

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

DOSSIÊ ESPECIAL

LO ANIMAL Y LA CIUDAD: ONTOLOGÍAS DE *LO* VIVIENTE Y CONFIGURACIONES TERRITORIALES EN LA CIUDAD DE MÉXICO

ANIMALITY AND THE CITY: ONTOLOGIES OF THE LIVING AND TERRITORIAL CONFIGURATIONS IN MEXICO CITY

ANIMAIS E CIDADE: ONTOLOGIAS DO VIVENTE E CONFIGURAÇÕES TERRITORIAIS NA CIDADE DO MÉXICO

María Antonia González Valerio

Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México, México

Submetido em: 27/06/2025
Aceito em: 05/08/2025
Publicado em: 17/11/2025

Como citar: GONZÁLEZ VALERIO, María Antonia. Lo animal y la ciudad: ontologías de lo viviente y configuraciones territoriales en la Ciudad de México. *(Des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59960, jul./dez. 2025.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i2.59960

Licenciado sob a CC BY 4.0.

Resumen
Este artículo propone una reflexión filosófica sobre la presencia de lo animal en el entorno urbano, articulada desde un enfoque de filosofía natural situada en la Ciudad de México. La primera parte del texto problematiza la categoría de lo animal como circunstancia ontológica y territorial, cuestionando las dicotomías entre naturaleza y cultura. Se argumenta que lo animal no puede pensarse separado de sus entornos ni de las mediaciones técnicas, simbólicas y políticas que configuran su modo de aparecer. La segunda parte desarrolla un estudio de caso centrado en dos especies: el tlacuache y el ajolote, cuyas trayectorias revelan modos distintos de habitar y ser habitados por la ciudad. El texto propone pensar la ciudad como un dispositivo ontológico de producción de lo sensible, donde lo animal aparece como presencia situada, irreductible e interpelante.

Palavras clave
Animalidad; filosofía natural; ciudad; territorio; cohabitación.

Abstract
This article offers a philosophical reflection on the presence of animal life in urban environments, grounded in a philosophy of nature situated in Mexico City. The first part of the text problematizes the category of the animal as an ontological and territorial condition, challenging classical dichotomies between nature and culture. It argues that the animal must be considered in relation to its environment and the technical, symbolic, and political mediations that shape its presence. The second part presents a case study of two species: the opossum and the axolotl, whose trajectories reveal distinct ways of inhabiting the city and being inhabited by it. The text invites us to consider the city as an ontological device that produces the realm of the sensible, where the animal appears as situated, irreducible, and challenging presence.

Keywords
Animality; natural philosophy; city; territory; cohabitation.

Resumo
Este artigo propõe uma reflexão filosófica sobre a presença de animais no ambiente urbano, articulada a partir de uma perspectiva da filosofia natural situada na Cidade do México. A primeira parte do texto problematiza a categoria do animal como circunstância ontológica e territorial, questionando as dicotomias entre natureza e cultura. Argumenta-se que os animais não podem ser concebidos separadamente de seus ambientes ou das mediações técnicas, simbólicas e políticas que configuram seu modo de aparição. A segunda parte desenvolve um estudo de caso focado em duas espécies: o gambá e o axolote, cujas trajetórias revelam maneiras distintas de habitar e ser habitado pela cidade. O texto propõe pensar a cidade como um dispositivo ontológico para a produção do sensível, onde os animais aparecem como uma presença situada, irredutível e desafiadora.

Palavras-chave
Animalidade; filosofia natural; cidade; território; coabitação.

María Antonia González Valerio es doctora en Filosofía y profesora titular en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es directora del Seminario Arte+Ciencia, un espacio transdisciplinario que reúne a artistas, académicxs y científicxs. Su propuesta filosófica se inscribe en una filosofía de la naturaleza en clave ontológico-estética. Su libro más reciente es *Through the Scope of Life. Art and (Bio)Technologies Philosophically Revisited* (Springer, 2023).

Introducción

El territorio es una condición de lo vivo. Esta afirmación es un principio ontológico fundamental: la existencia es siempre situada. A partir de esta premisa, este texto propone una reflexión filosófica sobre la relación entre lo animal y lo urbano, sobre los modos de aparición de lo natural en la ciudad y los dispositivos (materiales, simbólicos y técnicos) que median nuestros encuentros con la fauna urbana. El texto se articula desde un lugar específico: la Ciudad de México, megalópolis híper densamente poblada y contradictoria que ofrece un escenario para pensar las tensiones entre ciudad y naturaleza, entre cuerpos humanos y no humanos, entre la técnica y lo viviente.

El texto articula un saber situado, enraizado en la Ciudad de México, que no solo sirve de contexto, sino que actúa como agente y referente del pensamiento. Lo animal ha de ser considerado según su sitio, sus condiciones de surgimiento y persistencia, y no según una categoría general que lo ubique en cualquier lugar, bajo cualquier circunstancia.

Aquello que sea lo animal es siempre un asunto por decidir. No es una clasificación biológica lo que necesitamos pensar. No se trata, sin más, del reino animal como un subdominio de los eucariontes. La pregunta por lo animal, como una decisión ontológica (en la que se juega lo político, lo moral, lo económico e incluso lo ecológico), requiere ser atendida no a partir de un esfuerzo definitorio y clasificatorio (ninguna taxonomía nos dará respuesta a lo que estamos interrogando) sino a partir de una comprensión de los modos en los que se da y viene a ser.

Puesto que lo animal es una cuestión histórica – no dicho esto en términos evolutivos – hay que considerar en qué circunstancias aparece la categoría y en tanto que qué. Lo animal medieval no es lo animal mesoamericano, por ejemplo. El animal que hoy *queremos* ser – como una posición ideológica, política y moral – no tiene nada que ver con la afirmación biológica de la filogenia de la especie *Homo sapiens*, sino con una decisión del lugar que ocupamos en el mundo de la vida. Y con un reconocimiento y cuestionamiento del lugar que lo animal (no humano) ocupa.

La categoría es demasiado grande y abarca con mucha imprecisión demasiados ámbitos (además suele favorecer lo vertebrado,[1] lo mamífero y – escandalosamente – hasta lo homínido).[2] La categoría así nombrada, con su gran extensión, no permite comprender los modos en los que lo animal se da y deviene. Hay que pensarlo, pues, en sus circunstancias. Lo animal se da siempre en algún

[1] "[...] la mayor parte de la diversidad animal está compuesta por pequeños organismos que permanecen invisibles en la cultura global y están sub-representados en la filosofía, las ciencias y la educación. La ciencia del siglo veintiuno ha desentrañado que muchos invertebrados tienen conciencia y capacidad de sentir dolor. Estos descubrimientos apelan a los filósofos de la ética animal a ser más inclusivos y reevaluar la participación de los invertebrados en la comunidad moral". Rozzi, *¡Chovinismo Taxonómico, No Más!*, p.73.

[2] El "Proyecto Gran Simio" liderado por el filósofo Peter Singer consistía en una iniciativa política que buscó el reconocimiento de tres derechos fundamentales para los grandes simios: vida, libertad y no ser torturados; específicamente para gorilas, chimpancés, bonobos y orangutanes. Señalaba que estos animales poseen unas facultades mentales y una vida emotiva suficientes como para justificar su inclusión en la comunidad de los iguales. Para una crítica del proyecto desde la biopolítica, véase Martínez, *Política animal el "proyecto gran simio" y los fundamentos filosóficos de la biopolítica.*

lugar y de algún modo. Los territorios en los que habita – o migra – o es expulsado o resiste en necia persistencia no son un accidente que se pueda desestimar en el esfuerzo de comprenderle, al contrario, la relación entre organismos y ambientes es de determinación mutua; biológicamente, como cada vez se demuestra más, debilitando la hegemonía del determinismo genético; y ontológicamente, porque los modos de darse lo animal están imbricados con los territorios, así, el animal-de-ciudad es un modo específico que se distingue del animal-de-laboratorio (el mundo circundante o *Umwelt* determina los modos del ser, en tanto límite a partir del cual algo llega a ser lo que es).

Las transformaciones históricas del mundo circundante desafían los destinos del animal de ciudad. Entender de qué modo se ha transformado, abre otras perspectivas para dar cuenta de lo animal en su sitio. El territorio no es solo el ecosistema, es también el nicho cultural en el que el animal crece – o decrece. Hay que entenderlo en esa multiplicidad de fuerzas que se cruzan y que enredan en sus devenires las posibilidades de lo animal. Decir animal-de-ciudad no se limita por supuesto a los animales de compañía y al estudio de sus modos; sino a dar cuenta de cómo la ciudad y los procesos de urbanización son destinales para los modos de aparecer y llegar a ser de lo animal (y de nosotras como animalidad); la ciudad es un dispositivo ontológico de producción de lo sensible, incluidos ahí los cuerpos que responden metamórficamente a una miríada de circunstancias a las que se entregan (¿qué es un cuerpo-de-ciudad?)

Para incidir en esas preguntas, este texto estudia el vínculo entre dos animales y sus hábitats en la Ciudad de México: el ajolote (*Ambystoma mexicanum*) y el tlacuache (*Didelphis virginiana*). En ambos casos, las transformaciones urbanas han sido determinantes para los entornos en los que estas especies pueden – o ya no pueden – habitar.

Se ha elegido estas dos especies porque representan momentos distintos en la historia de la Ciudad de México y en la construcción de su identidad. El ajolote se ha convertido en símbolo cultural contemporáneo y en un animal ubicuo en los laboratorios del mundo que está desaparecido de su hábitat originario. El tlacuache resiste, ante todo, se adapta a las calles, a la basura, al ruido citadino y sigue reproduciéndose, dispuesto a quedarse aquí, habitante milenario que hace justicia a los atributos descriptos por los mitos mesoamericanos. Se analiza la presencia histórica de ambos animales en la ciudad, atendiendo al vínculo entre los cuerpos no humanos y el artefacto urbano que los contiene, los modifica o los expulsa.

Desde allí interrogamos: ¿Cuál es el lugar del animal en la ciudad? ¿De qué manera se da su presencia, y en qué condiciones se vuelve visible – o invisible – en los entornos urbanos? ¿Es posible pensar lo animal más allá de las oposiciones clásicas entre naturaleza y cultura, campo y ciudad, humanidad y animalidad?

El texto está dividido en dos partes. La primera presenta las consideraciones ontológicas que desde la filosofía natural permiten entender lo animal en su relación con el entorno. Propone pensar lo animal desde encuentros situados, y no desde la categoría general que lo ubica en ningún lugar. Discute con algunas filosofías de las últimas décadas de qué modo se propicia el encuentro – filosófico, pero también como experiencia corporal – con lo animal y cuáles son las consecuencias de eso para la reflexión. También considera encuentros con lo animal desde prácticas artísticas contemporáneas que intentan dar cuenta de un modo de habitar cabe lo

animal, atendiendo a sus circunstancias materiales, históricas, simbólicas, técnicas y territoriales.

La segunda parte indaga en la presencia histórica y la condición contemporánea del ajolote y el tlacuache. Al examinar la conexión ontológica entre estos animales y la ciudad, se muestra cómo la Ciudad de México funciona como un dispositivo ontológico que determina el destino de su flora y fauna. Este análisis subraya la compleja relación entre desarrollo urbano, identidad cultural y adaptación ecológica, e insiste en las influencias recíprocas entre las ciudades y sus habitantes.

Primera parte
1. La ciudad como límite ontológico

La ciudad es un entorno que transforma lo que en ella habita. Su presencia impone un marco, delimita un espacio, reconfigura los modos de existencia. En la ciudad, la naturaleza aparece a menudo de modo específico, dentro de una domesticación: se vuelve parque, reserva ecológica, jardín ornamental, huerto urbano. Que la naturaleza aparezca enclavada en una ciudad no significa, sin embargo, que su modo de ser silvestre se anule; entre arañas y hormigas, entre líquenes y musgos, borrascas y sismos la ciudad es rebasada en su ansia de domesticación, de control, de sometimiento a reglas (las ratas,[3] las pulgas y las chinches, por ejemplo, son constantemente un excedente de cualquier estrategia de control).

De cualquier modo, la categoría de naturaleza, que por sí misma merece una reflexión aparte, es hoy algo que hay que poner en cuestión a partir de su modo de darse técnicamente. Esto es, a partir de su intervención técnica. Pero no hay que precipitarse para decir que de lo natural no queda más nada porque vivimos en una tecnósfera completamente intervenida por la acción humana, si bien eso es materialmente cierto, como atestigua la presencia ubicua de plásticos y sustancias perfluoroalquiladas y polifluoroalquiladas; no anula la potencia y la agencia de la naturaleza que no cabe ni en una caja Petri ni en una predicción algorítmica. La relación entre naturalezas y culturas es complejísima y tiene que ser abordada sin grandes trazos, porque la decisión ontológica sobre qué es todavía naturaleza, cuál es su agencia y potencia, cómo rebasa lo técnico y cómo lo técnico no es tampoco el ámbito del control humano, tiene que ser considerada desde una filosofía natural que la reflexione pausadamente, atendiendo además a la historia de las ciencias y el modo en que las epistemes inciden en la comprensión de la naturaleza y su modificación.

La relación que establece la ciudad con "lo natural" es tremendamente tensa. Una extraña negociación interminable. Porque la ciudad tiene sus modos. Y lo natural también. Y porque una y otro crecen. Por encima de. Yuxtaponiéndose a

[3] La personalidad social de la súper abundante rata de la Ciudad de México es estudiada en relación con su aportación al conocimiento científico y las epidemias de tifo a principios del siglo XX: "Las ratas han sido a las ciudades lo que el fuego al infierno. Su manifiesta y odiada presencia urbana tiene una arraigada tradición literaria, científica y popular. En la Ciudad de México de 1915 los informes de la infestación desbordante e incontrolable de ratas abundaban a tal grado que el roedor se volvió leyenda." Tenorio, *Hablo de la ciudad*, p. 423.

veces (en medio de la craquelada banqueta surge insistente una planta rabiosa por vivir). E imponiéndose a veces. Porque la ciudad se derrumba y sus edificios yacen aplastados contra el suelo. Porque lo natural sucumbe asesinado en la explotación urbano-capitalista que no deja a nada respirar (ni a mí misma). ¿Cómo negociar diplomáticamente entre la ciudad y lo natural?[4] ¿Quién tiene derecho a la ciudad, a habitar en ella, a florecer dentro de sus – difusos – límites sin temor?

La ciudad es sobre todo un límite que permite el surgimiento de lo que es al interior de sus confines. En ese interior se transforma todo lo que hay. Devenir-ciudad. Plantas ornamento acomodadas en el parque de ciudad. Plantas silvestres cercadas en la reserva ecológica en medio de la ciudad. Plantas alimento crecidas en huertos urbanos, en balcones que miran hacia el asfalto. Plantas incontrolables creciendo por las paredes destruyendo calles y moradas.

La planta de ciudad es diferente y su compañía es limitada, controlada (la fantasía es el crecimiento salvaje, desmesurado, dionisiaco de las plantas en el campo, de esas plantas que brotan con exuberancia, de ese verde mordaz que todo lo cubre). Aquí, dentro del departamento, hay planta en maceta. Y ya.

Los cuerpos se modifican según el ambiente en el que crecen (se hubo creído que el código genético tenía independencia ontológica y que determinaba lo que es sin las circunstancias. Pero la circunstancia no es soslayable. Nada es al margen del límite que lo contiene).

Los cuerpos de ciudad son diferentes. Planta que crece y cuyas raíces, incontinentes, desbordan patios y cañerías. Animal de casa que corre por los pasillos, encerrado, oblicuo. Los hongos que se multiplican entre los azulejos del baño y la *Escherichia coli* que hacemos crecer en el laboratorio (o que expulsamos violentamente de nuestros cuerpos con una diarrea cualquiera). Humano de espalda retorcida usando las máquinas que le condicionan – y lo atrapan y lo liberan.

La ciudad se presenta, así, como una sinécdoque que se desborda a sí misma. Lo natural resiste en la ciudad. Porque parecería que no se le ha dejado lugar. O que este lugar lo ocupa apenas. Las ciudades son humanas, demasiado humanas.[5] Y lo que no es humano hay que estarlo buscando en los resquicios de la ciudad. Hablar del regreso a lo natural no puede referirse a las excursiones de fin de semana buscando un campo a cielo abierto.

Como escribe Donna Haraway: "It matters what stories make worlds, what worlds make stories."[6] Lo que está en juego aquí es la posibilidad de narrar otras historias, de hacer mundo con otros seres, de pensar lo animal no como excepción, sino como presencia situada, irreductible.

---

[4] Sigo a Baptiste Morizot con su idea de negociación diplomática, aunque él habla específicamente de la relación entre los humanos y los animales, tomando como paradigma a los lobos y el territorio. ¿Cómo coexistir en el mismo territorio, si los lobos pueden ser nuestros depredadores? Ver, Morizot, *Les diplomates*.

[5] La ciudad es el hábitat humano, el que se ha pensado como aquello que nos guarda y resguarda de lo "otro"; la ciudad es el entorno que nos permite sobrevivir, donde la vida *humana* se puede reproducir. La ciudad, como sitio del diálogo y la negociación, la ciudad como polis, ha sido pensada como humana, casi exclusivamente humana. La filosofía continúa por eso derrotero, incluso cuando se esfuerza en pensarla desde la *bíos* y desde la *zoé*. Ver, Carrasco Conde, *Hábitats*.
Pero la ciudad también ha sido pensada como lo más propiamente humano, como aquello que sitúa nuestro lugar en la historia y en el mundo: "Es un hecho completamente decisivo y nunca apreciado en toda su importancia el que todas las grandes culturas sean culturas de ciudad." Sloterdijk, *Esferas II*, p. 231.

[6] Haraway, *Staying with the Trouble,* p. 12.

2. Lo natural en la ciudad

La relación de la ciudad con lo natural es de mediación constante. La artefactualidad de la ciudad se impone: abrir la ventana y no ver más que ciudad por todas partes, el horizonte mismo convertido en un trozo de ciudad, donde el cielo que se mira está impregnado de partículas suspendidas producidas por nuestra industria, por nuestros automotores; cuando miramos el cielo, lejos de ver los astros o las esferas celestes o el orden del cosmos, lo que vemos son, por un lado, los efectos de nuestra acción técnica en el mundo, y por otro, la posibilidad de continuar transformándolo técnicamente.

El animal de ciudad tiene una relación con su territorio, con sus hábitos, con sus cohabitantes. Su mundo circundante, como señala Uexküll,[7] se da en clave subjetiva: no hay mundo sin interpretación. El mundo exige una disposición subjetiva, un modo de atención. La ciudad, con su bullicio, su hacinamiento, su hipersignificación genera mundos circundantes distintos donde lo animal tiene que resignificar lo que hay.

En medio de la ciudad, los pájaros cantan en las copas de los árboles. A menudo quienes habitan la ciudad no saben qué pájaros son ni qué árboles los cobijan. Están indeterminados. Si bien los pájaros son casi ubicuos (a pesar de las pocas especies que resisten la presión de selección de esta ciudad, con sus luces y bullicio, *Columbia livia*, *Columbina inca*, *Passer domesticus*, *Haemorhous mexicanus*, *Quiscalus mexicanus* me acompañan casi todas las mañanas), no hacemos experiencia de su presencia, ni les interrogamos, ni nos sorprendemos ante su resistencia. ¿Cuándo se ve el pájaro, cuándo se le presta atención a su canto?

Las artes se han convertido en una plataforma de visibilidad, en un llamado de atención, en un esfuerzo de sensibilización. Como ya no vemos nada (actuamos en la ciudad como si fuera pura tecnósfera) las artes convocan a demorarnos en la presencia de lo animal, de las plantas, de los ciclos lunares, del sonido de los líquenes. Caminatas sonoras demoradas por las calles de esta ciudad para aprender a ver y escuchar lo que está todo el tiempo allí. Para volver a abrirnos los ojos, los oídos y el alma.

El canto de los pájaros deviene pieza sonora, composición artística que se escucha a través de grabaciones en línea, mediado por audífonos, por pantallas, por plataformas. El canto del pájaro fuera del pájaro: una experiencia estética, una experiencia habitada.[8]

¿Cómo propiciar un encuentro?

[7] El libro de Jakob von Uexküll *Andanzas por los mundos circundantes* es un recorrido fascinante en posibilidades de interpretación de los hábitats de los organismos, de perros a moscas a lombrices. El intento por presentar sujetos vivientes en mundos significativos al margen de taxonomías y linajes, en un afán anti darwinista y que se posiciona en contra del evolucionismo, requiere precisamente subjetivizar a los organismos en tanto que individuos.

[8] "Cabe los pájaros" (2020 a la fecha) es un proyecto a largo plazo que conjunta la filosofía natural de María Antonia González Valerio con el arte sonoro de Leena Lee a través de investigaciones de campo en diferentes parajes en los que es propicio demorarse a escuchar y llevar a cabo una experiencia encuerpada. Se trata de un proyecto interdisciplinario que muestra y esconde la presencia del pájaro: https://www.artemasciencia.org/cabe-los-pajaros

3. Encuentros con lo animal: territorialidades y subjetividades

Las narrativas filosóficas sobre lo animal – aquellas que han ganado fuerza en las últimas décadas – a menudo se desarrollan en entornos abstractos o en relatos arquetípicos. Ahí está la famosa garrapata de Uexküll, reiteradamente reflexionada en la filosofía contemporánea. Esta garrapata, que responde a tres señales sensoriales y que "espera" indefinidamente al borde de una rama para dejarse caer sobre su huésped, se ha convertido en emblema de una forma de mundo – el *Umwelt* – ligada a la subjetividad animal. Pero, ¿dónde está esa garrapata? ¿Dónde sucede ese encuentro? La filosofía la piensa en su generalidad, fuera de todo contexto particular (¿cuál garrapata?). Sin embargo, cuando una garrapata se entierra bajo la piel, lo que irrumpe no es un concepto, sino el horror de la enfermedad (en una de sus posibilidades).

Pero se puede pasar de la reflexión sobre el modo de ser de lo animal en abstracto a la interrogación sobre este a partir de experiencias concretas y narrar, sobre todo, el encuentro (antes de convertirlo en episteme pura que explica funciones y estructuras, comportamientos y procesos evolutivos). Jacques Derrida relata la experiencia íntima de ser observado por su gato mientras está desnudo, lo que lo lleva a pensar su propia vulnerabilidad, su carne expuesta, su vergüenza. El animal aquí no es objeto de estudio, sino sujeto que mira, que interpela. "El animal me mira", dice Derrida, y esa mirada desestabiliza el centro humano de la filosofía.[9]

En otro registro, Morizot cuenta su búsqueda de osos salvajes en Yellowstone.[10] No se trata de un mero ejercicio intelectual: el encuentro con lo animal es también físico, peligroso, transformador. ¿Qué hacer frente a un oso que, amenazante, gruñe ante el encuentro? Morizot sobrevive a sus encuentros con los osos en Yellowstone sin padecer ningún ataque, pues reconoce los límites, se aparta, respeta la distancia. No hay estrategia definitiva que salve de un encuentro con un oso. ¿Es necesario mirar un oso de frente para poder pensar lo animal, es necesario sentir los dientes del cocodrilo atravesar la propia piel para reflexionar sobre lo animal?

La filósofa australiana Val Plumwood relata su encuentro con un cocodrilo en el Parque Nacional de Kakadu. Sobrevivió milagrosamente y de esa experiencia escribió un texto filosófico en el que cuenta cómo fue atrapada entre las fauces del animal, arrastrada al agua, sumergida en el barro, convertida en presa. El cocodrilo no era símbolo, sino fuerza, cuerpo, depredación. Plumwood se convirtió en carne, en alimento.

La narración de Plumwood está encarnada. Es voraz, negra, asfixiante. Ocurre en un lugar específico. Relata un encuentro extraordinario. Al leerlo se siente en la entraña. Cuenta la historia de lo humano en su encuentro con lo no-humano. El relato de la muerte, de un encuentro con lo animal en el que casi se le fue la vida. Y no hay cosa más humana quizá que enfrentar la muerte y después convertir la experiencia en reflexión: "to recognize ourselves in mutual, ecological

[9] Derrrida, *L'animal que donc je suis*.
[10] Morizot, *Sur la piste animale*.

terms, as part of the food chain, eaten as well as eater."[11] La humanidad, acostumbrada a situarse fuera de la cadena trófica, gracias a sus dispositivos técnicos, a sus rituales de entierro, a sus ciudades pretendidamente impermeables a lo salvaje, olvida que también puede ser devorada.

Este tipo de encuentros filosóficos muestra que la experiencia de lo animal es situada, corporal, territorial. No hay animal sin espacio, sin contexto, sin afectación. El gato de Derrida, el oso de Morizot, el cocodrilo de Plumwood: tres formas de encuentro, tres modos de presencia, tres maneras de poner en crisis la centralidad humana. Lo animal no es una categoría unificada, sino una multiplicidad de modos de ser y de estar.

La pregunta, entonces, no es solo ¿qué es lo animal?, sino también ¿dónde está?, ¿cómo se da?, ¿con qué animales podemos convivir, y en qué condiciones? Finalmente: ¿qué ocurre cuando el animal irrumpe fuera de su territorio "habitual"? ¿Qué pasa cuando lo salvaje aparece en la ciudad, cuando la pantera camina entre edificios, cuando el zorro cruza la avenida, cuando el cocodrilo acecha en el canal, cuando el puma se come una gata doméstica?

4. Mediaciones: arte, técnica y narrativas sobre lo animal

La presencia de lo animal en la ciudad está profundamente mediada. Mediación no solo en el sentido técnico – a través de cámaras, micrófonos, grabaciones, plataformas digitales, sino también simbólico y narrativo. Allí donde los animales desaparecen físicamente de los entornos urbanos, proliferan en discursos, imágenes, ficciones, instalaciones, taxonomías y registros artísticos. La animalidad irrumpe, paradójicamente, como una ausencia densamente representada.

Como señala Jussi Parikka, la desaparición de los animales de las culturas urbanas ha ido acompañada de su proliferación en las prácticas culturales, en los relatos subjetivos, en las sensibilidades contemporáneas.[12] Lo animal, al perder presencia material, gana protagonismo simbólico. Se representa en el arte, se tematiza en la filosofía, se estudia en el laboratorio, se caricaturiza en el entretenimiento, se estetiza en el museo. Y se intenta, particularmente, construir una sensibilidad en relación con lo animal. Una sensibilidad muy urbana – alejada del trato con lo animal como bestia de carga, como animal que se cría, se mata y se consume, como útil en el campo – que depende muchas veces de la domesticidad de los animales de compañía – edipizados, como dirían Deleuze y Guattari, de la denuncia de la industria cárnica (que a veces conduce a un veganismo moral),[13] de la representación de lo animal desde valores morales y estéticos. Sobre lo animal cabe preguntar ahora cuál es su lugar en el cosmos y en la urbe.

[11] Plumwood, *Human vulnerability and the experience of being prey*, p. 29.
[12] Parikka, *Insects and Canaries*.
[13] Por ejemplo, David L. Clough, en su artículo *Consuming Animal Creatures* argumenta que los cristianos, por razones teológicas, deberían abstenerse de consumir productos animales provenientes de sistemas intensivos, ya que estos impiden el bienestar de las criaturas de Dios.

La visibilización de lo animal en ciertas prácticas culturales contemporáneas colabora, a veces, a traer al debate temas como el maltrato, la explotación, las condiciones de existencia, la merma de la biodiversidad; pero también puede producir formas de ocultamiento, de infantilización, de trivialización. Lo animal se "disneylandiza": desprovisto de su complejidad biológica y ecológica, deviene personaje humanizado, portador de emociones humanas, atrapado en narrativas simplificadas. Esta infantilización de lo animal contribuye a la ceguera afectiva y cognitiva respecto a la vida animal concreta y sus irreductibles modos de ser.

Frente a estas formas de domesticación simbólica, los proyectos artísticos pueden también abrir otros caminos, establecer otros vínculos, crear posibilidades de cohabitación, de conocimiento mutuo, de encuentro crítico. Un ejemplo es el proyecto *Pigeon Blog* (2006) de la artista y activista Beatriz da Costa. En colaboración con criadores de palomas mensajeras en California, da Costa desarrolló un sistema portátil de medición ambiental que las aves podían transportar durante el vuelo.[14] Equipadas con sensores, las palomas recogían datos sobre la calidad del aire en tiempo real, a diferentes altitudes y en zonas no cubiertas por las estaciones oficiales de monitoreo.

Este proyecto articula una forma de *devenir-con* lo animal. No se trata de "devenir-pájaro" en el sentido de una disolución subjetiva o de una apropiación simbólica, sino de construir alianzas situadas, prácticas colaborativas, formas de interdependencia técnica y política entre especies. La paloma no es aquí metáfora ni símbolo, sino agente: portadora de tecnología, recolectora de información, colaboradora en una iniciativa ciudadana de ciencia y activismo.

Las palomas, escribe Haraway, son animales multiespecie por excelencia: compañeras, mensajeras, alimento, plaga, sujetos de investigación, habitantes de las ciudades y de los campos. Su capacidad de adaptación, de multiplicidad funcional, las vuelve agentes privilegiados del entrelazamiento humano-animal. Desde las palomas de la plaza pública hasta las mensajeras de guerra, las competidoras de carreras o las que son entrenadas para discriminar imágenes de tumores cancerosos, las palomas devienen con nosotras. No hay un ideal de paloma, sino una pluralidad situada: "The details matter. The details link actual beings to actual responsibilities. [...] The differences matter—in ecologies, economies, species, lives."[15]

El *Pigeon Blog* es una historia de palomas en un contexto específico, con un propósito específico: hacer visible la contaminación del aire en los espacios urbanos de forma participativa, colectiva y no institucional. Pero es también una historia sobre la posibilidad de construir narrativas que incluyan a los animales sin reducirlos ni estetizarlos. Historias donde lo animal no es solo objeto de observación, sino parte activa de una práctica de conocimiento y de crítica sobre los modos de habitar el mundo.

---

[14] *Pigeon Blog* fue un proyecto que unió el desarrollo de electrónica DIY con la recolección comunitaria de datos científicos. Su eje fue explorar las posibilidades de una coproducción interespecie orientada a la resistencia, interrogando de qué modo los animales podían contribuir a visibilizar injusticias sociales. El proyecto planteaba si las capacidades animales – para realizar tareas imposibles para los humanos – podían aprovecharse sin poner en riesgo una relación respetuosa con ellos. La iniciativa fue concebida por Beatriz da Costa, en colaboración con Cina Hazegh y Kevin Ponto. http://nideffer.net/shaniweb/files/pigeonstatement.pdf

[15] Haraway, *Staying with the Trouble,* p. 29.

El proyecto *Lazarus: Becoming Vulture* (2025) de la artista Kathy High[16] es también una estrategia inteligente para dar cuenta de cómo de estas aves podemos aprender otra manera de estar en el mundo, otra relación con la carne y con el alimento, y sobre todo con las bacterias y la microbiota. *Lazarus* es un video documental de ciencia ficción sobre un intestino o tripa sintético alterado por la biotecnología que, a partir de trasplantes de heces, produciría una microbiota sana en el intestino. En un escenario distópico de control y sometimiento al laboratorio y la práctica médica, es el encuentro con los buitres lo que salva a la narradora, lo que le permite sanar sus tripas deviniendo animal, compartiendo mundos, bacterias, aprendiendo a ver de otro modo, relacionándose con los entornos de una manera diferente. Se deja llevar por la afectación en la que come carne podrida junto con el buitre, que no es visto como animal carroñero, sino como un sapiente organismo que sabe convivir con las bacterias de una manera diferente a la nuestra (hoy tan medicalizada, tan llena de probióticos y antibióticos).

5. ¿Quién habla? ¿Cómo representar la alteridad en su otredad inenarrable, inabarcable?

¿Cómo aparece lo animal en los relatos de los encuentros? ¿Cuál voz escuchamos, desde qué perspectiva (narratológica)? ¿Es posible salir de la focalización humana, entrar en lo animal, contar su historia desde dentro? ¿Qué es lo animal desde lo animal mismo? ¿Es siquiera posible plantear esa pregunta?

Del relato científico a las propuestas artísticas, este aparece casi siempre en focalización externa: se narra su conducta, su entorno, sus efectos o sus efectuaciones sobre lo humano. La episteme, en su tono pretendidamente neutro que describe y explica los principios de organización de lo vivo, ve lo animal siempre desde fuera, desde esa neutralidad "objetiva".

¿Quién habla?[17] La alteridad permanece como otra. Tiene que permanecer así. Solo la literatura es capaz de entrar en la conciencia de una tercera persona y narrarla desde dentro; inventarla, imaginarla, ponerla en escena. Allí podemos adentrarnos en los pensamientos de Clarissa Dalloway o de Gregorio Samsa. La literatura de ficción es capaz de representar los mundos animales, como espacios interpretados y subjetivos. La historia de la garrapata de Uexküll es un cuento corto en focalización externa.[18]

Haraway propone contar historias situadas con "historically situated critters",[19] con criaturas encarnadas, inscriptas en historias concretas. Sin embargo, la cuestión permanece abierta: ¿cómo narrar con lo animal, y no solo sobre lo animal? ¿Qué formas, qué lenguajes, qué dispositivos permitirían ese tránsito? ¿Qué hay que inventar?

¿Qué es un pájaro? La pregunta retorna con insistencia. No se trata de una clasificación ornitológica, sino de una interrogación sobre el modo de habitar y

[16] Véase https://www.kathyhigh.com/
[17] Thomas Nagel ha marcado una línea fundamental en esta interrogación, ver Nagel, *What is it like to be a bat?*.
[18] Se puede leer el relato completo de la garrapta en Uexküll, *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*, p. 46.
[19] Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 15.

aparecer de ese personaje ligero y movedizo en los distintos mundos posibles. El pájaro no es el mismo en la jaula de la plaza pública, en la copa de los árboles urbanos, en el laboratorio de neurobiología, en la grabación sonora disponible en internet o en la novela de William Wharton. Cada contexto le confiere un estatuto ontológico y afectivo distinto. Cada territorio dibuja un pájaro distinto.

En *Birdy*, Wharton narra la historia de un joven obsesionado con volar, con sentir como un pájaro, con devenir pájaro. No se trata de una teatralización, sino de una transformación psíquica radical. El protagonista desea mirar como un ave, desplazarse como ella, habitar su mundo. Su extravío mental pone en cuestión los límites de la identidad humana. ¿Qué significa pensar como pájaro, ver como pájaro, ser con los pájaros?

El deseo de devenir-otra, de salirse del yo, de habitar en clave animal, atraviesa diversas expresiones de la cultura y del pensamiento. Pero en el fondo, lo que se vislumbra es una pregunta por la subjetividad: ¿hasta dónde se extiende lo humano? ¿Dónde empiezan los otros modos de ser? ¿Podemos conocer lo animal en su "interioridad" o solo proyectamos en él nuestras imágenes, nuestros anhelos, nuestros miedos? ¿Cuáles son los límites de mi ser y hasta dónde llega mi piel?

El árbol en el que se posa el pájaro no le pertenece exclusivamente: es también morada de lagartijas, líquenes, abejas, hormigas. Es un hábitat multiespecie. Pensar con los pájaros es pensar con todos los otros que componen ese ecosistema. No se trata de representar al animal desde fuera, sino de narrar con él, de abrir una escucha, de asumir la imposibilidad de acceder a su conciencia sin por ello negarla.

Las historias de animales se narran, ineludiblemente, desde perspectivas humanas (políticas, ideológicas, contextualizadas). Sin embargo, importa cómo se cuentan esas historias. Importa si incluyen las circunstancias, la materialidad, los afectos, las relaciones. Importa si se resisten a la simplificación, si se atreven a convivir con lo incómodo, lo imprevisible, lo irreductible de lo otro.

Como lo sugiere Haraway, no se trata de devenir-animal en una pantomima, sino de *devenir-con* otras especies, de hacer mundo con ellas, de enredarse en prácticas de cohabitación, de cuidado, de responsabilidad compartida: "It matters what matters we use to think other matters with; [...] It matters what stories make worlds, what worlds make stories."[20]

Devenir-con significa asumir una subjetividad situada, relacional, vulnerable. Significa pensar en compañía.

¿Dónde está el pájaro? ¿Dónde está lo animal? No solo en las reservas ecológicas, ni en las imágenes digitales, ni en los cuentos infantiles. Está también en las ciudades, en sus márgenes, en sus rendijas. Está en la memoria, en la infancia, en el canto matinal. Está en el laboratorio y en la jaula, en el árbol y en la pantalla y en el cielo abierto. Está donde podamos encontrarlo – y también donde se oculta.

Pero, siguiendo a Vinciane Despret,[21] no se trata de explicar el mundo de las aves, sino de multiplicar nuestro mundo, nuestras maneras de habitar el mundo. ¿Cómo podríamos aprender a ser de otro modo? Un aprendizaje paciente ganado a

[20] Haraway, *Staying with the Trouble*, p. 12.
[21] Despret, *Habiter en oiseau*.

partir de la observación de lo animal. Hay que aprender a mirar. A escuchar. ¿Dónde están los pájaros?

El encuentro con lo animal implica preguntarse: ¿con qué animales podemos vivir?, ¿qué tipo de mundo queremos compartir con ellos?, ¿qué responsabilidades nacen de esas cohabitaciones?

Segunda parte

6. Situarse en una ciudad para pensar lo animal

Las interrogaciones configuradas en la primera parte de este texto, que proceden del marco de una filosofía natural que piensa la categoría de lo animal en función de circunstancias, territorialidades e historicidades; son ahora puestas en ejecución a partir del estudio de caso de dos animales endémicos de la Ciudad de México. Esta segunda parte del artículo intenta una vía diferente de reflexión para presentar la historia evolutiva, la morfología y la imbricación cultural que hay entre organismos y entornos. La pregunta por lo animal se configura aquí de manera detallada, atendiendo a sus modos biológicos y culturales de llegar a ser y de transformarse en un entorno urbano. La interpelación es, pues, por el animal de ciudad.

A lo largo del último siglo, la Ciudad de México ha experimentado un crecimiento no planificado y casi caótico. El paisaje urbano se ha transformado de forma drástica, borrando casi por completo cualquier vestigio del entorno que José María Velasco inmortalizó en sus pinturas del siglo XIX. En obras como *Valle de México desde el río de los Morales* (1891), Velasco retrató un escenario con lagos, ríos abiertos y una vista despejada de los volcanes Popocatépetl e Iztaccíhuatl. El panorama actual de la ciudad es radicalmente distinto: una vasta extensión de concreto gris domina el horizonte, con apenas un rastro de vegetación, como lo muestra *Vista Aérea de la Ciudad de México XXIII* (2006), de Pablo López Luz.

Una metrópolis densamente contaminada, aquejada durante gran parte del año por una mala calidad del aire y enfrentando una grave crisis hídrica que crece a pesar de que la ciudad se ubica en la Cuenca de México, una zona que históricamente estuvo alimentada por cuarenta y ocho ríos y que alguna vez estuvo surcada por una extensa red de lagos, la mayoría de los cuales hoy se encuentra desecada. La ciudad también sufre de severas inundaciones.[22] El paisaje urbano plantea grandes desafíos con un marcado contraste entre los barrios acomodados y las zonas empobrecidas. Esta disparidad pone en evidencia las profundas injusticias sociales que caracterizan la ciudad, el país, y el sistema político y económico.

El desarrollo de la ciudad ha llevado a que los sectores urbanos más pobres se establezcan en zonas que antes se consideraban inhabitables, que son propensas a inundaciones o que son formaciones rocosas, vestigios de explosiones volcánicas. Estas ocupaciones ponen en evidencia debates persistentes sobre quién tiene derecho a habitar la ciudad y qué puede permitirse en sus márgenes (el suelo

[22] En 1629 comenzó la peor inundación que duró cinco años alcanzando hasta dos metros de agua.

urbano se mercantiliza, se tasa con un precio que sube año con año; los pobres no caben aquí).

La historia de la Ciudad de México es una historia de negociaciones: entre las personas y la naturaleza, entre los poderosos y los marginados, en torno a la distribución del espacio. Desde la fundación de Tenochtitlán, pasando por la conquista española, hasta la actualidad, la ciudad ha sido moldeada por capas superpuestas de riqueza y pobreza, por las interacciones entre poblaciones diversas y por la influencia combinada de elementos naturales y actividades humanas.

Si bien la ciudad ha sido dura con sus habitantes humanos, su flora y fauna nativas también han enfrentado grandes adversidades.[23] El diseño del México moderno da prioridad a los automóviles sobre los peatones, los animales y las plantas, con asfalto y concreto cubriendo casi cada centímetro de superficie.[24] A pesar de estos desafíos, los animales silvestres continúan resistiendo en este entorno hostil. No solo prosperan las especies domesticadas en zonas acomodadas, sino que perros y gatos ferales deambulan por los barrios más pobres, las palomas surcan los cielos y criaturas resistentes como cucarachas, piojos y mosquitos encuentran su camino a través de la tecnósfera de la ciudad.

---

[23] "La Ciudad de México fue un error desde sus comienzos [...] La decisión política de fundar la capital de la Nueva España en México-Tenochtitlán representó un extraordinario reto tecnológico, político y cultural: un inmenso valle con un complejo sistema de lagos y tierras salinos, a casi 3000 metros sobre el nivel del mar, con una ciudad monumental en la parte central, erigida sobre sofisticados canales y caminos y habitada en el momento de la conquista por casi 180.000 personas (mayor que cualquier ciudad Española de la época". Tenorio, *Hablo de la ciudad*, p. 389-390. Cuando Hernán Cortés decidió establecer la capital en el valle, se desencadenó una intensa deforestación en las laderas debido a la creciente demanda de madera para la nueva ciudad y como combustible doméstico. Además, la expansión de las operaciones mineras requería grandes cantidades de madera, principalmente extraída de los bosques de las zonas altas. Esta deforestación y el cultivo en las colinas circundantes estuvieron directamente relacionados con las frecuentes inundaciones de la Ciudad de México. La erosión de las partes altas de la cuenca, agravada por prácticas agrícolas inadecuadas en las zonas rurales, también contribuyó al problema.
Al inicio, los bosques cubrían tres cuartas partes del territorio de la Nueva España. Sin embargo, para 1803, A. von Humboldt estimó que solo la mitad del territorio permanecía forestado, lo que indica que en menos de 300 años se había perdido una cuarta parte de los bosques.
A medida que se intensificaba la actividad humana, el deterioro de los recursos naturales en torno a la capital se hizo cada vez más evidente. Se abrieron nuevas tierras para el cultivo, se taló leña, se produjo carbón vegetal, se provocaron incendios, se cazó fauna silvestre, se contaminaron ríos y lagos, y la demanda de madera para satisfacer las necesidades urbanas siguió creciendo. Esta degradación puso de manifiesto la necesidad de proteger los bosques que rodeaban la capital. Las primeras medidas oficiales de conservación en México se introdujeron en 1861 bajo la presidencia de Benito Juárez, quien más tarde promulgó leyes para la protección de la fauna en 1870. En 1876, el presidente Sebastián Lerdo de Tejada estableció la primera área de conservación y recreación pública del país: la Reserva Nacional Forestal del Desierto de los Leones, destinada a preservar los bosques de pino en las montañas al oeste de la capital. A comienzos del siglo XX, la deforestación en el Altiplano Central, incluido el Valle de México, era casi total.
Véase Castañeda Rincón, *Las áreas naturales protegidas de México*.

[24] Dos de los parques más emblemáticos de la ciudad son la Alameda Central, establecida en el siglo XVI como un jardín de inspiración renacentista, y el Bosque de Chapultepec, habitado desde el periodo preclásico (2500 a.C.–200 d.C.) y que albergaba manantiales vitales que abastecían de agua la ciudad. Durante el Porfiriato (1876-1911), fue abierto al público como parque recreativo, con un zoológico, y tuvo importantes renovaciones en el periodo posrevolucionario. Hoy en día abarca más de 800 hectáreas. Los jardines y parques públicos están perdiendo cada vez más terreno en la ciudad. Los espacios urbanos son comprados y convertidos en activos fijos que ofrecen altos rendimientos mediante la construcción de rascacielos ocupados por corporaciones privadas, centros comerciales, hoteles, restaurantes y condominios cerrados. Con frecuencia, los espacios públicos son privatizados para usos lucrativos. Históricamente, el desarrollo urbano de la ciudad ha funcionado como un medio para la reproducción del capital.
Véase Ribera Carbó, *Plazas Mayores y alamedas de México*. También, Gómez y Rueda, *Vestigios de un pasado en confluencia*.

Las historias del tlacuache y ajolote ilustran las experiencias divergentes de la fauna silvestre. Mientras que el primero se ha adaptado a los desafíos urbanos; el ajolote está hoy casi extinto en su hábitat original.

Ambos animales son parte integral del ecosistema urbano y están profundamente entrelazados con la narrativa cultural e histórica de la ciudad. El tlacuache aparece en mitos mesoamericanos y sigue recorriendo la ciudad, desplazándose de colonia en colonia, esquivando automóviles y evitando al ser humano. El ajolote ha trascendido sus orígenes locales para convertirse en un punto de referencia de la investigación científica a nivel mundial.

7. El tlacuache, un habitante urbano en resistencia

El tlacuache, un animal originario del continente americano, sigue ampliamente presente en todo el territorio y es uno de los mamíferos suburbanos más comunes. Su extraordinaria capacidad de adaptación y su relación mutualista con los seres humanos lo han convertido en una historia de éxito ecológico en tiempos modernos, permitiéndole prosperar en diversos entornos. Estas criaturas poseen una notable habilidad para encontrar y recordar fuentes de alimento, superando en pruebas de memoria a otros animales como gatos, pollos, perros, cabras, cerdos, conejos, ratas y tortugas.[25]

Además, los tlacuaches han desarrollado una fuerte resistencia al veneno de las serpientes de la subfamilia Crotalinae (víboras de cascabel), que incluye especies peligrosas como las nauyacas, mapaná, mocasines y serpientes cabeza de cobre. Esta inmunidad parece ser una respuesta adaptativa específica ante amenazas ambientales, ya que los tlacuaches no resisten las mordeduras de la mayoría de las serpientes del Viejo Mundo. Esta adaptación, junto con su alta eficiencia reproductiva en condiciones ecológicas cambiantes, les ha permitido florecer.

El tlacuache migró hacia la Norteamérica no tropical durante el Pleistoceno y prosperó en diversos hábitats, salvo desiertos y montañas. *Didelphoidea*, la superfamilia a la que pertenece el tlacuache de Virginia, se considera la más antigua que ha sobrevivido hasta la actualidad. Entre las tres especies del género, el tlacuache de Virginia es la más reciente. Es el único marsupial que se encuentra actualmente en Estados Unidos y el único marsupial del Valle de México. El género *Didelphis*, al que pertenece el tlacuache de Virginia, es el género de marsupiales con mayor distribución a nivel mundial. Debido a su morfología conservadora, los tlacuaches son comúnmente utilizados como paradigmas de investigación para estudiar la anatomía funcional de los mamíferos primitivos. A pesar de su apariencia conservadora, *Didelphis* representa un desarrollo evolutivo relativamente reciente.

Una de las claves de la resistencia ecológica del tlacuache es su elevada eficiencia reproductiva, en fuerte contraste con especies como el ajolote. Las hembras de tlacuache invierten alrededor de 112 días en criar una sola camada, desde la concepción hasta el destete. Esta independencia temprana les permite producir dos e incluso ocasionalmente tres camadas por año, en comparación con

[25] Austad, *The Adaptable Opossum*. La información siguiente también proviene de este texto.

la única camada típica de los zorrillos. A pesar de esta eficiencia, los tlacuaches tienen una de las vidas más cortas entre los mamíferos de su tamaño.

Los tlacuaches son animales ideales para el estudio porque se pueden monitorear y manipular fácilmente tanto en campo como en laboratorio. Su adaptabilidad, resistencia a amenazas ambientales y eficiencia reproductiva los convierten en sujetos aptos para estudios ecológicos y biológicos.

Si bien el éxito urbano del tlacuache puede atribuirse en parte a sus características morfológicas y adaptativas, también es notable cómo se ha insertado en la cultura. El tlacuache es un animal fundamental del territorio americano; se adapta y se desplaza a través del tiempo y del espacio, de las tierras de Tenochtitlán a la Nueva España, del México independiente a la vasta megalópolis contemporánea que ha rebasado todos los límites geológicos. Sigue habitando este territorio en transformación y aparece en diferentes formas de conocimiento, desde los estudios morfológicos de la ciencia occidental hasta los mitos, leyendas y relatos del mundo mesoamericano e indígena contemporáneo.

El tlacuache puede ser comprendido desde múltiples formas de conocimiento: como ladrón del fuego y como marsupial de morfología conservada. Está presente en ambos entornos y discursos, no como una referencia empírica única, sino como una multiplicidad conformada por diversas cosmovisiones y sistemas de saber.

El tlacuache tiene una dieta diversa: consume insectos, mamíferos, huevos, anfibios, serpientes, frutas, tubérculos, maíz y hasta carroña. Es un gran devorador; su nombre proviene del náhuatl "tlacuatzin" o "tlácuatl", derivado del verbo "cua", que significa comer.[26]

El tlacuache es un hábil ladrón de maíz y aguamiel, un trepador diestro y un maestro de la evasión. "Hacerse el tlacuache" alude al acto de caer inerte ante el enemigo, con la lengua afuera, los ojos vidriosos y la apariencia de estar muerto, un proceso conocido como "tanatosis". Con manos casi humanas, que incluyen un pulgar oponible, es un astuto trepador y un habilidoso forzador de cerraduras. Voraz y sanguinario, es el terror de los gallineros, donde degüella aves domésticas.

En los mitos que rodean al tlacuache aparecen diversos atributos y símbolos, pero según López Austin, la coherencia radica en el tema del robo. El tlacuache es un ladrón que hurta fuerzas divinas y las trae a la superficie terrestre. Se mueve entre el mundo terrenal y el mundo de los dioses, actuando como señor del amanecer, organizador del tiempo, de hábitos crepusculares y nocturnos. Habita en el bosque y en las ciudades, es un mediador y un puente entre naturalezas y culturas. A lo largo del continente americano, el tlacuache está imbricado en múltiples tradiciones y territorialidades.

La imagen del tlacuache aparece en varios códices, como el Fejérváry Mayer,[27] el Vindobonensis,[28] el Vaticano B,[29] el Dresden,[30] el Borgia[31] y el Nuttall,[32] donde se le asocia con el juego de pelota, las encrucijadas, la decapitación, la luna,

[26] López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 304.
[27] http://www.famsi.org/research/loubat/Fejervary/page_43.jpg
[28] https://digital.onb.ac.at/RepViewer/viewer.faces?doc=DTL_8693413
[29] https://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.lat.3773
[30] https://www.loc.gov/resource/gdcwdl.wdl_11621/?sp=25&r=0.184,0.501,1.237,0.612,0
[31] https://digi.vatlib.it/view/MSS_Borg.mess.1
[32] https://www.britishmuseum.org/collection/object/E_Am1902-0308-1

las ceremonias de año nuevo, el pulque y más. Su emblema típico incluye una larga cola erizada y suele aparecer con mantos multicolores, tocados elaborados y bastones de sonaja.

En textos mayas como el *Popol Vuh* y el *Chilam Balam de Tizimín*, el tlacuache es representado como el señor del crepúsculo matutino o como una encarnación de los dioses que sostienen el cielo en cada una de las cuatro esquinas del mundo. Ha estado largo tiempo vinculado al mundo de lo invisible. Se le ve como gobernante del mundo, resistente a los golpes, descuartizado y resucitado, lo bastante astuto para enfrentarse al poder de los jaguares. También es jefe de los viejos consejeros, civilizador y benefactor, abuelo sabio y responsable. Asimismo, encarna arrogancia, astucia, robo, embriaguez, jolgorio y lujuria.

El tlacuache fue alguna vez considerado el rey del mundo. Uno de sus mitos más significativos lo presenta como un Prometeo americano. En este relato, seres celestiales o habitantes del inframundo poseen el fuego, pero el tlacuache lo roba con astucia encendiendo su cola o escondiendo la brasa en su marsupio, luego distribuye el fuego a los humanos. Varias versiones de este mito circulan por la región mesoamericana. En versiones cristianizadas posteriores, el tlacuache roba el fuego para calentar a la Virgen y al Niño. También aparece en cuentos populares como un astuto protagonista.

Según López Austin, existe una fuerte relación entre los mitos del tlacuache y sus características biológicas, lo que refleja una larga historia de observación integrada al saber cultural a lo largo de los siglos;[33] la episteme biológica coincide en mucho con las narraciones antiguas, o viceversa.

Debido a su asociación con la diosa madre, el tlacuache ha sido tradicionalmente utilizado en la medicina, especialmente en temas relacionados con la maternidad. Se creía que su cola podía acelerar el parto y también se recomendaba para inducir abortos. Incluso hoy en día, es utilizado en la medicina tradicional en algunas regiones de México, como Chiapas y Michoacán,[34]

Aunque el tlacuache ha habitado el Valle del Anáhuac – donde se ubica la Ciudad de México – durante siglos, hoy en día rara vez se le ve, no solo porque es astuto y veloz, sino porque sus hábitats naturales han disminuido drásticamente. Uno de los pocos lugares donde todavía puede verse con frecuencia, incluso a plena luz del día, es el campus central de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en la zona sur de la ciudad.

El campus, llamado Ciudad Universitaria, fue inaugurado en 1954 como parte de un proyecto arquitectónico que representó el ecocidio más reciente del Valle devastando la zona de piedra volcánica resultante de la explosión del volcán Xitle hace miles de años. Una antigua zona conocida como El Pedregal, que alguna vez sirvió como límite geológico a la expansión de la ciudad, fue transformada en un barrio de élite que mostraba lo mejor de la arquitectura moderna mexicana (Jardines del Pedregal, con el arquitecto Luis Barragán como uno de sus promotores), así como los edificios modernistas y funcionalistas de la UNAM.

La universidad se expandió hacia lo que se percibía como un espacio "vacío", una interpretación arraigada en la ideología colonialista que suele calificar como

[33] López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 302.

[34] Enríquez Vázquez *et. al*, *Uso medicinal de la fauna silvestre en los altos de Chiapas*; Chávez, *Medicina tradicional Purépecha de la región del Lago de Pátzcuaro, Mich., México*.

"vacío" aquello que no está bajo el control del poder dominante. Aunque la zona del Pedregal era rica en flora y fauna endémicas, fue considerada desocupada y, por tanto, susceptible de urbanización. Este vasto terreno, que alguna vez fue espacio de caza para pobladores locales, permitió el crecimiento del campus universitario (antiguamente se ubicaba dentro de los límites de la ciudad colonial, en el centro). Pronto surgieron nuevos edificios modernos y funcionalistas, reflejando la cultura automovilística emergente y la red de autopistas que acompañó el crecimiento del parque vehicular.

Los tlacuaches son comunes en Ciudad Universitaria y se desplazan libremente dentro y fuera de la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel (REPSA).[35] Desafortunadamente, a menudo quedan atrapados en los botes de basura, atraídos por la comida. Su dieta, rica en azúcares y grasas saturadas provenientes de los desechos, les genera múltiples problemas de salud: obesidad, desnutrición, problemas dentales y diabetes.[36]

Animales sinantrópicos como las ratas (*Rattus rattus*) y los ratones (*Mus musculus*) también comparten espacio con especies silvestres en la REPSA. Sin embargo, la vida en este lugar dista mucho de ser ideal. Los tlacuaches viven bajo constante amenaza: frecuentemente terminan atrapados en la basura, atropellados o atacados por perros ferales que los hieren sin intención de comérselos.

Esta situación ha provocado un debate legal sobre los derechos de los animales: ¿qué animales tienen derecho a vivir en la REPSA: los perros ferales o los tlacuaches?[37] ¿Deben eliminarse o sacrificarse gatos y perros para proteger las especies nativas? En el fondo de esta discusión subyace una pregunta más amplia: ¿quién tiene derecho a habitar la ciudad?

Centrar los esfuerzos de conservación en especies individuales no solo es impráctico, sino también erróneo. Una tendencia reciente en la Ciudad de México ha promovido la protección del tlacuache, con afirmaciones erróneas de que está en peligro de extinción. Sin embargo, el problema va más allá de la protección de esta especie. Ecológicamente, hay un interés legítimo en conservar los tlacuaches en la REPSA porque desempeñan un papel crucial en la restauración del ecosistema. Dispersan semillas que germinan mejor tras pasar por su sistema digestivo, consumen insectos que ayudan a controlar poblaciones y actúan como carroñeros, contribuyendo a la limpieza ambiental.

Pero lo que es fundamental son las dinámicas del ecosistema, sus comunidades y poblaciones, que aseguran la supervivencia de la mayoría de las especies y no de organismos individuales. Esta perspectiva es central en el debate sobre los derechos de especies nativas como los tlacuaches y los cacomixtles

---

[35] En 1983, la UNAM estableció oficialmente la REPSA como un área protegida para preservar el ecosistema volcánico único y su biodiversidad. La reserva funciona como un reservorio ecológico urbano que abarca aproximadamente 237 hectáreas dentro del campus, lo que la convierte en uno de los espacios verdes más grandes de la Ciudad de México. Sirve como laboratorio vivo para estudios ecológicos y ambientales, santuario para especies nativas y pulmón verde para la ciudad.

Las dieciséis zonas de reserva ecológica no son continuas; están divididas por el circuito universitario y la Avenida Insurgentes. Como consecuencia, los territorios de los animales se fragmentan y se ven interrumpidos por carreteras, edificios, construcciones, esculturas, cercas, accesos, senderos, andadores, cuerpos de agua, escombros, tierra y rellenos de desecho. Además, los pasos de fauna, las áreas arboladas, la iluminación, los riesgos ambientales, los automóviles, autobuses, bicicletas, peatones, etc., amenazan el bienestar de los animales.

[36] Hortelano-Moncada *et al*, *Tlacuaches y basura cero en Ciudad Universitaria*.

[37] Nava Escudero, *Debates jurídico-ambientales sobre los derechos de los animales*.

(*Bassariscus astutus*) en la REPSA frente a animales exóticos y ferales. Los perros ferales, que suelen organizarse en jaurías y comportarse como lobos, representan una amenaza significativa para las especies nativas, a las que atacan y matan. Entre los mamíferos medianos nativos de la REPSA, los tlacuaches y los cacomixtles son sus presas más frecuentes.

La REPSA es el área con mayor diversidad florística en toda la Cuenca de México y representa el último remanente preservado del ecosistema de matorral xerófilo. Alberga 33 especies de mamíferos, incluyendo al cacomixtle nativo en peligro, el carnívoro más común de la zona, que actúa como indicador clave de la salud del ecosistema. En Ciudad Universitaria habitan al menos 1,500 especies nativas, de las cuales 45 están en riesgo.[38]

Abordar la situación de los tlacuaches implica reconocer que esta especie, junto con otras formas de flora y fauna nativas, es parte integral del ecosistema de la REPSA. Este ecosistema está amenazado por múltiples factores, incluyendo la expansión urbana sobre el Pedregal, sus fronteras vulnerables, la actividad humana frecuente, la acumulación de desechos, la contaminación lumínica y sonora, los incendios y la infraestructura dentro de la reserva. Otras amenazas importantes son la pérdida y fragmentación del hábitat por la construcción de caminos y cercas, la contaminación de estanques y cuerpos de agua por químicos, la extracción ilegal de animales como aves y tarántulas, y la introducción de especies exóticas como perros, gatos, iguanas, ranas, sapos, tortugas, serpientes, palomas y loros.[39]

La REPSA es crucial para los tlacuaches en la misma medida en que Xochimilco lo es para los ajolotes. Lo animal no se puede pensar separado de sus ecosistemas, al margen de sus circunstancias.

8. El ajolote: de la pérdida del hábitat a los laboratorios mundiales

El ajolote es un paradigma de la relación entre organismos y entornos. Aunque su hábitat natural ha sido prácticamente destruido, está presente en laboratorios de casi todo el mundo: un nuevo entorno, aunque no su verdadero ecosistema.

Este anfibio singular, conocido por su neotenia (la capacidad de conservar características larvarias durante toda su vida), ofrece una narrativa que entrelaza simbolismo cultural y exploración científica.

Bernardino de Sahagún, misionero e historiador del siglo XVI, lo describe como parte del vasto repertorio de seres vivos. Durante las festividades dedicadas a Xiuhtecuhtli, dios del fuego, los ajolotes eran consumidos como parte de las celebraciones.

La narrativa del ajolote da un giro transformador con su introducción a la ciencia occidental en el siglo XIX. Su viaje de México a Europa marca un punto de inflexión en su significado. En 1864, la "Comisión Científica de México" (CSM) envió ajolotes vivos a París durante la intervención francesa en México (1862-1867), que

[38] Portal oficial de la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel de Ciudad Universitaria, UNAM. Coordinación de la Investigación Científica, UNAM. Ciudad Universitaria, Ciudad de México. http://www.repsa.unam.mx.
[39] Nava Escudero, *Debates jurídico-ambientales*, p. 19.

instaló el Segundo Imperio y a Maximiliano de Habsburgo como emperador. Fue una época marcada por la fascinación por las especies exóticas, incluido el ajolote. La llegada de ejemplares vivos a Europa permitió el estudio de sus singulares características biológicas con gran detalle. Georges Cuvier había examinado inicialmente ajolotes muertos y preservados, que le fueron enviados por A. von Humboldt.

Este episodio es un claro caso de colonialismo e imperialismo. El ajolote forma parte de esa historia desde el momento en que fue capturado por la CSM y enviado con vida a París, donde comenzó a reproducirse en condiciones experimentales. A partir de entonces, ingresaría en la historia de la biología como animal de laboratorio.[40] Su territorio se desplazaría de canales y lagos mexicanos a laboratorios, acuarios y centros de genética.

Los ejemplares vivos despertaron gran interés, particularmente en August Duméril, quien realizó experimentos en el Museo de Historia Natural de París, fundamentales para entender la biología del ajolote. Su trabajo reveló que este anfibio conserva sus características larvarias durante toda la vida, lo cual sentó las bases para futuras investigaciones. La exploración científica continuó con otras figuras destacadas como August Weissman y Marie von Chauvin. Los intentos de Weissman por inducir la metamorfosis del estado larvario al adulto tuvieron poco éxito, pero Chauvin logró transformaciones exitosas en algunos ejemplares al modificar las condiciones ambientales. Estos experimentos formaban parte de los grandes debates biológicos del siglo XIX, especialmente en torno al darwinismo y los mecanismos del cambio evolutivo. Los procesos de desarrollo del ajolote ofrecieron valiosos conocimientos sobre la relación entre los organismos y su entorno, y aportaron a la discusión científica sobre evolución y regeneración.

La trayectoria del ajolote en la ciencia está marcada por su papel como organismo modelo en laboratorios de todo el mundo. Con el tiempo, se ha convertido en sujeto esencial en la investigación sobre regeneración y células madre. Su capacidad para regenerar extremidades, médula espinal y otros tejidos lo ha convertido en un importante modelo para comprender procesos biológicos relevantes para la medicina humana.

Su presencia en la investigación científica ha dado lugar a debates sobre biodiversidad y conservación. Como una de las poblaciones animales de laboratorio autosustentables más antiguas, la diversidad genética del ajolote es crucial para mantener su utilidad científica. Los esfuerzos por preservar y ampliar su reserva genética son importantes no solo para la ciencia, sino también para asegurar la supervivencia continua de esta especie única en su hábitat natural. Pero el *pool* genético está mermando, debido a que las cruzas son endogámicas dentro de los laboratorios, y sin ajolotes silvestres se corre el riesgo de perder la variedad genética.

[40] "What distinguishes the case of the axolotl from the species mentioned above is that at the time when the axolotl came to Europe, the laboratory in zoology was itself only about to emerge as the privileged place of knowledge production. Axolotls were not introduced into an already existing laboratory infrastructure. Rather, the laboratory formed around them or with them in the course of the second half of the 19th century. Axolotls became entrenched into the specific conditions of 19th-century zoology, which focused on comparison and description and only started to develop the sort of laboratory-based experimental systems typical for research organisms in the 20th century." Reiss; Hossfeld, *The History of the Oldest Self-Sustaining Laboratory Animal*, p. 324.

El ajolote, como especie emblemática de los humedales de Xochimilco, simboliza la salud de este ecosistema y refleja problemas ambientales más amplios. Xochimilco, que hoy abarca solo 40 km² del antiguo sistema lacustre del Valle de México, es uno de los últimos vestigios de la dinámica hídrica que caracterizaba la región.[41] Históricamente, los esfuerzos por controlar el agua – entubamiento de ríos, drenado de lagos y redirección de lluvias – han transformado profundamente el paisaje. Muchos consideran que el futuro ecológico de la ciudad depende de restaurar sus humedales y reconciliarse con el agua, conflicto que lleva más de 400 años. En este contexto, la supervivencia del ajolote en su entorno natural cobra un significado ejemplar.

Los ajolotes prosperan en aguas tranquilas, con poca luz, temperaturas frías y fondos fangosos donde pueden enterrarse. Por ello, Xochimilco es un hábitat ideal, donde suelen vivir entre plantas acuáticas. Sin embargo, a pesar de lo mucho que se ha investigado en laboratorio, su hábitat natural sigue siendo poco comprendido. La población silvestre de ajolotes en Xochimilco es extremadamente baja. Sus hábitats están tan fragmentados que no permiten establecer poblaciones estables.

Las interacciones, conductas, dieta e incluso fisiología del ajolote cambian cuando se le extrae de su entorno natural. La restauración de su hábitat es fundamental para asegurar su recuperación; de lo contrario, los ajolotes silvestres podrían extinguirse, dejando solo ejemplares domesticados en acuarios y laboratorios.

El destino de Xochimilco es también el del ajolote. Lo animal tiene que ser pensado acorde a su territorialidad y sus transformaciones. Los modos de ser del animal-de-ciudad cambian con esta y sus historicidades y simbolizaciones. El ajolote, que en la cultura actual ha querido ser visto como símbolo identitario de lo mexicano, languidece con el último humedal que recuerda lo que alguna vez hubo sido la ciudad.

Conclusiones

Este texto ha querido pensar lo animal no como una categoría fija ni como un sujeto definible de una vez por todas, sino como una circunstancia: un modo de aparecer, de afectar y de ser afectado, de situarse en el mundo y de transformarlo. A lo largo del texto se ha insistido en que lo animal no puede pensarse al margen de los territorios; no existe animalidad sin lugar, sin mundo circundante, sin mediaciones materiales, simbólicas y técnicas.

La primera parte de este artículo presenta un marco filosófico que pone en cuestión las oposiciones entre naturaleza y cultura. Desde ahí, lo animal se configura como una pregunta que atraviesa lo político, lo estético y lo ontológico. Pensar la ciudad como un límite ontológico no es solo denunciar su capacidad de control, domesticación y exterminio, sino también abrir una interrogación sobre los modos de ser que produce y permite: cuerpos de ciudad, plantas-de-maceta, pájaros-de-horizonte-interrumpido, animales en fuga. En ese sentido, la ciudad no es únicamente un artefacto técnico ni un dispositivo de organización espacial: es

[41] Zambrano; Rojas, *Xochimilco en el Siglo XXI*.

una máquina de producción de sensibilidad, una forma de mundo que afecta lo que puede ser visto, escuchado, narrado, cuidado.

La segunda parte del texto utiliza esa reflexión filosófica para presentar el estudio de caso de dos especies animales: el tlacuache y el ajolote. Ambos animales son habitantes endémicos de la Ciudad de México y permiten ver las formas específicas en que lo animal deviene en un entorno urbano atravesado por procesos históricos, ecológicos y simbólicos. Si el tlacuache resiste en los márgenes, en los intersticios de la ciudad, como animal liminar que roba, escapa, reaparece y se escabulle; el ajolote, en cambio, simboliza la pérdida del mundo lacustre, la transformación del hábitat en laboratorio y la conversión del animal en organismo modelo.

Estos dos modos de existencia, el de la persistencia astuta del tlacuache y el de la expropiación biotecnológica del ajolote, son también dos formas de habitar la ciudad y de ser habitado por ella. En ellos se cruzan lo biológico y lo mítico, lo técnico y lo afectivo, lo ecológico y lo político. Lo animal-de-ciudad es un modo específico de devenir a partir de la densidad de la urbe, sus ruinas y sus futuros.

Pensar con los animales es, como se ha intentado mostrar aquí, una manera de descentrar la subjetividad humana, de escuchar otras formas de mundo, de abrirse a la posibilidad de narrar con otrxs. No para hablar *en lugar de*, ni para traducir su alteridad a nuestros lenguajes, sino para reconocer que toda territorialidad establece vecindades (¿junto a quién habitamos?) y que no hay ciudad sin bestiario.

Este texto ha querido ser, en ese sentido, una tentativa de pensamiento situado: una filosofía natural que opera en la Ciudad de México, no solo como escenario o contexto, sino como agente que condiciona y tensiona las formas de vida posibles. Aprender a vivir con otros organismos vivos, reconociendo sus territorios, sus afectividades y sus formas de agencia, es una tarea filosófica y política fundamental. Pensar lo animal en sus circunstancias urbanas es una vía para replantear la ciudad como espacio común de vulnerabilidad, interdependencia y posibilidad compartidas. Lo animal, cuando se lo piensa así, se vuelve clave para interrogar la organización sensible del mundo, para repensar nuestras formas de coexistencia y para imaginar otros modos de habitar la ciudad, los mundos y los cuerpos.

Referencias

AUSTAD, Steven N. The adaptable opossum. *Scientific American*, v. 258, n. 2, p. 98-105, feb. 1988.

CARRASCO CONDE, Ana. Hábitats. *In*: ALEGRE, Luis; SÁNCHEZ MADRID, Nuria (org.). *Territorios por pensar*: un mapa conceptual para el siglo XXI. Madrid: Siglo XXI, 2019. p. 45-60.

CASTAÑEDA RINCÓN, Javier. Las áreas naturales protegidas de México: de su origen precoz a su consolidación tardía. *Scripta Nova*: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales, Barcelona, v. 10, n. 218, 1 ago. 2006.

CHÁVEZ, Ma. Alma. *Medicina tradicional Purépecha de la región del Lago de Pátzcuaro, Mich., México*. 2006. Tesis (Maestría en Ciencias) – Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2006.

CLOUGH, David L. Consuming animal creatures: the Christian ethics of eating animals. *Studies in Christian Ethics*, v. 23, n. 1, p. 26-40, 2010.

COSTA, Beatriz da; HAZEGH, Cina; PONTO, Kevin. *Interspecies coproduction in the pursuit of resistant action*. 2008. Disponible en: http://nideffer.net/shaniweb/files/pigeonstatement.pdf.

DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.

DESPRET, Vinciane. *Habiter en oiseau*. Arles: Actes Sud, 2019.

ENRÍQUEZ VÁZQUEZ, Patricia *et al*. Uso medicinal de la fauna silvestre en los altos de Chiapas, México. *INCI*, v. 31, n. 7, p. 491-499, jul. 2006.

GÓMEZ, Amparo; RUEDA, Salvador. Vestigios de un pasado en confluencia: cinco siglos de Chapultepec. *In*: MOCTEZUMA, Eduardo Matos. *El bosque de Chapultepec*: sitio sagrado y natural de México. México: Paralelo 21, 2020. p. 15-40.

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

HORTELANO-MONCADA, Yolanda *et al*. Tlacuaches y Basura Cero en Ciudad Universitaria. *Revista Digital Universitaria*, v. 24, n. 1, ene./feb. 2023.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. *Los mitos del tlacuache*. México: UNAM, 2020.

MARTÍNEZ, Alfredo Marcos. Política animal el "proyecto gran simio" y los fundamentos filosóficos de la biopolítica. *Revista Latinoamericana de Bioética*, [S. l.], v. 7, n. 12, p. 060-075, 2015.

MORIZOT, Jean-Baptiste. *Les diplomates*: cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant. Marsella: Éditions Wildproject, 2016.

MORIZOT, Jean-Baptiste. *Sur la piste animale*. Arles: Actes Sud, 2018.

NAVA ESCUDERO, César. *Debates jurídico-ambientales sobre los derechos de los animales*: el caso de tlacuaches y cacomixtles versus perros y gatos en la Reserva Ecológica del Pedregal de San Ángel de Ciudad Universitaria. México: UNAM, 2015.

NAGEL, Thomas. What is it like to be a bat?. *The Philosophical Review*, v. 83, n. 4, p. 435-450, 1974.

PARIKKA, Jussi. Insects and canaries: medianatures and aesthetics of the invisible. *Angelaki*, v. 18, n. 1, p. 107-119, 2013.

PLUMWOOD, Val. Human vulnerability and the experience of being prey. *Quadrant*, v. 29, n. 3, p. 29-34, mar. 1995.

REISS, Christian; OLSSON, Ivar; HOSSFELD, Frank. The history of the oldest self-sustaining laboratory animal: 150 years of axolotl research. *Journal of Experimental Zoology Part B*: Molecular and Developmental Evolution, v. 324, n. 6, p. 393-404, 2015.

RIBERA CARBÓ, Eulalia. Plazas mayores y alamedas de México: una reflexión desde la geografía histórica. *Investigaciones Geográficas*, n. 100, nov. 2019.

ROZZI, Ricardo. ¡Chovinismo taxonómico, no más! Antídotos de Hume, Darwin y la ética biocultural. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, v. 1, n. 1, p. 70-85, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. *Esferas II*: globos: Macroesferología. Madrid: Siruela, 2011.

TENORIO, Mauricio. *Hablo de la ciudad*: los principios del siglo XX desde la Ciudad de México. México: FCE, 2017.

UEXKÜLL, Jakob von. *Andanzas por los mundos circundantes de los animales y los hombres*. Buenos Aires: Cactus, 2016.

ZAMBRANO, Luis; ROJAS, Rubén. *Xochimilco en el siglo XXI*. México: Turner/UNAM, 2021.