



Régimen de sensibilidad neoliberal. Hacia otras formas de vida en el Chthuluceno^{1 2}

Neoliberal regime of the sensible. Towards other life forms in the Chthuluceno

Francisco Berteza³

Julia Picazo⁴



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercial-No hay restricciones adicionales 4.0 (CC BY-NC 4.0)

Resumen

El neoliberalismo es una modalidad específica de organizar la vida social y producir subjetividades que instala regímenes de sensibilidad, visibilizando e invisibilizando unas vidas por sobre otras. De esta forma, un paradigma antropocéntrico-especista reproduce la cosificación, subordinación y explotación de la vida no humana. Frente a este panorama, tomando la condición de precariedad y precarización de la vida butleriana, nos proponemos imaginar otros mundos posibles a partir de la necesidad de reconocer la vida no humana como otredad significativa. Retomamos el pensamiento simbiótico de Donna Haraway, que nos invita a imaginar otros mundos posibles, a partir el concepto *Chthuluceno*. Teniendo en cuenta que las alianzas políticas se forman mediante las conexiones afectivas de los cuerpos, en este trabajo analizamos dos experiencias de las que formamos parte como ejercicios espirituales fructíferos para una transformación en la organización política antropocentrada. En primer lugar, describimos el *Programa Adpotá un PAE* que busca generar una alianza afectiva multiespecies entre personas con problemas de salud mental y perros en situación de calle, como binomio de apoyo emocional. En segundo lugar, situados en el campo del arte transformador, describimos una escena de la obra *Otoño* del grupo de danza contemporánea *Cantorodado*, a partir de la cual analizamos la opacidad

¹ Fecha de Recepción: 16/9/21. Fecha de Aceptación: 27/10/21.

Identificador persistente ARK: <http://id.caicyt.gov.ar/ark:/s25250841/r3wm1rbym>

² Este trabajo es realizado con el aporte de una beca doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, en el marco del proyecto *Hacer arte-transformador. Estudio del grupo de Danza contemporánea Cantorodado en el Valle de Paravachasca (Córdoba, Argentina)*.

³ Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS)
Córdoba, Argentina
<https://orcid.org/0000-0003-3978-6445>
fmfberteza@gmail.com

⁴ Universidad Nacional de Córdoba (UNC)
Córdoba, Argentina
<https://orcid.org/0000-0002-1111-2951>
picazojulia@gmail.com



de la relación entre humanos y mundo vegetal. Los dos casos analizados se inscriben como experiencias micropolíticas y agenciamientos singularizantes, líneas de fuga que reconfiguran nuestros regímenes de sensibilidad, en tanto ofensiva sensible y reverso de las micropolíticas neoliberales, invitándonos a incorporar otras epistemes.

Palabras claves: Ejercicios espirituales; Precariedad; Animales de compañía; Mundo vegetal; Arte transformador

Abstract

Neoliberalism is a specific modality of organizing social life and producing subjectivities, which install a regime of the sensible, in which some lives are made visible and invisible over others. In this way, an anthropocentric-speciesist paradigm reproduce the objectification, subordination and exploitation of non-human life. In this panorama, taking the Butlerian precariousness condition of life and the precarity, we propose to imagine other possible worlds based on the need to recognize non-human life as significant otherness. We take up the symbiotic thinking of Donna Haraway, who invites us to imagine other possible worlds, starting with the *Chthuluceno* concept. Considering that political alliances are formed through the affective connections of bodies, in this work we analyze two experiences as fruitful spiritual exercises for a transformation in the anthropocentric political organization, in which we are part. In the first place, we describe *Adopt a PAE Program* that seeks to generate a multi-species affective alliance between people with mental health problems and dogs in a street situation, as a binomial of emotional support. Secondly, situated in the field of community art, we describe a scene of the play *Autumn* by the contemporary dance group *Cantorodado*, analyzing the opacity of the relationship between humans and the plant world. The two cases analyzed are inscribed as micropolitical experiences and singularizing assemblages, lines of flight that reconfigure our regime of the sensible, as a sensible offensive and reverse of the neoliberal micropolitics, inviting us to incorporate other epistemes.

Keywords: Spiritual exercises; Precariousness; Companion animals; Plant world; Community art

Somos tierra que anda
(Yupanqui, 2003),
“una criatura del
barro, no del cielo”
(Haraway, 2008, p.3)

Introducción

En el marco del sistema neoliberal contemporáneo, el antropocentrismo especista es una perspectiva extendida que se sostiene sobre la base de cierto régimen de sensibilidad. Desde esta óptica, se produce una escisión entre lo humano y lo no humano que habilita no solo la desconexión de todo aquello que no es caracterizado en términos humanos sino, más aún, la invisibilización y perpetuidad de un estado de dominación como forma de relación entre estos.

De esta manera, el orden antropocentrado genera una estructura fija en las formas de relación entre humanos y no humanos. En contraposición a esta delimitación aparentemente estable, la



idea de un espaciotiempo alternativo sintetizado en el concepto *Chthuluceno* supone un suelo fértil para pensar qué prácticas podrían irrumpir produciendo zonas de desequilibrio, movilizandolas hacia una nueva organización no especista.

El presente trabajo tiene por objetivo servirse del imaginario del *Chthuluceno* (Haraway, 2016, 2019) como alternativa al régimen de percepción neoliberal. Teniendo en cuenta esto, tomamos la categoría de precariedad como condición existencial (Butler, 2006, 2010, 2017; Lorey, 2016) y su ampliación hacia los no humanos (González, 2019a), como idea fecunda que visibiliza la interdependencia constitutiva entre las vidas humanas y no humanas. Sostenemos que comprender esta relación entre humanos y no humanos como una conexión entre otredades significativas presupone una fisura en el régimen de percepción neoliberal.

De esta forma, proponemos pensar los ejercicios espirituales (Foucault, 1994, 2008) como prácticas situadas potentes que habilitan una alternativa para delinear relaciones interespecies que construyan un horizonte concreto en vistas a la figura crítica del *Chthuluceno*.

Por último, a modo de ensayo vivencial, describimos y analizamos dos casos concretos de relaciones interespecies, en tanto ejercicios espirituales. Se han seleccionado estos dos casos por representar, por un lado, a la relación entre animales humanos y no humanos y, por otro lado, a la relación entre seres humanos y el mundo vegetal.

Por un lado, el *Programa Adoptá un PAE* busca generar lazos de ayuda bidireccional entre humanos y perros, procurando desmantelar los estados de dominación de los animales domésticos a través de una construcción de familias multiespecies. Por otro lado, una escena de la obra *Otoño* del grupo de danza contemporánea *Cantorodado* que, en tanto arte-transformador, interpela la opacidad de la relación entre humanos y mundo vegetal, llevándonos a pensar la misma en función del régimen de sensibilidad neoliberal. En ambos casos, se busca visibilizar el sesgo antropocéntrico de las relaciones interespecies tradicionales para reinventar formas alternativas de vinculación entre las vidas humanas y no humanas.

Neoliberalismo

El capitalismo surge progresivamente entre el S.XII y el S.XVIII en la *Ruta de la seda* y la colonización de América (capitalismo mercantil), en la Revolución industrial (capitalismo industrial) y, recientemente, en la globalización del sistema productivo-comercial (capitalismo neoliberal) (Dussel, 2013). Específicamente, el neoliberalismo es una nueva forma que toma el capitalismo alrededor de 1970, instalando no solo una organización económica, sino un régimen de vida en torno al siguiente tejido de sentidos: capital - ley del valor - utilitarismo - consumo - productividad - libertad - individualidad - competencia - management - precariedad (Ciuffolini, 2016, 2021; Lorey, 2016; Rolnik y Guattari, 2006; Sztulwark, 2019). Organiza así la vida social, configurando la intimidad de los afectos y gobernando las estrategias de existencia y las maneras de hacer vivir (Sztulwark, 2017).

El neoliberalismo instala regímenes de sensibilidad (Rancière, 1996, 2005, 2009), definiendo las relaciones posibles “entre los cuerpos, las imágenes, los espacios y los tiempos” (Rancière, 2005, p.13). Un reparto de lo sensible “de acuerdo a la definición de lugares, espacios y tiempos que delimitan la existencia de un común, lo que separa y excluye por un lado y lo que hace participar por otro” (Capasso, 2018, p.220).

Los regímenes de sensibilidad funcionan como dispositivos de visibilización e invisibilización (Deleuze, 1990; Fernández, 2007) de algunas vidas por sobre otras. En ese sentido, Pal Pelbart



(2011) plantea que: “uno de los problemas políticos más urgentes es el de la percepción: el problema de lo que percibimos, lo que no nos dejan percibir, lo que nos imponen como percepción, lo que no nos dejan ver, lo que no queremos ver, lo que no podemos ver, lo que no soportamos ver... En este punto, se constituye un conjunto de clichés de percepción” (p. 88).

En esta línea, la percepción es una construcción socio-cultural (Bourdieu, 2003; Le Breton, 2007), fundada en sistemas ideológicos, valorativos y praxiológicos de cada sociedad e individuo, de modo que “no es un proceso moral o políticamente neutro” (Cooper Albright, 2017; Skewes Vodanovic, Palma Morales y Guerra Maldonado, 2017, p.108). Al respecto, Le Breton (2007) comenta:

Una cultura determina un campo de posibilidad de lo visible y de lo invisible, de lo táctil y de lo no táctil, de lo olfativo y de lo inodoro, del sabor y de lo insípido, de lo puro y de lo sucio, etc. Dibuja un universo sensorial particular; los mundos sensibles no se recortan, pues son también mundos de significados y valores. Cada sociedad elabora así un "modelo sensorial" (Classen, 1997) particularizado, por supuesto, por las pertenencias de clase, de grupo, de generación, de sexo y, sobre todo, por la historia personal de cada individuo, por su sensibilidad particular (p.15)

Teniendo en cuenta el modelo sensorial del neoliberalismo, nos interesa hacer un recorte de cara a la cristalización de una forma específica de relación que se yergue entre humanos y no humanos a través del régimen de sensibilidad contemporáneo, el cual facilita la invisibilización de las violencias físicas y simbólicas que sufren los animales no humanos y el mundo vegetal.

Las relaciones entre humanos y no humanos han estado signadas por un paradigma antropocéntrico-especista que precede al neoliberalismo y acompaña al capitalismo desde sus inicios (Carsorio, 2020), desde el cual se articula una ontología dicotómica entre humanos y todo lo otro no humano. El antropo-especismo es una categoría que construye culturalmente un régimen de percepción que tiende a jerarquizar la diferencia y hacer desaparecer la conexión y la interdependencia entre lo humano y lo que está más allá de lo supuestamente humano.

Partiendo de esta separación jerarquizada, hay vidas que simplemente no percibimos como tales. De esta forma, se legitima que todos los elementos y las formas de vida no humanas (las aguas, el aire, la tierra, los glaciares, los animales y las plantas) puedan utilizarse como recurso en función de un interés social, económico, político e individual (Anzoátegui, 2017; Echazú-Böschemeier y Flores, 2018; Skewes Vodanovic et al., 2017). Estos se tornan cosas e insumos para la producción industrial y la comercialización donde, de forma unilateral, es el humano quien “define, atribuye, distribuye, elige, desarrolla, explora y explota a la naturaleza” (Echazú-Böschemeier y Flores, 2018, p.53).

Para Foucault (1994), “cuando un individuo o un grupo social llega a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad de movimiento, estamos ante lo que se puede denominar un estado de dominación” (p. 109). Reivindicando tanto a la naturaleza como a los animales no humanos como sujetos de derecho, el tratamiento foucaultiano se vuelve fecundo para pensar los estados de dominación entre sujetos humanos y no humanos. El sesgo del antropocentrismo especista pondera los intereses humanos por sobre los intereses de otras especies y naturaliza el entendimiento de las vidas no humanas como objetos y propiedad privada de los sujetos humanos. De esta forma, podemos afirmar que las relaciones entre humanos y no humanos han estado signadas por un marco de dominación.

La vida animal y vegetal se ha visto explotada y subordinada por fines exclusivamente humanos en un contexto de expansión y colonización neoliberal, donde se radicalizan los modelos extractivistas desde una lógica de libre mercado. Esta dinámica se vuelve hacia el interior de las



mismas sociedades humanas, organizando la vida cotidiana y las actividades laborales en base a *cafishear* la vida de todos, extrayendo la vitalidad de los seres vivos (Rolnik, 2019). De este modo, las subjetividades neoliberales, desde el agenciamiento del bienestar individual, el interés privado y la empresa personal, normalizan estas formas de relación en función de las máximas de ganancia, progreso y utilidad.

En la medida en que todo lo no humano es propiedad privada del individuo humano, el estado de dominación de lo no humano es comprendido en términos de la esfera privada. A pesar de las luchas de los movimientos ambientalistas y de liberación animal que buscan trastocar los regímenes de sensibilidad y se involucran para llevar a la escena pública estas problemáticas como un problema más que humano, se crea un imaginario social donde se responsabiliza únicamente a la ciudadanía del cuidado del ambiente. De esta forma, las empresas y el Estado se desresponsabilizan y acaban por privatizar una problemática común, redefiniendo el estado actual de contaminación como resultado de las vidas consumistas de las subjetividades neoliberales. Así, “la ciudadanía y en particular aquellos afectados se encuentran en desprotección, librados a una suerte de auto-responsabilización individual y colectiva por su propio cuidado” (Berger y Carrizo, 2019, p.8).

Las técnicas de gobierno neoliberal organizan prácticas sociales hegemónicas que se orientan únicamente hacia el sí mismo y a la propiedad de sí para afianzar la individuación desvinculada que posibilita padecimientos mentales al interior de las subjetividades neoliberales, tales como la inseguridad, el miedo y la ansiedad. Por esto, Lorey (2016) sostiene que el neoliberalismo demanda a las personas una auto-protección individualista que universaliza los riesgos (Ciuffolini, 2016) e imposibilita las alianzas y la acción política común para resistir ante estas formas hegemónicas de vivir y de morir entre humanos y no humanos⁵.

El capitalismo como sistema social a largo plazo y el neoliberalismo como sistema a corto plazo se presentan como los únicos regímenes civilizatorios, los únicos regímenes de vida posibles, hasta el punto de pensar que no hay un afuera del neoliberalismo (De Sousa Santos, 2010; Stengers y Pignard, 2018). De este modo, a pesar de que el neoliberalismo exhibe problemas sistémicos, tanto en los países ricos y altamente industrializados (Streeck, 2014) como en los países en desarrollo, acentuados en el actual contexto de pandemia (Salama, 2021)⁶, resulta difícil imaginar alternativas (Ciuffolini 2021; Fisher, 2016). De este modo, bajo este régimen perceptivo, la única alternativa que aparece es esperar que el neoliberalismo mute, sofisticándose.

Sin embargo, resulta útil el concepto de línea de fuga, como herramienta perceptual para reconocer las variaciones y diferencias intersticiales que acontecen dentro del sistema capitalista neoliberal que, por el contrario, se presenta como hegemónico, homogéneo, totalizante y sin fisuras. Cuando hablamos de línea de fuga, retomamos la idea deleuziana desde la cual se intenta dar cuenta de la emergencia de una resistencia al orden social establecido.

⁵ Es importante señalar que en muchos casos de problemáticas ambientales que afectan la salud y vida de las personas, la ciudadanía afectada realiza largos caminos, interpelando a las autoridades públicas para el reconocimiento del daño, de las víctimas, de los responsables y exigir la condena, la reparación, el resarcimiento; responsabilizando a las empresas y los agentes estatales (Berger, 2019; Saccucci, 2018, 2019).

⁶ Se trata de tendencias de largo plazo de: (1) declive persistente de la tasa de crecimiento económico, (2) crecimiento persistente de la deuda global, (3) desigualdad económica, tanto de ingresos como de riqueza, y (4) destrucción del medio ambiente. En otras palabras, no hay crecimiento económico, no hay igualdad social, la movilidad social es casi imposible, no hay estabilidad financiera y la naturaleza está siendo exterminada; situaciones que cada vez se acentúan más (Streeck, 2014; Salama, 2021).



La hipótesis de las líneas de fuga permite pensar sobre cómo y por qué las sociedades dejan de ser lo que son. De este modo, la fuga refiere a que siempre “hay lugares, situaciones, hechos, experiencias, etc. por donde todo se escapa” (Deleuze, 2007, p. 43). Aquello que rehúye al orden establecido se orienta hacia otros nuevos destinos desconocidos e impredecibles, que tienen la potencia de reestructurar de manera absoluta las coordenadas de lo social (Thiago Seixas, 2005). A pesar de esta indefinición, esta idea supone la posibilidad de pensar fenómenos de ruptura y devenir que tienen la virtud de señalar zonas, momentos, situaciones, eventos, acontecimientos pertenecientes a la sociedad —no se trata de marginalidad ni de minoría— cuya existencia se define en su propia potencia para problematizar lo social (González Montero, 2014).



Imagen 1. Retoño de vida en el *Chthuluceno*

Chthuluceno

Frente a este panorama capitalista desolador, cabe preguntarnos con Butler (2017), ¿qué es lo que constituye un mundo habitable? El pensamiento simbiótico de Donna Haraway (2016, 2019) es un ensayo para imaginar otros mundos posibles.

Haraway propone el concepto *Chthuluceno*⁷ como crítica a esta terrible época que denomina *Capitaloceno* y *Antropoceno*. *Capitaloceno*, *Antropoceno* y *Chthuluceno* son nombres a formas

⁷ Haraway propone la palabra *Chthuluceno* como parte de su propuesta de contar historias para imaginar otros mundos posibles, a partir de la fabulación especulativa o ciencia ficción. Esta palabra está compuesta de dos raíces griegas *kainos* y *khthón*, que juntas nombran una nueva tierra, el espacio-tiempo al que nos invita el Chthuluceno.

Kainos significa un tiempo de comienzos. *Khthón* significa de la tierra, de la cual nace la palabra *Chthónico*, que nos lleva a miles de seres chthónicos o los mil nombres de las entidades chthónicas. Los Chthónicos no son dioses celestiales ni olímpicos, sino seres que habitan el submundo, “seres de la tierra, antiguos y de la última hora a la vez. Los imagino repletos de tentáculos, antenas, dedos, cuerdas, colas de lagarto, patas de araña y cabellos muy desenmarañados” (Haraway, 2019, p.20); son monstruos que “no quieren tener nada que ver con las ideologías; no pertenecen a nadie; se retuercen, se deleitan y crecen profusamente con formas variadas y nombres diversos en las aguas, los aires y los lugares de la tierra” (ídem, p.21). Los Chthónicos tienen miles de nombres, Gaia, Pachama-ma, Medusa, Haniyasu-hime, etc., “son los indígenas de la tierra en una miríada de idiomas e historias” (ídem, p.116), que acompañan la doble muerte en este momento de la Tierra, el asesinato de la continuidad de la vida y el ex-terminio de generaciones de seres vivos en la



de organización de la vida, regímenes ideológicos, políticos, éticos. Mientras los dos primeros hacen referencia a una nueva era geológica que se inaugura con la revolución industrial y se mide en función del impacto ambiental que genera la forma occidental hegemónica de vida humana, el *Chthuluceno* significa un nuevo comienzo terruño donde la intra e interdependencia de todas las especies, es decir, su simpoiesis⁸ se vuelve una característica fundante. Esto pone en cuestión algunas de las características fundantes del *Capitaloceno*, como el individualismo antropocéntrico y la desconexión entre nuestro mundo cultural y el natural (Sánchez León, 2019), así como también la idea de supremacismo humano (Bruna Pérez, 2020).

Específicamente, el *Chthuluceno* se presenta como “un tipo de espaciotiempo para aprender a seguir con el problema de vivir y morir con respons-habilidad en una tierra dañada (...) [que] requiere mucho más de nosotros. Requiere el riesgo de existir para algunos mundos más que para otros y ayudar a componer esos mundos con otros seres” (Haraway, 2019, pp.20, 265).

Las alianzas multiespecies (Haraway, 2017) representan, en este sentido, la posibilidad de construir este espacio-tiempo desde una perspectiva no antropocentrada, comprendiendo que una forma fecunda de ayudar a componer los lazos con otros seres no humanos implica necesariamente la respons-habilidad de dejarnos acompañar, forjando alianzas sensibles con los otros no humanos que supongan encuentros transformadores para los procesos de subjetivación humana.

De este modo, el *Chthuluceno* como evento fronterizo invita a pensar que otro mundo “no solo es urgentemente necesario, sino también posible, pero solo si no sucumbimos al hechizo de la desesperación, al cinismo o al optimismo” (Haraway, 2019, p.89; Freire, 2012). En ese sentido, en la organización mundial de producción de subjetividades capitalística instalada como colonialismo interno (Rivera Cusicanqui, 2015, 2018; Rolnik, 2019), se presentan líneas de fuga, de resistencia, no en abstracto sino como experiencias situadas, a nivel infrapersonal, personal y colectivo, que Rolnik y Guattari (2006) denominan procesos de singularización.

Proponemos pensar este horizonte de experiencias en términos de ejercicios espirituales para delinear posibles modos de agenciar los procesos de singularización como prácticas que lleven a cabo la construcción del *Chthuluceno*.

Cuando hablamos de ejercicio espiritual nos referimos a los ejercicios de subjetivación que emplean tecnologías del yo como dispositivos “que per-miten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de opera-ciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 2008, p.48). Esto presupone “el ejercicio de uno sobre sí mismo mediante el cual se intenta elaborar, transformar, y acceder, a cierto modo de ser” (Foucault, 1994, p.107).

Los ejercicios espirituales, entendidos de esta forma, albergan en sí la posibilidad de recodificar regímenes de visibilidad, distribuyendo lo visible y lo invisible a partir de modos alternativos de ser sensible. En la medida en que estos tienen la capacidad de generar regímenes de luz, pueden

actualidad, “provocada por la arrogancia de los que industrializan, megatransportan y capitalizan sobre mares, tierras, aires y aguas” (Haraway, 2016, p.13).

Para una comprensión más cabal y sensible del planteo de Haraway, acercamos su invitación de ver la película *Nausicaä del Valle del Viento* de Hayao Miyazaki (Haraway, 2016).

⁸ La simpoiésis refiere al proceso generativo de sistemas producidos colectivamente, en mutua constitución, generados con otros, no en solitario (Haraway, 2019).



“hacer nacer o desaparecer el objeto que no existe sin ella” (Deleuze, 1990, p.155). En ese sentido, sostenemos que todo ejercicio espiritual, todo dispositivo, tiene una naturaleza estratégica, política, performativa que introduce un trabajo micropolítico de agenciamiento infrapersonal, personal y colectivo (Greco, 2016; Rolnik y Guattari, 2006).

En el presente trabajo, sostenemos que un mundo habitable con vistas al *Chthuluceno* puede constituirse a partir de ejercicios espirituales que elaboren modos de ser comprometidos con echar luz sobre las relaciones interespecies desde una mirada no antropo-especista, “haciendo nacer” la visión de un otro no humano como significativo. En consonancia con un nuevo régimen de percepción, nos interesa retomar la condición precaria existencial como categoría que permite pensar en una comunión de precaries (Lorey, 2016), más allá de lo humano.

Lorey (2016) reconoce la precariedad como una condición compartida de la vida humana y explora las posibilidades ambivalentes del autogobierno para devenir con lxs precarixs en un vivir juntxs. Propone esto como ejercicio que facilita una acción política común, tomando como punto de partida afirmativo la condición precaria existencial. Pero, ¿quiénes constituyen este “vivir juntxs”? ¿Con quiénes compartimos esta vulnerabilidad existencial que nos vincula para la acción política?

En la medida en que nos limitamos a pensar que vivir juntxs es vivir únicamente entre humanos, estamos reproduciendo el sesgo antropocéntrico especista propio del capitalismo en sus diversas vertientes. En este sentido, es Judith Butler (2010) quien afirma que la precariedad es también la condición que vincula a los animales humanos con los no humanos. La universalización y privatización del riesgo y la consecuente normalización de la precarización del neoliberalismo vuelve al animal humano tan sustituible como aquellas formas de vida no humanas percibidas como instrumentos o recursos susceptibles de ser explotados. Sin embargo, según Butler (2006), “cuando esta vulnerabilidad es reconocida, este reconocimiento tiene el poder de cambiar el sentido y la estructura de la vulnerabilidad misma” (p.70). La percepción que se abre ante la precariedad propia de lo vivo mancomuna la gran división entre humanos y no humanos.

En el actual contexto de pandemia donde la precariedad se acentúa y visibiliza (Ciuffolini, 2021), reconocer la precariedad como condición existencial trastoca de manera contundente el régimen de sensibilidad neoliberal al facilitar una condición de posibilidad para sentir, observar y escuchar; vincularnos social y afectivamente con otredades no humanas a partir de una condición común, a saber, la precariedad de la *bios* (Butler, 2010).

Teniendo en cuenta las líneas de fuga, podemos pensar la propuesta de Lorey (2016) junto a Haraway (2019), como un movimiento que inventa una re-composición desde estrategias y alianzas multiespecies. En ese sentido, Haraway (2019) afirma que el “Chthuluceno está hecho a partir de historias y prácticas multiespecies en curso de devenir-con, en tiempos que permanecen en riesgo, tiempos precarios en los que el mundo no está terminado y el cielo no ha caído, todavía... Estamos en riesgo mutuo” (p.95).

De esta forma, la necesidad de generar relaciones entre precaries se pluraliza y se transforma en la posibilidad de constituir relaciones de parentesco y alianzas multiespecies como una forma de construir refugios para aquellos humanos y no humanos sin amparo (Haraway, 2019). Estas relaciones multiespecies toman la forma de procesos de singularización.

Los procesos de singularización performan formas de vida no capitalista pero son precarios, frágiles, fugaces y corren el riesgo de ser capturados y recuperados por las lógicas capitalistas



(Guattari y Rolnik, 2006; Stengers y Pignard, 2018)⁹. Sin embargo, “seguir con el problema” es identificar que la vulnerabilidad intrínseca a la existencia representa la potencialidad para cambios sociales en torno a la construcción vincular. Com-partir la condición precaria como comunión de todos los seres vivos es, no solo reconocer las vidas no humanas más allá de las dicotomías modernas animal-planta, animal-humano, naturaleza-cultura, sino también representar, frente a la organización mundial de producción de subjetividades capitalística, líneas de fuga, de resistencia, no en abstracto, sino como experiencias vividas, singulares, íntimas, frágiles, vulnerables.

Allí donde fracturamos las dicotomías propias del sesgo antropocentrado, los vivientes no humanos pueden constituirse como otredades significativas. Con ello nos referimos a reconocer la dignidad de todos los seres vivos, en sus diferencias (Derrida, 2008). Bajo esta óptica, se busca reconocer su derecho a la vida y a la integridad (Acosta y Martínez, 2011)¹⁰; su agencia, libertad y auto-determinación, al margen de los intereses humanos (Echazú-Böschemeier y Flores, 2018; Mancuso y Viola, 2015; Stadler-Kaulich, 2017). El reconocimiento de las vidas no humanas como sujetos sociales y políticos, sujetos de derecho¹¹, posibilita una apertura a nuevos imaginarios colectivos, donde las vidas no humanas se perciban también como comunidades políticas (Danowski y Viveiros de Castro, 2019)¹².

Es así como muchas sociedades no occidentales consideran que los no-humanos son personas, seres conscientes de su propia existencia, donde “el mundo está habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprehenden desde puntos de vista distintos” (Viveiro de Castro, 2004, p.225). De modo que “se reconoce a los no humanos de la misma manera que se conoce a otras personas, involucrándose con ella, invirtiendo tiempo en

⁹ Al respecto nos parece útil para pensar esta tensión las palabras de Hakim (2012) respecto a las Zona Temporalmente Autónoma (TAZ), que no se proponen para durar para siempre. La TAZ “es como una revuelta que no se engancha con el Estado, una operación guerrillera que libera un área -de tierra, de tiempo, de imaginación- y entonces se autodisuelve para reconstruirse en cualquier otro lugar o tiempo, antes de que el Estado [y el Mercado] pueda aplastarla (...) Tan pronto como un TAZ es nombrado -representado y mediatizado- debe desaparecer, desaparece de hecho, dejando tras de sí un vacío, resurgiendo de nuevo en otro lugar, e invisible de nuevo en tanto indefendible para los términos del Espectáculo. De esa manera el TAZ es una táctica perfecta para una Era en que el estado [y el mercado] es omnipotente y omnipresente, pero también lleno de fisuras y grietas” (p.56)

¹⁰ Espíritu que encontramos materializado de diferentes formas en la Constitución de Ecuador (2008, art.71), donde la naturaleza o pachamama tiene derecho al respeto integral y protección; en la Constitución de Bolivia (2009, Art.302), donde el medio ambiente, la fauna silvestre y los animales domésticos tienen derecho a su preservación, conservación y protección; y en la Constitución de Suiza (1999, art. 120), donde los seres vivos, incluidas las plantas, tienen derecho a la integridad. Si bien con claras contradicciones fruto del extractivismo y la explotación utilitaria de la naturaleza desde modelos económicos capitalistas (Cuestas-Caza, 2017; Schavelozon, 2015).

¹¹ Reconociendo los mismos derechos humanos, pero yendo más allá de ellos, en sus diferencias (De Sousa Santos, 2010; Acosta, 2011), de modo de considerar sus derechos desde una perspectiva no antropocéntrica.

¹² Reconocimiento que nos sitúa en el giro ontológico (Holbraad, Pedersen y Viveiro de Castro, 2019; Viveiro de Castro, 2004) o ontogénico (Ingold, 2018) donde co-existen múltiples formas de vida humanas y más allá de lo humano. Esta multiplicidad puede ser concebida de dos formas diferentes. Por un lado, como una diversidad de ontologías, “ontologías plurales con, para y entre las plantas” (Echazú-Böschemeier y Flores, 2018, p.62) y los animales no humanos, que nos lleva a un multinaturalismo (Viveiro de Castro, 2004). O, por otro lado, una diferenciación de formas que toma la vida de un único mundo (Ingold, 2018). En cualquier caso, para nosotres se trata del reconocimiento político de diferentes formas de vivir, del derecho de los pueblos a su autodeterminación ontológica (Holbraad, Pedersen y Viveiro de Castro, 2019), pueblos humanos y no humanos.



relaciones de intimidad y cuidado mutuo, como si se tratara de un pariente cercano” (Marín et al., 2019, p.185).

De esta forma, estamos refiriéndonos a un problema perceptual o sensible que, en el campo político-legal toma la forma de los Derechos de la Naturaleza, diferenciándose claramente de los derechos ambientales. Estos últimos están incluidos en el art. 41 de nuestra Constitución Nacional (1994) y refieren a un derecho humano de tercera generación. No obstante, al comprometerse de manera circunscrita a un ambiente sano, el fin es el bienestar humano y acaban por reproducir el sesgo antropocéntrico (Acosta, 2011). En cambio, los derechos de la Naturaleza, buscan visibilizar, hacer sensible y atender el reconocimiento del derecho a la existencia, a la vida y a la dignidad de la naturaleza como fin en sí mismo.

El pasaje de los derechos ambientales a los Derechos de la Naturaleza supone profundas transformaciones al interior de las legislaciones políticas pero, sobre todo, implica un cambio radical en la percepción de las vidas no humanas. En este sentido, resulta interesante resaltar la lógica especista que se manifiesta cada vez que surgen estos planteos en la esfera de la vida cotidiana y en el ámbito político-legislativo. En ambos espacios, las reacciones son, en general, de extrañamiento, confusión y menosprecio. Por ejemplo, así como en Argentina se invisibilizan y no cobran relevancia mediática los proyectos de ley que buscan legitimar los Derechos de la Naturaleza (Solanas y Giustiniani, 2015; Solanas, 2019; Grosso, Sposito, Cerruti et al. 2020)¹³, en Ecuador, diferentes políticas ningunean la propuesta de reconocer a la Naturaleza como sujeto de derechos en la Asamblea Constituyente de Montecristi en Ecuador que, finalmente, se sancionó en la nueva Constitución ecuatoriana (Acosta, 2011; Zaffaroni, 2011).

Mientras se exhibe en Argentina un rechazo generalizado al reconocimiento de los derechos de vivientes no humanos, nuestro Código Civil y Comercial (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, 2014) diferencia dos tipos de personas, la persona humana y la persona jurídica, ambas reconocidas como sujetos de derecho. De este modo, resulta llamativo pero coherente con esta mirada antropocéntrica, que nuestra ley reconozca la personalidad jurídica a las personas humanas, las empresas privadas y las organizaciones públicas, pero no a los animales no humanos y las plantas, como señala Eduardo Galeano (2008).

La intrascendencia social de esta situación probablemente sea un efecto del régimen de sensibilidad neoliberal antropocéntrico. Mientras el reconocimiento de los derechos de las empresas privadas es solidario al régimen neoliberal, el reconocimiento de la personalidad jurídica no humana y de los Derechos de la Naturaleza va en contra de intereses económicos nacionales y transnacionales, puesto que conlleva inexorablemente la desmercantilización de la naturaleza (Acosta, 2011).

Al apuntar hacia los ejercicios espirituales situados como líneas de fuga, nos distanciamos de pretensiones legislativas en el presente para instar a revitalizar otra matriz de inteligibilidad, que enfatiza el quehacer cotidiano con vistas a un horizonte futuro novedoso donde se logre legislar sobre estos asuntos.

En resumen, para Butler (2006), el reconocimiento de las vidas no humanas como vidas susceptibles de ser vividas representa la posibilidad de volverse parte de un encuentro ético entre precariedades. Este encuentro entre precariedades tiene que ver con invocar un devenir-con la

¹³ Recientemente encontramos tres proyectos de ley en la Cámara de Diputados y de Senadores de Argentina, presentados en el año 2015, 2019 y 2020 (Solanas y Giustiniani, 2015; Solanas, 2019; Grosso, Sposito, Cerruti et al. 2020); pudiendo identificar una pérdida del reconocimiento de la vida y de la dignidad no humana entre los proyectos de ley, a lo largo del tiempo, al verse comprometidos intereses mercantiles.



radicalidad del otro, atendiendo a sus formas alternativas de vida y no con un apego a ciertas formas de ser y de estar en el mundo, en particular, con las formas de ser y de estar en el mundo neoliberal. Se inicia una fisura en el régimen de sensibilidad neoliberal cuando nos vinculamos con lo radicalmente otro y lo percibimos como significativo. Un “encuentro ético”, en la medida en que supone una práctica singular y cotidiana de entrar en contacto con la radicalidad de la diferencia de no-ser-humano, puede desbaratar la (re)producción de las subjetividades humanas capitalistas.

Una cooperación social entre especies precarizadas potencia una dirección que exige el fin de un estado de dominación humana sobre todo lo no humano. Desmontar la dinámica neoliberal y el antropocentrismo especista representa, ineludiblemente, aquello que Lorey (2016) promueve en términos de una reorganización de las singularidades múltiples para revertir y cambiar radicalmente las relaciones sociales existentes. Pero también es preciso entender este movimiento siempre dentro de las relaciones de poder mismas (Lorey, 2016; Foucault, 1994).

En los albores del *Chthuluceno*, las alianzas multiespecies son formas de transformar el orden social impuesto por una visión antro-po-especista para ampliar los juegos de poder y las libertades políticas. Éstas emergen como un punto de partida estratégico que interrumpe el proceso de normalización del gobierno de lo precario por causa del carácter liminal de lo no humano.

En este marco, el *Chthuluceno* es el pasaje de una ontología individual a una relacional, donde “naturaleza y cultura son parte de un mismo campo sociocósmico” (Viveiro de Castro, 2004, p.234). Es por medio de ejercicios espirituales que es posible transfigurar las formas en las que existimos y somos en la cohabitación con alternativas de existencia que resisten en su silenciosidad a las técnicas de auto-gobierno neoliberal.

Si bien los discursos teóricos suponen un imperativo político más o menos implícito, “es un discurso muy liviano cuando se emite desde una institución cualquiera de enseñanza o, simplemente, desde una hoja de papel”, porque “la dimensión de lo que es preciso hacer sólo puede manifestarse, creo, dentro de un campo de fuerzas reales”, que a su vez es un campo “que no se puede controlar de manera alguna ni hacer valer dentro de ese discurso” (Foucault, 2006, p. 17). Por esto, basándonos en la idea de Lorey (2016) que sostiene que las alianzas políticas se forman mediante las conexiones afectivas de los cuerpos, desplegamos las ideas aquí presentadas a partir de dos experiencias de las que formamos parte.

Estas dos experiencias fueron seleccionadas a modo de laboratorio micro-político. Por un lado, por ser vivencias situadas en el marco de los procesos de subjetivación personales de los autores y, por otro lado, por ejemplificar una práctica alternativa de visibilización sensible hacia los perros y las plantas, como elementos representativos del mundo animal y vegetal. Los dos casos que analizamos configuran minuciosamente el tiempo y la vida de un modo que busca dialogar con el *Chthuluceno*, en oposición al Antropoceno; son experiencias de relación e interdependencia que agencian pequeños movimientos contrahegemónicos frente al orden existente neoliberal y antropocéntrico.

Animales de compañía



Los animales domésticos son considerados ante la ley como objetos y propiedad privada de un sujeto humano¹⁴. Gran parte de estos se encuentran confinados entre rejas en sistemas de crianza extensiva o utilizados para investigaciones, mantenidos por propósitos económicos o científicos (Díaz Videla, 2019). Esto establece una forma de relación entre animales humanos y no humanos que exhibe un carácter antropocentrista e instrumentalista y define un estado de dominación para los no humanos.

La subcategoría conocida como “mascota” o “animal de compañía”, en cambio, irrumpe de forma paradójica. Por un lado, esta forma de animal doméstico es mercantilizada en los circuitos de comercialización tradicionales, tales como la empresa de compra-venta *Mercado Libre* y tiene un “dueño” o “propietario” que puede decidir si venderlo, reproducirlo o no. Sin embargo, por otro lado, la motivación que propicia esta relación no es tanto económica, sino social, afectiva o emocional (Serpell y Paul, 2011). En particular, son ampliamente reconocidos como miembros de la familia, extendiendo este concepto hacia la idea de familias multiespecies (Díaz Videla, 2017). En este sentido, durante la pandemia de Covid 19, donde el aislamiento social ha fragmentado la vida familiar, se ha registrado en Argentina un aumento considerable en las adopciones de animales de compañía en un 200% (Alonso, 2021).

El perro de apoyo emocional (PAE) es un tipo específico de animal de compañía que ha encontrado asidero en el contexto de una profundización global del neoliberalismo, donde se radicaliza la precarización de la salud mental y las condiciones de vida humana. Esta categoría canina se define como herramienta de soporte afectivo para el humano ante padecimientos mentales que bien podrían considerarse propios de la subjetividad capitalista: ansiedad, depresión, síndrome del *burn out*, ataques de pánico, etc. A pesar de que esta relación constituye una vinculación afectiva entre humanos y no humanos, acaba por reverberar en una forma antropocentrada allí donde se perpetúa una posesión o tenencia motivada exclusivamente por fines individualistas y utilitarios (Herzog, 2012).

Sin embargo, en el contacto estrecho que se da a través de la cohabitación, se configura una posible línea de fuga para transformar una relación de dominación en un juego de poder (Foucault, 1994). En el “vivir juntos” se puede inscribir el irrevocable reconocimiento del otro en tanto otredad significativa a través de la aprehensión de su libertad para expresar, negociar, generar acuerdos, respetar normas y definir hábitos recíprocamente, etc. (Donalson y Kymlicka, 2018). Teniendo en cuenta esto, en el siguiente apartado describimos el programa *Adoptá un PAE*¹⁵. Este se concibe en el seno de esta tensión intrínseca a los animales de compañía y pretende explorar las posibilidades de generar alternativas contrahegemónicas del régimen de sensibilidad para las formas de vinculación humano-no humano.

Programa Adoptá un PAE

Adoptá un PAE está dividido en tres etapas. En un primer momento, nos llegan planillas de personas cuyo psiquiatra o psicólogo les recomienda un perro de apoyo emocional. Desde otro lugar, nos llegan planillas y fotos de perrxs en situación de calle, rescatadxs que habitan espacios de hacinamiento y precariedad en refugios o protectoras que les acogen transitoriamente.

¹⁴ Los Art.1757, 1759, 1947, 2130 y 2153 del Código Civil y Comercial de Argentina estipula que los animales son cosas (Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, 2014).

¹⁵ *Adoptá un PAE* es un programa que se realiza en el marco de la Asociación sin fines de lucro *Pata Argentina*. Picazo es fundadora y educadora canina del mismo.



Primeramente, iniciamos la búsqueda de un humano que pueda adaptarse a las necesidades de un perro adulto. Desde una matriz interdisciplinaria de psicólogos, psiquiatras y especialistas en etología canina, realizamos entrevistas a la persona candidata para luego hacer las evaluaciones pertinentes en el perro que nos permita garantizar que manifiesta intereses gregarios y una motivación intrínseca para la socialización inter e intra específica.



Imagen 2. Etapa de educación con la familia multiespecies

En una segunda etapa, el perro adoptado convive con un educador canino especializado en perros de asistencia para que este pueda desplegar su animalidad en un contexto de confianza y escucha. Intervienen allí técnicas de enseñanza cognitivo-emocional pero también técnicas propiamente animales. En una familia multiespecie, son otros perros, gatos, caballos, entornos y estímulos quienes acompañan y guían el proceso pedagógico. El ritmo del proceso es el tiempo propio de la singularidad del perro y puede variar entre 4 y 8 meses. Si bien el perro puede haber mostrado ciertas características aptas para ser un PAE, esta elección se somete a reevaluación constante, atendiendo en la práctica cotidiana a la motivación que sienta el perro en su proceso de aprendizaje.

La tercera etapa de “acoplamiento” dura alrededor de 15 días. El educador canino comienza conviviendo con el perro y el adoptante y, paulatinamente, comienza a extinguirse como estímulo, desempeñándose como objeto transicional del perro. En el presente programa se busca introducirles en las respectivas rutinas, necesidades generales de la especie canina y también las necesidades específicas del perro. La educadora o el educador funcionan como traductores de mundos, facilitando el código de comunicación construido durante los meses de convivencia en



la familia multiespecies. Se le hace un seguimiento por un año al binomio para acompañar el proceso de adaptación tanto del humano como del no humano en su nuevo con-vivir.



Imagen 3. Etapa de acoplamiento en la oficina

Análisis del programa

Según Anzoátegui (2017) las metáforas paradigmáticas que organizan nuestras formas de vinculación humana se configuran entre la idea cartesiana y mecanicista de un animal-máquina y la concepción de antropomorfización, que proyecta en la otredad la propia intencionalidad humana y se fagocita la diferencia interespecie. Esto genera una relación antropocentrada allí donde el otro es, o bien un objeto, o bien algo idéntico a mi humanidad. En esta dualidad se insertan los perros de compañía y en particular, los PAE.

En general, el sistema tradicional de selección de perros de asistencia se basa en la crianza de perros de determinada raza. Se moldean sus vidas y manipulan sus necesidades y preferencias desde su nacimiento de acuerdo a fines estrictamente humanos. Esto supone una socialización al servicio de la subordinación (Donalson y Kymlicka, 2018).

Desde el programa *Adoptá un PAE* se busca formar un binomio de apoyo emocional, entendiendo a ambos, humano y no humano, como un conjunto de subjetividades dependientes una del otro. El objetivo último no es la asistencia del humano sino forjar lazos de parentesco multiespecies que abran la sensibilidad de la parte humana hacia miradas más allá del sí mismo. El despojo de la mónada humana se traduce a formas de vivir y de estar alternativas al neoliberalismo, donde se produce una vinculación afectiva contenedora que trae beneficios fisiológicos, psico-sociales y emocionales (Gómez, Atehortúa y Orozco, 2007). Al entrar en contacto con la experiencia de una relación donde el lenguaje es analógico y se da a través de la corporalidad y la sensibilidad, se posibilita silenciar el espectro de la sobreestimulación de la hiperactividad cognitiva (Berardi, 2019).



El trabajo con perros de refugio genera una situación donde la precarización emocional es, en general, mutua. Teniendo en cuenta esto, se presenta el programa como una forma de ayuda bidireccional. Quienes constituyen el binomio son subjetividades, humanas y no humanas, que precisan producir nuevas formas de relación y de afecto, de pertenencia y de cuidado desde un reconocimiento de la vida como fundamentalmente precaria. Se trata de un encuentro y unión de dos precaries.

El proceso de educación se inserta en un espacio liminal de las formas paradigmáticas de vinculación humano-perro. Teniendo en cuenta el límite que supone el otro, se establece un esfuerzo híbrido, entre el conocimiento y la empatía, para responder al llamado de una responsabilidad ineludible de respetar a un otro significativo. Esto conlleva un aprendizaje de la sensibilidad mutua, de reglas de convivencia, de alianzas, diálogos y negociaciones para construir un bienestar y una armonía en ese co-habitar multiespecie (Donalson y Kymlicka, 2018). En el desarrollo pedagógico del perro, no se busca imponer una obediencia básica, sino brindarle a la individualidad la posibilidad de ser estimulado social, emocional y cognitivamente para su florecimiento. Todo perro debería tener el derecho a ser socializado para la vida en el contexto que habita. La objetualización del perro muchas veces genera un desarrollo físico, social y cognitivo deficiente. El reconocimiento que implica ser un otro significativo implica también que se considere su socialización, su educación y las formas en las que ese acompañamiento pedagógico se da.

El “acoplamiento” constituye un proceso pedagógico para el humano. El objetivo de esta etapa es generar una fisura en el régimen sensible atopocentrado a partir de incentivar la introducción de un tutor en los estudios contemporáneos sobre el universo canino. Se busca aquí expandir la sensibilidad humana hacia la percepción de la comunicación y la cognición canina. Entender al compañero canino desde la singularidad de su especie supone evitar el reduccionismo de confundir a un animal con un objeto o con una persona humana (Ferrari, 2015 en Anzoátegui, 2017).

El encuentro entre un humano y un otro que, a pesar de no ser humano, constituye un otro significativo, es un acontecimiento ético que trasciende cualquier narrativa discursiva que se pueda hacer *a priori*. En el acoplamiento, se ejercita la disposición para la receptividad y la observación de un viviente que no habla desde una lengua, pero habla de instante en instante en su propio lenguaje sutil.

Detenernos a escuchar a otro no humano, a conocer cómo expresa sus necesidades y deseos, es una práctica cotidiana, un ejercicio espiritual situado, que expande la percepción hacia cosmovisiones diversas. Esto significa, no solo una ruptura con el régimen de sensibilidad que prescribe una relación especista de dominación, sino también la posibilidad de construir una familia multiespecie, donde cada parte del sistema juega un rol y manifiesta la expresión singular de su existencia y de sus necesidades específicas. El agenciamiento singularizante se expresa en este encuentro ético con las peculiaridades de una especie distinta a la humana y las particularidades de la individualidad canina en cuestión.

De esta forma, lejos de entregar al humano un animal-máquina y enseñar el uso de los comandos para generar una comunicación unidireccional con la misma, se contempla el sistema familiar en el que se integra el binomio y se trata de introducir a los participantes de la familia en conceptos como contagio emocional (Cavalli y Bentosela, 2021), lenguaje corporal (Rugaas, 2001) y cognición social canina (Jakovcevic, Irrazábal y Bentosela, 2011).



¿Cómo percibir el estado emocional del perro? ¿Cómo descubrir su sensibilidad, sus gustos, preferencias, necesidades? La receptividad que se abre con estas preguntas habilita una comunicación bidireccional.

La búsqueda de *Adopta un PAE* está íntimamente relacionada con lograr una efectiva alianza afectiva multiespecies, en la cual se explore una inter-dependencia que facilite una apertura de las percepciones humanas más allá de lo humano. La potencia de generar parentescos multiespecies frente a la precarización humana y no humana produce un refugio de vinculación transformadora en contraposición a la desvinculación y la inseguridad social propia de las técnicas de gobierno neoliberal. El reconocimiento de un otro no humano como significativo representa, a su vez, la posibilidad de expandir ese registro hacia otros no humanos y favorecer la empatía interespecies y la percepción de sus respectivas vidas entrañablemente dañadas por el Antropoceno.

Campo arte-transformador y mundo vegetal

En Argentina, en el campo social y artístico se presentan diferentes prácticas artístico-sociales que conciben al arte como herramienta de transformación social (Verzero y Manduca, 2019; Infantino, 2020) y se sitúan entre el arte y la política, siendo conceptualizadas como *campo arte-transformador* (Infantino, 2019, 2020).

El arte-transformador tiene un posicionamiento e interés crítico en incidir en la realidad social, desde un trabajo colectivo y participativo, micropolítico y/o macropolítico, agenciando procesos de subjetivación (Expósito, Vidal y Vindel, 2012; Greco, 2016; Verzero y Manduca, 2019) singularizante, otras formas de vida alejadas de los modos de vida capitalista (Del Mármol y Basanta, 2020; Lang, 2019). Dentro del mismo, podemos ubicar al Arte ecológico activista (Sánchez León, 2019) o Artivismo ecofeminista (Estrella, 2021), como un tipo de arte participativo, colaborativo, situado y crítico orientado hacia transformaciones sociales por un mundo sostenible y no antropocéntrico.

En ese sentido, las artes pueden agenciar otros regímenes de sensibilidad (Rancière, 2005), recalibrar nuestros sentidos, nuestras formas de percibir, de sentir el mundo, como gérmenes de vida, que “inducen nuevas formas de subjetividad política” (Rancière, 2009, p. 13). Puede modificar el reparto de lo sensible (Rancière, 2009), “ofrecer otros modos de lo perceptible, lo decible y lo posible en un mundo común, es decir, puede generar una operación de disenso, poner en evidencia el carácter ficcional y contingente del orden social” (Capasso, 2018, p.227). Nos pueden ayudar a “pensar y experimentar relaciones entre humanos y no humanos donde naturalezas/culturas importan como cuestiones ontológicas y políticas que dicen de los modos de vivir” (Galindo, Milioli y Méllo, 2013, p.56), reconfigurando material y simbólicamente el territorio común.

Específicamente respecto al mundo vegetal, encontramos diferentes producciones artísticas interespecies creadas desde una mirada Chthulucénica. Por ejemplo, el espectáculo de danza contemporánea *De Dentro: Leguminosas* (Brasil, 2010) (Galindo et al., 2013), la obra de danza *Insomnio vegetal* (Argentina, 2015) (Romero, 2017), una serie de ejercicios de imaginación de kriya yoga para cultivar la planta interior (Estados Unidos, 2014) (Myers, 2014) y la instalación *The Plantocene* (Austria, 2019) (Bruna Pérez, 2020).



En este contexto, describimos y analizamos una escena de la obra de danza contemporánea *Otoño* del grupo de danza contemporánea *Cantorodado*¹⁶. La obra *Otoño* aborda situaciones de violencias cotidianas¹⁷. Transcurre en una sala despojada de objetos, construida como caja negra, con telones negros en las paredes. En escena hay tres bailarines. Hacia el final de la obra, un portón metálico que forma parte de una de las paredes de la sala se abre repentinamente, rompiendo la cuarta pared. El público y lxs artistas observan desde la sala un patio interno amplio con árboles, plantas, pastos y, detrás, las sierras de Córdoba. Analizamos esta escena desde la experiencia de Berteá, uno de los bailarines que trabaja la relación entre lo humano y el mundo vegetal¹⁸; donde encontramos elementos del *Chthuluceno*.

Escena de danza

Es de noche, se abre en un estruendo la puerta de metal de la sala de danza e irrumpe la naturaleza como exterioridad, como afuera.

Los árboles, el viento, los pájaros, la noche se presentan como diferencia no humana.

Les bailarines parades permanecemos quietes, inmóviles, observando esa exterioridad que surca una diferencia. Contraste con los actos que realizábamos a lo largo de la obra entre nosotros: acecharnos, acosarnos, alienarnos, someternos, agredirnos, golpearlos, defendernos, violentarnos. Agresión patriarcal, demasiado humana. La naturaleza se presentifica como diferencia, como otredad.

Luego de un minuto, tal vez dos, una bailarina camina lentamente hacia la puerta, temerosa. Luego, yo también. Exploramos ese umbral. Sentir, tocar, habitar el viento, el movimiento de los árboles, la noche profunda, un grillo, una brisa, un pájaro, como un afuera de lo humano.

Presencias que me llevan a sentir mi cuerpo, las tensiones anidadas, el cansancio, la violencia; así como también percibir temeroso, enrarecido, esa diferencia con el mundo vegetal. ¿Cómo dar un paso en la noche?

Intuyo opacamente la presencia de un enjambre de vida en esa naturaleza que habita afuera de la sala, y detrás las sierras de Córdoba, monte océano verde. Intuición eclipsada por el miedo, por mi cuerpo entumecido.

¹⁶ *Cantorodado* se ubica en el Valle de Paravachasca (Córdoba, Argentina). Actualmente se encuentra integrado por tres bailarines: Berteá Francisco, Cravero Lucía y Rossetti Ludmila. En la obra *Otoño* Jimena Vankeirsbilck participa en el diseño de iluminación y técnica, y Mateo Bruno en la música. Berteá participa como integrante e investigador, en el marco de una investigación etnográfica colaborativa del Doctorado en Artes de la Universidad Nacional de Córdoba. La obra *Otoño* es una creación colectiva realizada con el apoyo económico de la *Agencia Córdoba Cultural*, área de cultura de la Provincia de Córdoba, por medio de la convocatoria *Nuevas Miradas 2019*.

¹⁷ Se puede visualizar un teaser de la obra en el siguiente link: https://www.youtube.com/watch?v=1Clf3_l5fhQ. El mismo funciona como síntesis audiovisual de la obra.

¹⁸ Cada bailarín interactúa con el afuera de la sala de formas diferentes. Las otras dos bailarinas trabajaban corporal y afectivamente el afuera de la sala como afuera de las lógicas de violencia trabajadas en la obra, sin relacionarse con la vida vegetal ahí presente. En ese sentido, una de las bailarinas comenta que no se conecta con la vida vegetal ya que ese espacio físico se presenta como *demasiado urbano*, y lo trabaja *de forma abstracta como lo desconocido* (Entrevista, 8/7/21).



Imagen 4. Escena de la obra *Otoño*

Análisis de la escena

En la escena descrita encontramos una relación de opacidad entre persona humana y mundo vegetal. Situación que nos lleva a interrogarnos por esa opacidad: ¿de qué habla?, ¿de quién habla?

En el neoliberalismo encontramos una lógica utilitarista, extractivista y depredatoria, de apropiación y uso de la naturaleza como recurso para satisfacer las necesidades humanas, que construye una relación cosificante y utilitarista entre humanos y mundo vegetal (Echazú-Böschemeier y Flores, 2018). Las plantas se presentan así más cerca de un objeto inanimado que pasa desapercibido, que un ser vivo significativo.

Los agenciamientos de subjetivación capitalista construyen regímenes de sensibilidad que marcan una distancia entre personas humanas y mundo vegetal, dificultando relaciones sensibles, afectivas y empáticas de reconocimiento. Por ejemplo, se presenta una diferencia en la temporalidad entre las personas humanas y las plantas, entre la temporalidad capitalista contemporánea y la temporalidad vegetal. Una diferencia de velocidad que funciona como distorsión perceptiva o ilusión óptica, solo que a escala temporal. de modo que si bien “las plantas se mueven para captar la luz, alejarse de un peligro o buscar puntos de apoyo (en el caso de las trepadoras) (...) para nuestra percepción, las plantas siguen estando «quietas» (...) Nuestros sentidos no son capaces de percibir ese movimiento, y por eso actuamos como si las plantas fuesen objetos inanimados” (Mancuso y Viola, 2015, p.43).

Contrariamente, encontramos numerosos pueblos originarios en Latinoamérica¹⁹ donde la vida vegetal se entrelaza de forma explícita con la vida humana, reconociendo una agencia en la vida

¹⁹ Por ejemplo, disponemos las etnografías del pueblo Cree Sakâwiyiniwak (Canada) (Baker, 2020), el pueblo Guna, de la comarca de Gunayala (Panamá) (Martínez Mauri, 2020), la comunidad indígena Pijao, del Resguardo de San Antonio de Calarma (Colombia) (Olmos, 2020), la comunidad Sapo Rumi (Ecuador) (Magnoni, 2018), la comunidad Mapuche de la comuna de Panguipulli (Chile) (Riquelme Maulén, 2020;



vegetal, así como también relaciones de reciprocidad y comunidad entre humanos y naturaleza (Echazú-Böschemeier y Flores, 2018; Riquelme Maulén, 2020; Skewes Vodanovic et al., 2017). Desde esta óptica, es posible comunicarse y conversar con las plantas (Baker, 2020; Goldstein, 2020; Magnoni, 2018; Schulthies, 2019). No son “meros recursos que hacen posible la vida material sobre la tierra (...) seres sin alma, regulados por las leyes de una naturaleza mecanicista (...) sino una parte del cosmos altamente significativa en la composición de la persona, la sociabilidad y la humanidad” (Shiratori, 2019, p.174 en Martínez Mauri, 2020, p.145).

Las plantas son formas de vida, de las que podemos aprender y forjar alianzas (Castro, 2021).

Asimismo, se presentan algunos trabajos científicos que analizan las relaciones entre artistas, investigadores occidentales y el mundo vegetal²⁰. Por ejemplo, Myers (2014) presenta ejercicios y experimentos perceptuales que pueden modificar nuestra sensibilidad y relación con el mundo vegetal.

En consonancia con estos planteos, identificamos en la experiencia del bailarín de la obra *Otoño* un reconocimiento de la vida vegetal como un otro significativo, en tanto *enjambre de vida*; que lo afecta, lo interpela y sensibiliza su cuerpo. Donde no se trata de poseer o usar la naturaleza para algún fin, sino percibirla, relacionarse y salir a su encuentro, en la precariedad existencial de la violencia que corporeiza la obra.

Podemos caracterizar esta experiencia entre humano y mundo vegetal como experiencia liminal, entre una lógica chthulucénica y una lógica antropocéntrica. Con liminalidad nos referimos a una tensión entre ambas lógicas, sin predominio de ninguna, donde prima una relación de *opacidad* en la relación entre humano y mundo vegetal, en lugar de un encuentro claro y evidente.

La escena visibiliza otras formas de reconocimiento y relaciones con las plantas. En la experiencia analizada del artista, ello fue posible a partir de entrenamientos corporales perceptivos que posibilitan diferentes prácticas artísticas (Cooper Albright, 2017; Lang, 2019; Myers, 2014), la infusión de plantas autóctonas de Córdoba (*Altamisa, Suiko, Palo Amarillo, Ortiga*, etc.) en tanto interlocutoras (Goldstein, 2020), y el diálogo reflexivo con otras personas y con uno mismo sobre estos asuntos. Ejercicios espirituales de sensibilización realizado a lo largo de varios años, que permitieron reconstruir gradualmente la percepción y relación con el mundo vegetal, en tanto reconocimiento sensible como otredad significativa pero que, a su vez, mantiene una relación de opacidad. Esta opacidad sería producto de una pregnancia de un régimen de sensibilidad enraizado en la subjetividad capitalista, así como también, tal vez, de una diferencia radical interespecie.

Skewes Vodanovic et al., 2017), grupo indígena Huni Kuí o Kaxinawá de la región de Acre (Brasil) (Goldstein, 2020), entre otros.

²⁰ El paradigma científico occidental vigente percibe a las plantas como objetos de investigación en lugar de sujetos con quienes entablar investigaciones colectivas (Goldstein, 2020). En ese sentido, “el estudio de los relatos acerca de la relación entre los seres humanos y los bosques ha estado marcado por el sesgo antropocéntrico que ha privilegiado el significado utilitario que las formaciones boscosas tienen para los seres humanos” (Skewes Vodanovic et al., 2017, pp.122-123). Sin embargo, hay líneas de investigación en Estados Unidos, Canadá, Alemania, Marruecos, etc. que reconocen un tipo de agencia en las plantas, si bien se presenta un profundo debate acerca de qué significa que las plantas sientan y tengan agencia, advertidos del antropomorfismo y la complejidad de los estudios moleculares, biológicos y comportamentales (Myers, 2015; Schulthies, 2019; Stadler-Kaulich, 2017).



Imagen 5. Árbol autóctono de las Sierras de Córdoba

Reflexiones finales

El actual contexto pandémico enfatiza una situación neoliberal signada por la precariedad que acentúa estrategias de supervivencia propias de la subjetividad capitalista. En este panorama, identificamos múltiples experiencias micropolíticas y agenciamientos singularizantes dentro del campo ciudadano, artista y académico, que generan condiciones de posibilidad para otros mundos posibles. Estas pretenden ser propuestas interespecies que reconocen la otredad significativa de la vida no humana, la interdependencia y la relacionalidad de toda vida, con vistas a reconfigurar de forma situada los regímenes de sensibilidad capitalista, desde un trabajo dedicado, paciente y sostenido en el tiempo, pleno de creatividad.

Desde múltiples geografías encontramos registros de acciones que, por instantes (Hakim, 2012), performan otras formas de vivir y de morir, develando la brujería capitalista y su encantamiento que supone que no hay transformación posible, que “es muy necesario” mantener las cosas como son “realmente”, como “deben” ser, sin ser posible cambiar nada (Stengers y Pignard, 2018). Los casos analizados en este trabajo se sitúan en esta línea de fuga, junto a otras experiencias que avivan la esperanza (Freire, 2012) en jardines de hogares de ciudades metropolitanas (Myers, 2017), laboratorios agroforestales (Stadler-Kaulich, 2017), creaciones artísticas (Galindo et al., 2013; Sánchez León, 2019), comunidades originarias latinoamericanas (Echazú-Böschemeier y Flores, 2018), asambleas socio-ambientales (Deon, 2021), refugios de familias multiespecies (Díaz Videla, 2019), entre otros múltiples lugares.

No hay una elección de con quién cohabitar, con quienes convivir. “Estamos obligados a vivir con aquellos seres que ya existen” (Butler, 2017, p. 106). El reconocimiento de la relacionalidad con los otros no humanos a través de la condición precaria existencial facilita una reinención y recomposición de los vínculos interespecies a través de manifestaciones de empatía y resistencia.

Si el orden neoliberal se sustenta sobre la base de una inseguridad social que precariza a las subjetividades humanas y no humanas (Lorey, 2016), el reconocimiento y responsabilidad con un



otro no humano insiste en poner de manifiesta la condición precaria común que nos permite imaginar comunidades político-afectivas entre humanos y no humanos, en tanto otredades significativas.

Percibir al otro como significativo constituye un ejercicio espiritual situado que nos permite construir una libertad política, a partir de fisurar la reproducción de relaciones de dominación y utilizar nuestra capacidad de autogobierno para producir nuevas formas dinámicas de relaciones de poder con otros no humanos. Estas acciones contribuyen tanto a su dignidad (y a la nuestra), como a un con-vivir ético, teniendo como horizonte una reestructuración radical donde estos también sean concebidos como sujetos sociales y políticos, es decir, sujetos de derecho.

La invitación de Haraway para devenir simbióticos en el *Chthuluceno* nos conduce hacia una resistencia multiespecies como puntapié inicial para recomponer y revitalizar la tierra a partir de transformar lo que constituye ser humano, restaurando el compromiso con una interdependencia que habilitaría alternativas para las formas de vida hegemónicas propuestas por la dinámica neoliberal.

Proponemos una ofensiva sensible como reverso de las micropolíticas neoliberales, dado que es en el territorio “de lo sensible donde debemos inventar y multiplicar los ejercicios espirituales de nuestro tiempo: en torno a los consumos, a los usos del tiempo, a los modos de habitar los territorios, a las formas de concebir el amor” (Sztulwark, 2017, p.68). Son estos ejercicios espirituales los que pueden posibilitarnos ampliar las analíticas y enriquecer las estrategias (Fernández-Savater y Varela Huerta, 2020; Hakim, 2012) para encontrar líneas de fuga y construir otros mundos posibles.

Para ello, necesitamos incorporar otras epistemes (De Sousa Santos, 2010) que reconfiguren nuestros regímenes de sensibilidad, para percibir lo que no podemos percibir aún. El atrevernos a percibir de forma no antropocentrada, si bien mediadxs por nuestra humanidad (Castro, 2021), solo puede ser posible como práctica cotidiana. En ese sentido, en relación al mundo animal no humano, la cohabitación ética con los animales de compañía constituye una práctica donde no solo se busca una relación ética con lo animal sino una aproximación a la escucha de una ética desde lo animal (Carballar, 2017). Asimismo, en resonancia con el *Chthuluceno* (Haraway, 2019), Myers (2017) propone el Plantropoceno (*Plantroposcene*) y Bruna Pérez (2019, 2020) el *Plantoceno*: “una episteme aspiracional y una forma de hacer la vida en la que la gente llega a reconocer su profunda interimplicación con las plantas (...) El Plantropoceno es un llamado a cambiar los términos del encuentro, a hacer aliados con estos seres verdes” (pp.3-4).

De este modo, nos gustaría concluir este artículo con una pregunta: “¿cómo pensar estas múltiples formas de vida?, ¿cómo tener ojos para eso? Ojos para lo múltiple, aunque haya una forma más hegemónica que formatea nuestra percepción, e incluso nuestro juicio (...) ¿cómo desarrollar la percepción de lo múltiple?” (Pal Pelbart, 2011, p.106). Ofrecemos aquí una aproximación provisoria: atrevernos a implementar prácticas cotidianas que desestabilicen la sensibilidad neoliberal antropo-especista abriendo nuestra percepción hacia la multiplicidad de las vidas no humanas como significativas.

Referencias bibliográficas

Acosta, A. (2011). “Los Derechos de la Naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia”. En Acosta, A. y Martínez, E. (Comp) *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Adya-Yala.



Acosta, A. y Martínez, E. (2011). *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Adya-Yala.

Alonso, M. (2 de junio de 2021). Las adopciones de perros aumentaron 200% durante la pandemia. *Telam*. Recuperado de <https://www.telam.com.ar/notas/202106/556204-las-adopciones-de-perros-aumentaron-200-durante-la-pandemia-dia-nacional-del-perro.html>

Anzoátegui, M. (2017). Aproximaciones eto-epistemológicas: Solipsismo comunicacional en el vínculo humano-canino. *Revista Calidad de vida y salud, UFLO*, 13, pp.73-93. ISSN 1850-6216. Recuperado de <http://revistacdvs.uflo.edu.ar/index.php/CdVUFLO/article/view/281>

Baker, J.M. (2020). Do Berries Listen? Berries as Indicators, Ancestors, and Agents in Canada's Oil Sands Region, *Ethnos*. DOI: 10.1080/00141844.2020.1765829

Berardi, F. (2019). *La fábrica de la infelicidad: nuevas formas de trabajo y movimiento global*. Buenos Aires: Tinta Limón y Traficante de sueños.

Berger, M., y Carrizo, C. (2019). *Afectados ambientales: aportes conceptuales y prácticos para la lucha por el reconocimiento y garantía de derechos*. Córdoba: Ediciones Ciencia y Democracia.

Berger, M. (2019). "Afectados ambientales Contextos y conceptos". En Berger, M. y Carrizo, C. (Comp.), *Afectados ambientales: aportes conceptuales y prácticos para la lucha por el reconocimiento y garantía de derechos*. Córdoba: Ediciones Ciencia y Democracia.

Bourdieu, P. (2003). *Creencia artística y bienes simbólicos. Elementos para una sociología de la cultura*. Ciudad de Córdoba y Buenos Aires: Aurelia Rivera.

Butler, J. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Vidas lloradas*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Bruna Pérez, P. (2019). Historias de los no humanos. La especulación artística como recurso para aproximarse a otras realidades". *Ecología Política*, 57, pp.38-42. ISSN 1130-6378. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6992830>

Bruna Pérez, P.B. (2020). *Arte y ecología política. Un viaje desde el modelo antropocéntrico a las realidades de los no humanos* (Tesis doctoral). Universitat de Barcelona.

Carballar, N. (2017). Ética de(s) el animal. Sobre la posibilidad de una ética no antropocentrista y su compatibilidad con un marco de derechos. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 4(2), pp. 41-57. ISSN 2346-920X. Recuperado de <http://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/108/92>

Capasso, V. (2018). Lo político en el arte. Un aporte desde la teoría de Jacques Rancière. *Estudios de Filosofía*, 58, pp.215-235. ISSN 0121-3628. <https://doi.org/10.17533/udea.ef.n58a10>

Carsorio, V. (2020). Claves para comprender la dimensión especista en la coproducción de la vida. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 7(1), pp.381-397. ISSN 2346-920X. Recuperado de <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/194/206>

Castro, T. (2021). "La planta mediada". En *Simbología. Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*. Recuperado de <https://simbiologia.cck.gob.ar/publicaciones/la-planta-mediada-por-teresa-castro/>



Cavalli, C. M. y Bentosela, M., (2021). Empatía en perros domésticos: rol del contagio emocional y el ofrecimiento de ayuda. *Revista de Psicología*. ISSN 2422-572X. <https://dx.doi.org/10.24215/2422572Xe080>

Ciuffolini, M. A. (2016). La dinámica del neoliberalismo y sus desplazamientos. Para una crítica inmanente en orden a su superación. *StudiaPoliticae*, 40, pp.85-101. <https://doi.org/10.22529/sp.2016-2017.40.04>

Ciuffolini, M. A. (2021). Crisis y fin de la hegemonía neoliberal. ¿Y ahora qué?. *Crítica Y Resistencias. Revista De Conflictos Sociales Latinoamericanos*, (12), 101-111. ISSN 2525-0841. Recuperado de <https://www.criticayresistencias.com.ar/revista/article/view/185>

Constitución de la Nación Argentina (1994). Recuperado de: servicios.infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.html

Constitución de la República del Ecuador (2008). Recuperado de https://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.pdf

Constitución Federal de la Confederación Suiza (1999). Recuperado de <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/es/ch/ch191es.pdf>

Constitución Política del Estado de Bolivia (2009). Recuperado de: https://www.oas.org/dil/esp/constitucion_bolivia.pdf

Cooper Albright, A. (2017). "The Politics of Perception". En Kowal, R.J., Siegmund, G. and Martin, R. (eds.), *The Oxford Handbook of Dance and Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Cuestas-Caza, J. (2017). "Sumak kawsay: el buen vivir antes de ser buen vivir". En Delgado Cabeza, M., y Galicia, A. L., (edit.), *Actas del Congreso: El Extractivismo en América Latina: Dimensiones Económicas, Sociales, Políticas y Culturales*. Sevilla: Instituto de Estudios Sobre América Latina de la Universidad de Sevilla.

Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. (2019). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.

Del Mármol, M., y Basanta, L. (2020). "El arte no paga" Reflexiones sobre el trabajo artístico en el contexto del capitalismo contemporáneo. *Sociología del trabajo. Estudios culturales. Narrativas sociológicas y literarias*, 35 (21), pp.297-316. ISSN 1514-6871. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7557010>

Deleuze, G. (1990). ¿Qué es un dispositivo? En *Michel Foucault Filósofo* (pp.155-163). Barcelona: Gedisa.

Deon, J.U. (2021). Desmontando bosque, sumando luchas sociales: territorialidades y alternativas en el desastre ambiental argentino. *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, (70), pp.151-169. ISSN: 1390-1249. Recuperado en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=50966705009>

Derrida, J. (2008). *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

De Sousa Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce.

Díaz Videla, M. (2017). ¿Qué es una mascota? Objetos y miembros de la familia. *Revista Ajayu de Psicología*, 15 (1), pp.53 - 69. ISSN 2077-2161. Recuperado de



http://www.scielo.org/bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-21612017000100004&lng=es&tlng=es

Díaz Videla, M. (2019). El valor de la vida de los animales de compañía: el vínculo humano-animal, más allá del especismo y de consideraciones económicas. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 6 (1), pp.245-276. ISSN 2346-920X. Recuperado de <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/216/175>

Dussel, E. (2013). *16 tesis de economía política*. Buenos Aires: Docencia.

Donalson, S., y Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis: Una teoría política para los derechos de los animales*. Buenos Aires: Editorial Ad Hoc.

Echazú-Böschmeier, A.G., y Flores, M.E. (2018). Derechos de las plantas en contexto: dos ontologías latinoamericanas. *Revista Cultura y Droga*, 23 (26), pp.49-66. ISSN 2590-7840. Recuperado de http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2018/08/Echazu_Flores_Derechos_Plantas_Contexto_Ontologias_Latino-Americanas_CulturaYDroga_2018.pdf

Expósito, M., Vidal, A., y Vindel, J. (2012). "Activismo artístico". En Red Conceptualismos del Sur, *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*. Madrid: Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofía.

Estrellas, N. (2021). La deconstrucción representativa del "paisaje". Una apuesta biopolítica desde el artivismo serrano contemporáneo. *Artilugio*, 7, pp.115-136. ISSN 2408-462X. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ART/article/view/34550/34879>.

Fernández, A. (2007). *Las lógicas colectivas. Imaginarios, cuerpos y multiplicidades*. Buenos Aires: Biblos.

Fernández-Savater, A., y Varela Huerta, A. (2020). Silencio, pasividad y disimulo: maneras de escapar cuando no hay salida y una Postdata. *Acta poética*, 41(2), pp. 29-46. ISSN 0185-3082. <https://doi.org/10.19130/iifl.ap.2020.41.2.0003>

Freire, P. (2012). Segunda carta. Del derecho y del deber de cambiar el mundo. En *Pedagogía de la indignación* (pp.63-78). Siglo Veintiuno Editores.

Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* Buenos Aires: Editorial Caja Negra.

Foucault, M. (1978). El juego de Michel Foucault. *Diwan*, 2 y 3, pp. 171-202.

Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de cultura económico.

Foucault, M. (2008). *Tecnología del yo. Y otros textos afines*. Buenos Aires: Paidós.

Galeano, E. (2008, 27 de abril). La naturaleza no es muda. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/diario/contratapa/13-103148-2008-04-27.html>

Galindo, D., Milioli, D., y Mélló, R. P. (2013). Dançando com grãos de soja, espécies companheiras na deriva pós- construcionista. *Psicologia & Sociedade*, 25(1), pp.48-57. ISSN 1807-0310. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3093/309326455007.pdf>



- Goldstein, R. (2020). Ayahuasca and Arabidopsis: The Philosopher Plant and the Scientist's Specimen. *Ethnos*, 86, pp.245-272. ISSN 0014-1844. <https://doi.org/10.1080/00141844.2019.1631872>
- Gómez, G., Atehortúa, C. y Orozco, S. (2007). La influencia de las mascotas en la vida humana. *Revista Colombiana de Ciencias Pecuarias*, 20, pp. 377-386.
- González, A. G. (2019a). Lecturas animales de las vidas precarias. El «discurso de la especie» y las normas de lo humano. *Tabula Rasa*, 31, pp.139-159. ISSN 1794-2489. <https://doi.org/10.25058/20112742.n31.06>.
- González, A. G. (2019b). Cuerpos (animales) que importan: apuntes provisorios sobre la muerte del Hombre. *Anacronismo e irrupción*, 8 (15), pp. 34-55. ISSN 2250-4982. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/2814/2647>
- González Montero, S. A. (2014). Líneas de fuga: transformación y cambio social. *Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia* (45), pp. 115-133. ISSN 2462-8433. Recuperado de <https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/20199>
- Greco, L. (2016). Micropolíticas de la experiencia. Un análisis de los entrenamientos de la Escola de Jongo. *Rev. Dialogos Mercosur*, 1, pp.41-59. ISSN 0719-7705. Recuperado de <https://revistas.ufpi.br/index.php/dialogosenmercosur/article/view/5447/3204>
- Grosso, L., Sposito, A., Cerruti, G., Bertone, R., Bogdanchi, M.E. y Alderete, J.C. (2020). *Proyecto de ley 6118-D-2020*. Cámara de Diputados. Recuperado de <https://www4.hcdn.gob.ar/dependencias/dsecretaria/Periodo2020/PDF2020/TP2020/6118-D-2020.pdf>
- Haraway, D. (2016). Manifiesto Chthuluceno desde Santa Cruz. *El Planetario Laboratorio*, 5, 13. https://kipdf.com/el-planeta-laboratorio_5ac7970b1723dd3cdac74f4c.html.pdf
- Haraway, D. (2008). *When species meet*. United State of America: The University of Minnesota Press.
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema. Generar parentesco en Chthuluceno*. Consonni/Bilbao.
- Hakim, B. (2012). *Caos. Selección de textos de Hakim Bey*. Sin nombre ediciones.
- Herzog, H. A. (2012). *Los amamos, los odiamos y... los comemos: Esa relación tan especial con los animales*. Barcelona: Kairós.
- Holbraad, M., Pedersen, M.A., y Viveiro de Castro, E. (2019). A política da ontologia: posições antropológicas. *Ayé: Revista de Antropologia*, 1(1), pp.95-102. Recuperado de <https://revistas.unilab.edu.br/index.php/Antropologia/article/view/286>
- Infantino, J. (2019). *Disputar la cultura. Arte y transformación social en la Ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: RGC Libros.
- Infantino, J. (2020). Sentidos de la Potencialidad crítica, política y transformadora de las Artes. *Cadernos de Arte e Antropologia*, 9 (1), pp.12-28. ISSN 2238-0361. <https://doi.org/10.4000/cadernosaa.2581>
- Ingold, T. (2018). One world anthropology. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 8(1-2), pp.158-171. ISSN 2575-1433. <https://doi.org/10.1086/698315>



Jakovcevic, A., Irrazábal, M. y Bentosela, M. (2011). Cognición social en animales y humanos: ¿es posible establecer un continuo? *Revista Suma psicológica*, 18 (1), pp. 36-46. ISSN 0121-4381. Recuperado de <http://www.scielo.org.co/pdf/sumps/v18n1/v18n1a04.pdf>

Lang, S. (2019). Performance: Menos obras, más prácticas. Manifiesto de la investigación experimental. En Hang, B. y Muñoz, A. (Comp.) *El tiempo es lo único que tenemos Actualidad de las artes performativas*. Buenos Aires: Caja negra.

Le Breton, D. (2007). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Lorey, I. (2016). *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.

Magnoni, D. (2018). El sonido como mundo cosmológico y el filme como herramienta de construcción de alteridad. *31º Reunión Brasileira de Antropologia*. Brasília. 9 al 12 de diciembre.

Mancuso, S., y Viola, A. (2015). *Sensibilidad e inteligencia en el mundo vegetal*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Marín, G., Neira, F., Ramírez, M.E., Soto, D., Váscquez, J., y Vallejo, I. (2019). Nociones de persona, lo político y las relacionalidades: paradigmas de la antropología de la naturaleza. *ÍCONOS Revista de Ciencias Sociales*, 65 (23), pp.179-197. ISSN 1390-1249. <https://doi.org/10.17141/iconos.65.2019.3433>

Martínez Mauri, M. (2020). Intercambios entre humanos y árboles en el área istmo-colombiana. Aportaciones etnográficas desde Gunayala (Panamá). *Tabula Rasa*, 36, pp. 131-149. ISSN 2011-2742. <https://doi.org/10.25058/20112742.n36.05>

Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación (2014). *Código Civil y Comercial de la Nación*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Infojus.

Myers, N. (2014). A Kriya for Cultivating Your Inner Plant. *Centre for Imaginary Ethnography, Imaginings Series*. Recuperado de <http://imaginativeethnography.org/imaginings/affect/sensing-botanical-sensoria/>

Myers, N. (2015). Conversations on Plant Sensing: Notes From the Field. *Nature and Culture*, 3, pp.35-66. Recuperado de <https://www.natcult.net/wp-content/uploads/2018/12/PDF-natureculture-03-03-conversations-on-plant-sensing.pdf>

Myers, N. (2017). From the Anthropocene to the Planthropocene: Designing Gardens for Plant/People Involvement. *History and Anthropology*, pp. 1-5. ISSN 1477-2612. <https://doi.org/10.1080/02757206.2017.1289934>

Pal Pelbart, P. (2011). "Políticas de la percepción". En Duschatzky, S. y Sztulwark, D., *Imágenes de lo no escolar: en la escuela y más allá* (pp.83-106). Buenos Aires: Paidós.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J. (2005). *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Museu d'Art Contemporani de Barcelona.

Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Buenos Aires: Prometeo.

Riquelme Maulén, W. (2020). "Comunes de la mawiza. Aproximaciones desde el sistema socioecológico del bosque nativo de Panguipulli". En Reyes, R., Razeto, J., Barreau, A. y Müller-



Using, A., *Hacia una socioecología del bosque nativo en Chile* (pp.65-98). Chile: Social-Ediciones e Instituto Forestal.

Rivera Cusicanqui, S. (2015). *Sociología de la imagen: ensayos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón.

Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un Mundo ch`ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.

Rolnik, S., y Guattari, F. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Rolnik, S. (2019). *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta limón Ediciones.

Romero, X. (2017). Insomnio vegetal. Argentina. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=vQK4WNd4hzc>

Rugaas, T. (2001). *El lenguaje de los perros: Las señales de calma*. España: Editorial KNS ediciones.

Salama, P. (2021). *Contagio viral, contagio económico: riesgos políticos en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO

Saccucci, E. (2018). Conflictos por los discursos científicos en luchas medioambientales. *ANDULI, Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 17, pp.181-203. ISSN 2340-4973. <http://dx.doi.org/10.12795/anduli.2018.i17.09>

Saccucci, E. (2019). El sistema político como dispositivo de poder en un conflicto medio ambiental en Argentina. *Analecta Política*, 9(16), pp.55-74. ISSN 2390-0067. <https://doi.org/10.18566/apolit.v9n16.a04>

Sánchez León, N. (2019). Arte transicional para el Capitaloceno. *Arte Y Políticas De Identidad*, 20, pp. 81-96. ISSN 1989-8452. <https://doi.org/10.6018/reapi.389491>

Serpell, J.A. y Paul, E. (2011). "Pets in the family: An evolutionary perspective". En Salmon, C. A. y Shackelford, T. K. (Eds.), *The Oxford handbook of evolutionary family psychology*. Oxford: Oxford University Press.

Schavelozon, S. (2015). *Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. Dos conceptos leídos desde Bolivia y Ecuador post-constituyentes*. Ecuador: Abya-Yala.

Schulthies, B. (2019). Partitioning, phytocommunicability and plant pieties. *Anthropology Today*, 35(2), pp.8-12. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12493>

Solanas, F.E. y Giustiniani, R.H. (2015). *Proyecto de ley S-2506/15P*. Senado de la Nación, Dirección General de Publicaciones. Recuperado de <https://www.senado.gob.ar/parlamentario/parlamentaria/365901/downloadPdf>

Solanas (2019). *Proyecto de ley S-0615/19*. Senado de la Nación, Dirección General de Publicaciones. Recuperado de https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwiViayxmoHoAhWopZUCHbMOC1oQFnoECAIQ&url=https%3A%2F%2Fwww.senado.gov.ar%2Fparlamentario%2Fparlamentaria%2F418485%2FdownloadPdf&usg=AOvVaw1U6cOeaoN_AXPfhRt8HdPu



Stadler-Kaulich, N. (2017). Las semejanzas entre el ser humano y la planta: Argumentos para producir en sistemas agroforestales. *ACTA NOVA*, 8 (1), pp.137-144. ISSN 1683-0789. Recuperado de http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1683-07892017000100009&lng=es&tlng=es.

Skewes Vodanovic, J.C., Palma Morales, L. y Guerra Maldonado, D. (2017). Voces del bosque: entrevero de seres humanos y árboles en la emergencia de una nueva comunidad moral en la cordillera del sur de Chile. *Alpha (Osorno)*, (45), pp.105-126. ISSN 0718-2201 <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012017000200105>

Streeck, W. (2014). ¿Cómo terminará el capitalismo? *New LeftReview*, 87. ISSN 2341-1686. Recuperado de <https://newleftreview.es/issues/87/articles/wolfgang-streeck-como-terminara-el-capitalismo.pdf>

Stengers, I., y Pignard, P. (2018). *La brujería capitalista*. Buenos Aires: Hekht.

Sztulwark, D. (2019). *La Ofensiva Sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra.

Tiago Seixas, T. (2005). Las líneas: la lógica de los social en Gilles Deleuze. *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 3, pp. 144–166. ISSN 1692-8857.

Verzero, L., y Manduca, R. (2019). Vocación por lo popular en el activismo artístico contemporáneo: temas, lenguajes y dilemas. *Revista Encuentros Latinoamericanos*, 3 (2), pp.149-164. ISSN 1688-437X Recuperado de <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/enclat/article/download/472/411/1249>

Viveiro de Castro, E. (2004). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *O Que Nos Faz Pensar*, (14) 18, pp. 225-254. ISSN 0104-6675. Recuperado de <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnfpa/article/view/197>

Yupanqui, A. (2003). El hombre es tierra que anda. Entrevista con Atahualpa Yupanqui. *La insignia*. Recuperado de https://www.lainsignia.org/2003/noviembre/cul_001.htm

Zaffaroni (2011). La Pachamama y el humano. En Acosta, A. y Martínez, E. (Comp) *La naturaleza con derechos: de la filosofía a la política*. Quito: Adya-Yala.