

Xilogravura do livro *Les songes drolatiques de Pantagruel* (1565), de autoria presumida de François Desprez. Obra em domínio público. Composição visual remixada.

DOSSIÊ ESPECIAL

MÁS ALLÁ DE LA METÁFORA: HACIA UNA PRÁCTICA MULTIESPECIE ENCARNADA, SITUADA Y DESOBEDIENTE

BEYOND METAPHOR: TOWARDS AN EMBODIED, SITUATED, AND DISOBEDIENT MULTISPECIES PRACTICE

PARA ALÉM DA METÁFORA: RUMO A UMA PRÁTICA MULTIESPÉCIE ENCARNADA, SITUADA E DESOBEDIENTE

Martina Davidson

Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGBIOS) e Laboratório de Ética Ambiental e Animal (UFF), Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Submetido em: 17/06/2025
Aceito em: 23/08/2025
Publicado em: 13/10/2025

Como citar: DAVIDSON, Martina. Más allá de la metáfora: hacia una práctica multiespecie encarnada, situada y desobediente. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59770, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59770

Licenciado sob a CC BY 4.0.

Resumen
Este artículo propone una crítica a la estetización y despolitización del enfoque multiespecie en las ciencias sociales, el arte y la producción académica. Desde una perspectiva situada y anticolonial, el texto analiza los riesgos de transformar lo multiespecie en una categoría inofensiva, desconectada de las violencias estructurales que marcan las relaciones entre humanos y no humanos. Metodológicamente, combina revisión teórica con análisis crítico de experiencias concretas, explorando temas como fricciones, alianzas tácticas, resistencia animal y prácticas de cohabitación situada. La hipótesis central sostiene que una ética multiespecie transformadora requiere de prácticas encarnadas y politizadas, capaces de enfrentar el especismo estructural, el colonialismo y el capitalismo. El artículo concluye reivindicando la urgencia de un compromiso ético y material con formas insurgentes de convivencia más-que-humana.

Palavras clave
Multiespecie; ética situada; especismo estructural; resistencia animal.

Abstract
This article offers a critique of the aestheticization and depoliticization of the multispecies approach in social sciences, art, and academic production. Drawing on a situated and anti-colonial perspective, the text analyzes the risks of turning multispecies into an innocuous category, disconnected from the structural violence shaping human and non-human relations. Methodologically, it combines theoretical review with critical analysis of concrete experiences, exploring themes such as frictions, tactical alliances, animal resistance, and situated cohabitation practices. The central argument asserts that a transformative multispecies ethics requires embodied and politicized practices that confront structural speciesism, colonialism, and capitalism. The article concludes by advocating for an urgent ethical and material commitment to insurgent forms of more-than-human coexistence.

Keywords
Multispecies; situated ethics; structural speciesism; animal resistance.

Resumo
Este artigo propõe uma crítica à estetização e despolitização do enfoque multiespécie nas ciências sociais, na arte e na produção acadêmica. Partindo de uma perspectiva situada e anticolonial, o texto analisa os riscos de transformar o multiespécie em uma categoria inofensiva, desconectada das violências estruturais que marcam as relações entre humanos e não humanos. Metodologicamente, combina revisão teórica com análise crítica de experiências concretas, explorando temas como fricções, alianças táticas, resistência animal e práticas de coabitação situada. O argumento central sustenta que uma ética multiespécie transformadora exige práticas encarnadas e politizadas, que confrontem o especismo estrutural, o colonialismo e o capitalismo. O artigo conclui defendendo a urgência de um compromisso ético e material com formas insurgentes de convivência mais-que-humana.

Palavras-chave
Multiespécie; ética situada; especismo estrutural; resistência animal.

Martina Davidson es Doctore en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva (PPGBIOS - UFRJ). Miembre del *Laboratorio de Ética Ambiental y Animal* (UFF) y de la *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*.

Introducción

En los últimos años, el enfoque multiespecie se ha consolidado como una de las vertientes más fértiles de las ciencias sociales, la antropología y los estudios críticos de la naturaleza o animalidades. Al centrar la atención en los vínculos entre más-que-humanos, este paradigma ha permitido cuestionar la centralidad del sujeto moderno – el ideal normativo de lo Humano, que es blanco, cuerdo, sin discapacidad, cisheterosexual, flaco[1] – y abrir nuevas posibilidades para pensar la agencia, el afecto y la vida en común.

Sin embargo, a medida que lo multiespecie gana legitimidad teórica y estética, también se advierte un riesgo: el de transformarse en una categoría que, en lugar de politizar las relaciones entre especies, las disuelve en una red abstracta de coexistencia. Este trabajo parte de esa tensión: ¿qué queda fuera cuando lo multiespecie olvida lo concreto, lo violento, lo situado? ¿Qué pasa cuando se celebra el vínculo interespecie pero se evita el conflicto, la herida, la desigualdad?[2] ¿Qué hacemos con las bellas teorías cuando tocan el límite de lo vivible?

La hipótesis central de este ensayo es que las aproximaciones multiespecie solo pueden sostener una politicidad transformadora si están ancladas en lo situado, en lo conflictivo y en lo encarnado. Aquí entiendo los estudios multiespecie como un campo que, lejos de abordar las relaciones interespecie como un mero escenario de coexistencia armoniosa, se ocupa de describir las formas materiales, afectivas y políticas en que humanos y no humanos cohabitan, resisten y se transforman mutuamente en contextos marcados por historias de violencia, desigualdad y explotación.[3]

En este sentido, cuando hablo de "estetización de lo multiespecie" me refiero al proceso mediante el cual esta perspectiva es reducida a un lenguaje armónico y decorativo, desconectado de los conflictos materiales y de las violencias estructurales que organizan la vida y la muerte. Es importante subrayar que la crítica no recae sobre la estetización en general. La estetización, entendida como acto de tornar algo experiencia sensible, puede ser una herramienta potente para provocar y cuestionar. Lo que se cuestiona aquí son formas específicas de estetización que, en lugar de abrir fisuras críticas, instrumentalizan la cuestión multiespecie y la convierten en mercancía académica o en ornamento cultural despolitizado.

Más que celebrar conexiones abstractas, la perspectiva multiespecie aquí defendida enfatiza las fricciones,[4] las dependencias forzadas (o "contaminated diversity")[5] y las posibilidades de agencia situada[6] que emergen en las ruinas del capitalismo y del colonialismo.

[1] González; Davidson, *Alianzas salvajes.*
[2] Incluso en el ámbito de lo humano, como apunta, por ejemplo, *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age* de Claire Jean Kim (2015).
[3] Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies.*
[4] Tsing, *The mushroom at the end of the world.*
[5] Tsing, *The mushroom at the end of the world*
[6] Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies*

En contextos marcados por el extractivismo,[7] el especismo estructural[8] y las jerarquías coloniales, lo multiespecie no puede limitarse a celebrar vínculos; debe también nombrar desigualdades, fricciones y resistencias. Y más aún... debe implicarse en prácticas concretas de cohabitación, como los veganismos insurgentes, las alianzas salvajes[9] o las formas de cuidado no domesticado.[10] Lo multiespecie, así entendido, no es solo una categoría de análisis, sino una apuesta ética, política y, sobre todo, práctica.

Así, este artículo combina revisión teórica con análisis crítico de experiencias concretas, apoyándose en el rastreo de historias,[11] la etnografía multiespecie expandida[12] y una lectura situada y disidente.[13] Estas metodologías permiten articular teoría y práctica, destacando cómo las alianzas, resistencias y fricciones se encarnan en territorios y cuerpos concretos.

Para desarrollar este argumento, el artículo se organiza en cinco ejes interrelacionados. En primer lugar, se presenta una crítica a la estetización y neutralización política del enfoque multiespecie en los campos académico, artístico e institucional, mostrando cómo, bajo un lenguaje de conexión y sensibilidad, el discurso multiespecie puede ser cooptado por el mismo antropocentrismo que dice disputar.[14] Conviene aclarar que la crítica no se dirige a la estetización como tal, entendida como práctica de volver sensible una experiencia, lo cual puede ser una herramienta poderosa de cuestionamiento. El problema radica en aquellas propuestas estéticas que instrumentalizan lo multiespecie, reduciéndolo a ornamento cultural o mercancía académica sin confrontar las violencias estructurales.

La segunda sección propone una ética de la cohabitación situada, que asuma la parcialidad, la incomodidad y el conflicto como condiciones inevitables del estar 'juntxs', retomando los aportes de Haraway,[15] Van Dooren, Kirksey y Münster,[16] Puig de la Bellacasa[17] y Fernández,[18] quienes insisten en una ética relacional, situada y desobediente a las lógicas de la armonía forzada.

---

[7] Svampa, *Las fronteras del neoextractivismo*.

[8] Oliveira, *Especismo estructural.*

[9] González; Davidson, *Alianzas salvajes*

[10] Acá, se usa con el sentido propuesto por Sunaura Taylor. La propuesta de una **ética crip del cuidado** (*crip ethics of care*) en su obra implica una reformulación radical de las nociones convencionales de cuidado. Lejos de entender el cuidado como una práctica unilateral o asistencialista, Taylor lo presenta como un espacio donde **afectos, vulnerabilidades y agencias se entrelazan de manera no jerárquica y no domesticadora**. A partir de su experiencia como persona discapacitada y de su vínculo con animales no humanos, Taylor cuestiona las lógicas capacitistas y antropocéntricas que organizan quién cuida, quién es cuidado y bajo qué condiciones se establecen esas relaciones. En este marco, el cuidado deja de ser una imposición o una forma de control y pasa a ser **una práctica situada, recíproca y potencialmente desobediente a las normatividades del cuerpo funcional y de la domesticación animal** (Taylor, *Beasts of burden*).

[11] Tsing, *The mushroom at the end of the world.*

[12] Kirksey; Helmreich, *The emergence of multispecies ethnography.*

[13] flores, *Romper el corazón del mundo.*

[14] Tsing, *The mushroom at the end of the world;* Boisseron, *Afro-Dog*; Belcourt, *Animal bodies, colonial resistance;* González; Davidson, *Alianzas salvajes.*

[15] Haraway, *When species meet*

[16] Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies*

[17] Puig de la Bellacasa, *Matters of care.*

[18] Fernández, *Hacia mundos más animales.*

La tercera sección explora las fricciones, los ensamblajes y los cuidados como formas de alianza no armónica. Inspirándose en Tsing,[19] Kirksey y Helmreich,[20] Despret[21] y Kohn,[22] se argumenta que las cohabitaciones interespecie son siempre procesos de negociación material, dependencia forzada y transformación mutua, marcados por asimetrías y tensiones.

La cuarta sección aborda las resistencias animales más allá del paradigma de la intencionalidad, proponiendo una política del gesto, del error y de la fuga. A partir de Hartman,[23] Despret[24] y especialmente González y Davidson,[25] se establece un diálogo entre estas resistencias más-que-humanas y ciertas prácticas humanas disidentes – como los veganismos insurgentes o las formas de vida que se niegan a colaborar con el orden dominante.[26]

Finalmente, la conclusión sostiene que lo multiespecie no puede convertirse en una consigna estética ni en una nueva moral universal. Por el contrario, debe asumirse como una práctica situada de acompañamiento indisciplinado, de cuidado conflictivo y de escucha sin garantías.[27] Es decir, sugiero, en este ensayo, una escritura situada y encarnada, donde teoría, práctica y afecto se entrelazan como parte de una misma intervención crítica.

En suma, este trabajo busca reclamar la politización de lo multiespecie. No para descartarlo, sino para salvarlo del uso superficial que muchas veces lo neutraliza. Porque si algo puede ofrecer lo multiespecie, es precisamente la posibilidad de pensar la cohabitación como un problema ético urgente, encarnado y situado.

1. Lo multiespecie como trampa teórica: entre el reconocimiento y la disolución

La proliferación del término *multiespecie* en espacios académicos, curatoriales y activistas ha producido una paradoja: al tiempo que permite cuestionar el Humanismo moderno y visibilizar formas de vida más que humanas,[28] también corre el riesgo de volverse una categoría flotante, sin fricción ni anclaje. En muchas de sus formulaciones más celebradas, lo multiespecie aparece como una red fluida, donde todo convive, se entrelaza y se afecta. Pero ¿qué sucede cuando esta red se piensa al margen del conflicto, de la violencia o de las asimetrías materiales que definen quién vive y quién muere en cada territorio?

Lejos de ser inocente, esta estetización de lo multiespecie produce efectos. Al reconfigurar el vínculo con los más-que-humanos bajo una clave armónica, muchas veces se omite el carácter situado, desigual y político de esas relaciones.[29]

[19] Tsing, *The mushroom at the end of the world*
[20] Kirksey; Helmreich, *The emergence of multispecies ethnography*
[21] Despret, *Que dirían los animales.*
[22] Kohn, *How forests think.*
[23] Hartman, *Scenes of subjection;* Hartman, *Wayward lives.*
[24] Despret, *Que dirían los animales.*
[25] González; Davidson, *Alianzas salvajes.*
[26] Colling, *Animal resistance in the global capitalist era.*
[27] Haraway, *Staying with the trouble*; Tsing, *The mushroom at the end of the world.*
[28] Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies*
[29] Despret, *Que dirían los animales.*

Una cosa es afirmar que "todas las especies están conectadas"; otra, muy distinta, es nombrar cómo ciertas vidas o cómo ciertos cuerpos (humanos o animales) se vuelven desechables para garantizar el confort de pocos.[30] De hecho, en su versión más despolitizada o estéticamente teórica, el enfoque multiespecie se acerca peligrosamente al ***greenwashing***[31] **afectivo**: un barniz empático que no transforma las estructuras que organizan la devastación planetaria.

Este vaciamiento no es casual. En contextos donde la academia neoliberal exige innovación estética y sensibilidad por lo "no humano", lo multiespecie se vuelve un significante rentable. La misma maquinaria institucional que antes exigía disimular la diferencia hoy la celebra como capital cultural, siempre que esa diferencia no cuestione las estructuras materiales de poder que la producen. Como ha señalado Jasbir Puar,[32] por ejemplo, lo queer fue también absorbido bajo esta lógica, transformándose en una estética de la diversidad útil al multiculturalismo neoliberal y al proyecto nacional. Del mismo modo, lo multiespecie corre el riesgo de convertirse en una sensibilidad decorativa, incorporada como *branding* académico, como "novedad epistémica", pero desvinculada de cualquier confrontación real con el especismo estructural o con las formas concretas de violencia que sostienen la vida Humana a costa de otras. Sin embargo, la lógica es la de una celebración retórica de la alteridad que neutraliza su potencia transformadora.

El reconocimiento abstracto de la animalidad, de la vegetalidad o de la agencia bacteriana no equivale a una ética encarnada.[33] Tanto Puig de la Bellacasa como Haraway advierten, aunque ni siempre de forma directa y explícita, que nombrar la agencia más-que-humana o celebrar la interconexión de especies sin asumir la responsabilidad material y afectiva de esos vínculos, corre el riesgo de convertirse en una operación estética o intelectual vacía. La sensibilidad declarada sin práctica situada puede convertirse en un modo de exoneración emocional, donde el Humano[34] permanece como centro de enunciación y control, ahora con una apariencia más empática o "sensibilizada".

Como ha señalado Claire Jean Kim,[35] este tipo de giro afectivo puede reforzar un **antropocentrismo sofisticado**,[36] donde la ternura y el reconocimiento simbólico sustituyen cualquier confrontación real con las violencias estructurales que sostienen la supremacía Humana. En línea similar, si tomamos la tesis de

---

[30] Mbembe, *Necropolitics;* González y Davidson, *Alianzas salvajes.*

[31] "*Greenwashing*" es una estrategia discursiva utilizada por empresas, gobiernos u instituciones para proyectar una imagen de compromiso ambiental o social, mientras mantienen prácticas que perpetúan el extractivismo, la explotación y la devastación ecológica (Delmas & Burbano, *The drivers of greenwashing*; Laufer, *Social accountability and corporate greenwashing*). En este contexto, el "*greenwashing* afectivo" designa un giro similar en el plano de los afectos y sensibilidades: se invoca una conexión empática con lo no humano, pero sin alterar las estructuras materiales de poder que sostienen la violencia, en línea con lo que Ahmed (*On being included*) describe como una "política de la felicidad" y Berlant (*Cruel optimism*) como "optimismo cruel".

[32] Puar, *Terrorist assemblages.*

[33] Puig de la Bellacasa, *Matters of care;* Haraway, *When species meet.*

[34] Con mayúscula, pues de forma general, el ideal normativo de lo Humano es el que más se beneficia de esto - aunque esto pueda pasar más allá de esa figura material y simbólica.

[35] Kim, *Dangerous crossings.*

[36] Kim (*Dangerous crossings*) utiliza la noción de "antropocentrismo sofisticado" para describir formas de pensamiento y sensibilidad que, aunque parecen reconocer la agencia o la vulnerabilidad de los animales, en realidad refuerzan el lugar central del Humano. La ternura y el reconocimiento simbólico funcionan como sustitutos que neutralizan la confrontación con las violencias estructurales que sostienen la supremacía humana.

especismo estructural de Oliveira,[37] notamos que sin una transformación concreta de las prácticas materiales – como el consumo de animales o la explotación industrial de otras especies, el discurso multiespecie o la apuesta animalista corren el riesgo de funcionar como un barniz ético, compatible con las lógicas de dominación y consumo que dice criticar.

Este fenómeno se observa con nitidez en ciertos espacios del arte contemporáneo, donde "instalaciones multiespecie" invitan a experimentar una inmersión sensorial en redes de vida no humana, pero sin nombrar las historias de violencia que atraviesan esos cuerpos o como el antropocentrismo aún contamina esas formas de expresión artística. Un ejemplo emblemático es el trabajo de Tomás Saraceno, cuyas exhibiciones de telarañas sonorizadas o visualizadas – como en la muestra *On Air* en el Palais de Tokyo[38] o *Aerocene* – generan asombro estético y fascinación por las arquitecturas animales, pero rara vez problematizan los procesos de urbanización, contaminación y control que expulsan a las arañas de sus hábitats originales o que convierten sus cuerpos en material de experimentación sensorial para el público humano.[39]

Es decir, existe el riesgo de que las prácticas artísticas que se presentan como "más-que-humanas" o multiespecie reproduzcan una estética de la conexión descomprometidas con la práctica, donde las redes de vida se vuelven escenario para el asombro humano/Humano, pero sin incomodar las estructuras materiales que sostienen la devastación ecológica o especista. Esta estetización de lo multiespecie puede incluso reforzar un consumo afectivo del sufrimiento o de la belleza animal, transformando la existencia más-que-humana en mera decoración ética o en un espectáculo de alteridad domesticada.[40]

Lo mismo sucede cuando ciertos discursos se reivindican como multiespecie, pero no interpelan el acto más básico de dominación interespecie: comer animales y comprar su carne en bandejas en el supermercado.[41] Me refiero a personas que se declaran "practicantes de una sensibilidad más-que-humana" pero que siguen consumiendo cuerpos no humanos de la industria agropecuaria, anestesiando la violencia con argumentos culturales, ecológicos o afectivos. Esta cuestión no es menor: demuestra cómo lo multiespecie puede ser absorbido por el mismo antropocentrismo que dice desbordar, si no se acompaña de una praxis coherente. Nombrar vínculos sin cuestionar las prácticas que los sustentan es volver indoloro lo que debería inquietar.[42]

Del mismo modo, en muchos discursos institucionales, la inclusión de lo más-que-humano se reduce a una retórica de "convivencia" o "cuidado", sin conflicto ni fricción.[43] Así, se corre el riesgo de perder de vista que la cohabitación no es un estado dado, sino un campo de tensiones. No todas las especies coexisten en igualdad de condiciones, ni todos los cuerpos están habilitados a resistir bajo los

[37] Oliveira, *Especismo estructural*.
[38] *On Air*, exposición de Tomás Saraceno, Palais de Tokyo, París, 17 oct. 2018 – 6 ene. 2019.
[39] Micarelli, *Aracnoestéticas*.
[40] Berlant, *Cruel optimism;* Kim, *Dangerous crossings*.
[41] Ponce, *El antiespecismo desde abajo;* Ávila Gaitán, *Especismo antropocéntrico*.
[42] Belcourt, *A history of my brief body*.
[43] Tsing, *The mushroom at the end of the world*.

parámetros coloniales y ni siempre se reconoce su resistencia,[44] a marcar presencia o a ser escuchados.[45] Nombrar lo multiespecie sin politizarlo bajo la consigna de lo concreto es reabsorberlo al sistema que lo hizo necesario: un mundo donde el humano sigue decidiendo, pero ahora con lenguaje amable.

De hecho, en este sentido, se puede observar una serie de contradicciones. Un colibrí en un jardín urbano puede ser celebrado como símbolo de belleza y biodiversidad, mientras que una rata en el mismo espacio será exterminada sin contemplación.[46] En un mismo territorio, ciertas vidas se protegen y otras se eliminan – aunque todas comparten el aire, el suelo, el agua. Esta selección afectiva también se reproduce en el campo académico y artístico, donde es habitual encontrar textos que elogian la inteligencia de los pulpos, la coordinación de los cardúmenes o la sensibilidad de los elefantes, pero que omiten cualquier mención al hecho de que, al terminar de escribir o presentar ese trabajo, quienes lo producen probablemente volverán a comer salmón, jamón o pollo.[47]

Se romantiza el movimiento de los peces en cardumen – hablamos de danza, de comunión, de flujos – mientras muches siguen legitimando su captura industrial, su encierro en criaderos o su disolución violenta en forma de sushi.[48] Esta distancia entre sensibilidad estética y acción política no es un detalle menor, una vez que muestra cómo lo multiespecie puede volverse una estética que consuela al sujeto moderno sin exigirle ningún cambio de hábito ni de posición.

Nombrar lo multiespecie sin politizarlo en la práctica es, entonces, construir un mundo donde se dice "convivir", pero se sigue excluyendo y oprimiendo; donde se habla de "redes de afecto", pero se sigue sin cuestionar los hábitos crueles de las granjas industriales; donde se teoriza el vínculo, pero se evita el conflicto.[49]

Por eso, este trabajo insiste en que no basta con teorizar lo multiespecie. Hay que practicarlo. Y practicarlo implica incomodarse, implicarse, descentrarse.[50] Implica tomar posición en los conflictos que organizan la vida en común – y no solo narrar la conexión, sino también el corte, la herida, la fuga. Lo multiespecie, cuando no se encarna, se neutraliza o se hace tibio.

Asumir esta incomodidad supone reconocer que las relaciones más-que-humanas no son un recurso narrativo ni una estética de la diferencia... son un campo de fuerzas donde se decide quién vive, quién muere y en qué condiciones. Si hasta ahora se analizó cómo el enfoque multiespecie puede ser cooptado y despolitizado, la siguiente sección propone un giro hacia la práctica situada, donde la cohabitación se entiende como un ejercicio cotidiano, territorial y conflictivo. Se trata de preguntarse no solo **con quién convivimos**, sino también **cómo**, **a costa de quién** y **bajo qué regímenes de violencia, opresión o cuidado**. Porque lo multiespecie,

[44] Como ha señalado Colling (*Animal Resistance in the Global Capitalist Era*), la resistencia no siempre adopta formas visibles o reconocibles bajo los marcos políticos tradicionales. Cuerpos animales pueden resistir sin que ello implique necesariamente el cruce explícito de fronteras concretas o el despliegue de una agencia intencional bajo marco Humano. La resistencia, en este sentido, puede ser opaca, dispersa o infra-política, pero no por ello menos significativa.

[45] Hartman, *Wayward lives.*

[46] Despret, *Que dirían los animales.*

[47] Joy, *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows.*

[48] Sanbonmatsu, *Critical theory and animal liberation.*

[49] Puig de la Bellacasa, *Matters of care.*

[50] flores, *Romper el corazón del mundo.*

cuando no incomoda las estructuras de la modernidad-colonial,[51] corre el riesgo de convertirse en una sensibilidad inofensiva – una ética sin cuerpo, sin transformación y sin consecuencias.

En suma, esta primera parte mostró cómo la estetización neutralizadora de las cuestiones, teorías y prácticas multiespecie puede vaciar su fuerza crítica. Frente a ello, es necesario rescatar la potencia de una estetización comprometida que, en lugar de diluir el conflicto, lo vuelva sensible y lo exponga como problema ético y político.

2. Encarnar la cohabitación: hacia una práctica situada más-que-humana

Practicar lo multiespecie, entonces, no puede darse apenas en el ámbito de la metáfora. Es necesario que esas perspectivas, estudios y estéticas sean gestos encarnados, territoriales, cotidianos. Y esto exige preguntarse no solo con quién convivimos, sino cómo y a costa de qué. ¿Qué formas de vida sostenemos – y cuáles destruimos – en nombre del alimento, el afecto, el trabajo, el consumo o la seguridad? Esta pregunta no se responde solamente en el plano de la teoría, sino en las encrucijadas concretas de la cohabitación.

La cohabitación más-que-humana no sucede en un espacio neutro. Está atravesada por jerarquías coloniales, regímenes de propiedad, extractivismos alimentarios, especismo estructural.[52] Por ejemplo, en comunidades indígenas amazónicas, el cultivo de la tierra junto con animales y plantas implica pactos espirituales y materiales que no se ajustan a la lógica capitalista de la domesticación. En una favela urbana, la relación con perros y gatos está marcada por la precariedad y la violencia policial, lo cual transforma radicalmente el sentido del cuidado y de la compañía animal. Estos casos muestran que la cohabitación no puede pensarse desde un ideal de armonía abstracta, sino desde fricciones situadas.

La ética multiespecie situada nace de esos choques. No propone una moral superior ni una sensibilidad iluminada, sino una forma de estar en el mundo que reconoce su propia parcialidad, sus límites, sus contradicciones. Y lejos de oponer teoría y práctica, lo que aquí se propone es otra cosa: pensar desde el cruce, la interferencia, el contagio entre ambas.[53] Porque si la teoría no se vuelve cuerpo, gesto, posición, ¿para qué sirve? Y si la práctica no se interroga, no se afecta, no se deja atravesar por preguntas teóricas, ¿a qué horizonte ético responde?

---

[51] Por estructuras moderno-coloniales entiendo aquí el conjunto de regímenes de organización de la vida que se fundan en jerarquías históricamente construidas y mantenidas a través de procesos de racialización, colonialismo, patriarcado, capacitismo y especismo. Siguiendo a Iris Marion Young (*Five faces of oppression*), estas estructuras no operan solo por actos individuales de opresión, sino por sistemas institucionalizados y normalizados de distribución desigual de recursos, oportunidades y violencia. En el caso de las relaciones más que humanas, Oliveira (*Especismo estrutural*) ha desarrollado el concepto de especismo estructural para señalar que la explotación animal no es un accidente moral o una suma de decisiones personales, sino un efecto sistémico, profundamente imbricado con el racismo, el capitalismo y la colonialidad. González y Davidson (*Alianzas salvajes*) retoman esta perspectiva al proponer una crítica decolonial del antiespecismo, subrayando que cualquier política multiespecie que ignore estas tramas de opresión corre el riesgo de reproducir las mismas lógicas de dominación que dice combatir.

[52] González; Davidson, *Alianzas salvajes;* Oliveira, *Especismo estructural.*

[53] Hartman, *Wayward lives;* flores, *Romper el corazón del mundo.*

En este sentido, practicar lo multiespecie exige pensar y exige sentir. Pensar con otros cuerpos, con otras memorias, con otras formas de vida. Pero también exige actuar, responder, sostenerse. No es posible una teoría multiespecie transformadora si no se acompaña de una disposición práctica a incomodarse o a revisar lo que comemos, cómo habitamos, a quién incluimos o excluimos en nuestras alianzas. Y viceversa, de hecho, no hay práctica coherente sin marcos críticos que la nutran, la expandan, la obliguen a no repetirse. Como han señalado autores como Van Dooren, Kirksey y Münster,[54] la investigación multiespecie implica cultivar una "atención situada", una forma de observación ética y política que reconozca que humanos y no humanos co-producen mundos compartidos. No se trata de describir una diversidad ontológica desde fuera, sino de dejarse afectar y transformar por esas interacciones. Siguiendo también a Laura Fernández,[55] esta ética multiespecie implica desestabilizar la centralidad humana y asumir que cada vínculo que establecemos – con animales, plantas, hongos o bacterias – pone en juego una dimensión ontológica, afectiva y política. Pensar y sentir multiespecie, en este marco, es abrirse a una práctica que conecta teoría y experiencia, análisis y cuerpo, lenguaje y territorio.

Habitar lo multiespecie, entonces, es un ejercicio doble de imaginación y de implicación. De lectura y de tacto. Una disposición a pensar-sentir-hacer en clave relacional. Como sugiere Donna Haraway.[56] se trata de quedarse con el problema, no para resolverlo, sino para no negarlo. Y eso incluye aceptar que no siempre sabremos cómo vivir bien con los otros animales, pero que eso no exime la responsabilidad de intentarlo desde lo concreto, desde lo situado, desde el cuidado y la resistencia.

Hoy en día, abundan los estudios multiespecie que celebran la agencia de los hongos, las danzas de las abejas, la comunicación de los árboles o las fugas de los cerdos. Y es cierto que estas narrativas desestabilizan el Humanismo moderno y abren mundos de sentido donde antes había silencio. Por Humanismo moderno, entiendo una visión de mundo que coloca en el centro a un sujeto universal, racional y autónomo, erigido como medida de todas las cosas, en contraposición a animales, plantas, pueblos colonizados y cuerpos disidentes. Al mostrar que otros seres comunican, resisten y producen mundos, estas narrativas tienen la potencialidad de desplazar al Humano de esa posición privilegiada y abren la posibilidad de imaginar comunidades ampliadas de sentido y acción, donde la vida se revela como una coproducción entre existencias diversas.

Sin embargo, también es cierto que muchas veces leemos estos textos o contemplamos obras de arte – bellamente escritos, cuidadosamente referenciados, conmovedores, incluso – y nos quedamos preguntando: ¿y ahora qué? ¿Qué hago con esta idea tan potente sobre los vínculos multiespecie mientras espero al colectivo, mientras compro en el supermercado, mientras alimento a les gates con balanceado industrial?

Esta distancia entre la producción teórica y la implicación cotidiana no es accidental, está inscripta en la forma en que se enseña y se valida el conocimiento. Lo multiespecie ha sido rápidamente capturado por circuitos académicos donde se

[54] Van Dooren; Kirksey; Münster, *Multispecies studies.*
[55] Fernández, *Hacia mundos más animales.*
[56] Haraway, *Staying with the trouble.*

valora más el giro conceptual que la transformación del mundo vivo o de la práctica colectiva e individual. Recuerdo un taller sobre el Antropoceno al que asistí hace algunos años, donde se repetía, casi como un mantra, que "hacer teoría es hacer práctica". La consigna parecía buscar una politización del pensar, un cuestionamiento sobre esa clásica separación colonial entre teoría y práctica, pero en la realidad terminó funcionando como coartada para evitar el compromiso material.

La sala estaba llena de reflexiones brillantes sobre vulnerabilidad, interdependencia y más-que-humanidad, pero nadie hablaba de las decisiones concretas que marcan esas interdependencias: qué comemos, cómo consumimos, a quién matamos para sostener nuestra vida, quién puede elegir un trabajo, etc. Esa misma noche, después del evento, salimos a cenar en grupo. El 99 % de la mesa pidió carne.[57] La contradicción no es solo anecdótica: es estructural. Revela cómo incluso dentro de espacios que se reivindican críticos, lo multiespecie o el combate a las fuerzas que mueven el mundo hasta el colapso ecosistémico puede funcionar como una estética conceptual desvinculada de la práctica, como un discurso que conmueve, pero que no necesariamente transforma.

Es importante reconocer que ese espacio no era homogéneo: había militantes feministas, personas con trayectoria en movimientos sociales, gente comprometida con luchas barriales, de vivienda o contra la violencia institucional. Muchas de ellas con formas muy reales de acción y de transformación cotidiana – aunque no necesariamente desde el eje de la animalidad o de la crisis climática. Pero lo que me llamó la atención no fue la falta de compromiso en general, sino la desconexión específica entre el discurso y las prácticas materiales inmediatas. Recuerdo comentarios como: "yo no sé cocinar, ¿qué voy a hacer yo en una olla popular?" o "para mí, leer y analizar un párrafo de Kant toda la vida ya es hacer práctica". Discursos que, aunque no malintencionados, revelaban una distancia enorme entre el análisis teórico y las formas más básicas de reproducción de la vida – como alimentarse, compartir, cuidar o intervenir colectivamente en el territorio. No se trataba de moralizar, sino de visibilizar cómo ciertas formas de intelectualidad crítica se producen, a veces, desde posiciones de privilegio extremo, donde la práctica queda reducida a un ejercicio exclusivamente textual o cognitivo u encerrado en la academia, desentendido de las condiciones materiales que hacen posible – o imposible – la vida más-que-humana para la mayor parte de las personas (yo, le autore de este texto, incluíde).

Esta lógica tiene algo de lo que Lauren Berlant[58] denomina **optimismo cruel**, aunque en este caso, más que esperanza, lo que produce es un confort intelectual disfrazado de compromiso práctico. Como advierte también Sarah Ahmed,[59] ciertos espacios académicos desarrollan una estética de la diversidad o de la inclusión que, lejos de transformar estructuras, funcionan como dispositivos de autolegitimación institucional. La repetida afirmación de que "producir teoría ya es hacer práctica" operaba, en aquel evento, como un mantra que eximía a todes de cualquier

[57] Este episodio se presenta aquí únicamente como una viñeta autoetnográfica, destinada a ilustrar la distancia entre el discurso crítico y las prácticas materiales, sin constituir el núcleo metodológico del artículo.
[58] Berlant, *Cruel optimism.*
[59] Ahmed, *On being included.*

implicación material. Como señala Jasbir Puar,[60] incluso los discursos más críticos pueden convertirse en capital cultural dentro del mundo académico, funcionando como marca de sensibilidad sin desestabilizar los privilegios que nombran. La potencia crítica parecía residir en el lenguaje, en el giro conceptual, en la capacidad de nominar con sofisticación el colapso ecosistémico o las interdependencias multiespecie. Pero en ese ejercicio, el cuerpo quedaba fuera. Las decisiones cotidianas, las prácticas de consumo, las formas concretas de relación con los más-que-humanos se volvieron irrelevantes frente al supuesto valor transformador de la enunciación teórica.

Como diría val flores,[61] la teoría sin cuerpo, sin incomodidad y sin desobediencia afectiva, es apenas un simulacro de radicalidad. Y como insisto yo, no existe una ética multiespecie o una postura de combate a la crisis climática sin prácticas situadas que nos obliguen a afectar y ser afectades, aunque lo hagamos asumiendo las contradicciones que implica vivir en este mundo herido.

Así, el enfrentamiento de la crisis climática – o, como se enfoca en este artículo, la crisis multiespecie – no puede ser solo una sensibilidad de quien escribe, ni una ética reservada para quienes ya tienen cubiertas sus necesidades básicas. Es necesario implicarse en prácticas concretas, más allá de la comodidad de debates filosóficos sobre los límites entre teoría y práctica. La pregunta no es si leer a Kant o escribir teoría crítica puede ser una forma de práctica, sino qué efectos materiales producen esas elecciones y desde qué lugar social se hacen posibles. En contextos de crisis socioambiental y de violencia estructural, seguir girando en torno a debates abstractos sin afectar la propia cotidianidad – sin intervenir en el modo en que comemos, consumimos, nos vinculamos o habitamos los territorios – es sostener una posición de privilegio epistémico y material. La realidad exige que el pensamiento se encarne, que la teoría se ensucie de mundo y que las respuestas éticas no se queden atrapadas en el aula o en el *paper*, sino que se traduzcan en decisiones y en gestos que incomoden, que transformen y que impliquen asumir costos reales.

Si verdaderamente creemos en una cohabitación más-que-humana, tenemos que preguntarnos cómo esas ideas se encarnan en territorios marcados por la precariedad, la exclusión o la violencia estructural. ¿Cómo se da una ética multiespecie en una villa sin agua potable? ¿Qué significa "cuidar la vida" cuando uno mismo apenas sobrevive? ¿Y qué derecho tenemos, desde nuestras posiciones sociales y académicas, a hablar de multiespecie si nuestras prácticas no reflejan ese cuidado?

Esta última pregunta no es menor si pensamos que muchas de las prácticas de cohabitación más-que-humana que hoy celebramos teóricamente emergen justamente de cosmovisiones y territorialidades indígenas, campesinas y racializadas que históricamente han sido deslegitimadas, silenciadas o explotadas por la misma modernidad colonial que ahora busca inspiración en ellas.[62] Como señala Marisol de la Cadena,[63] la política de lo multiespecie no puede reproducir el colonialismo epistémico que convierte a las ontologías indígenas en recursos

[60] Puar, *Terrorist assemblage.*
[61] flores, *Romper el corazón del mundo.*
[62] Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo.*
[63] De la Cadena, *Earth beings.*

analíticos sin compromiso con las luchas concretas de los pueblos que las sostienen. Hablar de cohabitación más-que-humana, por lo tanto, exige también preguntarse desde qué lugar hablamos, a quién le sirve nuestro discurso, y cómo nuestras propias prácticas – académicas, afectivas, alimentarias – pueden o no estar alineadas con las luchas por la vida en los territorios.

Por eso, más que formular grandes respuestas, este trabajo propone sostener la incomodidad. Habitar la pregunta: ¿cómo se hace lo multiespecie sin volverlo una consigna? ¿Cómo se practica lo multiespecie sin ingenuidad ni moralismo, pero también sin cinismo o comodismo?

Esta sección mostró que encarnar lo multiespecie implica reconocer la parcialidad, la contradicción y la violencia de nuestras cohabitaciones. Más que un horizonte armónico, se trata de una práctica situada, donde teoría y experiencia se contaminan mutuamente, y donde las decisiones concretas – qué comer, cómo habitar, a quién cuidar – se vuelven el terreno político de una ética más-que-humana.

3. Fricciones, ensamblajes y alianzas tácticas

Habitar lo multiespecie no es reconciliarse con el mundo ni aceptar pasivamente las contradicciones que nos atraviesan. Al contrario, se trata justamente de exponerse a ellas, sostenerlas, pero también es sobre actuar. La fricción, en el sentido que propone Anna Tsing,[64] no es una coartada para la inmovilidad ética, sino un recordatorio de que toda posibilidad de cohabitación se construye en medio de fuerzas que arrastran, tensionan y exigen toma de posición. Reconocer la complejidad de las relaciones más-que-humanas no implica relativizar la responsabilidad. No se trata de romantizar la contradicción, sino de asumir que justamente porque la cohabitación es conflictiva, es urgente intervenir en ella.

Pensar desde los ensamblajes[65] [66] no es celebrar el desorden como excusa para la indiferencia, sino entender que cada vínculo está hecho de materiales concretos: de alimentación, de territorio, de trabajo, de violencia y de cuidado. Y que, por lo tanto, **nuestras prácticas cotidianas son ya una forma de intervención política en esos ensamblajes**.

Si hasta aquí insistimos en desnaturalizar la teoría vacía de lo multiespecie en determinados espacios, este apartado busca avanzar hacia otro territorio: preguntarnos qué tipo de alianzas son posibles cuando no queremos romantizar la contradicción, pero tampoco anestesiarla. Se trata de sostener la incomodidad sin que eso sea una excusa para la inacción. De asumir que nuestras alianzas más-que-humanas pueden ser imperfectas, parciales y a veces contradictorias, pero que

[64] Tsing, *The mushroom at the end of the world.*

[65] Kirksey; Helmreich, *The emergence of multispecies ethnography.*

[66] Por "ensamblajes" se entiende aquí la noción desarrollada por autores como Kirksey y Helmreich (*The emergence of multispecies ethnography*) y Anna Tsing (*The mushroom at the end of the world*), que describe las configuraciones abiertas, contingentes y siempre parciales entre especies, materiales, tecnologías y fuerzas históricas. Lejos de ser totalidades estables o armónicas, los ensamblajes son formas precarias de cohabitación donde actores humanos y no humanos se afectan mutuamente, negocian y co-producen mundos bajo condiciones de poder desiguales y de historia situada. En esta perspectiva, ningún vínculo multiespecie es inocente o neutral: todo ensamblaje está atravesado por fricciones, dependencias forzadas y posibilidades de transformación inesperada.

deben ser también compromisos materiales y éticos con formas concretas de vida.[67] No basta con nombrar la opresión o teorizar la crisis, es necesario actuar sobre ella, desde donde estamos, con lo que tenemos, y sabiendo que también desde ahí producimos efectos.

Pensar desde los ensamblajes implica abandonar la idea de individuos autónomos y reconocer que toda forma de vida está compuesta, sostenida y modificada por otras. Pero incluso los ensamblajes son conflictivos... no son simbiosis ideales, sino configuraciones precarias, atravesadas por poder, por historia, por desigualdad. Un ejemplo de ello puede encontrarse en las redes micorrícicas que conectan árboles en un bosque: aunque facilitan el intercambio de nutrientes y la supervivencia colectiva, también generan jerarquías de dependencia donde algunas especies prosperan a costa de otras. Del mismo modo, los cardúmenes de peces, celebrados como metáforas de comunión, conviven con la violencia de la pesca industrial que los captura masivamente. Estos casos muestran cómo los ensamblajes multiespecie son siempre tácticos, frágiles y atravesados por tensiones materiales.

Es necesario recordar que no se trata solo de reconocer a los animales como sujetos, sino de cuestionar qué entendemos por sujeto, por vida, por agencia, y qué efectos tiene esa definición en los cuerpos concretos. En otras palabras, no basta con incluir más cuerpos en el campo moral: hay que desorganizar la moral misma. Por eso, una práctica multiespecie verdaderamente política no puede aspirar a restaurar una armonía perdida, sino a convivir con la asimetría, a aprender desde el desequilibrio y, sobre todo, a no desentenderse de la responsabilidad de especie.

En suma, pensar en fricciones y alianzas no es una invitación a la resignación ética, sino una apuesta por construir formas de resistencia y cuidado que nazcan desde la incomodidad, pero que no se detengan ahí. La política multiespecie no es un manifiesto, sino un campo de experimentación encarnada, donde el conflicto no es una coartada, sino un motor para la acción situada.

Este llamado a sostener la fricción como motor ético tiene ecos en otros campos críticos que también han enfrentado el riesgo de convertir la incomodidad en una estética de la inercia. Como señala Sara Ahmed,[68] reconocer la violencia estructural o la incomodidad institucional no es suficiente si esa denuncia no se traduce en prácticas concretas de transformación. La queja, dice Ahmed, solo se vuelve política cuando insiste, cuando interrumpe, cuando se encarna en acciones que desafían el orden establecido. En el mismo sentido, val flores[69] advierte que la teoría incómoda que solo nombra a la herida, pero no la habita, no la atraviesa, se vuelve simulacro de disidencia. El desafío, entonces, es sostener el conflicto sin romantizarlo, convertir la incomodidad en acción situada, en cuidado material y en alianzas que, aunque imperfectas, no se resignen a la inacción.

En esta dirección, González y Davidson[70] proponen pensar las alianzas salvajes como una forma de vínculo que no pasa por la domesticación, la pedagogía ni el consenso. Frente a un antiespecismo que a veces reproduce lógicas

[67] González; Davidson, *Alianzas salvajes.*
[68] Ahmed, *The promise of happiness*; Ahmed, *On being included.*
[69] flores, *Romper el corazón del mundo.*
[70] González; Davidson, *Alianzas salvajes.*

normativas – quién es sujeto de derecho, qué vidas importan, cómo debemos comportarnos, las alianzas salvajes se fundan en la fuga, en el exceso, en la impropiedad. Se trata de forjar vínculos desde el borde, entre cuerpos abyectos, *queer*, insumisos, desobedientes, discas. Entre vidas que no caben en la política tradicional, pero que siguen insistiendo.

Estas alianzas no buscan salvar a nadie. Son alianzas entre supervivencias, entre formas de vida que se rozan, se acompañan, se contaminan. No hay garantías, una vez que puede haber afecto, pero también terror; puede haber reconocimiento, pero también desborde. Lo importante es sostener esa potencia relacional sin querer fijarla, sin convertirla en un modelo o en una fórmula moral. Allí donde se espera orden, propongo inestabilidad; donde se espera coherencia, propongo deseo dislocado; donde se espera moral, propongo ética encarnada y responsabilidad afectiva.

Así, lo multiespecie no se convierte en un modelo de sociedad ideal, sino en una práctica cotidiana de cohabitación indisciplinada, de pregunta abierta, de intervención imperfecta pero necesaria. Una ética que se atreve a fallar, a ser impura, pero que no renuncia a su responsabilidad política frente a los cuerpos humanos y no humanos que siguen siendo explotados, asesinados o silenciados. Una política desde lo indomesticable, pero también desde lo concreto.

Aquí se argumentó que las fricciones y los ensamblajes no deben romantizarse como conexiones libres de conflicto, sino asumirse como configuraciones precarias donde la ética multiespecie se juega en la tensión. Reconocer alianzas tácticas implica aceptar su fragilidad y parcialidad, pero también su potencia política para interrumpir y transformar regímenes de explotación.

4. Resistencias animales y desobediencia interespecie

Si hasta aquí se insistió en la necesidad de una política multiespecie encarnada, capaz de sostener la incomodidad sin convertirla en coartada para la inercia, el siguiente paso es mirar hacia quienes, en medio de esas fricciones, ya están resistiendo. Porque mientras debatimos cómo habitar éticamente un mundo más-que-humano, hay cuerpos que ya lo están haciendo – desde el margen, desde el desvío, desde la negativa más elemental a colaborar con su propia explotación. Animales que interrumpen el flujo de producción, que desafían el control, que desobedecen las expectativas de docilidad y domesticación. No se trata de proyectar sobre ellos una narrativa épica, ni de romantizar sus gestos. Se trata, más bien, de reconocer que las fricciones interespecie no solo se juegan en el plano de la teoría o de la decisión humana: también se producen en el roce cotidiano de quienes, sin lenguaje articulado, **desordenan el orden de lo posible**.

Reconocer la resistencia animal no significa romantizar a los animales ni proyectar sobre ellos nuestras narrativas de emancipación.[71] Pero tampoco significa negar que sus cuerpos, gestos y desvíos producen grietas en el orden que los explota. Durante décadas, las ciencias humanas y naturales leyeron el

[71] Colling, *Animal resistance in the global capitalist era.*

comportamiento animal desde el reduccionismo: reflejo, instinto,[72] error, automatismo. Toda fuga era clasificada como anomalía. Toda negativa a cooperar, como fallo técnico. Una vaca que se niega a avanzar en el matadero. Un pez que escapa de la red industrial. Un perro que muerde a un uniformado. Una gallina que se aferra a proteger a su cría bajo la lluvia ácida. Ninguno de estos actos cabía en las categorías de la política legítima.

Ejemplos concretos abundan: en 2018, una vaca llamada *Hermien* escapó de un camión rumbo al matadero en los Países Bajos y logró sobrevivir semanas en un bosque, convirtiéndose en símbolo de resistencia animal.[73] En 2021, un cerdo se fugó de un camión en Hong Kong y logró evadir durante horas a las autoridades, generando protestas públicas contra la industria cárnica.[74] Estos gestos de desobediencia animal se entrelazan con resistencias humanas, como sucedió en junio de 2020 frente a la planta empaquetadora JBS en Hyrum, Utah. Activistas por los derechos animales protestaron allí **tanto contra el sacrificio de animales como en solidaridad con trabajadores afectados por COVID-19 en el matadero**, denunciando las malas condiciones laborales y el trato brutal hacia los animales.[75] Estas escenas muestran que la resistencia interespecie no se limita a un plano simbólico, sino que produce interrupciones materiales en la maquinaria de explotación.

Sin embargo, como ha señalado Saidiya Hartman,[76] la resistencia no siempre requiere de grandes gestos heroicos ni de intencionalidades explícitas a los ojos de la humanidad hegemónica. Muchas veces se da en el rechazo mínimo, en la negativa a colaborar, en el movimiento torpe que interrumpe la máquina. La indisciplina no necesita ser espectacular ni consciente, basta con que desestabilice el flujo esperado de la explotación.

Las resistencias animales no son metáforas. Son interrupciones materiales de un sistema que insiste en transformar a los cuerpos en recursos. En el laboratorio, en el zoológico, en el matadero o en la pecera, esos actos – a menudo descalificados como anecdóticos – son expresiones concretas de insubordinación. Como recuerdan González y Davidson,[77] estas formas de desobediencia no operan desde una política de la representación, sino desde una política del gesto, de la fuga, del error. No hace falta que los animales hablen nuestro lenguaje, ni que compartan nuestras categorías éticas: basta con que incomoden, con que se nieguen a encajar.

Incluso en los espacios donde se promueve el bienestar animal o la conservación, la negativa de un animal a cooperar suele ser leída como obstáculo, como fracaso del adiestramiento o de la intervención. Pero ¿y si fuera, precisamente, una forma de dignidad? ¿Una afirmación de límites, de deseo, de existencia no domesticada?

Esta lectura de la resistencia animal abre, además, la posibilidad de pensar prácticas humanas que buscan sintonizar con esas fugas más-que-humanas. No desde la representación moral, sino desde la desobediencia material. El veganismo o formas de alimentación sin productos de origen animal, cuando escapan de su

[72] Massumi, *What animals teach us about politics.*
[73] BBC News, *Hermien the cow escapes slaughter and wins reprieve in Netherlands.*
[74] South China Morning Post, *Runaway pig escapes from slaughter truck in Hong Kong.*
[75] Utah Public Radio, *Animal Rights Activists Protest JBS Slaughtering Animals.*
[76] Hartman, *Scenes of subjection.*
[77] González; Davidson, *Alianzas salvajes.*

versión neoliberal, colonial y purista, puede ser una de esas formas de alianza táctica.[78] No comer animales, en un sistema que depende estructuralmente de su muerte, es una forma de decir "no". Un gesto de fricción cotidiana que transforma el propio cuerpo en territorio de disputa.

Más aún, cuando esas prácticas antiespecistas se enraízan en contextos de precariedad, de racialización, de territorialidades campesinas o de disidencia sexual, deja de ser una práctica moral individual para convertirse en una ética situada, de sobrevivencia y de combate. Como ocurre con las resistencias animales, no se trata de buscar pureza, sino de sostener el conflicto, de elegir en qué sistemas participar y en cuáles no. Comer, en este sentido, es una intervención cotidiana en las relaciones interespecie. Una forma de decir: "aquí me niego", "aquí no colaboro", "aquí resisto".

Sin embargo, es necesario marcar que cualquier práctica antiespecista que pretenda ser políticamente significativa debe ser también sensible a las condiciones materiales y geopolíticas en las que se produce.[79] No se trata de imponer un "deber ser" universal ni de reproducir lógicas coloniales de corrección moral, sino de entender que las formas de resistencia y cuidado multiespecie son siempre situadas, parciales y mediadas por contextos de clase, raza, género y territorio. Exigir el mismo tipo de respuesta ética a una persona que vive en un barrio marginado, en un contexto de inseguridad alimentaria o en una comunidad campesina racializada que a un académico urbano y blanco con acceso a grandes redes de supermercados es reproducir una violencia epistémica y material. Por eso, el desafío no es estandarizar la práctica, sino pluralizarla, es decir, abrir espacios para que el antiespecismo y la resistencia multiespecie puedan expresarse de modos diversos, creativos y adaptados a cada realidad. Lo que se exige no es una pureza moral, sino una coherencia situada, una disposición a interrogar el propio lugar y las propias posibilidades de intervención sin caer en el cinismo o la inercia, pero tampoco en la imposición colonial.

Así como los animales interrumpen, sabotean o simplemente se rehúsan, también los cuerpos humanos pueden desafiar la maquinaria extractiva de la muerte sistemática. No desde un lugar de superioridad moral, sino desde la conciencia de que toda vida situada es también una frontera de lucha, una zona de fricción, un campo donde se decide cada día con quién vivir y contra qué morir.

Y todo esto exige revisar nuestras propias prácticas cotidianas, nuestros modos de alimentación, consumo, afecto y representación simbólica. Como han señalado autorías como Kim,[80] no basta con conmoverse ante la fuga de un cerdo o la mirada de un perro si seguimos sosteniendo, en nuestros actos diarios, el mismo sistema que los encierra y mata. La política multiespecie, si quiere ser más que un marco conceptual, tiene que afectar nuestras decisiones materiales: lo que comemos, lo que compramos, cómo nombramos a los animales, qué relatos producimos sobre ellos y, sobre todo, qué formas de colaboración o de complicidad con la violencia aceptamos o rechazamos. La resistencia multiespecie, entonces, no es solo algo que ocurre en los cuerpos de otros animales: también es una tarea humana, una práctica de desobediencia ética que se decide en el supermercado, en

[78] Davidson, *Repensando o veganismo.*
[79] Davidson, *Repensando o veganismo.*
[80] Kim, *Dangerous crossings.*

la mesa, en el lenguaje, en los afectos y en los cuerpos que elegimos cuidar o abandonar.

5. Conclusión: Ni metáfora ni consigna. Lo multiespecie como praxis encarnada y situada

Frente a la tentación de transformar lo multiespecie en una metáfora amable o en una consigna estética más dentro del repertorio académico, este trabajo insistió en su dimensión conflictiva, material y situada. Porque las alianzas más-que-humanas, lejos de ser un campo de armonía afectiva, son espacios de fricción, de desigualdad y de intervención política. Cohabitar no significa incluir más agentes en el campo moral, sino desmontar las estructuras que definen quién puede ser agente, quién es comestible, quién es visible y quién es sacrificable.

Una ética multiespecie situada no puede pensarse fuera de la historia, del territorio ni de las relaciones materiales que sostienen – o destruyen – la vida. Como han señalado autoras como González y Davidson[81] y De la Cadena,[82] no hay política más-que-humana que no sea también una política anticolonial, antiespecista y anticapitalista. No basta con sentir ternura por los animales, ni con escribir textos conmovedores sobre su agencia: es necesario afectar nuestras propias prácticas, interrogar nuestros consumos, cuestionar nuestros hábitos y reconfigurar nuestros vínculos cotidianos.

Esto no significa exigir una pureza moral imposible. Sin embargo, las prácticas éticas deben ser situadas, sensibles a las condiciones materiales, geopolíticas y afectivas de quienes las producen. No hay un único modelo de antiespecismo, ni una única forma legítima de aplicar lo multiespecie a nuestras vidas. Pero justamente por eso, cada quien, desde su lugar, está llamado a interrogarse: ¿cuáles son mis márgenes de acción? ¿Dónde puedo intervenir? ¿Cómo puedo incomodar el sistema que sostiene la violencia y opresión más-que-humana que denuncio?

La propuesta que aquí se sostiene no es la de una ética de la pureza, sino una ética de la implicación situada, donde teoría y práctica, cuerpo y lenguaje, afecto y territorio se entrelacen como parte de un mismo gesto de resistencia. Como plantea Haraway,[83] se trata de quedarse con el problema: no para resignarse a él, sino para tensionarlo, habitarlo y actuar desde ahí.

En última instancia, lo multiespecie, si quiere tener algún sentido político y ético hoy, no puede ser una zona de confort para quienes escribimos o pensamos sobre ello. Tiene que ser una práctica incómoda, una pregunta que arda en el cuerpo, una forma de relación que incomode al privilegio y que abra espacio para alianzas que, aunque inestables y frágiles, sean capaces de interrumpir el orden que mata.

No se trata de inventar un nuevo universal, sino de sostener la parcialidad, de asumir la contradicción sin romantizarla y, sobre todo, de elegir, una y otra vez, del lado de la vida en todas sus formas vulnerables, insurgentes y más-que-humanas.

---

[81] González; Davidson, *Alianzas salvajes.*
[82] De la Cadena, *Earth beings.*
[83] Haraway, *Staying with the trouble.*

Referencias

AHMED, Sara. *On being included:* Racism and diversity in institutional life. Durham: Duke University Press, 2012.

AHMED, Sara. *The promise of happiness*. Durham: Duke University Press, 2010.

ANIMAL Rights Activists Protest JBS Slaughtering Animals, Stand In Solidarity With Employees. Utah Public Radio, 26 jun. 2020. Disponible en: https://www.upr.org/utah-news/2020-06-26/animal-rights-activists-protest-jbs-slaughtering-animals-stand-in-solidarity-with-employees. Acceso: 20 Jul. 2025.

ÁVILA, Iván. Especismo antropocéntrico, veganismo moderno-colonial y configuración de formas-de-vida: una propuesta política (ya en marcha*)*. *Desde Abajo*, 2018.

BELCOURT, Billy-Ray. Animal Bodies, Colonial Subjects: (Re)Locating Animality in Decolonial Thought. *Societies*, v. 5, n. 1, p. 1-11, 2015.

BELCOURT, Billy-Ray. *This Wound Will Not Heal the World.* Minessotta: Univ of Minnesota Press, 2019.

BERLANT, Lauren Gail. *Cruel optimism*. Durham: Duke University Press, 2011.

BOISSERON, Bénédicte. *Afro-Dog:* Blackness and the animal question. New York: Columbia University Press, 2018.

COLLING, Sarat. *Animal Resistance in the Global Capitalist Era*. (The Animal Turn). East Lansing: Michigan State University Press, 2020.

DAVIDSON, Martina. *Repensando o Veganismo:* o feminismo e projetos decoloniais como ferramentas ético-políticas para um veganismo anticapitalista. São Paulo: Amazon, 2021.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings:* Ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DELMAS, Magali A.; BURBANO, Vanessa Cuerel. The drivers of greenwashing. *Academy of Management Annals*, v. 5, n. 1, p. 64-101, 2011.

DESPRET, Vinciane. *Que dirían los animales si les hiciéramos las preguntas correctas?* Trad. Paula Bombara. Buenos Aires: Katz Editores, 2016.

FERNÁNDEZ, Laura. *Hacia mundos más animales:* Cuerpos, afectos y ontologías en la antropología contemporánea. Buenos Aires: Tinta Limón, 2021.

FLORES, val. *Romper el corazón del mundo:* Modos fugitivos de hacer teoría. Madrid: Continta me tienes, 2021.

GONZÁLEZ, Anahí Gabriela; DAVIDSON, Martina. Alianzas salvajes: Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. *Desbordes*, 13(1), pp.11-54, 2022.

HARAWAY, Donna Jeanne. *Staying with the trouble:* Making kin in the Chthulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HARAWAY, Donna Jeanne. *When species meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

HARTMAN, Saidiya V. *Scenes of subjection:* Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America. New York: Oxford University Press, 1997.

HARTMAN, Saidiya V. *Wayward lives, beautiful experiments:* Intimate histories of social upheaval. New York: W. W. Norton & Company, 2019.

HERMIEN the cow escapes slaughter and wins reprieve in Netherlands. *BBC News*, 26 jan. 2018. Disponible en: https://www.bbc.com/news/world-europe-42842613. Acceso: 18 Jul. 2025.

JOY, Melanie. *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows:* An introduction to carnism. San Francisco: Conari Press, 2010.

KIM, Claire Jean. *Dangerous crossings:* Race, species, and nature in a multicultural age. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

KIRKSEY, Eben S.; HELMREICH, Stefan. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology*, v. 25, n. 4, p. 545-576, 2010.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAUFER, William S. Social accountability and corporate greenwashing. *Journal of Business Ethics*, v. 43, n. 3, p. 253-261, 2003.

MASSUMI, Brian. *What animals teach us about politics*. Durham: Duke University Press, 2016.

MBEMBE, Achille. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 11-40, 2003.

MICARELLI, Carla. Aracnoestéticas: redes de afecto y política en el arte contemporáneo. *Revista Análisis*, Bogotá, v. 2, n. 1, 2020.

OLIVEIRA, Fabio A. G. *Especismo estrutural*: os animais não humanos como um grupo oprimido. *In*: PARENTE, Ádna; DANNER, Fernando; SILVA, Maria Alice da (orgs). *Animalidades*: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos, 2021. Disponível em: https://www.editorafi.org/268animalidades. Acceso: 18 Jul. 2025.

PONCE, Daniel. *El antiespecismo desde abajo:* Veganismo popular y justicia social. Santiago de Chile: Editorial Elefante, 2021.

PUAR, Jasbir K. *Terrorist assemblages:* Homonationalism in queer times. Durham: Duke University Press, 2007.

PUIG DE LA BELLACASA, María. *Matters of care:* Speculative ethics in more than human worlds. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.

RUNAWAY pig escapes from slaughter truck in Hong Kong. *South China Morning Post*, 2021. Disponible en: https://www.scmp.com/news/hong-kong/society/article/3152534/runaway-pig-escapes-slaughter-truck-hong-kong. Acceso: 18 Jul. 2025.

SANBONMATSU, John. *Critical theory and animal liberation*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2011.

SVAMPA, Maristella. *Las Fronteras del Neoextrativismo en América Latina*: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias. Alemanha: Bielefeld University Press, 2019.

TAYLOR, Sunaura. *Beasts of burden*: animal and disability liberation New York: New Press, 2017.

TSING, Anna Lowenhaupt. *The mushroom at the end of the world:* On the possibility of life in capitalist ruins. Princeton: Princeton University Press, 2015.

VAN DOOREN, Thom; KIRKSEY, Eben S.; MÜNSTER, Ursula. Multispecies studies: Cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, v. 8, n. 1, p. 1-23, 2016.

YOUNG, Iris. Five faces of oppression. *The Philosophical Forum*, v. XIX, n. 4, Summer. 1990.