattari, sob o neoliberalismo este desejo precisa ser cada vez mais apropriado. No presente momento, o capitalismo nos quer colonizar por debaixo da pele escavando uma *fronteira biopolítica subcutânea*.

Procedo pela apresentação da teoria do capitalismo em Deleuze e Guattari (2010), para, em seguida, apresentar o conceito de Capitaloceno de Jason Moore (2015). Articularei as duas conceptualizações a partir do marxismo presente em ambos. Após esta conjugação conceitual, partirei para a análise específica do neoliberalismo em sua relação com a crise climática, a partir da hipótese de Latour (2022) que vimos brevemente acima, procurando lhe dar consistência a partir da teorização deleuze-guattariana, junto da de Moore. No fim, concluo pela pertinência da hipótese de Latour, desdobrando-a na hipótese da fronteira biopolítica subcutânea como novo horizonte de apropriação do capitalismo contemporâneo.

## **2. Capitalismo e esquizofrenia:**

A teorização sobre o capitalismo em Deleuze e Guattari (2010) começa pelo *desejo*. Eles partem da libido freudiana para defender a tese de que ela não seria determinada estrutural e universalmente por Édipo e sua triangulação, mas, sendo essencialmente indeterminada, se determinaria imanente e diferencialmente nas diferentes formações sociais – e, neste ponto, a verdade clínica de Édipo é indissociável do modo de produção capitalista. Eles nos dizem “A grande descoberta da psicanálise foi a da produção desejante, a das produções do inconsciente. Mas, com o Édipo, essa descoberta foi logo ocultada por um novo idealismo: substituiu-se o inconsciente como fábrica por um teatro antigo” (Deleuze, Guattari, 2010, p. 41).

O que eles retomam de Freud, a “grande descoberta da psicanálise”, é a intransitividade do desejo. Spinoza (2009) foi talvez o primeiro a afirmar que algo não é desejado por ser bom, mas é bom porque se o deseja – afirmando, assim, a anterioridade do desejo ao objeto de desejo. Freud (2011) – e aqui temos também uma influência clara do conceito de Vontade, tanto de Nietzsche, quanto de Schopenhauer – radicaliza este ponto: o próprio sujeito é ele resultado das vicissitudes da libido. O ego, para Freud, é uma tensa película entre o que clama do inconsciente e a realidade exterior. Película constituída justamente por esta tensão. Deleuze e Guattari vão além, desdobrando uma filosofia da natureza a partir deste ponto. Se o desejo é produtivo em relação ao sujeito e aos objetos, ele não pode ser pensado antropomorficamente – ele é a própria natureza entendida como produção. O desejo deixa de ser uma propriedade humana para se tornar um princípio metafísico de produção associado à própria natureza. A razão para isso é que o desejo, sendo anterior ao que poderíamos chamar com Meillassoux (2006) de correlação – a necessária subscrição do real à sua manifestação a um sujeito, ego, consciência ou equivalente –, não pode ser pensado, justamente, nos termos do desejo de um sujeito. O sujeito, conquanto produto do desejo, é ontologicamente derivado do seu regime. E, sendo assim, o desejo escapa à correlação e ao humano.

O desejo, assim caracterizado, está sempre *maquinado* – e, por isso, Deleuze e Guattari nos falam de máquinas desejantes (2010). Mais diretamente, Deleuze e Guattari (2010a) definem uma máquina como um sistema de corte-fluxo. Cada máquina é uma inflexão em um fluxo (seja material, semiótico, afetivo, econômico, etc), aportando uma nova direção; cada máquina também pode ser tomada, a depender da perspectiva, como um fluxo cortado por outra máquina. Os fluxos são devires ou processos indo de um polo a outro e as máquinas são pontos de inflexão multidimensionais nestes fluxos. O desejo é, assim, eminentemente dinâmico, conquanto produtivo. Uma vez que o conceito de máquina, tal como o de desejo, não se restringe à esfera do assim chamado

humano, mas da natureza entendida como produção, temos uma construção analítica que escapa do fosso ontológico que coloca a natureza como externa e o humano como excepcionalidade cósmica. As máquinas cortam fluxos indeterminados que se determinam performativamente de forma multivariada, sem que possamos, deste modo, qualificá-los como sendo do campo da cultura (fluxos linguísticos, fluxos ideológicos, etc.) ou da natureza (fluxos materiais, orgânicos, etc.). Se afirmei que encontramos, nesta teorização, uma filosofia da natureza, a natureza aqui muda de sentido. Não é a natureza dos modernos, estática e externa, mas a natureza transcendentalmente entendida como produção.

O modo de produção capitalista consiste, para Deleuze e Guattari, em um modo específico de agenciamento do desejo, produzindo, assim, de forma transindividual, tanto os indivíduos singulares quanto as grandes estruturas econômicas. O capitalismo tem, na teorização de Deleuze e Guattari (2010), a característica de operar pela *decodificação geral dos fluxos* em um movimento de *desterritorialização e reterritorialização axiomática*. O seu movimento maquínico se expressa pela desterritorialização/decodificação iterada e a sua compensação na reterritorialização. Em contraste com outras sociedades estatais pré-capitalistas, que rechaçavam a linha de fuga (a tendência de diferenciação inscrita na própria indeterminação do desejo) na procura de uma estabilização territorializante, o modo de produção capitalista vai se desenvolver na instabilidade da desterritorialização e na sua compensação relativa na produção de novas territorializações.

As diversas formações sociais, para Deleuze e Guattari, se distinguiriam enquanto máquinas a partir das diferentes formas de se engajar com a desterritorialização e a reterritorialização. A desterritorialização expressa um movimento de diferenciação. Desterritorializar é passar por um devir o que, no presente contexto, significa uma des-inscrição, uma modificação ou transformação. Em *Mil Platôs v.5* Deleuze e Guattari (2012) propõem uma desterritorialização absoluta em contraste com uma relativa. A primeira, como defendi em outro momento (Da Veiga, 2020), corresponde à diferença em si – ou seja, a um puro devir que, enquanto tal, é inapreensível dado que toda apreensão comporta algum nível de identidade, seja conceitual ou empírica. A desterritorialização relativa é aquela que é sempre compensada por alguma forma de produção de identidade (empírica ou conceitual). Em termos de filosofia política, o que nos interessa é a segunda, a desterritorialização sempre posta em relação a uma identidade produzida por seu próprio movimento. Esta produção identitária é a reterritorialização. Temos aqui uma “dialética sem síntese” para usar uma expressão de Simondon (2013), entre movimentos genéticos de produção a partir da diferença (desterritorialização) e aquilo que é

produzido como identidades (reterritorialização). Não há síntese entre estes dois movimentos, não há uma produção final capaz de esgotar toda a produtividade ontológica do desejo.

Um código, para Deleuze e Guattari, é uma inscrição qualitativa que qualifica um fluxo e permite o estabelecimento de trocas entre eles (Deleuze, Guattari, 2010). O Estado (Deleuze, Guattari, 2010/ 2012) opera uma decodificação dos fluxos em seu movimento de captura; porém, o capitalismo, que certamente dele necessita, faz da decodificação generalizada a tendência superior do funcionamento maquínico. Os fluxos qualificados são decodificados no movimento em que se tornam rígidos por uma quantidade abstrata que os inscreve diferentemente, agora, no que eles denominam axiomática. Em contraste com os códigos, eles definem:

Axiomática considera diretamente os elementos e as relações puramente funcionais cuja natureza não é especificada, e que se realizam imediatamente e ao mesmo tempo em campos muito diversos, enquanto os códigos são relativos a esses campos, enunciam relações específicas entre elementos qualificados, que não podem ser reconduzidos a uma unidade formal superior (sobrecodificação) a não ser por transcendência e indiretamente. Ora, a axiomática imanente, nesse sentido, encontra nos campos que atravessa modelos ditos de realização. (Deleuze, Guattari, 2010, p.134)

O Estado é central neste aspecto, oferecendo os axiomas que conjugam os fluxos decodificados – eles são os modelos de realização subordinados à máquina capitalista mundial, que opera na reterritorialização axiomática dos fluxos decodificados. Neste sentido, a moeda é central e ilustra o papel axiomatizante do Estado (conforme, ele ainda é o responsável por ela). Se antes ela já operava na captura do poder Estatal em sua decodificação, agora, ela devém outra coisa na máquina capitalista – ela permite a quantificação de todos os fluxos que, assim, podem estabelecer relações variáveis em termos quantitativos. Tudo se torna quantificável conquanto abstrato. Na sua teorização, Deleuze e Guattari tem em mente o conceito marxiano de trabalho socialmente necessário. Na análise de Marx (2013), este corresponde ao tempo de trabalho médio necessário para produção de algum produto e é base da apropriação de mais valia, conforme aquilo que é apropriado é precisamente a diferença entre o valor deste trabalho (condensado no valor da mercadoria posta à venda) e o que é efetivamente pago para o trabalhador tendo em vista sua estrita reprodução (o salário). A transformação do trabalho em “trabalho socialmente necessário” na máquina capitalista seria uma decodificação do trabalho que perde sua inscrição qualitativa determinada e localizada, se transformando em um fluxo decodificado abstrato. O mesmo se passa com a propriedade fundiária; com o cercamento dos campos e a desintegração do feudalismo, a terra se torna uma

propriedade intercambiável e inscrita em um valor monetário variável, tornando-se, deste modo, um fluxo decodificado.

A fim de mobilizar a teorização que vimos ao problema ambiental, precisamos ainda nos deter sobre um outro elemento relevante: a relação entre capitalismo e seus limites. O capitalismo tem como limite absoluto a *esquizofrenia* – entendida aqui como a descodificação absoluta de todos os fluxos. O capitalismo em si mesmo aparece como limite relativo da esquizofrenia, na medida em que a descodificação é limitada pela axiomática territorializante. Ele precisa constantemente repelir o seu limite absoluto, afastar a sua própria dissolução no caos da desterritorialização absoluta. O seu funcionamento – desterritorialização e reterritorialização, descodificação e axiomatização – é justamente a tendência à esquizofrenia e o rechaçamento desta tendência. Na medida em que o capitalismo procede pela perpétua descodificação dos fluxos, ele tem o infinito como seu horizonte. Neste sentido, a esfera econômica, axiomáticamente regida, não encontra limite transcendente capaz de freá-la; diferentemente de outras formações históricas, em que elementos extraeconômicos (os códigos) limitavam a expansão da economia para todas as esferas sociais, o capitalismo opera, na sua descodificação, por esta ampliação constante. Nenhum Deus ou Estado impõe-se contra a sua descodificação – pelo contrário, Deus e o Estado se tornam partes da sua expansão indefinida. A fórmula da mercadoria, descrita por Marx (2013), D-M-D' (dinheiro-mercadoria-dinheiro), conforme agenciamento do desejo, inscreve o infinito. O desejo entra em uma “relação diferencial dos fluxos sem limite exterior assinalável, e onde o capitalismo reproduz os seus próprios limites imanentes numa escala cada vez mais ampliada, cada vez mais englobante” (Deleuze, Guattari, 2010, p. 318). Por esta razão, o modo de produção capitalista requer o crescimento econômico ilimitado para funcionar em um movimento de perpétuo deslocamento das suas fronteiras. Os limites imanentes são deslocados pela expansão global capitalista e pelo repelimento sempre reencenado da esquizofrenia como limite absoluto.

Acredito que chegamos a um momento em que a descodificação e a desterritorialização estão diante de um *limite externo não repelível*: a própria Terra<sup>2</sup>. O capitalismo desterritorializou o planeta, descodificou os fluxos biológicos, atmosféricos, geológicos em um verdadeiro devir louco, como colocam Danowski e Viveiros de Castro (2014). Lembremos que o conceito de máquina não se diz do humano (ou não só do humano). Um ecossistema pode ser entendido como um sistema de códigos e descodificações, de territórios e desterritorializações, como indica o célebre exemplo da vespa e da orquídea no *Anti-Édipo*. Gaia, no sentido de Margulis (2001) e mais ainda no de Latour (2020),

---

<sup>2</sup> Não usamos aqui Terra no sentido especificamente filosófico que Deleuze e Guattari (2010; 2011) mobilizam, mas no sentido *lato* de nomeação do planeta.

pode ser entendida como uma megamáquina – um sistema de relações e relações de relações. Estes códigos, estes territórios, a metaestabilidade produzida pela relação entre vida e planeta, está agora comprometida pelo modo de produção capitalista. Os biogeo-fluxos desterritorializados pelo capitalismo se tornam, deste modo, um limite que ele não parece capaz de reterritorializar. O acontecimento da Terra (Da Veiga, Costa, 2021) é a desterritorialização que se impõe contra as capacidades da reterritorialização capitalista. Veremos, agora como isso se dá, lendo a análise marxista da relação entre capitalismo e vida de Jason Moore, ao lado da teorização sobre o capitalismo que vimos com Deleuze e Guattari.

### 3. Capitaloceno

Jason Moore oferece uma análise marxista da relação entre capital e a atual crise climática que nos parece altamente instrutiva e em consonância com a filosofia ambiental de pensadores como Bruno Latour. Utilizarei da sua análise para aproximar a teoria do capitalismo em Deleuze e Guattari da questão ambiental, a fim de desenhar um cenário mais acurado para a catástrofe em análise no presente texto.

Em primeiro lugar, para Moore (2016), trata-se na análise da crise climática, de dissolver a dualidade moderna entre natureza e cultura, no espírito do que realizam Donna Haraway (2016), Latour (2020), entre outros. A divisão natureza e cultura (ou sociedade) seria ela mesma operatória da devastação ambiental em curso, na medida em que estabelece uma cisão entre o humano e os demais existentes; um binarismo que, bem ao gosto da desconstrução, coloca um polo acima do outro. A natureza, nesta polarização, é o agente passivo a ser dominado pela aventura humana; é mero recurso a ser expropriado no devir histórico da nossa espécie; é aquilo que é invariável e necessário, ao passo que na cultura há variedade e liberdade. Moore (2015), em consonância com praticamente todos os pensadores do Antropoceno, situa esta divisão na modernidade Ocidental e a denomina de “momento cartesiano”. Esta disjunção, operatória na destruição ambiental, só pode ser entendida, para Moore, conforme inscrita no modo de produção capitalista (diferentemente aqui, de Latour (2020), que prefere falar de modernos). Para Moore “[a ‘Sociedade e o Natural’ enquanto oposição] são *violentos*, no sentido de que eles abstraem um excesso de realidade em prol de clareza conceitual. E eles são *reais*, no sentido de que a Sociedade e o Natural são de fato forças operativas, tanto nas nossas estruturas de conhecimento, quanto nas relações capitalistas atualmente existentes de poder e produção” (Moore, 2015, p. 27, colchete nosso). A distinção natureza/cultura é uma construção ontoepistemológica violenta e orientada ao modo de produção capitalista, sendo produzida imanentemente por ele.

O capitalismo, na sua análise, se dá em meio à teia da vida – ou *oikeos*, o que nomeia “a relação através da qual os humanos agem - e são agidos [*acted upon*] pelo todo da natureza – no nosso fazer-ambiental[*environment-making*]” (Moore, 2015, p.15). Ao invés de uma natureza lá e uma humanidade aqui – ou de uma transformação unilateral da natureza pelo homem, presente no discurso ambiental que nos fala de uma “corrupção” de uma ordem natural dada –, temos a co-constituição histórica de certa natureza singular, em termos ontológicos e epistemológicos, no e pelo capitalismo, agora, entendido como uma “ecologia mundo”. Nesta construção, intervém a disjunção binária entre o social e o natural. O conceito de ecologia mundo pretende pensar o capitalismo em um registro que podemos chamar *pace* Denise Ferreira da Silva (2022) de ontoepistemológico. As relações de poder, a produção de saberes, as relações econômicas efetivas, as violências coloniais e imperiais, a destruição de ecossistemas e a produção de novos seriam dadas no seio da relacionalidade que constrói certa natureza histórica. O modo de produção capitalista é uma ecologia mundo, conquanto molda e é moldado pelas relações com as naturezas extra-humanas. Por um lado, o capitalismo tem uma operatória própria que o caracteriza de modo distintivo e constitui uma estrutura unificada; por outro lado, esta estrutura unificada se dá em relação a uma multiplicidade e pluralidade de agências implicadas, humanas e mais que humanas.

Neste ponto, podemos afirmar que o capitalismo é global, no sentido em que produz, na sua operatória, uma unificação planetária (o que não quer dizer que ele satura completamente as múltiplas existências no planeta). Mas podemos entender o sentido de global na expressão “aquecimento global” nestes mesmos termos. Um acontecimento que apresenta uma invariabilidade – o aumento da temperatura média – e uma imensa variabilidade – a cascata de efeitos imprevisíveis que este aumento enseja. O capitalismo revela-se global como causa deste aquecimento e na sua própria operatória que, ao reproduzir continuamente o valor como elemento invariável, se engaja em uma multiplicidade de agências que ele captura, inscreve, distribui e destrói. Podemos pensar, assim, o capitalismo como instaurador de uma ordem global – ecologia mundo – sendo que esta ordem, se invariável em seu funcionamento, não deixa de subsumir uma miríade de agências.

Esta operatória, na análise de Moore (2015), funciona do seguinte modo. Seguindo Marx, a característica distintiva do modo de produção capitalista seria a produção de valor através da produtividade do trabalho, em contraste com a produtividade da terra, como em outros regimes produtivos. A produtividade do trabalho, por sua vez, é dependente do que Moore chama de *natureza barata* (*cheap natures*). Ela corresponde ao trabalho não pago, à energia, matérias-primas e comida que são fundamentais, a própria fonte, da produtividade do

trabalho. Elas são constituídas como baratas em um processo violento de expropriação; não são “baratas” por si, mas são constituídas enquanto tal pelo modo de produção capitalista no mesmo movimento em que ele axiomatiza a natureza como recurso: o “barato é o oposto de uma pechincha – o barateamento é um conjunto de estratégias para controlar uma teia de vida mais vasta” (Moore, Patel, 2017 p.18). Em outra passagem, o barato é definido como

[...] uma estratégia, uma prática, uma violência que mobiliza todo o tipo de trabalho – humano e animal, botânico e geológico – com a menor compensação possível. Usamos o barato para falar do processo através do qual o capitalismo transmuta essas relações não denominadas de produção de vida em circuitos de produção e consumo, nos quais essas relações passam a ter um preço tão baixo quanto possível. (Moore, Patel, 2017, p.39)

Fundamental, neste aspecto, é a diferença traçada entre exploração e apropriação. A exploração diz respeito à extração de mais valia no circuito da mercadoria; a apropriação remete aos processos de barateamento no qual realidades humanas e mais que humanas são apropriadas a um custo o mais baixo o possível. No primeiro caso, temos, como identificado por Marx (2013), a tendência por parte do capitalista de pagar o mínimo possível ao proletário, aumentando a exploração de mais-valia, enquanto pressiona o salário para o valor mínimo necessário para a reprodução biológica do trabalhador; no segundo caso, este valor mínimo necessário sequer é necessário, de modo que a reprodução se torna irrelevante ou diretamente antagonizada pela necessidade de redução de custos. Podemos contrastar o trabalhador escravizado nos EUA do séc. XIX com o proletário britânico do mesmo período – e não deixa de ser curioso o uso retórico desta comparação no *Capital* (2013), quando Marx pretende justamente denunciar com eloquência a realidade precária do proletariado de seu tempo. No primeiro caso, o trabalhador escravizado produz algodão como matéria-prima e não recebe salário; os custos da sua reprodução são mínimos, sendo que muitas vezes se tratava simplesmente de expropriar a sua mão de obra até a morte na expectativa de comprar novos escravizados no tráfico atlântico. Por outro lado, o trabalhador explorado na Europa recebe salário – o mais baixo possível, por certo – mas que deve ser suficiente para a realização do valor (no momento em que ele adquire a mercadoria) e para a sua reprodução biológica. Os dois movimentos estavam conjugados, na medida que o escravizado mantém baixo o custo da matéria-prima que é transformada em mercadoria. Nancy Fraser, em argumento próximo e influenciado pelo de Moore, coloca esta dimensão muito bem, denominando de expropriação o que ele denomina apropriação:

A exploração transfere valor para o capital sob o disfarce de uma livre troca contratual [...]. Na expropriação, por contraste, o capitalismo dispensa todas estas

sutilezas em favor da bruta confiscação do espólio dos outros, no qual eles pagam muito pouco ou quase nada; afunilando terras, trabalho, minerais e/ou energia alistados nas operações das suas firmas, ele reduz os custos de produção e aumenta o seu lucro. Assim, longe de se excluírem, expropriação e exploração trabalham lado a lado. (Fraser, 2022, p. 15)

A exploração produz o trabalho social abstrato, enquanto a apropriação produz a *natureza social abstrata*. O primeiro, analisado por Marx (2013), constitui o tempo homogêneo de trabalho médio socialmente necessário para a produção de uma mercadoria, a partir do qual haverá a tomada de mais valia. O segundo, desta vez, identificado por Moore, “designa a família de processos através dos quais os Estados e os capitalistas mapeiam, identificam, quantificam, medem e codificam as naturezas humanas e extra-humanas ao serviço da acumulação de capital” (Moore, 2016, p.198) Trata-se, justamente, da produção de natureza barata. Neste ponto, é importante notar que a criação da natureza social abstrata e do trabalho social abstrato envolve quantificação e homogeneização através de uma construção e de uma prática ao mesmo tempo material e epistemológica. A relação entre as duas quantificações, Moore nos diz, é complexa, conforme é difícil distingui-las e sua operação é sempre conjunta. No entanto, ele prossegue afirmando que algo como a gestão taylorista do trabalho se insere na quantificação e abstração do trabalho socialmente necessário; ao passo que o sistema métrico, conforme implantado na Revolução Francesa, se relaciona à construção da natureza social abstrata, na medida em que é fundamental para a sua apropriação (Moore, 2015, p. 200-201). Deste modo, “as relações de exploração produzem o trabalho abstrato social. As relações de apropriação, produzindo natureza social abstrata, permitiram a expansão da acumulação do trabalho social abstrato” (2015, p. 26).

Neste aspecto, o tempo e o espaço são fundamentais. A quantificação do tempo a partir do relógio, em uma segmentaridade constante e rígida, é fundamental para a apropriação do trabalho do proletariado no circuito da mercadoria. Uma ferramenta de controle material e concreta – conforme o ritmo da vida se escalona segundo os imperativos do tempo metrificado – e, também, tecnológica, conquanto dependente de desenvolvimentos técnicos. A relação qualitativa com o tempo em sociedades não capitalistas, em geral, medida pelo ciclo dos dias, luas e estações, muda radicalmente a partir da invenção de mecanismos quantitativos mais estritos e precisos de mensuração do tempo, o que se torna possível apenas através de uma anátomo-política disciplinar, como pode-se pensar a partir de Foucault (2014). Mais ainda, na análise de Moore (2015), este tempo se torna uma invariável independente – ou seja, se destaca crescentemente dos ciclos planetários, culminando, hoje, em uma mensuração subatômica. O tempo qualitativo pré-capitalista é um tempo dependente dos

## Capitaloceno e esquizofrenia

Ádamo Bouças Escossia da Veiga

ciclos da terra e, enquanto tal, correlato de um sistema, como o feudal, no qual o valor se dizia da sua produtividade. O tempo quantitativo capitalista, longamente firmado, é, por sua vez, correlato de um modo de produção baseado não na produtividade da terra, mas do trabalho. Por isso, ele se torna abstrato conquanto independente, passando a ser regido mecânica e abstratamente.

De forma semelhante, o espaço se torna abstrato e quantificável. A cartografia tem aqui um papel fundamental e apresenta íntima relação com o colonialismo. É a partir dela que as propriedades qualitativas concretas são mapeadas em representações abstratas, em um esforço de leitura homogeneizante do espaço articulado à conquista colonial. O espaço abstrato se constitui como uma “grade”, sendo estriado pelo capitalismo no seu esforço de apropriação e exploração. Neste ponto, apesar de partirem de referenciais diferentes, o argumento de Moore se aproxima do que Ferdinand chama de *habitar colonial*, em seu engajamento específico com o espaço. Nele, o colonialismo “transformou as terras em quebra-cabeças de engenhos e de plantation” (Ferdinand, 2022 p.22). E, podemos ver como, para isso, os saberes da cartografia foram centrais.

Estes dois procedimentos, quantificação do tempo e do espaço, se articulam na produção da natureza externa – precisamente, a separação radical do humano como exceção ontológica absoluta em relação aos demais existentes (Danowski, Viveiros de Castro, 2014). É o capitalismo, então, que dá uma nova roupagem ao antropocentrismo longamente disposto no Ocidente, assim como o universaliza através da sua imposição colonial em quase toda parte do globo: “aqui as primeiras formas de uma natureza externa, de espaço abstrato, e tempo abstrato, permitiram a capitalistas e impérios a construção de redes globais de exploração e apropriação, cálculo e crédito, propriedade e lucro, em uma escala sem precedentes” (Moore, 2015, p. 187).

O capitalismo, na sua operatória, produz crises cíclicas, como o marxismo sempre analisou. Moore, neste sentido, identifica na dinâmica capitalista o que ele denomina de “tendência da queda do mais-valor ecológico” (Moore, 2014, p.121). Trata-se de quando a natureza barata vai crescentemente deixando de ser barata, devido ao esgotamento dos solos, dos recursos apropriados ou outros fatores que aumentam crescentemente o custo da natureza. Estas crises, que são estruturalmente cíclicas, são respondidas ou por alguma revolução tecnológica ou por um movimento de fronteira, sendo esta segunda resposta a que mais nos interessa. O capitalismo tem a necessidade constante de produzir novas fontes de natureza barata, de novas rodadas de acumulação primitiva, o que faz com que o colonialismo e o imperialismo sejam intrínsecos ao seu funcionamento. O

modo de produção capitalista se dá sempre em relação a uma fronteira de novas apropriações, *necessariamente*. Como Moore defende,

A Grande Fronteira era interna tanto quanto externa. A apropriação de fronteiras ocorreu não só nas bordas externas do capitalismo, mas também no eixo ‘vertical’ da reprodução sócio-ecológica, em meio ao coração [*Heartland*] da mercantilização. Não apenas colônias, então, mas também o trabalho não pago das mulheres, se torna sujeito (parcialmente) às zonas de mercantilização. [...] A lei secreta do valor está nesta síntese epocal: a exploração da força de trabalho e a apropriação não paga de trabalho/energia. (Moore, 2015, p.302)

A fronteira, como necessidade intrínseca ao modo de produção capitalista, tem uma orientação geográfica privilegiada que vai do centro, onde se dá a mercantilização, à periferia, onde temos a apropriação. Contudo, como indica o trecho acima, vetores de auto-colonização são soluções para as crises de apropriação, de modo que o capitalismo escava fronteiras mesmo em seu centro. O trabalho não pago das mulheres, os custos da reprodução da mão de obra, são um exemplo de instâncias de apropriação internas ao centro capitalista, e que se mantêm até hoje como condição do seu funcionamento. O central é a necessidade de escavação renovada de fronteiras, tanto horizontalmente como verticalmente.

Esta homogeneização, na construção do tempo e do espaço abstrato, no escavamento de fronteiras e na produção de naturezas baratas em uma fronteira sempre ampliada, como argumenta Parenti (2016), depende do Estado: é “ [...] a territorialidade do Estado moderno que entrega a natureza não humana para a acumulação de capital através dos seus regimes de propriedades sediados, da sua produção de infraestrutura, e das suas práticas intelectuais e científicas que tornam a natureza não humana legível e, assim, acessível;” (Parenti, 2016, p.167). A apropriação, desde a primeira onda colonial, depende do Estado, e o capital sempre se vale dele e da sua violência no escavamento de novas fronteiras diante das crises produzidas pela tendência da queda do mais-valor ecológico. Sem o Estado não temos sistema métrico que permite a legibilidade das naturezas extra-humanas, nem a infraestrutura necessária para a transformação global das realidades mais que humanas em recurso, tampouco a violência organizada capaz de sustentar a apropriação na dupla fronteira, vertical e horizontal.

Com base no que vimos acima, podemos conjugar a análise marxista ambiental de Moore com a teorização Deleuze-Guattariana sobre o modo de produção capitalista. A construção de naturezas baratas, a partir da intervenção do Estado e das ciências, corresponde à desterritorialização e a axiomatização correspondente sob a forma quantitativa, monetária ou técnica. As dinâmicas de código e descodificação, como indica o célebre exemplo da vespa e da orquídea, não se restringem ao campo das interações humanas, mas, como fica claro na

apresentação conceitual do *rizoma* (Deleuze, Guattari, 2011), se referem ao campo das naturezas mais que humanas igualmente. Neste sentido, a desterritorialização quebra os códigos que regem ecossistemas, que regem habitats animais e vegetais e mesmo seu código genético – a troca colombiana, que é uma data possível para o início do Antropoceno (Maslin, Lewis, 2018), é uma desterritorialização inicial, indissociável da gênese do modo de produção capitalista, em sua decodificação dos fluxos biogeofísicos da Terra. Códigos qualitativos, em jogo na configuração evolutiva de um ecossistema, são desterritorializados na medida em que as formas de vida ali implicadas são reinscritas como recursos, sob uma forma mensurável e quantificável. O que se passa com a vespa e com a orquídea quando temos a plantation no agrobussiness globalmente integrado? As vespas estão, crescentemente, ameaçadas de extinção, na medida em que a dinâmica de reterritorialização-desterritorialização, na sua relação simbiótica com as orquídeas, é ameaçada pelo uso extensivo de agrotóxicos.

A decodificação, neste sentido, é também *destruição*. A produção de axiomáticas quantificando elementos abstratos destrói os antigos códigos e os regimes de funcionamento biogeofísicos atmosféricos na desterritorialização. A violência na construção de naturezas baratas que vimos com Moore, se desdobra no Necroceno (McBrien, 2016): cada rodada de acumulação, cada desterritorialização, implica a destruição enquanto decodificação. Uma destruição em múltiplos níveis, uma vez que se trata de desinscrever determinado ente das redes múltiplas de códigos em que ele está inscrito, relações com outros coletivos “humanos”, como os não-europeus, e com coletivos mais que humanos, nas teias de relações com o solo, com os animais, vegetais, fungos e bactérias. O capitalismo é uma máquina de decodificação de horizonte ilimitada de direito, que se constitui na destruição de incontáveis mundos.

Moufawad-Paul (2011) argumenta de forma convincente que a desterritorialização capitalista, para Deleuze e Guattari, se refere ao imperialismo. De fato, a necessidade da produção perpétua de novas rodadas de acumulação primitiva, entendidas aqui como produção de novas fontes de natureza barata, podem ser compreendidas como desterritorializações axiomatizantes. A territorialidade do Estado-nação moderno está sempre posta em relação a uma fronteira sempre renovada, precisamente na medida em que ele se submete aos imperativos do modo de produção capitalista com sua demanda infinita de expansão. Hannah Arendt (2003) nos mostra como o imperialismo, ao longo do século XIX, se torna o objetivo central dos Estados-nações e, terrivelmente, este objetivo foi cumprido com a conquista de praticamente todo o planeta pelas potências europeias. O imperialismo, como

desterritorialização, levou a expansão do modo de produção capitalista por todo o globo, desterritorializando a própria Europa enquanto esta desterritorializava e destruía violentamente todos os outros mundos na construção de naturezas baratas – o que, como vimos com Moore, envolve o trabalho escravizado não pago das colônias, tal como a destruição dos mundos não humanos. Assim, a necessidade desterritorializante de expansão indefinida no capitalismo é indissociável da colonização e do imperialismo e, neste sentido, da destruição ambiental que nos coloca, agora, no centro de uma crise epocal inaudita.

Como vimos, o Estado na conceptualização de Moore, como desenvolvida por Parenti, é fundamental na produção e controle das naturezas baratas; e, com Deleuze e Guattari (2010; 2012; 2012b), podemos ver como o Estado é o modo de realização da axiomática na reterritorialização. A desterritorialização do capitalismo requer o Estado como agente de axiomatização reterritorializante – ele opera no escavamento de novas fronteiras em seu apoio às empreitadas coloniais e imperiais, no mesmo movimento que opera na conjugação dos fluxos descodificados na axiomática. Ele opera na destruição e na conjugação quantificável do que ele mesmo destruiu, conquanto subordinado ao capitalismo. Pensando a partir de Ferdinand (2022), o habitar colonial expressa esta dinâmica. Temos os fluxos qualitativos distintos, tanto no que diz respeito aos mundos indígenas, quanto aos mundos biológicos; temos o esquadrinhamento quantitativo daquele território sob a rubrica da *terra nullis*, terra de ninguém, terra inabitada, com a destruição efetiva no processo de nadificação que as práticas imanentes a esta compreensão ensejam; destruição das árvores e dos mundos indígenas na criação de propriedades, com seus limites e fronteiras, por sobre as ruínas dos códigos locais devastados. E esta operação, que é indissociável do surgimento e iteração continuada do capitalismo, só foi efetuada a partir do Estado enquanto seu modo de realização.

#### 4. O Capitaloceno debaixo da pele: neoliberalismo e a fronteira subcutânea

Na análise do neoliberalismo contemporâneo, a partir dos elementos que vimos há pouco, retornemos ao argumento de Latour (2022) que vimos brevemente na introdução. Latour identifica, no final dos anos oitenta, a situação paradoxal na qual o capitalismo se firma como único sistema possível ao mesmo tempo que se firma como radicalmente impossível. No primeiro aspecto, temos, como tão bem descreveu Mark Fisher (2009), o realismo capitalista: a noção pervasiva e difusa que, no neoliberalismo hegemônico, faz com que o capitalismo se firme no imaginário como único sistema possível. No segundo aspecto, temos a crise epocal engendrada pela contradição entre expansão indefinida e finitude planetária, entre capitalismo e Gaia que, naquele momento, se revela, nas práticas científicas, como incontornável. O mais interessante na argumentação de Latour é a hipótese que ele mobiliza para explicar, como diante deste cenário, as

emissões de gases de efeitos estufa, longe de diminuir, só aumentaram. Segundo ele, isso expressa uma opção das elites globais em nada fazer diante da catástrofe:

Se esta hipótese estiver correta, tudo isso faz parte de um mesmo fenômeno: as elites se convenceram tão bem de que não haveria vida futura para todos que decidiram *se livrar o mais rápido possível de todos os fardos da solidariedade* – isso explica a desregulação. Decidiram que seria preciso construir uma fortaleza dourada para os poucos que poderiam se safar – do que decorre a explosão de desigualdade. E resolveram que, para dissimular o egoísmo sórdido de tal fuga para fora do mundo comum, seria preciso rejeitar absolutamente a ameaça que motivou esta fuga desesperada – o que explica a negação da mutação climática. (Latour, 2022, p.28-29)

O ponto de Latour é que o neoliberalismo seria resultado de um movimento das elites de radicalizar a exploração do trabalho e da ‘natureza’, como resposta à constatação de que não haveria mundo para todos. Neste esforço, articularam a dissolução dos fardos da solidariedade social, procurando construir para si refúgios luxuosos enquanto o resto do mundo arde. O negacionismo interviria aí, como estratégia de mascaramento da sordidez de tal movimento, muito bem descrito, como *fuga de mundo*. Em *Diante de Gaia* (2020), Latour identifica esse movimento na ficção supostamente filosófica de Ayn Rand, que imagina um mundo em que os empresários, cansados do terrível fardo de gerarem emprego e inovação, simplesmente se retiram do mundo comum. Para Latour, seria este o gesto em curso no neoliberalismo: a recusa em habitar o mundo comum, com a crescente radicalização da expropriação de humanos e não humanos.

A hipótese de Latour, certamente, traz certa ousadia, uma vez que carece de dados empíricos substanciais, mas pretendo desenvolvê-la enquanto hipótese especulativa. Encontramos em Moore (2010), entre outros autores, elementos que a fortalecem, pensando, agora, em termos estruturais e não em termos da volição das elites. Moore (2010, 2016) identifica no capitalismo contemporâneo, sob hegemonia neoliberal, um limite epocal: o fim das naturezas baratas, o esgotamento das fronteiras. O principal fator, para Moore (2010), é o encarecimento dos alimentos. A promessa da era neoliberal, ancorada na biotecnologia, seria de produzir uma revolução tecnológica capaz de, como em outros momentos da história capitalista, impedir o aumento do preço dos alimentos. A manipulação genética da vida seria a fronteira a ser escavada na produção de novas naturezas baratas, operando em esforços crescentes de mapeamento e legibilidade dos processos vitais, na procura de uma revolução à altura da tarefa de responder à contemporânea queda da taxa de mais-valor ecológico.

Para Moore (2010), no entanto, esta revolução não chegou, e se o neoliberalismo, nas suas décadas iniciais, logrou manter o preço dos alimentos baixos, pelo menos, até o início do século XXI, isso se deu não por um ganho de produtividade, mas pela hegemonia do capital financeiro que, neste sentido, acelera a própria queda do excedente ecológico. A característica distintiva do ciclo neoliberal seria o domínio, por parte do setor financeiro, de todas as esferas produtivas – esta financeirização, já seria uma resposta ao esgotamento de naturezas baratas, na medida em que o lucro começa a se voltar não para a produção, mas para o âmbito fictício da especulação. Por outro lado, de forma igualmente central, temos as privatizações e a desregulamentação do trabalho como horizontes de apropriação – o que a coaduna perfeitamente à hipótese de Latour. Na ausência geográfica de novas terras, o vetor de apropriação se deu sobre o trabalho e sobre os bens públicos, na periferia e no centro do capitalismo: “À medida que as oportunidades para atenuar as contradições dentro de um recipiente global mais expansivo diminuían, o capital passou a extrair o máximo de riqueza possível, o mais rápido possível, de dentro do recipiente existente” (Moore, 2010, p. 230). Exatamente como afirma Latour em sua hipótese.

Na análise de Moore (2010), a partir das imposições do Consenso de Washington para a renegociação da dívida dos países da periferia, temos uma apropriação significativa com desdobramentos ecológicos substanciais. Os países aumentam a sua extração de recursos como forma de pagar as suas dívidas, enquanto o recuo para fora do sistema mundial (com fortalecimento do mercado interno e medidas anticíclicas) se torna impossível a partir da coerção do Consenso (nada consensual, como se percebe). Os custos de produção de alimentos teriam sido pressionados para baixo, com grandes prejuízos para milhares de produtores, uma vez que, capturados pela financeirização da sua produção, tal como os Estados por suas dívidas, eles se viram obrigados a vender a qualquer preço, mesmo com prejuízo. A financeirização, apoiada, claro, pela violência dos Estados, teria permitido de forma artificial uma queda dos preços globais de alimentos em uma estratégia, neste sentido, distinta do capitalismo em sua história, justamente na medida em que não se tratou de aumentar a produtividade do trabalho com uma redução dos custos de produção (com expansão geográfica), mas de se apropriar da produção de alimentos a partir da imposição de preços baixos em detrimentos destes custos. Em suma, o neoliberalismo conseguiu, até certo ponto, manter os alimentos a custo baixo a partir de uma apropriação de outra ordem, que, desta vez, não envolveu uma expansão geográfica, nem uma revolução tecnológica na produção de alimentos, o que só se tornou possível através da financeirização como regime de espoliação.

Por um lado, a financeirização, por outro lado, o esforço de um controle tecnológico biopolítico da vida em sua composição molecular na biotecnologia. Ambas as estratégias, para Moore, não seriam suficientes para impedir a contradição epocal que o capitalismo, em sua ecologia mundo, produz continuamente. Os preços dos alimentos, após a sua redução inicial, continuariam a subir no início do século XXI e, por mais que atualmente estejam em queda, isso não parece indicar que a contradição entre capitalismo e biosfera está resolvida. A necessidade sistêmica de apropriação se mantém, escavando novas fronteiras em um planeta finito. Nesse sentido, Moore (2021) traz os custos crescentes com poluição (e sua exportação para a periferia mundial) e o efeito da intrusão das naturezas extra-humanas que aportam o incontrolável em face das tentativas ecopolíticas de controle molecular da vida, como o surgimento de pragas agrícolas resistentes aos agrotóxicos. A apropriação capitalista produz intrusões não previstas de agências mais que humanas no cálculo do capital, radicalizando o impasse do recuo das fronteiras.

Em outro sentido, a própria crise é financeirizada na construção de um mercado específico. Certa vez, em um voo doméstico em direção a um congresso, me foi oferecido pela companhia aérea o pagamento de uma taxa adicional para reduzir a minha pegada de carbono naquela viagem. Hoje, a Uber também nos oferece viagens mais caras que, supostamente, serão menos danosas ao meio ambiente. O cinismo deste tipo de coisa indica uma estratégia de *captura neoliberal* em resposta à própria crise sistêmica que o capitalismo produz. Se na era neoliberal, o esgotamento das fronteiras impõe um limite ao capital, como bem coloca Adrian Parr, “o capitalismo se apropria dos limites do capital os colocando a serviço do capital” (Parr, 2013 p. 25). Neste sentido, a percepção da impossibilidade material do capitalismo é respondida pelo neoliberalismo como um novo horizonte de acumulação: o livre mercado há de resolver todos nossos problemas.

Em primeiro lugar, para Parr (2013), temos o foco no indivíduo como aquele que, mediante a mudança de seus hábitos de consumo, conseguirá produzir alterações sistêmicas no capitalismo mundial em direção a um futuro mais verde. Cria-se todo um mercado ‘verde’ que inscreve a crise dentro de parâmetros de consumo individuais, desconsiderando as implicações sistêmicas. Ela nos traz o exemplo do veganismo que, sendo muitas vezes uma opção ética adequada, efetivamente não tem o poder disruptivo de interrupção da violência animal, uma vez que, precisamente, se restringe a uma opção de consumo individual. O mesmo vale para todas as tentativas de fazer um produto da redução da pegada de carbono individual. O resultado, como era de se esperar, é uma forma de denegação na qual a ansiedade climática é transformada em mercadoria, tendo

como consequência, como Parr muito bem identifica, “uma subjetividade despolitizada enquanto efeito da transformação da crítica ao capital em outro modo de acumulação capitalista” (Parr, 2013. p. 54). Este ponto também é evocado de forma semelhante por Fisher (2009), quando, em sua descrição do capitalismo realista, identifica a estratégia desimplicante que envolve a absorção – seja pela mídia e audiovisual, seja pelo consumo supostamente sustentável – das críticas ao capitalismo sob a forma da mercadoria. Em suma, responde-se à crise epocal do capitalismo com a transformação da própria crise em oportunidade de negócios. *Ecobags* no fim do mundo.

Não só a crise ecológica, sob a hegemonia neoliberal, leva à criação de um mercado de consumo consciente com inegável cinismo, como também instaura uma *privatização da atmosfera* no mercado dos créditos de carbono. Estabelecido nos Protocolos de Kyoto, como coloca Delay (2023), os ditos créditos privatizam o direito a poluir. Supostamente, uma empresa poderia compensar as suas emissões comprando créditos de outras empresas que capturariam carbono. Como Parr (2013) argumenta, há um sério problema dado imediatamente pela ausência de uma agência reguladora global capaz de efetivamente averiguar o quanto de carbono está sendo capturado e, igualmente, um problema substancial quando pensamos que a temporalidade da captura (por exemplo, o tempo de maturação de uma floresta) não é o mesmo da emissão. Esta capacidade de captura, no entanto, dado o crescimento do consumo de energia que é indissociável do desenvolvimento econômico, não seria capaz, como demonstra Delay (2023), de impedir o aquecimento planetário.

No caso, trata-se de desterritorializar a atmosfera em sua composição química na procura de um axioma capaz de conjugar os seus fluxos. A atmosfera como uma nova fronteira. Com a expropriação violenta do comum, com a biotecnologia e sua biopolítica, com o mercado de crédito de carbono e tentativa de privatizar a atmosfera, com o imperativo de consumo individual e a criação de um mercado verde despolitizante, o neoliberalismo pretende responder com mais neoliberalismo à crise epocal que a contradição entre capital e Terra enseja. Todos os elementos indicam esforços biopolíticos de desterritorialização axiomatizante diante do recuo das fronteiras: desterritorializado, o clima planetário se torna objeto de uma tentativa multifacetada de axiomatização sob a égide do mercado, que só redobra a própria desterritorialização da Terra. Como se não fosse grave o suficiente, ainda temos uma outra fronteira sendo escavada: o desejo.

O neoliberalismo se propõe crescentemente uma captura axiomática do desejo e, no neoliberalismo, esta captura se articula ao imperativo de se livrar o mais rápido possível dos fardos da solidariedade social, agora, através da criação

de um novo regime de subjetivação que também passa pela desterritorialização de esferas antes não subscritas à axiomática. O tema da subjetivação neoliberal, trabalhado por vários autores, nos permite desenvolver, na esteira de Latour, uma hipótese complementar a dele: diante do fim do mundo comum, temos uma radicalização de apropriação do desejo no modo de produção capitalista, em um escavamento de uma nova fronteira de forma coextensiva ao abandono dos “fardos de solidariedade social”. Com Deleuze e Guattari, vimos como se trata no capitalismo de um agenciamento próprio do desejo articulado à sua desterritorialização e reterritorialização axiomática. O desejo, assim compreendido, não se inscreve de forma absoluta em nenhuma formação histórico-social; ele sempre está em excesso em relação a elas na produção continuada de linhas de fuga. O capitalismo segue estas linhas até certo ponto, compensando sua desterritorialização na axiomatização. Defendo, em termos especulativos, que, como resposta parcial ao esgotamento da Grande Fronteira, o capitalismo se volta crescentemente ao próprio desejo, axiomatizando elementos antes não axiomatizados em uma rodada de *acumulação primitiva dada sobre o nosso gozo e os nossos afetos*. A fronteira subcutânea.

O tema da incidência crescente, no neoliberalismo, do poder sobre o desejo está presente em diversos autores e nos focaremos sobretudo, em Paul Preciado (2013) e Pierre Dardot e Christian Laval (2016). Para Dardot e Laval, o neoliberalismo, enquanto regime de produção de subjetividade, implica um grau maior de captura do desejo pelo mundo do trabalho. Eles a contrastam a uma subjetivação fordista que se caracterizava por uma vida cindida em esferas relativamente separadas; a esfera do trabalho, na qual se exerce um trabalho segmentado temporalmente; a esfera da cidadania, restrita, em geral, ao circuito eleitoral; uma esfera familiar, regida por princípios próprios. No neoliberalismo, estas esferas são homogeneizadas a partir da figura do *empresário de si*, figura esta entrelaçada a uma concepção antropológica normativa de orientação naturalizante: a competição como fundamento do humano. Esta antropologia é produzida concretamente, em uma esquemática foucaultiana, através da intervenção de saberes e práticas materiais direcionadas à produção de um sujeito (neosujeito, nos termos deles) que se verá como empresário e, assim, tal como uma empresa, unicamente orientado à competição no mercado e à maximização de si mesmo como capital.

O empresário de si, orientado à competição, produz o colapso das esferas segmentadas. Os discursos e práticas empresariais, que o sujeito é instado a interiorizar e reproduzir continuamente, se aplicam a todas as esferas existenciais, de forma que a competição se torna uma norma, como bem coloca Chauí (2025), *totalitária*, tendo uma pretensão global de homogeneização que

excede o campo do trabalho, colonizando todas as esferas da vida. O tema da economização das formas de vida, identificado por Foucault (2008b) já nos anos 70, diz respeito a esta amplificação da dinâmica econômica, orientada à competição no mercado, a campos antes relativamente independentes. O indivíduo, produzido como uma empresa, deve ver cada esfera da sua vida como uma oportunidade de maximização do seu capital humano. O sujeito neoliberal é alguém que trabalha para uma empresa como uma empresa e, neste aspecto, é instado a ver as vitórias e ganhos da empresa como as de si próprio, naquilo que Frédéric Lordon (2014) chama de *colinearização*, ou, em bom português, “vestir a camisa da empresa”. Para Lordon, em uma abordagem spinozista que não deixa de ressoar com a filosofia política de Deleuze e Guattari, as empresas operam pelo alistamento da potência (*conatus*) individual que, no entanto, sempre se desviaria dos seus objetivos em maior ou menor grau. O neoliberalismo, com suas práticas de gestão e iterações discursivas, apresenta “uma obsessão com alinhamento que é simplesmente o desejo de transformar os poderes alistados em uma extensão fiel do seu próprio poder” (Lordon, 2014, p. 23). O desejo deve ser crescentemente e com máxima eficácia apropriado pela empresa, com um desvio cada vez menor.

Neste aspecto, o neoliberalismo procura capitalizar ou economicizar, no mesmo movimento que constrói a homogeneização através da figura do empresário de si mesmo, a interioridade psíquica do indivíduo. Dardot e Laval afirmam que a “subjetividade, feita de emoções e desejos, paixões e sentimentos, crenças e atitudes, foi vista como a chave do bom desempenho das empresas” (Dardot, Laval, 2013, p. 350). Resiliência, motivação, capacidade de liderança, pró-atividade, todas estas propriedades subjetivas – feitas legíveis sob a rubrica das competências atitudinais – entram dentro do circuito de acumulação do capital. Isso em um duplo sentido: no sentido da produção de colinearização de Lordon, na medida que se tornam fatores de eficácia laboral; e também em outro sentido, conforme Dardot e Laval nos falam de uma *ascese*, na qual o indivíduo é convocado a um trabalho sobre si mesmo de forma a se tornar um competidor mais eficiente, o que produz uma economização da sua própria subjetividade, na medida em que ela se torna quantificável e legível por uma série de intervenções técnicas (como o *coach*, a programação neurolinguística e a autoajuda). E, ainda em outro sentido, como veremos com Preciado, o desejo sexual e a construção corporal se capitalizam na biopolítica contemporânea, através da manipulação farmacológica de si e da mercantilização do gozo sexual.

Este sujeito, o empresário de si, é produzido no que Dardot e Laval denominam “dispositivo de desempenho/gozo”, que produz uma subjetivação pelo excesso. A injunção de maximização dos lucros a todo custo nas empresas,

## Capitaloceno e esquizofrenia

Ádamo Bouças Escossia da Veiga

na sua interiorização no indivíduo enquanto “empreendedor de si” e “capital humano”, se desdobra no imperativo de maximização da sua performance em todas as esferas, inclusive o prazer (Dardot, Laval, 2013, p. 290). Laval e Dardot argumentam, por sua vez, que o antigo ciclo de consumo/poupança, orientado à estabilidade, é deslocado por um empuxo ao desequilíbrio e maximização ilimitada (Dardot, Laval, 2013, p. 290): uma subjetivação maximizante. Neste sentido, temos a maximização de tudo como disciplina que demanda a autogestão das próprias capacidades corporais e intelectuais de forma direcionada a um trespassar contínuo de limites, seja no sucesso profissional e capacidade individual de produção, seja no prazer pessoal: mais produtividade na empresa, levantar mais peso na academia, mais sexo, mais lucro, mais consumo etc. A injunção ao ilimitado, então, produz uma contradição entre o autocontrole e a desmedida hedonista, na qual o máximo de disciplina na performance deve vir acompanhado de um máximo de dispêndio com prazeres e consumo.

No neoliberalismo, somos convocados a tomar o trabalho como lazer e o lazer como se fosse trabalho. O trabalho, na medida em que a subjetividade é convocada inteiramente a participar da aventura empresarial, na colinearização como injunção normativa, deve ser a plena realização do sujeito que verá os ganhos da empresa como os de si mesmo. O lazer, na medida em que o sujeito é convocado a trabalhar sobre si em direção a sua maximização, deve seguir esse mesmo imperativo sob a forma de um trabalho constante de ampliação da sua performance de gozo, seja no sexo, seja no consumo. E se o trabalho deve ser tal como o lazer, o lazer, tal como o trabalho, deve servir igualmente à acumulação de capital. O efeito deste dispositivo de performance/gozo, em última instância, se estrutura em direção a uma captura radical do desejo e de todas as esferas subjetivas pelo capital:

Porque o efeito procurado pelas novas práticas de fabricação e gestão do novo sujeito é fazer com que o indivíduo trabalhe para a empresa como se trabalhasse para si mesmo e, assim, eliminar qualquer sentimento de alienação e até mesmo qualquer distância entre o indivíduo e a empresa que o emprega. Ele deve trabalhar para sua própria eficácia, para a intensificação de seu esforço, como se essa conduta viesse dele próprio, como se esta lhe fosse comandada de dentro por uma ordem imperiosa de seu próprio desejo, à qual ele não pode resistir. (Dardot, Laval, 2013, p.322)

Podemos aproximar as considerações anteriores com o que Paul Preciado denomina de *era farmacopornográfica*. Identificada ao neoliberalismo, ela constitui uma captura biopolítica crescente dos processos biológicos e de gozo no ciclo de acumulação de capital associada a um modo próprio de subjetivação. O poder,

## Capitaloceno e esquizofrenia

Ádamo Bouças Escossia da Veiga

agora, intervém na construção molecular do corpo através de uma série de drogas, dos hormônios aos antidepressivos. A subjetivação contemporânea, não mais passa apenas pela intervenção discursiva e disciplinar, mas pela manipulação molecular do corpo e da mente. O corpo se constrói a partir da manipulação hormonal e outras tecnologias, tanto quanto a mente se forma através da manipulação farmacológica com o uso crescente de medicamentos. Se trata de uma era farmacológica precisamente neste sentido: a captura produtiva subcutânea da vida pela biopolítica a serviço do capital. Preciado define a farmacopornografia da seguinte maneira:

Tenhamos a coragem de aventar a seguinte hipótese: o material bruto dos processos de produção atuais são a excitação, ereção, ejaculação, o prazer e sentimentos de autossatisfação, controle onipotente e total destruição. O que está em jogo no capitalismo contemporâneo é o controle farmacopornográfico da subjetividade, cujos produtos são serotonina, sangue-técnico e produtos sanguíneos, testosterona [...]. (Preciado, 2013, p. 39)

Estes “materiais brutos”, que são objeto dos processos produtivos, podem ser lidos na esteira da captura dos afetos analisados por Dardot e Laval, como vimos; com Preciado, podemos ver como esta captura do desejo se radicaliza em direção ao sexo. Segundo ele, estamos em uma era pornográfica na medida em que esse controle biopolítico se volta para o desejo que, nos seus termos, figura como *potentia gaudendi*: o potencial de excitar e ser excitado de um corpo. O prazer se torna objeto de legibilidade e economização através de uma série de intervenções discursivas e tecnológicas. Em *Pornotopia* (2019), Preciado se volta para o caso de Hugh Hefner, o criador da Playboy e da Mansão de mesmo nome, que, em sua análise, teria inaugurado a farmacopornografia. Hefner geria seus negócios da sua cama, uma cama rotativa hiperconectada na mansão Playboy, que era ela mesma um negócio global, onde diversos clubes espalhados pelo mundo vendiam a experiência de estar em algo próximo da mansão. Cercado de belas mulheres, o cérebro estimulado por substâncias enquanto capitalizava seu hedonismo como negócio, Hefner teria inaugurado esse novo horizonte de subjetivação, no qual o gozo, o prazer e o desejo se tornam objeto de excitação constante e captura pelo capital.

Hormônios, tadalafila, Onlyfans e Privacy – a construção da subjetividade e da materialidade do corpo como horizonte de intervenção biopolítica. Se Foucault (1988) já criticava a hipótese repressiva da sexualidade, afirmando que na verdade ela é construída e produzida antes do que simplesmente barrada, a contemporaneidade apresenta uma nova forma de produção da sexualidade e do corpo a partir da hiperexcitação e captura. O desejo sexual se torna capitalizável conforme, nas redes sociais (não necessariamente apenas o OnlyFans), o

potencial de causar excitação e de ser excitado é lido algorítmicamente e transformado em lucro. Neste sentido, de forma próxima a Dardot e Laval, Preciado afirma que o trabalhador sexual é o paradigma do trabalho contemporâneo, na medida em que o seu desejo, o seu *conatus*, sua capacidade de excitação, é instado a participar do circuito de acumulação. A análise do neosujeito e da era farmacopornográfica convergem, deste modo, na análise da captura do desejo pelo capital.

### 5. Conclusão

O capitalismo, como vimos com Deleuze e Guattari, é desejo. Desejo agenciado em uma máquina que opera pela desterritorialização e reterritorialização, em um perpétuo revolucionar de si mesma. Na desterritorialização que lhe é intrínseca, o capitalismo requer constantemente o escavamento de novas fronteiras, novos códigos a serem quebrados e axiomatizados. Na análise que propomos a partir de Moore, a desterritorialização responde à necessidade de apropriação de naturezas baratas, como forma de manter a produtividade do trabalho e sua exploração no ciclo da mercadoria. Desterritorialização que envolve colonialismo e imperialismo e a violenta submissão e destruição de existências mais que humanas e humanas, não como um efeito colateral adverso, mas como sua natureza mesma. Neste sentido, a desterritorialização precisa ser repelida e reterritorializada, impedindo o advento da esquizofrenia como seu limite, em um movimento, de direito, infinito. O que vivemos hoje, sob a rubrica da crise climática, é o esgotamento das fronteiras e a desterritorialização da própria Terra. O planeta, em sua quase totalidade, se encontra submetido ao império do capital, ao mesmo tempo que os efeitos da sua contradição com a vida provocam catástrofes crescentes. A Terra se desterritorializa em seus parâmetros biogeofísicos e atmosféricos, em uma crise epocal que faz com que o capitalismo se encontre diante de um limite não repelível e não reterritorializável: o próprio planeta.

Latour, como vimos, identifica no neoliberalismo um gesto das elites de recusa do mundo, de radicalização da exploração da Terra e do trabalho diante da percepção de que *não há mundo para todos*. Analisamos esta hipótese e demonstramos como, de fato, o neoliberalismo responde ao esgotamento das fronteiras com a financeirização e a desterritorialização da Terra, com a tentativa de axiomatização através da criação de um mercado verde. Em ambos os casos, trata-se de tentar repelir a esquizofrenia como limite, a desterritorialização absoluta.

O recuo da Grande Fronteira, o esgotamento de fontes de natureza barata, não obstante, é respondido pela procura do escavamento de uma nova fronteira:

## Capitaloceno e esquizofrenia

Ádamo Bouças Escossia da Veiga

*a fronteira subcutânea.* Aqui, esforços sistemáticos, técnicos e discursivos, de desterritorialização do desejo e da existência psíquica e afetiva, atuam na procura de uma axiomatização reterritorializante como mercadoria. Na análise da subjetivação neoliberal que vimos com Preciado, Lordon e Dardot e Laval, trata-se de capturar e axiomatizar a interioridade psíquica e molecular em uma desterritorialização axiomatizante renovada do desejo. Vimos, com Latour, que, no neoliberalismo, trata-se de se livrar o mais rapidamente possível dos fardos da solidariedade social em uma fuga do mundo – o que o neoliberalismo produz, mais radicalmente ainda do que pensa Latour, é a erosão radical do comum na figura do empresário de si e na elevação da competição como princípio normativo geral. Não se trata apenas de um esforço das elites, mas de um modo de subjetivação que apaga a solidariedade social no nível macro e micropolítico. Na captura do desejo pela competição, numa acumulação primitiva que vai da manipulação farmacológica do corpo ao imperativo de maximização em todas as esferas da vida, temos o esfacelamento do mundo comum em um momento em que, diante da ameaça à habitabilidade do planeta, o apelo a este comum deveria ser o mais poderoso possível.

## Bibliografia

- Arendt, H. (2013). *As origens do totalitarismo* (R. Raposo, Trad.). Companhia das Letras.
- Arais, A. (2025, junho 15). Marilena Chaui: “O neoliberalismo é totalitário”. *Quatro Cinco Um – A Revista dos Livros*. <https://quatrocinco.com.br/noticias/a-feira-do-livro/a-feira-do-livro-2025/marilena-chaui-o-neoliberalismo-e-totalitario/>
- Danowski, D., & Viveiros de Castro, E. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental.
- Da Veiga, Á. (2020). *O excesso do real: Deleuze e virada especulativa* (Tese de Doutorado). Departamento de Filosofia, PUC-Rio.
- Da Veiga, Á., & Costa, A. (2021). O acontecimento da Terra. *O que nos faz pensar*, 29(48).
- Dardot, P., & Laval, C. (2016). *A nova razão do mundo: Ensaio sobre a sociedade neoliberal* (M. Echalar, Trad.). Boitempo.
- Delay, T. (2024). *Future of denial: The ideologies of climate change*. Verso.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2010). *O Anti-Édipo* (L. Orlandi, Trad.). Editora 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2011a). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 1; A. L. de Oliveira, A. Guerra & C. P. Costa, Trads.). Editora 34.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2012a). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 3; A. G. Neto, A. L. de Oliveira, L. C. Leão & S. Rolnik, Trads.). Editora 34.

## Capitaloceno e esquizofrenia

Ádamo Bouças Escossia da Veiga

- Deleuze, G., & Guattari, F. (2012b). *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2* (Vol. 5; P. P. Pelbart & J. Caiafa, Trads.). Editora 34.
- Fraser, N. (2022). *Cannibal capitalism: How our system is devouring democracy, care, and the planet—and what we can do about it*. Verso.
- Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. Ubu Editora.
- Ferreira da Silva, D. (2022). *Homo modernus: Para uma teoria global da raça* (J. Oliveira & P. Daher, Trads.). Cobogó.
- Fisher, M. (2009). *Capitalist realism: Is there no alternative?* O Books.
- Foucault, M. (2014). *Vigiar e punir: Nascimento da prisão* (R. Ramallete, Trad.). Vozes.
- Foucault, M. (2008) *O nascimento da biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978–1979)* (E. Brandão, Trad.). Martins Fontes.
- Foucault, M. (1988). *História da sexualidade I: A vontade de saber* (M. T. Albuquerque & J. A. Albuquerque, Trads.). Graal.
- Freud, S. (2011). *O eu e o id, “Autobiografia” e outros textos (1923–1925)* (P. C. de Souza, Trad.; Vol. 16). Companhia das Letras.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Duke University Press.
- Latour, B. (2022). *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. (Vieira, M. Trad.) Bazar do Tempo.
- Latour, B. (2020). *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Ubu.
- Lordon, F. (2014). *Willing slaves of capital: Spinoza and Marx on desire* (G. Ash, Trad.). Verso.
- Lewis, S. L., & Maslin, M. A. (2018). *The human planet: How we created the Anthropocene*. Penguin Books.
- Margulis, L. (2001). *Planeta simbiótico: Uma nova visão da evolução* (C. W. Goldberg, Trad.). Rocco.
- Marx, K. (2013). *O capital: Crítica da economia política* (R. Enderle, Trad.). Boitempo.
- McBrien, J. (2016). Accumulating extinction: Planetary catastrophism in the Necrocene. In J. Moore (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Kairós.
- Meillassoux, Q. (2006). *Après la finitude: Essai sur la nécessité de la contingence*. Éditions du Seuil.

## Capitaloceno e esquizofrenia

Ádamo Bouças Escossia da Veiga

- Moore, J. W. (2010). Cheap food & bad money: Food, frontiers, and financialization in the rise and demise of neoliberalism. *World-Ecology Review*, 33(2–3), 225–261.
- Moore, J. W. (2015). *Capitalism in the web of life: Ecology and the accumulation of capital*. Verso.
- Moore, J. W. (2021). *Wasting the world: Class, capital & cheap toxification in the capitalist world-ecology* (Working Paper No. 1). World-Ecology Research Network. [https://jasonwmoore.com/wp-content/uploads/2021/09/Moore\\_Wasting-the-World\\_2021.pdf](https://jasonwmoore.com/wp-content/uploads/2021/09/Moore_Wasting-the-World_2021.pdf)
- Moore, J. W., & Patel, R. (2017). *A history of the world in seven cheap things: A guide to capitalism, nature, and the future of the planet*. University of California Press.
- Moufawad-Paul, J. (2011). *Deterritorialization and imperialism*. <https://pt.scribd.com/document/235763902/Deterritorialization-and-Imperialism-J-Moufawad-Paul>
- Parenti, C. (2016). Environment-making in the Capitalocene: Political ecology of the state. In J. Moore (Ed.), *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Kairós.
- Preciado, P. B. (2013). *Testo junkie: Sex, drugs, and biopolitics in the pharmacopornographic era*. The Feminist Press.
- Preciado, P. B. (2019). *Pornotopia: An essay in Playboy's architecture and biopolitics*. Zero Books.
- Simondon, G. (2013). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Éditions Jérôme Millon.
- Spinoza, B. (2009). *Ética* (T. Tadeu, Trad.). Autêntica.

## ÁDAMO BOUÇAS ESCOSSIA DA VEIGA

Professor e pesquisador. Cursou mestrado e doutorado em Filosofia na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Possui graduação em Relações Internacionais pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Realizou pós-doutorado na PUC-Rio e na Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente, atua como pesquisador de pós-doutorado, com bolsa CNPQ, nesta mesma instituição e como professor adjunto no curso de Relações Internacionais do IBMEC. É o idealizador e coordenador do Instituto Estudos do Presente (IEP). Sua pesquisa atual se volta para as

## **Capitaloceno e esquizofrenia**

Ádamo Bouças Escossia da Veiga

mútuas implicações entre o advento do Antropoceno, os estudos queers e a educação.

**FRICCIONES Y ASAMBLEAS:  
EXPLORANDO ALIANZAS Y ENTRELAZAMIENTOS  
MULTIESPECIE EN LAS RUÍNAS DEL CAPITALISMO**

**FRICÇÕES E ASSEMBLEIAS:  
EXPLORANDO ALIANÇAS E ENTRELAÇAMENTOS  
MULTIESPÉCIE NAS RUÍNAS DO CAPITALISMO**

**FRICITION AND ASSEMBLIES:  
MULTISPECIES ALLIANCES AND  
ENTANGLEMENTS IN THE RUINS OF CAPITALISM**

**Enviado: 10.08.24      Aceptado: 06.02.26**

**Martina Davidson**

Doctore en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva por la Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). UFRJ, Brasil.. Laboratório de Ética Animal e Ambiental (LEA-UFF).

Email: [martinaavidson@gmail.com](mailto:martinaavidson@gmail.com)

## **Fricciones y Asambleas**

Martina Davidson

Este artículo examina cómo las fricciones generadas por el capitalismo global se relacionan con las alianzas y entrelazamientos multiespecie desde una perspectiva crítica y decolonial. A través del marco teórico de Anna Tsing, se analizan las dinámicas de resistencia que emergen en los encuentros entre formas de vida humanas y no humanas. Se destaca cómo estas interacciones cuestionan las estructuras hegemónicas del capitalismo y la colonialidad, revelando la posibilidad de coexistencias alternativas y prácticas de resistencia en las ruinas del sistema capitalista.

**Palabras clave:** fricción, alianzas multiespecie, capitalismo, decolonialidad.

Este artigo examina como as fricções geradas pelo capitalismo global se relacionam com as alianças e entrelaçamentos multiespécie a partir de uma perspectiva crítica e decolonial. Através do quadro teórico de Anna Tsing, são analisadas as dinâmicas de resistência que emergem nos encontros entre formas de vida humanas e não humanas. Destaca-se como essas interações questionam as estruturas hegemônicas do capitalismo e da colonialidade, revelando a possibilidade de coexistências alternativas e práticas de resistência nas ruínas do sistema capitalista.

**Palavras-chave:** fricção, alianças multiespécie, capitalismo, decolonialidade.

This article examines how the frictions generated by global capitalism relate to multispecies alliances and entanglements from a critical and decolonial perspective. Drawing on Anna Tsing's theoretical framework, it analyzes the dynamics of resistance that emerge in encounters between human and nonhuman forms of life. It highlights how these interactions challenge the hegemonic structures of capitalism and coloniality, revealing the possibility of alternative forms of coexistence and practices of resistance within the ruins of the capitalist system.

**Keywords:** friction, multispecies alliances, capitalism, decoloniality.

## **1. Introducción**

En los últimos años, muchos investigadores se han dedicado a estudiar la animalidad no humana y sus múltiples extensiones hacia la ética, la política y los derechos de otras especies. Sin embargo, mientras estos esfuerzos teóricos aumentan, también surgen dudas sobre por qué dedicar tanto tiempo a estudiar los mundos y los entrelazamientos no humanos. Creo que no es una cuestión de simple respuesta (tampoco creo que exista una única respuesta o una única pregunta), pero creo que, con el tiempo, ha sido cada vez más evidente la necesidad de superar el monopolio de lo que se llama Humano en la Modernidad —destaco el uso de mayúsculas para referirme al Humano cada vez que esta palabra representa un ideal normativo y hegemónico de la humanidad que es, por tanto, blanco, eurocéntrico, sin discapacidades, cisgénero, del Norte global, rico, cristiano, etc. (Davidson, 2024).

En la novela *La información*, de Martin Amis, publicada en 1995, el autor señala que el ser Humano está siendo gradualmente destronado del centro del universo. En *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Derrida (2008) no propone una genealogía clásica de las llamadas “heridas al narcisismo humano”, sino que desplaza el problema hacia la persistencia del excepcionalismo humano y hacia la frontera moral, ontológica y política que separa —y jerarquiza— lo humano y lo animal. Su intervención no consiste en sumar una nueva “herida” a la tradición freudiana, sino en interrogar críticamente el modo en que el humanismo occidental se constituye a partir de la negación de la animalidad, produciendo una superioridad moral que sostiene tanto el antropocentrismo como ciertas formas de violencia colonial.

Los animales no humanos, debido a los diferentes mundos que habitan, a las funciones que desempeñan y a las posiciones que ocupan en tramas ecológicas, sociales y políticas diversas, pueden ofrecer respuestas diversas a algunas de las preguntas centrales de la filosofía y la política occidentales. La interrupción de la escucha de estas articulaciones animales es simplemente el privilegio (o mejor, la limitación) Humano restringiendo vínculos y reflexiones que tienen el potencial de superar los límites impuestos por la Modernidad y la colonialidad.

Es necesario destacar que los estudios animalistas/antiespecistas y enfoques multiespecie —así como muchas perspectivas decoloniales, aunque no todas— en sus desarrollos decoloniales y de los Estudios Críticos Animales, han sido interpelados por una cuestión común: “la cuestión del marcador que permite establecer qué vidas merecen ser vividas, fortalecidas y afirmadas, y cuáles son leídas como descartables, sub-humanas/animalizadas y sistemáticamente

lanzadas a la exclusión, opresión y abandono” (Davidson; González, 2023). Esta operación es de naturaleza relacional, ya que solo es posible afirmar algunas vidas a través de la subyugación, sub-humanización y animalización de otras (Fernández, 2020).

Estos marcadores limitan perspectivas de mundos que no se ajustan a los parámetros establecidos e impuestos en la modernidad y colonialidad. Además, estas operaciones coloniales de subyugación moral y política caminan paralelamente al mantenimiento del capitalismo global, evidenciando algunas cuestiones que pueden, potencialmente, apuntar a caminos de enfrentamiento bajo enfoques extremadamente interseccionales y conectados. No tiene sentido hablar de capitalismo sin mencionar la colonialidad; tampoco es posible hablar de animalidad sin considerar la jerarquización moral colonial y viceversa.

Frente a esta interpretación, los análisis sobre la creación o imposición del binarismo colonial humano/no humano como forjador y justificador de opresiones estructurales (Lugones, 2014) son de alta importancia para comprender profundamente el especismo y sus artimañas coloniales. La no humanidad, traducida aquí en operaciones de sub-humanización o animalización, se presenta como justificación para la opresión y explotación de ciertas existencias, cuerpos y territorios. La no humanidad puede ser entendida como una característica central de permisividad moral para esos actos atroces (Davidson, 2020).

Así, a través del especismo como brazo articulado del dispositivo colonial —y, por consiguiente, de los dispositivos racistas, heteropatriarcales, cissexistas, capacitistas, entre otros— se convierte en posible animalizar aquellas existencias que no responden a determinadas normas Humanas (Wolfe, 2003). Por lo tanto, es urgente comprender el especismo, en palabras de Anahí Gabriela González, como un “código de lectura de cuerpos y existencias” que, a partir de la producción de ideas como la excepcionalidad humana y el binomio naturaleza/cultura, permite codificar cualquier existencia subalternizada como algo menos que humano (González, 2021, p. 138) y, por ende, menos importante en una escala de jerarquización moral.

A través de este enfoque teórico, es necesario abordar las críticas a la noción de Humano (o Humanismo) pues este movimiento es un compromiso teórico-práctico en evidenciar la implantación de la maquinaria colonial-moderna como forjadora de un ideal normativo del humano (el Humano) que no solo implicó un proceso de animalización de personas subalternizadas, sino también la mercantilización y opresión de animales no humanos (González, 2021). En este

contexto, ante las ruinas capitalistas y la devastadora violencia colonial, se hace necesario considerar los estudios sobre la animalidad y los estudios multiespecie como imprescindibles para la producción de teorías y prácticas disidentes y decoloniales.

La ontología colonial humanista y occidental instrumentaliza, oprime y violenta a los animales no humanos — así como muchas existencias humanas y no humanas. En lo que respecta a la opresión y violencia, se vuelve esencial abordar todos los tipos de injusticias perpetradas por la tradición occidental colonial-moderna, incluidas las relaciones que la blanquitud europea ha establecido con los animales más que humanos (Belcourt, 2022). En este movimiento, traer a Billy-Ray Belcourt al diálogo resulta muy interesante, ya que el autor propone que los animales no humanos son sujetos colonizados, y su liberación es crucial para la decolonización en su totalidad (Belcourt, 2015).

La ética animal decolonial de Belcourt destaca las conexiones entre los colonos y la invasión de tierras indígenas y la agropecuaria (o el sistema de plantación), trazando la historia del desplazamiento de poblaciones indígenas y nativas debido a la agricultura industrial. El autor aplica la "política del espacio" para teorizar cómo los cuerpos indígenas y los cuerpos de animales no humanos fueron tanto física como conceptualmente desplazados adentro de espacios específicos de colonización. Centralizar "tanto la indigeneidad como la animalidad como lugares de potencia anticolonial" es, por tanto, crucial para el desmantelamiento de los espacios coloniales.

A partir de la recuperación en torno al Humanismo y sus críticas consolidadas, este trabajo propone defender la hipótesis de que los animalismos y los estudios y perspectivas multiespecie se configuran como elementos imprescindibles para la reflexión y práctica de resistencia decolonial. En primer lugar, se abordarán las perspectivas etnográficas de Anna Tsing y su estudio sobre los matsutake, que proporciona una metodología innovadora para investigar las complejas interacciones entre humanos y no humanos. Los conceptos de fricción, asamblea y laguna que serán tratados a lo largo del estudio, buscan visibilizar la riqueza de los mundos más allá de lo humano. Mediante una etnografía que combina descripción detallada y análisis crítico, Tsing nos invita a reconsiderar nuestras percepciones del mundo que nos rodea, valorando las interacciones multiespecie que a menudo son ignoradas en las narrativas dominantes.

En segundo lugar, se trabajarán los entrelazamientos multiespecie, que emergen como campos reveladores de mundos más que humanos. Estos

enfoques proporcionan valiosas reflexiones sobre las interconexiones entre diferentes formas de vida, desafiando la visión antropocéntrica, colonial y moderna, y proponiendo que otras especies pueden enseñarnos sobre coexistencia, adaptabilidad, afecto y resistencia. Al incorporar una perspectiva multiespecie, podemos aprender sobre las dinámicas ecológicas y sociales que estructuran nuestras vidas, reconociendo la importancia de todas las formas de vida (y no vida) en la construcción de un futuro justo.

Así, este artículo, se propone abrir un espacio para desafiar la excepcionalidad humana y dismantelar la jerarquización moral de la Modernidad colonial. Este movimiento puede leerse, de manera situada, como una herida adicional al narcisismo humano y revela cómo el pensamiento multiespecie puede ser una vía para superar las limitaciones del humanismo colonial, enfatizando la centralidad de lo no humano en la creación de coexistencias alternativas. Al explorar las fricciones en los encuentros (entre humanos y no humanos; entre humanos; y entre no humanos apenas), así como las asambleas y lagunas que emergen en las ruinas capitalistas, este trabajo busca visibilizar las oportunidades de resistencia que ofrecen estos encuentros, basándose en el marco teórico de Anna Tsing.

### **2. Fricción, lagunas y asambleas no humanas en las ruinas capitalistas**

Ante el contexto hasta aquí trazado, este trabajo busca explorar cómo las asambleas, lagunas y fricciones no humanas pueden articularse como formas de resistencia al Humanismo colonial. No se trata de romantizar la resistencia, sino de intentar comprenderla más allá de los límites Humanos. Es decir, se trata de destacar la necesidad o el interés de aprender también a partir de aquello que no es humano; en este trabajo, la animalidad será tomada como el punto de partida de esta reflexión.

Así, en un primer momento, se presentará la noción de fricción y lagunas de Tsing (2021) y, en un segundo momento, se expondrá su lectura sobre las asambleas no humanas (Tsing, 2017). Con base en esto, buscaré aplicar estos conceptos al caso de los animales no humanos, con el propósito de extender la resistencia sistémica a estos agentes de transformación en las ruinas capitalistas.

#### **2.1. Fricciones y lagunas en el Capitalismo**

En este trabajo, el capitalismo no es entendido como un sistema económico cerrado, coherente o plenamente racionalizable, sino como un ensamblaje histórico, colonial y extractivo que organiza material y simbólicamente las condiciones de posibilidad de la vida. Siguiendo a Anna Tsing (2005; 2021), el capitalismo aparece aquí no como una lógica abstracta que se despliega sobre los

territorios, sino como un conjunto de prácticas situadas que solo se sostienen a través de fricciones, lagunas, traducciones locales y relaciones no escalables. Esta concepción permite comprender el capitalismo como una fuerza que no totaliza completamente el mundo, pero que lo modela de forma desigual, produciendo ruinas, residuos y zonas de excepción donde emergen formas de vida no previstas por sus proyectos de progreso y acumulación.

En este sentido, aunque el artículo no se proponga como una teoría general del capitalismo, su análisis se inscribe en una comprensión crítica del mismo como condición estructurante de la colonialidad, el antropocentrismo y la jerarquización moral de las formas de vida. Tal como han señalado autores como Jason W. Moore (2015), el capitalismo moderno no puede pensarse por fuera de la producción de naturaleza, de la racialización y de la gestión diferencial de la vida y la muerte. Desde esta perspectiva, hablar de alianzas, fricciones y ensamblajes multiespecie en las ruinas del capitalismo implica reconocer que las relaciones entre humanos y no humanos están profundamente atravesadas por este régimen histórico, aun cuando dichas relaciones desborden, resistan o desorganicen sus lógicas de mercantilización, control y explotación.

Sin embargo, si seguimos con Anna Tsing, vemos que se mueve en el texto casi de forma no humana: hay interrupciones o respiros en formas de imágenes; hay mucho de ella y su subjetividad en sus palabras; hay la descripción de encuentros, humanos o no, que perturban el camino sinuoso elegido por la autora. También es pertinente señalar el anarquismo ontológico de Tsing (Danowski; Viveiros de Castro, 2019) como una forma adecuada de existencia en el Antropoceno. En este sentido, el anarquismo ontológico sería precisamente un camino fructífero (o fúngico) para pensar las contribuciones de las etnografías multiespecie al Antropoceno.

En este sentido, estableciendo un diálogo entre las artes y la biología, en especial con las teorías ecológicas y del desarrollo de los biólogos Scott F. Gilbert y David Epel (2008), Tsing propone el arte de percibir el mundo (arts of noticing) como una metodología de descripción crítica dentro de la antropología. A diferencia de la observación antropológica tradicional, este enfoque de percepción del mundo permite que se presten técnicas de otros campos disciplinares, como el dibujo y la narración polifónica (Moreira et al., 2021). Para Anna Tsing, son estos cruces los que permiten el acceso a otras conexiones y comprensiones del mundo (o de los mundos), antes inalcanzables por las etnografías y la producción de conocimiento convencionales.

La “percepción del mundo” se convierte, entonces, en un método por el cual Tsing describe críticamente los paisajes como puntos de encuentros multiespecie, es decir, como aquello que emerge en y de la relación de actos y agencias humanas y no humanas. Según Tsing, estos entrelazamientos multiespecie pueden representar una forma de afrontar y resistir a los cambios climáticos y otras perturbaciones perjudiciales causadas por el Hombre (Hombre con mayúscula, cisgenero, blanco, heterosexual, normativo).

Finalmente, aquí se trabajará la etnografía, tradicionalmente vista como una investigación individual, como un *modus operandi* colectivo, donde la palabra se transforma en un instrumento poderoso de comunicación y análisis. Anna Tsing ejemplifica este enfoque al explorar los encuentros multiespecie en sus obras, utilizando no solo sus observaciones, sino también las narrativas y experiencias de diversos colaboradores, humanos y no humanos. En gran parte de sus obras, Tsing demuestra cómo la etnografía puede trascender la perspectiva individual, comprometiéndose en una construcción colectiva de conocimiento que involucra múltiples voces y perspectivas. De esta forma, la etnografía no es solo un relato personal, sino un esfuerzo conjunto que refleja la complejidad y la interconexión de las relaciones sociales y ecológicas.

Lejos de ser una obra que busca romantizar las experiencias alternativas, locales o de resistencia dentro de la globalización y el capitalismo global, *Friction: An Ethnography of Global Connection* (2005) aborda la necesidad de conocer las grandes fuerzas abstractas y universalizantes que operan en el mundo, a través de la observación de lo que sucede cuando estas se encuentran y colisionan con situaciones particulares. Así, Tsing se centra en lo que llama zonas de compromiso incómodas o zonas de fricción. Por fricción, Tsing pretende captar la dinámica mediante la cual diferentes tipos de conocimiento entran en contacto. La fricción se imagina como una metodología para estudiar reclamos universales, reconociendo a la vez que estas no hacen que todo sea igual en todos los lugares. Es decir, se pretende socavar el estatus que se le otorga a varias formas universales de conocimiento, concentrando la atención en las "zonas de compromiso incómodas donde las palabras significan algo diferente de un lado a otro, incluso cuando las personas acuerdan hablar" (Tsing, 2005, p. 11). Como tal, la obra en cuestión se opone a las teorías que nos hacen creer que la globalización implica el despliegue evolutivo de una nueva era: en lugar del campo cultural unificado que tales teorías prevén, Tsing invita a los lectores a imaginar conexiones improvisadas y colaboraciones inciertas en el mundo.

Esta obra es importante en el marco de este trabajo, no solo porque trae conceptos y reflexiones interesantes para los estudios y enfoques multiespecie en

la actualidad, pero también porque Tsing no busca simplemente escribir contra aquello que se tiene por universal: lo que quiere Tsing es entender las dinámicas culturales y políticas en torno a ese universal. Dentro de las críticas decoloniales al conocimiento universalizante, creo que es interesante explorar las dinámicas complejas en las que estos universales se articulan, para luego poder trabajar en otras direcciones.

*Friction*, entonces, se trata de “una exploración de métodos etnográficos para estudiar el trabajo de lo universal” (p. 1). Tsing hace esto no solo presentando diferentes narrativas y perspectivas, sino centralizando los análisis en la diferencia entre tales narrativas y perspectivas. Su conclusión es que la diferencia entre causas comunes debe considerarse instancias de lo que ella llama 'confusión productiva' (p. 247). En lugar de buscar o luchar por la homogeneidad en las relaciones sociales y la militancia política, tanto analistas como militantes necesitan entender que la fricción constituye la propia naturaleza de la interacción social y cultural: "Una rueda gira por su encuentro con la superficie de la carretera; girando en el aire, no va a ninguna parte" (contratapa). La fricción que da nombre a la obra es, entonces, el conjunto de las “cualidades torpes, desiguales, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia” (Tsing, 2005, p. 4).

De todos modos, Tsing nos invita no solo a considerar las posibilidades de una etnografía de conexiones globales, sino también a repensar las posibilidades de activismo y militancia políticas. Su crítica al efecto paralizante de muchas narrativas de poder-resistencia y su discusión sobre cómo las dialécticas universal-particular crean espacios políticos (de arriba hacia abajo y de abajo hacia arriba), pueden, eventualmente, convertirse en una reflexión valiosa. En este sentido, el enfoque de la autora no gira en torno a la totalidad como la primera y última causa de lo que sucede en situaciones locales. Se trata más bien de repensar estas antinomias a través del estudio de varios universales que compiten mientras se mezclan en situaciones locales. O, utilizando las palabras de Tsing, "el imperio no es total; lo marginal no es mágico" (Tsing, 2005, p. 33).

Frente a lo expuesto, es crucial analizar lo que Tsing (2005) entiende por universal. Para la autora, lo universal es un tipo de conocimiento que mueve objetos y sujetos, siendo, por lo tanto, efectivo y afectivo en determinadas situaciones. Así, los universales pueden trascender localidades, pero no dominan todo el mundo, pues, si así fuera, el capitalismo global no sería tan desordenado. De esta forma, volverse hacia lo que producen la implementación de los universales coloniales capitalistas es un movimiento deseable, ya que, para Tsing

(2005), en este movimiento se produce tanto abstracción como fricción. Ante esto, Tsing observa:

Las culturas son continuamente coproducidas en lo que llamo de 'fricción': las cualidades incómodas, desiguales, inestables y creativas de la interconexión a través de la diferencia... La fricción rechaza la mentira de que el poder global opera como una máquina bien lubricada... La fricción puede ser la mosca en la nariz del elefante" (Tsing, 2005, p. 6)

De este modo, somos capaces de reconocer la importancia de reflexionar sobre cómo enfrentar el desafío de liberar las imaginaciones críticas del espectro de la conquista neoliberal —que es singular, universal, global. Para ayudar en esta reflexión, Tsing (2005) argumenta que la atención a las fricciones de las articulaciones contingentes puede ayudar a describir la eficacia y la fragilidad de las formas emergentes del capitalismo y del globalismo. La autora sugiere, de esta manera, que el capitalismo global no es algo preexistente o algo que simplemente se implementa. Por lo contrario, Tsing propone que, en lugar de presumir que sabemos exactamente qué es el capitalismo global, necesitamos descubrir cómo opera dentro de la fricción.

Para explorar las cuestiones mencionadas, Tsing (2005) toma a Indonesia como principal inspiración en su obra. Siendo el cuarto país más poblado del mundo y el mayor en términos de población musulmana, Indonesia es también un gran exportador de combustibles fósiles, caucho, productos de madera, metales y aceite de palma (World Economic Outlook database, 2023). Ante este panorama socioeconómico, Tsing destaca lo caótico y autodestructivo que es la mercantilización universal en el país, ya que las actividades de producción de commodities resultan, muchas veces, en paisajes inhabitables o en ruinas capitalistas.

Al final de la Guerra Fría, muchos Estados clientes de la Unión Soviética o de los Estados Unidos colapsaron, incluido el régimen de Nueva Orden del presidente Suharto en Indonesia, cuyo gobierno de treinta y un años comenzó a desmoronarse durante la crisis económica de 1997. Según Tsing, Suharto "transformó los negocios en depredadores" (Tsing, 2005, p. 9) y su régimen, dominado por los militares, era notorio por la corrupción y el clientelismo. La caída del gobierno de Nueva Orden desestabilizó el sistema de clientelismo establecido en el país y creó un entorno inestable, que resultó en un aumento de la extracción ilegal de recursos. Durante todo este momento, actores económicos y políticos que se articulaban en nombre del desarrollo y la prosperidad, veían los bosques como zonas deshabitadas destinadas a la extracción de recursos.

El interés de Tsing, sin embargo, radica precisamente en lo que sucede en los márgenes de los procesos de desarrollo. Esto se da porque los mercados no son entidades abstractas ni puramente teóricas, sino realidades materiales configuradas por relaciones sociales, históricas y ecológicas (Fisher, 2020) atravesadas por la fricción. En este sentido, para Tsing, la frontera del capitalismo se da en los lugares y momentos en que soldados y comerciantes desenganchan la naturaleza de sus ecologías, culturas y costumbres locales, tratándola como mero recurso. Tal vez, en este sentido, la propia definición de frontera de Anzaldúa (1987) tenga importancia pues permite pensar en la frontera como un concepto multifacético que va más allá de la definición geográfica tradicional, Anzaldúa describe la frontera como una zona de conflicto y creación cultural, donde identidades y culturas se encuentran, colisionan y se transforman —¿no sería esto una fricción?

La frontera es, en la obra de Tsing (2005), un concepto dinámico e itinerante que requiere traducción y adaptación donde quiera que se utilice. En el clima tropical de Kalimantan (en Indonesia), por ejemplo, la frontera se enfrenta a prácticas locales de cultivo itinerante en las cuales no está claramente definido qué tierra es pública o privada y qué usos de la tierra son legales o ilegales. En este caso, la frontera no reconoce la propiedad comunal, los costumbres locales o el conocimiento indígena, resultando en lo que Tsing denomina como “la tragedia de la tragedia de los comunes” (Tsing, 2005, p. 35).

Este fenómeno configura un patrón de desappropriación corporativa apoyada por el Estado, cuyos agentes pueden incluir pandillas armadas u otros tipos de agentes desarraigados que toman lo que pueden y siguen adelante. Tsing (2005) sugiere imaginar una contradicción entre capital y gobernanza, donde la gobernanza requiere racionalización, claridad y orden, mientras que el capital prospera en contextos donde las oportunidades están apenas surgiendo. En las zonas de desregulación, donde un supuesto gobierno democrático está debilitado, el capital puede operar con la hiperfunción del robo, reclutando frecuentemente agentes del Estado para facilitar este proceso ilícito.

Diversos subtemas se encuentran en la obra de Tsing, pero en este trabajo se busca tomar como central las formas en que la autora presenta las fricciones en las configuraciones locales de prácticas y entendimientos. Uno de los objetivos centrales de Tsing es hacer visibles estas configuraciones, demostrando cómo los esquemas universalizantes pueden generar borrados, confusiones. Esto sucede, por ejemplo, cuando autores se dedican a describir las actividades de los mineros migrantes en Kalimantan —proceso de descripción que muchas veces tiene una concepción del paisaje como mero recurso inerte que aguarda extracción.

Así, ante múltiples ejemplos, Tsing sugiere que los recursos naturales son abstracciones derivadas de economías y ecologías anteriores. Para explorar más estas experiencias reflexivas, Tsing señala que los entendimientos locales (y disidentes) sobre el paisaje son frecuentemente borrados por las prácticas de los mineros migrantes. Para ilustrar este borrado, Tsing (2005) ofrece la visión de los Dayak, una etnia y población que habita las montañas de Borneo. Entre otras cosas, los Dayak practicaban lo que solía ser llamado agricultura de tala y quema: se trata del cultivo temporal de una gama muy diversa de plantas en un terreno desforestado en la selva. Sin embargo, tras este cultivo, los Dayak migran a otro lugar. En este caso, y conforme a lo analizado por Tsing (2005), bajo esta metodología de cultivo, no hay una demarcación evidente entre lo que es salvaje y lo que es cultivado. Esto se da porque algunas plántulas se cultivan intencionalmente, mientras que otras son dispersas y llegan ahí directamente de la naturaleza. Además, un árbol frutal puede crecer en un lugar menos sistematizado para la agricultura, creando otras articulaciones sobre lo que se entiende por paisaje.

En esta narrativa, los Dayaks deshacen las fronteras entre un paisaje cultivado y uno salvaje para encajar en el marco del lenguaje universal del desarrollo o de la conservación, en las cuales los paisajes naturales deben ser salvajes e intocados. Aquí, encontramos lo que Tsing denomina como una laguna, donde ciertas distinciones universalizantes simplemente no tienen sentido. Estas lagunas, estas brechas, pueden encontrarse en diversos momentos, culturas, personas, existencias y formas de vincularse con el mundo. De cierta forma, se cree que los mundos multiespecie o las visiones animalistas pueden representar múltiples lagunas donde lo universal no tiene sentido.

Pero volviendo al ejemplo de los paisajes y de los Dayaks, es interesante observar lo que Anna Tsing aporta en términos analíticos. La política de recursos nacionales de Indonesia remonta al período colonial de las Indias Orientales Holandesas y, durante ese tiempo, el desarrollo dividió el país en zonas asentadas y zonas salvajes, siendo esta última destinada a la explotación de recursos. Los planificadores coloniales no lograron percibir la superposición entre campo y bosque en las formas de uso de la tierra practicadas por los Dayaks. Para esos planificadores, las personas del bosque eran vistas como fuera de la ley e invasoras, evidenciando, una vez más, la limitación de que la narrativa universal de la colonialidad se aplique para comprender mundos diversos.

Sin embargo, para identificar estas lagunas en el tejido de la abstracción, Tsing propone un enfoque etnográfico que no intenta reconstruir una totalidad previa al contacto, sino que abre espacio para entender las interacciones entre

prácticas locales y los universales a menudo se superponen a sus abstracciones. En este sentido, Tsing sugiere que, en lugar de basar reclamaciones de derechos en equivalentes a la propiedad privada, debemos centrarnos en las sociabilidades superpuestas de los bosques familiares, que capacitan y restringen a los individuos en el uso de los recursos forestales.

Así, una etnografía multiespecie y/o decolonial puede explorar las lagunas donde los universales colisionan con prácticas locales, generando fricción. Estas lagunas se desarrollan en las costuras de los proyectos universales, surgiendo donde los universales fallan en definir todos los términos. Aunque una visión de la naturaleza global, trascendente y no social haya llegado a ser una fuerza poderosa en todo el mundo, no es el único tipo de naturaleza existente en el planeta (Ferreira, 2020).

Para delinear los límites de la hegemonía, resulta esencial atender a estas lagunas. En muchos casos, los aparentes universales del descubrimiento evocan una realidad que presuponen describir, borrando los procesos relacionales que la constituyen. En este sentido, el capitalismo no es —ni puede ser— totalmente racionalizado: su funcionamiento especulativo implica necesariamente una brecha entre lo que se presenta como existente y aquello que no puede ser plenamente capturado por sus categorías (Yarrow, 2006).

De esta manera, si la fricción opera en y a través de las prácticas mediante las cuales un aparente universal como el capitalismo se manifiesta, entonces también reside en las contradicciones que acompañan diferentes formas de universalismo. Ante esto, Tsing (2005) demuestra las formas distintivas en las cuales los entendimientos occidentales de la naturaleza y los tipos de entendimiento acerca de lo global han sido concebidos. La generalización requiere compatibilidad entre hechos y observaciones dispares, de modo que los hechos parecen apoyarse directamente en la generalización. En este proceso generalizante, el trabajo contingente de mediación y colaboración es borrado.

Por lo tanto, la obra de Tsing (2005) sugiere que los universales son siempre apropiados y, por lo tanto, modificados y domesticados en contextos locales. Por ejemplo, los individuos pueden esforzarse por disfrutar la naturaleza en términos cosmopolitas, pero al hacerlo, pueden acabar reconfigurando nociones de clase. Esto se hace visible cuando observamos los movimientos ambientales de la Amazonía brasileña en los años 1980 y 1990, como el Movimiento de los Seringueiros<sup>1</sup> liderado por Chico Mendes. Este movimiento utilizó principios

---

<sup>1</sup> Movimiento social de recolectores de caucho o trabajadores del caucho.

internacionales de conservación y derechos humanos para formar una contracultura que criticaba el extractivismo transnacional. Al mismo tiempo, estos movimientos se centraron en proteger las formas de vida locales, como el manejo tradicional de los bosques y la extracción de caucho de manera sostenible. Aunque comprometidos con principios globales de justicia ambiental, estos movimientos se vieron marcados por la tensión entre la construcción de alianzas internacionales y la intervención local, evidenciando la política de fricción entre lo universal y lo particular.

Para Tsing, lo global es intrínsecamente contradictorio y heterogéneo. Su análisis se enfoca en las prácticas específicas que generan puntos de fricción, destacando más las tensiones y contradicciones que los puntos de contacto. En este contexto, resulta pertinente vincular su análisis con las nociones de mundos multiespecie, una relación que se desarrollará en mayor profundidad a lo largo de este trabajo. Esto se debe a que las alianzas entre animalidades y otras no humanidades poseen el potencial de revelar la agencia no humana (así como de elementos abióticos de la naturaleza) en la construcción de resistencia contra el capitalismo y el colonialismo. Esta perspectiva dialoga directamente con el concepto de fricción de Tsing, ya que ambos enfoques desafían las narrativas universalizantes y homogéneas que ignoran la complejidad de las interacciones locales.

Estas alianzas y agencias multiespecie revelan cómo los agentes no humanos, incluidos animales, plantas y paisajes, desempeñan un papel crucial en la configuración de las dinámicas de poder y resistencia. En los mundos multiespecie, estas interacciones son fundamentales para comprender cómo las fuerzas globales son negociadas y transformadas en contextos locales (Castro, 2023). Al explorar las dinámicas de fricción, Tsing demuestra cómo las culturas son continuamente coproducidas en la interacción a través de la diferencia, rechazando la idea de que la maquinaria del poder global opera de manera homogénea y bien lubricada. Así, la noción de mundos y alianzas más que humanas podría enfatizar la importancia de reconocer las contribuciones no humanas en la construcción de mundos alternativos y en la resistencia a las fuerzas hegemónicas.

Por último, esta obra de Tsing (2005) señala la importancia de prestar atención a las fricciones y a las articulaciones contingentes, una vez que eso puede ayudar a describir la eficacia y la fragilidad de las formas emergentes del capitalismo y del globalismo, promoviendo una comprensión más profunda de las complejas relaciones entre humanos y no humanos en el escenario global. Este enfoque parece esencial para decolonizar el pensamiento y promover otras

formas de vida, más inclusivas y justas, que respeten la diversidad y las especificidades locales. Al integrar estas perspectivas, tal vez se pueda vislumbrar una visión más multifacética de la resistencia en el mundo contemporáneo.

Antes de continuar avanzando en el desarrollo del texto, considero fundamental explicar cómo entiendo que las fricciones y lagunas no humanas se manifiestan en ejemplos y casos concretos. Para ello, relataré el caso de los jabalíes (*Sus scrofa*) en el sur de Brasil. Introducidos originalmente en América del Sur en el marco de proyectos coloniales y productivos —ya sea para la caza, la ganadería o el consumo—, los jabalíes escaparon de los circuitos de control humano y se expandieron por territorios rurales y forestales, particularmente en los estados del sur del país (Desbiez et al., 2011). En estos contextos, los jabalíes se convirtieron en un problema para la lógica agrícola-capitalista, al dañar monocultivos, infraestructuras y sistemas de producción intensiva, especialmente en regiones dominadas por la agroindustria.

Desde la perspectiva del Estado y de los regímenes de gestión ambiental, los jabalíes son clasificados como “especie exótica invasora”, lo que ha habilitado políticas de control letal, caza sistemática y regímenes de excepcionalidad jurídica que suspenden protecciones habituales de la fauna silvestre (IBAMA, 2013). Sin embargo, esta clasificación revela una fricción profunda entre proyectos universales de ordenamiento territorial —herederos de la colonialidad— y las dinámicas ecológicas efectivas que emergen en paisajes transformados por la propia expansión capitalista. Los jabalíes no irrumpen en un “ecosistema prístino”, sino en territorios ya profundamente alterados por la deforestación, la mercantilización de la tierra y la expansión del agronegocio (Braga & Diniz, 2015).

Al mismo tiempo, los jabalíes encarnan una laguna taxonómica y política: no son plenamente domesticables ni completamente asimilables a las categorías de fauna silvestre gestionable. Su proliferación desborda los dispositivos de control que intentan reencuadrarlos como meros “problemas ambientales”, evidenciando el fracaso del capitalismo y del Estado colonial-moderno para estabilizar las fronteras entre naturaleza, producción y vida. En este sentido, los jabalíes operan como agentes no humanos que, sin intencionalidad política, desorganizan los esquemas de planificación, previsibilidad y control propios de los regímenes capitalistas de gestión del territorio (Desbiez et al., 2011).

Este caso no debe ser leído como una romantización de la feralidad de esos jabalíes, sino como una muestra de cómo, en las ruinas de los proyectos coloniales

y capitalistas de ordenamiento del mundo, emergen formas de vida no humanas que producen fricción, fuga y desajuste. Los jabalíes revelan así una laguna estructural en las narrativas de control: la imposibilidad de gobernar completamente la vida en paisajes ya atravesados por la violencia extractiva y la colonialidad (Braga & Diniz, 2015).

Este enfoque teórico nos lleva a preguntarnos cómo estas fricciones y lagunas pueden ser observadas y comprendidas en la práctica, particularmente cuando las analizamos desde la perspectiva de los mundos más que humanos y de las alianzas multiespecie. En este sentido, resulta pertinente vincular estas nociones con las asambleas, mundos y alianzas multiespecie que Tsing aborda en *El hongo del fin del mundo* (2021).

### 2.2. Hongos del fin del Mundo: Micorrizas y Asambleas

Habiendo analizado cómo las fricciones y lagunas se manifiestan en el capitalismo global y sus interacciones con prácticas y eventos locales, este segmento se enfoca en la noción de asambleas en las ruinas del capitalismo (Tsing, 2021) - y, a partir de eso, se desarrollaran las nociones de mundos y alianzas multiespecie. Aquí, se busca explorar cómo el hongo matsutake, símbolo de resistencia en paisajes devastados, revela las complejas redes de interacción entre humanos y no humanos.

Tsing (2021) demuestra que las asambleas multiespecie y las alianzas inesperadas desafían la lógica capitalista, mostrando que la regeneración y la supervivencia dependen de colaboraciones continuas e indeterminadas entre diversas formas de vida. En este sentido, el hongo matsutake no solo sirve como metáfora de resistencia, sino que se convierte en un agente que revela la capacidad de las entidades no humanas para construir relaciones ecológicas y sociales que superan las narrativas dominantes de explotación y control. Este enfoque permite expandir el análisis de las fricciones y lagunas previamente discutidas, mostrando cómo las dinámicas de poder y resistencia también se manifiestan en los reinos no humanos y cómo estas asambleas multiespecie ofrecen una vía crítica para comprender las fuerzas hegemónicas y las posibilidades de alternativas de resistencia.

Esta obra de Tsing (2021) se despliega sobre un mundo cada vez más impactado por la actividad Humana, un mundo que en los últimos años ha generado intensos debates sobre lo que algunos autores llaman el Antropoceno. Desde esta perspectiva, cabe destacar que parte de esos cambios radicales que resultan en el Antropoceno han sido engendrados y/o impuestos por el capitalismo, la supremacía blanca y la colonialidad/modernidad. Así, la

trayectoria trans-textual de Tsing (2021) gira en torno al interrogante sobre las formas de habitar y pensar un mundo en ruinas (Amante, 2023).

Ante un interrogante tan potente y vasto, Tsing (2021) busca respuestas a través de la vinculación colaborativa, es decir, fundamenta su investigación en las relaciones reales establecidas en la convivencia con "otros". Tsing, en conjunción con el movimiento general de los estudios y enfoques multiespecie, trabaja sobre la colaboración con un enfoque que escapa de los límites Humanos y culturales, es decir, trabaja sobre la colaboración no humana en sus particularidades. De manera más específica, Tsing elabora su obra con base en caminos inaugurados con y a partir de los hongos matsutake.

Para una mejor comprensión sobre las reflexiones y prácticas de Tsing (2021), es importante prestar atención a algunas de las características de los hongos *Tricholoma matsutake* (o matsutake). El matsutake posee características que le permiten prosperar en ambientes degradados, prefiriendo suelos pobres en nutrientes en lugar de suelos ricos en materia orgánica. Este hongo establece una relación simbiótica con raíces de árboles específicos, como pinos y robles, formando asociaciones llamadas micorrizas. Estas micorrizas son fundamentales para la supervivencia tanto del hongo como de las plantas (Jones, 2023).

Esta relación simbiótica, donde el matsutake depende de otras especies para prosperar, destaca la importancia de las alianzas y, en este caso, de las alianzas en ecosistemas perturbados por la actividad capitalista. Sin los pinos y robles, el matsutake no puede sobrevivir, lo que evidencia la interdependencia entre diferentes especies en el proceso de recuperación de áreas devastadas. Además, la presencia del matsutake puede influir en la diversidad fúngica del suelo, moldeando la comunidad microbiana a su alrededor (Fukuda et al., 2018). Por lo tanto, el *Tricholoma matsutake* ejemplifica cómo las formas de vida pueden prosperar en condiciones adversas a través de complejas redes de interacciones ecológicas.

Además, para la obra en cuestión, la indeterminación de los encuentros asume un lugar reflexivo importante, especialmente en relación con los encuentros entre humanos y no humanos. En este punto, dirijo una crítica a Tsing, ya que ella no trabaja más profundamente la heterogeneidad de la categoría "humano", cuestión crucial para este trabajo. Esto es porque, desde una perspectiva decolonial, es necesario reconocer que el término humano puede ser generalizante y homogeneizante, sin abordar de esta forma las desigualdades históricas y las dinámicas de poder específicas que llevaron a la comprensión de aquello que es, en las normas coloniales y modernas, plenamente Humano. Es

en este contexto que aquí se sugiere la distinción entre humano, con minúscula, y Humano, con mayúscula. Esto porque, como ya se expuso, la crisis del Antropoceno exige un reexamen de nuestras prácticas políticas y éticas, que en este caso hacen referencia a un antropos que corresponde al Humano hegemónico, al ideal normativo del humano —es decir, al hombre cisgénero, heterosexual, sin discapacidad, blanco, cristiano, del Norte Global, delgado.

Sin embargo, para Tsing, hay algo interesante en lo que denomina 'acción humana'. Aunque muchas veces esta acción puede ser extremadamente destructiva (aquí sería 'Acción Humana', con mayúscula), también puede, potencialmente, permitir la formación de nuevas relaciones a través de diseños no intencionados. Según la autora (2021), humanos y no humanos son capaces de participar en asambleas que reconfiguran a ambas partes del encuentro. De esta manera, estos encuentros pueden ser transformados por sus interacciones imprevisibles. La intervención Humana, por lo tanto, puede generar resultados diversos en la multiplicación de relaciones, ya que la perturbación antrópica asume diferentes significados: desde la perspectiva negativa y conservacionista estadounidense (donde modificar el bosque implica dañarlo) hasta las técnicas de intervención forestal sino-japonesas (en las que una mayor intervención puede significar un mayor éxito)

Colaborando con micólogos y recolectores de hongos de los bosques nórdicos, chinos y estadounidenses, Tsing destaca una característica bastante particular de los matsutake: hasta el momento, no ha sido posible reproducir los matsutakes fuera de sus asambleas naturales en los bosques, actividad que podría tener fines comerciales. Así, los matsutakes son fugas de la lógica del proyecto de escalabilidad de la ciencia moderna (Holliver, 2020) y se convierten en importantes puntos de reflexión para pensar en los conceptos y prácticas de las asambleas.

El concepto de asamblea, para Tsing, se centra en registrar las relacionalidades de "organismos que pueden encontrarse juntos y agruparse en un lugar" (Tsing, 2019, p. 17). Así, "lo social no puede ser tejido por distinciones entre humanos y no humanos, o entre cultura y naturaleza, pues se produce en relaciones intrincadas con otros significantes" (Holliver, 2020, p. 13). Estas dimensiones complejas traídas por la autora requieren un ejercicio teórico que sea capaz de animar lo material y registrar sus encuentros y relaciones. Para ello, la propuesta de Donna Haraway (2016) sirve de inspiración, pues, al recopilar historias sobre historias no convergentes, añadiendo capas de contexto sobre contexto, el material se complejiza, confunde y no permite una totalización, permaneciendo abierto a ser explorado y recodificado en cada movimiento

(Holliver, 2020). Así, esquivándose de un carácter centralizado en la Humanidad, Tsing defiende que todes debemos mantenernos igualmente atentos a las interacciones en las que los Humanos y humanos no ejercen un rol activo.

Explorando no solo los hongos matsutake, sino también las redes y entrelazamientos que los rodean, Tsing realiza una reconfiguración significativa sobre la centralidad de los no humanos en el pensamiento. La etnografía y el análisis de Tsing revelan cómo los mundos son cocreados, demostrando que es imposible hablar de vida sin considerar los encuentros y contaminaciones con aquello y aquellos que no son humanos. Los hongos matsutake se vuelven esenciales en la perspectiva tsingiana para entender el mundo actual y proyectar posibilidades de vida en el futuro, llevándonos a reconsiderar conceptos fundamentales como individuos y asambleas (Holliver, 2020).

Tsing argumenta que el Antropoceno exige un reexamen de nuestras prácticas políticas y éticas, que a menudo se basan en un antropos hegemónico. Para ello, en lugar de simplemente criticar el capitalismo, Tsing busca desmantelar la noción de progreso, mostrando que la vida puede existir de maneras múltiples y resilientes fuera del ritmo implacable del progreso capitalista. Las historias narradas por Tsing muestran modos de supervivencia inesperados, viviendo precariamente entre encuentros abiertos e imprevisibles que posibilitan reimaginar futuros alternativos. Este "venir-a-ser" es más que una constatación de una cierta ontología matsutake: es un llamado a la acción.

Tsing (2021) define el progreso como una marcha continua que arrastra otras temporalidades a su propio ritmo, dentro de un mundo capitalista en el que siempre se nos exige producir más y a mayor velocidad. La autora destaca que el concepto de progreso está implícito en muchas suposiciones sobre lo que significa ser humano, sugiriendo que los humanos son considerados excepcionales por su capacidad de proyectarse hacia el futuro, mientras que las demás especies dependerían de nosotros. Esta argumentación, que utiliza la proyección hacia el futuro como un rasgo distintivo entre ciertos humanos y los animales no humanos, es extremadamente común; un ejemplo de ello es el caso de Peter Singer.

En su contribución al libro de Coetzee *La vida de los animales* (2002), Peter Singer utiliza una narrativa ficcional para establecer un diálogo con la protagonista de la historia de Coetzee. En este texto, titulado 'Reflections', Singer (2002) escribe una historia en la que se presenta a sí mismo como 'Peter', conversando con su hija Naomi durante el desayuno. El Peter ficcional expresa su descontento con el hecho de que Coetzee no haya ofrecido realmente una

conferencia sobre los derechos de los animales. Según él, Coetzee se refugia tras el velo de la ficción y el álgter ego de Elizabeth Costello, evitando comprometerse plenamente con una postura específica sobre los derechos animales.

Elizabeth Costello, personaje ficticio de la obra de Coetzee, es invitada al seminario literario anual de Appleton College como conferencista, del mismo modo en que Coetzee fue invitado a hablar en Princeton en la vida real. A pesar de ser una novelista consagrada (muy similar a Coetzee), Costello elige no hablar sobre literatura o escritura, sino sobre la crueldad hacia los animales. Al igual que Coetzee, ella es vegetariana y rechaza con vehemencia las industrias que experimentan con y matan animales.

La narrativa se desarrolla en torno a la relación de Costello con su hijo, John Bernard, quien es profesor junior en Appleton. La relación entre madre e hijo es tensa, y los temores de Bernard de que las opiniones de su madre serían polarizadoras y controvertidas se cumplen por completo. Costello ofrece dos conferencias y luego participa en un debate con el profesor de filosofía de Appleton, Thomas O'Hearne.

En respuesta a esta historia, Singer utiliza su relato ficcional para cuestionar la equivalencia que Costello establece en su conferencia entre una vida humana y la vida de un murciélago. Según Peter, la vida humana es claramente más importante, ya que los humanos invierten plenamente en el futuro debido a su inteligencia superior y las posibilidades que pueden alcanzar.

La crítica más fuerte de Peter es hacia la creencia de Costello de que ella puede 'pensar [su] camino en la existencia de cualquier ser', utilizando las mismas habilidades imaginativas que usa para crear personajes ficticios. Naomi, la hija de Singer en la historia, se burla casi de esta idea, argumentando que es relativamente fácil imaginar un personaje ficticio, pero que eso no tiene aplicación real para comprender a los animales. 'Si este es el mejor argumento que Coetzee puede presentar para su igualitarismo radical, no tendrás ninguna dificultad en mostrar cuán débil es' (Singer, 2002, p. 103), concluye Naomi.

En este contexto, Naomi le pregunta a Peter a quién salvaría primero si su casa se incendiara: a ella o a Max, el perro de la familia. Peter le explica que, en tal caso, la salvaría a ella primero y no al perro:

Como tu padre, claro que te salvaría primero, querida hija. Pero el punto es que los humanos normales tienen capacidades que superan con creces las de los animales no humanos, y algunas de esas capacidades son moralmente significativas en ciertos contextos. Mira tu caso: pasaste la noche trabajando en un proyecto de investigación que debes entregar el próximo mes. Hace tiempo que

perdiste interés en el tema, pero lo sigues haciendo para obtener el diploma y, con suerte, conseguir un empleo que tenga un impacto ecológico positivo. Toda tu vida está orientada hacia el futuro, en un grado que Max no podría concebir. Eso te da mucho más que perder y proporciona una razón objetiva para que cualquiera, no solo tu padre, prefiera salvarte a ti primero en caso de incendio' (Singer, 2002b, p. 105).

Singer, entonces, se basa en su marco teórico utilitarista para cuestionar si la muerte de un animal, siempre que sea indolora y no anticipada, constituye un mal en sí misma. Para el filósofo, en principio, no habría nada objetivamente malo en matar a un cerdo de manera indolora, siempre que el animal haya tenido una vida 'feliz' (el propio Singer reconoce la dificultad de cumplir estos dos requisitos, especialmente en el contexto de la producción industrial de alimentos) y siempre que se críe un nuevo cerdo para mantener "la cantidad total de felicidad porcina en el mundo" (Singer, 2002b, p. 107).

Ante esto, vemos que Tsing no escribe sobre un mundo totalmente ficticio. Ella hace justamente una crítica a esta visión súper común al afirmar que, mientras continuemos imaginando cómo los humanos se constituyen a través del progreso, de esa promesa futura, las existencias no humanas también permanecerán atrapadas en este marco imaginativo. Para Tsing (2021), entonces, friccionar el futuro y el progreso es también una postura crítica ante la centralidad Humana en el mundo colonial.

En este contexto, considero relevante lo que Tsing (2021) entiende por 'colonial' y 'colonialidad'. En su obra, 'colonial' se refiere al período y a las prácticas vinculadas al colonialismo, es decir, la dominación y explotación de territorios y pueblos del Sur global por potencias europeas o del Norte global. Este concepto abarca la imposición de sistemas económicos, sociales y culturales por parte de estas potencias sobre las poblaciones locales, lo que resultó en una transformación profunda de las sociedades originarias, sus territorios y ecosistemas. Por otro lado, Tsing entiende la 'colonialidad' como una estructura que trasciende el período histórico del colonialismo, refiriéndose a las formas persistentes de dominación, opresión y explotación que continúan existiendo. Este concepto pone de relieve cómo las estructuras de poder, la modernidad, las relaciones económicas capitalistas globales y las jerarquías sociales establecidas durante el colonialismo permanecen activas e influyentes en la actualidad.

Tsing concibe la posibilidad de responder a la colonialidad y al capitalismo a través de narrativas no humanas, las cuales se conectan con su concepto de asamblea. Tsing (2021) utiliza el término 'asambleas' para referirse a agrupamientos de materiales, ideas, cuerpos y fenómenos; sugiere que estas

asambleas pueden constituir la base para la producción de conocimiento y la narración de historias. El énfasis en los encuentros y composiciones propone una alternativa a las prácticas tradicionales de información, que suelen ser individualistas, unidireccionales y orientadas hacia el futuro. Tsing reactualiza esta idea en su trabajo con los hongos matsutake, mostrando una forma de pensar que es inherente a las relaciones: el 'hacer-con'. Donna Haraway refuerza esta noción, destacando la importancia de las ideas que utilizamos para pensar en otras ideas (Haraway, 2016). Así, la elección de lo que se investiga también define nuestros conceptos y nuestro modo de pensar.

Con el objetivo de explorar cómo los hongos matsutake, presentes en paisajes devastados, revelan la compleja red de interacciones entre humanos y no humanos en las ruinas del capitalismo, Tsing (2021) demuestra cómo las asambleas multiespecie y las alianzas inesperadas desafían la lógica capitalista, mostrando que la regeneración y la supervivencia dependen de colaboraciones continuas e indeterminadas entre diversas formas de vida. Al colaborar con micólogos y recolectores de hongos, Tsing resalta la particularidad de los matsutake, que no pueden ser cultivados fuera de sus asambleas naturales, escapando así a la lógica de la plantación y a la escalabilidad impuesta por la ciencia moderna. Este hecho ejemplifica cómo estas asambleas son fundamentales para comprender conceptos y prácticas ecológicas complejas (Holliver, 2020).

De este modo, al proponer las asambleas como base para la producción de conocimiento y la narración de historias, Tsing enfatiza en encuentros y composiciones que ofrecen alternativas a las prácticas informativas tradicionales, que suelen ser unidireccionales e individualistas. Su obra no sólo desafía la centralidad del Humano en el Antropoceno, sino que también inspira nuevas formas de pensar y de ser-con múltiples formas de vida. Cabe destacar que la obra de Tsing (2021) se construye a partir y en colaboración con los matsutake. Su enfoque antropológico multiespecie invita a reflexionar sobre la posibilidad de colaboración entre humanos y no humanos para contar historias, generar conceptos y explorar caminos teórico-prácticos alternativos a la maquinaria colonial.

Una de las conexiones más significativas que Tsing establece con los matsutake se produce, por ejemplo, a través del olor de los hongos: el olfato, un sentido profundamente relacionado con la animalidad, es convocado como fuente de conocimiento y conexión. Así, el olor no solo señala la conexión multiespecie desde la perspectiva del hongo y de Tsing, sino que también abre

espacio para nuevas perspectivas en las que el lenguaje no se limita a las palabras, sino que se expande a la inmersión en el lenguaje y la existencia no humana.

Tsing propone abordar el mundo desde la perspectiva de un hongo. Esto se debe a que, para la autora, el matsutake sirve menos como un concepto y más como una práctica poética, una poética de la ontología de la multiplicidad. Los hongos, y en particular el matsutake, ofrecen una ontología que rechaza la idea del ser como una fuerza unificadora que organiza todos los fenómenos bajo un mismo esquema (Choy et al., 2009). En cambio, los hongos permiten hablar de campos, líneas de conexión, relaciones, interpenetraciones, devenires y transformaciones.

Sin embargo, Tsing y otros investigadores logran una comprensión más profunda de la existencia fúngica porque no se limitan a estudiar los hongos, sino que buscan entender los mundos desde ellos. Esto es precisamente lo que Tsing (2021) explora con su etnografía grupal en torno a los matsutake. Para ella, adoptar el 'punto de vista' de un hongo nos permite afinar nuestro sentido de lo relacional de formas nuevas y diversas. Así, al observar a un hongo y mirar a través de él, tenemos la oportunidad de aprender a ver no sólo la multiplicidad, sino también la diversidad de las relaciones emergentes en el paisaje de manera más concreta.

Por otro lado, resulta interesante explorar las asociaciones de los matsutake. Los micólogos categorizan los hongos según sus modos de nutrición y sus relaciones con los hospedadores, generalmente en tres tipos: saprófitos, parasitarios y micorrízicos. Los matsutake pertenecen al grupo de los hongos micorrízicos.

La relación micorrízica entre un matsutake y su hospedador es compleja. El matsutake forma una densa masa micelial en su hábitat subterráneo, llamada 'shiro', que en japonés significa literalmente blanco (白), castillo (城) o lugar (所) (Choy et al., 2009). Si se raspa la capa superficial del suelo, se puede ver el shiro, un suelo de color blanco o gris claro que rodea a los árboles hospedadores. El shiro actúa como una fortaleza alrededor de un castillo: el matsutake, siendo un competidor débil frente a otros hongos y microorganismos, evita suelos ricos en materia orgánica donde otros prosperarían. El shiro elimina moho, bacterias y raíces de otras plantas que intentan penetrar en él, haciéndolas retroceder o desviar. Dentro de este dominio, el shiro se asemeja a una cama de semillas para los matsutake.

Los micelios del matsutake se entrelazan con las raíces jóvenes en crecimiento de los pinos y crean micorrizas. Cubren las puntas de las raíces finas,

penetran entre sus células y forman una estructura conocida como la red de Hartig, a través de la cual intercambian sustancias con los pinos. A medida que las raíces de los pinos crecen y se engrosan, el crecimiento de raíces laterales finas se detiene, y estas raíces principales gruesas no forman una relación micorrízica con el matsutake. Las micorrizas matsutake-pino ocurren sólo temporalmente, cuando los ciclos de crecimiento de las raíces y los micelios coinciden. La cooperación entre las raíces de los pinos, los micelios de matsutake y otros microorganismos garantiza alimento para el hongo, haciendo de la micorriza en un shiro una estructura de simbiosis que reúne diversas formas de vida y permite que el fruto, los hongos, florezca. Dada esta complejidad, muchos aspectos de esta relación simbiótica aún son un misterio para los humanos, representando un desafío fascinante para científicos e ingenieros comerciales (Suzuki, 2005; Yamada & Omasa, 2003).

Pensar de manera micorrízica nos lleva a explorar paisajes y prácticas que prosperan en la frontera entre lo salvaje y lo domesticado, entre la naturaleza y la cultura (Choy et al., 2009). Este enfoque no solo nos orienta hacia los procesos subterráneos que dibujan estas fronteras, sino que también nos alerta sobre otros procesos que podrían trazar estos límites de maneras distintas.

Así, pensar micorrízicamente implica la tarea práctica de seguir los caminos que los matsutake trazan en su relación con árboles, bosques, laderas de montañas y más. Este es un movimiento dinámico, en el cual las líneas lanzadas por el matsutake no siguen una única dirección, causa o lógica; en su lugar, funcionan en paralelo o de forma radial. Las condiciones prácticas de la vida micorrízica del matsutake —en los lugares específicos donde prospera— nos invitan a una reflexión profunda, situada y definitivamente no humana.

En este sentido, este estudio explora las dinámicas de colaboración, alianzas y asambleas multiespecie que emergen en los encuentros entre formas de vida humanas y no humanas. A través de estas interacciones y entrelazamientos, se desafían las estructuras hegemónicas del capitalismo y la colonialidad, revelando la posibilidad de coexistencias alternativas y prácticas de resistencia en las ruinas capitalistas. Las asambleas multiespecie, como las que involucran a los matsutake y sus entornos, no solo abren espacio para nuevas formas de habitar el mundo, sino que también cuestionan la centralidad de las narrativas antropocéntricas y lineales que predominan en la Modernidad.

En virtud de esto, la siguiente sección se profundizará en los entrelazamientos y alianzas multiespecie que surgen en estos paisajes en ruinas, enfatizando cómo las relaciones entre seres humanos, hongos, árboles y otros

elementos no humanos conforman redes de que resisten y transforman las condiciones impuestas por el capitalismo y la colonialidad. Al examinar estos entrelazamientos, se mostrará cómo las alianzas multiespecie emergen no sólo como una respuesta a la devastación, sino como una forma de reconfigurar las relaciones y los significados en las ruinas del presente

### 3. Entrelazamientos y Alianzas Multiespecie

En la obra de Tsing, los proyectos capitalistas nunca logran consolidarse por completo, ya que siempre hay residuos, brechas y espacios de resistencia que emergen a través de las interacciones multiespecie. Es en estos intersticios donde se encuentran las posibilidades de articular alianzas o entrelazamientos y formas de colaboración que cuestionan y desafían las imposiciones globales del capitalismo y la colonialidad.

Un ejemplo de eso es el del murici (*Byrsonima crassifolia*), un árbol nativo del Cerrado brasileño. El murici es una especie resistente que se adapta bien a suelos degradados y áreas deforestadas, típicas de las regiones que han sido devastadas por el monocultivo de soja, la minería o la expansión de la ganadería. Diversos estudios ecológicos y etnobotánicos han documentado que *Byrsonima crassifolia* presenta alta tolerancia a suelos pobres y degradados, desempeña un papel relevante en la estabilización del suelo y contribuye a procesos de regeneración ecológica en áreas perturbadas del Cerrado<sup>2</sup>, además de sostener redes tróficas que involucran aves, mamíferos y polinizadores (Klink & Machado, 2005; Ribeiro et al., 2011).

En el contexto del Cerrado, un bioma que ha sufrido una intensa deforestación y degradación a lo largo de las últimas décadas, el murici emerge como un símbolo de resistencia. Esta especie no solo logra prosperar en paisajes en ruinas, sino que también desempeña un papel clave en la regeneración del ecosistema. Al crecer en suelos pobres y degradados, el murici ayuda a fijar nutrientes y estabilizar el suelo, creando un entorno propicio para la recuperación de otras plantas nativas y atrayendo a diversas especies de animales no humanos, como aves y pequeños mamíferos, que dependen de sus frutos. Esta caracterización del murici como especie nativa ampliamente utilizada y valorada en el Cerrado —tanto por su rusticidad en suelos pobres como por su inserción en redes tróficas y de polinización, además de su importancia alimentaria y sociocultural— está documentada en trabajos de referencia sobre plantas útiles

---

<sup>2</sup> Materiales de divulgación técnica de Embrapa Cerrados (2020) indican en murici (*Byrsonima crassifolia*) como una de las especies nativas frecuentemente utilizadas en iniciativas de recuperación de áreas degradadas.

del Cerrado y en síntesis ecológicas sobre la dinámica y restauración del bioma (Klink & Machado, 2005; Sano et al., 2008).

Así como el matsutake en la obra de Tsing, el murici prospera en paisajes devastados, representando la capacidad de resiliencia y regeneración en medio de las ruinas capitalistas. La presencia del murici en áreas alteradas demuestra cómo ciertas especies pueden formar parte de alianzas multiespecie que desafían las lógicas extractivistas y monoculturales, abriendo espacio para la regeneración de la biodiversidad y la creación de ecosistemas más diversos.

El enfoque paisajístico revitalizado que Tsing propone se centra en las relaciones multiespecie como una categoría analítica clave para repensar las sociabilidades que trascienden lo humano. Este enfoque permite cuestionar los proyectos de escalabilidad propios del capitalismo moderno, reconociendo que son las redes ecológicas y móviles, formadas a través de encuentros inesperados e imprevisibles entre seres humanos y no humanos, las que verdaderamente configuran y sostienen los paisajes. Al hacerlo, se enfatiza que las condiciones de habitabilidad y regeneración no dependen de un control centralizado, sino de colaboraciones y alianzas fluidas e impredecibles que emergen en las ruinas y márgenes del sistema.

Basándose en el enfoque de Tsing y en la idea de alianzas y entrelazamientos multiespecie como fricciones, lagunas y asambleas, se puede argumentar que estos entrelazamientos son formas de resistencia que emergen en las ruinas del capitalismo y la colonialidad. Las alianzas multiespecie no solo cuestionan la estructura escalable del capitalismo, sino que también revelan las lagunas en las que surgen encuentros imprevisibles, generando espacios de fricción que desafían las jerarquías impuestas por el colonialismo y capitalismo.

En este contexto, las fricciones no se presentan como barreras a la colaboración, sino como espacios productivos donde las diferencias se entrelazan y se reorganizan, creando asambleas y alianzas que configuran nuevas formas de habitar el mundo. Estas lagunas y fricciones se convierten en terrenos fértiles para alianzas que no responden a lógicas de control centralizado o antropocéntrico, sino que se desarrollan de manera fluida y contingente, transformando los paisajes y las relaciones de poder. Al reconocer la agencia de seres humanos y no humanos en estas asambleas, se evidencia que la regeneración y la habitabilidad son productos de interacciones continuas y dinámicas que desestabilizan las estructuras hegemónicas. Este proceso implica una subversión activa de la colonialidad y el capitalismo, mostrando que las

alianzas y resistencias multiespecie son herramientas fundamentales para reimaginar y co-crear paisajes alternativos en los márgenes del sistema global.

Las subjetividades humanas y no humanas se entrelazan de manera profundamente relacional para crear esas "habitabilidades", condiciones esenciales para la emergencia y sostenibilidad de la vida. Estas alianzas revelan cómo las formas de vida y no vida pueden colaborar para crear nuevas posibilidades de existencia. Los paisajes multiespecie, por lo tanto, no solo son espacios dinámicos, sino que se presentan como lugares co-creados y constantemente reconfigurados por una pluralidad de agentes que resisten a las imposiciones hegemónicas<sup>3</sup>.

La obra de Tsing desestabiliza las ontologías y epistemologías modernas al inspirarse en teorías feministas, decoloniales y en la antropología de la ciencia, para replantear la relación entre los seres vivos y sus entornos. En lugar de limitarse a una crítica del capitalismo como un sistema abstracto, su enfoque explora sus manifestaciones concretas en los cuerpos, paisajes y redes de relaciones que sostienen la vida. El concepto de "asamblea" - y acá, de entrelazamientos y alianzas multiespecie - se convierte en una herramienta fundamental para capturar estas complejidades, permitiendo entender cómo se forman y sostienen los mundos a través de las interacciones y los encuentros que emergen en las ruinas capitalistas.

Las prácticas multiespecie, como las que implican los matsutake o el murici, demuestran que siempre existen espacios de indeterminación y potencial para la resistencia. Estos "entrelazamientos" multiespecie revelan la posibilidad de nuevas formas de vida y alianzas que escapan al control capitalista y colonial, creando grietas y espacios de libertad en sistemas aparentemente rígidos y controlados. Finalmente, al centralizar las interacciones y encuentros multiespecie como un elemento crítico para la comprensión de las dinámicas de poder y resistencia, este trabajo (y el de Tsing) invita a reimaginar las maneras en que las alianzas entre humanos y no humanos pueden generar espacios de transformación y coexistencia en un mundo marcado por la crisis ambiental y las opresiones estructurales.

#### 4. Conclusiones

El análisis de las fricciones que emergen en los encuentros, alianzas y entrelazamientos multiespecie muestra cómo, en las ruinas del capitalismo

---

<sup>3</sup> No quiero negar la existencia de relaciones hostiles y violentas en la naturaleza, sino de comprender otros aspectos ignorados por las lógicas antropocéntricas, capitalistas y coloniales.

contemporáneo, se abren espacios para dinámicas de resistencia que desafían las estructuras hegemónicas del sistema global y la colonialidad. Este trabajo ha demostrado que, al cuestionar la centralidad del Humano y al reconocer la agencia y la interdependencia de formas de vida diversas, se revelan nuevas posibilidades de vincularidad en territorios marcados por la explotación y devastación.

A través del marco teórico de Anna Tsing, se exploraron las formas en que las alianzas y asambleas multiespecie no sólo resisten las imposiciones capitalistas, sino que también ofrecen formas alternativas de regeneración y habitabilidad que no dependen de un control centralizado, sino de interacciones fluidas e impredecibles. Al examinar ejemplos concretos, como la relación simbiótica del murici en el Cerrado brasileño, se evidenció que estas alianzas y fricciones son fundamentales para la resiliencia ecológica y social, demostrando que en las lagunas y grietas del sistema capitalista es posible crear otras formas de existencia que desafíen las lógicas extractivistas.

En este sentido, las prácticas y entrelazamientos multiespecie no solo abren espacio para una crítica profunda al progreso y a las narrativas antropocéntricas que lo sostienen, sino que también proponen un marco ético y político que reconfigura las relaciones de poder y jerarquía en los paisajes globales. Este enfoque invita a repensar la justicia, no como un proyecto exclusivamente humano, sino como un esfuerzo compartido que debe incluir a las formas de vida con las que coexistimos en este planeta. Así, este artículo demuestra que las fricciones y alianzas o entrelazamientos multiespecie ofrecen una vía concreta y crítica para la resistencia, abriendo caminos para futuros más justos e inclusivos en un mundo marcado por la crisis ambiental y las ruinas del capitalismo.

### Bibliografía

- Amante, L. (2023). *Viver entre ruínas: antropoceno, precariedade e narrativas multiespécie*. *Revista Antropológicas*, 34(1), 45–62.
- Belcourt, B.-R. (2015). *Animal bodies, colonial subjects: (re)locating animality in decolonial thought*. *Societies*, 5, 1–11.
- Braga, F. G. y Diniz, J. A. F. (2015). *Espécies exóticas invasoras e conflitos socioambientais no sul do Brasil*. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 33, 173–189.
- Choy, T., Foster, H. y Brehm, A. (2009). *Ecologies of comparison: An ethnographic account of fungal worlds*. *Cultural Anthropology*, 24(1), 5–34.

## Fricciones y Asambleas

Martina Davidson

- Davidson, M. y González, A. G. (2023). *Alianzas salvajes. Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista*. *Desbordes*, 9(1).
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Derrida, J. (2008). *El animal que, luego, soy* (D. Wills, Trad.). Nueva York: Fordham University Press. (Trabajo original publicado en 2006).
- Desbiez, A. L. J., Keuroghlian, A., Piovezan, U. y Bodmer, R. E. (2011). *Invasive species and biodiversity conservation: The case of feral pigs in Brazil*. *Biological Conservation*, 144(1), 121–128.
- Embrapa Cerrados. (2020). *Espécies nativas na restauração ecológica do Cerrado*. Planaltina, DF: Embrapa Cerrados.
- Fisher, M. (2020). *Realismo capitalista: ¿es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo?* São Paulo: Autonomia Literária.
- Fukuda, K. et al. (2018). *Diversity and distribution of fungal communities in forest soils dominated by ectomycorrhizal fungi including Tricholoma matsutake*. *Fungal Ecology*, 34, 20–26.
- González, A. G. (2021). *Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo*. *Instantes y Azares*, XX(X), 1–24.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the trouble: Making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.
- Holliver, S. (2020). *Multispecies assemblages and the limits of scalability*. *Environmental Humanities*, 12(1), 1–21.
- IBAMA. (2013). *Plano nacional de prevenção, controle e monitoramento do javali (Sus scrofa) no Brasil*. Brasília.
- Jones, A. (2023). *What are matsutake mushrooms, and how are they used?* *The Spruce Eats*.
- Klink, C. A. y Machado, R. B. (2005). *Conservation of the Brazilian Cerrado*. *Conservation Biology*, 19(3), 707–713.
- Marcus, G. E. (1995). *Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography*. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.

## **Fricciones y Asambleas**

Martina Davidson

- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics* (S. Corcoran, Trad.). Durham: Duke University Press.
- Moreira, A. G., Laurino, B. y Scartezini, T. (2021). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno*. Enciclopédia de Antropologia.
- Sano, S. M., Almeida, S. P. y Ribeiro, J. F. (Eds.). (2008). *Cerrado: ecologia e flora* (Vols. 1–2). Brasília: Embrapa Informação Tecnológica.
- Sbarra, J. (2021). *Plástico cruel*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Dagas del Sur.
- Singer, P. (2002). *Animal liberation*. New York: HarperCollins.
- Suzuki, D. (2005). *The sacred balance: Rediscovering our place in nature*. Vancouver: Greystone Books.
- Tsing, A. (2005). *Friction: An ethnography of global connection*. Durham: Duke University Press.
- Tsing, A. (2021). *El hongo del fin del mundo: Sobre la posibilidad de vida en las ruinas del capitalismo*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Yamada, K. y Omasa, K. (2003). *Ecophysiological studies on mycorrhizal symbiosis in forest ecosystems*. *Journal of Plant Research*, 116(1), 1–9.

### **MARTINA DAVIDSON**

(elle/ella) es doctore en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva por la Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Miembre del Laboratorio de Ética Animal y Ambiental de la Universidade Federal Fluminense, Brasil. Investigadore antiespecista, transfeminista, anarquista, crip y animalista.

**CENAS DO CORPO DA TERRA:  
O PENSAMENTO CTÔNICO DE HARAWAY SOBRE A  
CORPORIFICAÇÃO TERRANA PARA ALÉM DO  
HOMO E SEU ANTROPOCENO**

**ESCENAS DEL CUERPO DE LA TIERRA: EL  
PENSAMIENTO CTÓNICO DE HARAWAY SOBRE LA  
ENCARNACIÓN TERRENAL MÁS ALLÁ DEL HOMO  
Y SU ANTROPOCENO**

**SCENES FROM THE BODY OF THE EARTH:  
HARAWAY'S CHTHONIC THOUGHT ON EARTHLY  
EMBODIMENT BEYOND HOMO AND ITS  
ANTHROPOCENE**

**Enviado: 29.08.25    Aceptado: 19.01.25**

**Matheus Henrique da Mota Ferreira**

Doutor em Filosofia (PPGF/UFRJ – Brasil)

Pesquisador do Terranias (Núcleo de Pensamento Ecológico, PUC-Rio)

Email: [matheushmf01@gmail.com](mailto:matheushmf01@gmail.com)

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

Pretendemos nesse artigo investigar as mudanças nos modos de corporificação das criaturas terranas a partir do trabalho de Donna Haraway e de algumas transições de figuras mobilizadas pela autora nas últimas décadas. Explorando circuitos materiais-semióticos de composição dos espaços e tempos que partilhamos, seguimos a passagem das figuras-ciborgues pelas figuras-companheiras até as figuras-ctônicas, que nomeiam também a proposição harawayana de um Chthuluceno, uma época de riscos e desafios na qual devemos permanecer (*stay with the trouble*) para que possamos começar a figurar saídas para uma temporalidade ainda presa à figura demasiado humana do *homo/anthropos*. Mergulhando nas diferentes cenas temporais (os *timescapes* do Antropoceno, Capitaloceno e Chthuluceno) e espaciais (Biópolis e Terrápolis) onde a carne da Terra faz corpo diferencialmente, concluimos explorando o modo como as figuras-ctônicas do pensamento recente de Haraway permitem investigar de outros modos a corporificação contemporânea diante da já presente ameaça da crise climática.

**Palabras clave:** entre tres y cuatro palabras claves, en minúsculas, separadas por comas.

Pretendemos investigar los cambios en los modos de corporeización de las criaturas terranas desde la obra de Donna Haraway y de algunas transiciones de figuras movilizadas por la autora en las últimas décadas. Explorando los circuitos materiales-semióticos de composición de los espacios y tiempos que compartimos, seguimos el paso de las figuras-cyborg por las figuras-compañeras hasta las figuras-ctónicas, que nombran la propuesta harawayana de un Chthuluceno, una época de riesgos y desafíos en la que debemos permanecer para empezar a imaginar salidas a una temporalidad aún atrapada en la figura demasiado humana del *homo/anthropos*. Sumergiéndonos en las diferentes escenas temporales (los *timescapes* del Antropoceno, Capitaloceno y Chthuluceno) y espaciales (Biópolis y Terrápolis) donde la carne de la Tierra se hace cuerpo de manera diferencial, concluimos pensando como las figuras-ctónicas de Haraway permiten investigar de otramante la corporeización contemporánea ante la amenaza ya presente de la crisis climática.

**Palavras-chave:** Donna Haraway, Antropoceno, Pensamiento Ctónico, Chthuluceno.

This article investigates the changes in the ways in which terran critters are embodied, based on the work of Donna Haraway and the transitions in figures mobilised by the author in recent decades. Exploring material-semiotic circuits for composing the spaces and times we share, we follow the passage from the cyborg-figures to the companion-figures and on to the chthonic-figures, which

also name Haraway's proposition of a Chthulucene, a time of risks in which we must stay troubled so that we can begin to figure ways out of a temporality still tied to the all too human figure of *homo/anthropos*. Diving into the different temporal (Anthropocene, Capitalocene and Chthulucene) and spatial scenes (Biopolis and Terrapolis) where the flesh of the Earth is differentially embodied, we conclude by exploring how the chthonic-figures of Haraway's recent thinking enable us to investigate contemporary embodiment otherwise in face of the already present climate crisis.

**Keywords:** Donna Haraway, Anthropocene, Chthonic thinking, Chthulucene.

### 1. Introdução

A partir do trabalho de Donna Haraway nas últimas décadas, pretendemos investigar as mudanças na própria noção de corporeidade e materialidade. São centrais para essa pesquisa as transições de figuras mobilizadas por Haraway ao longo de sua trajetória acadêmica e militante, tendo em vista sua noção de material-semiótico e sua metodologia SF<sup>1</sup> (2016a; 2016b), que explora as nodulações entre figurações semióticas e os circuitos materiais dos quais participam, produzindo sentidos conjuntamente. Passando pela figura-ciborgue e pela figura-companheira pretendemos chegar às figuras-ctônicas que nomeiam também a proposição harawayana de um *Chthuluceno*, uma época de riscos e desafios na qual devemos permanecer (*stay with the trouble*) para que possamos começar a figurar saídas para uma temporalidade ainda presa à figura demasiado humana do *anthropos* (o Antropoceno).

As figuras de Haraway não são 'meras'<sup>2</sup> imagens ou metáforas, mas nós destacados do próprio circuito material-semiótico que organiza nossas vidas e do qual fazemos parte. Nesse sentido, a figura-ciborgue aponta também para uma época de automatizações e de reproduções desenfreadas da imagem de um certo humano e uma certa humanidade — o que a autora já chamou de “informática da dominação” (Haraway, 2014). Entretanto também é uma ciborgue, produto de

---

<sup>1</sup> SF é um acrônimo para *science fiction*, *speculative feminism*, *speculative fabulation*, *scientific fabulation*, *string figures*, entre tantos outros. Como método, ele busca explicitar os vínculos entre ciência especulativa e ficção fabulatória, e criar uma 'lente metodológica' que permita (re)ver o mundo ou reconfigurar seus circuitos materiais-semióticos. Ana Paula da Silva (2024) traduz as *string figures* SF de Haraway como 'figuras de corda' FC, o que mantém também o jogo entre *science fiction/fact* e as traduções 'ficção/fato científico'.

<sup>2</sup> Dadas as muito frequentes citações do trabalho e dos conceitos de Donna Haraway (entre outras), adotamos como convenção gráfica o uso exclusivo de aspas duplas para citações ou termos tomados emprestados diretamente de outras autoras; enquanto as aspas simples aparecem, além de seu uso convencional em trechos já destacados entre aspas duplas, também em usos para destacar expressões ou produzir neologismos autorais etc.

uma ciência climática cibernética, a figura de Gaia como sistema homeostático planetário. A Gaia-ciborgue já aponta uma transição dos interesses da autora para pensar as questões climáticas não apenas por um referencial global, mas também a partir das conexões locais, das relações simbióticas entre espécies companheiras que compartilham o pão (que as alimenta) e a carne (que as constitui).

Este é o marco para sua transição ‘final’, quando as figuras-ctônicas de criaturas terrestres/terranas (*terran critters*) permitem ir além da crítica negativa à figura do humano genérico, radicalizando seu projeto de produção de figuras-outras para o humano e a natureza — e mesmo a ‘natureza humana’. Se nomes (e figuras) também participam de processos de corporificação nos circuitos materiais-semióticos de uma época, que corpos são gestados pelos nomes Antropoceno, Capitaloceno e Chthuluceno? E que territórios podem ser ‘integrados’ por cada um desses modos de recortar nosso cenário epocal? Mergulhando nessas distintas cenas onde a carne da Terra faz corpo diferencialmente, pretendemos concluir nosso artigo explorando as figuras-ctônicas do pensamento recente de Haraway e o modo como estas permitem investigar outramente os modos de corporificação contemporâneos diante da já presente ameaça da crise climática.

## 2. Manifestamente Haraway, Três Cenas a partir de Três Manifestos

Sempre um manifesto. Donna Haraway vem produzindo há mais de cinquenta anos e, nesse período, vem manifestando uma série de figuras entre nós, figuras de ativação que refiguram sua prática. Partimos da mesma hipótese de Silva e Silva de que “para Haraway é importante a cada mais ou menos 15 anos divulgar uma reorganização de seu pensamento na forma de um manifesto, pois para ela não existe uma teoria filosófica ou biológica que seja apolítica” (2021, n.p.). Seguimos a hipótese dessa organização de sua obra em três períodos que circundam três obras-manifestos e suas figuras-manifestas: a ciborgue, a (espécie) companheira e a (criatura ou *critter*) ctônica; relativas aos *Manifesto Ciborgue*, ao *Manifesto das Espécies Companheiras*, e ao livro *Staying with the Trouble*, seu manifesto ctônico (Franklin, 2017).<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Em entrevista após a publicação de um livro contendo os Manifestos Ciborgue e das Espécies Companheiras (*Manifestly Haraway*, de 2016), Franklin fala com Haraway que havia outro por vir: “o manifesto chthuliano que eu acredito estar esperando dentro de você, ou que foi semeado, ou que já está vindo a ser” (2017, p.11). Ela também fala com a autora sobre um possível manifesto “faça parentes, não bebês [*make kin, not babies*]”, slogan que aparece também no livro *Staying with the trouble*, o que parece indicar que ambas essas ideias incipientes resultaram em um único manifesto comum: este que faz manifestar o problema de “fazer parentes no Chthuluceno [*Making kin in the Chthulucene*]”, como diz o próprio título do livro.

Para Silva e Silva também “há uma genealogia direta de seus manifestos ao *Manifesto comunista*, no sentido de pensar um texto que articula avanços teóricos com uma análise de situação corrente, dos meios de ação política disponíveis e dos principais atores (ou vítimas) desse contexto” (2021., n.p.). Os manifestos de Haraway são “chamado[s] à organização”, são obras teórico-políticas que buscam destacar a “materialidade da linguagem e do pensamento”, e lembrar “que qualquer teoria que encontre em que se agarrar possui consequências mundanas às quais devemos estar sempre atentos” (2021).

Publicados em 1985, 2002 e 2016, as três obras-manifestos com suas três figuras-manifestas voltam nossa atenção para problemas distintos em conjunturas específicas. Enquanto a ciborgue salienta o “projeto de um *tecnobiossocialismo pós-gênero*” (Haraway, 2021) para o qual nos tornamos “responsáveis por máquinas” como “um aspecto de nossa corporificação [embodiment]” (Haraway, 2014, p.624); as espécies companheiras ressitua as preocupações da autora em um novo mundo da virada do milênio, em que a coexistência e interdependência inter-espécies se destaca, inclusive no modo de figurar a corporificação para além dos limites de *um* corpo ou de *uma* espécie<sup>4</sup>. E as criaturas ctônicas revelam a centralidade da Terra em crise (*in trouble*) como problemática premente de um fazer político-científico-estético que possa desenhar caminhos (e refúgios!) para a sobrevivência terrestre (ou terrana, *terran*).

Na entrevista falando sobre os dois primeiros (e com o novo já em preparo), Haraway diz que a relação entre seus manifestos é uma de figura e fundo, ao redor de um “colapso [*breakdown*] ou emaranhamento tri-fronteiriço” (2017, p.7). As divisões entre organismos/humanos/máquinas estão em jogo em todos os manifestos, mas a figura-ciborgue destaca “as tecno-entidades — incluindo células e micróbios, ou células e moléculas reconfiguradas como tecno-entidades” —; enquanto a figura-companheira, sem excluir tais entidades, “pôs em primeiro plano as criaturas [*critters*] vivas em outros tipos de relação — incluindo relações de trabalho e brincadeira e esporte e conquista, os cães de

---

<sup>4</sup> Outra noção importante para essa discussão é a de “transcorporalidade”, elaborada por Stacy Alaimo (2017) em referência à inseparabilidade entre corpos humanos e a natureza ou ambiente ao seu redor. Também encontramos em trabalhos recentes de Prates (2023a; 2023b) e Montesi et al (2023) aportes relevantes para repensar essa permeabilidade ‘transcorporal’ para além do espaço material; pensando modos de corporificação permeáveis ao território, com a atenção voltada para questões de saúde entre comunidades indígenas na América Latina (e particularmente para os guaranis no Brasil nos textos de Prates), as autoras incluem encontros com outros-que-humanos e mais-que-humanos que adicionam elementos cosmológicos à composição de corpos cuja saúde se vê ameaçada pela deterioração das condições de vida no Antropoceno.

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

conquista” (p.7). A figura-ctônica traz ainda à baila as dinâmicas simpoiéticas mais amplas que configuram a superfície planetária, incluindo fatores abióticos, mas também as intervenções sócio-técnicas humanas e mesmo os seres mitológicos e narrativos que coordenam conjuntos de ações atuais ou ligadas a futuros possíveis.

Seus manifestos também podem ser organizados em função de distintos slogans que Haraway escolheu para representá-los. “Ciborgues para a sobrevivência terrestre [*Cyborgs for earthly survival*]” é o primeiro, marcando também a disputa da autora ao redor da figura ciborgue e sua tentativa de ressignificá-la para longe da figura da máquina de guerra metálica e para mais perto dos sistemas cibernéticos transfronteiriços que importam para nossa sobrevivência planetária comum. No segundo, “Corra depressa, morda com força [*Run fast, bite hard*]”, se inicia esse deslocamento para as espécies companheiras e as formas possíveis de companheirismo (*companionship*) transespécies a partir das histórias exemplares dos cães e de sua co-evolução co-domesticante conosco; e da própria Haraway em sua ontogênese simbiótica no mútuo treinamento para se comunicar com Cayenne — sua cadela praticante do canino esporte de *agility*. O terceiro — “Faça parentes, não bebês [*Make kin, not babies*]” — aponta para a crescente preocupação com o futuro terrestre. Sim, temos um problema e este também envolve a preocupação populacional com os recursos necessários para sustentar grupos de bilhões de humanos; porém o problema não é um enterro da esperança. Esses outros ciborgues e companheiros podem se juntar a uma família queer mais ampla de seres ctônicos, emaranhados às profundezas terrestres: isto é fazer parentes de outros modos para sobreviver à crise (ou ao problema/*trouble*, com o qual somos instados a permanecer/*to stay with*).

A transição entre essas figuras-manifestas nos permite condensar décadas de discussão sobre as possibilidades de refiguração da natureza e de seus modos de fazer-corpo; e, por isso, passaremos a seguir por dois momentos que sintetizam operações de transfiguração entre esses distintos emaranhados semiótico-materiais: o texto *Cyborgs and Symbionts* (conectando ciborgues a espécies companheiras por meio de simbioses) e a entrevista *Staying with the Manifesto* (que conecta o ciborgue ao húmus, deixando para trás o *homo-demasiado-humano*). Da autopoiese autogeradora do à simpoiese poligestante de assembleias multiespécies; do *homo* em sua universalidade antropogênica ao húmus em sua multiplicidade simbiogênica... O mesmo colapso de fronteiras estava posto desde a manifestação da ciborgue, mas, por entre sistemas ciber-simbióticos e aterros de estrume com seus loops de retroalimentação de energia e nutrientes, o próprio aparato visual ciborgue vai sendo torcido. A lente

geradora de imagens de mundo e de nós mesmos, em sua torção, difrata as figuras hegemônicas para espaços de novas possibilidades.

### 3. Brincando com Figuras: o Ciborgue, a Gaia, o Simbionte e muitos mais

Em texto introdutório ao *The Cyborg Handbook*, chamado *Cyborgs and Symbionts* (1995), Haraway apresenta uma continuidade e passagem possível entre figuras ciborgues e simborgues/simbiontes. A autora tensiona quatro entidades ontologicamente distintas — a deusa Terra/Gaia, o Exterminador (do futuro), o rato aprimorado (*enhanced*) e o protozoário hospedado pelo cupim —, contudo pertencentes ao mesmo clã de ciborgues pós II-GM a que pertencem(os) também os humanos-da-nova-ordem-mundial. Práticas tecnocientíficas materiais e imaginárias participam na construção desse novo mundo (esta nova ordem mundial-global que antecede a virada do milênio), constituindo uma família global ciborguiana em que todos são “produtos de misturas e fusões promíscuas” (Haraway, 1995, p.xii). Essas quatro entidades põem em jogo três perguntas: quais as condições para vivermos coletivamente nessa “Nova Ordem Mundial”? Quem determina tais condições de habitabilidade? E o que se pode fazer?

De certa forma, todos os manifestos de Haraway são ensaios de respostas para essas mesmas perguntas, entretanto vemos um passo importante nessa lista do planeta ao protozoário (que ainda viria a incluir futuramente outros companheiros e criaturas ctônicas). A relação entre a figura-ciborgue — em seu jogo perigoso com as figuras de exterminadores metálico-robóticos — e a figura das simborgues Camilles<sup>5</sup> (Haraway, 2016b) já opera um deslocamento material-figurativo da era dos *sci-fis cyberpunks* à dos *solarpunks*, das distopias do hipercapitalismo tardio *high-tech low-life* às utopias possíveis focadas na transição

---

<sup>5</sup> As Camilles são personagens de fabulações especulativas, crianças de comunidades de compostagem (*compost*), híbridas transgeracionais produzidas pela relação simbiótica entre humanos, que buscam a difícil sobrevivência em um mundo marcado por séculos de destruição, e criaturas (*critters*) de espécies ameaçadas — no caso particular das Camilles, com as borboletas-monarcas. As Camilles são as grandes professoras de modos outros de fazer parentesco nesse livro-manifesto de Haraway de 2016. *Simborgue*, por outro lado, é uma palavra que outros autores usaram em um jogo dialógico para difratar ciborgues, visualizando como a ciborguia, quando simpoieticamente concebida, é sempre já uma simborguia, uma relação entre sistemas cibernéticos simbióticos cujas tramas existenciais exigem a preservação de determinadas conexões com outros (SILVA; FERREIRA, 2022). Os simborgues revelam a inter-constituição característica aos sistemas cibernéticos abertos: só podem se manter *por* suas trocas entre fronteiras permeáveis e dinâmicas.

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

climática<sup>6</sup>. Dito isso, vale a pena explorar um pouco mais detidamente essas figuras ciborgues de Haraway.

A Gaia, como concebida por Lovelock, é uma entidade complexa abrangendo biosfera, atmosfera, hidrosfera, litosfera; um grande sistema cibernético de retroalimentação que procura um ótimo para a vida no planeta. “Resumindo, a Terra inteira era um sistema homeostático dinâmico e autorregulador; a Terra, com todas as suas camadas entrelaçadas e partes articuladas, desde a pele pulsante do planeta até seus envoltórios gasosos fulminantes, estava ela mesma viva” (Haraway, 1995, p.xiv). Essa Terra-Gaia de Lovelock foi concebida como um sistema ciborgue autopoietico que poderia servir como plataforma de lançamento de outros ciborgues — estes humanoides — para o espaço, concluindo a grande narrativa do humano que cresce da terra para explorar as estrelas. Não existe espécie humana sem sua “tecnologia narrativa evolucionária”, suas práticas semiótico-materiais concretas que dão coesão ao seu modo de ser e à sua história de transformação. A humanidade da Gaia de Lovelock é uma dependente do grande drama antropogênico “desde a primeira arma-ferramenta embrionária empunhada pelo caçador primordial, até a própria transformação de sua espécie em uma arma-ferramenta que semeia outros mundos”, desde as lanças atiradas para caçar toda a megafauna terrestre até foguetes que lançariam a humanidade para uma nova corrida espacial interplanetária (p. xiv). Essa é a narrativa da autopoiese de uma espécie planetária a partir de um mega-ciber-sistema (Gaia), que ela só pode ver após atingir a perspectiva extraterrestre da terra inteira (*whole earth*): um ponto de vista ciborgue por excelência, literal-material-técnico, e também construído-localizado-específico, “como todos os aparatos de produção de sentido” (p. xiv).

O ponto de vista ciborgue, que Haraway caracteriza como sendo “sempre sobre comunicação, infecção, gênero [*gender, genre*], classe, espécie, intercurso, informação e semiologia” (p. xiv) é a base para (*trans*)ver o planeta: por um lado ele deixa de ser solo, terra, para se tornar esfera que vaga no espaço; e por outro, é ainda na ciborguia que se abre a possibilidade de outras figurações para esse sistema e outros papéis na tecnologia narrativa evolucionária que nos fez humanos. Na continuação, a autora ainda fala dos ciborgues exterminadores e do modo como representam uma redução e limitação do “plenário [*plenum*] **semiológico, contraditório, daninho [weedy]**, contestável, de banda-larga”

---

<sup>6</sup> Talvez *green tech, slow life* ou sin’tecnologias (*syn-tech*) e *buen vivir*, possam ser sugestões interessantes para substituir aquele ‘slogan’ *cyberpunk* por um mais compatível com esses novos contextos materiais-figurativos.

<sup>7</sup> O termo *weedy* faz referência a ervas, plantas de pequeno porte em geral. As tradutoras para o português — Fabiane M. Borges, Marília Pisani e Milena B. Durante —, contudo, destacaram uma

terrano-gaiano. Os exterminadores ativam o imaginário de armas-ciborgues de fantasia e realidade gestadas nos “úteros multilobados do presunçoso capital multinacional” (p. xiv), e podem tomar muitas formas: 1. “sinal da Imagem Sagrada do Mesmo”, da replicação em série de si *ad nauseam*; 2. ferramenta autossuficiente e autogerada em variações autoidênticas; 3. “irmandade de transfusão” entre máquinas informacionais e guerreiros humanos em cabines ciberneticamente aprimoradas; entre muitas outras (p. xiv).

O termo ciborgue também passa pelo uso feito por Clynes e Kline (1960), quando um neurofisiologista e um psiquiatra se juntam para cunhar o termo em uma revista de astronáutica, concebendo sistemas homeostáticos externos suplementares para organismos lançados ao espaço. Formulado em estudo com seus ratinhos de laboratório, imaginando condições para uma vida autossuficiente fora do planeta, cada sistema seria uma “mini-Gaia” autonomizada: os ratinhos são o “projeto piloto para o Homem-Gaia, [...] nosso rato branco comum de laboratório implantado com uma bomba osmótica desenvolvida para injetar químicos que modificam e regulam estados homeostáticos continuamente” (Haraway, 1995, p.xv). Estes ciberroedores são também ciborgues pertencentes à família do homem cuja tecnologia narrativa tenciona lançá-lo ao espaço na conquista da ‘última fronteira’. Entretanto há ciborgues construindo narrativas outras.

*Mixotricha paradoxa*, esse protozoário que habita os intestinos de cupins, auxiliando na degradação da celulose por eles ingerida. Esse microbionte paradoxal transmuta essa historiografia ciborgue, “em termos de unidade e agência da história natural padrão, talvez seja a mais ‘trans’ de todas as vidas ciborgues vividas nos sulcos e fluidos da carne multiforme de Gaia” (Haraway, 1995, p. xvi). *Mixotricha* é um simbiote por excelência, mas nunca teria se manifestado nessa história sem “as narrativas evolucionárias tecno-naturais” de nossa cultura, sem os instrumentos, discursos e economias políticas

---

ligação importante ao optar por ‘daninha’, indicando esse tipo particular de erva que tanto incomodou a humanidade em sua história monocultural e de monocultivos (2021). Ervas-daninhas são todas aquelas que crescem indesejadamente em meio a outras espécies consideradas úteis (ou ao menos belas, no paisagismo e jardinagem). O *plenum* daninho é este onde brotam espécies indesejadas fazendo aquilo que ‘não deveriam’. *Plenum* também é uma palavra interessante, traduzida pelas autoras como ‘assembleia’, no sentido de ‘plenário’, de uma reunião ou encontro de um grande grupo — onde as vozes se contradizem, todos se contestam e uma banda bem larga é necessária para toda a informação passar —; mas *plenum* também pode ser compreendido na física como um ‘espaço cheio de matéria’, ‘pleno’ de preenchimentos possíveis. Afigure então um *plenum* material-semiótico, cheio de figuras e das práticas concretas que as sustentam: não seria este espaço sempre cheio de contradições, contestações, pequenas ervas brotando por toda parte?

materializantes da tecnociência transnacional: a circulação de dinheiro, pessoas, técnicas, genes e elétrons (nos microscópios de varredura eletrônica), foi condição para a manifestação de *Mixotricha* entre nossos familiares ciborgues.

A história desse ciborgue se cruza com as histórias de Margulis e Sagan, autores que “entrelaçam tecnologia, seres orgânicos e natureza inorgânica em uma remendada [*cobbled together*] biosfera profundamente materialista e dinâmica. Sua tecnobiosfera é um tipo de coioote ciborgue ou malandro [*trickster*], não um ser inocente”, e ela não está sob nosso controle, nem totalmente fora dele: “nossas práticas importam [*matter*] e o ciborgue também é nossa carne” (Haraway, 1995, p. xvii). Grande propagadora da teoria da origem mitocondrial endossimbiótica, Margulis — com seu filho Dorion Sagan — é uma praticante de outro tipo de história natural, “promissora, não-inocente e Gaia-ciborguiana”, a qual transgride a noção de *unidade* (evolutiva e metafisicamente). Simbiontes são figuras naturalmente queer para a história natural fixada em unidades evolutivas delimitadas por barreiras sexo-reprodutivas específicas. E *Mixotricha* acrescenta graus de paradoxo a essas narrativas quando se manifesta sempre já em sistemas simbióticos com seus hospedeiros cupins e seus micro-hóspedes bacterianos que com ela se relacionam. Um protista como *Mixotricha* não pertencente aos reinos vegetal, animal, de fungos ou bactérias, mas a um grupo (Protista) que inclui “algas, mofo-limoso [*slime mold*], ciliados e amebas”. Organismos “abundantes e barrocammente elaborados” (p. xvii), sua história de origem tem dado ainda mais reviravoltas recentes, remetendo a origem de todos os grupos eucariotos (Animalia, Fungi e Plantae) a uma difusa base protista.

*Mixotricha* é uma confederação simbiogenética para além das simples oposições entre competição/cooperação ou individual/coletivo; “*M. paradoxa* é um micróbio nucleado com cinco tipos distintos de simbiontes procariontes internos e externos, incluindo duas espécies de espiroquetas móveis, que vivem em vários graus de integração estrutural e funcional com seu hospedeiro”. O recipiente do “nome genérico *Mixotricha*” pode ter até “um milhão de ‘indivíduos’ dos cinco tipos de procariontes vivendo com, sobre, ou dentro” de si (Haraway, 1995, p. xviii). O nome desse ciborgue/simborgue “é um logotipo para a versão daninha [*weedy*] de Gaia, onde as monoculturas do agronegócio transnacional e a corrida altamente capitalizada para converter a biodiversidade em biotecnologia à venda esbarram em pelo menos uma narrativa e um quebra-mola figurativo” (p. xviii-xix).

Transmutar as histórias/stories<sup>8</sup> e figuras de cidadãos-ciborgues da Terra/Gaia talvez não seja uma atividade suficiente para transmutar a superfície planetária, mas contar outras histórias/stories “em uma longa tradição de historiadores naturais, assim como cientistas de laboratório”, histórias de “biologia como um ramo da educação para a cidadania [*civics*]”<sup>9</sup>, pode produzir “um tipo de verdade [...] situada e responsável [*accountable*] e, portanto, capaz de um engajamento sensível às dinâmicas de poder com outras versões e materializações do mundo” (Haraway, 1995, p. xix). Essas figuras e suas histórias responsáveis e engajadas não são imparciais, mas “comprometidas com alguns modos de vida e não com outros”. Elas são “todas verdadeiras, ou ao menos tentam ser, e em muitas dimensões ao mesmo tempo” (p. xix): fato, tecnologia, análise, ficção, retórica e contação-de-estórias são todos fatores que contribuem com sua verdade e que as localizam “no meio da prática tecnocientífica em geral”.

A mutação de histórias/stories e figuras, que transmuta a natureza e nossa prática tecnocientífica para conhecê-la, compõe a tarefa mais ampla de “engajamento com aparatos que produzem o que contará como ‘global’ e como ‘nós’” (p. xix). O global e o (nós) universal não são categorias dadas, “qualidades empíricas pré-existentes”, mas “invenções inescapáveis, perigosas e profundamente tensas” (p. xix). A questão é também notar que práticas tecnocientíficas são sempre já práticas tecno-científico-narrativas/-figurativas, as quais fazem manifestar entidades com suas histórias próprias, que restringem as trajetórias sócio-históricas disponíveis. As ciborgues, figuras-personagens de exploração da realidade e dos modos de configuração desta, são perigosas, queer,

---

<sup>8</sup> Optamos por traduzir *stories* por histórias — em vez de estórias — para salientar a ambiguidade do uso feito por Haraway. Suas *stories* são sempre históricas e situadas, sempre respondem a contextos sócio-práticos específicos que as contextualizam, que dão as condições para sua manifestação. A atividade de contação de histórias/*storytelling* harawayana faz uso de figuras e tropos específicos, de modo que as *stories*, como agregados semióticos, jamais deixam de ser historicamente materiais. Ao encadear histórias/*stories* salientamos o duplo aspecto dessas estórias que são histórias.

<sup>9</sup> *Civics*, facilmente traduzível para ‘formação cívica’ ou mesmo ‘educação moral e cívica’, acabaria remetendo a esse momento de educação doutrinária durante o período ditatorial brasileiro. A formação cívica, contudo, tem a ver com a formação de cidadãos, a formação para a vida cidadã. De fato, em um discurso pedagógico mais progressista, falaríamos em ‘educação para a cidadania’, como sugerem as tradutoras (Haraway, 2021, p.13); nessa escolha, ainda acabamos fazendo referência aos projetos de educação científica embasados no paradigma da formação para a cidadania, da ciência-cidadã e do ensino de ciências inseridas na história e cotidiano. A biologia é um ramo da cívica/*civics*, porque a história da sistematização de nosso saber científico é a história da produção de um saber que se torna necessário para a inserção no corpo social como cidadão.

monstruosas, e têm operado como *ferramenta de difração*<sup>10</sup> de determinadas narrativas.

Haraway fez dessas figuras instrumentos semiótico-materiais de perturbação investigativa da realidade em que vivemos — elas têm “um modo de transfectar, infectar tudo” (p. xix). O ciborgue do sistema antropeide suplementado por aparelhos já está há muito contaminado pela *sim’borguização* que distribui o poder de determinação de uma unidade individuada qualquer para toda uma rede de comensais/companheiros, cujas relações variam dinamicamente entre a mútua colaboração e a parasitagem.

Ciborgues, sistemas geo-planetários, confederações simpoiéticas e ‘nós’ (a quem quer que este pronome se refira) são todos estranhos parentes em uma grande família *queer* tentando aprender a fazer parentescos outros em um Chthuluceno cheio de ameaças à nossa existência continuada.

#### 4. Fazendo carne com parentes não-humanos: sobre as espécies companheiras

Os simbioses já apresentam a tendência a uma generalização (situada!) do companheirismo trans-específico como condição de possibilidade para a existência de quaisquer espécies (e a vivência de seus indivíduos). Há manifestos contidos em manifestos na obra de Haraway — e figuras-manifestas dentro de figuras —, tal que os três períodos que salientamos estão sempre já contidos uns nos outros, interferindo em seus padrões por figuras outras. A ciborgue *Mixotricha* mostra a relevância das redes simbióticas de entressustentação dos organismos, a importância de pertencer a confederações de espécies companheiras.

Esse é um ponto de virada nos manifestos de Haraway: o reconhecimento de que os ciborgues vinham dando suporte a determinadas posições pós-humanistas (e ao transumanismo do Vale do Silício) vai impulsionar esse deslocamento — via redes simbióticas ou simborgues — à figura da companheira e à busca por “reconhecer quais *relações de companheirismo* reproduzem as possibilidades da nossa existência” (Silva e Silva, 2021, n.p.). Quantos seres “estão envolvidos na produção das condições mais básicas da minha existência no cotidiano: minha alimentação, digestão, o que eu visto, a qualidade do ar que eu respiro, as condições climáticas do meu entorno”. Não há um eu (*self*)

---

<sup>10</sup> Difração é uma figura metodológica de Haraway que permite torcer a figura da reflexão tão frequente na “teoria crítica”. Diz a autora: “Minha metáfora ótica favorita é a difração — a prática não-inocente e complexamente erótica de fazer uma diferença no mundo, em vez de deslocar o mesmo a outro-lugar [*elsewhere*]” (1994, pp.62-3). Ela será adotada e elaborada mais detalhadamente nos trabalhos de Karen Barad (2007).

substancial, nem um indivíduo autopoiético encerrado em si mesmo, pois “o eu é material e semioticamente imbricado com tantas outras existências, [...] suas fronteiras não são claras; a individualidade é uma ilusão cuidadosamente cultivada” (Silva e Silva, 2021).

A figura-manifesta companheira torna-se ainda mais interessante no jogo translinguístico com o português. Se *companion species* remete a um *companion animal*, um animal de companhia; a palavra companheiro — que compartilha a etimologia cum panis, o comensal que partilha seu pão — possui em português um “aspecto político e existencial [...] mais acentuado, devido à história política e afetiva do termo [...] que atravessa as lutas sociais e o amor”. A tradução, desse modo, parece intensificar a noção da figura-companheira de “que qualquer indivíduo só vem ao mundo por meio de companheiros de sua espécie, de outras espécies e de outras naturezas” (Silva e Silva, 2021). Para Haraway também a formação de espécies depende radicalmente de *companhia*, do ato de acompanharem-se muitos indivíduos, cuja corporificação sempre-já ‘acompanhada’ põe em questão a própria noção de indivíduo. Afirma a autora:

As raízes etimológicas de companheiro nos levam a comer juntos, a partir o pão, a uma clássica refeição *cum panis*. ‘Acompanhar [*to companion*]’ nos ata no comer e no prazer, no sexo e na camaradagem. Acompanhar é consorciar-se [*to consort*]. Camaradas são companheiros políticos, *copains* da rua. Companheiros atam nós de muitos modos fora de uniões heterossexuais compulsórias. Todos os orifícios da materialidade estão abertos a companheiros. Companheiros estão em *companhia*; eles acompanham uns aos outros em sua finitude e espessura [*thickness*]. [...] Então, nossa refeição clássica *cum panis* provoca indigestão salutar assim como assimilação inescapável.

‘Espécie’ não é menos promíscuo, mas no registro visual, mais do que no gustativo. Enraizada em ‘*specere*’, ‘olhar’ e ‘contemplar’, espécies nos levam à imagem impressa em uma tábua de cera, à ideia impressa em uma mente receptiva, e ao soberano estampado em moedas de metal. Se referindo tanto ao implacavelmente ‘específico’ ou particular e a uma classe de indivíduos com as mesmas características, espécie contém seu próprio oposto da forma mais promissora — ou especial. Espécie significa diferença radical, assim como tipo lógico, classificatório. Debates sobre se espécies são entidades orgânicas terrenas ou conveniências taxonômicas são co-extensivos com o discurso que chamamos ‘biologia’. A habilidade de cruzamento reprodutivo é o requisito bruto e improvisado [*rough and ready*] para membros da mesma espécie biológica; todos aqueles permutadores laterais de genes como as bactérias nunca fizeram boas espécies. E ainda assim, nenhuma espécie nunca é Uma; ser uma espécie é ser constitutivamente uma multidão [*crowd*], em naturoculturas simbiogenéticas, sem ponto de parada. Viver é empilhar tartarugas sobre tartarugas até o fundo [*all the way down*]. Espécie é sobre a dança ligando parentesco e tipo [*kin and kind*]. (Haraway, 2008a, p.xxiii).

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

As espécies companheiras nos acompanham na dança que define nossa própria espécie, por suas relações de produção de tipo e parentesco. Aqueles com que partilhamos prazer, comida e camaradagem; aqueles em relação aos quais “todos os orifícios da materialidade estão abertos”. A conformação do tipo que se é nunca se dá sem companhia. *All the way down* estamos marcados por nossas relações reprodutivas (no sentido amplo e estrito) com seres outros, com suas ecologias simbiogenéticas que se cruzam com as nossas. Não há um tipo sequer desacompanhado, e esse acompanhamento finito e encorpado (*thick*) é o que dá corpo (*embodies*) à matéria de que somos compostos.

A história ao redor da figura-companheira é, portanto, uma de coabitação, coevolução e corporificação transespécies; o que inclui, contudo, a coabitação com outras figuras-manifestas. Haraway começa seu segundo manifesto também tecendo relações entre suas figuras, entre duas possibilidades de existência híbrida trans-fronteiriça (*cross-boundary*).

Contando uma história/story de coabitação, coevolução e socialidade corporificada entre espécies, o presente manifesto pergunta qual de duas figuras remendadas [*cobbled-together*] — ciborgues e espécies companheiras — pode informar políticas vivíveis e ontologias mais frutíferas nos mundos da vida atuais. Essas figuras dificilmente estariam em polos opostos. Cada uma delas, ciborgues e espécies companheiras, junta o humano e o não-humano, o orgânico e tecnológico, carbono e silício, liberdade e estrutura, história e mito, o rico e o pobre, o estado e o sujeito, diversidade e esgotamento, modernidade e pós-modernidade, e natureza e cultura de formas inesperadas. Além disso, nem um ciborgue, nem um animal de companhia podem agradar os puros de coração que anseiam por limites entre espécies melhor protegidos e esterilização de desviantes de suas categorias. Mesmo assim, as diferenças entre mesmo o ciborgue mais politicamente correto e um cão ordinário importam [*matter*]. (Haraway, 2016a, p.96)

A espécie particularmente ‘manifestada’ é a dos cães, *Canis lupus familiaris*, esses que se fizeram imiscuir nas famílias humanas sem jamais abandonar sua ‘natureza’ canina/lupina. Uma “estudante das ciências e uma feminista de uma certa geração que foi para o cão, literalmente”, Haraway se debruça nesse manifesto sobre a complexidade histórica canina (Haraway, 2016a, p.97). Os “cães são presenças materiais-semióticas carnis [*fleshly*] no corpo da tecnociência”, eles “não são substitutos [*surrogates*] para teoria [...]. Eles estão aqui para se viver com. Parceiros no crime da evolução humana, eles estão no jardim desde o começo, astutos como o Coyote<sup>11</sup>” (p. 97). Na “família *queer* de

---

<sup>11</sup> Para muitos dos povos ameríndios norte-americanos, o Coyote é uma figura *trickster*, poderoso e criativo, ele tem sua própria agenda: não está contra, nem a favor dos humanos, mas tece com

espécies companheiras”, os ciborgues são “irmãos mais novos” (p. 103), entrando no meio de uma parceria antro-po-canina de dezenas de milhares de anos. Os cães não são um projeto humano ou “o telos de qualquer coisa”; cachorros são “uma espécie em um relacionamento obrigatório, constitutivo, histórico e multifacetado [*protean*] com seres humanos”; uma relação “cheia de desperdício, crueldade, indiferença, ignorância e perda, mas também de alegria, invenção, trabalho, inteligência e brincadeira” (p. 103).

A relação antropocanina exemplifica a “inescapável e contraditória história/*story* de relações” co-constitutivas entre espécies companheiras, onde “nenhum dos parceiros pré-existe à relação e o relacionar nunca se dá de uma vez por todas” (p. 103-4). Não há fundação para o companheirismo transespécies, “há apenas elefantes suportando elefantes até o fundo [*all the way down*]”, “especificidade histórica e mutabilidade contingente são a regra no caminho até o fundo e para dentro de natureza e cultura, para dentro de naturoculturas” (p. 104).

Companheiros desenham nós na árvore da vida, conectando ramos e torcendo-os para disponibilizar novos caminhos evolucionários para aqueles que sobrevivem conjunta e comensalmente. O comensalismo e companheirismo devêm matéria na forma de húmus (ou adubo, *compost*), esse adensamento de terra, organismos e resíduos orgânicos que funciona como ativador cibernético de sistemas de entremeados radiculares. A transição da relação tecnobiopolítica de companheiros à *ciborguização/companheirização do próprio corpo da terra*, feito condição de possibilidade de co-existência (se bem adubado um solo, vivem mais e mais diversos indivíduos), é o passo seguinte nessa jornada entre manifestos que nos leva de figuras ciborgues e companheiras a figuras ctônicas, via húmus (*compost*) e compostagem.

### 5. Do Homo e do Húmus, a corporificação humana no circuito de compostagem

Haraway já começa sua entrevista com Franklin (2017) discutindo raízes alternativas para o termo humano. Sim, claro, o “termo ‘humano’ [...] pode [...], etimologicamente, ir por um milhão (bem, não um *milhão!*), mas por muitos tipos de caminhos” (2017, p.2). Ele pode seguir o caminho da raiz ‘homo-’, a qual Haraway escolhe associar ao “tipo de detumescência trágica e parabólica do

---

eles tramas relacionais singulares. A natureza ‘astuta como o coioote/*wily as Coyote*’ tem uma agência própria, outra, com a qual precisamos aprender a lidar com cautela. Parentes próximos dos cães — os *Canis latrans* compartilham até seu gênero com nossos canídeos familiares —, é possível encontrar na história da co-evolução homínida-canídea a mesma agência malandra/*trickster* por parte de nossos parceiros — jamais passivas bestas domesticadas, sempre co-atores na histórica coreografia co-evolutiva.

personagem fálico ‘Homo’, como fundamentalmente o ‘Homem’ que olha para cima e cai” (p. 2). Ela usa o termo para designar “excepcionalismo humano, um tipo de singularidade do humano, fundamentalmente masculino, independente dos acidentes empíricos das pessoas coletadas por essa categoria”. Ele é basicamente um termo europeu e “colonizante [...] em todas as suas ressonâncias” (p. 2). Mas também, nos garante a autora, podemos levar o termo “em direção ao *húmus*, ao solo, ao trabalho multiespécies, biótico e abiótico da Terra, aos terranos [*earthly ones*], aqueles que são na e da Terra, e para a Terra” (p. 2).

O húmus, que enraíza uma das possíveis histórias ‘do humano’, “é o que é feito em solos e no adubo [*compost*]<sup>12</sup>, para aqueles que nutririam a Terra” (Haraway e Franklin, 2017, p. 2). Por isso, Haraway prefere não falar em pós-humano, com as problemáticas conotações que remetem a uma raça espacial de humanoides aprimorados na teleológica trajetória do humano-*homo*, aquele que pretende apenas projetar a si mesmo sobre todo o universo. Em vez deste termo, ela fala em “húmus com-posto [*com-post humus*]”, o que é “mais que uma piada, mesmo que também seja uma piada. É uma recusa a ser assim tão séria com categorias, e [um convite] a deixar as categorias se assentarem levemente sobre as complexidades do mundo” (p. 2). Em vez de apostar no ‘pós’, aposta-se em compor, no composto húmifero como aquilo “que nós fazemos com e nos tornamos uns com os outros”. *Compost* inclui a discussão do companheirismo, é algo que se faz *com* espécies companheiras, “é sobre companhia [*companioning*]. É sobre ser/estar em companhia de, ser/estar à mesa com. E no composto [ou adubo, *compost*], estamos à mesa inclusive com aqueles que nos retornarão à Terra com nossa morte [...], aqueles que retornarão nossa carne à Terra na produção de adubo” (p.3). O *composto húmifero*, nosso estrume e nosso adubo, é a *corporificação dos próprios circuitos de companheirismo multiespécies* que conformam os próprios humanos.

Difratando o movimento daquelas que falam em pós-humanidades, a autora fala em “humus-idades” (p.3). O deslocamento ensaiado pelos pós-humanismos talvez não seja capaz de nos levar para além do espaço de

---

<sup>12</sup> *Compost* como composto resultante do ato de compostagem. No português comum, adubo, ou ainda estrume e esterco, palavras que também se ligam ao excremento de animais — em geral herbívoros cujas fezes possuem alto teor de matéria vegetal em decomposição — que pode ser usado para fertilizar ou compostar o solo. No português ‘técnico’ (entre composteiras, as técnicas da compostagem), costuma-se reservar a palavra composto para o preparado húmifero sob condições específicas, que deveria conter um balanço equilibrado de nutrientes, minerais e microorganismos benéficos para a plantação. Compostar é uma ciência e arte complexa, que exige companheiros responsáveis e bem-formados na prática, sejam humanos ou não.

excepcionalismo humano — este tão fundamentalmente masculino e marcado por intumescências e detumescências de suas fálicas figuras fundamentais. O composto-adubo também traz a “questão de como herdar as múltiplas histórias e as múltiplas formações” que levaram ao composto atual, suscitando “provocações a nos tornar mais históricos, no sentido de trazer o que herdamos para o presente para de alguma forma nos tornarmos mais capazes de responder” (p. 4).

O adubo (*compost*) não exclui ciborgues, já que ciborgues não são robôs metálicos e brilhantes (como alguns exterminadores), mas “especificamente, organismo[s] cibernético[s] envolvidos nas ciências e aparatos comunicacionais”, desenvolvidos em larga escala no contexto da Guerra Fria (Haraway e Franklin, 2017, p. 5). Essa ciborguia também se manifesta no interior do adubo, nos modos de combinação eco-bio-tecnológicos das ciências contemporâneas, nas “formas particulares como compreendemos processos moleculares e biológicos, e microbiomas e nutrição” (p. 5). *Ciborgues incluem húmus/composto e vice-versa.*

### 6. Sobre -Cenos e -Polis: refigurando tempos e espaços diante de corporificações ctônicas

A própria noção de Antropoceno é um termo ciborgue, produzido como consequência de um aparato ciborgue de produção de conhecimento — e o conjunto de aparatos que vêm produzindo essa época, assim como as formas de mensurá-la e nomeá-la. Ao generalizar a humanidade como espécie (em vez de situá-la), e trazer o humano-homo-*anthropos* para o centro da atenção, o Antropoceno se mostra como “modo fundamentalmente humanista de nomear o problema em que nos encontramos” (Haraway e Franklin, 2017, p.6). Ao nomear o problema de outras formas, é possível refigurar o cenário, a paisagem temporal ou *timescape* em que nos situamos (Haraway, 2016b, p.5). Se ele é chamado Capitaloceno, deslocamos a história de *uma* humanidade genérica que exaure seu mundo há milênios para a história dos séculos de exploração capitalista com seus imperativos de extração, crescimento e expansão acumulativa. Outro termo que interessa Haraway é o “‘Plantationoceno’, em parte porque a história da *plantation* é fundamental para a história do capitalismo industrial, e para o transporte de pessoas e plantas, e sistemas de trabalho forçado, e simplificação de formas de vida em monoculturas movidas por trabalho forçado, seja este assalariado ou escravizado” (Haraway e Franklin, 2017, p.6).

A autora ainda sente falta de um nome, o que a leva a propor o “Chthuluceno”, fazendo referência aos “ctônicos [*chthonic ones*], os seres emaranhados, contínuos [*ongoing*], generativos e destrutivos da Terra. É realmente quase um sinônimo para adubo [*compost*]. Por mais que isso não seja

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

bem verdade, mas ctônico está ligado a adubo” (Haraway e Franklin, p.6). Ambos se referem a um certo “-ceno”, um certo “*kainos* [...], um presente espesso [thick now]”, uma “temporalidade expansiva de *respons’abilidade*<sup>13</sup> — a capacidade de responder” (p. 7). Um momento espesso de possibilidades de “nos reafirmarmos como, na, da e para a Terra” (p. 7).

Em *Staying with the Trouble*, Haraway enfatiza os três *timescapes* como *figuras para fazer difratar a própria organização epocal* de nossa história recente: Antropoceno, Capitaloceno e Chthuluceno. O primeiro é a marca da era em que a intervenção humana toma proporções geológicas, em que o bicho-homem realiza seu sonho de tomar o lugar do deus abraâmico como controlador das potências de terraformação global. *Antropoceno* é o nome do tempo em que a humanidade (se é que podemos falar em uma humanidade) devém força geológica, agente da escala planetária com capacidade de intervir simultaneamente — mesmo que de forma mediata — em um sem número de processos de mundificação (*worlding*) por toda a Terra.

O *Capitaloceno* desloca a ‘culpa’ (termo tão cristão) e agência de uma humanidade abstrata para o Capital, como configuração histórico-político-econômica de grupos particulares de humanos com o interesse de reproduzir uma dada estrutura social no tempo. O Capitaloceno, contudo, não reconfigura a narrativa, os circuitos materiais-semióticos: seguimos apostando na tragédia do *anthropos*, agora especificado como homem burguês e capitalista, e na possibilidade de uma *outra história do homo*, um homem trabalhador e comunista, que poderia realinhar nossa jornada milenar de emancipação de volta aos eixos.

Por isso Haraway quer mais um nome, um nó para reestruturar o circuito material-semiótico de corpos que constituem nosso tempo presente (assim como o passado recente e o futuro por vir). O *Chthuluceno*, figuração da era ctônica — o tempo de *permanecermos no problema* —, das forças criativas e destrutivas que se ocultam nas profundezas da Terra, só é possível diante de alianças, de simpoiese, simbiogênese, das novas biologias evolutivas<sup>14</sup> entre outras. A figura-ctônica, da

---

<sup>13</sup> Respons’abilidade e respons’ável são modos de se referir a uma forma de ação habilmente responsiva e responsável, na tentativa de tradução para os termos amplamente usados por Haraway e Barad, *response-able e response-ability*. Aquele que é respons’ável está (materialmente) habilitado a responder responsavelmente às situações que se apresentam, pois leva em consideração suas conexões com os seres materiais em seu meio e o modo como estas participam em sua corporificação situada.

<sup>14</sup> A exemplo da abordagem Eco-Evo-Devo, defendida, por exemplo, por Scott Gilbert e David Epel (2009). Acrescentando a dimensão ecológica às reformulações Evo-Devo (*evolutionary developmental biology*) da biologia evolucionária tradicional — centrada no paradigma da genética de populações —, essas abordagens reabrem o debate sobre as unidades evolutivas (genes,

era da terra húmifera e composta, vem a ser em meio a estratégias de disseminação de companheirismos-comensalismos-mutualismos-simbioses entre práticas, processos, seres, que podem originar novas linhagens bizarras (*new oddkin*), abrindo nossa organização epocal para figuras de futuros compatíveis com os com-postos-húmicos (*com-post humus*). Como a autora resume em uma palestra recente, essa figura-ctônica tenciona: “Coletar o lixo do Antropoceno e o exterminismo do Capitaloceno em algo que talvez possa ter uma chance de prosseguir [ongoing]” (Haraway, 2014).

As figuras harawayanas se determinam por um jogo contínuo de loops, dobraduras e involuções; não uma competição de unidades individuais isoladas em suas trajetórias lineares, mas *um desenho hiperbólico de trajetos simpoieticamente emaranhados*. Unidades companheiras e acompanhadas que desafiam a própria noção de unidade. Esse é o *trajeto também da figura-ciborgue devindo figura-companheira por entre simbioses e devindo figura-ctônica por entre composteiras e adubações*. Haraway também se põe a questão de ‘como formalizar tais trajetórias complexas’, como esquematizar essas dinâmicas transfigurativas e as consequências que elas trazem sobre nossas imagens do humano e da natureza. Sua proposta é uma equação ficcional, especulação fabulativa, ou uma piada séria: o formalismo para uma matemática SF que permitiria especular sobre um mundo que aparece como Biópolis (1) — quando configurado pela figura das espécies companheiras (id., 2008b, p.324) — e que depois é reiterado como Terrópolis (2) — na configuração ctônica, ela mesma um mecanismo de difração da época que habitamos (Haraway, 2016b, p.11). Biópolis-tornada-Terrópolis é, em um sentido, o mundo cujo corpo é fabulado pelas práticas de Donna Haraway. Todas suas criaturas, seus *critters* em devir-com multiespécies (*in multispecies becoming-with*), são habitantes de *Terrópolis* enquanto nicho n-dimensional (*em expansão in-volutiva*<sup>15</sup>). Segundo a autora, *Terrópolis* é muitas coisas: equação integral ficcional, fabulação especulativa; nicho n-dimensional para o devir-com multiespecífico; aberta, mundana, indeterminada,

---

organismos ou conjuntos de simbioses?) e o ‘como’ da evolução (para além de mutações aleatórias e variações populacionais estocásticas sob força seletiva do ambiente, há plasticidade fenotípica, construção de nicho, restrições morfofisiológicas e macrovariações no desenvolvimento, para além das dinâmicas co-evolucionárias entre simbioses).

<sup>15</sup> As noções de involução, momento involucionário e processos in-volutivos fazem referência a um importante trabalho de Hustak e Myers (2012), em que as autoras opõem o paradigma evolutivo/evolucionário padrão — centrado na competição maximizadora de adaptabilidade/fitness, que faz dos organismos máquinas calculantes similares a agentes otimizados da teoria econômica da escolha racional — a um processo baseado em involuções e infoldings, na coreografia co-evolucionária dinâmica que delinea trajetórias criativas, improvisacionais, experimentais e afetivas entre seres cujas formas de vida se entre-constituem em redes de interdependência (com o já batido exemplo da co-evolução entre vespas e orquídeas).

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

politemporal; é um jogo SF de responsabilidade; é para espécies companheiras, que partilham pão, e para *com-post-humus*; é uma quimera de materiais, linguagens, histórias etc (p. 11).

Se Terrápolis é um território de construção de húmus ciborgue sobre *Terra*<sup>16</sup> em epigênese multiespécies e aberta (*open-ended*); Biópolis, iteração anterior da equação, é um espaço ambíguo, organizado pelo biocapital (ou capital vivente, *lively capital*), mas conformado por potencialidades de co-habitações sócio-políticas de companheiros humanos e animais(-não-humanos). Manifestada em uma nota de *When Species Meet* referente ao capítulo *Value-added dogs and lively capital* (2008b, p.45-67), Biópolis se associa à discussão sobre o mercado canino e as formas inquietantes de transformar carne-canina em valor para encarná-lo de volta em nossas espécies-companheiras (sempre à venda). Centralmente, a autora busca complementar a discussão de Marx estendendo-a para contextos em que o trabalho vivo e a extração de valor não se limitam à forma-humana, mas se disseminam por “espécies companheiras, induções recíprocas e epigenéticas multiespécies” (p.46). Esse é o bio-capital em sua estrutura tripartite de valoração, em que Haraway adiciona o valor de encontro (*encounter value*) aos canônicos valor de uso e valor de troca. Ela o define assim:

Valor de encontro transespécies é sobre relações entre uma coleção variada de seres viventes, na qual comércio e consciência, evolução e bioengenharia, e ética e serviços [*utilities*] estão todos em jogo. Estou especialmente interessada aqui em “encontros” que envolvem, de forma não-trivial mas difícil de caracterizar, sujeitos de diferentes espécies biológicas. Meu objetivo é fazer um pequeno avanço na caracterização dessas relações no contexto historicamente específico do capital vivente [*lively*]. Eu gostaria de vincular meu equivalente-marxiano aos nós de valor para espécies companheiras, especialmente para cães e pessoas na tecnocultura capitalista do início do século vinte e um, na qual o insight de que ser um humano situado é ser formado por e com familiares animais pode aprofundar nossas habilidades de compreender encontros de valor-agregado [*value-added*] (2008b, p.47).

Biópolis é um território integrado a partir das variáveis riqueza, poder, socialidade, materialidade, que não se limitam a formas humanas: se quaisquer seres podem ser submetidos a uma escala de valor no capitalismo, então parece essencial avaliar os processos não-triviais de formação de subjetividades entre diferentes espécies em interação constante por seus encontros. Há uma produção histórica de necessidades corporais que envolve tanto o *pet* que dá suporte

---

<sup>16</sup> A autora escolhe usar a palavra Terra, em vez de Earth para se referir a esse espaço, combinando raízes latinas e gregas na formação de Terrápolis: “uma palavra mestiça [mongrel] compostada com micorrizas de radículas gregas e latinas e seus simbiotes” (2016b, p.11).

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

afetivo, como a ração especializada para as suas necessidades nutricionais, e mesmo a enorme indústria nutracêutica de suplementos alimentares (para *pets* e seus humanos favoritos). No regime do capital vivente, a comodificação se manifesta tanto na economia afetiva familiar, como nos laços humano-animal de famílias estendidas. Os cães certos para suas necessidades familiares são mais uma mercadoria, por mais que nas relações capitalistas multiespécies as palavras proprietário/propriedade possam não parecer as melhores para especificar o tipo de relação estabelecida entre esses simbioses mutuamente subsumidos a circuitos de valorização — será que não são ambos possuídos pelo *valor* em sua potência formadora da temporalidade capitalocênica?

(1)

$\Omega$

$\int \text{Bio [X]}_n = \iiint \dots \iint \text{Bio (X}_1, X_2, X_3, X_4, \dots, X_n, t) dX_1 dX_2 dX_3 dX_4 \dots dX_n dt = \text{Biópolis}$

$\alpha$

$X_1 = \text{riqueza, } X_2 = \text{poder, } X_3 = \text{socialidade, } X_4 = \text{materialidade, } X_n = ??$

$\alpha(\text{alpha}) = \text{bios de Aristóteles e Agamben}$

$\Omega(\text{omega}) = \text{Zoë (vida nua)}$

$t = \text{tempo}$

(2)

$\Omega$

$\int \text{Terra [X]}_n = \iiint \dots \iint \text{Terra (X}_1, X_2, X_3, X_4, \dots, X_n, t) dX_1 dX_2 dX_3 dX_4 \dots dX_n dt = \text{Terrápolis}$

$\alpha$

$X_1 = \text{physis/matéria/stuff, } X_2 = \text{capacidade, } X_3 = \text{socialidade, } X_4 = \text{materialidade, } X_n =$

**dimensões-ainda-por-vir**

$\alpha(\text{alpha}) = \text{Epigênese multiespécies da Biologia Ecológico-Evolucionário-Desenvolvimental (EcoEvoDevo)}$

$\Omega(\text{omega}) = \text{pluriverso de terra em recuperação}$

$t = \text{tempo de mundeação/worlding time, não tempo-contêiner, tempos emaranhados de passado/presente/ainda por vir}$

Figura 1. Produzida a partir das equações expostas por Donna Haraway em seu texto (2008b, p.324; 2016b, p.11). (1) indica a equação especulativa correspondente à 'integração' de Biópolis, enquanto (2) se refere à equação SF de Terrápolis. Detalhes no corpo do texto.

Naturezas e culturas se coproduzem, assim como corpos e tecnologias se interpenetram nesses circuitos, sejam bio- ou terra-politanos. Nas naturoculturas do capital vivente, cães e pessoas emergem como parceiros históricos mutuamente adaptados em relações corporificadas e de valor-agregado. Cães são trabalhadores, produtos, consumidores, tecnologias das indústrias pet, do agronegócio ou biomédica (Haraway, 2008b, p.62). Esses companheiros de outras

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

espécies são também parâmetros organizadores e constitutivos de Biópolis; eles integram a matéria do mundo científico-ficcional (SF) que é Biópolis — assim como os demais parâmetros ( $X_1, X_2, X_3, X_4, \dots, X_n$ ). Se a primeira equação (biopolitana) se aplica sobre a função *Bio* e produz esse espaço de relações bioides após integrar riqueza, poder, socialidade, materialidade e outros ( $n$ ) iterativamente; a segunda se aplica sobre uma função *Terra* que incluiria *physis*, capacidade, socialidade, materialidade e  $n$ -outras-dimensões por vir na delimitação de Terrópolis. Entre ambas há uma reconfiguração dos limites de interesse da área integrada: uma pretende integrar o espaço vital entre *bios* e *zoe*, a vida política e a nua, de modo que seus termos, em geral, propõem um deslocamento de parâmetros antropocentrados para incluir espécies companheiras com que nos encontramos; já a segunda pretende complexificar esse espaço para todas as relações possíveis e ainda-não-possíveis com os terranos (as criaturas ctônicas), com os limites integrados se dirigindo ao espaço-tempo ctônico, aquele entre a possível recuperação do pluriverso terrano e as tramas multiespécies epigenéticas (uma matriz ontogenética para além do indivíduo isolado, simpoiética e ecologicamente inserida) sugeridas pela biologia Eco-Evo-Devo — onde *biologia* é menos uma disciplina, e *mais o nome de uma prática de corporificação de mundos que estende o campo do sentido para além e 'aquém' do humano*. Por fim, distingue-se o tempo sem maiores caracterizações do espaço  $n$ -dimensional biopolitano daquele que é um tempo não-continente do território terrapolitano: um tempo *mundificante* (*worlding*), tempo que dá corpo ao mundo no entrelaçar de passados/presentes/devires, pelas relações das criaturas (*critters*) que fazem o tempo do mundo enquanto fazem mundo ao seu tempo.

A conformação epocal (*timescape*) de Biópolis parece mais próxima do Capitaloceno, com a adição dessa 'nova forma de valor', o valor de encontro que medeia relações entre humanos e seus companheiros não-humanos. O Capitaloceno é uma temporalidade ainda estruturada pelo tempo abstrato da subsunção ao movimento de autovalorização do valor no interior de circuitos globais de produção, circulação e consumo de mercadorias. Para Jason Moore, que também é citado por Haraway, o Capitaloceno é a época do aquecimento global capitalogênico (2013; 2016). O capitalismo, segundo sua perspectiva ecológico-planetária (*world-ecological*) se desenvolve a partir e através da teia da vida (*web of life*).

Esse Capitaloceno faz a natureza ser atravessada pelas dinâmicas históricas de capital e poder, assim como faz a natureza atravessar o capital pelo meio, conferindo-lhe o estatuto de abstração real estruturante da própria dinâmica social capitalista — não haveria capitalismo (e Capitaloceno) sem uma certa conformação da *physis*/natureza como coisa-lá-fora segregada da humanidade

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

sócio-cultural. Por ser capitalogênica a crise climática, ela não pode, para Moore, ser sociogênica. Não enquanto sociedade for um nome genérico para toda e qualquer configuração da socialidade humana, em um movimento conceitual típico da euro-modernidade de apagamento das distinções particulares sob o universal feito à sua imagem e semelhança. Ao aventar a hipótese do Capitaloceno, Moore pretende privilegiar a “tripla hélice de produção ambiental [*environment-making triple helix*]”: “a mutuamente constitutiva transformação de ideias, ambientes e organização, co-produzindo as relações de produção e reprodução” (2016, n.p.); um movimento que já “desafia o materialismo vulgar implícito em muitos estudos da mudança ambiental global, para os quais ideias, cultura e mesmo revoluções científicas têm pouca tração” (Moore, 2016). Um materialismo que inclui ideias, naturezas/ambientes e organizações socioeconômicas como elementos e agentes na conformação de ecologias-mundo. Esta é a matéria do Capitaloceno como “movimento conceitual e metodológico chave para repensar o capitalismo como ‘um complexo historicamente situado de metabolismos e agregados [*assemblages*]’ (Haraway et al. 2015, 21)” (Moore, 2016). O *trabalho se torna* sob essa ótica metodológica (sob o signo da figura-companheira harawayana e da teia da vida mooreana) não um processo antropomórfico e antropogênico — o que distingue humanos e não-humanos na teoria marxista ortodoxa —, mas *um processo geo-ecológico múltiplo e multiespécies, polimórfico e ecogênico* (produtor e gestador de ecologias-mundo). O capitalismo, agente-mais-que-humano de escala global, torna-se o perpetrador do ecocídio planetário (e não o *anthropos* ou o humano-enraizado-em-*homo*). Uma fórmula concisa, para Moore, seria dizer que o capitalismo — configuração que gesta a crise climática no Capitaloceno — “devém uma ecologia-mundo de poder, capital e natureza” (2016).

Capital, poder e natureza também podem fazer as vezes dos parâmetros inseridos na equação especulativa de Biópolis. Embora essa primeira equação responda adequadamente ao momento do biocapital ou capital vivente; a segunda (terrapolitana) pretende refigurar esse cenário, difratá-lo para dar vez a possibilidades futuras. A materialidade de Terrápolis responde à necessidade de *lidar com a recomposição da carne do mundo como um composto (compost)* de possibilidades de refertilização do imaginário político e da práxis histórica. *A carne de Terra* (e seu corpo) é essa que se faz manifestar *sob o signo da figura-ctônica*, em pleno Chthuluceno, essa época de recuperação de nossas capacidades reprodutivas, generativas e gestativas. Há que se *parir um mundo outro por meio de corporificações outras...*

Para conceber outros mundos e cenas temporais (*timescapes*, -cenos ou *kainos*), *novas categorias* são necessárias, *novos modos de figuração do corpo da Terra*.

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

A criatividade conceitual-figural de Haraway nos auxilia nessa tarefa quando nos permite pensar o regime de “vida forçada [*forced life*]”, marcado pela “organização de todas as forças de generatividade para a extração e lucro” (Haraway e Franklin, 2017, p.9). Sob esse regime biocapitalista, o limite entre reprodução/produção — que ‘mimetiza’ aquele entre natureza/cultura — implode fronteiras, de tal modo que a economia atua na produção tanto de companheiros humanos (mercado de fertilização artificial) como de não-humanos, com a reprodução sendo internalizada ao processo de produção de mercadorias. A questão posta por Terrápolis e o Chthuluceno em relação à corporificação não envolve um abandono dos ganhos teórico-práticos anteriores, mas, sim, a *adição de novos fios* advindos de diferentes abordagens ou perspectivas para compor essa trama. Sua única exigência é que estejamos cientes de que *esse hipertecido n-dimensional não pode ser totalizado*, de que sempre haverá lacunas entre os fios, espaços por onde mais um fio pode passar, onde a costura pode captar uma nova dimensionalidade do real (mais uma das n-dimensões por vir, Xn).

Sobre a reprodução, ela se imiscui no Chthuluceno com a produção enquanto um “conjunto de práticas complexo historicamente situado, de práticas de mundificação, práticas de fazer-mundos que necessariamente envolvem os processos biológicos de corpos e, em particular, o trabalho reprodutivo de mulheres em seu sentido mais abrangente de fazer vidas”, de criá-las até terem condições de ‘levar suas próprias vidas’, de criar crianças até a idade adulta, garantindo as “condições de felicidade [*joy*] que tornam suas vidas possíveis” (Haraway e Franklin, p.10). O sentido amplo de reprodução passa a englobar as próprias *condições de reprodução-de-mundo*, de formas de corporificação simpoiética da terra/Terra. Para além da reprodução de indivíduos, produções de criaturas/ciborgues/companheiras “através de outros tipos de trocas materiais em assuntos de produção-de-substância [*substance-making*]” (p.10). Terrápolis, como *território que figura outras práticas (re)produtivas* — pela difração científico-especulativa (SF) das próprias figuras da produção/reprodução humanas —, é um terreno para “fazer parentesco *outramente* [*making kin otherwise*]”, não-genealogicamente, trans-geracionalmente, atentas ao “florescimento multiespécies” (p.12). Terrápolis integra as fabulações político-especulativas feministas de “fazer parentesco exuberante e criativamente” (p. 12) diante da catástrofe climática *não só antropogênica*<sup>17</sup> que se impõe sobre nós.

---

<sup>17</sup> Do mesmo modo que precisamos de novos ‘-cenos’ (ou cenas da temporalidade do fazer corpo da/na Terra), também precisamos de novas ‘gêneses’ da catástrofe climática. Assim sendo, esta já não seria simplesmente um processo antropogênico (como faz muito bem em ressaltar o IPCC contra os negacionismos climáticos), mas também capitalogênico, plantationogênico e

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

As fórmulas especulativas de Haraway são mecanismos de refiguração da matéria que compõe o corpo da Terra, ferramentas para a corporificação de uma outra natureza, social e articulada. No Chthuluceno não importa ‘em que se cre’. A categoria de crença (*belief*), pertencente à genealogia cristã, mesmo em suas “formas acadêmicas e cívico-seculares”, está “atada à doutrina, profissão [no sentido religioso], confissão e a taxonomias de erros” (Haraway, 2016b, p.88), e não faz diferença no interior do território científico-especulativo afigurado por Terrápolis.

O Chthuluceno trata com *histórias/stories naturais experimentais*. Suas categorias mantêm quaisquer fundamentos onto-epistêmicos suspensos. Nessa suspensão (e nesse suspense!), nos deparamos com “todas as outras criaturas [*critters*] de Terra, em toda nossa turbulenta diversidade” e nossas “especiações e nodulações disruptoras de categorias [*category-breaking speciations and knottings*]” (Haraway, 2016b, p. 97). Todas as entidades ctônicas se “relacionam, conhecem, pensam, mundificam, e contam histórias/*stories* através de e com outras histórias/*stories*, mundos, conhecimentos, pensamentos, anseios”. A essa dinâmica podem fazer referência distintos termos em relações de mútua contaminação: “materialismo, evolução, ecologia, simpoiese, história, saberes situados, performance cosmológica, mundificações científico-artísticas [*science art worldings*], ou animismo” (p.97). A história é aqui simpoiética e eco-evolucionária, ela é uma cena temporal composta por performances cosmológicas em meio a circuitos materiais e anímicos, os quais ultrapassam os limites entre arte/ciência/política... Tudo isso são *formas de corporificação, de dar corpo à Terra/terra*, que tomam por premissa nossa natureza composta/humífera e nossa habitação nas “humus-idades” em vez das human-idades. Há que se considerar que “criaturas [*critters*] estão em jogo [*at stake*] umas com as outras em cada mistura e revirada da pilha de adubo [*compost*] terrana” (p.97). Compostista “filosófica e materialmente”, Haraway (2016b) nos mostra como:

criaturas [*critters*] — humanas ou não — devêm umas com as outras [*become-with each other*], compõe e decompõe umas às outras, em cada escala e registro de tempo e matéria [*stuff*] em emaranhamento simpoiético, em des-/mundeações ecológico-evolucionário-desenvolvimentais terranas [*ecological evolutionary developmental earthly worlding and unworlding*]. (p.97)

O Chthuluceno é esse espaço onde “biologias, artes e políticas” geram umas com as outras “momento involucionário”, se atijando mutuamente “a pensar/fazer em simpoiese por mundos mais vivíveis” (Haraway, 2016b, p.98).

---

ctonogênico, para seguir adicionado nomes a esse complexo circuito material-semiótico que dá corpo a nosso tempo.

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

Em nós científico-artístico-políticos (ou epistêmico-estético-éticos), figuras se recombinaem e combinam materiais, reconfigurando as possibilidades de habitação coletiva para um mundo futuro de criaturas cibernéticas e companheiras. Não apenas organismos e processos *se emaranham em simpoiese*, mas também nossas práticas de corporificação, assim como as cenas temporais das quais participamos (e os mundos aos quais estas dão corpo).

Quando Haraway nos ensina a prática de figurar a realidade de outros modos, ela nos abre caminhos para compreender a própria constituição da natureza como uma articulação que sempre-já envolve práticas de corporificação. Cientes de que o espaço natural está pleno de possibilidades outras (os emaranhados ctônicos e seu potencial involucionário), podemos utilizar as figurações harawayanas para recortar diferencialmente nosso cenário epocal, liberando novas formas de pensar, habitar e dar corpo a uma Terra que se vê diante da já presente ameaça da crise climática.

### Referências

- Alaimo, S. (2017). Feminismos transcorpóreos e o espaço ético da natureza. *Revista Estudos Feministas*, 25(2), p. 909–934.
- Barad, K. (2007) *Meeting the Universe Halfway*. Durham: Duke University Press.
- Clynes, M.; Kline, N. (1960). Cyborgs and Space. *Astronautics*, 5(9), p.26-7; 74-6.  
Recuperado de: <https://tinyurl.com/3kb5f8fb>
- Gilbert, S.F., EPEL, D. (2015). *Ecological Developmental Biology: the Environmental Regulation of Development*, Health and Evolution. 2nd ed. Sunderland, MA: Sinauer Associates.
- Haraway, D. J. (1994). A Game of Cat's Cradle: Science Studies, Feminist Theory, Cultural Studies. *Configurations*, 2(1), p. 59–7.
- Haraway, D. (1995). Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order. Em: C. Gray. (Ed.). *The Cyborg Handbook* (pp.xi-xx). New York & London: Routledge.
- Haraway, D. (2008a). Foreword: Companion Species, Mis-recognition, and Queer Worlding. In: N. Giffney, M. J. Hird. *Queering the Non/Human* (pp.xxiii-xxvi). Aldershot: Ashgate.
- Haraway, D. (2008b). *When Species Meet*. Minneapolis & London: Univ Of Minnesota Press.

## Cenas do Corpo da Terra

Matheus Henrique da Mota Ferreira

- Haraway, D. (2014). "Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Staying with the Trouble", 5/9/14. Vimeo. Recuperado de: <https://vimeo.com/97663518>.
- Haraway, D. (2016a). The Companion Species Manifesto: dogs, people, and significant otherness. In: D. Haraway, C. Wolfe. *Manifestly Haraway* (pp.91-198). Minneapolis & London: Univ Of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2016b). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham & London: Duke University Press.
- Haraway, D.J. (2021). *Ciborgues e simbiontes: viver junto na nova ordem mundial*. Trad.: Fabiane M. Borges, Marilia Pisani e Milena B Durante. *ClimaCom – Coexistências e cocriações*, 8(20).
- Haraway, D. e Franklin, S. (2017). Staying with the Manifesto: An Interview with Donna Haraway. *Theory, Culture & Society*, 34(4), p. 49–63.
- Hustak, C.; Myers, N. (2012). Involuntary Momentum: Affective Ecologies and the Sciences of Plant/Insect Encounters. *Differences*, 23(3), p. 74–118.
- Montesi, L., Prates, M. P., Gibbon, S. e Berrio, L. R. (2023). Situating Latin American critical epidemiology in the Anthropocene: The case of COVID-19 vaccines and Indigenous collectives in Brazil and Mexico. *Medicine anthropology theory*, 10 (2), p. 1–29, 2023.
- Moore, J. (2013). Anthropocene or Capitalocene? Part I-III. World-Ecological Imaginations: Power and Production in the Web of Life. Recuperado de <<https://tinyurl.com/mrn5ehaw>>
- Moore, J. (2016). Name the System! Anthropocenes & the Capitalocene Alternative. *World-Ecological Imaginations: Power and Production in the Web of Life*. Recuperado de: <<https://tinyurl.com/4zhzv4vh>>.
- Prates, M. P. (2023a). Composing bodies with the COVID-19 vaccine: the cosmopolitics of health among Guarani peoples. *Journal of the British Academy*, 11(s6), p. 13–30.
- Prates, M. P. (2023b). Those Who Bathe Within the Anthropocene. *IAS Think Pieces (UCL)*, 2, p. 1–5.
- Silva, A. P. L. Da. (2024). *O Método FC da Simpoiese: A Teoria Situada de Donna Haraway no Chthuluceno (Dissertação de Mestrado em Filosofia)*. - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, UFRJ, Rio de Janeiro, Brasil.

## **Cenas do Corpo da Terra**

Matheus Henrique da Mota Ferreira

Silva, A. P., Ferreira, M. (2022). Interfacing Materials: An Experiment with Self-Organized Writing. TripleAmpersand Journal (&&&). Recuperado de: <<https://tinyurl.com/rswxa3tv>>

Silva e Silva, F. (2021). Tudo está conectado a algo: o programa teórico e político de Donna Haraway. Entrevista especial com Fernando Silva e Silva. Instituto Humanitas Unisinos. Recuperado de: <https://tinyurl.com/2hvayjsp>

### **MATHEUS HENRIQUE DA MOTA FERREIRA.**

Licenciado em Biologia, Mestre em História e Filosofia das Ciências e Doutor em Filosofia pela UFRJ. Pesquisador membro do Terranias (Núcleo de Pensamento Ecológico) e do CPC (Circuito de Pesquisas Contemporâneas).

**VIDAS DESCARTADAS, RESISTENCIAS  
COMPARTIDAS: ANIMALES, DESIERTOS Y  
VEJECES FRENTE AL CAPITAL**

**VIDAS DESCARTÁVEIS, RESISTÊNCIAS  
COMPARTILHADAS: ANIMAIS, DESERTOS E  
VELHICES DIANTE DO CAPITAL**

**DISPOSABLE LIVES, SHARED RESISTANCES:  
ANIMALS, DESERTS, AND OLD AGES  
CONFRONTING CAPITAL**

**Enviado:** 20.09.25    **Aceptado:** 30.01.26

**Diana Karina Chaparro Baeza**

Maestría en Trabajo Social. Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (México)

Email: [envejecerdesertico@gmail.com](mailto:envejecerdesertico@gmail.com)

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

Este artículo analiza, desde un enfoque decolonial, ecofeminista e interseccional, cómo el capitalismo neoliberal produce vidas descartadas en animales no humanos, personas mayores y desiertos del norte de México. A partir del trabajo de campo (2015–2025), entrevistas a profundidad y notas etnográficas, se evidencia la cosificación y violencia estructural que les reduce a recursos o “bienes”, negando su derecho a existir con dignidad. Sin embargo, también emergen resistencias colectivas que reafirman la interdependencia y el cuidado como prácticas políticas de transformación y liberación. Reconocer a animales, vejez y territorios como sujetos de derechos cuestiona las jerarquías de vida impuestas, posibilitando imaginar futuros donde la justicia se fundamente en la ética del cuidado entre especies y en la conexión afectiva con la naturaleza. Por ello, este texto busca ser anuncio y denuncia: que interpele, convoque y apueste por un mundo donde ninguna vida sea desechable.

**Palabras clave:** derechos animales, personas mayores, desiertos, *buen vivir*

Este artigo analisa, a partir de uma perspectiva decolonial, ecofeminista e interseccional, como o capitalismo neoliberal produz vidas descartáveis em animais não humanos, pessoas idosas e desertos do norte do México. Com base em trabalho de campo (2015–2025), entrevistas em profundidade e notas etnográficas, evidencia-se a violência estrutural e a cosificação que os reduz a recursos ou “bens”, negando-lhes o direito de existir com dignidade. Contudo, também emergem resistências coletivas que reafirmam a interdependência e o cuidado como práticas políticas de transformação e libertação. Reconhecer animais, velhices e territórios como sujeitos de direitos questiona as hierarquias de vida impostas e possibilita imaginar futuros em que a justiça se funda em uma ética do cuidado entre espécies e na conexão afetiva com a natureza. Assim, este texto busca ser anúncio e denúncia: que interpele, convoque e aposte em um mundo onde nenhuma vida seja descartável.

**Palavras-chave:** direitos animais, pessoas idosas, desertos, *bem viver*

This article analyzes, from a decolonial, ecofeminist, and intersectional perspective, how neoliberal capitalism produces disposable lives in nonhuman animals, older persons, and deserts in northern Mexico. Based on fieldwork (2015–2025), in-depth interviews, and ethnographic notes, it reveals the structural violence and commodification that reduce them to resources or “goods,” denying their right to exist with dignity. Yet collective resistances also emerge, reaffirming interdependence and care as political practices of transformation and liberation. Recognizing animals, old ages, and territories as rights-bearing subjects challenges imposed hierarchies of life and opens possibilities to imagine futures where justice is grounded in an ethics of care

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

across species and in affective connection with nature. Thus, this text seeks to be both announcement and denunciation: to unsettle indifference, to summon commitment, and to envision a world where no life is disposable.

**Keywords:** animal rights, older persons, deserts, *buen vivir*

### 1. Introducción

La presente investigación se nutre de un proceso de trabajo de campo sostenido entre 2015 y 2025, en continuidad con proyectos previos sobre naturaleza, envejecimiento y bienestar psicosocial (Chaparro, 2017, 2025). A partir de este recorrido, se recuperan las experiencias y sentires de las personas viejas o mayores (PM), los animales no humanos (ANH) y los desiertos, particularmente en Barrio Nuevo, una comunidad ubicada en Ciudad Juárez, Chihuahua, México.

El objetivo es analizar cómo impactan las lógicas de dominación del sistema capitalista neoliberal en el ser animales, ser desiertos y ser viejos en dos territorios del norte de México: Los Herreras, Nuevo León (zona rural semidesértica) y Juárez, Chihuahua (zona urbana desértica). El método es cualitativo y se apoyó en entrevistas a profundidad, observación participante y diario de campo.

Desde un enfoque descolonial ecofeminista (Pérez, 2014), interseccional (Collins, 2000) y de derechos (Gándara, 2019), así como desde un análisis crítico del discurso (Rodríguez, 2022), se plantea que estas realidades no pueden comprenderse de manera aislada: tanto las PM como los ANH y los desiertos comparten marcas de opresión como la invisibilización, cosificación y despojo que les convierten en “vidas descartadas”. A la par, se reconoce que existen resistencias que desafían las ópticas de mercado imperantes en la sociedad.

Las voces de las PM muestran cómo la ausencia del Estado ha derivado en graves violaciones a sus derechos humanos, afectando su bienestar biopsicosocial y generando situaciones de vida indignas. Sus reflexiones permiten pensar en el envejecimiento digno, el envejecer en el lugar (envejecer desértico) y el derecho a la recreación con enfoque en los desiertos. En este sentido, se cuestionan mitos y estereotipos que niegan a los desiertos como parte viva de la naturaleza y merecedores de cuidado y protección, enfatizando que el contacto íntimo con las zonas áridas es parte fundamental del disfrute cotidiano.

De manera paralela, las historias de los ANH y de los propios desiertos evidencian violencias similares: el ultraje a sus derechos fundamentales, la anulación de su existencia plena y la mirada que los reduce a recursos o desechos. La intersección de estas experiencias permite comprender que los procesos de exclusión, despojo y desvalorización que atraviesan a las PM, los ANH y los desiertos responden a una misma racionalidad capitalista que organiza

jerarquías de vida. Reconocerlos como sujetos de derechos, desde sus propias resistencias y memorias, abre posibilidades de imaginar otras formas de habitar el mundo desértico, desde la interdependencia y el cuidado común.

## **2. Envejecimiento, problemáticas socioambientales y derechos: el caso de los desiertos del norte de México**

A manera de contextualización de las *cuestiones de investigación* que se abordan en este trabajo, se revisan información, datos estadísticos y derechos estipulados en las leyes a nivel federal en México, referentes a las PM, así como también a las situaciones socioambientales en cuanto a los ANH y los desiertos, principalmente el ubicado en Barrio Nuevo.

Según el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI, 2025), referente a Los Herreras, Nuevo León, su clave geoestadística es 19027 y se encuentra al noreste de la ciudad de Monterrey; colinda al norte con los municipios de Melchor Ocampo, al sur con Los Ramones, al este con Los Aldama, y al oeste con Cerralvo y Los Ramones. Por su parte, Juárez, es un municipio que se ubica en el extremo norte del estado de Chihuahua y es identificado con la clave geoestadística 08037; colinda al norte con los Estados Unidos de América, al sur con el municipio de Ahumada, al este con Guadalupe y al oeste con Ascensión. En cuanto a los datos estadísticos de Barrio Nuevo, es relevante mencionar que se encuentra en la zona elevada del surponiente de la ciudad, así como forma parte del polígono B de atención prioritaria, según la Secretaría de Bienestar (2021) y que está integrada en el área geoestadística básica (AGEB) número 5008, la cual cuenta con una población total de 2305 personas (INEGI, 2010)<sup>1</sup>.

A través del Censo de Población y Vivienda 2020, el INEGI (2025) muestra que la población total de México es de 126 014 024 habitantes, siendo 64 540 634 mujeres (51.2 %) y 61 473 390 hombres (48.8 %), con una edad mediana de 29 años y un índice de envejecimiento de 47.7. La población de 60 años y más pasó de 9 % en 2010 a 12 % en 2020, mientras que la de 0 a 17 años disminuyó de 35.4 % en 2010 a 30.4 % en 2020, datos que recuerdan el proceso de transformación observado en la pirámide poblacional, donde se aprecia una reducción en la base y un ensanchamiento en el centro y la parte alta, lo que muestra una disminución en la proporción de personas en niñez y adolescentes y un incremento en la de personas adultas y PM.

---

<sup>1</sup> Para el caso de Barrio Nuevo, se retoma información del INEGI (2010), debido a que no tiene los datos actualizados por AGEB para el censo poblacional de 2020 por la cuestión de pandemia por COVID-19.

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

Para el 2020 el municipio de Los Herreras cuenta con 1959 habitantes, siendo el más envejecido en el estado neoleonés, ya que la edad mediana en dicho lugar es de 43 años, mientras que en el estado es de 30 años. A su vez, en la localidad de Los Herreras hay 28.8 % personas de 60 años y más, un índice de envejecimiento de 146.5 % y una relación de dependencia de vejez de 55.89 %. Por otro lado, en Juárez, Chihuahua, hay 1 512 450 personas (siendo 50 % mujeres y 50 % hombres), la edad mediana es de 28 años, 8.9 % PM, una relación de dependencia de vejez de 13.59 % y un índice de envejecimiento de 35.5 % (INEGI, 2025).

La Ley General para las Personas Adultas Mayores se basa en una cuestión etaria para determinar lo que considera que es una PM, la cual define como aquella con una edad de 60 años o más; asimismo, la edad es el criterio que utiliza para que sean partícipes en los programas sociales, siendo la de 65 años cumplidos como requisito para el caso específico de la Pensión Universal para las Personas Mayores. A su vez, en el artículo 6 hace mención que “el Estado garantizará las condiciones óptimas de salud, educación, nutrición, vivienda, desarrollo integral y seguridad social a las personas adultas mayores con el fin de lograr plena calidad de vida para su vejez” (Diario Oficial de la Federación, 2022a, p. 7). Posteriormente se adopta el concepto de «personas mayores», el cual surge a raíz de la Convención Interamericana para la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores—la cual México ha firmado y ratificado en el mes de marzo de 2023 y es de carácter vinculante—y señala el uso del término, debido a que está en consonancia con los derechos humanos, reconociendo a las PM como sujetos de derechos (Gobierno de México, 2023).

Respecto a la situación socioambiental, la Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales (SEMARNAT, 2019) señala que en México existe un aumento del deterioro ocasionado a la naturaleza en diferentes áreas, como lo es la contaminación del aire y de los suelos, el daño a la capa de ozono, las afectaciones al clima, el desabasto de agua en las distintas regiones, entre otras problemáticas que atentan contra la vida misma del planeta, así como con el derecho de que sea cuidado y respetado, causando sufrimiento socioambiental.

Si bien, dentro de la ecología política (Castillo y Delgado, 2024), se reconoce que hay víctimas directas del sistema capitalista que son quienes sufren de manera más aguda las secuelas propiciadas a la naturaleza por las violaciones a sus derechos, así como por las desigualdades que se desprenden de las estructuras económicas y del ejercicio de poder del Estado, queda pendiente ir más allá, no obviando que las manifestaciones del sufrimiento socioambiental no se limitan a la experiencia humana, sino que la trascienden, ya que también afectan a las diferentes especies y ecosistemas, a la casa común—la Tierra—y a

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

todo lo que en ella coexiste. Retomando a Boff (1996), quien señala que la Tierra gime y grita de dolor por las opresiones, esto implica hacer crítica a la idea antropocentrista tan presente en las propias ideologías dominantes, no olvidando que la Tierra sufre y clama por su cuidado debido a la explotación y daños ecológicos provocados por el sistema capitalista dominante.

Hoy gritan las aguas, el suelo, el aire, [los desiertos], los bosques, los animales. Es toda la Tierra la que grita. Dentro de la opción por las personas en situación de pobreza debe ser incluida la Tierra—nuestra casa común—y todos los ecosistemas. La Tierra es la gran pobre que debe de ser liberada junto a sus hijas e hijos condenados (Boff, s. f., como se citó en Espinoza, 2017, p. 212).

Por otra parte, el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (CONEVAL, 2025) reporta que, a nivel nacional, la infraestructura hídrica de México no garantiza que la población cuente con disponibilidad efectiva de agua potable en sus viviendas, existiendo zonas donde el agua no se recibe diariamente. Para el caso de Barrio Nuevo, las personas comentan que desde hace más de 30 años presentan dificultades en cuanto al acceso al agua, pudiendo transcurrir semanas sin que llegue dicho elemento vital; y que cuando sí hay suministro, suele ser durante la madrugada, por lo cual tienen que desvelarse y almacenar en recipientes. Al respecto de Los Herreras, se reporta escasez de agua en algunas rancherías, lo cual les impide sembrar y alimentar a los otros animales, situación que se agudizó en el año 2022 cuando la problemática se generalizó en el estado de Nuevo León.

Con respecto al caso particular de los perros y gatos—llamados comúnmente “mascotas de compañía” y “bienes” desde la óptica hegemónica en el país—, se observa que en México constituyen un sector invisible para las estadísticas, ya que no existen cifras exactas que brinden información acerca de ello. Sin embargo, se estima que siete de cada diez se encuentran en situación de calle (Tapia, 2023). En el caso particular de Barrio Nuevo, las personas de la comunidad refieren que a raíz de la construcción del Camino Real (carretera inaugurada en 2008 durante la administración del entonces presidente municipal Héctor Murguía Lardizábal), se agudizó la problemática de abandono de perros y gatos. El cerro de la Lealtad, ubicado en dicha comunidad, así como los puentes de esta vialidad, son utilizados para abandonar animales (tanto vivos como muertos) y para el depósito de basura, lo cual ha afectado gravemente a los habitantes, a los ANH y al desierto juarense con contaminación del suelo y del aire, múltiples violencias y un recrudecimiento de la pobreza.

El cerro de la Lealtad ha sufrido graves violaciones a sus derechos, entre ellas la destrucción provocada por la empresa Cementos de México (CEMEX),

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

que durante años lo ha explotado para la obtención de material de construcción. En este territorio se encuentra una cueva denominada Culto a la Noche, una cavidad de origen artificial construida a partir de oquedades naturales preexistentes, cuya intervención forma parte de los procesos de modificación y afectación del cerro. Sin obviar la violencia extractiva, este espacio ha sido apropiado por la comunidad como lugar de convivencia y encuentro, desde donde se busca resignificarlo y habitarlo. Asimismo, alrededor del año 2021 se instaló, a un costado del cerro, una fábrica de cemento llamada Grupo Koraachi que, de acuerdo con el Plan Estratégico de Juárez (2021), se encuentra activa desde 2018 y respecto de la que existen indicadores que señalan la probable obtención de contratos de obra pública bajo condiciones de un alto grado de corrupción.

Acorde al CONEVAL (2023), los grupos que han sido históricamente discriminados y se encuentran en situaciones de mayor precariedad son las mujeres, los pueblos originarios, las personas diversas funcionales, la población adulta mayor, las jóvenes y las niñas, niños y adolescentes. Sin embargo, recuperando los datos revisados anteriormente, puede verse que también los ANH y la Tierra—y con ella los desiertos—, vivencian experiencias similares, por lo cual es importante que formen parte de estos grupos de atención prioritaria.

En tenor a esto, en el artículo 4° de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos se indica que “toda persona tiene derecho a un medio ambiente adecuado para su desarrollo y bienestar” y que “el Estado garantizará el respeto a este derecho” (Diario Oficial de la Federación, 2024, p.10). Asimismo, en la Ley General de Desarrollo Social, en su artículo 6, se establece que los derechos sociales son “la educación, salud, alimentación nutritiva y de calidad, vivienda digna y decorosa, disfrute de un medio ambiente sano, trabajo, seguridad social y los relativos a lo no discriminación” (Diario Oficial de la Federación, 2022b, p. 4). ¿Y qué sucede con la naturaleza?, ¿también tiene derechos? En México, el Congreso federal no ha reconocido la protección de los derechos de la naturaleza ni en la Constitución ni en la legislación (Herrera *et al.*, 2022).

Ahora bien, para el caso mexicano en cuanto al tema de los ANH, cada entidad federativa tiene sus propias leyes, donde se incluyen disposiciones específicas, enfocándose principalmente en los llamados «animales de compañía», en temas relacionados a «tenencia responsable», adopción, maltrato y abandono. Sin embargo, estas no son consistentes y varían a nivel estatal y local, con un énfasis predominante en multas y sanciones. Dichas reglamentaciones guardan relación con la Ley Federal de Sanidad Animal, en donde se incluye un capítulo relacionado con el bienestar, que se aborda de manera general y se

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

entiende como el “conjunto de actividades encaminadas a proporcionar comodidad, tranquilidad, protección y seguridad a los animales durante su crianza, mantenimiento, explotación, transporte y sacrificio” (p. 3), al igual que se menciona que se debe “procurar el bienestar animal” (Diario Oficial de la Federación, 2022c, p. 18).

Desde este marco, el bienestar animal es vinculado explícitamente a criterios productivos. En el principio número 5 de la misma ley se resalta que: “el estado de bienestar de los animales, utilizados por el ser humano con fines económicos, se asocia con mayor productividad y beneficios económicos” (Diario Oficial de la Federación, 2022c, p. 63). Y en el artículo 19 se señala que:

La Secretaría establecerá mediante disposiciones de sanidad animal, las características y especificaciones que deberán observarse para procurar el bienestar que todo propietario o poseedor de animales debe proporcionarles, conforme a las características de cada especie animal, con el objeto de evitar su estrés y asegurar su vida y su salud” (Diario Oficial de la Federación, 2022c, p. 63).

En este contexto, en diciembre de 2024 se incorporó a la Constitución mexicana la prohibición del maltrato animal, reconociendo la obligación del Estado de garantizar su protección y facultando al Congreso de la Unión para legislar en la materia. No obstante, la Ley Federal de Sanidad Animal sigue vigente con un enfoque utilitarista-productivista en torno al bienestar, y hasta el momento no se ha expedido una Ley General de Bienestar Animal que garantice un marco normativo común a nivel nacional. En la práctica, las disposiciones continúan fragmentadas y desiguales en las entidades federativas, lo que evidencia la distancia entre el reconocimiento constitucional y la garantía sustantiva de derechos para los ANH (Congreso de la Unión, 2024).

Asimismo, la reforma constitucional de diciembre de 2024 no nombra de manera explícita a los ANH como seres sintientes ni ha sido acompañada por dicha ley general. Frente a este escenario, movimientos sociales animalistas han impulsado acciones orientadas a que se incorpore la sintiencia de los ANH en la Constitución, así como a que se expida una Ley General de Bienestar Animal enfocada en la cabal garantía de derechos para todas las especies (Cámara de Diputados, 2023; Ramírez, 2024a).

Como ha señalado Fraser (2011), el reconocimiento cultural o constitucional, por sí solo, no sustituye las demandas materiales y jurídicas necesarias para garantizar la justicia social; existe el riesgo de que el reconocimiento quede en el plano simbólico si no se acompaña de

transformaciones estructurales que aseguren derechos. Esta crítica permite evidenciar el carácter insuficiente del reconocimiento jurídico en México: la reforma constitucional representa un avance simbólico y normativo, pero sin una ley general armonizada y sin políticas e instituciones capaces de sostener y garantizar derechos, el reconocimiento corre el riesgo de quedar como una formalidad sin encarnarse en condiciones reales de protección y cuidado para los ANH.

### 3. Construcción metodológica y perspectivas teóricas de análisis

Para la realización de este trabajo se siguió una metodología no lineal ni positivista con el objetivo de hacer crítica política por medio de metodologías otras que dialoguen con la diversidad de formas de construir conocimiento. Por lo cual se adoptó un enfoque metodológico de corte cualitativo que involucra entrevistas a profundidad, visitas domiciliarias, observación participante y diario de campo. Se buscó establecer un contacto cercano, íntimo y de diálogo horizontal con las PM, reconociendo que son coconstructores de esta investigación. Se priorizan sus voces y experiencias compartidas, reconociendo que son quienes encarnan, en sus propios cuerpos y vidas las realidades de la cotidianidad. También se enfatiza la importancia de escuchar las historias y vivencias de los ANH y los desiertos, evitando su anulación e invisibilización y reconociendo su derecho a ser escuchados. Para llevar a cabo este proceso, se utilizó el programa cualitativo *MAXQDA* en su versión 2020, como herramienta de análisis.

Las perspectivas teóricas de análisis que posibilitan la reflexión crítica y que toman en cuenta las lógicas del poder hegemónico que impacta en las realidades de los sujetos son la perspectiva descolonial ecofeminista (Pérez, 2014), el análisis crítico del discurso (Rodríguez, 2022) y el enfoque centrado en derechos (Gándara, 2019). Todas ellas toman en consideración la matriz de opresiones (Collins, 2000), particularmente el género, la colonialidad, el especismo y el sufrimiento socioambiental como problemáticas interrelacionadas. Asimismo, cuestionan la forma en que las personas (principalmente las mujeres y las viejas) como la naturaleza han sido subordinadas y explotadas a merced de un sistema heteropatriarcal y capitalista, y luchan por una relación de cuidado colectivo y respeto a sus vidas y derechos: con la apuesta por el bien común y la existencia con dignidad. Es una aproximación que se centra en la crítica al colonialismo y la colonialidad, es decir, a las formas de dominación, explotación y subordinación que persisten en las sociedades postcoloniales, enfatizando la importancia de desafiar y dismantelar las estructuras de poder coloniales y neocoloniales, así como de valorar y respetar los conocimientos, experiencias y prácticas de las comunidades.

El análisis crítico del discurso permite ver más allá de la literalidad de los discursos y de las observaciones, develando lo que está de fondo o encubierto, y lo hace poniendo como eje central de análisis a las lógicas del poder, no caracterizando y señalando individuos en concreto, sino reconociendo que detrás de las realidades de la vida cotidiana hay un sistema imperante que se impone y provoca realidades injustas y adversas. Es fundamental comprender este sistema para poder encaminarse en vías de acciones transformadoras y construir propuestas que consideren la compleja red de vida entre la naturaleza y los seres humanos, así como las relaciones de ecoddependencia e interdependencia que posibilitan la reconstrucción de la vida (Trevilla, 2019).

Desde este enfoque crítico, también se denuncian los modelos de desarrollo occidentales, que han fungido como “pieza clave dentro del proceso de dominación, colonización y expansión del capitalismo patriarcal” (Trevilla, 2019, p. 6). Se critica la modernidad y las formas de explotación de la naturaleza y de las personas, siendo las principales afectadas las feminidades en su sentido amplio, no meramente biológico, buscando promover la justicia ambiental y humana. El objetivo es visibilizar los impactos diferenciados del modelo de desarrollo en la vida de los sujetos y de la naturaleza, especialmente en las mujeres, las personas viejas, los ANH y los territorios, en este caso, en los desiertos, que suelen ser no considerados como parte del mundo natural.

#### 4. Resultados y discusión

Los discursos de las PM de Juárez y Los Herreras dan cuenta del contexto adverso en el que sobre(viven), narrando una serie de derechos violentados en distintas áreas. Estos derechos, recurrentes en sus narrativas, incluyen la autodeterminación, la recreación, el cuidado, el acceso al agua y a un medio ambiente sano, la salud y la alimentación regional, las pensiones dignas y suficientes, el trabajo digno y bien remunerado, una vivienda digna y el envejecer en su lugar. De igual forma sucede en el caso de los desiertos y de los ANH, quienes vivencian la vulneración de sus derechos. Por cuestiones propias del límite de este trabajo de investigación, no se profundiza en cada una de las narrativas e historias<sup>2</sup>, pero se recuperan algunas, a fin de problematizar el panorama que develan.

---

<sup>2</sup> Pueden consultarse las investigaciones de Chaparro (2017, 2025) para más información con respecto al tema.

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

Se comienza con Sotol<sup>3</sup>, quien, al igual que otras PM, comparte que a lo largo de su ciclo de vida han permanecido las dificultades económicas, inclusive en el acceso a la alimentación; que tiene que seguir trabajando en su vejez para poder subsistir en su día a día y que, aun así, no le alcanza para cubrir sus necesidades fundamentales.

Bueno, nosotros comoquiera vamos a decir comoquiera estamos bien, gracias a Dios. Estamos sufriendo comoquiera porque pos hay veces que nos falta porque no es tan fácil, no es tan fácil. Poquito que saco aquí, poquito que me dan mis hijos, pos ya es algo. Pos es que está duro, está duro, porque mucha gente tiene mucha necesidad, mucha gente. Y pues está duro, está duro. Vamos a decir ¿usted qué puede hacer por una persona que tiene mucha necesidad? ¿Qué puede hacer? ¿En qué puede ayudarlo? ¿En qué? ¿Tiene mucho dinero? Ese es el problema (entrevista personal, 16 de abril de 2022).

Aquí resulta conveniente traer a colación los datos revisados en la literatura relacionados con cuestiones de pobreza, donde se estima que a nivel nacional hay 41.1 % personas de 65 años en adelante en situación de pobreza (34.4 % moderada y 6.8 % extrema) y que haciendo la comparativa entre hombres y mujeres son las mujeres quienes presentan mayores niveles y que al laborar son a quienes les pagan menos (brecha salarial). Por ejemplo, hay 18.2 % personas de 65 años o más con carencias en el indicador de acceso a la alimentación. A la vez, en México 1 de cada 3 mujeres se halla en situación de dependencia económica, incrementándose esto para las que se encuentran en pobreza moderada (32.4 %) y extrema (29.3 %). De forma similar, la fuente principal de ingresos de las mujeres son las transferencias, sobre todo de las que se encuentran en pobreza moderada y extrema (CONEVAL, 2021).

Por otra parte, Roca comparte:

Hay compañías que ya no lo admiten: “Ay, está muy viejo, este ya no me sirve”. Que sí debe de haber el medio de que el Gobierno nos trate de ayudar, sabemos que semos una carga, pero pues como nosotros personalmente ya cumplimos, ¿verdad? Porque él no nos está dando nada, es de lo de nosotros, nosotros que ya trabajamos, que es de nuestros impuestos (Roca, entrevista personal, 16 de abril de 2022).

Los resultados encontrados en este estudio sugieren que se dan dinámicas en las que surge una relación directa y proporcional entre la capacidad de

---

<sup>3</sup> Las PM son nombradas con pseudónimos de elementos de los desiertos, en un gesto reivindicativo que reconoce y dignifica las trayectorias de las personas viejas y, al mismo tiempo, a los territorios desérticos que han sido históricamente negados y desvalorizados.

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

producción hegemónica y la valía, lo que lleva a concebir a las PM como un tipo de subhumano, alguien que deja de tener valía porque no produce. Con ello, se les niega su dignidad y su carácter de sujetos, que les es inherente, pero que no les es reconocido, o que solo se enuncia a nivel retórico en las leyes del Estado, sin traducirse en la realidad cotidiana. A su vez, resulta importante reflexionar y profundizar en torno a las palabras «carga» y «servir» como adjetivos calificativos y a todo lo que estas nociones conllevan, ya que los discursos también portan marcajes de opresión. Y aquí Cactus contribuye a comprender el panorama al señalar que:

Es porque en el sistema en el que vivimos las personas valen en la medida en que producen. Es decir, hay una insistencia fuerte en que la vida más valiosa, o la parte de la vida más valiosa, es la vida laboral que se tiene, en cuanto a uno produce. Y entonces hay una sobrevaloración en automático, por ejemplo, a la juventud, a la «edad productiva» que se le llama (Cactus, entrevista personal, 25 de abril de 2022).

En este sentido, Cactus muestra cómo, desde la óptica capitalista neoliberal, no se concibe a las PM como sujetos con derechos ni se reconocen las diversas maneras de “ser productivas”, ya que hay formas de producción hegemónicas aceptadas socialmente que se asocian principalmente con la permanencia en el mundo laboral—el trabajo precarizado—. A su vez, pone de manifiesto que existe una relación entre la dependencia hacia familiares y el sentimiento, por parte de quien requiere los cuidados, de percibirse como una carga para la familia, lo cual se relaciona con que no se tienen garantizados los derechos más elementales ni siquiera para la sobrevivencia cotidiana.

Y creo que hay de diferentes [necesidades y problemáticas de las PM]. Una es no tener una seguridad social garantizada. Es decir, se llega a cierta edad donde no se es productivo, ¿verdad? Bueno, laboralmente. Y entonces, para sobrevivir, se sigue trabajando cuando ya no se debería de estar trabajando. ...los trabajos que les dan a los adultos mayores remunerados, pues son muy precarios. Entonces, una falta de seguridad social para poder sostenerse, y eso genera que se vuelvan dependientes de hijos, sobrinos o de otros familiares. Y no hay oportunidad, tampoco se prevén otras alternativas para la atención a los adultos mayores. Casas de retiro, por ejemplo. Yo creo que muchos, aunque no les dieran económicamente nada, pero pudieran tener derecho a una casa de retiro donde tuvieran garantizado techo, comida y salud, se darían por satisfechos. Entonces, como que falta ese aspecto. Eso es a nivel de sobrevivencia cotidiana.

...Y también, pues, de lo que decía de la dependencia hacia familiares, porque aparte en el deterioro que se vive como adulto mayor, se van generado necesidades especiales de atención que las brindan los familiares o se quedan unos sin eso. Y entonces, esa dependencia hacia los familiares es por eso que muchos ven la vida

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

del adulto mayor como una carga para sí y para los demás. Nadie quiere tener adultos mayores en su casa porque saben que va a ser un mal que no va a durar un ratito pues, no es una semana y ya a la semana ya; no, que al contrario ¿verdad?, por esa situación de deterioro natural del adulto mayor, se va haciendo más permanente la dependencia para su sobrevivencia cotidiana. Esa es la más grande dificultad (Cactus, entrevista personal, 25 de abril de 2022).

De forma similar a lo que vivencian las PM, en el trabajo de campo se identificó información relacionada con el tema de la percepción ambiental, en la cual el ecosistema desértico es concebido a partir de categorías de índole negativa, como un lugar que no es agradable ni bonito: mitos y estereotipos en torno a los desiertos que pueden contribuir a que no se consideren merecedores de ser cuidados, ya que «no son naturaleza» (Chaparro, 2017). Se estuvo mencionando constantemente que *“el desierto es un lugar desagradable, porque está muy solo, porque se ve muy feo, así como está todo con hierbas, todo así muy feo y nomás por eso”* (Pitahaya, entrevista personal, 23 de noviembre de 2015). En cambio, el paisaje verde boscoso hegemónico suele ser considerado como bello y un lugar agradable; en tenor a esto, Pitahaya concluye: *“Este lugar [paisaje verde] me parece agradable porque está humectado, con agua, las plantas verdes, porque ahí va la gente”*.

Estos resultados se relacionan con los de otros autores (Olivas *et al.*, 2020; Ramírez, 2020b), quienes observaron que el desierto suele ser percibido como un ecosistema improductivo, hostil, inhóspito y seco, con características tales como el marchitamiento y la improductividad, sin considerar la inmensa diversidad biológica que alberga, tanto de flora y fauna, como en el caso de las plantas medicinales a las que acuden las personas para el alivio de sus malestares. Por ejemplo, Ramírez (2020b) realizó una investigación en conjunto con niñeces en una zona desértica y documenta diversos señalamientos en los que se aseveraba que *“aquí no hay desierto”, “en el desierto sólo hay arena”, “está en donde están las pirámides”, “es Egipto”, “es donde hay momias”, “el desierto es aburrido”, “en el desierto nomás hay sol y no tiene agua ni vida”* (p. 138).

Con respecto a lo anterior, las PM de las periferias de la ciudad y de las zonas rurales comentan que preparan infusiones con plantas del desierto. Por ejemplo, comparten que utilizan la gobernadora para tratar el mal olor de pies y para los cálculos renales, así como la mariola para dolores estomacales y como desparasitante. Asimismo, expresan que disfrutaban de ir a pasear a los cerros, como en el caso del que se ubica en Barrio Nuevo. Para esto, Serpiente señala:

Yo la orilla de los cerros los agarro como hobby. Me gusta mucho la naturaleza; yo creo mucho en las hierbas, creo mucho en lo natural, en el barro. Yo me curo como las víboras, con zoquete [lodo] y sábila. Nomás tengo una herida y me unto. La mariola es la amargosa, esa sirve pa el

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

estómago y pa las bilis... Ya ve que a veces, por las enfermedades o por la tomada, toma uno de ese y se le va quitando el dolor (Serpiente, entrevista personal, 16 de abril de 2022).

Estos datos permiten reconocer la importancia de fortalecer acciones con enfoque en los desiertos, por ejemplo, en las escuelas y en las actividades de programas sociales proambientales. Asimismo, resulta necesario propiciar espacios de recreación en estas áreas que sean intergeneracionales, abarquen distintos ciclos de vida y permitan a las PM disfrutar de un envejecer desértico.

### 4.1. La colonización de los animales no humanos, los desiertos y las personas viejas

*“Y Dios los bendijo y les dijo: Sean fecundos y multiplíquense; llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar y a las aves del cielo, y a todas las bestias que se muevan en la tierra”* (Biblia Católica Internacional, 2022, Génesis 1,28).

Boff (2012) alude a que el sistema que prevalece en las sociedades neoliberales y capitalistas es el del *paradigma de la conquista*, el cual tuvo sus orígenes en los siglos XVI y XVII “cuando irrumpió otro tipo de racionalidad, la instrumental-analítica, construida sobre el deseo de las fuerzas emergentes de la burguesía europea” (p. 44). Asimismo, señala que el verdadero Dios de la modernidad es el “progreso indefinido”, persiguiendo esta pretensión inalcanzable a costa de subyugar y destruir las culturas, las bondades naturales y las personas, a través de las fuerzas militares, políticas y religiosas, imponiéndose “a sangre y fuego, con la cruz y la espada” (p. 44).

La búsqueda de dicho progreso y la acumulación de la riqueza conllevan en sí mismos la dominación, destrucción y abusos para con el mundo natural y de lo que en él habita, sin contemplar los límites de los ecosistemas y sin mostrar solidaridad hacia las futuras generaciones (Boff, 2012), solamente pensando en términos del yo egóico y narcisista, destruyendo el yo nosotros (Carmona, 2023). Es aquí donde se inscribe una de las críticas al tan fomentado “desarrollo sustentable”, en el que impera una posición antropocentrista, que justifica, crea y reproduce las graves violaciones a la naturaleza y, en el caso de este trabajo, contra los ANH, los desiertos y las personas viejas.

Lugones (2019) menciona que en el pensamiento moderno operan dicotomías jerárquicas, siendo una de las principales la que distingue lo “humano” de lo “no humano”, lo que constituye una dicotomía central en la introducción del orden colonial capitalista. La autora señala que los europeos consideraban la razón como la característica principal del ser humano; por lo cual, si no estás dotado de razón, se te anula ontológicamente. En consecuencia,

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

a los que se considera como no poseedores de razón, se les concibe como “bestias, seres naturales, y tratados como tal en el pensamiento occidental moderno” (Lugones, 2019, p. 5).

Este posicionamiento *heteroandroeuroantropocéntrico* concibe a la naturaleza y a los seres «sin razón» ('inferiores') como meros instrumentos para el beneficio de los seres con razón ('superiores')—los eurocentrados, capitalistas, burgueses, imperialistas—, explotando los elementos naturales y a otros sujetos colonizados en nombre del desarrollo. Para esto, Lugones (2019) expresa que “el camino a recorrer es un camino que empieza a entender la resistencia a la imposición colonial con referentes colectivos, comunales, contra ese sistema de género, contra esa reducción a animales” (p. 15).

En este punto se precisa mencionar que las acciones individuales no constituyen el camino para la construcción de horizontes posibles ante problemáticas estructurales (no son suficientes, no alcanzan). Por lo cual, tal y como argumenta Lugones, las formas de índole colectivo son las que pueden permitir transformaciones de realidades enmarcadas en sistemas globales dominantes. No obstante, hay un aspecto que resulta importante resaltar cuando se habla de la reducción a animales. Esto se debe a que existe una dimensión que es imprescindible contemplar: el ser humano también es un ser animal. Sin embargo, esta característica intrínseca ha sido históricamente minimizada y no reconocida. Lo que se observa, entonces, es una discriminación y desvalorización de aquello que se constituye como animal, visible en expresiones cotidianas como afirmar que alguien es inhumano cuando actúa con crueldad, o que es un animal cuando lastima a otro.

Desde esta perspectiva, más que una reducción a animales, lo que se produce es una cosificación en la que tanto los animales humanos como los ANH, ambos reducidos a objetos, son colonizados y violentados en sus derechos inherentes, entendidos aquí más allá de los términos legales, en el ámbito de la dignificación de la vida. Por lo tanto, reconocer nuestra animalidad sin que ello implique connotaciones peyorativas o de índole negativa resulta necesario para poder mirar con igualdad de dignidad a los demás seres vivientes.

En esta misma línea, Bermúdez (2018) y Scheler (2008) mencionan que los seres humanos somos animales. Desde sus planteamientos enfatizan que, en el mundo neoliberal, predomina una relación instrumental para con los animales y que la tradición judeocristiana, introducida por métodos coloniales, ha posicionado al ser humano en un puesto jerárquico, debajo del Dios del Antiguo Testamento y por encima de los demás seres de la creación.

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

Scheler, al retomar la teoría humanista racional, se encuentra en consonancia con lo que Lugones explicita, ya que hacen referencia al tema de la razón, sosteniendo que esta posición, así como el grado de humanidad y valía, están dados al hombre—humano heterosexual, europeo, joven, no animal—porque es el único que piensa (Lugones, 2019; Scheler, 2008). Pero ¿qué es pensar? ¿La “razón” es superior a otras formas de inteligencia? ¿Los demás seres sintientes no piensan? Y, si no piensan de manera idéntica a la del ser humano, ¿eso justifica su colonización? Los animales somos heterogéneos, tenemos diferentes formas de pensar y de relacionarnos, vivimos distintos ciclos de vida—algunos más jóvenes, otros más viejos—y habitamos el mundo desde formas diversas de ser y de expresarnos. Sin embargo, esta diversidad no nos otorga menor valía ni justifica las violencias ejercidas contra nuestras vidas.

Bermúdez (2018) menciona que, a la par de la vida diaria del ser humano, al ANH se le atribuye el estatus de propiedad privada, elemento que guarda relación con el sistema capitalista neoliberal. Asimismo, plantea que, ante situaciones de afectación y maltrato, suele apelarse a la compasión hacia los animales desde una óptica del altruismo y del bien actuar, pero no desde el reconocimiento pleno de que son sujetos de derechos y portadores de dignidad.

Por lo tanto, es imperativo “trascender la actitud de conquistadores de la Tierra y concebirnos como un miembro más de ella” (Leopold, 2019, p. 161), así como descolonizar el Evangelio y el Antiguo Testamento, penetrados en lo más profundo de nuestras subjetividades, ideologías y sistemas sociales, incluyendo al Estado y a sus reglamentaciones. Esto implica examinar críticamente la manera en que la teología cristiana occidental y sus “enseñanzas” impuestas han servido y sirven para justificar las violencias, la discriminación y las opresiones, así como perpetuar los pensamientos coloniales. Esto incluye cómo el cristianismo occidental ha contribuido al racismo, la xenofobia, el especismo, el sexismo, entre otras formas de colonización, las cuales trascienden a la institución religiosa y se replican en el Estado y en la sociedad.

En el caso de las PM, la descolonización también implica cuestionar las narrativas y estereotipos negativos que existen en torno al envejecimiento, como el que constituyen una “carga” para la sociedad y un “gasto” público, o que son “improductivas” al dejar de laborar en los empleos socialmente preponderantes, así como las ideas de belleza hegemónicas que se enfocan en productos “antiedad” y “anti envejecimiento”, las cuales dificultan el disfrute de las etapas de este ciclo de vida y afectan emocionalmente a la población mediante la

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

exaltación de la preservación de la juventud<sup>4</sup> y el rechazo al ser viejo. Asimismo, implica reconocer las diversas representaciones de las vejeces sin someter las voluntades de las PM, a través de procesos de feminización, infantilización y domesticación, prácticas que violentan su derecho a la participación social y a la autonomía. Del mismo modo, conlleva no anular a las PM, sino garantizar sus derechos para que puedan vivir con dignidad y no únicamente en condiciones de sobrevivencia cotidiana.

A partir de lo anterior, Alexander y Mohanty (2004) señalan que los legados del hecho colonial son el Estado, el capitalismo y los procesos de colonización. En este sentido, en el presente trabajo se observa que también trastoca las ideologías y las interacciones sociales, jerarquizando la edad en términos de valor como se ha venido revisando. Predomina la visión de las PM como personas sin agencia, sin capacidad de contribuir ni de tomar decisiones por cuenta propia, con lo cual se les niega el carácter intrínseco de sujetos mediante prácticas de dominio y sometimiento de voluntades.

Por ejemplo, Viento comparte lo siguiente:

Me gustaría que se respeten nuestras costumbres, que nos dejen decidir, que si queremos hacer algo no nos lo prohíban. Que si quiero apoyar lavando los trastes, que nos dejen. ...si lo hacemos muy lento, pues déjennos hacerlo a nuestro paso. Porque luego [te dicen] "Tú ya no puedes hacer esto y ya lo hago yo; tú ya no puedes hacer aquello", ¿no? Y entonces los van relegando, los van relegando al rincón, cuando pueden decirles: "Bueno, ya no quiero que cocines porque a la mejor te puedes quemar o quiero prevenir un accidente; pues ayúdame a picar, ayúdame a lavar las frutas, las verduras, lo que sea", ¿no? Luego: "Ya me da miedo que te caigas, ya te baño yo", ¿ves? En lugar de ver hasta dónde esa persona puede bañarse sola. A la mejor necesito una silla. "Está bien, bueno, te pongo el champú; tú te lavas la cabeza, tú te tallas; yo nomás estoy como para que no te vayas a caer o eso; si te caes aquí te sostengo". ¡Imagínate! Ya no las dejan lavarse la cabeza o no los dejan lavarse; van perdiendo movilidad en los brazos, van perdiendo habilidades. Y hay muchos lugares en donde pasa eso, incluso en los lugares de cuidado; ahí hasta con más razón quieren hacerles todo. O sea, como que les dan la etiqueta de inutilidad, ¿ves? (Viento, entrevista personal, 26 de abril de 2022).

Esta información permite observar cómo se suelen someter las voluntades de las PM, decidiendo por ellas e imponiéndoles decisiones que ellas no tomaron. Por ejemplo, durante los traslados para las visitas a las comunidades se observó una conversación entre dos personas que viajaban en el transporte público, en la cual una le pregunta a otra cómo está su papá, a lo que responde: «*Ahí está en su*

---

<sup>4</sup> Como se puede apreciar en la definición de vejez que varias PM enunciaron: como un "acumulamiento de juventud".

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

*casa, no se quiere salir de ahí, está aferrado, pero ya sabe, nomás consigo la casa en Chihuahua y me lo llevo a fuerza, ¡cómo de que no! A lo que la otra contesta: “Ay, ¿por qué serán tan tercos los mugres viejitos? Nunca se quieren salir de sus ranchos”» (nota de campo, 22 de abril de 2022). Para esto, Viento hace hincapié en que “es muy necesario que se les reconozca el derecho a elegir qué quieren hacer como persona mayor” (Viento, entrevista personal, 26 de abril de 2022), y subraya la importancia del reconocimiento y el respeto hacia sus costumbres y voluntades.*

### 4.2. La domesticación como proceso de violencia colonial

A través de la domesticación el ser humano se ha aproximado a los ANH y los ha incorporado a sus vidas (Sagols, 2018). No obstante, considerando la idea de superioridad humana que predomina en las sociedades neoliberales y capitalistas, así como el deterioro ocasionado a los ecosistemas, “anulamos todo tipo de igualdad entre los vivientes, pues nos concebimos como una especie privilegiada, autorizada para privar a los otros de aire y agua limpios, de sus propios espacios para vivir, y del derecho de contar con un planeta sano” (Leopold, 2019, p. 147).

Un proceso de domesticación de los ANH implica la adquisición de responsabilidades, ya que impacta directamente en su mundo de libertad y desarrollo pleno, al trasladarlos a espacios en donde se encuentran en situaciones de dependencia y en relaciones de verticalidad con los seres humanos. Esta lógica se observa principalmente en el abordaje de los llamados “animales de compañía”, quienes ya no pueden acceder de manera autónoma a alimentos o al agua, pues dependen de la provisión humana en territorios que también han sido domesticados, con todas las modificaciones que ello conlleva.

Al considerar los sistemas capitalistas y neoliberales, orientados a la búsqueda constante del desarrollo económico, en los que los ANH, las personas y el mundo natural son concebidos como «recursos naturales», resulta imprescindible afirmar que la pobreza mata. Mata por la falta de acceso a alimentos, agua, atención médica y cuidados básicos; mata porque el dinero se coloca por encima de la vida. Se pierden vidas humanas y de otros animales no por causas naturales, sino por la precariedad producida y sostenida por un Estado opresor que administra la miseria y se desentiende de su responsabilidad de garantizar derechos. En este marco, resulta pertinente preguntarse: ¿qué libertad puede haber para los ANH para acceder a lo más elemental para su sobrevivencia diaria? Es en este contexto donde emerge el tema de los animales en situación de calle, quienes sufren historias de graves abusos, indiferencia, abandono, crueldad y maltrato y que, al igual que las PM y sus familias en

situación de pobreza, enfrentan serias dificultades para acceder a los alimentos y al agua, como ocurre en la colonia Barrio Nuevo.

El derecho al cuidado está constantemente violentado, ya que tanto en el caso de las PM como en el de los ANH y los desiertos, puede verse que no está siendo garantizado y que el Estado responsabiliza a los individuos y a las familias de su provisión, limitándose a acciones meramente punitivas, como lo son las multas y cárcel, para quien cometa alguna infracción relacionada con ello. Esta lógica reproduce una visión colonizadora del cuidado, que no promueve otros abordajes posibles, como la reflexión, la concienciación o la sensibilización en cuanto a la temática, así como tampoco tiene como objetivo principal la garantía de derechos.

*“Debería ser parte de la Ley regular la tenencia de los animales” y “deberíamos seguir el ejemplo que funciona en otros países que cobran impuestos por cada perro”* son fragmentos de las notas de campo (12 de febrero de 2024) que reflejan que la mirada continúa centrada en medidas de castigo y no en enfoques orientados al cuidado de la casa común, que es la Tierra y todo lo que en ella habita. Estas posturas, además, no contemplan el contexto de adversidad y de no garantía de derechos en el que se encuentra inmersa la mayor parte de la población mexicana, particularmente las PM como grupo históricamente excluido y violentado, así como las mujeres y las personas en situación de pobreza. ¿Cómo una medida de corte punitivo puede ser la solución a las problemáticas socioambientales? Constituyen una forma de revictimización, de culpabilización y señalamiento a los sujetos por cuestiones estructurales, las cuales requieren formas de organización y de trabajo mucho más complejas, así como vías encaminadas al cumplimiento cabal de los derechos. ¿Cómo brindar alimento a otro ser vivo si los sueldos de las personas son, en su mayoría, sueldos de hambre?

Con lo que se analiza en el párrafo anterior, se busca mostrar y reflexionar que el contexto es hostil, incierto y desfavorable; que tanto las personas como los desiertos y los ANH sobreviven y mueren en un mundo en el que se les violenta gravemente, y que transcurren ciclos de vida y generaciones en los que las personas jamás lograron salir de la pobreza. Ello se vincula con el mito del desarrollo económico, el cual se presenta como un proceso expansivo, pero cuya acumulación monetaria es acaparada por ciertos y selectos grupos en el poder, incluyendo al propio Estado, marcado por una historia de corrupciones y apropiaciones de lo público. Las historias compartidas por las PM y por habitantes de Barrio Nuevo dan cuenta de esta realidad y permiten develar aquello que suele permanecer oculto, pero que se encarna en la vida cotidiana y en las corporalidades de las personas, de los ANH y de los mismos ecosistemas.

Ante contextos tan adversos, marcados por la precariedad, las violencias y las pobreza, resulta difícil brindar cuidados a los demás seres vivos, ya que ello condiciona el actuar de los sujetos y ni siquiera las necesidades más elementales están siendo satisfechas. Sin embargo, también puede observarse cómo la óptica neoliberal penetra hasta lo más profundo de las subjetividades e ideologías, llevando a cosificar a los seres vivos y a la naturaleza en general, y a reproducir formas de violencia hacia ellos. Por ejemplo, una mujer compartió que una vecina le dijo *“échele agua hirviendo”* (nota de campo, 2 de noviembre de 2023) ante la presencia de perros en situación de calle, con el objetivo de que no se acercaran a su hogar, señalando que así es como ella procede porque *“pues no se van de aquí”* (nota de campo, 2 de noviembre de 2023) y porque *“esos son callejeros y comen animales muertos, que se larguen a otro lado”* (nota de campo, 4 de octubre de 2023). De igual forma, otra mujer comentó en la comunidad que todos los perros deben permanecer amarrados en sus casas, ya que *“así no me gustan sueltos, no sirven para nada”* (nota de campo, 11 de septiembre de 2023), argumentando además que *“siempre hay que darle más prioridad a las personas, no a los perros; hay muchas personas que prefieren el bienestar de los perros en lugar de nosotros las personas, ¡qué feo eso!”* (nota de campo, 12 de febrero de 2024).

Otras narrativas observadas durante el trabajo de campo brindan *“soluciones”* desde el poder, operando mediante la exterminación de lo que se considera es una cosa que estorba, siguiendo presupuestos mercantilistas desde la efectividad y la eficacia: *“rifle sanitario a perros y gatos ferales es la solución y déjense de romanticismos, soy médico veterinario zootecnista preparado y con especialidad en salud pública, así que si vamos a opinar que sea con argumentos”*, así como *“¡rifle sanitario y se acabó!; mejor perro callejero o feral que se vea, perro que con rifle sanitario se trate”* (notas de campo, 30 de agosto de 2025).

Estas afirmaciones se enuncian desde un posicionamiento de superioridad invalidando saberes otros, al presentarse como verdad absoluta validada por el poder institucional y académico que elimina todo lo que en ella no encaja (incluso, una de las personas enfatizó con la voz y gestos de grandeza que él es el experto, el preparado y el especialista, y que las demás personas debían callar). Asimismo, estas posturas provienen de una práctica médica veterinaria utilitarista y violenta, que no persigue la garantía de derechos ni contempla otros abordajes posibles desde la interrelacionalidad múltiple. Se articulan como aliadas de discursos hegemónicos dentro de una mirada colonizadora, sin siquiera permitirse ser interpeladas ante las situaciones profundamente injustas y adversas que viven los otros animales, tales como historias de abandono, tortura, desaparición forzada y múltiples violencias, sin la posibilidad de conocer otra vida ni de garantizarles el derecho a la existencia con dignidad.

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

En continuidad con el análisis anterior, al abordar las situaciones particulares de Barrio Nuevo, se comenta que, a partir de la construcción del Camino Real, se perjudicó gravemente a la población, la flora, la fauna y los suelos desérticos. Por ejemplo, las cactáceas dejaron de florecer, ya no se observan pitahayas cerca (las cuales eran consumidas por los habitantes de la comunidad), disminuyó la cantidad de mezquites y dejaron de verse tarántulas, liebres, perritos de la pradera, una gran diversidad de serpientes y correcaminos, entre otros animales. Cabe mencionar que, durante la construcción de dicha carretera, la zona fue dinamitada, sin importar las vidas que habitaban el territorio. De igual forma, empresas y personas provenientes de otros barrios comenzaron a tirar basura en el lugar, generando grandes cúmulos de desechos, así como a abandonar perros y gatos, ya sea vivos o muertos, cuyos cuerpos fueron arrojados como basura, negándoles incluso el derecho a una vida o a una muerte dignas, es decir, a no sufrir.

Para este apartado se incluyen seis historias acerca de los ANH (cinco compartidas en Barrio Nuevo y una referente a un caso del Parque Central de Ciudad Juárez), las cuales narran vivencias de maltrato y abandono y resultan importantes de recuperar como anuncio y denuncia de las situaciones injustas que ocurren en el cerro de la Lealtad y en la comunidad juareense. Estas historias evidencian las repercusiones del capitalismo neoliberal en los cuerpos y las vidas de los ANH, así como la minimización de sus experiencias y su exclusión como parte de una cultura del descarte capitalista, tal como ocurre con los grupos históricamente discriminados y con los desiertos.

### *Historia de Chata*

Chata era una perra de color café, de tamaño grande y de edad muy avanzada, con rasgos similares a los de un bóxer. Fue abandonada en el cerro junto con otros siete perros, quienes se hacían compañía y, de manera conjunta, buscaban agua y alimento. Chata era muy seria, tímida y cariñosa. Un día, alguien le causó una herida punzocortante en el área de las costillas. Se intentó curarle la herida, pero sin resultados favorables, ya que lamentablemente murió. Los demás perros no volvieron a verse en la comunidad y se desconoce qué sucedió con ellos (nota de campo, 24 de febrero de 2016).

### *Historia de Güero*

Güero era un perro pitbull, blanco y de tamaño grande. Fue abandonado en el cerro, donde lo dejaron amarrado de las cuatro patas para impedir que se soltara. Al principio, Güero se mostraba muy desconfiado y, en distintas ocasiones, se observó que al ver escobas y sartenes se hacía pequeño y comenzaba a temblar, lo cual podía indicar que había sido maltratado previamente con esos

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

artefactos. Con el paso del tiempo, Güero empezó a sentir mayor confianza y a mostrarse más cariñoso. No obstante, también parecía manifestar “celos” cuando se les hablaba a otras personas que pasaban por la calle o cuando se mostraba afecto hacia otros animales, conducta que fue disminuyendo conforme fue sintiéndose más seguro y querido.

Cuando recién llegó Güero nos percatamos de una actitud que parecía de celos, ya que un día pasó un perro que volteamos a ver y le hicimos cariños, y Güero salió corriendo, por lo cual se empezaron a pelear. Para esto, uno de los vecinos agarró un bat de beisbol y golpeó muy fuerte a Güero, por lo cual, junto con otra vecina lo defendimos, le explicamos al señor que Güero era buen perro, solamente que lo habían abandonado.

Esa fue la única vez en que Güero se portó de esa manera, ya que fue sintiéndose más en confianza, pero lo que empezó a suceder fue que otros vecinos se robaban a Güero durante la noche para llevarlo a peleas clandestinas con otros perros. Güero no quería ir y lo regresaban todo ensangrentado. Era difícil poder resolver esa situación, ya que no se sabía bien cuáles vecinos eran y en la casa no hay ningún tipo de cerca que impidiera el paso al lugar, pero una vez se supo quiénes eran se habló con las personas para que no hicieran eso; pero tristemente un día ya no encontramos a Güero (nota de campo, 20 de noviembre de 2016).

### *Historia de Güera*

Güera era una perra blanca, muy cariñosa y juguetona. A ella la abandonaron en el cerro cuando era cachorra. Creció en el hogar hasta convertirse en una perra grande, siempre muy amorosa. Sufrió maltratos por parte de un vecino que ya no vive en la colonia.

Un día nos dimos cuenta de que la perra no regresaba, lo cual era extraño porque solamente salía para defecar u orinar en el cerro. Ese día estuvimos buscándola y nos dimos cuenta de que el vecino estaba bebiendo alcohol y drogándose, al igual que estaba abusando sexualmente de Güera. Fuimos por la Güera y se encontraba en un estado extraño, como alterado; no tenía equilibrio, parecía que la habían drogado. Nos la llevamos; no teníamos dinero para atenderla, pero le hicimos un remedio casero para ver si se reponía. Güera logró reponerse y, a partir de ahí, siempre estábamos al pendiente del vecino.

Tiempo después, no la encontrábamos y nos dimos cuenta de que el vecino la tenía encerrada; él sí tenía cercada su casa, por lo cual fuimos a sacarla. Fue muy impactante cómo la Güera lloraba y extendía sus patas delanteras para que lográramos alcanzarla, hasta que pudimos. Güera sufrió muchas vejaciones. Ella siempre defendía a mi madre de los abusos de mi papá, quien sufre de alcoholismo, y cuando mi papá bebía se portaba muy violento con Güera, hasta que un día, al llegar yo de la escuela, me dice mi mamá entre lágrimas que Güera había muerto, que mi papá la había matado enfrente de ella con una piedra muy

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

grande con la que la golpeó en la cabeza. Mi papá solamente dijo que había hecho eso porque queríamos más a una mugrosa perra que a nuestro propio padre y a esposo, y que eso es un grave pecado (nota de campo, 17 de noviembre de 2016).

### *Historia de Camila, Canela y sus cachorros*

Canela es una perra café, muy juguetona, cariñosa y que ama brincar y correr por las calles. A ella, a Camila (otra perra grande, pero de color gris) y a sus crías las tiraron en el cerro, solo que los dejaron en lugares separados. Primero llegaron dos cachorras, quienes estaban temblando de frío, debido a que las dejaron un día de invierno.

Las acogí, les puse unas cajas de cartón con ropa y cobijas, puse una madera arriba para que no se mojaran con la lluvia y así se quedaron más tranquilas. Eso sucedió un día durante la mañana, pero en la noche me percaté de que llegaron dos perras grandes; una de ellas es Canela y la otra Camila. Fue demasiado triste la escena que vi, ya que Canela y Camila estaban intentando sacar a dos cachorros más que se escondieron en la casa de la vecina, para después ir por las dos cachorras que estaban en mi casa.

Canela estaba en delgadez extrema; se veía tan delgada que apenas y podía caminar, parecía arpa, y aun así amamantaba a sus cachorros con sus ubres tan pequeñas que ni leche tenían. Les di agua y bebieron como si estuvieran secas, muertas de sed; también les di algo de comer. Estuve cuidándoles y, cuando se me acabaron las croquetas, les empecé a preparar atoles de maíz, arroz, frijoles, lo que se pudiera. Canela se repuso; ahora se encuentra en su peso, solo que sus hijos murieron. Creo que tenían parvovirus, dado que vomitaron e hicieron diarrea con sangre muy maloliente; los enterré en el cerro. Ahora solo están Canela y Camila; se llevan muy bien con mis demás perros y gatos (nota de campo, 4 de enero de 2024).

### *Historia de Antonio y Palomo*

Palomo era un perro pequeño y asustadizo a causa del trauma vivido; a él lo dejaron abandonado en el puente del Camino Real junto con dos perras, un perro y dos cachorros. Una de las perras estaba infectada de pulgas y garrapatas y recién atropellada, con el hueso expuesto e infectado; uno de los cachorros estaba muerto debido al golpe de cuando lo aventaron. Me los llevé y los dejé en el kínder abandonado que tenemos en el barrio [llamado Nellie Campobello], para ahí cuidarles y que tuvieran su recuperación, ya que en casa tengo otros perros y gatos; uno de los perros era Antonio, mi güerito hermoso, era de color amarillento, muy amoroso y extremadamente inteligente.

Un día que fui a la escuela salí muy noche; llegando a casa, noté que Antonio no estaba y me preocupé. Fui al kínder y encontré a Palomo navajead; le hicieron

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

heridas tan profundas en diferentes partes del cuerpo, sobre todo en el cuello. Lo curé, le di una pastilla, pero murió casi al instante; no hay palabras para describir la tortura. Fui y lo enterré, y fue ahí cuando encontré a Antonio en otro lugar lejano al kínder; a él le faltaba la piel de la pata trasera izquierda. También lo llevé a casa a curar y estuvo luchando durante meses; iba mejorando notablemente gracias a remedios caseros y herbolarios, pero el 26 de julio de este año falleció por culpa de este calor infernal. Le dio un golpe de calor y ni el único árbol ni el aire<sup>5</sup> que le pude conseguir fueron suficientes para que se restableciera (nota de campo, 13 de agosto de 2025).

### *Historia de Modesto y Benito*

López (2024) comparte información acerca de los ANH que han vivido y viven en el Parque Central de Ciudad Juárez, como el caso específico de las jirafas Modesto y Benito, así como de patos, tortugas y un avestruz, entre otros, quienes no han sido cuidados de manera adecuada. Esta situación ha ocurrido en un contexto de indiferencia por parte de los distintos órdenes de gobierno, así como de la Procuraduría Federal de Protección al Ambiente (PROFEPA) y SEMARNAT.

López (2024) destaca que:

El Parque Central es un enigma: se dice que es un zoológico, una escuela preparatoria, un lago artificial para pesca, un parque de diversiones, oficinas gubernamentales, una biblioteca... incluso, se ha convertido en un lugar donde, de manera inhumana y posiblemente ilegal, la gente abandona mascotas como tortugas, peces, gatos, ardillas y hámsteres (López, 2024, párr. 3).

Referente a Modesto, “vivió” veintiún años en dicho lugar, en un espacio reducido como un sistema carcelario, como trofeo o adorno, lejos de su hábitat natural, sobreviviendo a las inclemencias del clima extremo del desierto juarense, lo que derivó en la necrosis de sus orejas y su cola a causa del frío intenso. Posterior a su muerte, acaecida en 2022, y ante la creencia de que no se volvería a traer a un animal de fauna silvestre a la ciudad, llegó Benito en 2023, quien, por intereses políticos, fue retenido para repetir la misma historia de Modesto, marcada por la injusticia y el maltrato animal. En esta ocasión, la situación fue distinta gracias al trabajo de grupos animalistas como Salvemos a Benito, quienes exigieron a las autoridades que fuera trasladado a un espacio más adaptado a sus necesidades. Dicho traslado ocurrió en enero de 2024, cuando Benito fue llevado a Puebla, al parque de conservación Africam Safari. Este hecho es considerado un logro del movimiento animalista, que muestra que, a través de la lucha

---

<sup>5</sup> En Ciudad Juárez, el término *aire* se utiliza coloquialmente para referirse a ventiladores o aparatos de enfriamiento utilizados durante las olas de calor.

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

colectiva, es posible caminar hacia rumbos de justicia y cumplimiento de derechos (Santamaría, 2024).

Estas historias que son de diferentes años indican que las problemáticas persisten en el tiempo y que, aunque existen personas interesadas en su resolución y brindan apoyo mediante acciones de cuidado, estas situaciones requieren de la participación de los diferentes actores sociales. Ello se debe a que, como ya se ha abordado, las acciones individuales no son suficientes frente a problemas estructurales que las trascienden.

Asimismo, las narrativas evidencian las repercusiones de los sistemas capitalistas neoliberales en las ideologías y en las vidas de las personas y de los ANH, en sus derechos y en los territorios, produciendo realidades injustas y múltiples violencias que se inscriben en sus corporalidades, dejando marcajes de opresión, como se ha venido analizando. En este marco, también pueden observarse casos de violencia vicaria con componentes patriarcales, orientados al control y a la dominación masculina, como se expresa en la siguiente narrativa: *“Mi papá solamente dijo que había hecho eso porque queríamos más a una mugrosa perra que a nuestro propio padre y esposo, y que eso es un grave pecado”* (nota de campo, 17 de noviembre de 2016).

Bermúdez (2018) habla de las sociedades occidentalizadas, en las que los ANH se perciben como “propiedades, bienes tangibles, cosas, objetos que no tienen derechos” (p. 190). En el mismo sentido, Boff (2012) señala que predomina la idea de que la naturaleza es un objeto de intervención, que está ahí disponible para la utilización humana. Desde esta lectura, se hace un reconocimiento acerca de la vulneración de derechos y su relación directa con las posibilidades de que los ANH no sean protegidos, por lo cual, resulta necesaria la lucha colectiva en distintos ámbitos, donde se entrelacen solidaridades para transformar sistemas y paradigmas y para exigir la garantía de derechos, en una apuesta por el buen vivir.

Cabe resaltar que en este trabajo no se caracteriza a los sujetos; lo que se busca es que sea anuncio y denuncia de las violaciones a derechos que se desprenden de los sistemas capitalistas neoliberales, en los que los cuerpos y las realidades cotidianas de las personas, ANH y territorios son prescindibles, como objetos desechables. En concordancia con lo anterior, Peyote expresa que *“la cultura del desechable es muy de Estados Unidos; desde que se crearon hemos contaminado al mundo con los desechables, y también se piensa que las personas son desechables”* (entrevista personal, 9 de mayo de 2022) y Cactus hace mención de que *“las vidas de las personas mayores se siguen viendo como vidas desechables o ya de salida, como cuestión terminal”* (entrevista personal, 25 de abril de 2022).

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

Por otra parte, Lagartija expresa que las comunidades pueden unir esfuerzos para la solución de las problemáticas que les aquejan, no solamente en cuestiones relacionadas con las personas (individuales), sino también para las situaciones que viven los ANH, considerándolos parte de un «nosotros» comunitario y como compañeros del barrio, con derecho a habitar y transitar el espacio sin que se les violente:

Hablando de los animales, identificar primero, hacer un tipo diagnóstico a ver cuántos animales tenemos aquí en el barrio, o sea, cuántos hay, [hacerlo] entre vecinos... No sé si estaría muy loco decir: “Ah, pues mira, tenemos tantos perros, vamos a organizarnos como comunidad y un día cada quien va a darle comida a ese animal, perro o gato”, pero ese perro siempre va a estar en un solo lugar, a lo mejor en la casa o en la calle, que es donde se mantiene. También vamos a verificar si ese perro o ese gato tienen las vacunas correspondientes, para si no las tiene, pues llevarlo. Igual, van a ser como que los animales no de una sola persona; van a ser los animales del barrio (Lagartija, entrevista personal, 1 de noviembre de 2016).

Los abordajes con derechos son posibles y necesarios, y he aquí la importancia de un genuino compromiso ético político, no solo desde las comunidades, sino también con una responsabilidad directa del Estado. Resulta imperativo que este garantice los derechos más allá del considerado “ser humano”, a través de la búsqueda del buen vivir para todas, todos y todes, donde exista acceso a la salud y se cumplan todos los derechos. Un ejemplo urgente de ello es la necesidad de contar con hospitales veterinarios públicos en el país, donde se brinde atención animal integral.

En esta misma línea, resulta pertinente mencionar la experiencia de Barrio Nuevo, donde se busca que el kínder abandonado desde hace más de quince años pueda fungir como el Centro Comunitario Desierto de la Liberación, con el propósito de brindar atención no solo a las personas humanas, sino también de trabajar los derechos de los demás animales y de la naturaleza. Se trata de una apuesta por construir comunidad desde el cuidado colectivo, así como por propiciar un espacio de liberación de opresiones y de exigencia común del cumplimiento de los derechos. Si bien este proceso ha sido complejo debido a diversas obstaculizaciones burocráticas y a las condiciones de pobreza multidimensional, la lucha continúa.

## 5. Conclusiones

Las problemáticas socioambientales son preocupantes, ya que se observa que, a través de las lógicas del poder y de la vulneración de derechos, se violenta gravemente tanto a las personas como a los ANH y a la naturaleza en general, ocasionando deterioro ambiental y situaciones de vida indignas. Al adentrarse

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

en el tema que atañe a este trabajo, puede verse cómo las PM viven, en su mayoría, realidades adversas y de desprotección social, ocasionadas por un Estado ausente que no se responsabiliza de la provisión del bienestar de la población en general. Asimismo, estas situaciones no son ajenas a los ANH ni a los desiertos, ya que persisten el abandono y el maltrato animal, así como la utilización y el acaparamiento de las bondades naturales, a merced de los grupos en el poder, sin importar las afectaciones ocasionadas al ambiente natural ni a las personas, siendo mayormente afectadas aquellas que viven en situación de pobreza y otros grupos históricamente vulnerados.

En las leyes mexicanas relacionadas con el tema de los ANH, puede verse que la mirada que prevalece es de corte economicista, centrada en la cosificación y la responsabilización individual. Si bien se estipulan reglamentaciones, estas se enfocan en rubros punitivos, sin considerar los diversos escenarios contextuales de la población y de los ANH, como en el caso de las pobrezas y de la situación de calle, las cuales responden a cuestiones de índole estructural. Asimismo, permanece pendiente su reconocimiento como sujetos de derechos.

De manera similar ocurre con el tema socioambiental, donde el énfasis se coloca en la «administración» más eficiente de los llamados «recursos naturales» desde la lógica del desarrollo sustentable, sin considerar que los elementos naturales son finitos ni reconocer a la naturaleza como sujeto de derechos. De este modo, persiste una deuda histórica con la diversidad de contextos, como sucede en el caso de los desiertos, sobre los cuales predomina una visión anuladora y no se realizan acciones con enfoque en los desiertos; por ejemplo, en las escuelas no se estudian los desiertos, ni siquiera en las regiones donde existe población que los habita.

En lo que respecta a las PM, si bien en las leyes y reglamentaciones se les reconoce formalmente como sujetos de derechos, dicho reconocimiento suele permanecer en el nivel de retórica, ya que continúa pendiente su traducción a las realidades de la cotidianidad. Por ello, al contemplar las condiciones contextuales, resulta fundamental enfatizar que el bienestar de los ANH y animales humanos, así como el de la naturaleza, constituye una prioridad ética y política: se trata de asuntos de justicia que requieren ser atendidos de manera integral.

El capitalismo neoliberal es un modelo económico que evita o pasa por alto conscientemente los efectos negativos que tiene sobre los cuerpos y territorios (las políticas socioambientales conceden subsidio a las políticas neoliberales y, con ello, favorecen la reproducción de violencias). En este punto es fundamental traer a colación el tema del cuidado necesario. Boff (2002) señala que “*cuidar es*

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

*más que un acto; es una actitud... de ocupación, de preocupación, de responsabilización y de compromiso afectivo con el otro*" (p. 29). Desde esta comprensión, "el cuidado coincide con la «no indiferencia», o sea, con el hecho de asumir que somos afectados por todo lo que nos rodea, por los otros o diferentes, aunque no se nos parezcan" (Sagols, 2018, p. 165).

Se propone la ética del cuidado como un nuevo paradigma social— dimensión política— que permita "avanzar hacia el reconocimiento de una ontología relacional atravesada por la vulnerabilidad, la interdependencia y la ecodependencia" (Carmona, 2023, p. 217), y trascender el individualismo narcisista para la construcción de una sociedad "basada en el *ethos* del cuidar, cuyos ejes son el afecto, la implicación, la convivencia, la relación sujeto-sujeto" (Carmona, 2023, p. 230), donde exista la corresponsabilidad por parte de todos los actores sociales [que el Estado garantice los derechos para el bienestar integral] y en la que la multiplicidad de existencias sea posible.

En estas mismas vías, Caruso (1979) comparte que la sociedad occidental, moderna y colonial actual está centrada en su yo individual, el cual "es dominado y reprimido por nuestra cultura con su estructura de poder" (p. 79). Dice que el sujeto real es cosificado y que la enajenación atraviesa todo tipo de relación humana, animal y con la naturaleza, y que nada perdona esa enajenación. También señala que "el yo desestructurado narcisistamente o incluso el pro-yo reproduce relaciones de propiedad totales en que el hombre se vuelve mercancía, y la compensación de esta cosificación total se efectúa mediante un mundo privado incomunicado" (pp. 96-97), por lo cual invita a "hacer un modo y maneras conscientes para formar con los demás un nosotros" (p. 82) y a "que la organización centrada en el nosotros se vaya desprendiendo del arcaico ello y acabe por formar una síntesis con la función del yo, crítica y comprometida" (p. 80).

Esta situación convoca a concebir el cuidado, no como asunto individual, femenino, privado y exclusivamente humano, sino como perspectiva y práctica vital que involucra todos los ámbitos de la trama de la vida. En síntesis, los modos de relación basados en el cuidado, y la posibilidad de construir comunidades a partir de prácticas de cuidado de sí, de los otros y de los ecosistemas, constituyen tal vez la más importante clave para el abordaje del individualismo narcisista (Carmona, 2023, p. 233).

Finalmente, resulta necesario insistir en la urgencia de una lucha común por la defensa de los derechos y la liberación de las opresiones, no desde enfoques fragmentados ni separatistas. Las violencias que atraviesan a los ANH, a los animales humanos y a los territorios responden a una misma matriz de dominación, por lo que su transformación requiere apuestas colectivas que

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

reconozcan la interdependencia de la vida. En este sentido, toda lucha por los derechos es también una lucha por la liberación de la casa común y de todas las existencias que la habitan.

### Referencias

- Alexander, M. J. y Mohanty, C. (2004). Genealogías, legados, movimientos. En C. Romero y S. García (Coord.), *Otras inapropiables, feminismos desde las fronteras*, (pp. 187-198). Traficantes de Sueños.
- Bermúdez, P. (2018). De las cosas, los derechos y las personas, ¿qué son los animales? En P. Rivero (Coord.), *Zooética, una mirada filosófica a los animales*, (pp. 156-171). Fondo de Cultura Económica.
- Biblia Católica Internacional* (44a edición). (2002). Editorial Verbo Divino.
- Boff, L. (1996). *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres*. Editorial Trotta.
- Boff, L. (2002). *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la tierra*. Editorial Trotta.
- Boff, L. (2012). *El cuidado necesario*. Editorial Trotta.
- Cámara de Diputados. (2023). *Iniciativa con proyecto en decreto por el que se expide la Ley General de Bienestar Animal*. [http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2023/09/asun\\_4612453\\_2\\_0230927\\_1695768668.pdf](http://sil.gobernacion.gob.mx/Archivos/Documentos/2023/09/asun_4612453_2_0230927_1695768668.pdf)
- Carmona, D. (2023). Los lazos sociales en la contemporaneidad. Desde el individualismo hacia la ética del cuidado. *Miradas*, 18(1), 215-238. <https://doi.org/10.22517/25393812.25296>
- Caruso, I. (1979). *Narcisismo y socialización. Fundamentos psicogenéticos de la conducta social*. Siglo Veintiuno Editores.
- Castillo, O. y Delgado, E. (2024). Prolegómenos para una ecología política del sufrimiento socioambiental en América Latina. En O. Castillo y D. Roca-Servat (Coords.), *Ecología política, sufrimiento socioambiental y acción política: algunos debates contemporáneos en América Latina*, (pp. 27-46). Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO).
- Chaparro, D. K. (2017). *Proyecto de educación popular ambiental Los guardianes de la naturaleza* [Tesis de maestría], Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Chaparro, D. K. (2025). *Las vejeces invisibilizadas hablan: bienestar psicosocial y autopercepciones del envejecimiento en zonas rurales y urbanas del norte de México*. [Tesis de doctorado], Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Collins, P. (2000). *Black feminist thought: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. Routledge.
- Congreso de la Unión. (2024, 2 de diciembre). *Decreto por el que se reforman y adicionan los artículos 3o., 4o. y 73 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en materia de protección y cuidado animal*. Diario Oficial de

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

- la Federación. [https://dof.gob.mx/nota\\_detalle.php?codigo=5744207&fecha=02/12/2024](https://dof.gob.mx/nota_detalle.php?codigo=5744207&fecha=02/12/2024)
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2021). *Condiciones socioeconómicas de grupos históricamente discriminados*. CONEVAL.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2023). *Informe de Evaluación de la Política de Desarrollo Social 2022*. CONEVAL.
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social. (2025). *Informe de evaluación de la política de desarrollo social 2024*. CONEVAL.
- Diario Oficial de la Federación. (2022a). *Ley de los Derechos de las Personas Adultas Mayores*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LDPAM.pdf>
- Diario Oficial de la Federación. (2022b). *Ley General de Desarrollo Social*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LGDS.pdf>
- Diario Oficial de la Federación. (2022c). *Ley Federal de Sanidad Animal*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/LFSA.pdf>
- Diario Oficial de la Federación. (2024). *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*. <https://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/ref/cpeum.htm>
- Espinoza, F. (2017). La opción por los pobres: la estética de Fidel Sepúlveda y la encíclica *Laudato Si'*. *Aisthesis*, 62, 212-213. <https://www.scielo.cl/pdf/aisthesis/n62/0568-3939-aisthesis-62-0201.pdf>
- Fraser, N. (2011). ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista». En N. Fraser, M. Carbonero y J. Valdivielso (Coord.), *Dilemas de la justicia en el siglo XXI: género y globalización*, (pp. 217-254). Edicions UIB.
- Gándara, M. (2019). *Los Derechos Humanos en el siglo XXI. Una mirada desde el pensamiento crítico*. CLACSO.
- Gobierno de México. (29 de marzo de 2023). *México ratifica Convención Interamericana sobre la Protección de los Derechos Humanos de las Personas Mayores*. <https://www.gob.mx/bienestar/prensa/mexico-ratifica-convencion-interamericana-sobre-la-proteccion-de-los-derechos-humanos-de-las-personas-mayores?idiom=es>
- Herrera, D., Marmolejo, G., Pérez, V. y Ávila, P. (8 de diciembre de 2022). *Derechos de la naturaleza: una aproximación desde la práctica jurisprudencial*. <https://www.sitios.scjn.gob.mx/cec/blog-cec/derechos-de-la-naturaleza-una-aproximacion-desde-la-practica-jurisprudencial>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (01 de julio de 2025). *México en cifras*. <https://inegi.page.link/y4We>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía. (2010). *Información nacional, por entidad federativa y municipios*. <http://www3.inegi.org.mx/sistemas/mexicocifras/default.asp>
- Leopold, A. (2019). *Una ética de la tierra*. Los Libros de la Catarata.

## Vidas descartadas, resistencias compartidas

Diana Karina Chaparro Baeza

- López, E. (23 de enero de 2024). Modesto y Benito, entre la política irracional. *El Diario*. <https://diario.mx/opinion/modesto-y-benito-entre-la-politica-irracional-20240122-2144064.html>
- Lugones, M. (2019). *Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples*. La Oculca/Oscura Oaxaca.
- Olivas, M., Quiñónez, M., Enríquez, I., Lavín, P. Vital, C. (2020). Flora nativa con uso medicinal del ecosistema desértico de Chihuahua. En G. Chávez, A. Cano y E. Rojas (Coord.), *Sociedad, ambiente y cultura. Diversas miradas desde el Gran Desierto Chihuahuense*. (pp. 39-67). Dospuntotres.
- Pérez, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Traficantes de Sueños.
- Plan Estratégico de Juárez. (2021). *Riesgo de corrupción en contrataciones de obra pública en Juárez*. <https://planjuarez.org/riesgo-de-corrupcion-en-contrataciones-municipales/>
- Ramírez, D. (11 de febrero de 2024a). Los animales a la Constitución. *SinEmbargo*. <https://www.sinembargo.mx/11-02-2024/4464304>
- Ramírez, M. (2020b). Las percepciones sociales del desierto Chihuahuense en la educación formal primaria. En G. Chávez, A. Cano y E. Rojas (Coord.), *Sociedad, ambiente y cultura. Diversas miradas desde el Gran Desierto Chihuahuense*. (pp. 131-143). Dospuntotres.
- Rodríguez, J. D. (2022). Derechos humanos y análisis crítico del discurso: relaciones fundamentales. *Anuario de Derechos Humanos*, 18(2), 281-309. <https://doi.org/10.5354/0718-2279.2022.67643>
- Sagols, L. (2018). El cuidado de los animales en el ecofeminismo. Síntesis de las posturas ambientales. En P. Rivero (Coord.), *Zooética, una mirada filosófica a los animales*, (pp. 156-171). Fondo de Cultura Económica.
- Santamaría, V. (21 de enero de 2024). Jirafa Benito se va del Parque Central de Ciudad Juárez; inicia su traslado a Africam Safari, en Puebla. *Animal Político*. <https://animalpolitico.com/estados/jirafa-benito-traslado-africam-safari-puebla>
- Scheler, M. (2008). *La idea del hombre y la historia*. La Pleyade.
- Secretaría de Bienestar. (2021). *Zonas de atención prioritaria, 2022*. [https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/684340/Zonas\\_prioritarias\\_2022.pdf](https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/684340/Zonas_prioritarias_2022.pdf)
- Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. (2019). *Informe de la situación del medio ambiente en México, edición 2018*. SEMARNAT.
- Tapia, A. (13 de marzo de 2023). *Mascotas en México, un sector invisible para las estadísticas*. <https://www.infobae.com/mascotas/2023/03/13/mascotas-en-mexico-un-sector-invisible-para-las-estadisticas/>
- Trevilla, D. (2019). *Ecofeminismos y agroecología en diálogo para la defensa de la vida*. Ediciones La Social.

**DIANA KARINA CHAPARRO BAEZA**

Es licenciada en Psicología y maestra en Trabajo Social por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, y candidata a doctora en Filosofía con orientación en Trabajo Social y Políticas Comparadas de Bienestar Social por la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Nacida en Ciudad Juárez, Chihuahua, México. Es una mujer desértica y animal envejeciente interesada en problemáticas socioambientales desde enfoques críticos. Su investigación se sitúa en la defensa de los derechos más allá de lo humano, desde una apuesta feminista antiespecista, descolonial e interseccional, con énfasis en vejez y envejecimiento, los animales y los territorios desérticos, así como en el acompañamiento a familias sobrevivientes de tortura y víctimas de desaparición forzada.

**LIMITES DAS ONTOLOGIAS DA COMPETIÇÃO:  
ECONOMIA E GEOPOLÍTICA À LUZ DA  
CONTINUIDADE EVOLUTIVA**

**LÍMITES DE LAS ONTOLOGÍAS DE LA  
COMPETENCIA:  
ECONOMÍA Y GEOPOLÍTICA A LA LUZ DE LA  
CONTINUIDAD EVOLUTIVA**

**LIMITS OF THE ONTOLOGIES OF COMPETITION:  
ECONOMY AND GEOPOLITICS IN THE LIGHT OF  
EVOLUTIONARY CONTINUITY**

**Enviado:** 21.09.25

**Aceptado:** 21.01.26

**Hugo Vedovato**

Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de São Paulo (Brasil).

Bolsista pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP, processo 2021/02162-4, pelo qual agradece à agência de fomento.

Email: [hugovedovato@gmail.com](mailto:hugovedovato@gmail.com)

## Limites das ontologias da competição

Hugo Vedovato

O artigo examina a persistente separação ontológica entre humanos e outros animais, mostrando-a como epistemologicamente insustentável e politicamente prejudicial. A partir de evidências comportamentais, cognitivas e culturais, argumenta-se que as fronteiras tradicionais – linguagem, moral, produção, racionalidade – são quantitativas, não qualitativas. Essa recusa em reconhecer continuidades sustenta tanto a exploração animal quanto serve de preparo de terreno para modelos econômicos e geopolíticos baseados na competição e na desconfiança. Contrapõem-se as visões realistas da política internacional à perspectiva cooperativa defendida por Sachs, articulando-as com teorias biológicas que evidenciam a centralidade da cooperação. Propõe-se, enfim, um sentido filosófico renovado de humanidade, fundado não na dominação, mas no reconhecimento da continuidade interespecífica e de suas implicações éticas e econômicas.

**Palavras-chave:** continuidade interespecífica, ontologias da competição, macroeconomia, geopolítica.

El artículo examina la persistente separación ontológica entre los seres humanos y los demás animales, mostrando que es epistemológicamente insostenible y políticamente perjudicial. A partir de evidencias conductuales, cognitivas y culturales, se argumenta que las fronteras tradicionales – lenguaje, moralidad, producción, racionalidad – son cuantitativas y no cualitativas. Esta negativa a reconocer continuidades sostiene tanto la explotación animal como prepara el terreno para modelos económicos y geopolíticos basados en la competencia y la desconfianza. Se contraponen las visiones realistas de la política internacional con la perspectiva cooperativa defendida por Sachs, articulándolas con teorías biológicas que evidencian la centralidad de la cooperación. Finalmente, se propone un sentido filosófico renovado de humanidad, fundado no en la dominación, sino en el reconocimiento de la continuidad interespecífica y sus implicaciones éticas y económicas.

**Palabras clave:** continuidad interespecífica, ontologías de la competencia, macroeconomia, geopolítica.

The article examines the persistent ontological separation between humans and other animals, showing it to be epistemologically unsustainable and politically harmful. Drawing on behavioral, cognitive, and cultural evidence, it argues that the traditional boundaries – language, morality, production, rationality – are quantitative rather than qualitative. This refusal to acknowledge continuities underpins both animal exploitation and the groundwork for economic and geopolitical models based on competition and distrust. Realist views of international politics are contrasted with the cooperative perspective advocated by Sachs, articulated alongside biological theories that highlight the centrality of

cooperation. The article ultimately proposes a renewed philosophical sense of humanity, grounded not in domination but in the recognition of interspecific continuity and its ethical and economic implications.

**Keywords:** interspecific continuity, ontologies of competition, macroeconomics, geopolitics.

### **1. Introdução – *Ad alia animalia***

Embora isso não seja universalmente reconhecido, o debate sobre antropomorfismo é essencialmente simétrico [...]. Ao mesmo tempo em que o antropomorfismo é rejeitado sob o argumento de que tende a superestimar a complexidade mental dos animais, não deveríamos estar igualmente preocupados com a possível subestimação das semelhanças entre humanos e animais, e com a possível subestimação da complexidade mental animal? Alternativamente, não poderia ser que rotineiramente superestimamos a complexidade mental humana? A falta de termos para descrever essas fontes específicas de imprecisão atesta o viés presente no debate até agora. Enquanto Lehman propõe ampliar o significado de “antropomorfismo” para abarcar esse tipo de erro, cunhei o termo antroponegação (*anthropodenial*) para designar a rejeição a priori de características compartilhadas entre humanos e animais quando, na verdade, elas podem existir. Antroponegação é uma cegueira diante das características semelhantes às humanas presentes nos animais, ou das características semelhantes às animais presentes em nós mesmos. (de Waal, 1999, p. 258)

As tentativas de apartar a humanidade de outros animais são, para ser generoso, frágeis. Já se tentou traçar divisórias com linguagem, política, cultura, moral, produção, ficando cada uma delas muito aquém do requisitado para que conclusiva, efetiva ou mesmo funcional de modo lato. Outros animais têm cada uma dessas habilidades, e aquilo que parece qualitativo entre elas não é senão quantitativo. Por exemplo, aqueles que defendiam uma distinção qualitativa entre a linguagem humana e “mera” comunicação entre não-humanos tinham por uma de suas joias evidenciais a sintaxe composicional, que lhes foi surrupiada a partir dos estudos com os macacos-de-campbell feitos pela equipe de Zuberbühler (por exemplo, Arnold & Zuberbühler, 2006), até a apuração da “primeira evidência de sintaxe combinatória e semântica em não-humanos”, encontrada, mais precisamente, em aves (Suzuki TN, Wheatcroft & Griesser, 2016, p. 1). Similarmente, aqueles que enxergavam o mesmo entre nossa cultura e as “meras” plasticidade fenotípica e aprendizado social têm de se ver com Rendell, L., & Whitehead.

É claro que nossa revisão da cultura em cetáceos dependerá fortemente da nossa ideia do que é cultura. Há pouco consenso sobre essa questão; o termo *cultura* é definido de maneiras sutilmente diferentes na literatura, algumas das quais listamos [no artigo]. Não incluímos definições que fazem da cultura um traço

## Limites das ontologias da competição

Hugo Vedovato

exibido apenas por humanos. Essas foram consideradas por Mundinger (1980) em sua revisão da teoria cultural. Concordamos com ele em ambos os aspectos, isto é, que não há “evidências empíricas” que sustentem tal dicotomia cultural entre humanos e outros animais, e que conceitos mais gerais de cultura têm maior probabilidade de promover a compreensão. (Rendell, & Whitehead, 2001, p. 310)

Já os que alegam que outros animais têm uma “mera” organização de grupo qualitativamente distinta da política humana têm de se ver com de Waal:

Se seguirmos a famosa definição de Harold Lasswell de política como um processo social que determina “quem recebe o quê, quando e como”, dificilmente poderemos duvidar de que os chimpanzés participam dela. Como tanto nos humanos quanto em seus parentes mais próximos esse processo envolve blefe, coalizões e táticas de isolamento, uma terminologia comum é justificável. O título do meu livro enfatizou esse ponto. Embora vários cientistas políticos não tenham apresentado objeções, um deles sentiu a necessidade de demarcar os humanos como bastante diferentes. Como ocorre tantas vezes na história das comparações entre humanos e outros primatas, mudanças *ad hoc* foram feitas na definição de um fenômeno de modo a excluir os dados primatológicos. Em um simpósio sobre a aplicação da teoria política aos animais, Glendon Schubert propôs que o termo “política” fosse reservado para processos dentro de grupos de pelo menos cem indivíduos sem laços de parentesco. Isso obviamente excluía a maioria dos animais sociais, bem como muitas situações em que os próprios humanos jogam jogos de poder. (de Waal, 2000, p. XIV)

Quanto aos que juram reinar entre eles “mero” instinto e somente entre nós a moral:

Os animais [...] são seres sociais incrivelmente hábeis. Eles dependem de regras de conduta em suas brincadeiras, assim como os humanos, o que, por sua vez, ajuda a prepará-los para lidar com as intrincadas redes sociais que são essenciais para sua sobrevivência. Os autores concluem que não há um abismo moral entre humanos e outras espécies. Como o comportamento lúdico dos animais ajuda a deixar claro, a moralidade é um traço evoluído que os humanos inquestionavelmente compartilham com outros mamíferos sociais. (Bekoff, & Pierce, 2009, p. 452)

Também os que teimam que apenas a produção humana seria planejada, enquanto a dos demais animais seria “meramente” instintiva precisam responder aos estudos que demonstram o contrário, conduzidos com pássaros nidificadores (Breen, Guillette, & Healy, 2016), castores represadores (Larsen, Larsen, & Lane, 2021), chimpanzés e corvos ferramenteiros (respectivamente, Byrne, Sanz, & Morgan, 2013 e Bayern, Danel, Auersperg, Mioduszevska & Kacelnik, 2018), entre outros. Estes pretensos abismos qualitativos só se mantêm mediante acrobacias conceituais de muita firula e pouca substância, permanecendo sempre o quantitativo, o incrivelmente maior volume de micro-operações que realizamos

em cada um desses âmbitos que, de tão massivos, parecem ir dar em coisa outra – nunca efetivamente indo.

E aqui surge aquele que provavelmente seja um dos maiores motivos para que tais habilidades nos soem de interesse decisivo: porque as temos em relativa abundância, causando que nos tenhamos moldado em torno delas. Postos outros parâmetros de aferição, outros organismos serão obviamente muito mais sofisticados – e, para dar apenas um exemplo que nos atormenta, perdemos de muitos, muitos outros no quesito longevidade, e com larga desvantagem: as maiores longevidades conhecidas estão entre as esponjas do grupo hexactinellida, com estimativas que chegam a cerca de 15 000 anos; em seguida aparecem diversos corais anthozoa, cuja longevidade pode atingir até 4 000 anos; entre os vertebrados, destacam-se os tubarões-da-Groenlândia (*somniosus microcephalus*), com idade estimada próxima de 400 anos, seguidos por alguns peixes ósseos de águas profundas, como sebastes e *hoplostethus atlanticus*, que podem superar 200 anos; entre os tetrápodes, os répteis – especialmente tartarugas – e alguns mamíferos, notadamente as baleias-da-Groenlândia, alcançam cerca de 200 anos (cf. Popov & Vashurina, 2020).

Em contrapartida, nossas vantagens nos concedem possibilidade de domínio inelutável sobre outras espécies – a partir do qual similarmente passamos a nos moldar e atribuir a este domínio importância desproporcional, ilegitimamente astronômica. Não é difícil entender, então, o motivo de parecer a enorme parte da população humana que a tentativa de mando sobre e dominação do (assim chamado) alheio seja um regulador natural universal, ou mesmo o *télos* natural do cosmos. Que este móvel fosse o mais distado que nossa cognição pudesse cognizar, constituindo ao mesmo tempo o chão-de-fábrica e o firmamento da existência. Viver seria sinônimo de lutar e cada ser vivo seria um inimigo em potencial. Nossa civilização ladainhou esta crença por literalmente milênios – o suficientemente para crê-la mais que crença: fato. Segundo o agora credo-fato, a existência seria fundada sobre eternos movimentos agonísticos – também descritos como “dialéticos” – dela inextrincáveis, nela incontornáveis. Crê-se que, haja o que houver, nestes termos a existência se dará, nestes termos operará, ao menos de modo basal e/ou teleológico. Criamos, obviamente, um sem-número de raciocínios que provariam, por meios considerados doutos, que este pensamento estaria certo, inegáveis que sejam suas contraprovas. Agora, ainda que achar que contendas entre impulsos, jogos de forças entre vontades de poder sejam algo inextrincável da existência pareça arrazoado, asseverá-los tanto seu solo primeiro quanto fronteira última, não. Fazendo-o, há muito que sobra para se explicar, donde se criam mirabolantes hipóteses *ad hoc* que mesmerizam e nos lançam em expedientes infrutíferos. Na biologia, entre outros efeitos, isso leva à distorção das teorias darwiniana de aptidão; levou, no século XX, a

## Limites das ontologias da competição

Hugo Vedovato

tentativas pifiamente patologizantes (agora felizmente ultrapassadas) de explicação da aloparentalidade interespecífica, fenômeno no qual indivíduos de uma espécie tomam outros de outra sob seus cuidados, não obstante seus benefícios – por exemplo, o crescimento acelerado das crias – já tenha sido seguramente documentado; levou ao neoliberal gene egoísta de Dawkins – como apontado por Nixon:

Podemos rastrear a poderosa dupla neoliberalismo-sociobiologia até o momento de ascensão do neoliberalismo na política anglo-americana, de onde se espalhou para outras sociedades e instituições globais. Em meados dos anos 1970, foram publicados, em rápida sucessão, dois grandes sucessos da sociobiologia: *Sociobiology: The New Synthesis* (1975), de E. O. Wilson, e *The Selfish Gene* (1976), de Richard Dawkins. Nesse mesmo período, os mais influentes teóricos neoliberais, Hayek e Milton Friedman, receberam o Prêmio Nobel de Economia, em 1974 e 1976, respectivamente. O ano de 1974 também viu a criação do influente Centre for Policy Studies – Thatcher e Sir Keith Joseph, um zeloso convertido às ideias de Hayek e Friedman, foram seus cofundadores. A criação do *think tank* e grupo de lobby antikeynesiano Adam Smith Institute veio em seguida, em 1976. Todos esses desenvolvimentos ajudaram a moldar o ambiente cultural que contribuiu para a ascensão de Thatcher ao poder em 1979 e de Reagan em 1980 [...]. Já na década de 1980, a filósofa feminista Mary Midgley questionava a aliança reacionária entre sociobiologia e neoliberalismo. Midgley considerava profundamente suspeita a tentativa da sociobiologia de naturalizar o capitalismo extremo. Ela descartava as visões de Dawkins sobre evolução como politicamente motivadas: “A ideologia que Dawkins está vendendo é a adoração da competição. Trata-se de projetar uma visão thatcherista da economia sobre a evolução. Não é uma visão científica imparcial; é um drama político.” De fato, ela via todo o campo da sociobiologia como corrompido por uma espécie de “thatcherismo biológico”. (Nixon, 2021, pp. 359-360)

Levou ao desprezo de muitos pelo já comprovado processo de simbiogênese – como nos lembra Carrapiço:

A simbiogênese, introduzida em 1909 pelo biólogo russo Constantin Mereschkowsky e definida como a origem de organismos pela combinação ou associação de dois ou mais seres que entram em simbiose, é um mecanismo evolutivo que permite uma ruptura conceptual coerente em relação a ideias evolucionistas do passado, mas simultaneamente constitui e constrói uma nova abordagem evolutiva da vida no nosso planeta. Neste âmbito, a simbiose é o veículo através do qual a aquisição de novos genomas e novas capacidades metabólicas e organizacionais ocorrem, tornando possível a construção evolutiva dos organismos. (Carrapiço, 2020, p. 219)

## 2. *Ad animal hominis*

Nos campos geopolítico e macroeconômico, este sistema de pensamento sociobiológico levou a abordagens catastróficas levou abordagens catastróficas. Por exemplo, um dos mais brilhantes pensadores das relações internacionais, John Mearsheimer vê como impraticável ultrapassarmos as disputas militares, econômicas e políticas entre nações.

O triste fato é que a política internacional sempre foi um negócio implacável e perigoso – e provavelmente continuará assim. Embora a intensidade dessa competição aumente e diminua ao longo do tempo, as grandes potências temem umas às outras e estão sempre competindo entre si por poder. O objetivo predominante de cada Estado é maximizar sua parcela de poder mundial, o que significa adquirir poder às custas de outros Estados. Mas as grandes potências não se esforçam apenas para serem as mais fortes entre todas; embora esse seja um resultado bem-vindo, não é o objetivo final. Seu objetivo último é ser a hegemona – isto é, a única grande potência no sistema. Não existem potências verdadeiramente “*status quo*” no sistema internacional, exceto o ocasional hegemona que deseja apenas manter sua posição dominante sobre possíveis rivais. As grandes potências raramente ficam satisfeitas com a distribuição atual de poder; ao contrário, enfrentam um incentivo constante para alterá-la em seu favor. Quase sempre têm intenções revisionistas e usarão a força para mudar o equilíbrio de poder se acreditarem que isso pode ser feito a um custo razoável. Em certos momentos, os custos e riscos de tentar modificar o equilíbrio de poder são grandes demais, forçando-as a esperar por circunstâncias mais favoráveis. Mas o desejo por mais poder não desaparece – a não ser que um Estado alcance o objetivo máximo da hegemonia. Como nenhum Estado provavelmente alcançará a hegemonia global, porém, o mundo está condenado a uma competição permanente entre grandes potências [...]. Em termos simples: grandes potências são predispostas à ofensiva [...]. Por que as grandes potências se comportam dessa maneira? [...]. De fato, a melhor garantia de sobrevivência é ser um hegemona, porque nenhum outro Estado pode representar ameaça séria a um poder tão formidável. (Mearsheimer, 2003, pp. 2-3)

O igualmente brilhante economista Jeffrey Sachs tende a discordar neste ponto. Para Sachs, a “tragédia da política de grandes poderes” (como a chama Mearsheimer, 2003) pode ser evitada, e reconciliações são possíveis. Em um debate realizado em setembro de 2024 (Mearsheimer & Sachs, 2024), no qual concordam em praticamente cada um dos diagnósticos que proferem, discordam apenas em seus prognósticos: “Meu argumento é que este é o jeito que o mundo funciona”, diz Mearsheimer. “Sim, eu sei, e é”, diz Sachs. “Mas se eu estou descrevendo como o mundo realmente funciona, como você ganha de mim?”. Ainda que na ocasião Sachs não tenha levado sua resposta nesta direção, a solução parece residir em sua proposição de que a cooperação é a melhor solução

para o dilema do prisioneiro – um modelo da teoria dos jogos, que por sua vez é uma disciplina híbrida unindo matemática, ciência militar e economia.

Formulado originalmente por Merrill Flood e Melvin Dresher no início da década de 1950, e posteriormente formalizado por Albert W. Tucker, o dilema do prisioneiro se tornou um dos modelos centrais da teoria dos jogos para ilustrar conflitos entre racionalidade individual e bem-estar coletivo. Na proposição clássica de Tucker, dois cúmplices são presos e interrogados separadamente, sem possibilidade de comunicação: cada um deve escolher entre cooperar (o que, na proposição, significa permanecer em silêncio) ou trair (delatar seu cúmplice). Se ambos cooperam, recebem penas moderadas; se um trai enquanto o outro coopera, o traidor é libertado e o cooperador recebe a pena máxima; se ambos traem, recebem penas pesadas, porém menores que a pena imposta ao cooperador explorado. A estrutura de incentivos leva cada prisioneiro, raciocinando individualmente, a concluir que trair é sua melhor estratégia, independentemente da escolha do outro, tornando a defecção (traição) a estratégia dominante. Contudo, quando ambos incorrem em defecção, acabam em um resultado inferior ao que teriam alcançado caso cooperassem mutuamente. Assim, o dilema do prisioneiro demonstra como, na ausência de mecanismos de confiança, comunicação ou garantia, atores racionais podem convergir para equilíbrios subótimos, oferecendo uma metáfora poderosa para fenômenos políticos, econômicos e sociais nos quais a busca racional de vantagem individual ameaça o bem coletivo.

Para Sachs, está claro que, neste modelo, a cooperação é uma estratégia superior à defecção.

O fato, porém, é que, se você coloca pessoas reais – não estudantes de economia, pessoas reais – em um experimento desse jogo, elas cooperam metade das vezes, três quartos das vezes. E então, maravilha das maravilhas, você permite que as duas pessoas conversem antes da jogada – não para fazer um acordo vinculante, apenas para conversar, tipo: “Ei, por que não cooperamos os dois?” Nenhum contrato assinado. Na Teoria dos Jogos, isso se chama *cheap talk*. Não deveria ter nenhum efeito sobre o equilíbrio. Mas, na prática humana real, se você coloca duas pessoas normais em um Dilema do Prisioneiro, elas cooperam metade das vezes. Se você permite comunicação prévia, elas cooperam mais de 90% das vezes. São seres humanos. Então, meu conselho é: ei, por que o presidente Biden – ou alguém que de fato consiga funcionar como presidente no futuro – não conversa realmente com o presidente Putin? Por que não entender de fato o ponto de vista de Putin? Por que essa guerra está acontecendo? Discuta isso. A cooperação poderia aumentar enormemente. Há um segundo ponto na Teoria dos Jogos que é muito importante, chamado Teorema Folk. Ele afirma que, se você está em jogos repetidos do Dilema do Prisioneiro e não há uma data terminal definida, então você deve cooperar. Por quê? Porque você não quer destruir a confiança entre os

## Limites das ontologias da competição

Hugo Vedovato

dois lados. Você também está jogando contra ações futuras, e quer mostrar que é confiável e que pode ganhar com a cooperação período após período. Essa é outra forma de sustentar um bom resultado em um Dilema do Prisioneiro. Eu vejo a teoria das relações internacionais, a teoria realista, essencialmente como sendo o Dilema do Prisioneiro – ou o Dilema Hobbesiano – dos Estados nacionais em um ambiente anárquico. Meu argumento é: não é tão anárquico assim. Não é tão ameaçador assim. A única ameaça real é a guerra nuclear – então mantenham-se longe disso. Essa é a linha vermelha para todos nós. Cooperar não é tão difícil assim. (Sachs, 2025)

Em um artigo coautorado com Oudiz, ele exemplifica com pormenores indisputavelmente práticos de que forma isso faz notar em transações macroeconômicas.

Vamos considerar esses três pontos, um de cada vez. No jogo estático, a formulação não coordenada de políticas macroeconômicas é tipicamente ineficiente devido a um dilema do prisioneiro nas escolhas de política. Considere, por exemplo, dois países que tentam se mover de maneira ótima ao longo de curvas de Phillips de curto prazo. Pode ocorrer que cada país escolha políticas contracionistas independentemente da opção do outro, embora o par de políticas (expandir, expandir) seja melhor para ambos do que o equilíbrio não cooperativo (contrair, contrair). Como mostramos em nosso estudo anterior, essa situação surge naturalmente sob taxas de câmbio flexíveis, pois ao contrair enquanto o outro país expande, um país pode apreciar sua moeda e exportar parte de sua inflação para o exterior. É essa ação de tipo empobrecer-o-vizinho que dá origem ao dilema do prisioneiro. A cooperação, por exemplo na forma de um compromisso internacional vinculante para expandir, pode ser útil para levar os países ao equilíbrio eficiente. (Oudiz & Sachs, 1985, pp. 274-275)

Alhures ele responde mais diretamente à teoria realista, da qual Mearsheimer provavelmente seja o mais importante proponente da atualidade:

A teoria da Competição Hegemônica falha porque prevê conflito, e não soluções para problemas. Trata-se, na melhor das hipóteses, de uma explicação da turbulência global, mas não de uma estratégia para a paz, a segurança ou a resolução de problemas globais. É uma previsão de crise. É crucial lembrar que tanto Esparta quanto Atenas sofreram com as Guerras do Peloponeso. A abordagem Realista é muito mais precisa, prática e útil do que as teorias hegemônicas. Contudo, ela também apresenta três grandes fragilidades. Primeiro, embora proponha um equilíbrio de poder como meio para manter a paz, não existe um equilíbrio de poder permanente; equilíbrios passados rapidamente tornam-se desequilíbrios presentes. Segundo, assim como a teoria dos jogos que fundamenta o Realismo, tanto a teoria dos jogos quanto o próprio Realismo subestimam o potencial de cooperação na prática. Na abordagem Realista, assume-se que a não cooperação entre as nações é o único resultado viável da geopolítica, já que não há uma autoridade superior capaz de impor a cooperação. No entanto, tanto em

experimentos de teoria dos jogos quanto na geopolítica prática, há muito mais espaço para cooperação bem-sucedida (por exemplo, no jogo experimental do Dilema do Prisioneiro) do que a teoria prevê. Esse ponto tem sido enfatizado há décadas por Robert Keohane e também foi destacado pelo falecido John Ruggie. (Sachs, 2023)

Vale notar, Sachs não está sozinho, dado haver vários trabalhos que indicam sua posição como muitíssimo plausível (Trivers, 1971; Axelrod & Hamilton, 1981; Nowak & May, 1992; Press, & Dyson, 2012; Niu, Li & Wang, 2023; Glynatsi, Knight & Harper, 2024; Ma & Zhao, 2024; Svoboda & Chatterjee, 2024; He, Shen, Shi & Tanimoto, 2024). Dentre esses, o de Axelrod e Hamilton são de pungência especial para os argumentos apresentados aqui:

A cooperação entre organismos, sejam bactérias ou primatas, tem sido um problema para a teoria evolutiva desde Darwin. Partindo do pressuposto de que as interações entre pares de indivíduos ocorrem de forma probabilística, desenvolve-se um modelo baseado no conceito de estratégia evolutivamente estável, no contexto do jogo do Dilema do Prisioneiro. As deduções derivadas do modelo, bem como os resultados de um torneio computacional, mostram como a cooperação baseada na reciprocidade pode surgir em um mundo inicialmente não social, prosperar ao interagir com uma ampla variedade de outras estratégias e resistir a invasões uma vez plenamente estabelecida. Aplicações potenciais incluem aspectos específicos de territorialidade, acasalamento e doenças. (Axelrod & Hamilton, 1981, p. 1391)

### 3. *Ad maturum*

Isso dito, voltemo-nos à pergunta de Mearsheimer, que demanda uma resposta sobremaneira filosófica. O que pode ser adicionado à resposta de Sachs é, primeiro, um desenvolvimento do porquê de sua solução, e aqui chegamos a uma indicação do que “humanidade” ainda possa significar em oposição a outras espécies animais, falando filosoficamente. Dado o colapso da metafísica, e por isso de qualquer pretensão de fixidez essencial objetiva, junto das quais igualmente parece qualquer pretensão de “essência” da humanidade, essa resta como mais um dos nichos existenciais, que, como qualquer outro, compreende um conjunto de impulsos, interesses, e não há dispositivo que reúna em si mais elementos de seu interesse, nem que melhor deflagre conjunturas favoráveis a tais impulsos do que outros seres vivos – isso não se restringindo aos espécimes de sua espécie. Segundo, também se pode adicionar à abordagem de Sachs os meios pelo qual se aporta esta sua abordagem – o provavelmente mais destacado deles, a saber: um salto de entendimento possibilitado por maior maturidade epistemológica.

Bem próxima de vã é a esperança de que mentes por demais ensimesmadas, das quais a capacidade cognitiva tem de ser muito majoritariamente consumida

com autocuidado possam expedir parcela significativa dessa capacidade com outras mentes. Com efeito, estando-se assim atribulado consigo não se pode sequer se as perceber de forma apropriada para fazê-lo. O que se percebe nelas é apenas algo que não se procura, desinteressante, e portanto não se dá chance a análises que deixariam claro ser precisamente o caso contrário, dado que tais mentes são o que dariam vazão, fomento e empuxo a seus impulsos mais caros, saiba-se disso ou não. Com efeito, sem o estímulo e auxílio de tais mentes, a vazão e saciamento de tais impulsos beira o impraticável. O fomento e a cura do alheio lhe são árdus *demais* pois exigem *demais* de seu intelecto, de seu poder de processamento, ambos sempre atarefados *demais* consigo. Além do que, a mente epistemologicamente imatura os abjura por não conseguir operar a conta óbvia e simples de que o “árduo” trabalho compreende uma série apenas aparentemente complexa de gestos e feitos que acabam por exigir muito menos dispêndio físico, mental e social do que seus rompantes imediatistas, com resultados qualitativamente muitíssimo superiores. Some-se a isso o imediatismo inerente a uma tal imaturidade, e tem-se uma receita para o desastre. Para meditar sobre apenas um exemplo próximo das demais discussões levantadas aqui, examine-se nestes termos as diferenças entre a exploração de outros seres (de sua própria ou outras espécies) para, entre outros motivos, ganho financeiro – provocando o fenecimento destas populações que, do contrário, contribuiriam para uma população geral de seres vivos mais fecunda e que por isso seria mais benéfica aos intentos mais sofisticados daqueles que imaturamente os exploram, ainda que estes últimos estejam desapercibidos disso –, e contraste-se esta dinâmica com a de formas cooperativas e mutuamente edificantes de investimento e partilha, cuja demora aparente é largamente compensada não somente por resultados estruturalmente mais potentes e duradouros, mas que saciaram tais (muitas vezes inconscientes) impulsos e desejos.

Ademais, aceitar que se possui impulsos menos sofisticados do que aqueles desenvolvidos por outros espécimes de nossa espécie e de outra implica em aceitar que poderia ser proveitoso mudar de direcionamento – para outros divergentes, por exemplo daquele ao qual nos forçamos em função daquelas qualidades aperfeiçoadas e calibradas para a dominação, que, em relação a outros animais, hipertrofiamos – o que, além de abdicação não só dos interesses que se divisa concrecionados em tal direção, mas também daquilo em que se moldou para tal empresa, exige um grau de controle, destreza e força para tal mudança de rota. Novamente: é exigir demais do imaturo. Boa ventura, os delírios metafísicos epistemologicamente tão ingênuos nos quais se encontra enredada a maioria esmagadora de espécimes de nossa civilização são, para muitos que têm a chance de refletir sobre tais assuntos, coisa recuada, indiscutivelmente caquética. O essencialismo já superado *de jure* pode agora começar a ser

implementado *de facto*. Não apenas podemos demonstrar não haver óbice real entre os animais, nós inclusos, como a refundação do significado filosófico de humanidade nos entrega entre vários novos expedientes, aquele que move o esforço ora escrito: o fim da opressão animal e a fomento de seu bem-estar, primeiro e muitíssimo mais importante porque isso está no interesse deles, mas também porque é do nosso interesse *precisamente por ser do interesse deles*.

Se nos sentimos emocionalmente afetados pelo comportamento de um animal, é uma indicação clara de que descobrimos intuitivamente uma semelhança entre o seu comportamento e o comportamento humano. Não devemos ocultar esta descrição. (Lorenz, Martys & Tipler, 199, pp. 260-261)

#### 4. Conclusão

O ponto central é que o antropomorfismo nem sempre é tão problemático quanto se costuma pensar. Criticá-lo em nome da objetividade científica frequentemente oculta um modo de pensar pré-darwiniano, desconfortável com a ideia de que humanos são animais. Quando consideramos espécies como os grandes símios, apropriadamente conhecidos como “antropoides” (semelhantes aos humanos), porém, o antropomorfismo é de fato uma escolha lógica. Chamar o beijo de um símio de “contato boca a boca” apenas para evitar o antropomorfismo obscurece deliberadamente o significado do comportamento. Seria como atribuir à gravidade da Terra um nome diferente da gravidade da Lua, apenas porque pensamos que a Terra é especial. Barreiras linguísticas injustificadas fragmentam a unidade com que a natureza se nos apresenta. Símios e humanos não tiveram tempo suficiente para evoluir independentemente comportamentos notavelmente similares, como o contato labial em saudações ou a respiração ruidosa em resposta ao cócegas. Nossa terminologia deveria honrar as conexões evolutivas evidentes. (de Waal, 2016, p. 26)

A esta altura, torna-se patente que a separação entre humanos e não-humanos – essa fronteira continuamente reafirmada, ainda que epistemologicamente insustentável – cumpre também uma função econômica decisiva. Ao reduzir o outro animal a “mera” máquina instintiva, tornamo-lo perfeitamente convertível em recurso, insumo, capital. A desqualificação ontológica é, simultaneamente, qualificação econômica: ao despossuí-los de interioridade, transformamo-los em matéria disponível. Toda a operação de inferiorização intelectual e moral tem como correlato uma operação de comoditização – só o que é menor pode ser mercadoria sem fricção.

Esse mecanismo, frequentemente descrito como se fosse uma contingência histórica, opera na verdade como infraestrutura psíquico-econômica de nossa civilização. A desumanização dos não-humanos é uma pré-condição para que uma economia fundada na maximização de curto prazo possa se sustentar sem entrar imediatamente em colapso moral. E tal como ocorre no plano

intraespecífico, essa disposição para instrumentalizar o outro é depois projetada como se fosse a “natureza do mercado”, como se fosse uma característica do cosmos econômico mesmo. A narrativa da competição absoluta – tão cara aos neoliberais quanto aos realistas – funciona, aqui, como uma espécie de absolvição metafísica: “não exploramos porque queremos; exploramos porque é assim que a existência é”.

Essa mesma lógica reaparece no realismo político e, de modo ainda mais transparente em sua tradução para a teoria dos jogos: “eles fariam o mesmo conosco se pudessem”, que é a versão cotidiana da racionalização econômica “se eu não capturar esse valor, alguém o fará. Logo, devo fazê-lo primeiro”. No nível macro, o argumento se transmuta em “se eu não buscar hegemonia, serei dominado. Logo, maximizar poder é racional”. No micro, “se eu não explorar essa cadeia produtiva, outro concorrente o fará. Logo, explorar é racional”.

Em ambos os casos, a estrutura profunda é idêntica: a crença de que qualquer ganho do outro compromete necessariamente o meu próprio – mecanismo que, como demonstram os modelos macroeconômicos inspirados no dilema do prisioneiro, conduz sistematicamente a equilíbrios subótimos, dominados por estratégias de curto prazo e avessos ao bem-estar geral. Não é coincidência que políticas empobreça-seu-vizinho – equivalentes geopolíticas da exploração predatória – encontrem seu espelho na exploração industrial dos animais: ambos os regimes operam sobre a mesma ontologia da escassez artificial.

Pois a escassez, em todas essas formulações, não é um dado natural, mas uma construção. A crença de que “não há o suficiente”, de que o ganho de um é prejuízo de outro, de que é preciso maximizar agora porque o futuro é uma ameaça, produz precisamente o tipo de economia que a confirma, profecia autorrealizável. A pecuária industrial, por exemplo, só é possível porque a interioridade animal é negada; e, no entanto, essa mesma pecuária participa massivamente na destruição ambiental que, por sua vez, retroalimenta narrativas de escassez, as quais voltam a justificar sua intensificação. Forma-se, assim, um ciclo vicioso “ontológico”-econômico: negamos o valor do outro para explorá-lo; exploramos para responder a uma escassez que criamos; e a escassez, criada, serve para justificar nova negação.

No plano das relações internacionais, algo análogo ocorre. A crença de que o sistema internacional é “anárquico”, portanto competitivo, alimenta políticas que efetivamente tornam o sistema mais competitivo – corrida armamentista, extração predatória de recursos, bloqueios que desestabilizam economias inteiras. A economia da desconfiança gera mais desconfiança; a política da antecipação agressiva gera mais agressão. E isso porque, assim como na

exploração animal, parte-se de uma premissa psicologicamente confortável: “se não fizermos, eles farão; se não dominarmos, seremos dominados”. A simetria é tão direta que se pode arriscar uma hipótese: a economia política moderna é a “antroponegação” tornada sistema. O mesmo movimento de negar ao animal capacidades que de fato possui (planejamento, cooperação, emoção, cultura) reaparece quando se nega à outra nação, ao outro povo, ao outro bloco geopolítico, a capacidade de agir cooperativamente. A recusa em admitir complexidade no outro é, por sua vez, justificativa para tratá-lo como simples variável instrumental. E o ciclo de exploração, tanto no micro (cadeias produtivas) quanto no macro (geopolítica), depende precisamente dessa recusa.

Daí o fascínio persistente pelo discurso do “instinto competitivo”, que naturaliza o que é apenas contingência histórica, oferecendo à economia e à política a aura de inevitabilidade que outrora era função da metafísica. A crença neoliberal de que os agentes sempre maximizam utilidade individual repete, *mutatis mutandis*, o erro de atribuir ao animal apenas impulsos imediatos. Ambos são reduções convenientes, que tornam moralmente confortável explorar aquilo que se declarou inferior ou mecanizado. Quando se observa a abundância de evidências contrárias (cooperação espontânea em dilemas econômicos, estratégias evolutivamente estáveis de reciprocidade, coordenações macroeconômicas mutuamente benéficas, culturas animais, moralidade lúdica, cuidados interespecíficos), o quadro que emerge não é o de um mundo naturalmente competitivo com ilhas de colaboração, mas o oposto: a competição extrema é que é a anomalia, e só se mantém mediante estruturas ideológicas que a encenam como inevitável.

Esse ponto é crucial. A economia de exploração animal não é apenas uma prática, mas um laboratório cotidiano no qual os humanos se acostumam a uma ontologia da assimetria. Ela funciona como educação afetiva para o realismo político: quem se acostumou, desde cedo, a pensar animais como meios também tenderá a pensar povos, economias e nações como meios. O aprendizado de que o outro não sofre, não pensa, não planeja, ou não merece consideração é formação psíquica posteriormente generalizada. A “racionalidade econômica” moderna é tributária, em grande medida, dessa ontologia da inferiorização. Sem ela, o arcabouço atual simplesmente se tornaria eticamente insustentável. Mas esse modelo, como argumentam Sachs e tantos outros, não é só moralmente falho como também economicamente ineficiente. As melhores estratégias, tanto nos jogos repetidos quanto nas economias interdependentes, são estratégias cooperativas: confiança, comunicação, previsibilidade, pactuação, reciprocidade. O mercado, quando visto em perspectiva evolutiva mais ampla – incluindo cooperatividades interespecíficas e simbiogênicas –, torna-se algo diferente do

laboratório de agressões que tantos supõem que ele seja. A própria natureza refuta a economia que pretende se inspirar nela.

Assim, ao final, a dissolução da fronteira ontológica entre humanos e não-humanos não é apenas um movimento ético ou epistemológico, mas também um movimento econômico. Reconhecendo continuidade onde antes víamos abismos nos impede não apenas de racionalizar a exploração, além de revelar a exploração sendo tão degradante quanto irracional. Longe de ser virtude moral rara ou exceção frágil, a cooperação é a estratégia dominante em ecossistemas robustos, inclusive nas simbioses que produziram o próprio arcabouço evolutivo dentro do qual humanos surgiram. Por isso, o gesto filosófico de abandonar a ficção da superioridade absoluta humana tem efeitos político-econômicos mediatos: ao reconhecer que o outro não é um inimigo natural, desfaz-se o pressuposto que sustenta tanto as práticas de exploração industrial quanto os programas geopolíticos de antagonismo perpétuo. E tanto no mercado quanto nas relações internacionais, a liberação desse pressuposto abre espaço para aquilo que o curto prazo e a imaturidade epistemológica sempre impedem: estratégias duradouras, mutuamente benéficas e estruturalmente mais eficientes. Se há um “privilégio humano”, não é o domínio sobre os outros, mas a capacidade – ainda que raramente exercida – de reconhecer que tal domínio não possui fundamento ontológico. E, ao reconhecer isso, reconfigurar a própria economia como prática de coexistência, e não de subjugação.

### Bibliografia

- Arnold, K., & Zuberbühler, K. (2006). “Semantic combinations in primate calls”. *Nature*, 441(7091), 303-303.
- Axelrod, R., & Hamilton, W. D. (1981). “The evolution of cooperation”. *Science*, 211(4489), 1390-1396.
- Bayern, A. V., Danel, S., Auersperg, A. M. I., Mioduszewska, B., & Kacelnik, A. (2018). “Compound tool construction by New Caledonian crows”. *Scientific reports*, 8(1), 15676.
- Bekoff, M., & Pierce, J. (2009). “Wild Justice-Honor and Fairness among Beasts at Play”. *American Journal of Play*, 1(4), 451-475.
- Breen, A. J., Guillette, L. M., & Healy, S. D. (2016). “What can nest-building birds teach us?”. *Comparative Cognition & Behavior Reviews*.
- Byrne, R. W., Sanz, C. M., & Morgan, D. B. (2013). “Chimpanzees plan their tool use”. *Tool use in animals*, 48-64.
- Carrapiço, F. (2020). “O que é simbiogénese? A vertente marginalizada da abordagem evolutiva”. *Revista Helius Sobral*, v. 3, n. 2 (fasc. 1), pp. 219–246.

## Limites das ontologias da competição

Hugo Vedovato

- De Waal, F. (2016). *Are we smart enough to know how smart animals are?*. WW Norton & Company.
- De Waal, F. B. (1999). "Anthropomorphism and anthropodenial: consistency in our thinking about humans and other animals". *Philosophical topics*, 27(1), 255-280.
- De Waal, F. (2000). "Chimpanzee politics – revised edition. Preface", p. XIV The John Hopkins University Press. Baltimore, USA.
- Glynatsi, N. E., Knight, V., & Harper, M. (2024). "Properties of winning Iterated Prisoner's Dilemma strategies". *PLOS Computational Biology*, 20(12), e1012644.
- He, Z., Shen, C., Shi, L., & Tanimoto, J. (2024). "Impact of committed minorities: Unveiling critical mass of cooperation in the iterated prisoner's dilemma game". *Physical Review Research*, 6(1), 013062.
- Larsen, A., Larsen, J. R., & Lane, S. N. (2021). "Dam builders and their works: Beaver influences on the structure and function of river corridor hydrology, geomorphology, biogeochemistry and ecosystems". *Earth-Science Reviews*, 218, 103623.
- Lorenz, K., Martys, M., & Tipler, A. (1991). *Here am I: where are you?: the behavior of the greylag goose*. Harcourt.
- Ma, J., & Zhao, H. (2024). "Cooperation dynamics of reputation-based manhattan distance social circle in spatial prisoner's dilemma game in evolutionary game theory". *Chaos, Solitons & Fractals*, 189, 115688.
- Mearsheimer, J. & Sachs, J. (2024) *Deep State, Hegemony & U.S. Foreign Policy: John Mearsheimer vs. Jeffrey Sachs | All-In Summit*. All-In Podcast, YouTube. Disponível em [https://www.youtube.com/watch?v=uvFtyDy\\_Bt0&t=2560s](https://www.youtube.com/watch?v=uvFtyDy_Bt0&t=2560s). Acessado em 15 de novembro de 2025.
- Mearsheimer, J. (2003). *The tragedy of great power politics (Updated edition)*. WW Norton & Company.
- Niu, H., Li, K., & Wang, J. (2023). "Paid Access to Information Promotes the Emergence of Cooperation in the Spatial Prisoner's Dilemma". *Mathematics*, 11(4), 894.
- Nixon, R. (2021). "The less selfish gene: Forest altruism, neoliberalism, and the tree of life". *Environmental Humanities*, 13(2), 348-371.
- Nowak, M. A., & May, R. M. (1992). "Evolutionary games and spatial chaos". *Nature*, 359 (6398), 826-829.

## Limites das ontologias da competição

Hugo Vedovato

- Oudiz, G., & Sachs, J. (1985). "International policy coordination in dynamic macroeconomic models". In *International economic policy coordination* (pp. 274-330). Cambridge University Press.
- Popov, I. Y., & Vashurina, M. A. (2020). "Diversity of life spans across the animal world". *Успехи геронтологии*, 33(2).
- Press, W. H., & Dyson, F. J. (2012). "Iterated Prisoner's Dilemma contains strategies that dominate any evolutionary opponent". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 109(26), 10409-10413.
- Rendell, L., & Whitehead, H. (2001). "Culture in whales and dolphins". *Behavioral and brain sciences*, 24(2), 309-324.
- Sachs, J. (2025). Professor Jeffrey Sachs + Q&A at Cambridge Union | Transcript. Scraps from the lot. Disponível em <https://scrapsfromtheloft.com/opinions/professor-jeffrey-sachs-qa-at-cambridge-union-transcript>. Acessado em 16 de novembro de 2025.
- Sachs, J. (2023) "The New Geopolitics". Horizons Winter 2023 / Issue No.22. Center for International Relations and Sustainable Development (CIRSD). Disponível em: <https://www.cirsd.org/en/horizons/horizons-winter-2023--issue-no22/the-new-geopolitics>. Acessado em 16 de novembro de 2025.
- Suzuki, T. N., Wheatcroft, D., & Griesser, M. (2016). "Experimental evidence for compositional syntax in bird calls". *Nat Commun* 7: 10986.
- Svoboda, J., & Chatterjee, K. (2024). "Density amplifiers of cooperation for spatial games". *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 121(50), e2405605121.
- Trivers, R. L. (1971). "The evolution of reciprocal altruism". *The Quarterly review of biology*, 46(1), 35-57.

## HUGO VEDOVATO

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, mestre em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo. Membro dos grupos de pesquisa Modernidade e História Cultural (UNIFESP), Crítica e Modernidade – CRIM (UNICAMP) Internationale Nietzscheforschungsgruppe Stuttgart (Universität Stuttgart), Rede Iberoamericana de Estudos Nietzsche (RIEN), Friedrich Nietzsche Society (FNS), e do conselho editorial da Revista Guarú (UNIFESP).

**ALTERECOLOGÍA<sup>1</sup> Y ¿PENSAMIENTO TORTUGA?  
ENSAYO ANTROPOLÓGICO SOBRE EL MISTERIO Y  
LA MUERTE**

**ALTER-ECOLOGIA E PENSAMENTO DA  
TARTARUGA? ENSAIO ANTROPOLÓGICO SOBRE O  
MISTÉRIO E A MORTE**

**ALTER-ECOLOGY AND TURTLE THINKING?  
AN ANTHROPOLOGICAL ESSAY ON MYSTERY  
AND DEATH**

**Enviado:** 11.10.25    **Aceptado:** 06.02.26

**David A. Varela Trejo**

Doctor en Antropología, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Geografía.

Email: [davidvrltrj@gmail.com](mailto:davidvrltrj@gmail.com)

---

<sup>1</sup> La palabra "alterecología" aparece en el título del número especial de la revista Cultural Anthropology publicado a sección "Theorizing the contemporary", coordinado por las antropólogas Aníbal G. Arregui y Gemma Orobitg, de ahí la recupero y extendiendo su uso a este texto que hace uso de ella en los mismos términos propuestos por las autoras.

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

En este ensayo antropológico se discuten las nociones de misterio y muerte desde una perspectiva alterecológica en torno a la conservación de tortugas marinas en la isla de Chacahua, en la Costa Chica de Oaxaca, México. En la primera parte, describo brevemente cómo luce el fin del mundo en una pequeña playa de México. La intención es mostrar que este “fin” puede sentirse y experimentarse más allá de la imagen de ruina. La segunda consiste en una etnografía que orbita alrededor de la práctica de conservación de tortugas marinas en contextos de cuidado que tienen a la muerte como compañera. La última sección es una reflexión abierta sobre el futuro y sus vínculos con la muerte, o, más específicamente, con necropolíticas y necropoéticas. En la primera la muerte es producto de la gestión del poder, en la segunda una fuerza vitalista.

**Palabras clave:** alter-ecología, tortugas marinas, multiespecie, misterio, muerte.

Este ensaio antropológico discute as noções de mistério e morte a partir de uma perspectiva alterecológica, no âmbito da conservação de tartarugas marinhas na ilha de Chacahua, na Costa Chica de Oaxaca, México. Na primeira parte, descrevo brevemente como se apresenta o fim do mundo em uma pequena praia do México. A intenção é mostrar que esse “fim” pode ser sentido e experimentado para além da imagem da ruína. A segunda parte consiste em uma etnografia que orbita em torno da prática de conservação de tartarugas marinhas em contextos de cuidado nos quais a morte se faz companheira constante. A seção final configura-se como uma reflexão aberta sobre o futuro e seus vínculos com a morte — ou, mais especificamente, com as necropolíticas e as necropoéticas. Na primeira, a morte surge como produto da gestão do poder; na segunda, como força vitalista.

**Palavras-chave:** alter-ecologia, tartarugas marinhas, multiespécie, mistério, morte.

This anthropological essay engages the notions of mystery and death from an alter-ecological perspective, situated within the conservation of sea turtles on the island of Chacahua, along the Costa Chica of Oaxaca, Mexico. In the first part, I offer a brief portrayal of what the end of the world looks like on a small beach in Mexico. The aim is to show that this “end” can be sensed and experienced beyond the image of ruin. The second part consists of an ethnography that orbits around the practice of sea turtle conservation within contexts of care in which death is a constant companion. The final section unfolds as an open reflection on the future and its entanglements with death — or, more precisely, with necropolitics and necropoetics. In the former, death emerges as the product of the management of power; in the latter, as a vitalist force.

**Keywords:** alter-ecology, sea turtles, multispecies, mystery, death.

### 1. Introducción

Este es un ensayo que, inscrito en los terrenos modernos de la ciencia antropológica (en vertiente sociocultural), busca tensionar el excepcionalismo humano y sus recreaciones especistas. De lo primero algo han hecho ya los estudios y la etnografía multiespecie. A propósito de lo segundo, aunque mi ensayo se escribe desde la simpatía por ese subcampo, parte de la aceptación de algunas críticas dirigidas a ese estilo etnográfico (en adelante: eM) y de modo más amplio a los estudios multiespecie (en adelante: EM). Las considero necesarias para establecer un diálogo riguroso entre lo que este número convoca: pensar la fuerza de los animalismos y los ecologismos en nuestro tiempo. Este escrito se nutre de los trabajos de Aníbal Arregui y Gemma Orobitg (2025; 2024); Iván Ávila (2025); Matthew C. Watson (2016) y Helen Kopnina (2017). He tomado inspiración de cada una de ellas de diversas maneras que se articulan en torno a reflexionar colectivamente sobre esa fuerza antes mencionada, que imbrica y conmueve.

De Arregui y Orobitg (2025) recupero su propuesta alterecológica y postaxonómica que dirige una crítica al concepto de especie como unidad mínima de análisis al interior del ecologismo hegemónico. Pero, sobre todo, permite abrir un diálogo con la crítica decolonial ante los axiomas de la modernidad y sus dispositivos clasificatorios. Siguiendo el hilo de Tsing: las taxonomías son solamente puntos de partida para rastrear asociaciones y relaciones, no la identidad de los agentes en cuestión. La cuestión de las alterecologías busca desestabilizar la política jerarquizante de la noción de especie y “de sus asociados procesos de objetivación y dominación antropocéntrica”-especista. Parafraseando para mis fines las palabras de Dipesh Chakrabarty (2019), las vidas animales no se experimentan bajo conceptos como el de especie. Antes bien, lo hacen como formas de vida singulares, creativas, contingentes e históricamente únicas:

[...] la forma que adopta una ecología no siempre viene explicada por la naturaleza intrínseca e impredecible de sus componentes esenciales (es decir: las especies), sino que en muchas ocasiones se configura por los gestos intencionales, heterogéneos y disruptivos con que los organismos *tergiversan la naturaleza* para experimentar con todo tipo de relaciones inesperadas. (Arregui, 2024, p. 20)

La intencionalidad disruptiva de los gestos, a través de los cuales los animales integran sus cuerpos en tramas de vitalidad material, ocurre en el plano *infraespecie*, donde “la ecología o la naturaleza son dimensiones compuestas por grupos de organismos mucho más inventivos y diversos de lo que nos sugieren los relatos científicos que permanecen adheridos a la idea de especie” (2024, p. 22). Desde este plano la ecología se transforma por la acción de organismos “altamente idiosincráticos”. Se trata de un modo de pensar más allá de la escala

## Altereología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

taxonómica moderno-colonial, que subsume organismos concretos en nociones abstractas como la de especie. En cambio, el plano infraespecie considera formas de vida singulares y con experiencias subjetivas: “es el inframundo de las relaciones íntimas y cotidianas entre especímenes o individuos concretos, y no en el suprauniverso de las categorías taxonómicas y las teorías evolutivas, donde se originan muchos de los procesos que determinan las ecologías del presente.” (2024, p. 24).

Las ecologías del presente están altamente politizadas. Los conocimientos de las vidas *en juego* han dejado de ser exclusiva y excepcionalmente humanos. Aquí es donde la fuerza de los animalismos radicaliza uno de los presupuestos centrales de la eM que se tienden a ignorar: el problema de la cuestión/condición animal y el especismo. Iván Ávila, por ejemplo, advierte que la eM funciona como “tecnología de especificación que no solo oblitera la complejidad de las existencias animales, sino que contribuye a la producción de lo humano y a la reproducción de ciertas relaciones de poder con lo no humano” (Ávila, 2025). En concordancia, Watson (2016) arguye que al interior de los estudios multiespecie (EM) se gesta una nueva *mitología* en torno a los animales para vehiculizar asuntos humanos de preocupación apocalíptica; en esos términos, la eM se vuelve incapaz de acompañar procesos de liberación animal. Esto refuerza lo que ya ha problematizado la antropóloga Helen Kopnina (2017) para quien la eM, al no involucrar prácticas políticas comprometidas con los animales, permanecerá despolitizada y desconectada de aquellos cuerpos supuestamente biográficamente relevantes, y cuya muerte está vinculada con asuntos humanos y, por ello, calificadas para una vida política más allá del antropocentrismo-especista (*cf.* Kirksey y Helmreich, 2024).

De esto deriva la importancia de invitar a la responsabilidad teórica y problematizar el tropo de moda de *pensar-con* el otro que no es humano. Este tropo mitologiza a los animales en los términos planteados y no discute seriamente qué compromisos se establecen cuando pensamos con el otro para, sobre todo, aprender de él, en un gesto autocrítico respecto que se inclina por cierta lealtad a los humanos en los relatos ocultando asimetrías de poder. Esto conduce inevitablemente a prácticas de impunidad etnográfica al cosificar epistémicamente a los animales. Pensar-con [*inserte el organismo-persona que desee*] se ha convertido en una frase poética sin política para hablar de una relacionalidad estetizada sin compromisos reales más allá de lo humano. Se trata más bien de un recurso epistémico fuertemente cargado de excepcionalismo humano ecológica y materialmente sensible, pero sin disposición a situarse respecto de su lugar contradictorio en los procesos de reproducción especista del lugar de los animales en las estructuras sociales. Negando o ignorando la opresión animal, por una posición idealista de la cultura, pensar-con se vuelve la

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

descripción *Antropo*-gráfica de una ideología normativa y prescriptiva de las relaciones humano/animal. La supervivencia, la interdependencia, la colaboración e incluso el cuidado son recursos retóricos que legitiman y naturalizan la explotación de los animales por parte de los humanos. *Pensar-con* corre el riesgo de volverse una práctica de devenir irresponsable.

Por lo anterior, existen los signos de interrogación en el título que presenta este ensayo [¿?]. Pese a las críticas dirigidas al tropo pensar-con en la actualización del *estatus quo* especista, sigue siendo una manera de convocar las voces alter-humanas y sus mundos. Y tiene una potencia más allá de la mera fuerza retórica y metafórica. Esos signos de interrogación quieren evocar dos cosas: una llamada de atención sobre los riesgos del ventriloquismo antropológico. Por otro lado, es una exaltación de las vidas animales y su inherente *misterio* como acto de resistencia. De este modo, en un afán de distanciarme amistosamente de la eM como tecnología de especificación y productora de mitos zoológicos, me referiré a mi práctica como *etnografía menor*: una praxis investigativa para pensamientos híbridos que hace humildes traducciones de los discursos y el conocimiento encarnado y no necesariamente reflexivo de los animales alter-humanos en contextos de opresiones múltiples e insólitas.<sup>2</sup>

Con base en el pensamiento filosófico de Juliana Fausto, y a modo de extrapolación hacia lo que una antropóloga *hace*, una *etnografía menor* investiga cómo los animales alteran el mundo a su favor en nombre de sus proyectos, cómo hacen fisuras, o en este caso, huellas en la arena por dónde moverse. Esta modalidad es algo más que una mera declaración de metodología acerca del trabajo de campo: involucra un modo de estar con los animales para aprender cómo hacen cosmológica. La *etnografía menor* no se hace impunemente (*ver.* Restrepo, 2016: 11), es un gesto de atención hacia la intensidad afectiva de los encuentros antes que una modalidad de extractivismo animal a escala epistémica. Lo que se traduce desde el plano infraespecie son relaciones en campos de fuerza, agrupaciones de articulaciones entre cuerpos y procesos desplegándose en el tiempo. Se escribe como si ese acto pudiera salvar una vida; *desde* la simpatía hacia la extraña voz activa que proviene desde las entrañas del

---

<sup>2</sup> Uno de mis proyectos más ambiciosos es el de llevar a los Estudios Multiespecie hasta sus últimas consecuencias. Para mí esto significa su inevitable devenir contra el orden especista y sus múltiples manifestaciones semiótico-materiales y *espirituales*. Los Estudios Críticos Animales enseñan que el objeto de investigación no son los animales como cuerpos de los que extraer conocimiento y su consecuente cosificación epistémica, sino el sistema que les oprime, explota y domina. Por ello, no descarto la idea de hacer investigación con ellos, porque considero que así se activa una importante dimensión de la praxis animalista: acompañar a ciertos organismos-persona en sus propios procesos de liberación sin romantizarlos, pues, en efecto, muchos de ellos no llegan a buen puerto.

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

cuerpo. Su función es la de la *fabulación*, es decir, la de “establecer una alianza con el afuera” (Fausto, 2021: 94).

Traer los discursos animales y sus políticas por medio de una etnografía menor (feral, animalizada y contraespecista), es para contribuir a conquistar el proyecto de disolución de “lo humano” que Levi-Strauss propuso como el fin último de las ciencias sociales (Levi-Strauss, 1972: 357), es un objetivo militante de este modo de práctica de investigación que afirma la vida. La escritura etnográfica con tortugas es un “canal de comunicación intermundos” (Fausto, 2021: 199),<sup>3</sup> de mixturas corporales y metamorfosis en el curso del tiempo, encuentros que escapan a la imaginación y toda expectativa sobre los misterios que rondan en la isla.

En lo que sigue, narro un fragmento de esta experiencia desde mi experiencia como investigador, o, si se quiere, etnógrafo menor, en un pequeño santuario y refugio dedicado a conservar tortugas marinas. Mi trabajo con ellas comenzó en el marco de una estancia de investigación postdoctoral, y desde ahí es que he trabajado relaciones con algunas personas de la comunidad, entre ellas quienes gratuitamente entregan su trabajo para su cuidado.

### 2. Una isla en el fin del mundo

Para la antropóloga Anna Tsing, los paisajes son procesos sociales donde aparecen las trayectorias de los seres vivos. Son “debates multiespecie” que se definen por sus encuentros heterogéneos. Según Tsing (2023: 123), “prestar atención a las temporalidades de los paisajes nos permite advertir sus dinámicas intersticiales”. La perturbación de los entornos “es una forma de hacer del paisaje un protagonista dinámico y una representación de las coordinaciones multiespecies” (2023: 126). A diferencia de otros polos de desarrollo al interior del estado de Oaxaca como Puerto Escondido o Huatulco, en Chacahua el fenómeno turístico “recién” comienza a crecer. No obstante, sus infraestructuras son una forma de perturbación especialmente seductora porque imbrica dinero, expectativas de una vida mejor, progreso, trabajo y, en este caso, la promesa de una naturaleza que, para existir como tal, depende de la vertebración de todo un aparato burocrático, legal, científico, y turístico.

---

<sup>3</sup> Algunos lectores podrán notar las claras referencias al trabajo de Deleuze y Guattari sobre la obra de Karka (Deleuze y Guattari, 1978). Para mi objetivo, vale la pena recordar que la literatura menor, es, aquella que una minoría hace dentro de una lengua mayor. O para nuestros fines, modos de escritura comprometidos con la liberación animal humana y de la tierra que admiten el privilegio humano de quien escribe y, por ende, el carácter político de toda palabra. Es un modo de conectar a animales concretos con el orden especista, con lo que adquiere un valor colectivo.

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

En la isla de Chacahua,<sup>4</sup> las “ruinas” exudan una belleza escénica digna de una postal con cálidas aguas color esmeralda y grandes olas para surfear durante horas. La isla comienza a exhibir sus primeros hoteles con albercas privadas donde la extinción, en distintos niveles y escalas, es un atractivo turístico en desarrollo. Materialidades como cemento y varilla se mezclan con el trabajo humano para levantar formas-hoteleras que merman la energía del viento y su relación con las olas. Aunque no se pueden construir edificios de más de dos pisos, al interior de la isla ya existen dos complejos con cuatro pisos de altura en una zona decretada como Área Natural Protegida.<sup>5</sup> La conservación ecológica se torna una expresión de la acumulación de valor capitalista (Oliveros, 2021). Estimula una “*mirada eldoradista*” sobre los llamados recursos naturales, es decir, la percepción sobre los territorios como fuentes de excedente para aprovechar (Svampa, 2012).<sup>6</sup> Chacahua, en tanto experiencia, puede entenderse como un viaje, entre otros, al fin del mundo. En un mundo en el que cada día el fuego y otros agentes consumen a la “naturaleza” para hacer complejos residenciales, los espacios protegidos llenos de verdor, aguas cristalinas, zonas arqueológicas y abundantes *especies nativas* se aprovechan para la confección de áreas naturales que dependen de los humanos para su preservación futura.

Chacahua se compone de dos sistemas: terrestre y acuático. El primero es de una extensión de once mil quinientas noventa y ocho hectáreas; el segundo comprende 3 324 hectáreas (Pérez, 2022). Pese a que la región ha sufrido una acelerado poblamiento y deforestación para la ganadería y otras actividades agrícolas y también el turismo, la “riqueza” de Chacahua se compone de, en abstracto, de 13 especies de anfibios, 41 de reptiles, 105 de aves y 42 de mamíferos. Entre las más abundantes están la ranita (*Smilisca baudini*), sapo americano (*Rhinella marina*), gecko leopardo (*Coleonyx elegans*), lagartija

---

<sup>4</sup> En julio de 1937 el Parque Nacional Lagunas de Chacahua se decretó como la primera área natural protegida con ecosistemas tropicales. Según la zonificación ecológica, el sistema lagunar de Chacahua se encuentra ubicado en la zona Trópico Subhúmedo en la porción central de la costa sur, que comprende parte de la costa del Pacífico mexicano. Desde el 2 de febrero del 2008, Chacahua fue declarado sitio Ramsar al encontrarse en la Lista de Humedales de Importancia Internacional (DOF, 2013).

<sup>5</sup> En México las ANP operan teniendo a la especie como unidad mínima de pensamiento. Un Área Natural Protegida, con base en el Art. 44 de la Ley General del Equilibrio Ecológico y la Protección al Ambiente (LGEEPA), es una zona del territorio nacional sobre las que el Estado ejerce soberanía y jurisdicción. Además, discursivamente se presentan como “ambientes originales” o que no han sido significativamente alterados por la actividades antrópico-capitalistas, o que sus ecosistemas y funciones integrales demandan ser preservadas y restauradas.

<sup>6</sup> Marisella Svampa toma esta expresión del sociólogo boliviano René Zavaleta para señalar los territorios latinoamericanos como lugares por excelencia de los grandes recursos naturales. Con ello, hace referencia al mito “eldoradista” ligado al súbito descubrimiento material (de un recurso o bien natural), que genera mágicos excedentes que pueden usarse de manera equilibrada.

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

escamosa rayada (*Sceloporus siniferus*), culebra petatilla (*Drymobius margaritiferus*), zopilote negro (*Coragyps atratus*), pato buzo (*Phalacrocorax brasilianus*), armadillo (*Dasypus novemcinctus*), mapache (*Procyon lotor*), ratón espinudo (*Sigmodon hispidus*) y los murciélagos frugívoros (*Artibeus jamaicensis*), *Artibeus lituratus*, *Artibeus intermedius*).

Las especies son utilizadas para arreglar experiencias de contacto con un mundo que se produce como salvaje y al mismo tiempo seguro para los humanos. Se explotan las representaciones estereotipadas de algunos animales, como los cocodrilos para despertar la curiosidad y el deseo por salir a su encuentro siempre que se tenga dinero para pagar por ello. Hay que rentar una lancha y contratar un guía. En el trayecto hacia sus hogares, nos introducimos por espesos senderos acuosos de enmarañada vegetación que pinta una escena arcana. Al arribar a donde viven los cocodrilos, no hay ninguno a la vista, a lo lejos sus ojos como brazas nos observan, recelosos y desconfiados no se acercan a nosotros. “Nos temen”, dice el lanchero, seguro los están cazando (tal vez los cocodrilos sean sus parientes, por eso sabe dar razón de su desconfianza). Aunque exóticos, por “temibles y peligrosos”, los cocodrilos no son la especie más atractiva de este complejo postnatural.

Las tortugas llegan a anidar entre los meses de octubre a marzo (aunque esto puede variar un poco cada año). Están tipificadas y son objeto de gestión desde distintas iniciativas de carácter federal y estatal para su conservación.<sup>7</sup> A la isla arriban Laúd (*Dermochelys coriacea*) y Golfina (*Lepidochelys olivácea*), ambas definidas como especies en peligro de extinción gracias a diferentes modos de exterminio humano durante décadas.<sup>8</sup> El Santuario Playa de Bahía de Chacahua

---

<sup>7</sup> A nivel institucional, las tortugas mantienen relaciones con la Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas (CONANP), de donde deriva el Programa de Conservación de Especies en Riesgo (PROCER), y como una herramienta sustantiva de gestión para especies específicas existe el Programa de Acción para la Conservación de Especies (PACE). Además, se vertebran a este complejo burocrático, institucional, legislativo, etc., el propio Programa de Manejo. Parque Nacional Lagunas de Chacahua. En términos de cooperación internacional las tortugas están imbricadas con la Convención Ramsar y la CITES (Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres) que es un acuerdo internacional entre los gobiernos para proteger el comercio internacional de especímenes de animales y plantas silvestres que no constituyan un riesgo para la supervivencia de las especies. En todos los casos la especie es la unidad mínima de análisis y pensamiento ecológico.

<sup>8</sup> Estas tortugas se encuentran en la Norma Oficial Mexicana NOM-059-SEMARNAT-2010, catalogadas en peligro de extinción, siendo la tortuga laúd quien presenta mayores tasas de descenso en sus tendencias de anidación y su lento desove la vuelve aún más vulnerable a los saqueadores. En contraste, las tasas de la tortuga golfina han ido en aumento (SEMARNAT, 2022). Durante mucho tiempo, el consumo de huevos y su carne llevó a las tortugas al borde de la muerte masiva, o sea, su extinción. Según documentos oficiales (SEMARNAT, s/f), el saquero durante las primeras décadas del siglo XX pudo haber sido del 100%. Además, durante los años

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

opera en la isla desde 1986 cuando fue decretado para la protección de las tortugas marinas que arriban a esta zona como las tortugas laúd o la golfina. La liberación de tortugas se ha propuesto como estrategias institucionales para su conservación como un modo de educación ambiental ecológicamente responsable. En otro trabajo (Varela, 2025) ya he señalado parte de esta historia de desarrollo turístico de Chacahua vinculada con negocios locales y las complejas relaciones de fricción que mantienen con los perros costeños y las cuestiones biopolíticas y necropolíticas en torno a la conservación de especies.

No me detendré en los pormenores relativos al modo gubernamental y biopolítico de gestión bajo el cual se controlan las poblaciones de tortugas, y sobre lo cual, además, ya se han señalado cuestiones importantes en un trabajo crítico escrito por Imanol López Barrios (2019). A continuación, presento una descripción etnográfica que busca pensar-con una tortuga Laúd en una situación que tuvo lugar cuando ella llegó a la isla para sembrar sus huevos en la arena. Esto ocurrió en una jornada de campo entre los meses de noviembre y diciembre del 2024. En esta narración en clave menor expongo el lugar que tiene el misterio como una práctica de resistencia alter-humana, es decir, como un espacio-tiempo al margen de la comprensión humana donde la vida resiste a ser concepto. En segundo lugar, destaco la presencia de la muerte como un movilizador de esperanza biocultural.

### 3. Etnografía menor, muerte y misterio

La antropóloga Deborah Bird Rose nombra “existencialismo ecológico” al proyecto de abrazar la *incertidumbre* y la *conexión* con otras formas de vida animales en esta era de extinciones. Es una declaración acerca de cómo nos conducimos a nosotres mismos y a otros hacia espacios de muerte que no paran de crecer. Por eso, ella hace un llamado a un modo de compromiso sensible, a “la valentía y la conexión en mitad de la incertidumbre.” (2023: 80). Su idea de

---

40 el poblamiento de Mazunte, en el estado de Oaxaca, se relacionó con la construcción de un rastro tortuguero. Siguiendo a Michelle María Early Capistrán (2010, p. 14) podemos hablar de una época de la “estatización de la industria tortuguera” donde eran entidades como el Instituto Nacional de Pesca las encargadas de administrar su consumo. Esta época va desde 1927 con la primera prohibición para la explotación de huevo de tortuga, pasando por periodos de reiteración de prohibiciones y pesca ilegal. El poblamiento de la zona de la costa comenzó en los años de 1940 para la explotación del huevo y el asentamiento en Mazunte en los 50, sede del primer rastro para la explotación comercial hasta 1968, año de mayor captura en la historia de la pesquería mexicana de tortuga marina: 14,330 toneladas (300 mil tortugas aproximadamente). Para 1976 solo había 485 mil tortugas golfinas reproductoras frente a las más de 10 millones antes de 1950 (Early, 2010). En 1990 se estableció la veda total de cualquier forma de consumo de tortuga o sus “productos”. No obstante, el consumo de huevos aún tiene una importante fuerza cultural no sólo en Chacahua sino también en otras zonas de costa, por lo que, pese a las prohibiciones sigue siendo un objeto preciado de consumo.

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

existencialismo es un parentesco en devenir imbricado en lugares, momentos específicos y las complejidades (multi-)infraespecie de la vida terrea y marítima.

Conexión e incertidumbre... Era de noche, yo me encontraba sentado en una silla esperando que T, una de las voluntarias del campamento tortuguero, me recogiera en la cuatrimoto propiedad campamento para comenzar una noche de monitoreo, eran poco más de las once de noche. El ruido del motor me anunció su llegada. Se detuvo para que subiera a la parte trasera, al lado de una caja con herramientas para poder extraer los huevos de los nidos. ¿A cuántas tortugas íbamos a encontrar (incertidumbre)?, “ojalá y veamos alguna laúd”, me dijo T esperanzada. Ese año estaba siendo bueno para ellas, para cuando llegué a la isla, habían arribado ya más de diez y por ende muchos huevos por cuidar (conexión).

Antes de iniciar nuestro monitoreo pasamos al campamento, específicamente al área donde se siembran los nidos de tortuga golfina para revisar si había nuevos “brotes” (eclosiones de huevos). Así era, alrededor de unas 60 tortuguitas, negras y diminutas, habían despertado a la vida. Pusimos los retoños en una tina mediana y las llevamos con nosotros hacia la mar, iluminados por la luna llena. Nos detuvimos en un espacio del litoral relativamente alejado de la zona turística más poblada e hicimos una liberación sin turistas, solamente T y yo ante decenas de pequeños cuerpos partiendo hacia la imponente secuencia de olas que apenas se podían mirar en el horizonte gracias a la espesura de la noche. No puedo dejar de asombrarme por esa determinación suya, por ese futuro tan lleno de peligro y tan suyo (más incertidumbre y misterio).

Iniciamos nuestra tarea nocturna bajo una tenue pero reconfortante luz de luna y las luces de la motocicleta que nos alumbran el paso a través de las rizaduras en la arena. Llevamos linternas también que deben usarse con cuidado. Las tortugas se guían por la luz que refleja la luna, por lo que las linternas de fotones color blanco las distraen peligrosamente de su tarea al alejarlas del oleaje. Por eso se utilizan luces que emiten el color rojo: en teoría, son menos perjudiciales y parecen funcionar al no desviarlas de su camino hasta el agua.

Al poco tiempo de iniciar la marcha encontramos el rastro de una golfina, bajamos de la moto para buscarla, pero no estaba cerca, ni había información sobre la arena que nos indicara dónde pudo haber ocultado su nido. T intuyó que andaba por ahí, todavía buscando un buen lugar donde desovar. Subimos por un pequeño montículo de tierra y no vimos a nadie. De pronto un ruido que provenía de los arbustos que estaban delante de nosotras se nos hizo darnos cuenta de que estaba entre ellos, T siguió el sonido y confirmó la sospecha: la golfina se encontraba atrapada entre las ramas. Bajé para ayudarla a salir de ahí; empujé su cuerpo para que subiera y la cargamos hasta un lugar seguro para

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

luego marchamos. Era probable que a causa de la experiencia estresante no pusiera sus huevos ese día (y así lo confirmamos horas después, cuando volvimos).

Seguimos entre una oscuridad profunda, el murmullo interminable del oleaje con su eco sordo y una oscuridad profunda que la luz de la luna apenas podía aminorar. Todo apuntaba a que sería una noche tranquila, sin mucha recolección de huevos. Solo llevábamos con nosotres un nido (de golfina) y estábamos por terminar el recorrido de 14 kilómetros que mide el litoral. De pronto, al lado del cerro que marca el fin de éste, un enorme cuerpo que salía lentamente de las olas, ¡era una Laúd! Nos acercamos a ella con rapidez para iniciar el protocolo de registro. En términos institucionales, su existencia está clasificada como en *peligro crítico de extinción*, por ello la información que se recoge es más detallada. Mientras ella se preparaba para comenzar el desove, se saca un scanner para revisar si tiene chip, con el objeto de saber si ya ha vuelto a la isla anteriormente. Sino tiene chip se le incrusta uno debajo de la piel con una herramienta que parece una pistola. Se coloca sobre una aleta delantera y se dispara el dispositivo. Asimismo, se toman medidas de lo largo y ancho de su cuerpo, su caparazón, se buscan lesiones. Todo esto se anota en unos formatos de papel. También se indica la hora en la que se vio y la hora en la que se recogen los huevos, la orientación hacia la que se encuentra al momento del desove y el número de huevos.

Demoró en hacer su nido, poco a poco con sus aletas traseras fue cavando un agujero; con la izquierda suavizaba la arena, y con la derecha, como si fuese una suerte de pala, sacaba esa arena. Cuando terminó los preparativos, se quedó como en trance y comenzó el desove, concentrada, a cada tanto emitiendo un sonido que parecía el aliento de la mismísima mar. Mi tarea consistía en ir tomando cada uno de sus huevos, que aún estaban húmedos y tibios, recién salidos de cuerpo. Con el cuerpo pecho tierra, fui tomando uno por uno: conté ochenta. Cuando ella terminó de poner sus huevos, tomó arena con sus aletas para tapar el nido y yo... que miraba absorto no pude más que sentir pena, porque ahí ya no había nada que cubrir. En realidad, en el fondo de mis entrañas, yo me sentía como un pillo, un ladronzuelo que, en nombre de la conservación de las especies, estaba ahí agachado y sucio raptando a toda una generación de vidas todavía por formarse. Cuando terminé la recolección tomé entre mis brazos, dentro de una bolsa de plástico, el futuro de unas almas y me alejé con ellas (conexión, incertidumbre, misterio y pena). Aquel ser, que todavía cubría su nido con esfuerzo, ni siquiera volteaba a verme, como si yo no le importara, como si no tuviera nada por qué agradecer mis acciones; y, por antropomórfico e imposible que parezca, si ese pensamiento hubiese estado en ella, yo estaría de acuerdo.

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

La extracción y siembra de los huevos puede alterar el número de eclosiones y sesgar el sexo en los embriones (la temperatura juega un papel importante en el desarrollo de esta característica), regresamos pronto a los corrales del campamento. Cuando hemos llegado sacamos los huevos de la bolsa y con la ayuda de un cavador hacemos un agujero en la arena. Una vez que se consigue la profundidad deseada, de unos 100 centímetros, se colocan poco a poco y con cuidado todos los huevos. Luego se tapa el nido con más arena. Cuando ya está cubierto se coloca una tabla blanca frente a él con algunos datos (número de nido (NN), número de huevos (NH), “especie” (SP) y quiénes hicieron la colecta). Comienza el periodo de espera para los nacimientos, que en la tortuga golfina son de unos 45 días y en el caso de la tortuga laúd son aproximadamente 60 días.

En cierto modo, la imagen evoca un cementerio con pequeñas lápidas blancas. Los nidos están ordenados linealmente, uno seguido del otro, con una distancia uniforme entre ellos, como en algunos cementerios. Ciertamente, es un lugar donde la muerte se encuentra muy presente. Cuando un nido eclosiona lleno de pequeñas tortugas, varias de ellas yacen muertas en el fondo, o a medio camino entre la orilla y la mar. Algunas otras se vuelven la comida de aves; humanos y perros hambrientos, saqueadores descuidados que viven en la isla. De aquellas que han de llegar a la mar solo una ínfima parte llegara a adulta, se dice que una entre mil, y de esa mínima porción, otras tantas morirán en manos de la onto-técnica capitalista de la pesca, sin siquiera haber vuelto a tocar tierra por primera vez para sembrar sus retoños. La recolección de huevos es un modo de estar ante la muerte como evento pasado desde el presente, pero con el compromiso de cultivar futuros alternativos al orden especista-capitalista.

Acerca del misterio y su relación con el tiempo, y la muerte, huelga decir un par de cosas. Desde el plano infraespecie, cuando alguien muere no es una especie la que ya no respira sino un modo de existencia único e irrepetible en el tiempo. En términos ontológicos, lo que existe no lo hace solo en virtud de su presencia, digamos, física en el mundo. La presencia de la muerte, su inminencia en la conservación de especies, hace que el cuidado tenga al futuro como horizonte donde la vida prosperará. Lo que se haga en el presente (el monitoreo, la recolección, la siembra de los huevos, etcétera), contiene la esperanza de la prosperidad de un pueblo entero, así como el misterio sobre cuántos huevos van a eclosionar, cuántas de ellas llegarán a adultas y volverán a la tierra desde la que partieron a la mar esquivando a la muerte. En el contexto de la conservación, una parte del cuidado se hace en nombre de las muertes.

En el fenómeno de la muerte conviven muchas cosas. Siguiendo a Vinciane Despret, los que se van no desaparecen, existen de otro modo en el presente de los vivos gracias a prácticas de cuidado. Esto equivale a decir que quienes

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

patrullan el litoral de la isla, lo hacen sabiendo que muchas vidas han partido ya y es su labor procurar hacer un refugio a las que quedan, para que se vayan cada vez menos. Las tortugas que han muerto reexisten mediante el cuidado propinado a sus hermanas y parientes cercanas de distintas generaciones, que hacen los humanos a su cargo. Las tortugas muertas siguen presentes gracias a que continúan afectando la vida de los vivos, modifican la vida de quienes responden a su llamado en tiempos de extinción, a quienes pasan la noche buscando un lugar donde alguna pariente de nidada haya dejado un nido. Despret nos recuerda que las muertas “tienen ‘maneras de ser’ que hacen de ellos seres reales en el registro que les es propio, que manifiestan modos de presencia que importan y cuyos efectos podemos sentir” (Despret, 2021: 21).

Al convocar el misterio de los animales y sus derivas alter-ecológicas, no se puede, por mucho que la gente voluntaria del campamento se esfuerza, tener una certidumbre absoluta. La muerte recuerda eso y, con ello en mente, se actúa para defender la vida y cuidarla cargando con todo y sus contradicciones. Las tortugas y nosotros no habitamos el mismo tiempo. El misterio de sus vidas, la inherente incertidumbre, rompe cierta idea de simetría temporal en las coordinaciones multiespecie. Para Bird Rose (2023: 87), esa ruptura de la simetría del tiempo “devuelve el misterio al pensamiento humano como un elemento esencial de nuestras vidas, una parte del pensamiento más que un enemigo a vencer”. Este puede significar, entre otras cosas, que los tiempos compartidos de habitabilidad alter-ecológica son incompletos, contingentes al no tratarse de un tiempo físico sino uno existencial.

Pensar con las tortugas, compartir su tiempo, nos exige la aceptación de su misterio. De un/su mundo que solo se puede sondear parcialmente. Ello debería nutrir una creatividad cosmopolítica para desmontar nuestro antropocentrismo sobre cómo viven los otros, ahora inevitablemente bajo nuestro cuidado. Ello empieza por pensar que nuestro cuidado hacia ellas, dada nuestra naturaleza terrenal, está tremendamente limitado a la tierra y desde ella se tomamos decisiones sobre modos de existencia “maritoriales” -de *maritorio: una eco-estética del territorio en y desde el mar*, un mar territorializado (Álvarez, Ther-Ríos, Skewes, 2019)- de los cuales apenas y podemos hacernos una idea. Así, por ejemplo, la magnetopercepción, la capacidad de actuar con base en conocimiento orientado por los campos magnéticos de la tierra es un modo de existencia sensorial que las tortugas poseen para determinar su ubicación geográfica y trazar rutas hacia destinos específicos, del que nosotros apenas podemos imaginar.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> De hecho, en un importante artículo sobre el tema, en términos de la importancia del misterio, Kenneth Lohmann y un grupo de colaboradores especialistas en el estudio de la magnetopercepción en tortugas marinas (específicamente en tortuga caguama), reconocen que el

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

El misterio inherente, sostiene Bird Rose, choca con nuestros deseos de conocimiento. Pensar alter-ecológicamente implica sostener que el misterio y la muerte son propiedades esenciales de los sistemas. “No podemos extraernos del sistema que estamos analizando y, como formamos parte de él, siempre nos toparemos con el misterio en el encuentro con la integridad de sistemas mayores” y menores (Rose, 2023, p. 94). La constitución del mundo, quién vive y quién muere, depende de la incertidumbre y como nos encontramos de cerca con el misterio de las vidas animales y sus temporalidades alter-ecológicas. La extinción, y esto tiene en común con la especie, solo puede experimentarse en la del organismo, en esta dimensión está la muerte íntima y personal.

La conservación de las tortugas es un futuro abierto que está, no obstante, implicado con ese futuro impuesto del progreso y el turismo como medio para conseguirlo. Este episodio etnográfico nos muestra que la muerte, se articula con distintas modalidades del tiempo. Con el pasado, en tanto memoria de las que se fueron, con el presente como momento concreto donde la extinción se puede señalar con un dedo, y con el futuro, pues los modos de ser de las muertes influyen los esfuerzos de cuidado y la intensidad con la que se da sentido a la práctica de cuidar desde la incertidumbre y la conexión misteriosa. En esta última sección, y a modo de cierre, discuto el rol que juega el futuro como un lugar plagado de misterio y, por ende, abierto a la creatividad y la imaginación de otras sensibilidades ecológicas animalistas. La muerte hace que el futuro tenga un pasado.

### 4. Futuros multiespecie

Asucena Castro (2023: 14) sostiene que el futuro es una “práctica biocultural [que] entra en el terreno de la política en tanto que remite a las pugnas por imaginarios territoriales más solidarios y colaborativos”. En este caso, habría que agregar también los imaginarios maritoriales en torno a la vida acuosa de las tortugas. Este modo de praxis es modo de resistencia ante los atentados contra esos tiempos otros que exceden a lo humano. Pensar en términos de futuro abre una exploración sobre “formas de refugio y cuidado e iluminan temporalidades más-que-humanas para [maritorios y] territorios posibles” (Castro, 2023: 16, paréntesis mío). Así, el futuro o la capacidad que tiene un grupo de aspirar a mejores condiciones de vida depende de los insumos que la vida le provea para aspirar a mundos mejores. Además, abona a la ausencia de implicación de la

---

término “mapa magnético”, es usado como una conveniencia descriptiva consensuada para englobar todos los usos de la información posicional geomagnética de los animales. El punto es que, como los autores afirman “el término no conlleva ninguna suposición sobre la naturaleza de la representación espacial interna”. (Lohmann, et. al., 2022, p. 41, traducción mía)

## Altereología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

antropología en los debates éticos y políticos sobre temas como los “derechos animales” (Appadurai, 2015, p. 376).

Pensar el futuro en clave menor implica varias cosas, entre ellas asumir que los animales proveen ya por sí mismos elementos de futuro que podemos traducir como esperanzas bioculturales. Así, por ejemplo, la inmensa ruta migratoria que una tortuga laúd lleva a cabo es un compromiso con su propio futuro. No el de su especie, ella no se experimenta como un concepto, sino desde su cuerpo propio y las relaciones que lo sostienen y que ayudan a la supervivencia de su pueblo. Cada nacimiento y cada muerte son compromisos con el futuro multiespecie y formas variadas de figuras ético-políticas animalistas. Parafraseando lo que Iván Ávila (2024) reflexiona sobre las éticas animales, del concepto de infraespecie, lo mismo que la muerte y el misterio emergen campos de figuraciones políticas o tensiones al interior del campo de la ética y la política animal(ista).

La dimensión temporal es de suma importancia para pensar más allá de lo humano. Siguiendo el trabajo epistemológico de Johannes Fabian (2019) sobre los modos etnográficos de capturar temporalmente al otro, pero dirigiéndolo hacia propósitos de reflexión animalista, comprendo el tiempo social de los animales en dos dimensiones. Por principio, antropológicamente se ha utilizado la evolución como lo opuesto a la historia y un marcador de distancia temporal. Así, los animales simplemente están aquí por la vía de la evolución biológica; los humanos, por nuestra parte, vivimos en un tiempo histórico. Vinciane Despret (2023: 12) resume esta idea de manera magistral: “nosotros cambiamos, ellos solo cambian a través de nuestras representaciones. Muestra es la historia ajetreada, suya la [...] fría [...] evolución; nuestra la cultura y sus múltiples transformaciones, suyos los invariantes y la estabilidad del instinto.”

La noción de evolución y especie, sujetas a un tiempo físico (y no histórico ni cultural), han servido como marcadores temporales que producen “negación de coetaneidad” (Fabian, 2019) para con los animales con los que compartimos el espacio-tiempo del presente. Es decir, un modo de distanciamiento temporal (historia/evolución) como un modo de crear objetos animalizados que se mantienen a la distancia respecto del tiempo vivido socialmente. El plano infraespecie, al centrarse en la escala temporal de los organismos-persona, presta atención a esas coordinaciones temporales que, como tiempo compartido, nos sitúan con los animales en un aquí-ahora ecológico concreto. Esto se opone radicalmente al régimen tecno-socio-especista de mercantilización y estandarización de los procesos temporales de la vida animal. A un tiempo domesticado mediante calendarios de producción cuyo cómputo responde a la

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

generación de ganancias con el capitalismo como autor de futuros que se fabrican e imponen a los cuerpos animalizados.

Se trata de la creación de un tiempo compartido en los intersticios donde hay misterio. Si, como Moore señala, el capitalismo avanza en la trama de la vida mediante la interiorización de sus ciclos y ritmos vitales para ponerla a trabajar gratuitamente, el misterio de las vidas animales en un modo de resistencia ante esas interiorizaciones violentas de sus modos de ser por parte de la cronocracia capitalista. No podemos saber cuántas tortugas nacerán: ahí reside parte de su potencia política. Como ya señalé más arriba, la recolecta y el cuidado de los huevos es un modo de lidiar con la muerte y conjurar otras temporalidades. Es verdad que yo aún me siento como un pillo que vació el nido de una tortuga para servir a los ideales de la conservación. Pero desde otro lugar de reflexión, también es, pensando con Ailton Krenak, un modo de hacer gestos de cuidado y esperanza para postergar fines de mundo. Podemos cuidar también, en nombre del futuro, aquello que va a morir inevitablemente.

El tiempo, siguiendo a Toro-Rivadeneira (2025, p. 71) no es una entidad preexistente y definida, sino, antes bien, “una construcción dinámica que emerge de la actividad coevolutiva donde el tiempo sociocultural humano es solo una instancia dentro de una compleja red temporal”. El “tiempo animal” (y por ende también “humano”) y las temporalidades animales son una “construcción multidimensional y dinámica generada por la actividad geo-eco-evolutiva”. De modo que el tiempo alter-ecológico sería “un ámbito fundamental donde las temporalidades biológicas y las experiencias vitales se entrelazan creativamente, generando nichos ecológicos que favorecen la coexistencia y la potencian” en paisajes temporales múltiples (Toro-Rivadeneira, 2025: 71, 72). Desde una perspectiva coevolutiva como, “la preocupación ambiental debe enfocarse no solo en la preservación de espacios físicos o especies individuales, sino también en el tiempo como dimensión viva, moldeada por la interacción entre organismos y su entorno” (Toro-Rivadeneira, 2025: 85).

El tiempo futuro es uno abierto a la metamorfosis. Como las tortugas, habremos de tomar nuestro tiempo para escarbar en él y depositar, como huevos, proyectos y compromisos bioculturales por el porvenir. Cada acción en nombre de las tortugas es, como señalan Valencia y Contreras (2020: 40), ratificar el rol de una esperanza biocultural para llenar al presente de imágenes sobre el porvenir, “en torno a las cuales la acción presente pueda construir puentes con el futuro. Con la esperanza, el futuro deja de ser un país extraño y se torna un territorio habitable que, incluso con las incertidumbres y los riesgos, está también colmado de afectos y compromisos”, para pensar con otras nociones situadas de futuro.

### 5. Reflexiones finales. Pensamiento tortugue

En un trabajo mío que abra de publicarse pronto en la revista antiespecista colombiana “Animales & Sociedad”, escribí otro ensayo, mucho más breve que este, en donde el misterio emerge desde la insondable vida de las tortugas dentro del mar. Una pregunta que ahí establezco es ¿cómo podemos conservar aquello que lleva vidas alejadas de la tierra cuando nosotrxs somos seres que existen desde el humus? Como es de esperarse, no doy respuesta a esa pregunta, sino que nuevamente el misterio mantiene atenta la curiosidad y los sucesos creativos multiespecíficos.

En este sentido, “pensamiento tortugue” se corresponde con una política de la lentitud y una sensibilidad investigativa para pensar tanto lo misterioso que circunda a otras vidas y sus mundos, y, por ende, una sensibilidad para abrirnos a un mundo sin nosotros, que se resiste a nuestra inteligibilidad. La política de la lentitud es crucial en estos tiempos acelerados. Las tortugas se mueven a ritmos diferentes en tierra o mar, se metamorfosea con el medio que la circunda.

Pensar con las tortugas implica que, aunque no sepamos con toda certeza el rol de la luz en sus mundos, sí que podemos usar esa reserva para no colocar luz cerca de sus proyectos espaciales. El proceso de turistificación al interior de Chacahua traerá consigo mucha contaminación lumínica para las tortugas, ¿cómo va a afectar esto? De los 14 kilómetros de litoral parece que todo está ya vendido. Las cuatrimotos llegarán en masa y con ello un ablandamiento de la superficie de arena, ¿cómo va a dificultar esto los desoves? El misterio no equivale a encogerse de hombros y decir, “no sé”, sino en querer saber con el otro como un acto donde las temporalidades se combinan en modos inéditos de experiencia “etno” lógica.

El misterio también puede servir para contrarrestar la producción innecesaria de muerte. Sabemos demasiado bien cómo matarlas, pero no cómo podemos ayudarles mejor. Esa es todavía tarea por hacerse. La muerte que motiva la acción social tiene un carácter poético, una necropoética (¿una *tanatopoética*?) que revitaliza la vida desde el resurgimiento y la responsabilidad. Por el contrario, es simplemente necropolítica cuando de ella solo vendrá más muerte y pérdida de mundos producto de la gestión capitalista del mundo. Ante quién estamos cuando la muerte está presente es una pregunta que convoca las biografías de quiénes se quedan y los que se van.

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

### Bibliografía

- Álvarez, R., Ther-Ríos, A., y Skewes, J. (2019). Reflexiones sobre el concepto de maritorio y su relevancia para los estudios de Chiloé contemporáneo. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (36), 115-126. <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2019.n36-06>.
- Appadurai, A. (2015). *El futuro como hecho cultural. Ensayos sobre la condición global*. Trad. por Silvia Villegas. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arregui, A. y Orobitg, G. (2025) Introducción: Alterecologías. *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, April 24. <https://www.culanth.org/fieldsights/introduccion-alterecologias>.
- Arregui, A. (2024) *Infraespecie. Del fin de la naturaleza al futuro salvaje*. Madrid: Alianza.
- Ávila Gaitán, I. D. (2024). La ética animal como campo de producción de figuraciones políticas. *Tabula Rasa*, (51), 23-53. <https://doi.org/10.25058/20112742.n51.02>.
- Ávila Gaitán, I. D. (2025). La “etnografía multiespecie” como tecnología de especificación. *Theorizing the Contemporary, Fieldsights*, April 24. <https://www.culanth.org/fieldsights/la-etnografia-multiespecie>.
- Castro, A. (2023). Introducción. En A. Castro (Ed.), *Futuros multiespecie: Prácticas vinculantes para un planeta en emergencia* (pp. 9-24). Valencia: Bartlebooth
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. (s. f.). Borrador. Programa de Manejo: Santuario Playa Chacahua [no publicado]. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales. Recuperado de: <https://www.cofemersimir.gob.mx/expediente/30523/mir/58450/anexo/7879428>.
- Comisión Nacional de Áreas Naturales Protegidas. (2022). *Programa Nacional de Conservación de las Tortugas Marinas*. México: Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. Trad. por Jorge Aguilar Mora. México: Ediciones Era.
- Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Trad. por Pablo Méndez. Buenos Aires: Cactus.
- Diario Oficial de la Federación. (2010). NORMA Oficial Mexicana NOM-059-SEMARNAT-2010, Protección ambiental-Especies nativas de México de flora y fauna silvestres-Categorías de riesgo y especificaciones para su inclusión, exclusión o cambio-Lista de especies en riesgo. Recuperado de: <https://www.dof.gob.mx/normasOficiales/4254/semarnat/semarnat.htm>

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

- Diario Oficial de la Federación. (2013). ACUERDO por el que se da a conocer el resumen del Programa de Manejo del Área Natural Protegida con el carácter de Parque Nacional Lagunas de Chacahua. Recuperado de: [https://www.dof.gob.mx/nota\\_detalle\\_popup.php?codigo=5321567](https://www.dof.gob.mx/nota_detalle_popup.php?codigo=5321567).
- Fabian, J. (2019). *El tiempo y el otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Trad. por Cristóbal Gnecco. Colombia: Universidad del Cauca.
- Fausto, J. (2021). *La cosmopolítica de los animales*. Trad. por Igor Peres Jerônimo. Buenos Aires: Cactus.
- González, A.G. y Ávila Gaitán, I. D. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Bogotá: Ediciones desdeabajo.
- Kopnina, H. (2017). Beyond multispecies ethnography: engaging with violence and animal rights in anthropology. *Critique of Anthropology*, 37(3), 333-357. <https://doi.org/10.1177/0308275X17723973>.
- Levi-Strauss, C. (1972). *El pensamiento salvaje*. Trad. por Francisco González Aramburo. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lohmann, K., Goforth, K., Mackiewicz, A., Lim, D., y Lohmann, C., (2022). Magnetic maps in animal navigation. *Journal of Comparative Psychology*, 208, 41–67. <https://doi.org/10.1007/s00359-021-01529-8>.
- Moore, J. W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación de capital*. Trad. por María José Castro Lage. Madrid: Traficantes de sueños.
- Oliveros, R. (2021). La conservación ambiental como estrategia de acumulación de capital. La reserva de la biósfera mariposa monarca, en Michoacán. Tesis de Maestría en Geografía. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Popayán, Colombia: Envión.
- Rose, D. B. (2023) *El sueño del perro salvaje*. Trad. Por Silvia Moreno Parrado. Madrid: Errata naturae.
- SEMARNAT (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales). (2014). *Programa de Manejo Parque Nacional Lagunas de Chacahua*. México: SEMARNAT.
- SEMARNAT (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales). (2018). *Programa de Acción para la Conservación de la Especie Tortuga Golfina (Lepidochelis olivácea)*. México: SEMARNAT
- SEMARNAT (Secretaría de Medio Ambiente y Recursos Naturales). (s/f). *Programa de Acción para la Conservación de la Especie Tortuga Laúd (Dermochelys coriacea)*. México: SEMARNAT.

## Alterecología y ¿pensamiento tortuga?

David A. Varela Trejo

- Svampa, M. (2012). Consenso de los commodities, giro ecoterritorial y pensamiento crítico en América Latina. *Observatorio Social de América Latina*, (32), 15-38. Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.  
<https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/osal/20120927103642/OSAL32.pdf>.
- Toro Rivadeneira, D. (2025). Tiempo animal y ecocrítica: una visión ecoevocéntrica de la coexistencia en la naturaleza. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 11(2), 69-100.  
<https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/480>.
- Tsing, A. L. (2021). *La seta del fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Trad. por Francisco J. Ramos Mena. Madrid: Capitán Swing.
- Valencia García, G. y Contreras Román, R. H. (2020). Los sueños humildes. Por una socioantropología de los futuros vividos. *Revista de la Universidad de México*, dossier "Futuro", diciembre, 37-43.  
<https://www.revistadelauniversidad.mx/articles/eced3af2-7cce-448b-80a3-e19702e4aede/los-suenos-humildes>.
- Varela Trejo, D. A. (2025). Las tortugas del nuevo mundo y el eterno forastero. *Cosmopolítica multiespecie en el Parque Nacional Lagunas de Chacahua. Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales*, 5(1), 1-31.  
<https://doi.org/10.48102/if.2025.v5.n1.380>.
- Watson, M. (2016). On multispecies mythology: A critique of animal anthropology. *Theory, Culture & Society*, 33(5), 1-14.  
<https://doi.org/10.1177/0263276416637128>.

### DAVID A. VARELA TREJO

Neurodivergente. Licenciado en sociología por la UAM-Azcapotzalco; maestro y doctor en Antropología por la UNAM, México. Dirige el Proyecto de Investigación Formativa "Antropología e Historia crítica Multiespecie" en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Miembro de la Red Iberoamericana de Estudios Críticos Animales.

**LAS NOCIONES DE TERRITORIO EN *HABITAR*  
COMO UN PÁJARO DE VINCIANE DESPRET**

**AS NOÇÕES DE TERRITÓRIO EM *VIVER COMO UM*  
*PÁSSARO*, DE VINCIANE DESPRET**

**THE NOTIONS OF TERRITORY IN *TO LIVE LIKE A*  
*BIRD* BY VINCIANE DESPRET**

**Enviado:** 19.05.25

**Aceptado:** 21.11.25

**Leticia Flores Farfán**

Doctora en Filosofía

Profesora de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Email: [leticiafloresfarfan@gmail.com](mailto:leticiafloresfarfan@gmail.com)

**Armando Villegas Contreras**

Doctor en Filosofía

Profesor investigador en el Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM).

Email: [armandovic@uaem.mx](mailto:armandovic@uaem.mx)

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

A partir de las reflexiones sobre el territorio que Vinciane Despret estudio en su libro: *Habitar como un pájaro*, se pretende una crítica a las ideas preconcebidas sobre la manera de habitar de los pájaros y de los animales en general. Dichas preconcepciones asumen la competencia y la propiedad como ejes de la convivencia de los vivientes. Despret demuestra que existen múltiplicidad de razones para estar juntos de los pájaros. Cuestión importante que permite abrir por añadidura, la reflexión sobre el habitar de los seres humanos y sus formas diversas que dan cuenta de formas más libres, más enriquecedoras de vivir.

**Palabras clave:** Territorio, etología, vida, habitación.

A partir das reflexões sobre o território que Vinciane Despret estudou em seu livro: *Viver como um pássaro*, o objetivo é criticar ideias preconcebidas sobre o modo de vida dos pássaros e dos animais em geral. Esses preconceitos pressupõem a competição e a propriedade como eixos de convivência entre os seres vivos. Despret mostra que há várias razões para os pássaros ficarem juntos. Uma questão importante que também abre portas para a reflexão sobre a habitação humana e suas diversas formas, que refletem modos de viver mais livres e enriquecedores.

**Palavras-chave:** Território, etologia, vida, habitação.

Based on the reflections on territory that Vinciane Despret explores in his book, *Dwelling Like a Bird*, that aims to critique preconceived ideas about the way birds, and animals in general, inhabit. These preconceptions assume competition and ownership as the axes of living beings' coexistence. Despret demonstrates that there are multiple reasons for birds to be together. This is an important question that also opens up reflection on human inhabitation and its diverse forms, which reflect freer, more enriching ways of living.

**Key Words:** Territory, ethology, life, habitation.

Seguramente no es casual que en materia de territorios, cuando se opera un pasaje demasiado rápido de los animales a los humanos, se termine atribuyendo a los primeros nuestra concepción de territorio como propiedad.

Vinciane Despret. *Habitar como un pájaro*

Cuenta Homero en *Odisea* (Od., XVI, 300-307) que, después del reencuentro entre Telémaco y Ulises, y del acuerdo que hicieron sobre el plan para acabar con los pretendientes, el Laértida, disfrazado de mendigo y envuelto en harapos, es conducido por el porquero Eumeo hasta el palacio en donde él alguna vez reinó. Antes de entrar, y mientras decidían en qué momento hacerlo y qué actitud debían tomar si los pretendientes los llenaban de insultos, vieron un perro viejo que se encontraba echado sobre estiércol de bueyes y mulas, completamente abandonado a su suerte y sin nadie que se ocupara de él. Era Argos, el perro que Ulises abrazó y crió de pequeño. A pesar de encontrarse en tal estado de miseria, Argos, nos dice Homero, notó que Ulises se le acercaba y, «al punto, coleando dejó las orejas caer, pero ya no tuvo fuerzas para alzarse y llegar a su amo». Argos exhaló su último aliento, «la muerte lo sumió en sus sombras no más ver a su dueño de vuelta al vigésimo año». Ulises, por temor a que su verdadera identidad fuera descubierta, solamente pudo desviar la mirada y limpiarse las lágrimas vertidas por su fiel compañero.

Entre Ulises y Argos se construyó un nexo íntimo desde el primer momento en que estuvieron juntos; ese nexo les permitió reconocerse de inmediato, sin necesidad de pruebas y señales como tuvo que ser con Penélope y con todos esos otros animales humanos con los que él había convivido antes de su partida a Troya. Argos “notó”, nos dice el poeta, que Ulises se acercaba a él. John Heath (2005, 48-51) se detiene en el análisis de esta escena y hace hincapié en el verbo *enoêsen* que se utiliza para nombrar la acción de “notar”, “percatarse”, “darse cuenta” que realizó Argos cuando Ulises se acercó hacia él porque quiere poner énfasis que cuando el poeta dice que el perro reconoció a su amo, está afirmando que el animal tiene *noos*, es decir, capacidad de darse cuenta de las sensaciones de sí mismo y del otro. En este pasaje, continúa Heath, Argos supo al instante que era Ulises y movió la cola en señal de alegría por su retorno; esta reacción del leal perro desvela el significado originario del término *noos* como percibir o darse cuenta del peligro y como la capacidad para distinguir al amigo del enemigo, elementos que el poeta incluye en la definición de conciencia. Heath no duda entonces en afirmar que los animales en Homero tienen intencionalidad, voluntad, apetitos y deseos. Y ¿qué mayor demostración del *noos* de Argos que la prolongada espera del amoroso perro para despedirse de aquel quien lo crió

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

siendo un cachorro y poder morir tranquilo al saber que ya está de regreso? ¿Qué mayor complicidad puede haber entre dos seres vivos cuando basta que se miren una sola vez para reconocerse después de largos años de ausencia?

No conocemos todos los avatares de la historia de Argos, pero sabemos que sufrió la ausencia de Ulises, que padeció el abandono y el maltrato de aquellos que no lo resguardaron ni procuraron como el Laértida, y que movilizó su cuerpo con su último aliento por la alegría del regreso de ese otro que no es cualquiera. Argos es un ser <<sintiente>>, nos diría Gary Francione (2008), porque la <<sintiencia>> es conciencia subjetiva, es decir, es un alguien que siente, que tiene intereses, preferencias, voluntad y deseos (o dicho en términos de etología cognitivista, no solamente tiene estados mentales, sino experiencias mentales). Argos es un alguien que tiene una historia que ha sido hilvanada a partir de sus experiencias de vida, de alegrías y sinsabores, de acciones cotidianas que realizó en interacción con otros y otras sintientes por lo que preguntar quién es Argos es dar cuenta de una singularidad, de una vida vivida, de una vida que puede ser narrada.<sup>1</sup>

Y así para cada animal. Entonces, ¿qué es un animal? A diferencia de aquellas posiciones científicas y neurocientíficas que consideran que el animal no humano se define en función de las características humanas de las que carece, a saber, la capacidad racional, la sintiencia, el lenguaje, el aprendizaje, la emotividad, y un sin número más de características que parecieran homologar a todos los animales no humanos en una misma experiencia y forma de vida, para la etología filosófica de Vinciane Despret, como para los autores y las autoras de los y las que ella abreva, el animal no humano es un ser viviente con capacidades de sobrevivencia y de vida que no están determinadas exclusivamente por sus instintos, pues cada uno de ellos tiene un carácter, una personalidad, un sentido de vida. El animal no humano, como ha sido destacado desde acercamientos teóricos diversos, y seguramente discrepantes en más de una idea, como los de Gary Francione, Peter Singer, Yves Christen, Jacques Derrida, Donna Haraway, entre un número importante de pensadoras y pensadores, es un viviente con identidad, con experiencias y sensibilidades propias, que no puede ser reducido a la definición universal abstracta de “animal” que Occidente ha impuesto a lo largo de los siglos y que le ha posibilitado el uso y abuso de todos los animales no humanos que habitan nuestro planeta tanto en la llamada ingeniería

---

<sup>1</sup> La reflexión sobre Ulises y Argos se encuentra en Flores, L. (2021). *Temblores en el ánimo. Fragmentos para una historia de la intimidad en la Grecia antigua*, MCeditores [colección Pensamiento andante] pp. 157-159.

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

alimentaria, la experimentación científica o cosmética, el entretenimiento y un largo etcétera.

¿Cómo generar nuevas formas de relación entre animales humanos y no humanos? La primera tarea que deberemos afrontar para poder transformar nuestras relaciones con los animales no humanos es la de revisar, en los intercambios que realizamos con ellos y en las acciones que ejecutan, lo que quieren y lo que les interesa; hacerles las preguntas correctas, diría Despret (2018a) A, en donde no se imponga la visión antropocentrista y se descarte el uso del genérico para dar cuenta de sus vidas, su singularidad, su forma particular de ser, su *ethos*. En segundo lugar, debemos tener conciencia de la jerarquía de lo viviente que hemos introducido al distinguir y valorar de forma tan diferenciada a los animales no humanos de compañía, a los que consideramos personas o cuasi-personas, de aquellos que consideramos comida<sup>2</sup>, entretenimiento o conejillos de indias de la experimentación en laboratorios. Y, en tercer lugar, debemos revocar la idea de excepcionalidad del animal humano para poder abrirnos a la comprensión de las múltiples y plurales formas que los animales no humanos tienen para habitar el mundo, interpretar el contexto en que se encuentran y construir los territorios que los subjetivizan e identifican.

Vinciane Despret, filósofa de la ciencia en deuda y sintonía con el posthumanismo de Donna Haraway, apertura una forma de producción de conocimiento, a la que se le ha llamado etología filosófica, que retoma la categoría deleuziana de *devenir con* utilizada por Haraway, para derrocar el excepcionalismo humano y las asimetrías entre especies, a fin de dejarse afectar por el/la otro/otra a quien se está preguntando e investigando, y, de esta forma, viabilizar un cuestionamiento crítico de la categoría de objetividad de la metodología científica predominante en Occidente. El posthumanismo en la obra de Donna Haraway representa un desafío radical a las nociones tradicionales de lo humano, la naturaleza y la tecnología. Haraway, en su influyente texto *Manifiesto cibernético* (2020), propone una visión en la que las fronteras entre lo

---

<sup>2</sup> Es interesante el análisis de Val Plumwood en *El ojo del cocodrilo*, (2024) sobre los cocodrilos. En una experiencia singular, mientras viajaba en canoa, en el Parque Nacional Kakadu, en Australia, la filósofa ecofeminista sobrevivió al ataque de uno de los reptiles más grandes, el cocodrilo de agua salada. Ahí, se da cuenta que los animales humanos también pueden ser considerados comida. Independientemente de si nos asumimos de esa manera o no, la experiencia revela que hemos olvidado cuán semejantes somos a los demás animales no humanos, en la medida en que también formamos parte de la cadena alimenticia. No es una característica menor ni superflua de nuestra existencia humana el hecho de que seamos alimento, cuerpos jugosos y nutritivos. Sin embargo, mientras miraba el ojo del cocodrilo me di cuenta de que en la planificación de este viaje río arriba le había prestado poca atención a este importante aspecto de la vida humana, a mi propia vulnerabilidad en cuanto animal comestible. (Plumwood, 22-23)

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

humano, lo animal y lo tecnológico se desdibujan, dando lugar a entidades híbridas que ella denomina "cíborgs". Estos "cíborgs" no son meras figuras de ciencia ficción, sino metáforas poderosas para entender cómo la tecnología y la biología están entrelazadas en nuestra existencia cotidiana. Para Haraway, el posthumanismo implica rechazar la idea de un ser humano puro, autónomo y separado de su entorno. En su lugar, aboga por una ontología relacional en la que los humanos están siempre enredados con otros seres vivos, máquinas y sistemas ecológicos. Esta perspectiva cuestiona el antropocentrismo y abre la puerta a una ética más inclusiva que permite reconocer la agencia de lo no humano, como los animales, las plantas y las tecnologías.

En el mismo espíritu que Haraway, el posthumanismo de Despret apuesta por un enfoque relacional y contextual del comportamiento animal no humano, así como por una visión inclusiva y ética que permita reconocer la agencia de los animales no humanos y la complejidad de nuestras interacciones con ellos. La etología filosófica de Despret, como destaca Haraway (2018), implica pensar con otros vivientes, humanos y no humanos. Y hacerlo desde la cortesía, desde la amabilidad, porque uno se acerca al otro como visita; y el visitante tiene que ser cortés, gentil, respetuoso y atento a la posibilidad de que durante la visita las sorpresas ocurran; la cortesía es la forma de reconocer la agencia y la subjetividad de los animales no humanos, de abrir posibilidad al diálogo con ellos al verlos como unos vivientes y no como objetos o máquinas, de aprender de ellos y con ellos para hacerles las preguntas correctas y no las preguntas marcadas por el sesgo humanista, ése que imposibilita un agenciamiento multiespecie, es decir, la producción de multiplicidad de mundos en el encuentro entre individuos de diferentes especies. Despret defiende que las nociones de naturalezas y habilidades no están predeterminadas en los seres y, por ello, cuando se posibilita la participación activa tanto del investigador como de los sujetos observados en los encuentros, lo inesperado acontece. Detengámonos en un ejemplo tanto de la historia de la ciencia, como de la cinematografía: *Lucy, el chimpancé humano* (2021), documental dirigido por Alex Parkinson<sup>3</sup>. "Lucy, una chimpancé" narra la extraordinaria historia de Lucy Temerlin, una chimpancé que fue criada como humana por los psicólogos Maurice y Jane Temerlin en los años 60 y 70. El documental sigue la vida de Lucy desde que fue separada de su madre y "adoptada como hija" por los Temerlin. En realidad, Lucy formó parte de un experimento para estudiar el desarrollo de un chimpancé en un entorno humano. La criaron como a una niña, en una casa normal, vistiendo ropa, comiendo en la mesa y aprendiendo el lenguaje de señas americano. Lucy llegó a dominar aproximadamente 140 señas del lenguaje de señas americano y mostraba

---

<sup>3</sup> Alojado en Prime Video y en Max; fecha de consulta el 18 de abril de 2025.

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

comportamientos sorprendentemente humanos, incluyendo la preparación de sus propias comidas, cuidado personal y expresión de emociones complejas. Cuando Lucy entró en la adolescencia, comenzó a mostrar comportamientos problemáticos por los cambios hormonales, según interpretación de los investigadores. Los arrebatos agresivos de Lucy comenzaron a representar un peligro para las personas a su alrededor por lo que los Temerlin finalmente reconocieron que no podían seguir manteniendo a Lucy en casa y deciden trasladarla a un centro de rehabilitación de chimpancés en Gambia, África. Con la ayuda de la estudiante de posgrado Janis Carter, quien se convierte en cuidadora y mejor amiga de Lucy, Temerlin decide tratar de reincorporar a Lucy a su hábitat “natural”. El proceso no fue sencillo. regresándola a Gambia. Y Janis, se ofrece para insertar a Lucy en su viejo hábitat. Las cosas no son fáciles. Lucy pasa seis años, con Janis, hasta que puede volver a ser autosuficiente. Janis Carter se enrola con más chimpancés en la isla en la que viven y se queda a vivir ahí varios años. La película muestra cómo no hacerles preguntas equivocadas a los animales. La pregunta que se le hizo a Lucy fue ¿puedes aprender lenguaje de señas humano? Pero eso fue un error, porque Lucy jamás pidió eso. La historia entre trágica y dramática muestra como la investigación transforma la vida de los animales no humanos y humanos.

El acto de visitar, por consiguiente, se asemeja a una danza en la que tanto los sujetos como los objetos se forman a través de la interacción, con énfasis en la curiosidad y la indagación. Las buenas preguntas surgen de un observador cortés y comprometido. Esta interacción transforma no solo el proceso de aprendizaje, sino también a los propios participantes, de maneras impredecibles. Un ejemplo notable del enfoque de Despret, afirma Haraway (2018), es su visita al sitio del ornitólogo Amotz Zahavi en el desierto de Negev, donde observó a los gorriones árabes que se comportaban de manera contraria a las expectativas científicas establecidas. Las preguntas de Zahavi sobre las motivaciones de los gorriones enfatizaban la importancia de entender sus comportamientos dentro de un contexto más amplio, en lugar de ajustarse a teorías existentes como la selección de parentesco. La visión de Zahavi permitió que los gorriones revelaran sus comportamientos sociales únicos y complejos, destacando la confianza y cooperación entre ellos. Despret da cuenta del carácter colaborativo, en lugar de simplemente observacional, en las interacciones entre aves y científicos, y con ello ilustra la forma en la que ambos co-crean una comprensión del mundo y cómo el encuentro afecta a todos los agentes actuantes. La intención de Zahavi era participar en experimentos con los gorriones, buscando ver el mundo desde su perspectiva.<sup>4</sup> “Resumiendo, dice Despret, hay explicaciones que multiplican

---

<sup>4</sup> Véase Despret (2021b)

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

los mundos y honran la emergencia de una infinidad de maneras de ser, otras que las disciplinan y les recuerdan algunos principios elementales” (2022c, p.14).

Despret destaca que nuestra comprensión del territorio animal, y de lo que el animal no humano es, está limitada por las preguntas que formulamos y los marcos conceptuales con los que estructuramos las investigaciones. Cuando los etólogos se concentran exclusivamente en aspectos como la defensa territorial, la rivalidad de los machos por las hembras o la competencia por recursos, inevitablemente construyen una imagen del animal no humano que confirma las expectativas de dominio y jerarquía esperadas. La concepción tradicional del territorio animal ha estado frecuentemente vinculada a esas nociones de propiedad, defensa y exclusividad. Sin embargo, Despret cuestiona esta visión puesto que el territorio es un conjunto de relaciones que se construye activamente, porque ahí se juega de forma destacada la agencia de las y los participantes. El territorio no se reduce a un espacio o lugar ya hecho o determinado; para comprenderlo debemos abordarlo desde una perspectiva relacional que ponga la mirada en las acciones de quienes lo habitan y lo crean constantemente a través de una pluralidad de significados en sus entornos. Los territorios no son realidades preexistentes que los animales simplemente ocupan, sino que son una práctica relacional constantemente producida y reproducida mediante prácticas cotidianas como el marcaje olfativo, las vocalizaciones, los desplazamientos ritualizados y otras formas de comunicación que se mantienen con vecinos, parejas potenciales y otros habitantes del entorno.

Esta visión relacional del territorio tiene importantes implicaciones metodológicas y epistémicas. Despret critica los estudios etológicos que aíslan a los animales de sus contextos relacionales para estudiar su comportamiento territorial, argumentando que tales aproximaciones inevitablemente distorsionan el fenómeno que pretenden observar. En cambio, propone una etología que preste atención a las complejas redes de relaciones en las que emergen los comportamientos territoriales. La idea relacional del territorio en Despret dirige la crítica hacia el reduccionismo en las ciencias del comportamiento animal, en la medida en que rechaza la reducción del territorio a un simple recurso que se posee y defiende, y abre la posibilidad de comprenderlo desde las múltiples dimensiones —simbólicas, sociales, afectivas, estéticas— de las prácticas territoriales animales, para dar cuenta de su complejidad y polifonía.

Vinciane Despret nos invita a aprender de los animales no humanos concebidos como vivientes, y a acercarnos al concepto de territorio, no como surgido de la muy vieja idea de que la tierra puede ser apropiada, sino desde una óptica que permita dar cuenta de su heterogeneidad y diferencia. En *Habitar como*

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

*un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios* (Despret, 2022c), la autora multiplica las formas en que se podría concebir el modo en que los pájaros habitan los territorios. Convencida de que: “[...] hay, sin ninguna duda, gran cantidad de modos de ser del habitar, que multiplican los mundos. [...] Estoy convencida, junto con Haraway y muchos otros, que multiplicar los mundos puede volver más habitable el nuestro” (Despret, 2022c, p. 35). En este caso, pensamos que la crítica se dirige a la manera en cómo los científicos han pensado el territorio para los pájaros, y, en general, para los animales no humanos. “Habitar” es un concepto central para Despret pues no se entiende solamente como un lugar que se ocupa, sino como una relación dinámica y afectiva con el entorno en donde las interacciones se convierten en parte integral de la experiencia de vida. Para ilustrar esto, utiliza la metáfora del pájaro que construye su nido no solo como un refugio físico, sino como un espacio cargado de significados y emociones. Y así, podemos ver el territorio como un habitar colectivo en el caso de los flamencos. Los flamencos equilibran necesidades individuales y comunitarias; construyen sus colonias en ambientes extremos como lagunas hipersalinas o lagos alcalinos donde pocos depredadores pueden sobrevivir. Dentro de estas colonias, que pueden albergar miles de individuos, cada pareja mantiene un pequeño territorio personal centrado en su nido, pero participa activamente en la vida comunitaria. Sus nidos son estructuras simples pero efectivas: montículos de barro y sedimentos que elevan los huevos por encima del nivel del agua. Lo interesante es que estos nidos están ubicados muy cerca unos de otros, a veces separados por tan solo 30-40 centímetros, creando una densa comunidad. La crianza de los polluelos muestra otro aspecto notable de su forma de habitar: aunque cada pareja cuida principalmente de su cría, los polluelos forman “guarderías” donde son supervisados colectivamente mientras los adultos buscan alimento en áreas distantes. Esta forma de habitar representa un balance entre territorialidad y cooperación. Los flamencos defienden su pequeño espacio de nidificación, pero aprovechan las ventajas de la vida comunitaria: mayor protección contra depredadores, mayor eficiencia en la búsqueda de alimento y transferencia de conocimiento social. El ejemplo de los flamencos ilustra cómo el habitar aviar no es simplemente una cuestión de espacio físico, sino de relaciones sociales, adaptación al entorno y uso inteligente de recursos limitados.

Para pensar el(los) territorio(s), Despret (2018a, p.175-182) retoma la categoría de *Umwelt* de Jakob von Uexküll, biólogo y filósofo estonio, quien introdujo el concepto de *Umwelt* a principios del siglo XX. Este término, que se traduce como “entorno” o “mundo circundante”, se refiere específicamente al mundo perceptual único experimentado por cada organismo. La obra de Uexküll cambió radicalmente la comprensión de la biología, enfatizando la naturaleza

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

subjetiva de la percepción y la importancia de considerar la experiencia vivida de animales humanos y no humanos por igual. El núcleo de la teoría de Uexküll se centra en la idea de que cada especie percibe e interactúa con el mundo a través de sus propias modalidades sensoriales. El *Umwelt* no es un entorno estático; más bien, es un espacio dinámico forjado por las experiencias sensoriales del organismo, sus necesidades biológicas y sus capacidades cognitivas. Por ejemplo, un perro experimenta su *Umwelt* de manera muy distinta a un murciélago. Mientras que un perro confía en gran medida en el olfato y la audición, un murciélago navega su mundo predominantemente a través de la ecolocalización. Esta discrepancia subraya que los organismos no son receptores pasivos de estímulos, sino participantes activos en dar forma a sus realidades en función de su equipamiento sensorial.

El enfoque de Uexküll del *Umwelt* traslada el énfasis de un punto de vista objetivo de la naturaleza, donde los organismos son vistos meramente como máquinas que reaccionan a estímulos externos, a uno más subjetivo. Cada ser interpreta su entorno de una manera que resulta significativa para su supervivencia y bienestar. Esta noción tiene profundas implicaciones en varios campos, como la ecología, la filosofía y la psicología, ya que desafía la perspectiva antropocéntrica y especista tradicional pues en ella los animales humanos consideran que se ubican en el centro de la comprensión de la vida. Además, el concepto de *Umwelt* puede conducir a una mayor empatía hacia otros seres vivos. Al reconocer que los animales no humanos y otros organismos experimentan el mundo de maneras distintas y distintivas, podemos apreciar la complejidad de sus vidas y promover un enfoque más ético hacia su tratamiento. Por ejemplo, comprender el *Umwelt* de una abeja—su navegación a través de fragancias florales, patrones ultravioletas y las dinámicas sociales de la colmena—nos permite ver la importancia ecológica de las abejas más allá de su utilidad para los humanos.

El concepto de *Umwelt* de Jakob von Uexküll proporciona un marco crucial para entender la interconexión de la vida y la individualidad de las experiencias de los organismos. Enfatiza que para captar la riqueza de la vida, se debe considerar el mundo subjetivo de cada organismo. Las ideas de Uexküll no solo remodelan la forma en que pensamos sobre biología y ecología, sino que también enriquecen nuestras consideraciones éticas hacia la vida no humana. Al reconocer los diversos *Umwelten* que pueblan nuestro planeta, podemos cultivar un respeto más profundo por las miríadas de formas de existencia que comparten nuestro mundo. A través de este enfoque, aprendemos a apreciar el intrincado y complejo mosaico de la vida, tejido por la percepción y la interacción únicas de cada ser con el entorno circundante. Así, por ejemplo, podemos dar cuenta de las

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

características específicas que los búhos han desarrollado para habitar desde densos bosques hasta desiertos áridos, e incluso entornos urbanos modificados por humanos. A diferencia de otras aves que requieren condiciones muy específicas, diversas especies de búhos habitan en prácticamente todos los ecosistemas terrestres. El búho nival en el Ártico, el búho real en bosques templados, o el búho chico en praderas abiertas. En lugar de construir elaborados nidos, muchos búhos aprovechan cavidades naturales en árboles, acantilados o incluso estructuras abandonadas por otros animales. Esta forma de habitar representa un uso oportunista pero respetuoso del entorno. Especies como el búho campestre o el mochuelo común han logrado adaptarse a zonas periurbanas e incluso centros urbanos, aprovechando edificios abandonados o parques como nuevos territorios de caza y nidificación. Los búhos generalmente no modifican sustancialmente su entorno para habitarlo. Su huella ecológica es mínima en comparación con su impacto como reguladores de ecosistemas. Aunque defienden territorios, estos varían enormemente en tamaño según la disponibilidad de recursos, mostrando una relación adaptativa con el espacio en lugar de una posesión rígida. Esta forma de habitar del búho ilustra una coexistencia más armónica con el entorno, donde la adaptación prevalece sobre la transformación, ofreciendo una perspectiva valiosa para repensar los modelos humanos de habitabilidad.

Es indudable que una de las contribuciones más significativas de Despret es su reconocimiento de la agencia animal en la construcción del territorio. Su visión contrasta con las perspectivas mecanicistas que reducen el comportamiento territorial a simples respuestas instintivas o programadas genéticamente. La teoría del *Umwelt* que retoma críticamente de Uexküll busca:

[...] despojar al mundo objetivo de su *familiaridad* y hacernos sentir en él un poco menos como en casa. [...] Invita a responder al mandato muy práctico de Donna Haraway: tenemos que aprender a encontrarnos con los animales como extraños, para desaprender todas las suposiciones idiotas que nos hemos hecho acerca de ellos. (Despret, 2018a, p. 175)

### 1. Poética del habitar

A través de su lectura de ornitólogos y científicos, Despret invita a modificar el hábito de pensar con algunos estereotipos que trasladan las preocupaciones humanas a los animales no humanos. La agresividad es uno de ellos. ¿Es verdad que humanos y animales queremos siempre dominar? La búsqueda de las jerarquías en los animales humanos y no humanos, producida por una visión darwinista, opera como una malla para conocer mejor los modos de habitar. ¿Hay otras maneras de territorializar, más allá de la apropiación de los límites de un espacio a través de la competencia? ¿En qué sentido las preguntas de científicos

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

y aficionados imposibilitan escuchar nuevas cosas sobre el habitar en general y en este caso el de los pájaros? Preguntas del todo interesantes y que encuentran su razón de ser en el subtítulo de Despret: modos de hacer y pensar los territorios. A lo largo de una reflexión histórica sobre cómo los científicos han pensado los territorios, Despret elabora una poética singular del habitar. Sin rechazar todas las formas en la que los científicos han hablado del tema, la autora belga nos invita a dos cosas: Rechazar la generalización y liberar así la imaginación para pensar modos de habitar. En este caso, lo más importante es dejarse afectar, por ejemplo del canto de un pájaro, tal y como, parece decir, los pájaros se ven afectados de distinta manera por “sus” territorios. Y para pensar en ello, lo primero que debemos imaginar es que el territorio puede estar, más allá y más acá de la apropiación y de la lucha por sobrevivir. Así, “Crear mundos más habitables sería entonces buscar cómo honrar las maneras de habitar, inventariar lo que los territorios implican y crean como maneras de ser, como maneras de hacer”. (Despret, 2018a) ¿Por qué decimos que ello implicaría una poética? La autora nos lo contesta en una entrevista para el diario argentino: “Creo que la fuerza de la poesía consiste en captar y hacer sentir como excepcional todo lo que percibimos como banal? Es todo el tiempo del orden del acontecimiento, como pequeños milagros inscritos en el cuerpo del mundo” (Romero, 2022).

La apuesta así es lograr maximizar las diferencias más que conformarse con las similitudes. Ello hace preguntas a varias prácticas. En primer lugar, a la investigación académica y sus maneras de preguntar. En segundo lugar, a las huellas de teorías globales (como el darwinismo en una de sus vertientes hegemónicas en el siglo XX) en las maneras cómo se preguntaron el comportamiento de los vivientes. En tercer lugar, mucho más importante, a los pájaros, para escucharlos y aprender de ellos, esto es aprender a mirarlos. Un poco como ya invitaba John Berger (2012) hace unas décadas. Ahí el autor nos invita a pensar en que, por un lado, nosotros aprendemos de los animales, pero ellos también de nosotros. La mirada es mutua y lo hemos olvidado cuando, en la modernidad, los animales parecen haber salido de nuestras vidas, sobre todo porque se han convertido en objetos de conocimiento, comida o experimentación.

Ahora bien, analicemos la construcción de los territorios en *Habitar como un pájaro* de Vinciane Despret. Ella hace un recorrido y discusión sobre las formas en que se ha visto el territorio en los pájaros. Desde los amantes de los pájaros, hasta los modernos etólogos y antes, los ornitólogos. De esas formas básicas y con los estudios que ella analiza se pueden extraer múltiples formas de habitar que tendrían que ver con el amor, el cantar, el disputar, el repartir, el marcar, el conocer, el afectar, la distribución y la sociabilidad, ninguna de ellas, podríamos decir, reducibles a otra, pero tampoco sin relaciones entre ellas. Las actividades

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

que los pájaros practican para habitar denotarán un análisis plural y diverso. No menos que crítico con interpretaciones dominantes. Y ello es así porque en general el mundo académico procede dando centralidad a determinadas prácticas, saberes y formas de estar en el mundo. Produciendo esa centralidad, se produce también su periferia, considerando todas las demás actividades, aditamentos, o curiosidades de aquello que se estudia. En este caso, por poner un ejemplo, lo importante de los pájaros será la apropiación, la lucha, etc. Y el cantar es un agregado estético a la actividad natural de los pájaros.

### 2. Territorios múltiples. Lectura sintomal

Lo interesante de la lectura de Despret es que, para ella, las formas de analizar el territorio en los pájaros, su multiplicidad, ya estaban en las investigaciones realizadas a lo largo de la historia, solo que la ciencia no había visto lo que “ya estaba ahí”. Es la estructura de la mirada científica la que les impide ver lo que nuestra autora sí ve. A esto podemos llamarle, lectura sintomal, haciéndonos eco, del viejo Althusser. En un primer análisis existirían, para los ornitólogos, tres formas de habitar el territorio:

1. El gusto por la soledad que se remonta a la antigüedad grecolatina y que Despret ejemplifica con el proverbio de Zenodoto: “Un árbol no cobija dos petirrojos”. Aristóteles en su *Historia de los animales*, también ya había advertido esta observación, esta vez acerca de los cuervos. Lo mismo habría dicho, pero con relación a las águilas, pero en este caso para defender el alimento (Aristóteles: 313)
2. Asegurarse de recursos exclusivos para sobrevivir, aparearse y proteger a las crías. Esta hipótesis, sistematizada en el siglo XX por Elliot Howard, marcará muchas de las interpretaciones posteriores y desde luego tiene una impronta de Darwin.
3. La apropiación de las hembras, el macho en competencia con otros se asegura del territorio para excluir a los demás de su dominio sobre las hembras

Estas tres últimas son, digámoslo así, hipótesis base sobre la forma de habitar el territorio. El individualismo y la propiedad privan sobre ellas. Existirían, además, interpretaciones en las que el territorio no se reduce a una apropiación. Nos interesa una, particularmente, la que analiza sobre Michel Serres quien invierte la relación entre apropiación y territorio. El acto de apropiarse un territorio no comporta que el viviente, el animal, el hombre “quieran” poseerlo como derecho, sino de un comportamiento corporal: “El acto de apropiarse sale de un origen animal, etológico, corporal, fisiológico, orgánico, vital, (no de la voluntad de poseer, paréntesis nuestro) y no de una convención ni de algún derecho positivo” (Despret, 2018a, p.28). Dice Serres “Siento en él que

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

está recubierto de orina, de deyecciones, de sangre, de cadáveres putrefactos” (Serres, cit por Despret, 2018a, p. 28-29) Los animales, marcarían todo lo que tocan, en una noción muy derridiana de escritura afirma que las marcas, la orina, los escupitajos, las deyecciones, los cadáveres putrefactos, no son sino formas de apropiarse territorio y esas formas de apropiación comportan también a la forma en la que los humanos se apropian de todo al alcance de sus manos, “la invasión del espacio visual, la contaminación, los autos, las máquinas” todo lo que se introduce deja una marca de apropiación.

Con todo, Despret destaca que el tema del territorio no es inocente, comporta consecuencias tanto económicas como políticas. Por un lado, el tema de la implicación entre la tierra y la propiedad; el tema del territorio y el poder político y, sin duda, el tema del patriarcado (herencia grave de Freud y su famosa tesis del parricidio), es decir, la apropiación de las hembras.

Ahora bien, a través de la lectura de estos científicos y amantes de los pájaros (así llamados ornitólogos) Despret rápidamente elabora una nueva noción de territorio y algunas preguntas. Cualquiera de las nociones de territorio que se elaboraron implican la dominación, pero si nos damos cuenta, dice, “... muchos de ellos también se impregnan del olor de las cosas del lugar territorializado: tierra, pastos, carroñas, corteza de los árboles. El animal deviene apropiado por y para el espacio, en la misma medida que se lo apropia marcándolo, creando con los lugares una concordancia corporal con la cual “el sí mismo” y el “no sí mismo” se vuelven indistintos” (Despret, 2018a, p. 33). Como la araña con su telaraña. A partir de ahí, ¿quién se apropia de qué? En algunos pájaros, por ejemplo, la apropiación no tiene que ver con el espacio, sino con el tiempo; hoy canto aquí porque hay condiciones de cantar o porque el territorio lo permite. Esta primera elaboración implica abrirse a la experiencia de habitar como un pájaro, no como los humanos piensan debería de habitarse. “Por cierto, tenemos derecho a preguntarnos si en algunos casos (es indiscutible en el de las arenas de cortejo), no es tanto que el pájaro cante y se pavone para defender su territorio, sino más bien que el territorio le ofrece la escena para sus cantos y sus exhibiciones” (Despret, 2018a, p. 31). Con ello, estamos en el camino seguro de nuevas preguntas.

A partir de estas primeras consideraciones, Despret desplegará un amplio estudio sobre las distintas formas en que (distintas especies de pájaros) habitan. Un pájaro puede habitar un territorio para asegurarse del alimento de sus crías, también para asegurarse un territorio a través del canto, y en este caso, también puede ser el territorio materia de expresión, en el sentido de Deleuze y Guattari (1988) Lo que es territorializado es un medio de comunicación, de expresión de

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

mensajes. También en el sentido de Sourieau (2022) para quien hay un arte animalista con intenciones de crear espectáculos.

Por otro lado, las hembras pueden elegir un territorio que incluye, entre otras cosas, un macho. Esto es, no eligen una pareja sexual, eligen un territorio en donde puede habitar un macho. También el gusto por estar en tal o cual lugar, pueden habitar un territorio para regular la población, también puede entenderse como un fluido, en donde las fronteras no son fijas y en este sentido, el territorio no es un espacio, sino un ritmo en el que los pájaros desean. Otros territorios estarán marcados por el hábito, otros, por el contrario, por romper con la vida cotidiana.

La autora, revisó la literatura sobre el territorio en los pájaros a lo largo de la historia. Pero a través de esa lectura va construyendo nociones creativas, poéticas, sobre los territorios. ¿Por qué no habría que pensar que los pájaros, sus motivaciones, sus fuerzas y sus cuerpos no sólo quieren la delimitación, el dominio o la propiedad del territorio? Respondamos a esta pregunta más tarde. Vinciane Despret concluye que los territorios existen por una motivación general, pero por varias particulares. a) “los territorios serían formas que moldean maneras de ser social y de organizarse” (136). Las motivaciones particulares pueden enunciarse así: a) el territorio como obra mediadora; b) los territorios son formas de crear vecindad; c) los territorios son composiciones y concertaciones melódicas; d) los territorios son el lugar en donde debe haber buenos modales; e) Los territorios como formas del habitar colectivo.

Todas esas formas dan lugar a formas de canto y de melodías. Además, cada una de estas formas de concebir el territorio no descarta la competencia, ni el dominio, ni la apropiación. Pero de ninguna manera pueden concebirse éstas como las motivaciones principales. Desarrollemos cada una de ellas.

A. El territorio es una obra mediadora. Imaginación y hospitalidad determinan el pensamiento sobre las obras mediadoras. En estudios sobre los pájaros acentores comunes, se encuentra que las relaciones conyugales son sumamente complejas: “Las combinaciones matrimoniales son de lo más diversas: monogamia, poliandria, poligamia, poliginia. Cuando la hembra elige un dominio vital, este es más difícil de defender. En estos casos, a menudo veremos que el macho se asocia con otros. Si es estrecho prevalecerá la poliginia. Los dominios vitales de las hembras son siempre exclusivos, en cambio los territorios de los machos se yuxtaponen cuando viven con la misma hembra y se los ve asociarse para defenderlos” (Despret, 2022c, p.137). Aquí el tema principal es que el territorio opera para la construcción de parejas, en ellos se suscitan encuentros en las que se

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

sueldan las relaciones. Los cuerpos se ven afectados por los territorios y es a partir de ahí, en donde los pájaros se “enamoran” construyéndolo. Eso explica el por qué las relaciones complejas conyugales no son de exclusividad, sino sitios en los que se moldean los afectos y formas de organización. “Es lo que se podría inferir de la observación de algunos pájaros que modifican sus sistemas matrimoniales en función de los territorios en los que se instalan” (Despret, 2022c, p.136). En esas relaciones complejas hay, desde luego, conflictos entre parejas, pero no determinantes para la convivencia. Una hembra puede instalarse en el territorio de un macho, este territorio es determinado por el canto. Pero puede elegir instalarse en dos. En ese momento, los machos podrían pelear, pero al final de cuentas el “territorio deviene común” y “Los dos machos parecen entenderse y pueden cantar en el mismo palo” (Despret, 2022c, p.137). Interesante forma de organizar el territorio, porque es la mediación para organizar las relaciones conyugales y, en última instancia, la propia organización social. Los territorios son formas que generan nuevas relaciones a través de las distintas formas matrimoniales diversas. Desde esta perspectiva los territorios son modos de organización social y de convivencia. Son formas en las que se construye o se renueva la sociedad.

B. Los territorios constituyen relaciones de vecindad. Nadie, en el mundo de los pájaros, vive como Robinson Crusoe. A no ser que creamos en la hipótesis de Aristóteles sobre los petirrojos y su “gusto por la soledad”. Los ornitólogos han pensado que los territorios construyen y reconstruyen las relaciones sociales en los pájaros. Las renuevan según circunstancias específicas y motivaciones diversas. Citando un estudio de Frasser Darling, la autora advierte: “El territorio es un lugar compuesto, por un lado, por uno o dos puntos de atención, -el nido y el puesto de canto- y por otro, por una periferia. El termino periferia subraya una dimensión crucial de los territorios: son siempre *adyacentes*”. (Despret, 2022c, p.138). En efecto no se puede hablar de un territorio “deshabitado”, no sería un territorio. Ni en medio de la nada. Si hay territorio es por las formas de habitar, ya sea que el territorio habite a los pájaros, o que ellos lo habiten. En este aspecto los territorios podrían tener como consecuencia las relaciones de vecindad. Si se construye, es debido a la atracción de los pájaros es mutua y según esto, su vida aparece marcada por “distribuciones contagiosas” (Despret, 2022c, p.139). Si los pájaros crean relaciones de este tipo es porque son atraídos por los cantos de sus congéneres. Vinciane Despret cita una forma de crear vecindad, la “conoespecífica”, es decir, los territorios adyacentes son formados como racimos de otros. “Nice observa en 1937 que los gorriones tienden a agrupar sus territorios de tal suerte que forman un racimo -una

agregación de espacios que irradian a partir de un centro-. Esos espacios son mediados por el canto, los agregados son atraídos por sus congéneres y se instalan ahí cerca de los que habitan.

- C. Los territorios son composiciones melódicas. Parecería extraño pensar que se puede habitar solo por el hecho de poder escuchar música. Estudios diversos muestran cómo los pájaros lo hacen. La autora refiere lo siguiente: Bernie Krausse “Se dedicó a comprender cómo los animales componen juntos, y cómo componen con lo que los rodea, el viento, el agua, los otros organismos, los movimientos de la vegetación; cómo esos animales crean silencios que van a construir el acorde; cómo reparte frecuencias, cómo conciertan” (Despret, 2022c, p.145). El acorde, concepto musical y el acuerdo, concepto de las ciencias sociales. Es como si el vivir juntos dependiera de las melodías, de los cantos, de las tonalidades de estar escuchando tal o cual sonido. Los pájaros habitan a condición de escuchar, de concertar, de emprender el sueño de vivir juntos. Con este concertar se resuelven, según la autora los conflictos ligados al territorio.
- D. Los territorios son el lugar donde debe haber buenos modales. Fundamental en el estudio de los pájaros, los territorios deben ser marcados por “aquello que importa”. Y ¿qué es lo que importa? El hecho del comportamiento. Muchas especies de pájaros solo expulsan a los otros, incluidas otras especies, del territorio si saben que se comportan mal. Como cuando los lobos pasan una frontera y dejan de marcar. “según esta concepción, el territorio sería el lugar de los buenos modales: a partir de aquí, algunas cosas no se hacen. Ya no se trata de comportamientos, sino de la figura más interesante de las comunidades vivientes, que Baptiste, llama la geopolítica” (Despret, 2022c, pp.148-149). En este sentido, el territorio es objeto de experimentos, de rearticulaciones, de invenciones y de nuevas formas de aprender el estar juntos. Los pájaros tienen un *ethos*, un comportamiento dispuesto a modificarse y pensarse en función de las situaciones.
- E. El territorio como forma de habitar colectivo. El ganso canadiense (*Branta canadensis*) ejemplifica cómo el comportamiento social contribuye decisivamente a la supervivencia y adaptación de una especie. Vuelan en una formación de V en donde el líder del grupo tiene que vencer la resistencia del aire; sin embargo, para evitar que se quede sin energía, el liderazgo se rota y otro ganso se desplaza al frente para dirigir al grupo. Este sistema de liderazgo rotativo, donde los individuos intercambian posiciones para distribuir equitativamente el esfuerzo, es un mecanismo de cooperación muy efectivo para optimizar el gasto energético durante el

proceso de migración. Su comunicación mediante graznidos cumple funciones específicas de coordinación, alerta y motivación durante el vuelo. El comportamiento gregario les proporciona múltiples ventajas: vigilancia colectiva contra depredadores, termorregulación eficiente en condiciones adversas, transmisión intergeneracional de conocimientos sobre recursos, y sistemas de crianza cooperativa.

### **3. Conclusiones**

La etología filosófica de Despret apunta a aprender de los animales en general y en este caso, de los pájaros. Diversos en sus motivaciones para cantar, reproducirse, coaligarse, usar los cuerpos y volar, los pájaros enseñan a la investigación científica. Lo que enseñan los pájaros a los investigadores es “lo que importa”. A los pájaros no les importa el predominio en un territorio, la propiedad, la agresividad, la lucha por las hembras o tantas otras preguntas preestablecidas por la ciencia. No se excluye que en la experiencia de la observación se encuentren los comportamientos antes dichos. Pero definitivamente, no son su estructura, ni su esencia, ni su razón de habitar. Hay tantos modos de habitar para los pájaros, como especies y sociedades de ellos. Así que hay que prestar atención a cada una de esas formas de habitar, pues lejos de una generalización, los modos de habitar se multiplican de acuerdo con geografías, especies y circunstancias en la que ellos están inscritos. Recordemos la motivación de Despret a la hora de emprender el análisis en su libro. Fue un mirlo, dice. Ese mirlo cantaba con toda su fuerza, diríamos, con todo su cuerpo de mirlo. Ella lo escucha un buen día y le “pone atención”. Esa atención de los animales a la hora de ver lo que les importa. La luna, el horizonte, un árbol, un congénere. Así, cuenta Despret “Tuve el sentimiento más intenso, más evidente, de que la suerte de la tierra, o quizás la existencia de la belleza misma, en ese momento descansaba sobre los hombros de ese mirlo” (Despret, 2022c, p.12) Para ese mirlo, no importaba más que cantar, con toda su fuerza y cuerpo, por el hecho, (quién sabe) de que había acabado el invierno, o porque había salido el sol o por el hecho de escucharse y escuchar el canto de otros mirlos. Nada más importa. Los investigadores bien harían en saber qué es lo que importa para aquellos que estudian. Y no qué importa para ellos mismos. La etología filosófica, o ética o ¿por qué no? política de la investigación debería empezar a hacerles preguntas a los animales sobre lo que les importa, no sobre lo que nos importa a nosotros. En este sentido, la alteridad sería una apertura a la hospitalidad de quienes a diario conviven alrededor de nosotros o con quienes, nosotros, a diario convivimos a su alrededor. Uexküll que citamos más arriba, pensó en el mundo circundante que en el momento en que ahora, aquí mismo estamos escribiendo esto, hay millones de interacciones entre múltiples vivientes que no dependen de nosotros. Entre vivientes diversos. Así que lo que importa no son las preguntas

## Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro*

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

que queremos de antemano, sino la escucha de aquellos que nos interpelan, pero que también nos ignoran. “El mirlo había comenzado a cantar. Algo le importaba, y en ese momento, no existía nada más que el deber imperioso de hacer escuchar. ¿saludaba el fin del invierno? ¿cantaba su alegría de existir, de sentir que revivía? ¿le dirigía una alabanza al cosmos? Seguramente los científicos no podrían enunciarlo de esta manera” (Despret, 2022c, p.14).

### Bibliografía

- Aristóteles. (2008) *Reproducción de los animales*. Gredos.
- Berger, J. (2021) *Por qué miramos a los animales*. Alfaguara.
- Bussolini. (2018) *The Philosophical Ethology of Vinciane Despret*, Routledge, New York.
- Deleuze, G. Guattari, F. (2015) *Mil masetas: Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Despret, V. (2018a) *¿Qué dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Cactus.
- Despret, V. (2021b) *The Dance of the Arabian Babbler*, [translated by Jeffrey Bussolini], USA, University of Minnesota Press.
- Despret, V. (2022c) *Habitar como un pájaro. Modos de hacer y pensar los territorios*. Cactus.
- Flores, F. (2014) *Temblores en el ánimo. Fragmentos para una historia de la intimidad en la Grecia antigua*, MCeditores [colección Pensamiento andante]
- Francione, G. (2008) *Animals as Persons, Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, New York, Columbia University Press.
- Haraway, D. (2018) “Preface: A Curious Practice” en Brett Buchanan, Matthew Chrulew and Jeffrey.
- Haraway, D. (2020) *Manifiesto cibernético*, Madrid, Kaótica Libros.
- Heath, J. (2005) *The Talking Greeks. Speech, Animals, and the Other in Homer, Aeschylus, and Plato*, United Kingdom, Cambridge University Press.
- Homero. (1993) *Odisea* [Introducción de Manuel Fernández-Galiano; traducción de José Manuel Pabón] Gredos.
- Plumwood, V. (2024) *El ojo del cocodrilo*. Cactus
- Romero, I. (2022) *Cuestionar la propiedad privada desde el canto de los pájaros*, consultado el 12 de agosto de 2022, Pagina 12: <https://www.pagina12.com.ar/448365-cuestionar-la-propiedad-privada-desde-el-canto-de-los-pajaro>
- Souiriau, É. (2022) *El sentido artístico de los animales*. Cactus.

## **Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro***

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

Von Uexküll, J. (2016) *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Cactus.

Von Uexküll, J. (2014) *Cartas biológicas a una dama*. Cactus.

## **Filmografía**

Parkinson, A. (2021) *Lucy, el chimpancé humano*. HBO Max.

## **LETICIA FLORES FARFÁN**

Es profesora de carrera de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). A lo largo de su vida académica ha sido responsable de diversos proyectos de investigación entre los que destacan “Filozoofía. Historia filosófica de los animales 1 y 2.” Cuenta con un importante número de publicaciones como autora y coordinadora, entre ellas, la colección de cuatro volúmenes en Editorial Almadía, *Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad; Renacimiento y Modernidad; Pensamiento contemporáneo 1 y 2; Claves filosóficas sobre la cuestión animal. Un léxico inicial* y de la colección sobre cine y filosofía, publicada por la UNAM, sobre los siete pecados capitales en el cine: *Lujuria* (2014), *Avaricia* (2014), *Gula* (2015), *Ira* (2018), *Pereza* (2018), *Envidia* (2018) y *Soberbia* (2019). Junto con el cineasta Armando Casas, coordinó la realización de la entrevista al filósofo Jacques Rancière, publicada bajo el título *En los bordes del cine* por la UNAM. Actualmente coordina el Posgrado en Estudios de Género de la UNAM.

## **ARMANDO VILLEGAS CONTRERAS**

Es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México y Profesor Investigador de Tiempo Completo del Centro Interdisciplinario de Investigación en Humanidades (CIIHu) de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos. Ha coordinado el seminario de investigación: Figuras del discurso del mismo Centro de estudios. Ha coordinado cinco libros sobre violencia discursiva y social. Ha escrito más de setenta artículos en revistas especializadas y capítulos de libros en México y el extranjero. También de su autoría destaca. La propiedad de las palabras. Ensayos de retórica, filosofía y política. Juan Pablos 2014. Su línea de trabajo es el discurso político y estético

## **Las nociones de territorio en *Habitar como un pájaro***

Leticia Flores Farfán y Armando Villegas Contreras

contemporáneo. Su más reciente libro se titula: *Sobre la animalidad. Seguido de otros textos de política contemporánea* (2020 Bonilla/UAEM). Desde 2002 imparte distintas materias en la Universidad Autónoma del Estado de Morelos tanto en licenciatura como en posgrado, entre ellas: “Filosofía en México”, “Filosofía política”, “Estructuralismo y Post estructuralismo” y actualmente en la Maestría de Arte y literatura “estética”.

**CUIDADO ATENTO HACIA LA LIBERACIÓN  
ANIMAL PARA LAS PALOMAS BRAVÍAS Y MÁS  
ALLÁ<sup>1</sup>**

**CAREFUL CARE TOWARDS ANIMAL LIBERATION  
FOR FERAL  
PIGEONS AND BEYOND**

**CUIDADO ATENTO RUMO À LIBERTAÇÃO ANIMAL  
DOS POMBOS FERAIS — E ALÉM**

**Enviado:** 01.08.25    **Aceptado:** 20.01.26

**Maria Martelli**

Magíster en Investigación Social Avanzada por la Facultad de Sociología y Trabajo Social, Universidad de Babeş-Bolyai (Rumania).

Email: [maria.martelli@yahoo.com](mailto:maria.martelli@yahoo.com)

Traducido por:

**Julietta Campos**

Magíster en Sociología de la cultura y análisis cultural (IDAES, UNSAM, Argentina).

Traductora (IES en Lenguas Vivas, Argentina).

Email: [julieta.camed@gmail.com](mailto:julieta.camed@gmail.com)

---

<sup>1</sup> Traducción de Martelli, M. (2025): “Careful Care Towards Animal Liberation for Feral Pigeons and Beyond”, en Arcari, P. (ed.): *Heterotopia, Radical Imagination, and Shattering Orders. Manifesting a Future of Liberated Animals*, Routledge, Capítulo 2, pp. 44-60. Reproducido con permiso de Taylor & Francis Group. Agradecemos enormemente a la editorial y a la autora por permitirnos traducir este capítulo.

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

Aquí, sigo distintos modos en que los vínculos humano-paloma pueden reconceptualizarse desde la explotación y la invisibilización hacia la coexistencia atenta. Los diseños y cuidados para las palomas pueden ser un modo de lograr la liberación animal y las ciudades multiespecie. Como guía, propongo el concepto de cuidado atento, que aprende mientras hace, escucha el llamado de los otros y se compromete de manera crítica con el antropomorfismo. Un ejemplo es el palomar (anticonceptivo), una arquitectura conocida, aunque problemática para humanos y palomas. Los vínculos que solicita podrían liberar a las palomas de las actuales violencia y marginalización (infra)estructurales, y sus contextos podrían abrir nuevas discusiones y prácticas de cuidado hacia la liberación (total), desde un ethos feminista y antiespecista.

**Palabras clave:** cuidado atento, palomas bravías, liberación total.

Here, I follow ways in which pigeon-human relationships can be reconceptualized from exploitation and invisibilization to caring coexistence. I argue that providing designs and caring for pigeons can be a way towards animal liberation and multispecies cities. I propose the concept of careful care as a guide, that learns while doing, attends to the call of others, and engages in anthropomorphism critically. A specific example is the (contraceptive) dovecote, a troubled yet familiar architecture for both humans and pigeons. The relationships it asks for could free pigeons from current (infra)structural violence and marginalization, and the contexts that arise from it could open up new discussions and practices of care towards (total) liberation, if done with an antispeciesist and feminist ethos.

**Key Words:** careful care, feral pigeons, total liberation.

Neste artigo, acompanho as formas pelas quais as relações entre pombos e humanos podem ser reconceitualizadas, passando da exploração e invisibilização para uma convivência cuidadosa. Argumento que projetar espaços e cuidar dos pombos pode ser um caminho para a libertação animal e para cidades multiespécie. Proponho o conceito de *cuidado atento* (*careful care*) como guia: um cuidado que aprende fazendo, atende ao chamado dos outros e engaja-se em um antropomorfismo crítico. Um exemplo específico é o pombal (contraceptivo), uma arquitetura problemática, porém familiar, tanto para humanos quanto para pombos. As relações que ele convoca poderiam libertar os pombos das violências e marginalizações (infra)estruturais atuais e abrir novas discussões e práticas de cuidado voltadas à libertação (total), se conduzidas sob um ethos antiespecista e feminista.

**Palavras-chave:** cuidado atento, pombos ferais, libertação total.

### 1. Una imagen de coexistencia

Se levanta un poco de polvo junto con el aleteo cada vez que ingresamos al recinto de las palomas con discapacidad. La mayoría de ellas no puede volar, pero algunas, que están en recuperación, sí intentan levantar vuelo al verse estimuladas particularmente por la presencia humana. Silvia Moldovan, cuidadora de aves y artista, se sienta en el suelo cubierto de paja y aguarda a la única paloma que siempre se posa sobre su cabello. Me muestra distintas palomas, en ocasiones, explicándome cómo han estado desde mi última visita. Suelo tener dificultad para diferenciarlas, a pesar de ser tan diferentes cuando se las mira con atención. Las palomas bravías muestran un menor rango de variación de color que las domesticadas, pero, en comparación con otras especies de aves que viven libres, se destacan bastante<sup>2</sup>. Sus azules, rojos y marrones se presentan en cuatro patrones que se combinan. Cuando empezás a ver, notás las diferencias en la forma del cuerpo, el color de los ojos, el pico, y el comportamiento. A Silvia le encanta mostrarme a las más pendencieras, aquellas que muerden si te les acercás. Viene cuidando aves lastimadas durante más de diez años y, para este punto, las cosas empiezan a tomar forma. En 2022, logré, junto con su compañero Alin Spiridon y la ayuda de amigos, trasladar el refugio a un terreno más amplio: el destino final de lo que será un santuario multiespecie y espacio de educación artística llamado *Sepale* (ver Figura 1).

Cuando visito el santuario, Silvia me cuenta qué más está planeando: la próxima construcción para alojar palomas, un espacio para recibir visitas humanas, el árbol “tranquera” o las cosas que le gusta que se queden como están: hierbas de diversos tipos, resistentes a la inundación y a las pocas liebres que andan saltando por ahí. Dice cosas como: “Esta hierba es mala para los humanos, pero buena para las aves”, con tanta alegría en la voz que una creería que se tropezó con una mina de oro, no con una planta venenosa y pinchuda. Por otro lado, a Silvia también le gustan las plantas por lo que son y las deja enraizarse como mejor le parecen. Cuando voy de visita, caigo en cuenta de que los espacios no antropocentristas existen, aun en este mundo tan roto.

### 2. Buscando un lugar de liberación animal en espacios de cuidado y sin explotación

Comencé a investigar santuarios de animales hace unos años, con la esperanza de comprender de qué clase de lugares se trata, qué vínculos crean y de qué modo contribuyen a la liberación animal. Los considero heterotopías en el sentido de

---

<sup>2</sup> Desde Charles Darwin hasta la actualidad, la ciencia ha estudiado con vehemencia el plumaje de las palomas (Johnston & Janiga, 1995). La cuestión de la “reversión” a sus colores originales no es para nada simple, dado que los animales silvestres tienden a adaptarse a nuevos ambientes en vez de sencillamente volver a ser “salvajes” (Gering et al., 2019).

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

que “representan efectivamente utopías” y espacios “en otra parte” (Foucault, 1984), lejos de la normalización de la explotación animal dentro de la sociedad. Al buscar espacios como estos en Rumania, conocí a Silvia y, paulatinamente, comencé a enfocarme en palomas (principalmente, las bravías), de la especie denominada *Columba livia*. En su santuario, *Sepale*, hay un centenar de palomas, algunas de las cuales van y vienen, y otras se quedan para siempre. Las palomas, aves calumniadas en el espacio urbano occidental, desafían la frontera naturaleza/cultura al ocupar un alféizar o una terraza considerados solo para uso humano. Desestabilizan la mente de los ciudadanos porque no pertenecen a la “naturaleza”: no se quedan en la naturaleza “salvaje” ni en los parques urbanos, sino que más bien ocupan el medio de las plazas, cuerdas y veredas de la ciudad. Las palomas nos exigen que reconsideremos los binarismos simplemente al ocupar el espacio (Escobar, 2014). Nos colocan en una posición de desafío al excepcionalismo humano y, por lo tanto, son grandiosas no solo para pensar en ellas, o con ellas, sino también por ellas.



Figura 1. Palomas volando sobre el área de construcción del santuario Sepale, en las afueras de la ciudad Timișoara, en Rumania (octubre de 2022). Fotografía de la autora.

Este capítulo busca explorar el concepto de cuidado y plantear que es una parte fundamental de la liberación animal, vista como un proceso continuo. Me enfocaré en el modo en que el cuidado permite el diseño multiespecie dentro del espacio urbano, donde “multiespecie” no significa simplemente que lo habitan muchas especies, sino más bien que, de acuerdo con Michelle Westerlarken: “múltiples especies (...) están involucradas en la creación de mundos, sin asignarse ningún orden, ninguna dirección o jerarquía particular” (2021, p. 8).

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

Espero que, al observar instancias intencionales de coexistencia multiespecie como representaciones de la liberación animal, podamos identificar qué funciona y qué no, subsanar lo que podamos, y continuar. Consideraré el cuidado como ética, conocimiento, práctica y trabajo y el modo en que puede ser parte del diseño de espacios multiespecie y prefigurar pequeñas heterotopías (Foucault, 1984), sitios de objeción al antropocentrismo.

Para ejemplificar mejor este punto, presentaré la situación particular de las palomas, también llamadas sinantrópicas, comensales, callejeras, urbanas u hogareñas. No creo que ninguna de estas categorías sea capaz de reflejar completamente quiénes y cómo son las palomas; sin embargo, en este capítulo, utilizaré el término “paloma bravía”. Es importante mencionar que la denominación “bravío” o salvaje<sup>3</sup> puede ejercer un poder violento sobre quien así es clasificado y, en ocasiones, puede ser asimilable con “asesinable” o “indigno de duelo” (Probyn-Rapsey, 2016). No obstante, hago uso del término debido a su capacidad para señalar un conjunto particular de vínculos que tenemos con ellas no solo como sinantrópicas, sino como excautivas abandonadas, fugitivas y animales liminales (Donaldson y Kymlicka, 2011). En segundo lugar, el concepto “bravío” plasma su capacidad para escapar del binarismo salvaje/doméstico, como “forajidas” categóricas: seres cuya sola presencia coloca un desafío ontológico y epistémico al orden antropocentrista. En tercer lugar, es el término que Johnston y Janiga (1995) sugieren en su monografía como el más preciso, y el que se suele utilizar en las publicaciones científicas.

Las ideas que van a explorarse en este capítulo surgieron en los últimos años de pensar en cuestiones animales desde una perspectiva interseccional y de liberación total. Algunas de estas ideas provienen de una “teoría fundamentada”, construida a base de información tomada de trabajo de campo y entrevistas con cuidadores y trabajadores de santuarios en Rumania. Otras ideas surgen de conversaciones con activistas-académicos y amigos<sup>4</sup>. Este conocimiento es

---

<sup>3</sup> El término en inglés para “paloma bravía” es *feral pigeon*, paloma no domesticada o salvaje. En ocasiones, la traducción podrá intercambiar o combinar “bravío” y “salvaje”, dado que el primer término es de uso menos frecuente, mientras que el segundo vehicula una idea más directa y, en definitiva, es uno de sus sinónimos (de acuerdo con la RAE, “bravío” significa: feroz, indómito, salvaje). [N de la T].

<sup>4</sup> Tales como Aron Nor y Mina Mimosa, del colectivo *just wondering...*, personas de *Queer Vegan Community*, en Rumania, charlas con Silvia Moldovan, e ideas que surgieron de/con los animales no humanos con quienes he tenido la dicha de convivir (Nuna, Aki, Mushi, Aria). También quiero agradecer a mis dos revisoras, Susan Pyke y Jennifer Schauer, así como a Paula Arcari, por los comentarios tan útiles que le hicieron a este texto. Destaco esto para evidenciar que la imaginación (multiespecie) siempre deriva de un colectivo, que ningún trabajo es individual y todas las ideas nacen de otras ideas; y, aún más, todas se elaboran de actos mundanos de

situado, de parte de una humana en un país en la periferia material y discursiva de Europa, a menudo, entendida implícitamente como Europa Oriental.

### 3. ¿Liberación para las palomas bravías?

Las personas que han presenciado, escrito y luchado contra la explotación, la opresión, la marginalización y la matanza de animales no humanos desde hace mucho vienen exigiendo la liberación animal. Con el propósito de reflejar los distintos grados en que los humanos ejercen dominación sobre otros animales, la socióloga ecofeminista Erika Cudworth propone el término “antroparquía” [*anthroparchy*], que hace referencia al “sistema social (...) en el cual la insólita diversidad de especies no humanas se homogeniza como ‘animales’, identificados como parte de la ‘naturaleza’ y dominados mediante formaciones de organización social que privilegian al humano” (2011, p. 107). Dentro de un mundo multiespecie liberado, podemos esperar que no exista tal sistema social y que cualquier tipo de violencia que de manera inevitable ocurra, no será parte de una estructura mayor de la cual determinados grupos se beneficien constantemente. Por lo tanto, podemos pensar en el actual estado del mundo como un punto del cual partir hacia una construcción de mundo multiespecie de liberación, con “una determinación para comprender y combatir todas las formas de desigualdad y opresión” (Pellow, 2014, p.5). La liberación total nos permite realmente concebir otros mundos en los cuales nadie sea explotado para el lucro de otro.

Es fácil entender por qué los animales utilizados en la producción necesitan la liberación, ya que se crían para ser discapacitados (Taylor, 2017) y luego asesinados; y no es difícil comprender la razón por la cual las “mascotas”, a quienes se las compra, vende y descarta si ya no se las quiere (Shir-Vertesh, 2012), necesitan libertad respecto del control humano. Sin embargo, ¿qué puede decirse de las palomas bravías? Tal y como muchos otros animales “silvestres”, las palomas se adaptaron de manera exitosa a la vida cerca de los asentamientos humanos (Johnston & Janiga, 1995). ¿Qué puede representar la liberación para seres que viven y –por decirlo de algún modo– “prosperan”<sup>5</sup> entre humanos?

---

convivencia, en el cotidiano, al alimentarnos y cuidarnos mutuamente, entrelazados en redes locales de intercambios desiguales.

<sup>5</sup> A menudo se menciona esto respecto de las palomas bravías debido al aumento de su población. Sin embargo, es cuestionable que la descripción adecuada sea “prosperar”. Las palomas en el espacio urbano tienden a enfermarse, discapacitarse debido al ambiente, y vivir vidas breves. Aunque su número pueda parecer “elevado” –y esto abre a otro debate sobre cuándo y por qué se considera que determinadas especies son demasiadas–, su calidad de vida no suele ser elevado. Sobre la violencia contra los animales silvestres, véase Probyn-Rapsey (2016).

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

Desde el surgimiento de una sociedad agroindustrial al presente capitalismo neoliberal, las palomas han vivido entre los humanos. Su domesticación se llevó a cabo en distintos lugares y de distintas formas<sup>6</sup>. Cuando fue por parte de humanos, sus objetivos fueron variados; además de utilizarlas para alimento y fertilizadoras, las palomas también han estado profundamente implicadas en la vida social, cultural, simbólica y religiosa (Johnston & Janiga, 1995).

Actualmente, a las palomas bravías se las encuentra en casi cualquier parte del mundo porque los humanos se han trasladado junto con palomas domésticas (Johnston & Janiga, 1995, p. 14) en sus exploraciones y colonizaciones globales. De manera más reciente, han sido utilizadas ampliamente en la experimentación científica, prefiriéndolas por su docilidad y disponibilidad (Johnston & Janiga, 1995, p. 272). Han sido criadas para el deporte y el entretenimiento (por ejemplo, para las carreras de palomas y la competición estética) y para mantener una identidad étnica<sup>7</sup> (Jerolmack, 2013). En paralelo a los vínculos de explotación, las palomas en los espacios urbanos han comenzado a ser clasificadas como “peste” (Jerolmack, 2013).

En su investigación sobre el modo en que estas aves son vistas en Nueva York, el sociólogo Colin Jerolmack advirtió cómo a través del discurso público se las convirtió, mediante una construcción social, en una “molestia” (2008). El hecho de llamarlas “ratas con alas” y tratarlas como un inconveniente económico, así como un peligro sanitario (construido socialmente), crea una narrativa que sostiene prácticas de control, desde criminalizar la alimentación de palomas hasta intentos más violentos como dispararles, gasearlas o envenenarlas (Jerolmack, 2008, p. 72). El cambio en el trato hacia las palomas a través de la historia es un ejemplo excelente del modo en que a los animales se los (d)evalúa en base a su utilidad para los humanos. Su subjetividad y su agencia se reconocen únicamente cuando le convienen a la sociedad humana (por ejemplo, la paloma heroína de guerra Cher Ami)<sup>8</sup> o cuando causan problemas, lo que lleva a su caracterización como invasivas (Timeto, 2020).

---

<sup>6</sup> Johnston y Janiga, en su monografía, explican que las palomas se domesticaron en algún momento hace 5 000 a 10 000 años (1995, p. 6) a partir de las palomas bravías conocidas en inglés como Rock Pigeon, en una combinación de captura, cría y sinantropía.

<sup>7</sup> Un migrante que entrevistó Jerolmack manifestó que “si crecés con palomas, si está en tu cultura, entonces está en tu sangre” (2013, p. 110), para explicar cómo la cría de palomas es fundamental para sostener su identidad turca en un país extranjero.

<sup>8</sup> Cher Ami fue una de las muchas palomas utilizadas durante la Primera Guerra Mundial como mensajeras. Su nombre se consagró en la historia debido a que salvó a ciento noventa y cuatro soldados de un batallón del ejército estadounidense, que combatían en Francia. Cher Ami fue

Entonces, ¿por qué pensar *en* y, cuando es posible, *con* las palomas? En primer lugar, las palomas han estado cerca de nosotros desde hace cientos de años y el vínculo paloma-humano desempeña un papel específico, aunque no reconocido, tanto en la vida de los humanos como en la de las palomas. En segundo lugar, al pensar en la liberación animal para animales silvestres, como las palomas, nos vemos confrontados a los límites de lo que solemos pensar como opresión en los movimientos por los derechos animales. A las palomas bravías no se las explota por su “carne” o por sus plumas (aunque este es el caso aún para muchas palomas “domésticas”), ni se las encierra (en jaulas) o se las domina. Sin embargo, si observamos con detenimiento, podemos ver que se las marginaliza, lo cual en ocasiones lleva a que se las invisibilice por falta de cuidado y una voz asociada; y, en otras ocasiones, lleva a una completa violencia, cuando se las considera invasivas, una “peste” indeseable, y se las asesina. Además, su condición de bravías o silvestres es permeable y flexible. Muchas palomas domesticadas se asilvestran a través del abandono o por escaparse, y la pasan mal cuando deben aprender a sobrevivir. Las palomas bravías y las domesticadas pertenecen a la misma especie, de modo tal que la liberación para las palomas bravías debe incluir a todas las palomas y, por tanto, el cese de la cría por la razón que sea. Tal empresa convoca, de manera más general, a la liberación animal, la cual a su vez convoca a la liberación total.

#### 4. Salir del descuido y resistir a la ciudad hostil

Actualmente, las ciudades occidentales enfrentan numerosos problemas dado que se han desarrollado al interior de un sistema capitalista que prioriza el lucro por sobre los humanos y el resto de la naturaleza. Están “hechas para el uso y el consumo (...) de un grupo de humanos bien definido, que es el que ‘produce’” (Marchesini, 2016, p. 80). Los pocos espacios verdes generalmente están diseñados para los humanos y con muy poca frecuencia se considera a los animales que viven libres (Borsellino, 2016), mientras que los animales mercantilizados están ampliamente invisibilizados (Arcari et al., 2021).

El excepcionalismo urbano considera la ciudad como si “de algún modo se hubieran elevado de las restricciones físicas de la ‘naturaleza’” (Houston et al., 2018, p. 192). La “naturaleza” se vuelve un recurso, un material crudo para que la urbe se desarrolle, y sus habitantes no humanos terminan siendo ignorados o llevados a otra parte. Para la época en que las ciudades se quitaron de encima a los animales “de granja” mediante legislaciones que empujaron los mataderos

---

herida durante esta misión, se la condecoró tras su “hazaña”, siguió siendo utilizada como paloma mensajera y, luego de su muerte en 1919, se la embalsamó para exhibición en el Museo Nacional de Historia Estadounidense. Fuente: <https://historiahoy.com.ar/mensajes-palomas-n3196> [N de la T].

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

por fuera de sus límites, muchos sinantrópicos también se volvieron indeseables y se los llevó lejos, se los asesinó o se los transformó en mascotas, como por ejemplo es el caso de los perros (Cole & Stewart, 2014; Nor, 2022). Quienes permanecen y se adaptan a la “vida de la ciudad”, a menudo se los considera intrusos, invasores o una “peste” (Jerolmack, 2008).

No solo las ciudades por lo general *no* fueron diseñadas para otros animales, sino que además se las planificó en contra de ellos a través de arquitecturas violentas (Arcari et al., 2022). Púas, alambres y redes son algunos de los ejemplos de la arquitectura contra las palomas.<sup>9</sup> La arquitecta Selena Savic los llama “diseños hostiles” o “desagradables”, un término que describe el uso de la arquitectura para controlar y excluir a los indeseables, como el infame ejemplo de los bancos de plaza contra las personas en situación de calle (Teo, 2018). Los diseños desagradables son discriminatorios ya que “son agradables para quienes los desarrollan y desagradables para el comportamiento o grupo de personas contra el que se lo utiliza” (Savic, citada en Teo, 2018)<sup>10</sup>.

Para contrarrestar la idea de la urbe como un espacio antropocéntrico, la geógrafa Jennifer Wolch sugiere intentar “comprender la urbanización desde la perspectiva de su sentido para la vida animal” (2002, p. 735). Una herramienta para la ciudad multiespecie es el llamado de Michelle Westerlaken (2021) a crear mundos multiespecie, un concepto positivo que busca reconocer la presencia de agentes múltiples y abrirles espacio. Quiero proponer un espíritu similar de caminar/arrastrarse/volar<sup>11</sup> hacia la coexistencia, al practicar el cuidado en el espacio urbano. Esto significa ensayar variadas soluciones inspiradas en las interacciones y los entrelazamientos más que humanos, yendo adelante, atrás y a los costados para pensar/sentir más allá del antroparcado. Esto significa representar, encarnar y poner el cuidado a disposición en el contexto del diseño urbano, de modo tal que el propio medioambiente de la ciudad se vuelva favorable para la liberación.

---

<sup>9</sup> Las tecnologías y los diseños violentos afectan profundamente a los animales (incluyendo a los humanos) a la vez que se siguen desarrollando en amplios sectores del mercado, desde el ejército al control de “plagas” y la cacería (Scotton, 2019).

<sup>10</sup> Podés encontrar más ejemplos de arquitectura contra las palomas en la entrada “Unpleasant for pigeons” del blog *Unpleasant*: <https://unpleasant.pravi.me/unpleasant-for-pigeons/>.

<sup>11</sup> Una referencia a las diversas formas multiespecie de movimiento, tomada del título del video “we fly, we crawl, we swim – a short film about climate justice” [volamos, nos arrastramos, nadamos: un cortometraje sobre justicia climática], de *just wondering...*, 2021. Obtenido de: [www.justwondering.io/we-fly-we-crawl-we-swim/](http://www.justwondering.io/we-fly-we-crawl-we-swim/)

## 5. Comenzar por el cuidado: Alimentando las raíces de la liberación

¿Qué aspecto tiene una sociedad que lucha a favor de la liberación animal? ¿Cuáles son sus valores, qué impulsa y de qué se aleja? Comenzaré con el concepto de cuidado, ya que mi investigación en santuarios de animales ha demostrado que el cuidado es uno de los primeros pasos hacia la coexistencia multiespecie. El cuidado no es sencillo de hacer o de comprender y no nos acerca a la liberación *directamente*. Sucede en contacto cercano, pero también puede ocurrir a distancia. Según lo entiendo, el cuidado es muchas cosas: es ética, práctica, conocimiento, y trabajo.

En la ética animal, existe una tradición feminista del cuidado (Adams & Donovan, 2007), que incluye un análisis político y una comprensión de los aspectos sistémicos del abuso animal. Prestar atención es fundamental, tanto al sufrimiento y al bienestar individual como a las causas estructurales de violencia hacia los animales. En términos de ética, la teoría del cuidado considera el contexto más que la abstracción, se enfoca en los vínculos más que en la razón individual como fuente de moralidad, es situada y lucha para que se reconozcan las conexiones en vez de exigir imparcialidad, e intenta reformular los problemas morales en lugar de centrarse en situaciones de conflicto y elección (Gruen, 2015, C2). Sobre todo, rechaza la aparente separación entre la razón y la emoción, entre otros binarismos (Gruen, 2015, C2).

Al practicar el cuidado, podemos comenzar con la empatía entrelazada de Lori Gruen: “un tipo de percepción cuidadosa enfocada en prestar atención a la experiencia de bienestar del otro” (2015, C1). Cuando reconocemos la necesidad de otros animales y actuamos en consecuencia, estamos practicando la ética del cuidado y haciendo tareas de cuidado. Por tanto, el cuidado se basa en determinados conocimientos, que podemos obtener tanto mediante la práctica como la investigación. El “cuidado” debe entenderse tanto en términos de aquello sobre lo que se sostiene (ética/conocimiento) *como* en aquello en lo que consiste (práctica/trabajo).

La teoría feminista ha mostrado el modo en que el cuidado está relegado al “trabajo de las mujeres” y, por tanto, invisibilizado y apartado de la esfera productiva (Ivancheva & Keating, 2020). Sin embargo, el trabajo de cuidado no solo son labores domésticas, sino que incluye “la reproducción de la especie, la reproducción de la fuerza de trabajo, y la reproducción de los lazos y recursos necesarios para el cuidado y el afecto”<sup>12</sup>. (Balzano, 2021, p. 114). Actualmente, las

---

<sup>12</sup> Traducción de la autora del italiano.

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

mujeres siguen realizando la mayoría de estos tipos de labores reproductivas en todo el mundo (Balzano, 2021, p. 115), una de las razones por las que los movimientos feministas exigen que el trabajo reproductivo sea pago, se distribuya de manera más equitativa entre géneros, y posea un carácter comunitario (por ejemplo, mediante guarderías estatales o de administración comunitaria).

Comprender el cuidado como trabajo nos muestra su faceta politizada y desigualmente distribuida. Las mujeres han estado profundamente involucradas en los movimientos animalistas desde sus inicios (Gaarder, 2011). Por lo general, suelen ser más empáticas a las problemáticas animales y al veganismo, y hacen más trabajo de cuidado e invisible dentro del activismo animal, aunque los hombres, de manera problemática, sean los representantes más visibles (Gaarder, 2011)<sup>13</sup>. De forma similar, en los refugios y santuarios de animales, a menudo las mujeres constituyen la mayor parte de la organización. Un estudio australiano de rescatistas animales determinó que el 91,8 % eran mujeres (Taylor et al., 2022) y, en un estudio sin publicar realizado en 13 santuarios de España, 10 de ellos reportaron que la mayoría de sus integrantes y voluntarias eran mujeres (Franco-Barrera & Fernández-Mateo, 2021)<sup>14</sup>.

La eco/cyborg/feminista Angela Balzano explica que incluso una división equitativa del trabajo de cuidado entre géneros (como existe actualmente) no resultaría suficiente para alcanzar una visión utópica en que el trabajo no consume todo nuestro tiempo, si no decrecemos y reorganizamos la sociedad para robustecer una población posthumana (Balzano, 2021, p. 119). De este modo, si consideramos la producción como un modo de servir a la reproducción (y no al revés, como sucede actualmente bajo el capitalismo), si imaginamos nuestro trabajo para sostener una comunidad multiespecie en lugar de ser explotados para el lucro, entonces podemos preguntarnos: ¿Cómo sería si los mataderos

---

<sup>13</sup> Esto es algo que las ecofeministas veganas suelen advertir (véase la *Vegan Ecofeminist Network*). Considero que una de las razones de la sobrerrepresentación de las mujeres y personas queer en el movimiento animalista es que las sociedades patriarcales sustraen cuidados y emociones de los hombres (cis), los cuales están asociados con las mujeres y la concientización animal. Cuando los hombres (cis) sí se involucran, suelen hacerlo en roles de liderazgo (Wrenn, 2022), y/o con más ruido o formas de activismo más riesgosas, como la acción directa o el sabotaje, de acuerdo con Pellow (2014) en su investigación de movimientos radicales.

<sup>14</sup> Un santuario encuestado indicó que su base de miembros/voluntarios está compuesto equitativamente por mujeres cis, y por personas no binarias y trans. Con mayor frecuencia, vienen surgiendo vínculos entre la comunidad queer y el movimiento animalista gracias al trabajo de santuarios queer como VINE, en Estados Unidos, libros como *Queer and Trans Voices: Achieving Liberation Through Consistent Anti-Oppression*, editado en 2020 por Julia Feliz Brueck y Zane McNeill; así como gracias a grupos activistas no jerárquicos tales como *The Queer Vegan Community* (@cvqro), en Rumania.

fuesen reemplazados por jardines veganos de permacultura y por santuarios? ¿Qué ecosistemas podrían surgir si, como en la propuesta de Donaldson y Kymlicka (2015), creáramos comunidades multiespecie intencionales, en vez de santuarios únicamente como espacios de refugio? ¿Qué posibilidades podrían abrirse para la liberación total si la explotación por el lucro y el crecimiento dejaran de existir, si enfocáramos nuestras energías en la labor reproductiva para fortalecer a lo más que humano? ¿Y cómo cambiarían las ciudades si las reconociéramos como espacios multiespecie donde el cuidado mutuo pudiera prosperar? Con el fin de responder parcialmente a estas preguntas, me detendré ante las posibilidades y los riesgos de implementar de manera consciente alojamientos para palomas.

### 6. Las complejidades de redefinir los palomares a través del cuidado ecofeminista

Los alojamientos para palomas, así se denominen palomares, torres de palomas, columbarios, *pigeonniers* o con otros términos, han existido durante mucho tiempo. Prácticamente, se los puede considerar una tecnología antigua, diseñada para albergar a estas aves desde los comienzos de su domesticación con el objetivo principal de utilizarlas como comida y/o fertilizadoras. Junto con la Revolución Industrial, las gallinas reemplazaron a las palomas como “comida” y los fertilizantes químicos desplazaron las fuentes naturales, lo que ocasionó una reducción en la cría de palomas para estos fines (Amir, 2020) y, por lo tanto, sus alojamientos también cayeron en desuso. Las palomas comenzaron a ocupar escondrijos y grietas en “nuestros” edificios, que les ofrecen una función similar a los espacios en los que las palomas bravías, o Rock Doves, solían anidar.

Luego de que las palomas se volvieran “inútiles” para los humanos y posteriormente fueran denostadas, el deseo inicial de tener una mayor cantidad se transformó en el deseo de tener la menor cantidad posible. Su clasificación como peste se vio acompañada de formas violentas de eliminación (Jerlomack, 2008). Sin embargo, matar a las palomas resultó ser un método ineficiente de gestionar sus poblaciones y, a menudo, nuevas poblaciones fueron ocupando el nicho ecológico disponible (Johnston & Janiga, 1995). Se han investigado métodos eficientes más “humanos”, como el uso del control de natalidad, el ultrasonido, y estructuras conocidas como palomares anticonceptivos (Haag-Wackernagel, 1993; Dobeic et al., 2011).

El palomar anticonceptivo provee refugio a palomas que de otro modo podrían vivir en áticos atestados y edificios abandonados, para acabar siendo asesinadas al momento de renovarlos (Figura 2). Este palomar funciona con voluntarios o trabajadores (conocidos por las palomas) que reemplazan sus

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

huevos por otros artificiales<sup>15</sup>. La idea del palomar anticonceptivo obtuvo apoyo internacional entre investigadores, veterinarios, activistas animalistas y autoridades de la ciudad. Ofrecen condiciones saludables de anidación para las palomas al mismo tiempo que gestionan su población; según parece, una solución por donde se la mire. Aunque los activistas animalistas vean que el objetivo principal del palomar anticonceptivo es el bienestar de las palomas, otros –por ejemplo, las autoridades de ciudad– los ven como un modo de disminuir la molestia, la suciedad y el daño económico que provocan las palomas en el espacio urbano. Reducir la población de palomas responde al “problema de las palomas”, mientras que también minimiza la transmisión de enfermedades interespecie y la mortalidad infantil. Además, la señalización en torno a los palomares puede utilizarse para incentivar a que los transeúntes se informen mejor de cómo alimentar apropiadamente a las palomas<sup>16</sup>, como modo de sugerir alternativas a los restos de comida procesada de las cuales suelen depender (Figura 2).



Figura 2. Pichones de paloma rescatados de un desván renovado. Fotografía de Silvia Moldovan.

---

<sup>15</sup> El modelo francés aconseja sacudir los huevos para evitar el nacimiento de nuevos pichones, mientras que el modelo Augsburg reemplaza los huevos con unos artificiales (*People for Pigeons*, 2008). En el santuario *Sepale*, Silvia le da los huevos a córvidos como alimento, lo cual promueve un sistema ecológico en el cual lo que se toma de una especie no humana va a otra, y en donde no todo el alimento proviene del trabajo humano o del intercambio económico dentro del capitalismo.

<sup>16</sup> Se puede agregar un cartel al palomar con información para el público general sobre lo que es apropiado para que coman las palomas.

De acuerdo con la perspectiva de Silvia Moldovan, los palomares modernos son una señal de que los humanos se están responsabilizando por haber utilizado anteriormente palomas domesticadas para su beneficio (Ivana, 2023), incluyendo su selección, dado que son prolíferas reproductoras. Debido a que las palomas de la ciudad carecen de comportamientos de higiene para sus nidos como resultado de la domesticación (Weyrather, 2021), al limpiarlos, podría decirse que los humanos se comprometen con un acto de reparación que se manifiesta como cuidado para la salud de las actuales poblaciones de palomas<sup>17</sup>. Los palomares como respuesta contemporánea a nuestro prolongado vínculo con las palomas se vuelve un sitio de transformación; un lugar que mantiene unidos el pasado, el presente y el futuro; una arquitectura compleja y complicada, aunque familiar, tanto para humanos como para palomas.

Cuando se construye la idea de que las palomas están fuera de lugar, mediante regulaciones que prohíben la alimentación pública (Martelli, 2021), las tecnologías que desalientan su anidación y posamiento, y las políticas que apoyan su reubicación, los palomares son una manera de legitimar su presencia y también cuidarlas, lo cual constituye una suerte de heterotopía. Sin embargo, puede ser desafiante sumar apoyo a estas estructuras, dado que las autoridades no están dispuestas a invertir dinero en una arquitectura para seres no humanos, incluso aunque puedan ser más rentables que limpiar y restaurar edificios históricos deteriorados, como se demostró en Alemania (*People for Pigeons*, 2008).

En Timișoara<sup>18</sup>, donde se prohibió la alimentación pública de animales en 2021, Silvia Moldovan ha estado proponiendo la edificación de palomares durante años con pocos avances (Figura 3). La prohibición de alimentarlas únicamente exacerbó esta necesidad, ya que las palomas se acostumbran a sus rutinas diarias y pueden reconocer a las personas que las alimentan. Aunque no sean perfectos, más aun considerando su historia viciada, los palomares son arquitecturas multiespecie potenciales que necesitan de cooperación. Las palomas solo acudirían en bandada a un palomar si está ubicado en un espacio que ellas ya frecuentan. En definitiva, el palomar es un espacio cuyo significado solo podemos cambiar juntos: humanos y palomas.

Actualmente, los palomares modernos son una respuesta al desprecio que reciben las palomas, en tanto legitiman la presencia de palomas y alientan a los humanos a verlas como parte de la ciudad, como coresidentes. Desde una ética

---

<sup>17</sup> En función de las autoridades locales y las organizaciones involucradas, este trabajo puede ser ya sea voluntario o remunerado.

<sup>18</sup> Timișoara es el centro económico, social y cultural de Rumania occidental. También es donde Silvia, con quien investigo, fundó su santuario y en donde, en 2021, se propuso (y aprobó) que se prohibiera alimentar animales en la vía pública.

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

ecofeminista del cuidado, los palomares pueden ser vistos como reacciones situadas a la violencia y marginalización que enfrentan las palomas bravías. Idealmente, les brindan protección, reducen el conflicto humano-paloma y favorecen una nutrición adecuada. Además, el palomar podría ser una forma de compensar el daño ocasionado en el pasado. Aunque siga haciendo uso del control sobre la reproducción de las palomas, el palomar anticonceptivo podría considerarse una manera de hacer justicia transicional más que humana (Celermajer & O'Brien, 2021)<sup>19</sup>. Sin embargo, ¿cómo podemos reconciliar el control de la natalidad con el cuidado feminista? La verdad es que no podemos. Este cuidado que podemos practicar está viciado por la historia y moldeado por la sociedad en la que tiene lugar. Es imperfecto, aún no está *ahí*<sup>20</sup>. Pero es lo que podemos hacer ya mismo, y el *estar haciendo* nos va a enseñar el paso siguiente. Reconocer nuestras prácticas en un eje de tiempo y espacio es fundamental para que podamos avanzar hacia la liberación total.

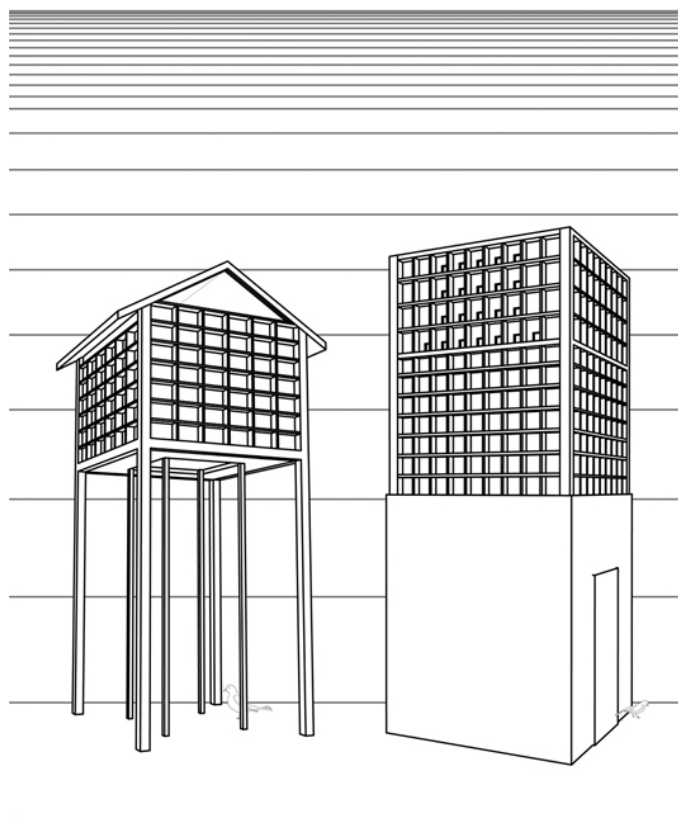


Figura 3. Modelos de palomares diseñados por Silvia Moldovan (2013–2020).

<sup>19</sup> La justicia transicional apunta a asumir responsabilidades por agravios cometidos en el pasado y propone condiciones para alcanzar la paz, buscando cambiar “las relaciones que constituyeron el orden social” (Celermajer & O'Brien, 2021, p. 130).

<sup>20</sup> *Ahí* es un indicador para la liberación. *Ahí* es una utopía que no podemos alcanzar como destino, sino únicamente como proceso.

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

Al reflexionar sobre nuestro pasado vínculo de explotación, nuestra relación presente de marginalización e invisibilización y sobre futuras posibilidades de coexistencia, el palomar puede funcionar como un símbolo transicional desde la violencia hacia la construcción de mundos multiespecie. Por consiguiente, resulta importante considerar su uso histórico y comprender que la arquitectura más que humana no es ni inocente ni novedosa. Incluso en Timișoara, en el medio de la Plaza Operei, donde se dice que las palomas provocan el mayor disturbio, hay una fuente que, anecdóticamente, se construyó para ellas<sup>21</sup>. Sin embargo, debido a su diseño defectuoso, el agua no está limpia y resulta en una fuente de infección. Estas y otras historias suelen caer en el olvido. Debemos recordar que tanto la coexistencia como el horror ya han ocurrido.

Una manera de avanzar hacia una ciudad multiespecie, con la atención puesta en su población de palomas, es encargándose de lo básico: refugio, agua y alimento. De acuerdo con Silvia, esto podría implicar la incorporación de un palomar, agua corriente y estaciones de alimentación adecuadas en barrios de manera alternada. Podríamos llegar a un mínimo de salud en la población general mediante un diseño multiespecie, siempre aprendiendo, cambiando y escuchando a los otros animales, tratando de comprender cómo funciona el ecosistema. Prohibir a las palomas mediante diversos medios, incluyendo el cese inmediato de su alimentación, dado el involucramiento de los humanos en este vínculo dependiente, es, por lo menos, “moralmente problemático” (Palmer, 2003), si no violento y completamente injusto. Ya se han pronunciado argumentos sobre el derecho a la ciudad que tienen los animales no humanos, teniendo como un simple primer paso el acceso a los recursos (Shingne, 2020). En la búsqueda de la liberación total, podría explorarse con mayor profundidad la solidaridad entre el alojamiento, el derecho a la ciudad y los movimientos antiespecistas; la ciudad no es para el lucro, tampoco es únicamente para los humanos.

### 7. Cuidado atento, para las palomas y más allá

Aunque algunos aspectos de la arquitectura urbana demostraron ser beneficiosos para las palomas, otros son letales. Al caminar por el centro de Timișoara, en particular, por la rotonda Punctele Cardinale, cuesta no notar las plumas caídas o, en ocasiones, los cuerpos de palomas inanimados en la calle principal. Las palomas se posan allí para tomar agua de la fuente icónica ubicada en el medio de la rotonda en torno a un área de césped. Es como un oasis en el medio de una

---

<sup>21</sup> Mencionado en el informe “Oficial! În Timișoara s-a interzis hrănirea porumbeilor și se permite plimbarea câinilor și pisicilor cu STPT”, de Roxana Deaconescu, 25 de mayo de 2021. Obtenido de: [www.tion.ro/stirile-judetului-timis/oficial-intimisoara-s-a-interzis-hranirea-porumbeilor-si-se-permite-plimbarea-cainilor-sipisicilor-cu-autobuzul-1440108/](http://www.tion.ro/stirile-judetului-timis/oficial-intimisoara-s-a-interzis-hranirea-porumbeilor-si-se-permite-plimbarea-cainilor-sipisicilor-cu-autobuzul-1440108/).

peligrosa tormenta eléctrica. Las palomas que tienen problemas para volar o para reaccionar con rapidez suelen ser atropelladas. Los accidentes con vehículos, las patas encordadas<sup>22</sup> y el impacto de la contaminación en su salud son solo algunos de los modos en que la vida urbana discapacita a estas aves (Jiguet et al., 2019). Hasta donde sé, no existe una respuesta estructural y coordinada a nivel de la ciudad enfocada *hacia* el bienestar de las palomas. La única preocupación de salud oficial respecto de las palomas es las zoonosis que, discutiblemente, diseminan a los humanos. Este argumento recurrente se utiliza para clasificarlas como una peste peligrosa y asegurar una eliminación rápida, aunque la probabilidad de que transmitan enfermedades a los humanos es bastante baja (Haag-Wackernagel, 2004). Sin duda, si se considerara que las zoonosis son una amenaza seria, la ganadería estaría en la mira (Blattner, 2020), no las colonias de palomas.

Dada nuestra historia de domesticación y explotación, el hecho de que el diseño urbano es el causante del daño que se les provoca (Martelli, 2022), y que los humanos ya se encuentran en vínculos profundamente entrelazados con poblaciones de palomas particulares, sugiero que los humanos tienen un deber de cuidado con respecto a las palomas de la ciudad (Figura 4). Dicho cuidado podría ser el fundamento de una liberación para las palomas de la violencia y la marginalización (infra)estructural que enfrentan, y que resulta en muertes prematuras, mutilación de patas y poblaciones enfermas.

Y, sin embargo, ¿cómo nos apartamos de un cuidado paternalista y de una mayor domesticación de lo silvestre? Esta pregunta tiene que permanecer con nosotros, complicando nuestros pensamientos y nuestras prácticas. Por ejemplo, activistas animalistas, incluyendo a Silvia, vienen proponiendo los palomares o las torres de palomas como modo de alojar a las palomas de manera segura de las terrazas y los desvanes de los que las desahucian. Sin embargo, también traen diseños anticonceptivos para controlar la población. Este control poblacional aparentemente también es beneficioso para las palomas, al reducir la propagación de enfermedades en las colonias. Las palomas pueden reproducirse durante todo el año y suelen hacerlo cuando abundan los recursos necesarios (Johnston & Janiga, 1995). ¿Cómo discernir el cuidado de las proyecciones de nuestros propios deseos e intereses? ¿Cómo evitamos “mezclar empatía con asesinato, matar con cuidar” (Sanbonmatsu, 2018, 46:05), como suelen hacer las

---

<sup>22</sup> La pata encordada (*string foot*), también conocida como mutilación de patas, suele verse en palomas urbanas, en particular, en zonas pobladas y contaminadas, como mostró un estudio realizado en París (Jiguet et al., 2019).

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

prácticas de agricultura y cría? ¿Y cuánto trabajo de cuidado realmente podemos hacer?

Opino que *importa el tipo de cuidado con el que cuidamos*, pensando en lo que dice Westerlaken, que “importa qué diseños diseñan diseños” (Westerlaken, 2019, 10:03) que, a su vez, parafrasea a Donna Haraway cuando dice que “importa qué pensamientos piensan pensamientos. Importa qué conocimientos conocen conocimientos. Importa qué relaciones relacionan relaciones.” (Haraway, 2016, p. 35). Los vínculos de cuidado suceden en varios contextos e incluyen vínculos de “mal cuidado” en donde se priorizan los usos que se extraen de los animales no humanos (Ouellette-Dubé, 2022). Por el contrario, Maude Ouellette-Dubé sostiene que un buen cuidado se da “cuando los individuos de un vínculo de cuidado pueden prosperar” hacia sus propios propósitos, en lugar de hacia fines humanos (2022, p. 39).



Figura 4. Paloma siendo ayudada por Silvia Moldovan para tomar agua. Fotografía de la autora.

Mi propuesta es que basemos nuestros esfuerzos antiespecistas en un sentipensar situado, en lugar de categorías morales abstractas. Esto significa considerar cada situación y a cada población en su especificidad, respondiendo al presente con un conocimiento del pasado y con un sueño del futuro. Por ejemplo, esto se traduce en actuar ahora mismo por el bienestar de las palomas y, con más precisión, analizar si un sitio en particular es adecuado para un palomar, tomando en cuenta diversos factores. Silvia enfatiza el hecho de que las palomas ya deben estar presentes allí, de otro modo no funciona, pero los humanos que se encuentran en las cercanías también deben ser amables con las palomas, de otro modo, esto podría albergar conflictos en detrimento de ellas.

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

Además, propongo que nos alejemos del “cuidado desatento”. En el caso de los palomares, el *cuidado desatento* significa priorizar los beneficios que representan para la población humana en vez de para las propias palomas, incluyendo la extrema reducción de sus individuos. El *cuidado desatento* en vínculos con otros animales, tal como el “mal cuidado”, es antropocentrista e instrumental, y valora el bienestar animal solo cuando beneficia a los humanos. No se involucra con una empatía entrelazada, sino que aspira a la eficiencia; no valora el proceso/vínculo, sino el resultado/punto final. El *cuidado desatento* es el trabajo de cuidado que se realiza sin ética de cuidado. Utiliza saberes de cuidado dirigidos a la supervivencia (de aquellos que reciben el cuidado), optimizando los resultados favorables para los humanos en lugar de buscar que los individuos o el colectivo multiespecie puedan prosperar.

Como humanos, podemos esforzarnos por alcanzar un *cuidado atento* multiespecie y feminista que responda y escuche al llamado de todos los animales, tanto individuos como colectivos. Podemos practicar un cuidado receloso de las proyecciones antropocéntricas y crítico de las implicaciones antropomórficas, que observe cómo los animales no humanos son tanto similares como diferentes a nosotros. Un *cuidado atento* continuo es un cuidado que aprende mientras se practica. Muchos cuidadores de santuarios ya lo están practicando, al prestar atención al modo en que otros animales se cuidan entre sí<sup>23</sup>, reconociendo su agencia y rechazando la dominación humana. Uno de los aspectos del *cuidado atento* es la propia práctica, el estar juntos, en un entrelazamiento más allá de la especie que no es asimilación ni difuminación de las relaciones de poder, sino cercanía mutua. En lugar de los diseños discapacitantes, podemos desear contar con diseños de cuidado. En lugar de espacios descuidados, podemos esforzarnos por lograr ciudades en las que el cuidado prospere y nosotros también, como animales humanos y no humanos, podamos prosperar en ellas.

---

<sup>23</sup> Existen innumerables ejemplos de amistad y tutela que se han desarrollado dentro de santuarios entre animales no humanos, que cuidan a otros mientras se recuperan o los ayudan a socializar y aprender las rutinas diarias. La práctica del santuario de Silvia se basa en que los no humanos sean interdependientes entre sí, y no con respecto a ella, tanto como sea posible. Pueden encontrarse muchos ejemplos de esto en las redes sociales, por ejemplo, en el santuario *Nima* ([www.facebook.com/photo.php?fbid=536530258588886&set=pb.100066957487271.-2207520000&type=3](https://www.facebook.com/photo.php?fbid=536530258588886&set=pb.100066957487271.-2207520000&type=3)) y en el santuario *Spirit Animals* (como novedad, un perro y un chancho se hicieron amigos [www.facebook.com/watch/?v=1573162686786431](https://www.facebook.com/watch/?v=1573162686786431)).

### 8. Desde relaciones antroparcales hacia vínculos multiespecie de cuidado

En los días de invierno de 2022, Silvia estaba trabajando en la construcción del santuario y en la mejora de sus diseños para los palomares<sup>24</sup>. Para esa época, calculaba los costos de un modelo para construirlos como una instalación artística. En su práctica, el arte funciona como una fuerza subversiva que acerca a los animales no humanos cara a cara con los humanos, pidiéndonos que miremos, escuchemos y prestemos atención<sup>25</sup>. Y el arte es una excusa lo suficientemente buena para que algunos humanos acepten algo considerado tan “inútil” como un palomar. Para diseñar espacios de cuidado y ciudades multiespecie, debemos ir más allá de lo que es “útil”. Las relaciones antroparcales son parte de las raíces de nuestro actual sistema socioeconómico fallido, que está destruyendo a la Tierra y amenazando a sus habitantes. Colocar el cuidado en la raíz significa crear otro mundo juntos.

Cuando entendemos la liberación total como libertad del dominio y la opresión, podemos ver que también requiere que nos hagamos responsables de los agravios pasados y presentes (Martelli, 2022). Esto puede significar que cambiemos nuestras narrativas, nuestras prácticas y nuestras infraestructuras materiales; o, por lo menos, el modo en que las utilizamos. Decir que “el cuidado está en la raíz” es una manera de recordarnos el conocimiento, la ética, la práctica y el trabajo como importantes y contextualizados. Significa colocarnos a nosotros mismos en espacios de cuidado, que son tanto cuidadosos con nosotros como favorables para el cuidado de otros. Mediante el cuidado nos sostenemos unos a otros, aprendemos los deseos del otro y encontramos formas de satisfacerlos. El cuidado funciona mejor cuando es colectivo, más allá del individuo o del humano. Cuando no está al servicio del capital, sino de una comunidad multiespecie. Cuando se lo reconoce en todas sus dimensiones. Cuando está inserto en el espacio en el que vivimos y cuando se lo ve en su desorden. Entonces, si miramos a los palomares con un cuidado atento, podemos observar cómo protegen y ayudan a las palomas, y cómo podrían controlar e imponer aún más la preferencia humana. Reconocer esta duplicidad nos mantiene alertas de que el camino hacia la liberación es largo y todavía debe ser imaginado.

“¿Creés que sabés cómo se va a ver el mundo?” es la última pregunta que le hicimos a la audiencia en un cortometraje especulativo sobre las palomas que

---

<sup>24</sup> Se pueden encontrar bocetos de los diseños de Silvia en <https://silviamoldovan.art/pigeontowers-2013-2014/>, <https://silviamoldovan.art/dovecoats/> y en <https://sepale.ro/columbiada/>.

<sup>25</sup> El evento que Silvia realizó por su cuenta en 2023, “Columbiada”, presentó grandes retratos de palomas e hizo una concientización de los palomares como señalización contra la invasión de hábitats y como un paso hacia la convivencia. Los retratos se pudieron ver desde afuera de la galería Meta Spațiu. Obtenido de: [www.facebook.com/events/208993858547191/](http://www.facebook.com/events/208993858547191/).

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

hicimos Silvia y yo<sup>26</sup>. La pregunta, sobreimpuesta a imágenes de pichones de paloma, tiene el propósito de descentralizar la mirada antropocéntrica del tiempo, al recordarnos que las aves son descendientes evolucionarios de los dinosaurios. Luego de animarnos a imaginar lo venidero dentro de la crisis climática, nos sentimos sacudidos de regreso a nuestros asientos del presente. Solo necesitamos levantarnos y avanzar con cuidado atento, y realmente estar “juntos” con aquellos que están ahora, aquí, vivos. El cuidado está en la raíz de la liberación total, en el sentido de que hace posible un mundo multiespecie liberado, lo acerca y lo nutre para que surja.

### Bibliografía

- Adams, C. J., & Donovan, J. (Eds.). (2007). *The Feminist Care Tradition in Animal Ethics: A Reader*. Columbia University Press.
- Amir, F. (2020). *Being and Swine: The End of Nature (As We Knew It)*. Trad.: C. Russell. Between the Lines.
- Arcari, P., Probyn-Rapsey, F., & Singer, H. (2021). Where Species Don't Meet: Invisibilized Animals, Urban Nature and City Limits. *Environment and Planning E: Nature and Space*, 4(3), pp. 940–965. <https://doi.org/10.1177/2514848620939870>
- Arcari, P., Probyn-Rapsey, F., & Singer, H. (2022). Violent Architecture. *Architect (Architect Victoria)*, 3ª edición, pp. 72–76. <https://www.architecture.com.au/vicchapter/architect-victoria-design-for-all-life-architecture-and-planning>
- Arruzza, C., Bhattacharya, T., & Fraser, N. (2019). *Feminism for the 99%: A Manifesto*. Verso Books.
- Balzano, A. (2021). *Per farla finita con la famiglia: Dall'aborto alle parentele postumane*. Meltemi Editore.
- Blattner, C. E. (2020). From Zoonosis to Zoopolis. *Derecho Animal. Forum of Animal Law Studies*, 11(4), p. 41. <https://doi.org/10.5565/rev/da.524>
- Borsellino, L. (2016). Animali liminali in città: Spazi, resistenza e convivenza. *Liberazioni*, 27, pp. 43–57.

---

<sup>26</sup> El film *In Time, You Will See How The Sky Is Great Enough* [Con el tiempo, verás cómo el cielo es lo suficientemente grande] se presentó inicialmente en la exhibición artística Cozzzmonautica 2022, en Indecis Art Space, y luego apareció en Specula Mag. Obtenido de: <https://speculamag.com/the-loudocean-and-in-time-you-will-see-how-the-sky-is-great-enoughthe-loud-ocean/>.

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

- Celermajer, D., & O'Brien, A. T. (2021). Alter-Transitional Justice; Transforming Unjust Relations with the More-than-Human. *Journal of Human Rights and the Environment*, 12, pp. 125–147.
- Cole, M., & Stewart, K. (2014). *Our Children and Other Animals: The Cultural Construction of Human – Animal Relations in Childhood* (1ª edición). Routledge.
- Cudworth, E. (2011). *Social Lives with Other Animals: Tales of Sex, Death and Love*. Palgrave Macmillan.
- Dobeic, M., Pintari, Š., Vlahović, K., & Dovč, A. (2011). Feral Pigeon (*Columba livia*) Population Management in Ljubljana. *VETERINARSKI ARHIV*, 81(2), pp. 285–298.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford University Press.
- Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2015). Farmed Animal Sanctuaries: The Heart of the Movement? *Politics and Animals*, 1(1), p. 25.
- Escobar, M. P. (2014). The Power of (Dis) Placement: Pigeons and Urban Regeneration in Trafalgar Square. *Cultural Geographies*, 21(3), pp. 363–387. <https://doi.org/10.1177/1474474013500223>
- Foucault, M. (1984). Of Other Spaces: Utopias and Heterotopias. *Architecture/Mouvement/Continuite*, 2 de octubre, pp. 1–9 (“Des Espaces Autres,” marzo de 1967, traducido al inglés por Jay Miskowiec).
- Franco-Barrera, A., & Fernández-Mateo, J. (2021). *Expressions of Animal Ethics: Animal Sanctuaries, the Case of Spain* [Conferencia]. EACAS Conference on Appraising Critical Animal Studies, 24–25 de junio, en línea, Universidad Edge Hill. <https://youtu.be/UCw-AApI4oA>
- Garder, E. (2011). Where the Boys Aren't: The Predominance of Women in Animal Rights Activism. *Feminist Formations*, 23(2), pp. 54–76. <https://doi.org/10.1353/ff.2011.0019>
- Gering, E., Incorvaia, D., Henriksen, R., Conner, J., Getty, T., & Wright, D. (2019). Getting Back to Nature: Feralization in Animals and Plants. *Trends in Ecology & Evolution*, 34(12), pp. 1137–1151. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2019.07.018>
- Gruen, L. (2015). *Entangled Empathy: An Alternative Ethic for Our Relationships with Animals*. Lantern Books.
- Haag-Wackernagel, D. (1993). Street Pigeons in Basel. *Nature*, 361, p. 200.

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

- Haag-Wackernagel, D. (2004). Health Hazards Posed by Feral Pigeons. *Journal of Infection*, 48(4), pp. 307–313. <https://doi.org/10.1016/j.jinf.2003.11.001>
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucen*. Duke University Press. [edición en español: Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Trad. de Helen Torres. consonni].
- Houston, D., Hillier, J., MacCallum, D., Steele, W., & Byrne, J. (2018). Make Kin, Not Cities! Multispecies Entanglements and ‘Becoming-World’ in Planning Theory. *Planning Theory*, 17(2), pp. 190–212. <https://doi.org/10.1177/1473095216688042>
- Ivana, M. (2023). The Contraceptive Dovecote – a Coexistence Experiment. *Asociatia Culturala Contrasens*. [www.accontrasens.ro/artsens/articles/thecontraceptive-dovecote-a-coexistence-experiment/](http://www.accontrasens.ro/artsens/articles/thecontraceptive-dovecote-a-coexistence-experiment/)
- Ivancheva, M., & Keating, K. (2020). Revisiting Precarity, with Care: Productive and Reproductive Labour in the Era of Flexible Capitalism. *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, 20(4), pp. 251–282.
- Jerolmack, C. (2008). How Pigeons Became Rats: The Cultural-Spatial Logic of Problem Animals. *Social Problems*, 55(1), pp. 72–94. <https://doi.org/10.1525/sp.2008.55.1.72>
- Jerolmack, C. (2013). *The Global Pigeon*. University of Chicago Press.
- Jiguet, F., Sunnen, L., Prévot, A.-C., & Princé, K. (2019). Urban Pigeons Losing Toes Due to Human Activities. *Biological Conservation*, 240, 108241. <https://doi.org/10.1016/j.biocon.2019.108241>
- Johnston, R. F., & Janiga, M. (1995). *Feral Pigeons*. Oxford University Press.
- Kimmerer, R. W. (2015). *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions.
- Marchesini, R. (2016). Animals of the City. *Angelaki*, 21(1), pp. 79–91. <https://doi.org/10.1080/0969725X.2016.1163825>
- Martelli, M. (2022). Despre porumbei și oameni. În căutarea unei responsabilități non-antropocentrice. *Iscoada*. Disponible en: <https://iscoada.com/text/despre-porumbei-sioameni-in-cautarea-unei-responsabilitati-non-antropocentrice/>
- Miklósi, A. (2015). *Dog Behaviour, Evolution, and Cognition*. Oxford University Press.
- Nor, A. (2022). Inamicii economiei socialiste, intrușii civilizației occidentale. *Gând*

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

- vagabond*. Disponible en: <https://aronnor.ro/inamicii-economiei-socialiste-intrusii-civilizatieioccidentale>
- Ouellette-Dubé, M. (2022). What Are Good Multispecies Relations? An Analysis Through the Concept of Caring Relations. In E. Cudworth, R. E. McKie, & D. Turgoose (Eds.), *Feminist Animal Studies: Theories, Practices, Politics* (pp. 35–49). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003222620>
- Palmer, C. (2003). Placing Animals in Urban Environmental Ethics. *Journal of Social Philosophy*, 34(1), pp. 64–78. <https://doi.org/10.1111/1467-9833.00165>
- Pellow, D. N. (2014). *Total Liberation: The Power and Promise of Animal Rights and the Radical Earth Movement*. University of Minnesota Press.
- People for Pigeons*. (2008). *Safe-Feeding Zones for Pigeons*. <https://peopleforpigeons.blogspot.com/2008/09/safe-feeding-zones-forpigeons>.
- Probyn-Rapsey, F. (2016). Five Propositions on Ferals. *Feral Feminisms*, 6, pp. 18–21.
- Sanbomatsu, J. (2018). *Lady Macbeth at the Rotisserie: 'Femivores,' Violence, and the New Maternalism in Animal Agriculture* [Ponencia]. UPC's Seventh Annual Conscious Eating Conference: What Are the Most Compassionate Choices? 10 de marzo. Disponible en: [www.youtube.com/watch?v=hFRT4W6KHPk](http://www.youtube.com/watch?v=hFRT4W6KHPk)
- Scotton, G. (2019). Taming Technologies: Crowd Control, Animal Control and the Interspecies Politics of Mobility. *Parallax*, 25(4), pp. 358–378. <https://doi.org/10.1080/13534645.2020.1731004>
- Shingne, M. C. (2020). The More-than-Human Right to the City: A Multispecies Reevaluation. *Journal of Urban Affairs*, 44, pp. 1–19. <https://doi.org/10.1080/07352166.2020.1734014>
- Shir-Vertesh, D. (2012). "Flexible Personhood": Loving Animals as Family Members in Israel. *American Anthropologist*, 114(3), pp. 420–432. <https://doi.org/10.1111/j.1548-1433.2012.01443.x>
- Taylor, N., Fraser, H., & Signal, T. (2022). 'Rescued and Loved' Women, Animal Sanctuaries, and Feminism. In E. Cudworth, R. E. McKie, & D. Turgoose (Eds.), *Feminist Animal Studies: Theories, Practices, Politics* (pp. 218–234). Routledge.
- Taylor, S. (2017). *Beasts of Burden: Animal and Disability Liberation*. New Press.
- Teo, M. (2018). Unpleasant Design: The Rise of the Silently Hostile City. *Azure Magazine*. Disponible en: [www.azuremagazine.com/article/unpleasant-design-hostilearchitecture/](http://www.azuremagazine.com/article/unpleasant-design-hostilearchitecture/)

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

- Timeto, F. (2020). *Bestiario Haraway: Per un Femminismo Multispecie*. Mimesis Edizioni.
- Westerlaken, M. (2019). *It Matters What Designs Design Designs: Speculations on Multispecies Worlds* [Ponencia]. WUD Silesia conference in Katowice, Polonia, noviembre. Disponible en: <https://michellewesterlaken.com/2020/04/22/itmatters-what-designs-design-designs/>
- Westerlaken, M. (2021). What Is the Opposite of Speciesism? On Relational Care Ethics and Illustrating Multi-Species-Isms. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 41(3/4), pp. 522–540. <https://doi.org/10.1108/IJSSP-09-2019-0176>
- Weyrather, A. (2021). *Basics for an Efficient, Animal Welfare-Friendly City Pigeon Management in (Large) Cities in Germany*. A manual for practical implementation. Menschen für Tierrechte – Bundesverband der Tierversuchsgegner e.V. (People for Animal Rights – Asociación federal de personas que se oponen a la experimentación animal, registrada como ONG).
- Wolch, J. (2002). Anima Urbis. *Progress in Human Geography*, 26(6), pp. 721–742. <https://doi.org/10.1191/0309132502ph400oa>
- Wrenn, C. (2022). Building a Vegan Feminist Network in the Professionalised Digital Age of Third-Wave Animal Activism. In E. Cudworth, R. E. McKie, & D. Turgoose (Eds.), *Feminist Animal Studies: Theories, Practices, Politics* (pp. 235–248). Routledge.

### MARIA MARTELLI

Escritora y activista-académica que trabaja en la intersección entre las teorías feministas y antiespecistas. Tiene una Maestría en Investigación Social Avanzada por la Facultad de Sociología y Trabajo Social, Universidad de Babeş-Bolyai, en Rumania, cuya tesis critica el modo en que el antropocentrismo configura los objetivos de educación para el desarrollo sustentable. Es parte del proyecto *justwondering...* donde participa en la creación de video-ensayos antiespecistas y cortometrajes. Sus publicaciones más recientes son: “Relationality, Not Universality: A Dialogue on Solidarity Across Movements, Borders and Species”, en conjunto con Nóra Ugron y Veda Popovici, en *Matters: Journal of New Materialist Research*; y el capítulo “A Communion of Worlds’ Vegan Anarchist Visions in Speculative Fiction & Queer Ecological Poetry from Romania”, junto con Nóra Ugron, en *Veganarchism: Making Veganism and*

## Cuidado atento hacia la liberación animal para las palomas bravías y más allá

Maria Martelli

*Anarchism Dangerous Again*. Maria fue asistente de producción para el *Student Journal of Vegan Sociology*.

### JULIETA CAMPOS

Es traductora (IES en Lenguas Vivas “Juan Ramón Fernández”, Argentina) y Magíster en Sociología de la cultura y el análisis cultural (IDAES-UNSAM, Argentina). Colabora en la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* desde 2020 en los comités de redacción y traducción. Tradujo los libros *Profesión: Animal “de” laboratorio* (2023, Ochodoscuatro ediciones) y *Animal Testing: ¡Saquemos a los animales de los laboratorios!* (Ochodoscuatro ediciones, en prensa). Recientemente, subtituló al español la película *Straying Home: A film essay with urban animals*, del colectivo rumano *justwondering...* En su tesis de maestría, se dedicó al estudio del uso de animales en la experimentación desde un enfoque situado, discursivo y antiespecista. Promueve la adopción de animales libres de la experimentación y es voluntaria en santuarios antiespecistas.

**LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES - *SUNDAY TIMES*, 10 DE OCTUBRE DE 1965. REPUBLICACIÓN CRÍTICA EN HOMENAJE A LOS 60 AÑOS DE SU PRIMERA PUBLICACIÓN**

**OS DIREITOS DOS ANIMAIS – *SUNDAY TIMES*, 10 DE OUTUBRO DE 1965. REPUBLICAÇÃO CRÍTICA EM HOMENAGEM AOS 60 ANOS DE SUA PRIMEIRA PUBLICAÇÃO**

**THE RIGHTS OF ANIMALS – *SUNDAY TIMES*, OCTOBER 10, 1965. CRITICAL REPUBLICATION ON THE 60TH ANNIVERSARY OF ITS FIRST PUBLICATION**

**Enviado:** 14.09.25    **Aceptado:** 26.10.25

**Brigid Brophy**

Fue una intelectual británica, pionera en la defensa de los derechos de los animales (12.06.1929 – 07.08.1995)

Traducción, introducción crítica y notas:

**Iván Darío Ávila Gaitán**

Doctor en Filosofía. Docente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia.

Email: [idavilag@unal.edu.co](mailto:idavilag@unal.edu.co)

En la presente traducción de un texto pionero, Brigid Brophy denuncia prácticas como la pesca, la caza, los zoológicos, los circos, la ganadería industrial y la vivisección, mostrando cómo configuran un régimen de dominación legitimado por la moral y la ciencia, pero además normalizado por un orden de lo sensible que bloquea la posibilidad de percibir e imaginar nuestra relación con los demás animales de otro modo. Su postura se acerca más al abolicionismo que al bienestarismo, al subrayar el derecho fundamental a la vida. Con ironía, Brophy asume su condición “excéntrica” (*crank*), posición que puede entenderse como la de un “sujeto excéntrico”, a saber, capaz de cuestionar la zooantroponormatividad y la heteronormatividad al articular sensibilidad, razón e imaginación.

**Palabras clave:** especismo, derechos animales, sujeto excéntrico, zooantroponormatividad.

### Resumo

Na presente tradução de um texto pioneiro, Brigid Brophy denuncia práticas como a pesca, a caça, os zoológicos, os circos, a pecuária industrial e a vivissecção, mostrando como configuram um regime de dominação legitimado pela moral e pela ciência, além de normalizado por uma ordem do sensível que bloqueia a possibilidade de perceber e imaginar nossa relação com os demais animais de outra forma. Sua postura se aproxima mais do abolicionismo do que do bem-estarismo, ao sublinhar o direito fundamental à vida. Com ironia, Brophy assume sua condição de “excêntrica” (*crank*), posição que pode ser entendida como a de um “sujeito excêntrico”, ou seja, capaz de questionar a zooantroponormatividade e a heteronormatividade ao articular sensibilidade, razão e imaginação.

**Palavras-chave:** especismo, direitos animais, sujeito excêntrico, zooantroponormatividade.

In this translation of a pioneering text, Brigid Brophy denounces practices such as fishing, hunting, zoos, circuses, factory farming, and vivisection, showing how they configure a regime of domination legitimized by morality and science, and further normalized by an order of the sensible that blocks the possibility of perceiving and imagining our relationship with other animals differently. Her stance is closer to abolitionism than to welfarism, as it emphasizes the fundamental right to life. With irony, Brophy embraces her condition as an “eccentric” (*crank*), a position that can be understood as that of an “eccentric subject,” namely, one capable of questioning both zoo-anthroponormativity and heteronormativity by articulating sensibility, reason, and imagination.

**Key Words:** speciesism, animal rights, eccentric subject, zoo-anthroponormativity.

### 1. *Devenir-crank, devenir-queer, devenir-animal: una introducción crítica a Los derechos de los animales de Brigid Brophy*

Este olvidado pero capital texto, publicado en 1965 por Brigid Brophy — novelista, crítica literaria y social, defensora de los derechos de los animales, feminista y disidente sexual inglesa—, comienza con un ejercicio imaginativo *aparentemente* orientado a estimular nuestra empatía con los demás animales, en especial con los peces. Aunque la estrategia de imaginarse en la posición de una alteridad radical ha sido una constante a lo largo de la historia del moderno movimiento animalista, resulta significativo que Brophy se refiera, en primer lugar, a los peces, animales que, por hallarse biológicamente distanciados de los humanos, no han ocupado el centro de las reivindicaciones antiespecistas. Otro elemento notable del texto consiste en mostrar que una actividad como la pesca, cargada de una gran dosis de violencia especista, puede paradójicamente asociar a los humanos que la ejercen con *ideales* de nobleza e inocencia, contrario a lo que ocurre con la cacería de animales terrestres.

Si el ejercicio que nos propone Brophy es de *aparente* empatía, no es porque rechace pensar auténticamente en la alteridad, sino porque no lo hace a partir de una extrapolación simplista de la propia experiencia a la experiencia ajena. Al estar profundamente influenciada por el psicoanálisis freudiano (Brophy en Dock, 1976), la autora llega a aseverar que el pensamiento científico postdarwinista nos indica que, como diría Rimbaud, “yo es otro”. Por lo menos desde Darwin sabemos que existe una continuidad, a la vez marcada por diferencias (singularidades), entre todo lo viviente. Lo humano no representa un reino excepcional respecto al resto de la vida animal; literalmente, la vida animal *nos habita*: somos animales, pero a la vez animales singulares. Imaginar que somos peces es posible no en virtud de que desaparezcan las diferencias, sino porque, a través de estas, nos hallamos entrelazados.

Mientras Freud afirmaba que el *ello* (lo otro-inconsciente) nos habita, y Rimbaud que “yo es otro”, Brophy conectará ambas intuiciones de manera creativa y postdarwinista al aseverar que, aunque “yo es pez” o “humano es animal”, fantasiosamente intentamos escapar de nuestra enredada “naturaleza animal” mediante la construcción de mitos y fantasías orientadas a racionalizar la contradicción. Por ejemplo, la proyección del pescador como un ser noble e inocente funciona como una *idealización* (o incluso como una sublimación simbólica) de pulsiones violentas que, si las reconociéramos directamente, nos perturbarían al recordarnos la fragilidad existencial que compartimos con los peces.

A partir de este momento, la autora empezará a poner de manifiesto que la relación humano-animal se encuentra permanentemente signada por la explotación y la apropiación de los cuerpos animales, lo cual le posibilita hacer inteligible el especismo en tanto orden de poder, aunque el término especismo haya sido acuñado cinco años más tarde por su amigo Richard Ryder.<sup>1</sup> Cabe aquí agregar que Ryder fundó el conocido Grupo de Oxford de ética animal inspirado por Brophy. A este grupo, que se destacó también por su organización de protestas y no solo por sus reflexiones teóricas, pertenecieron o fueron cercanos otras personalidades como Ruth Harrison (1964), Peter Singer (1975), Andrew Linzey (1996) y Tom Regan (1983, 2003), dando lugar tanto a perspectivas bienestaristas como abolicionistas.

Continuando con la empresa de hacer legible la reprimida dominación animal, el texto se ocupa de los llamados animales salvajes. Lleva a cabo una crítica mordaz de los zoológicos y, especialmente, de su función desvitalizante (imposibilidad de “vivir plenamente”), lo cual trasciende el tema del sufrimiento, que ha sido el sello de las tendencias bienestaristas. La máxima bienestarista es “reducir el sufrimiento, eliminar la crueldad”, sin que la dominación animal en tanto tal sea puesta en duda. De esta forma, Brophy se acerca más a una postura abolicionista que a una bienestarista, diferencia que se acentúa cuando, como veremos, defiende la existencia de derechos animales y, en primera instancia, del derecho a la vida.

A dicha crítica se le suma el contundente cuestionamiento de los circos y la doma, mostrando que existe una tensión entre las concepciones mecanicista y vitalista de la animalidad. Para la autora, tratar a los animales como máquinas constituye una negación de sus capacidades específicas, es decir, de la singularidad de su potencia vital. Obligarlos a actuar de manera antropomórfica, como sucede en circos y otros espectáculos, no expresa lo que sus cuerpos pueden, su “poder de obrar”, como diría Spinoza (Ávila, 2019, 2024b), por el contrario, es un ejercicio de adaptación violenta a ideales antropocéntricos que cercenan sus capacidades.

Los humanos ejercen un especial antropo-poder<sup>2</sup> cuando fuerzan a los animales a actuar como humanos. A través de estas prácticas, se pretende

---

<sup>1</sup> La traducción al español del folleto en el que se acuña el concepto de especismo aparece como anexo en el libro *Glosario de resistencia animal(ista)* (Ryder, 2022), acompañado de un comentario crítico de mi autoría a cincuenta años de su publicación inicial.

<sup>2</sup> “ANTROPO-PODER. Es aquel poder que un sujeto puede ejercer por ser categorizado y producido como humano. El antropo-poder lo ejercen los humanos, pero no reside en ellos (ni en su inteligencia, ni en su capacidad para crear herramientas, etc.). Es el efecto de correlaciones de fuerza cristalizadas o endurecidas en el orden especista y sus dispositivos. El antropo-poder se

constatar que nunca podrán actuar de manera “verdaderamente humana”, proclamando nuestra superioridad al tomar como punto de referencia lo “cómico” de sus comportamientos forzados (que se oponen a su despliegue vital singular), y por medio de la “verificación” de la hipótesis reaccional, de acuerdo con la cual ellos no son agentes con la facultad de responder, sino objetos que simplemente reaccionan y repiten (Derrida, 1989, 2006).

En síntesis, la autora opone una concepción reaccional del instinto, mecanicista, a una concepción vitalista. La trampa especista se torna evidente: obligamos a que los animales actúen penosamente como humanos para constatar no solo que no pueden hacerlo *realmente*, sino que si se acercan a nosotros en nuestros comportamientos es simplemente debido a que han aprendido, mecánicamente, a seguir instrucciones que no entienden pero que repiten. Frente a esta concepción, la alternativa vitalista consiste en valorar a todos los animales, incluyendo a los humanos, por sus singulares capacidades, y propender por que alcancen una vida plena acorde con dicha singularidad.

La aproximación mecanicista al instinto y la animalidad posee una lógica subyacente que explica la complicidad entre comportamientos “cómicos” o “patéticos” —que nunca serán “verdaderamente humanos”— y el carácter supuestamente reaccional de los mismos. La clave radica en forzar a encajar a seres singulares y complejos en ciertos ideales normativos, en este caso antropocéntricos. Cuando se percibe al animal concreto desde dicha óptica, su vida y sus comportamientos siempre serán “inferiores”, “menos de lo que se espera”, y una copia reaccional de lo que los “verdaderos humanos” son capaces de hacer, pues en estos residiría toda la agencia, iniciativa y respuesta creativa.

Comprendiendo a la perfección tal lógica subyacente, develando el funcionamiento de la zooantroponormatividad,<sup>3</sup> Brophy procede a explicitar el

---

ve cuestionado cuando las correlaciones de fuerza cambian, por ejemplo, cuando acontecen prácticas veganas, resistencias animales o iniciativas abolicionistas de diverso tipo” (Ávila y González, 2022, p. 37).

<sup>3</sup> “ZOOANTROPONORMATIVIDAD. Es una matriz normativa que obliga a categorizar a los diferentes vivientes en humanos y animales. Sin embargo, los polos de la dicotomía humano/animal constituyen ideales normativos que ningún viviente encarna por completo. La zooantroponormatividad es el efecto fetichizado (abstraído) de un conjunto de prácticas realizativas (performatividad) que modelan los cuerpos y el psiquismo. Los diferentes tipos de humanos y animales son producto de prácticas llevadas a cabo a través de diferentes técnicas, tecnologías y dispositivos. Por tanto, las nociones “hombre” y “animal” no son nombres para representar a seres que existen previamente a los conceptos y a las políticas que procuran administrarlos, sino que son construcciones performativas generadoras de ideales normativos que, a su vez, regulan, clasifican, controlan y cincelan cuerpos y sujetos” (Ávila y González, 2022, p. 74).

modo en el que esta también es aplicada a los propios seres humanos, en la medida en que algunos, y especialmente algunas, se distancian de la norma, a saber, del ideal normativo de Hombre: “ten cuidado cuando me llames sentimental (si retomamos el primer punto de tu retrato mecanicista de mí)”. En contraste con lo que se esperaría de alguien que se acerque al ideal normativo de Hombre, Brophy se adelanta a los ataques y señala que probablemente será calificada como excesivamente sentimental, aguafiestas, carente de comprensión de la realidad económica, antropomorfa ingenua, amante de los animales antes que de los humanos y “solterona” privilegiada, como aquellas mujeres “solteronas” y privilegiadas del folclore inglés, quienes viajaban a Florencia y, al evidenciar como trataban a los burros, emprendían pequeñas e irrelevantes cruzadas morales.

Todos estos estereotipos son condensados en una expresión que aparecerá a lo largo del artículo: *crank*. Si bien *crank* es traducido como excéntrico, lo relevante es que ella misma emparenta este término con el de “anormal”. Lo *crank* es excéntrico porque no ocupa el centro, debido a que se sale de la norma, y de hecho la cuestiona. Brophy, a diferencia de muchos de los primeros intelectuales y activistas masculinos pertenecientes al movimiento animalista, no intentará simplemente demostrar la “normalidad” de sus razonamientos y actitudes, sino afirmar su propia ex-centricidad: “Sin inmutarme por ser una excéntrica, te daré otra razón para criticarme al informarte que soy vegetariana”. De hecho, aunque freudiana, cuestiona al propio Freud y a las aproximaciones psicoanalíticas funcionalistas, que insisten en defender cierta noción de “normalidad”. En una entrevista llega a expresar lo siguiente:

Yo difiero de Freud; él era un superhombre, pero no un súper superhombre. No podía distinguir instantáneamente entre lo verdadero y lo que había tomado de las ideas aceptadas en su tiempo: así que, una o dos veces, se equivocó. Pero creo que era inevitable que, al volver sobre esta cuestión de la normalidad, adoptara ese concepto de normalidad de la medicina —era un médico— y asumiera la idea de que “si es normal, es saludable, funciona”, pero esta no es una idea adecuada para tratar con los seres humanos en sociedad, porque también hay que tener en cuenta “lo que debería ser”. Pienso que no siempre tenía esto del todo claro, pero era tan bueno despejando la maleza que uno no puede acusarlo por ello (Brophy en Dock, 1976, p. 156 [traducción propia]).

De Lauretis (1993) diría de Brophy que ella fue lo que denominó un “sujeto excéntrico”. Según la autora italiana, el “sujeto excéntrico” es el sujeto del feminismo (y, más ampliamente, el sujeto minoritario) que se constituye en los márgenes, que no ocupa el lugar del “hombre universal” sino un espacio

marginal, desde donde tiene la capacidad de impugnar y transformar las estructuras de representación y poder. El sujeto excéntrico está siempre dentro y fuera: participa de la cultura dominante (porque no puede existir por fuera del lenguaje y los sistemas de representación), pero al mismo tiempo la excede, la desestabiliza y la itera (alteración en la repetición). De hecho, Brophy recibió una beca para estudiar en la Universidad de Oxford, pero no logró graduarse, ya que las autoridades le prohibieron continuar después de su cuarto trimestre, lo que la afectó profundamente. Más tarde apenas insinuó las razones, pero lo cierto es que estas se relacionaban con sus conductas sexuales y con el consumo de alcohol.

La ex-centricidad de Brophy pone en duda las normas de género, pero también las de especie (González, 2019). Su resistencia a usar “cuero” y a consumir productos asociados a la explotación animal, se articuló con una sexualidad libre y con su capacidad para problematizar, por medio de su obra y vida cotidiana, lo que se espera de una “buena mujer”. Brophy fue conocida por su participación en el movimiento feminista y por la liberación sexual, sostuvo relaciones sexoafectivas e intelectuales con otras mujeres, y se unió al movimiento antivivisección. En su texto, se adelantó a las representaciones a partir de las cuales sus eventuales críticos la percibirían, y al carácter generizado y especificado del pretendido juicio soberano del Hombre. En lugar de intentar excusarse, afirmó su ex-centricidad. Si es calificada como una mujer “chiflada”, “lunática”, es debido a que su sensibilidad y raciocinio cuestionan la zooantroponormatividad y la heteronormatividad. Devenir-*crank* es devenir-*queer* y devenir-animal en un solo movimiento complejo.

Brophy además fue una pionera al denunciar lo que en otro lugar he denominado “superstición científica” (Ávila, 2025). Existe toda una mitología asociada a abstracciones androantropocéntricas: supersticiones especistas y heteropatriarcales, pero también supersticiones científicas que dan cuenta de la íntima relación entre saber y poder. La autora explicita la continuidad entre el acto de sacrificar animales a dioses y para predecir el futuro, y el sacrificio de animales ante la Ciencia, escrita con *C* mayúscula, con el objetivo de “ver un poco más claro el presente”. Aquí hay una crítica a aquel dispositivo moderno que, al decir de Haraway (2022), involucra un régimen escópico siempre acompañado de la narración mítica que nos obliga a desplazarnos de una visión nublada o borrosa (cualitativa e interpretativa) a una clara y distinta (cuantitativa, basada en hipótesis falsables y reconstruida a través de experimentos controlados). La estética de dicho régimen es la del “realismo” y su política la del “orden y el progreso”, sin importar a quiénes debamos sacrificar para alcanzarlo.

Brophy no opone de manera reduccionista ciencia a superstición, sino que muestra cómo mediante los conocimientos científicos se ejerce poder, pero a la manera de una nueva forma de superstición. Los conocimientos expertos y otros discursos que componen el orden especista configuran una particular sensibilidad en torno a lo que es “real” y ser “realista”. De ahí que su invitación sea no solo a cuestionar la moral de la humanidad, sino su *estética*. De lo que se trata es de cuestionar nuestra experiencia sensible, percibir de otro modo.

Es una invitación a alterar el régimen de lo sensible (Rancière, 2006) impuesto por la zooantroponormatividad, pero romper con dicho régimen conlleva hacer legible el orden especista y la cotidiana capilaridad de la dominación animal. Producir otra sensibilidad implica modos distintos de imaginar el presente y el futuro, no olvidemos que Brophy fue también una escritora de ciencia ficción, y que su primera novela se tituló *El simio de Hackenfeller* (*Hackenfeller's Ape* [1953]). Esta obra gira en torno al proyecto de enviar un simio cautivo al espacio como experimento científico y a los intentos de frustrar ese plan, y se originó del hecho de que Brophy vivía lo bastante cerca del zoológico de Londres como para escuchar los rugidos de los leones enjaulados. Al igual que la esclavitud humana, la dominación animal es un punto ciego no solo moral, sino especialmente estético, pues su consolidación supone un régimen de lo sensible que nos imposibilita percibir, sentir e imaginar realidades-otras. La superstición, incluyendo la superstición científica, se combate con razón, sensibilidad e imaginación; con ciencia-ficción.

A propósito de la relación entre ficción y realidad, con un tono irónico que se sirve de una racionalidad sensible y corporizada, nunca neutral, Brophy señala la necesidad de interpelar el “realismo” de nuestros argumentos, pues este —que podríamos denominar “realismo especista”, haciendo un uso heterodoxo de la famosa expresión de Fisher (2016)— obedece a un régimen de lo sensible que, reiteramos, imposibilita imaginar y percibir de otras maneras. Lo “realista” se asocia a la violencia y la crueldad especista, es una “superstición” más que resulta urgente dismantelar no con conocimiento neutral, sino con sensibilidad e imaginación.

La autora se burla de aquella vieja estrategia especista, supuestamente racional, que consiste en arrojar “argumentos” y plantear “situaciones hipotéticas” simplemente con la finalidad de “dividir y no hacer nada [para transformar la situación]”. De hecho, el texto concluye con una dosis notable de ironía que para muchos será difícil detectar. Aunque aparentemente Brophy defiende la “superioridad humana”, lo que en realidad intenta transmitir es la idea de que el uso de facultades singulares, como la capacidad de imaginar y

razonar, nos deben llevar a confrontar la dominación animal en nuestra cotidianidad y a luchar por los derechos de los animales.

Los argumentos a favor de la vivisección, que se podrían extender a las formas más dañinas de experimentación animal en general, son desmantelados magistralmente por la autora. Su análisis conserva una inusitada vigencia, especialmente frente a casos como el de Vivotecnia (De la Chica, 2025). Por otro lado, atina completamente al cuestionar el “realismo” que conduce a normalizar la idea de que es necesario el sacrificio del otro, animal o no, para vivir plenamente. Frente a este “realismo”, que es calificado como un simple mito, el reto estaría en vivir plenamente intentando imaginar la complejidad de las vidas animales y su potencia. Aquí hay un claro llamado cooperativo, no competitivo, a realizar alianzas interespecie o transespecie (González y Davidson, 2022; Ávila, González y López, 2024).

Se trata de resquebrajar el régimen sacrificial del orden especista apostándole al potenciamiento vital común y compartido. De hecho, si hablar de derechos de los animales tiene sentido es porque, en primer lugar, todos los animales poseemos derecho a la vida, somos sujetos de una vida propia, singular, que debemos poder desarrollar a nuestro modo, en libertad y sin que se nos vulnere nuestra integridad física y mental. Superar la dominación animal, que en el fondo es un tipo de esclavitud, pues reduce al viviente a mera mercancía en posesión de otro, al tiempo significa defender los derechos básicos a la vida, la libertad y la integridad corporal (tanto física como mental) (Aboglio, 2017; De la Torre, 2024; Ávila, 2024a). La micropolítica *crank*, ex-céntrica, se acompasa con una macropolítica en defensa de los derechos de los animales.



Figura 1. Brigid Brophy en 1967. Fotografía de ANL/Rex/Shutterstock.

## 2. Los derechos de los animales (1965)

Si mañana se anunciara que cualquiera que lo deseara podría, sin riesgo de represalias ni recriminaciones, asomarse desde la ventana de un cuarto piso, colgar de ella un trozo de cuerda con comida (con la etiqueta “Gratis”) en el extremo, esperar hasta que un transeúnte casual diera un mordisco y luego, habiéndole enganchado la mejilla o la garganta con un anzuelo escondido en la comida, subirlo hasta el cuarto piso y allí matarlo a golpes con una porra, no creo que hubiera muchos interesados.

La mayoría de los adultos sensatos, imagino, se horrorizaría ante la sola idea. Sin embargo, esos mismos adultos hacen lo equivalente con los peces cada día: no por pánico, celos sexuales, frenesí ideológico o incluso codicia —muchos de nuestros peces de agua dulce son prácticamente incomedibles, y ninguno de ellos constituye una amenaza para la vida, el amor o la ideología de un ser humano en la orilla—, sino por diversión. La civilización no se escandaliza ante tal comportamiento. Al contrario: que el pasatiempo de alguien sea la pesca suele considerarse una garantía de su carácter noble e inocente.

La relación del *homo sapiens* con los demás animales es de explotación constante. Empleamos su trabajo, los comemos y los vestimos. Los explotamos para servir a nuestras supersticiones: antes los sacrificábamos a nuestros dioses y les arrancábamos las entrañas para predecir el futuro; ahora los sacrificamos ante la Ciencia y experimentamos con sus entrañas con la esperanza —o con la mera posibilidad— de ver un poco más claro el presente. Cuando no encontramos ningún pretexto para causar su muerte ni beneficio que obtener de ello, a menudo lo hacemos igualmente, de forma gratuita, siendo la única

ganancia un breve placer para nosotros, que por lo general apenas supera al placer que podríamos haber tenido sin matar nada; podríamos disfrutar perfectamente de un juego de puntería o de “cabalgar” a campo traviesa sin necesitar un animal salvaje muerto como prueba final.

Es raro que dejemos vivos a los animales salvajes; cuando lo hacemos, a menudo no los dejamos permanecer salvajes. A algunos los ponemos en exhibición en una prisión lo suficientemente grande para que sobrevivan, pero no para que vivan plenamente. A otros los arrastramos por el país en sus prisiones, deteniéndonos de vez en cuando para exhibirlos públicamente realizando, como autómatas, “trucos” que les hemos “enseñado”. Sin embargo, los animales no son relojes, sino seres instintivos. Los “trucos” circenses resultan espectaculares o ridículos precisamente *porque* violan la naturaleza instintiva de los animales —y es precisamente por eso que deberían violar tanto nuestro sentido moral como estético.

Pero cuando se trata de animales, la humanidad parece haber suspendido su moral y su estética —de hecho, su misma imaginación. Bien sabemos que esas facultades funcionan de manera bastante errática en nuestras relaciones entre nosotros mismos, pero al menos reconocemos sus defectos. Pasamos cada vez más nuestros momentos lúcidos intentando prevenir los colapsos morales y estéticos que, en una crisis, pueden precipitarnos a cometer atrocidades unos contra otros. Tenemos fuertes disputas de demarcación a propósito de dónde terminan los derechos de un ser humano y comienzan los del otro, pero la mayoría reconocemos ahora que existen tales cosas como los derechos del prójimo. Solo en relación con el animal pueden los humanos civilizados persuadirse de que poseen derechos absolutos y arbitrarios —pueden hacer cualquier cosa para salirse con la suya.

El lector habrá adivinado con cierto detalle qué tipo de persona soy: una sentimental; probablemente una aguafiestas; una persona sin comprensión de las realidades económicas; una antropomorfa ingenua, que atribuye sentimientos humanos (y sin duda nombres y trajes humanos también) a los animales, y que en realidad prefiere a los animales antes que a los humanos y socorrería antes a un gato callejero que a un niño huérfano; una versión tardía de aquellas solteronas del folclore inglés que, en el siglo XIX, llamaban la atención de las

Florence Nightingales, al recorrer Florencia pidiendo que no maltrataran a los burros<sup>4</sup>; y *par excellence*, por supuesto, una excéntrica (*crank*<sup>5</sup>).

Bien. Tomemos el último punto primero: si por “excéntrico” entiendes “anormal”, sí. Mis opiniones son compartidas solo por una pequeña (aunque probablemente no tan pequeña como piensas) parte de la ciudadanía —por ahora. Sin embargo, eso no prueba nada en ningún sentido sobre la validez de nuestras opiniones. Es anormal ser un lunático convencido de ser Napoleón, pero es igualmente (de hecho, numéricamente considerado, probablemente aún más) anormal ser un genio. La prueba de una opinión es su racionalidad, no el número de personas que la apoyen. Habría sido sumamente excéntrico en el mundo antiguo plantear la cuestión de los derechos de los esclavos —tan excéntrico que apenas una voz quedó registrada haciéndolo. Para nosotros resulta increíble que los filósofos griegos hayan penetrado tanto en el bien y el mal y aun así nunca *notaran* la inmoralidad de la esclavitud. Quizá dentro de tres mil años resulte igualmente increíble que hoy no notemos la inmoralidad de nuestra opresión sobre los animales.

La esclavitud fue el gran punto ciego moral y estético del mundo antiguo. De hecho, no fue hasta los siglos XVIII y XIX de nuestra era que la conciencia humana se activó de manera efectiva y universal respecto a ello. Incluso entonces, continuamos con formas de explotación económica y social que dejaron de ser esclavitud solo en el terreno constitucional formal, y hubo quienes las justificaron. Pero para entonces los explotadores al menos habían sido obligados

---

<sup>4</sup> En el original, la expresión *Florence nightingales* aparece en plural y no alude directamente a Florence Nightingale como figura histórica, sino a un tipo de mujer filantrópica inspirada en su ejemplo. La traducción literal podría inducir a error, ya que Florence Nightingale (1820-1910) fue una sola persona, pionera de la enfermería moderna, célebre por su labor humanitaria durante la guerra de Crimea y por sus contribuciones al desarrollo de la salud pública. Además, Nightingale rechazó el matrimonio y, como mujer soltera, dedicó su vida entera al cuidado de los enfermos y a la promoción de causas sociales, convirtiéndose en un modelo de filantropía y abnegación.

Al emplear *Florence nightingales* en plural, el texto original ironiza sobre aquellas damas británicas filantrópicas —de espíritu nightingaleano— que se sentían conmovidas o “entusiasmadas” por las campañas excéntricas de ciertas viajeras “solteronas”. Estas últimas, en el siglo XIX, se paseaban por Florencia (Italia) pidiendo a sus habitantes que no maltrataran a los burros, escena pintoresca que contrastaba con los grandes logros humanitarios de Nightingale.

La mención a Florencia tiene pleno sentido porque, en la tradición del *Grand Tour*, la ciudad era un destino privilegiado de los viajeros británicos, y era allí donde estas “solteronas” emprendían sus pequeñas “cruzadas morales”. La ciudad funciona, por tanto, como escenario simbólico que refuerza el tono irónico del pasaje [N. del T.].

<sup>5</sup> La palabra *crank* tiene varios significados peyorativos: excéntrico, chiflado, molesto, cascarrabias. Todos estos, como la propia autora lo pone de manifiesto, se relacionan con salirse de la norma(lidad) o cuestionarla [N. del T.].

a ponerse a la defensiva y se sintieron forzados a producir los débiles argumentos que nunca se habían considerado necesarios en el mundo antiguo. Quizá sea una señal de que nuestra conciencia está a punto de activarse en relación con los animales, que algunos explotadores de animales estén ahora buscando justificarse. Cuando los ganaderos industriales nos dicen que los animales mantenidos en granjas “intensivas” (es decir, campos de concentración) son amablemente librados de las inclemencias de un invierno al aire libre, y que a los terneros no les importa estar atados de por vida sobre listones porque nunca han conocido otra cosa, debería resonar un eco en nuestra conciencia histórica: ¿recuerdas cómo se decía que los infantiles negros eran amablemente librados de las duras responsabilidades de la libertad, cómo la viuda no sentía la dureza de fregar todo el día porque estaba acostumbrada, cómo los pobres no se quejaban de sus barrios miserables porque nunca habían conocido otra cosa?

El primero de los argumentos de los ganaderos industriales es, por supuesto, un argumento para que las granjas ordinarias provean mejor a los animales en invierno, no para que las granjas ordinarias sean sustituidas por cámaras de tortura. En cuanto al argumento de que los animales “nunca han conocido otra cosa”, sigo sin creerlo válido, pero lo aceptaré —los ganaderos industriales realmente se lo creen cuando llevan su lógica hasta el final, utilizando sus beneficios para financiar la repatriación de todo animal de circo y zoológico que fue capturado en la naturaleza, sobre la base de que *esos* sí han conocido otra cosa.

Sin inmutarme por ser una excéntrica, te daré otra razón para criticarme al informarte que soy vegetariana. Ahora sí, seguro que me tienes. No solo soy una excéntrica más extrema, miembro de una minoría aún más reducida de lo que habías pensado; seguro que *debo* ser ahora una aguafiestas. Pero, de hecho, ¿quién quita más alegría: el aguafiestas que te privaría de tu placer de comer un filete, que es solo una de las muchas alegrías a tu disposición, o el mata-animales que pone fin a todas las alegrías del animal junto con su vida?

Sin embargo, ten cuidado cuando me llames sentimental (si retomamos el primer punto de tu retrato mecanicista de mí). Puede que lo sea menos que tú. No mataré un animal para comerlo, pero no soy una veneradora de cadáveres como tales. Si nuestros químicos descubrieran (como estoy seguro de que rápidamente lo harían si hubiera demanda) cómo dar ternura e higiene al cuerpo de un animal que hubiera muerto de viejo, yo lo comería de buen agrado; y en principio lo mismo valdría para humanos también. En la práctica sospecho que me atragantaría con una croqueta que supiera que contenía trozos de la tía abuela Emily (ya fuera por amor o repulsión hacia ella, no estoy del todo segura), y admito que quizá debería dejar el canibalismo racional a futuras generaciones

criadas sin mi prejuicio irracional (que es igualmente irracional tanto si proviene del amor como de la repulsión hacia la anciana). Pero tú me acusas de sentimentalismo e ignorancia de las realidades económicas. ¿Has pensado cuánto del potencial suministro de alimentos del mundo dejas tú perder de manera poco realista por tu escrúpulo sentimental de no comer a tus semejantes después de que hayan vivido su vida natural?

Si vamos a criar y matar animales para nuestra alimentación, creo que tenemos la obligación moral de ahorrarles dolor y terror en el proceso, simplemente porque son seres sintientes. No puedo *probar* que lo sean, pero tampoco tengo pruebas de que *tú* lo seas. Aunque te expreses articuladamente, mientras que un animal solo puede gritar o forcejear, no tengo la seguridad de que tu “me duele” exprese algo parecido a las insoportables sensaciones que yo experimento cuando siento dolor. Sin embargo, sé que cuando voy al dentista y digo “me duele”, agradezco que me conceda el beneficio de la duda.

No creo, en lo personal, que aunque cumplamos con la obligación mínima de no causar dolor, tengamos derecho a matar animales. Sé que no tendría derecho a matarte a ti, por muy indoloro que fuera, solo porque me gustara tu sabor, y no estoy en posición de juzgar que tu vida vale más para ti que la del animal para él. De hecho, probablemente valores menos la tuya; a diferencia del animal, eres capaz de actuar por un impulso suicida. La tradición cristiana me permitiría matar al animal pero no a ti, con el argumento de que tú tienes, y él no, un alma inmortal. Yo no soy cristiana y no me acojo a esa licencia; pero si lo fuera, debería, por simple justicia elemental, ver la teoría del alma como una razón más para dejar vivir al animal esa única vida mortal que tiene.

El único problema moral genuino es cuando hay un choque directo entre la vida de un animal y la de un humano. Nuestra dieta no propone tal choque, ya que la carne no es esencial para la vida humana; yo he mantenido una vida muy saludable durante diez años sin ella. Y de hecho, tales choques son mucho más raros en la realidad que en los exámenes de moral, donde siempre se nos pide rescatar a nuestra abuela o a un Rubens de una casa en llamas. La fantasía humana a menudo fabrica un dilema (como el tuyo, cuando sugeriste que amo a los animales antes que a los humanos —no hay ninguna ley psicológica que me impida amar a ambos) como excusa para la inercia. Es el principio de “divide y no hagas nada”. En realidad, tu propia preferencia por los humanos sobre los animales no justifica que resistas mi insinuación de enviar un cheque a la *Performing Animals' Defence League* (11, Buckingham Street, Adelphi, WC2, por cierto), a menos que realmente y de hecho lo hagas enviándolo en su lugar a Oxfam (c/o Barclays Bank, Oxford).

El conflicto más genuino y doloroso es, por supuesto, el de la vivisección. Mantener la creencia de que la vivisección nunca está justificada es una postura difícil de sostener. Pero también lo es su opuesto. Yo creo que nunca está justificada porque no veo ninguna posibilidad de que podamos sopesarla con menos que ignorancia respecto a los animales sobre los que recaería, lo que igualmente nos permitiría ensañarnos con los ciegos —(quienes serían más útiles), o, en todo caso, algunos humanos de cualquier tipo que podríamos sacrificar por el bien de la mayoría. Si permitimos la vivisección, aquí más que en ningún otro lugar estamos sujetos a las obligaciones mínimas más estrictas. Lo mínimo de lo que debemos asegurarnos es de que ningún experimento sea jamás duplicado, hecho con descuido, o realizado únicamente con fines de enseñanza o como sustituto del pensamiento. Sabiendo cuán a menudo, en cualquier otra esfera, prolifera el pseudotrabajo para llenar tiempo y empleos, y cuán a menudo la actividad sustituye al pensamiento, y luego leyendo las estadísticas oficiales sobre la vivisección, ¿realmente crees que nos aseguramos de ello? (La Sociedad Nacional Anti-Vivisección está en el 51, Harley Street, W.1.)

Toda nuestra relación con los animales está teñida por una fantasía —y una falacia— sobre nuestra dureza. Nos sentimos obligados a demostrar que podemos soportarlo; en realidad, son los animales quienes lo soportan. Entonces, ¿por qué parecemos sentimentales, cuando a menudo disfrazamos nuestros impulsos humanitarios con argumentos “realistas”: la caza del zorro es esnobismo; la comida producida en fábricas no sabe tan bien. Pero la caza del zorro seguiría siendo una atrocidad aunque la realizaran proletarios autenticados y de pedigrí, y lo mismo sucedería con la ganadería industrial aunque se encontrara una manera de hacer sabrosos sus cadáveres. Así, incidentalmente, también lo sería la esclavitud, incluso si se probara cien veces más realista económicamente que la libertad.

La más triste y absurda de las supersticiones ante las que sacrificamos animales es nuestra creencia de que al matarlos nosotros mismos vivimos de algún modo más plenamente. Podríamos vivir más plenamente entrando imaginativamente en sus vidas. Pero derramar su sangre no nos hace más plenos. Es un simple mito, a menudo conectado con nuestro mito sobre el *savoir vivre* y la sensualidad de la juventud soleada (que es como lograste transformarme en una virgen británica frustrada en Florencia). No existe ley natural que haga al *savoir vivre* incompatible con “vive y deja vivir”. El torero que atormenta a un toro hasta matarlo y luego lo castra en la arena no ha probado ni aumentado su

propia virilidad: simplemente ha demostrado que es un carnicero con impulsos diferidos.<sup>6</sup>

La superstición y el temor al sentimentalismo pesan sobre todas nuestras preguntas acerca de los animales. No examinamos rigurosamente la vivisección; de algún modo pensamos que sería una blandura hacerlo, lo que al parecer nos parece peor que ser crueles. En febrero de este año, la Cámara de los Lores votó en contra de un proyecto de ley que prohibía los actos con animales en los circos; se señaló que los entrenadores de animales perderían sus empleos. (Ahora que lo pienso, muchos entrenadores de humanos debieron perder los suyos cuando se decidió prohibir los actos de gladiadores en los circos). Nadie señaló cuántos acróbatas y malabaristas desempleados obtendrían trabajos para reemplazar a los animales. (Yo no soy, dicho sea de paso, de esos aguafiestas que quieren abolir el circo como tal). De modo similar ocurre con el argumento del antropomorfismo, que funciona en ambas direcciones pero siempre es perverso en una sola. En el mismo debate en la Cámara de los Lores, Lady Summerskill, que había adoptado la postura *humanitaria*, fue ridiculizada por un noble lord bajo el argumento de que, si ella fuera encerrada en una jaula, ciertamente sufriría de mortificación y pérdida de libertad, pero un animal, al no ser humano, no lo haría. ¿Por qué nadie señaló que un humano, en tales circunstancias, por horribles que sean, tendría al menos el consuelo del intelecto y la imaginación

---

<sup>6</sup> Este fragmento da cuenta de la influencia del psicoanálisis freudiano en el pensamiento de Brophy. Ella sostenía que muchos de nuestros mitos y fantasías, incluyendo las supersticiones con forma científica, son maneras de sublimar simbólicamente, racionalizar, proyectar o idealizar pulsiones violentas y, por ende, de convertirlas en aceptables para la cultura. De ahí que la intervención en el terreno de la cultura, con recursos como la parodia, la ironía y el juego con los clichés, sea fundamental. De hecho, a lo largo de su obra literaria, cuando se refiere a los animales no humanos prefiere emplear este tipo de recursos, antes que acudir a una exhaustiva descripción “realista” acerca de sus complejas vidas (McKay, 2018). Curiosamente, una de las principales inspiradoras y colaboradoras del Grupo de Oxford, conocido más bien por autores de corte neoempirista y neorracionalista, guarda mayor conexión con la denominada “filosofía continental” que con ellos. En mi opinión, fue la propia trama patriarcal de la filosofía la que se encargó, en primer lugar, de encerrarla en el campo de la crítica literaria, neutralizando su destacada influencia en la reflexión filosófica, científica y sociopolítica, y en segundo lugar, de arrojarla al olvido, de tal manera que en lo que respecta a la cuestión animal nos quedamos con nombres de “grandes hombres”, casi todos desmedidamente racionalistas o empiristas. Cabe añadir algo similar respecto al clima cultural que marcó las décadas de los sesenta y setenta, particularmente la irrupción del feminismo y de las disidencias sexuales, movimientos en los cuales la propia Brophy se insertó y que explican que Peter Singer, en sintonía con las organizaciones de “liberación homosexual” y de “liberación de las mujeres”, titulara su famosa obra de 1975 *Liberación animal*; sin embargo, del *estilo* propio de la crítica (contra)cultural casi que solo permanece en dicho texto su título, a diferencia de lo que ocurrió con el trabajo de Brophy [N. del T].

humanos, de leer libros, analizar sus circunstancias y escribir al Ministro del Interior al respecto, mientras que el animal sufre el terror crudo de no comprender lo que le está sucediendo?

En realidad, soy lo opuesto a un antropomorfista. No considero a los animales superiores, ni siquiera iguales a los humanos. Todo el argumento para comportarnos decentemente con los animales se basa en el hecho de que nosotros somos la especie superior. Somos una especie única, capaz de imaginación, racionalidad y elección moral —y es precisamente por eso que estamos obligados a reconocer y respetar los derechos de los animales.

### Bibliografía

- Aboglio, A. M. (2017). *Animales no humanos: los derechos legales y la cuestión de la persona. Acerca de la (des)colonización de la respuesta*. Banfield, Argentina: Ánima; Ciudad de México, México: Tiempo Animal.
- Ávila, I. (2019). Las fronteras de *Las fronteras de la justicia*: Notas para una crítica materialista del animalismo liberal. En J. Sierra y F. Pineda (Comps.), *Martha Nussbaum y la justicia social para los animales* (pp. 119–144). Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia.
- Ávila, I. (2024a). Derechos humanos, derecho animal y crítica de la violencia especista: El lugar de la sintiencia. *Análisis Jurídico-Político*, 6(11), 15-32.
- Ávila, I. (2024b). Capítulo 8. Fundamentos spinozianos para una ciudadanía total: humana, animal y de la Tierra. En E. Rincón (Ed.), *Animales y cambio climático: Reflexiones y perspectivas* (pp. 165–189). Bogotá: ECOE Ediciones/IDPYBA.
- Ávila, I. (2025). “Los saberes y la superstición científica”. En *Fuerzas y formas: ensayos de anarquismo postestructural* (pp. 153-158). Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I., y González, A. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Bogotá: Desde Abajo.
- Ávila, I., González, A., y López, I. (2024). Devenires del veganismo: Una aproximación genealógica. *Políticas de la Memoria*, (24), 288-303.
- Brophy, B. (1953). *Hackenfeller's ape*. London: Secker & Warburg.
- De la Chica, P. (2025). *Infiltrada en el búnker* [Documental].
- De la Torre Torres, R. M. (2024). Derechos para todos los animales: La deconstrucción del binomio persona-cosa desde el derecho civil. *Análisis Jurídico-Político*, 6(11), 33-58.
- De Lauretis, T. (1993). Sujetos excéntricos: La teoría feminista y la conciencia histórica. En M. C. Cangiano y L. DuBois (Comps.), *De mujer a género*:

**Los derechos de los animales - Sunday Times, 1965**

Brigid Brophy

*Teoría, interpretación y práctica feministas en las ciencias sociales* (pp. 73-113). Trad. de María Cecilia Cangiano y Lindsay DuBois. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Derrida, J. (1989). «Il faut bien manger» ou le calcul du sujet: Entretien (avec J.-L. Nancy). *Cahiers Confrontation*, 20(hiver), 91–114.

Derrida, J. (2006). *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée.

Dock, L. (1976). An interview with Brigid Brophy. *Contemporary Literature*, 17(2), 151–170.

Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Trad. de Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Francione, G. (2000). *Introduction to animal rights: Your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press.

González, A. G. (2019). Lecturas animales de las vidas precarias: El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, (31), 139–159.

González, A. G., y Davidson, M. (2022). Alianzas salvajes: Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. *Desbordes*, 13(1), 11-54.

Haraway, D. (2022). *Visiones primates. Género, raza y naturaleza en la ciencia moderna*. Buenos Aires: Hekht libros.

Harrison, R. (1964). *Animal machines*. London: Vincent Stuart Publishers.

Linzey, A. (1996). *Los animales en la teología*. Trad. de Ignacio Ribera Galán. Barcelona: Herder.

McKay, R. (2018). Brigid Brophy's pro-animal forms. *Contemporary Women's Writing*, 12(2), 152–170.

Rancière, J. (2006). *Política, policía, democracia*. Trad. de María Emilia Tijoux. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Regan, T. (1983). *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press.

Regan, T. (2003). *Animal rights, human wrongs: An introduction to moral philosophy*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Ryder, R. (2022). Especismo (1970) (Seguido de *Especismo: 50 años después*). En I. Ávila & A. González, *Glosario de resistencia animal(ista)* (pp. 95–101). Bogotá: Desde Abajo.

Singer, P. (1975). *Animal liberation*. New York: Random House.

## BRIGID BROPHY

Fue una intelectual británica, pionera en la defensa de los derechos de los animales y en la promoción de varias reformas sociales, como el Derecho de Préstamo Público, una remuneración recibida por los autores en el Reino Unido cada vez que sus obras son prestadas por una biblioteca pública. *The Rights of Animals*, publicado en *The Sunday Times* en 1965, es considerado un texto fundacional para el Movimiento de Liberación Animal. Brophy inspiró la creación del Grupo de Oxford y a autores como Richard Ryder, con quien colaboró en debates públicos sobre la experimentación animal. No solo denunció la explotación llevada a cabo en los laboratorios, sino también en prácticas cotidianas como la pesca, mostrando una visión adelantada a su tiempo al reconocer a los peces como seres sintientes. Específicamente, fue una figura notable del movimiento antivivisección, pero también participó en el movimiento feminista y por la liberación sexual, sosteniendo relaciones sexoafectivas e intelectuales con otras mujeres de su época. Su estilo, irónico e influenciado por el psicoanálisis, permitió una temprana deconstrucción de las justificaciones de la violencia ejercida sobre los animales, cuestionando la apelación al "realismo" o a la "realidad" como subterfugio para extraer beneficios a costa de sus vidas y sufrimiento. Además de su activismo, Brophy destacó como autora prolífica en narrativa, ensayo, teatro y crítica literaria, con obras que van desde *Hackenfeller's Ape* (1953) hasta estudios sobre Mozart y Ronald Firbank. Su vida y pensamiento es indisociable del contexto de agitación social de los años sesenta y setenta, lo que da cuenta de que diversas formas de crítica interseccional siempre han estado presentes en el Movimiento de Liberación Animal.

## IVÁN DARÍO ÁVILA GAITÁN

Doctor en Filosofía. Magíster en Filosofía y en Estudios Culturales. Politólogo. Docente del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Nacional de Colombia. Es investigador en el campo de los Estudios Críticos Animales y ha publicado libros como "Fuerzas y formas: ensayos de anarquismo postestructural", "Glosario de resistencia animal(ista)" (en coautoría con Anahí González), "Derechos de los animales. Debate sobre los "seres sintientes"" (edición e introducción crítica), "Rebelión en la granja: biopolítica, zootecnia y domesticación", "La cuestión animal(ista)" (comp.) y "De la isla del doctor Moreau al

**Los derechos de los animales - *Sunday Times*, 1965**

Brigid Brophy

planeta de los simios: la dicotomía humano/animal como problema político".