

PARA ALÉM DA METÁFORA: rumo a uma prática multiespécie encarnada, situada e desobediente¹

MÁS ALLÁ DE LA METÁFORA: hacia una práctica multiespecie encarnada, situada y desobediente

Evelym Pipas MORGADO²
Universidade Federal Fluminense (UFF)

Martina DAVIDSON³
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

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

Palavras-chave: Multiespécie. Ética situada. Especismo estrutural. Resistência animal.

¹Texto publicado originalmente em espanhol, por Martina Davidson em 13 de outubro de 2025. DAVIDSON, Martina. Más allá de la metáfora: hacia una práctica multiespecie encarnada, situada y desobediente. (Des)troços: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. e59770, jul./dez. 2025.

² Doutoranda (Bolsista CAPES) do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF). Membro do Laboratório de Justiça Ambiental – LAJA/UFF, do Laboratório de Justiça, Ambiente, Cidades e Animais (LAJACA/UFF) e do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA/UFF) – E-mail: evelympipas1@gmail.com – Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4276-1054>.

³ Pós-Doutoranda em Educação pela FAPERJ Nota 10, vinculada a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e integrante do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA/UFF) – E-mail: martinaadavidson@gmail.com – Orcid: <https://orcid.org/0009-0002-1326-1173>.

Introdução

Nos últimos anos, o enfoque multiespécie consolidou-se como uma das vertentes mais férteis das ciências sociais, da antropologia e dos estudos críticos da natureza ou animalidades. Ao centrar a atenção nos vínculos entre mais-que-humanos, esse paradigma permitiu questionar a centralidade do sujeito moderno — o ideal normativo do Humano, que é branco, sem deficiência, cis-heterossexual e magro (González; Davidson, 2022) — e abrir novas possibilidades para pensar a agência, o afeto e a vida em comum.

No entanto, à medida que o multiespécie ganha legitimidade teórica e estética, também se percebe um risco: o de transformar-se em uma categoria que, em vez de politizar as relações entre espécies, as dissolve em uma rede abstrata de coexistência. Este trabalho parte dessa tensão: o que fica de fora quando o multiespécie esquece o concreto, o violento, o situado? O que acontece quando se celebra o vínculo interespécie, mas se evita o conflito, a ferida, a desigualdade?⁴ O que fazemos com as belas teorias quando elas alcançam o limite do vivível?

A hipótese central deste ensaio é que as abordagens multiespécie só podem sustentar uma politicidade transformadora se estiverem ancoradas no situado, no conflitivo e no encarnado. Aqui entendo os estudos multiespécie como um campo que, longe de abordar as relações interespécie como mero cenário de coexistência harmoniosa, ocupa-se de descrever as formas materiais, afetivas e políticas pelas quais humanos e não humanos coabitam, resistem e se transformam mutuamente em contextos marcados por histórias de violência, desigualdade e exploração (Van Dooren; Kirksey; Münster, 2016).

Nesse sentido, quando falo de “estetização do multiespécie”, refiro-me ao processo pelo qual essa perspectiva é reduzida a uma linguagem harmônica e decorativa, desconectada dos conflitos materiais e das violências estruturais que organizam a vida e a morte. É importante entender que a crítica não recai sobre a estética em geral. A estetização, entendida como ato de tornar algo experiência sensível, pode ser uma ferramenta poderosa para provocar e questionar. O que está sendo questionado aqui são formas específicas de estetização que, em vez de abrir fissuras críticas, instrumentalizam a questão multiespécie e a converte em mercadoria acadêmica ou em ornamento cultural despolitizado.

⁴ Mesmo na esfera humana, como aponta, por exemplo, *Dangerous Crossings: Race, Species, and Nature in a Multicultural Age* de Claire Jean Kim (2015).

Mais do que celebrar conexões abstratas, a perspectiva multiespécie aqui defendida enfatiza as fricções (Tsing, 2015), as dependências forçadas (ou "contaminated diversity") (Tsing, 2015) e as possibilidades de agência situada (Van Dooren; Kirksey; Münster, 2016) que emergem nas ruínas do capitalismo e do colonialismo.

Em contextos marcados pelo extrativismo (Svampa, 2019), pelo especismo estrutural (Oliveira, 2021) e pelas hierarquias coloniais, o multiespécie não pode se limitar a celebrar vínculos; deve também nomear desigualdades, fricções e resistências. E mais ainda... deve se implicar em práticas concretas de coabitação, como os veganismos insurgentes, as alianças selvagens (González; Davidson, 2022) ou as formas de cuidado não domesticado⁵. O multiespécie, assim entendido, não é apenas uma categoria de análise, mas uma aposta ética, política e, sobretudo, prática.

Assim, este artigo combina revisão teórica com análise crítica de experiências concretas, apoiando-se no rastreamento de histórias (Tsing, 2015), na etnografia multiespécie expandida (Kirksey; Helmreich, 2010) e em uma leitura situada e dissidente (flores, 2018). Essas metodologias permitem articular teoria e prática, destacando como alianças, resistências e fricções se encarnam em territórios e corpos concretos.

Para desenvolver esse argumento, o artigo está organizado em cinco eixos inter-relacionados. Em primeiro lugar, uma crítica à estetização e neutralização política da abordagem multiespécie nos campos acadêmico, artístico e institucional, mostrando como, sob uma linguagem de conexão e sensibilidade, o discurso multiespécie pode ser cooptado pelo mesmo antropocentrismo que diz disputar (Tsing, 2015; Boisseron, 2018; Belcourt, 2015; González; Davidson, 2022). Vale explicitar que a crítica não se dirige à estetização como tal, entendida como a prática de tornar uma experiência sensível, o que pode ser uma poderosa ferramenta de questionamento. O problema está naquelas propostas estéticas que instrumentalizam o multiespécie, reduzindo-o a ornamento cultural ou mercadoria acadêmica sem enfrentar a violência estrutural.

⁵ Aqui, o termo é utilizado no sentido proposto por Sunaura Taylor. A proposta de uma ética crip do cuidado (*crip ethics of care*), desenvolvida em sua obra, implica uma reformulação radical das noções convencionais de cuidado. Longe de compreender o cuidado como uma prática unilateral ou assistencialista, Taylor o apresenta como um espaço no qual afetos, vulnerabilidades e agências se entrelaçam de maneira não hierárquica e não domesticadora. A partir de sua experiência como pessoa com deficiência e de seu vínculo com animais não humanos, Taylor questiona as lógicas capacitistas e antropocêntricas que organizam quem cuida, quem é cuidado e sob quais condições essas relações se estabelecem. Nesse marco, o cuidado deixa de ser uma imposição ou uma forma de controle e passa a ser uma prática situada, recíproca e potencialmente desobediente às normatividades do corpo funcional e da domesticação animal (Taylor, *Beasts of Burden*).

A segunda seção propõe uma ética da coabitação situada, que assuma a parcialidade, o desconforto e o conflito como condições inevitáveis de estar 'juntxs', retomando as contribuições de Haraway (2008), Van Dooren, Kirksey e Münster (2016), Puig de la Bellacasa (2017) e Fernández (2021), que insistem em uma ética relacional, situada e desobediente às lógicas da harmonia forçada.

A terceira seção explora os atritos, os agenciamentos e os cuidados como formas de aliança não harmônica. Inspirado por Tsing (2015), Kirksey e Helmreich (2010), Despret (2016) e Kohn (2013) argumentam que as coabitações interespecies são sempre processos de negociação material, dependência forçada e transformação mútua, marcada por assimetrias e tensões.

A quarta seção aborda as resistências animais além do paradigma da intencionalidade, propondo uma política do gesto, do erro e da fuga. A partir de Hartman (1997, 2019), Despret (2016) e especialmente González e Davidson (2022), fica estabelecido um diálogo entre essas resistências mais-que-humanas e certas práticas humanas dissidentes – como os veganismos insurgentes ou os modos de vida que recusam colaborar com a ordem dominante (Colling, 2020).

Finalmente, a conclusão sustenta que o multiespécie não pode tornar-se uma *palavra de ordem* estética nem numa nova moral universal. Pelo contrário, deve assumir-se como uma prática situada de acompanhamento indisciplinado, de cuidado conflitivo e de escuta sem garantias (Haraway, 2016; Tsing, 2015). Ou seja, sugiro, neste ensaio, uma escrita situada e encarnada, onde teoria, prática e afeto se entrelaçam como parte da mesma intervenção crítica.

Em suma, este trabalho procura reivindicar a politização do multiespécie. Não para descartá-lo, mas salvá-lo do uso superficial que muitas vezes o neutraliza. Porque se algo pode oferecer o multiespécie, é justamente a possibilidade de pensar a coabitação como um problema ético urgente, encarnado e situado.

1. O multiespécie como armadilha teórica: entre o reconhecimento e a dissolução

A proliferação do termo multiespécie em espaços acadêmicos, curatoriais e ativistas produziu um paradoxo: ao mesmo tempo em que permite questionar o Humanismo moderno e tornar visíveis formas de vida mais-que-humanas (Van Dooren; Kirksey; Münster, 2016), também corre o risco de se tornar uma categoria flutuante, sem fricção nem ancoragem. Em

PARA ALÉM DA METÁFORA

muitas de suas formulações mais celebradas, a dimensão multiespécie aparece como uma rede fluida, na qual tudo convive, se entrelaça e se afeta. Mas o que acontece quando essa rede é pensada à margem do conflito, da violência ou das assimetrias materiais que definem quem vive e quem morre em cada território?

Longe de ser inocente, essa estetização do campo multiespécie produz efeitos. Ao reconfigurar o vínculo com os mais-que-humanos sob uma chave harmônica, muitas vezes se omite o caráter situado, desigual e político dessas relações (Despret, 2016). Uma coisa é afirmar que “todas as espécies estão conectadas”; outra, bem diferente, é nomear como certas vidas ou como certos corpos (humanos ou animais) se tornam descartáveis para garantir o conforto de poucos (Mbembe, 2003; González e Davidson, 2022). De fato, em sua versão mais despolitizada ou esteticamente teórica, o enfoque multiespécie aproxima-se perigosamente de um *greenwashing*⁶ afetivo: um verniz empático que não transforma as estruturas que organizam a devastação planetária.

Esse esvaziamento não é casual. Em contextos nos quais a academia neoliberal exige inovação estética e sensibilidade pelo “não humano”, o multiespécie torna-se um significante rentável. A mesma maquinaria institucional que antes exigia dissimular a diferença hoje a celebra como capital cultural, desde que essa diferença não questione as estruturas materiais de poder que a produzem. Como assinala Puar (2007), o queer também foi absorvido sob essa lógica, transformando-se em uma estética da diversidade útil ao multiculturalismo neoliberal e ao projeto nacional. Do mesmo modo, o multiespécie corre o risco de converter-se em uma sensibilidade decorativa, incorporada como *branding* acadêmico, como “novidade epistêmica”, mas desvinculada de qualquer confronto real com o especismo estrutural (Oliveira, 2021) ou com as formas concretas de violência que sustentam a vida Humana⁷ à custa de outras (González; Davidson, 2022). Contudo, a lógica é o de uma celebração retórica da alteridade que neutraliza seu poder transformador.

⁶ “Greenwashing” é uma estratégia discursiva utilizada por empresas, governos e instituições para projetar uma imagem de compromisso ambiental ou social, enquanto mantêm práticas que perpetuam o extrativismo, a exploração e a devastação ecológica (Delmas & Burbano, *The drivers of greenwashing*; Laufer, *Social accountability and corporate greenwashing*). Neste contexto, “greenwashing afetivo” designa uma viragem semelhante ao nível da afetos e sensibilidades: invoca-se uma conexão empática com o não humano, mas sem alterar as estruturas materiais de poder que sustentam a violência, em linha com o que Ahmed (*On Being Included*) descreve como uma “política da felicidade” e Berlant (*Cruel optimism*) com o “otimismo cruel”.

⁷ Quando usado em maiúscula, faz-se referência ao ideal normativo do Humano, que é branco, cisgênero, do Norte global etc.

O reconhecimento abstrato da animalidade, da vegetalidade ou da agência bacteriana e fúngica não equivale a uma ética encarnada. Tanto Puig de la Bellacasa (2017) quanto Haraway (2008) advertem, embora nem sempre direta e explicitamente, que ao nomear a agência mais-que-humana ou celebrar a interconexão das espécies sem assumir a responsabilidade material e afetiva desses vínculos corremos o risco de produzir uma operação estética ou intelectual vazia. A sensibilidade declarada sem prática situada pode se transformar em um modo de exoneração emocional, no qual o Humano⁸ permanece como centro de enunciação e controle, agora com uma aparência mais empática ou "sensibilizada".

Como argumenta Kim (2015), esse tipo de giro afetivo pode reforçar um *antropocentrismo sofisticado*⁹, no qual a ternura e o reconhecimento simbólico substituem qualquer confrontação real com as violências estruturais que sustentam a supremacia Humana. Em linha semelhante, se tomamos a tese do especismo estrutural de Oliveira (2021), percebemos que, sem uma transformação concreta das práticas materiais — como o consumo de animais ou a exploração industrial de outras espécies — o discurso multiespécie ou a aposta animalista correm o risco de funcionar como um verniz ético, compatível com as lógicas de dominação e consumo que diz criticar.

Este fenômeno se observa com nitidez em certos espaços de arte contemporânea, onde “instalações multiespécies” convidam a experimentar uma imersão sensorial em redes de vida não humana, mas sem nomear as histórias de violência que atravessam esses corpos ou como o antropocentrismo ainda contamina essas formas de expressão artística. Um exemplo emblemático é o trabalho de Tomás Saraceno, cujas exposições de teias de aranha sonoras ou visualizadas — como na amostra *On Air no Palais de Tokyo*¹⁰ ou *Aerocene* — geram espanto estético e fascínio pelas arquiteturas animais, mas raramente problematizam a processos de urbanização, poluição e controle que expulsam as aranhas seus habitats originais ou que convertem seus corpos em material para experimentação sensorial para o público humano (Micarelli, 2020).

⁸ Com letra maiúscula, pois em geral, o ideal normativo do Humano é o que mais se beneficia com isso — embora isto pode acontecer para além dessa figura material e simbólica.

⁹ Kim (*Dangerous crossings*) usa a noção de “antropocentrismo sofisticado” para descrever formas de pensamento e sensibilidade que, embora pareçam reconhecer a agência ou a vulnerabilidade dos animais, na realidade reforçam a lugar central do Humano. A ternura e o reconhecimento simbólico funcionam como substitutos que neutralizam a confronto com as violências estruturais que sustentam a supremacia humana.

¹⁰ *On Air*, exposición de Tomás Saraceno, Palais de Tokyo, París, 17 oct. 2018 – 6 ene. 2019.

Ou seja, existe o risco de que as práticas artísticas apresentadas como “mais-que-humanas” ou multiespécie reproduzam uma estética de conexão descomprometida com a prática, onde as redes de vida se tornam palco para espanto humano/Humano, mas sem perturbar as estruturas materiais que sustentam a devastação ecológica ou especista. Essa estetização do multiespécie pode até reforçar um consumo afetivo do sofrimento ou da beleza animal, transformando a existência mais-que-humana em mera decoração ética ou em um espetáculo de alteridade domesticada (Berlant, 2011; Kim, 2015).

O mesmo acontece quando certos discursos são reivindicados como multiespécie, mas não desafiam o ato mais básico de dominação interespécie: comer animais e comprar sua carne em bandejas no supermercado (Ponce, 2021; Ávila Gaitán, 2018). Me refiro a pessoas que se declaram “praticantes de uma sensibilidade mais-que-humana” mas continuam a consumir corpos não humanos da indústria agropecuária, anestesiando a violência com argumentos culturais, ecológicos ou afetivos. Essa questão não é trivial: demonstra como o multiespécie pode ser absorvido pelo mesmo antropocentrismo que pretende transbordar, se não for acompanhado de uma práxis coerente. Nomear vínculos sem questionar as práticas que os sustentam é tornar indolor o que deveria inquietar (Belcourt, 2019).

Da mesma forma, em muitos discursos institucionais, a inclusão do mais-que-humano é reduzido a uma retórica de “convivência” ou “cuidado”, sem conflito ou atrito (Tsing, 2015). Assim, corre-se o risco de perder de vista de que a coabitação não se trata de um estado dado, mas de um campo de tensões. Nem todas as espécies coexistem em condições de igualdade, nem todos os corpos estão habilitados a resistir aos parâmetros coloniais e nem sempre sua resistência¹¹, sua presença ou sua possibilidade de serem escutados é reconhecida (Hartman, 2019). Nomear o multiespécie sem politizá-lo sob uma aplicação concreta é reabsorvê-lo ao sistema que o tornou necessário: um mundo onde o humano continua decidindo, mas agora com uma linguagem gentil.

Na verdade, neste sentido, pode-se observar uma série de contradições. Um beija-flor em um jardim urbano pode ser celebrado como um símbolo de beleza e biodiversidade, enquanto um rato no mesmo espaço será exterminado sem contemplação (Despret, 2016). No mesmo território, certas vidas são protegidas e outras se eliminam – embora todos compartilhem

¹¹ Como destacou Colling (2020), a resistência nem sempre adota formas visíveis ou reconhecíveis nos marcos políticos tradicionais. Corpos animais podem resistir sem que isso implique necessariamente o cruzamento explícito de fronteiras concretas ou a implantação de uma agência intencional sob o Humano. A resistência, neste sentido, pode ser opaca, dispersa ou infrapolítica, mas não menos significativa.

o ar, o solo, a água. Essa seleção afetiva também é reproduzida no meio acadêmico e artístico, onde é comum encontrar textos que elogiam a inteligência dos polvos, a coordenação de cardumes ou a sensibilidade dos elefantes, mas que omitem qualquer menção ao fato de que, ao terminar de escrever ou apresentar aquela obra, quem as produzem provavelmente comerão salmão, presunto ou frango novamente (Joy, 2010).

O movimento dos peixes nos cardumes é romantizado – falamos de dança, de comunhão, de fluxos – enquanto muitos continuam a legitimar a sua captura industrial, seu confinamento em fazendas de criação ou sua dissolução violenta na forma de sushi (Sanbonmatsu, 2011). Essa distância entre sensibilidade estética e ação política não é um detalhe menor, uma vez que mostra como o multiespécie pode se tornar uma estética que conforta o sujeito moderno sem exigir-lhe qualquer mudança de hábito ou posição.

Nomear o multiespécie sem politizá-lo na prática é, então, construir um mundo onde dizem “conviver”, mas continuam a excluir e a oprimir; onde fala-se em “redes de afeto”, mas continuam sem questionar os hábitos cruéis de fazendas industriais; onde se teoriza o vínculo, mas se evita o conflito (Puig de la Bellacasa, 2017).

Portanto, este trabalho insiste que não basta teorizar o multiespécie. É preciso praticá-lo. E praticá-lo significa se incomodar, descentralizar-se (flores, 2021). Implica tomar posição nos conflitos que organizam a vida em conjunto – e não apenas narrar a ligação, mas também o corte, a ferida, a fuga. O multiespécie, quando não está encarnado, se neutraliza ou torna-se morno.

Assumir esse desconforto significa reconhecer que relações mais-que-humanas não são um recurso narrativo nem uma estética da diferença... são um campo de forças onde se decide quem vive, quem morre e em que condições. Se até agora foi analisado como a abordagem multiespécie pode ser cooptada e despolitizada, a próxima seção propõe uma virada em direção à prática situada, onde a coabitação é entendida como um exercício diário, territorial e conflitivo. Trata-se de se perguntar não apenas com quem convivemos, mas também como, às custas de quem e sob que regimes de violência, opressão ou cuidado. Porque o multiespécie, quando não perturba as estruturas da modernidade-colonial¹², corre o risco de tornar-se uma sensibilidade inofensiva – uma ética sem corpo, sem transformação e sem consequências.

¹² Por estruturas moderno-coloniais entendo aqui o conjunto de regimes de organização da vida que se baseiam em hierarquias historicamente construídas e mantidas através de processos de racialização, colonialismo, patriarcado, capacitismo e especismo. Seguindo Iris Marion Young (1990), estas estruturas não operam apenas através de atos individuais de opressão, mas através de sistemas institucionalizados e normalizados de distribuição

Em suma, esta primeira parte mostrou como a estetização neutralizante dessas questões, teorias e práticas multiespécie podem esvaziar a sua força crítica. Diante disso, é preciso resgatar a potência de uma estetização comprometida que, em vez de diluir o conflito, o torna sensível e o expõe como um problema ético e político.

2. Encarnar a coabitação: rumo a uma prática situada mais-que-humana

Praticar o multiespécie, então, não pode ocorrer apenas no âmbito da metáfora. É necessário que essas perspectivas, estudos e estéticas sejam gestos encarnados, territoriais, cotidianos. E isso exige se perguntar não só com quem convivemos, mas como e à custa de quê. Que modos de vida sustentamos – e quais destruímos – em nome do alimento, do afeto, do trabalho, do consumo ou da segurança? Esta questão não é respondida apenas no nível teórico, mas nas encruzilhadas específicas da coabitação.

A coabitação mais-que-humana não acontece em um espaço neutro. Está atravessada por hierarquias coloniais, regimes de propriedade, extrativismos alimentares, especismo estrutural (González; Davidson, 2022; Oliveira, 2021). Por exemplo, em comunidades indígenas amazônicas, o cultivo da terra junto com animais e plantas implica pactos espirituais e materiais que não se conformam com a lógica capitalista de domesticação. Em uma favela urbana, a relação com cães e gatos está marcada pela precariedade e pela violência policial, o que transforma radicalmente o sentido de cuidado e da companhia animal. Estes casos mostram que a coabitação não pode ser pensada a partir de um ideal de harmonia abstrata, mas a partir de fricções situadas.

A ética multiespécie situada nasce desses confrontos. Não propõe uma moral superior, nem uma sensibilidade iluminada, mas uma forma de estar no mundo que reconhece sua própria parcialidade, seus limites, suas contradições. E longe de se opor teoria e prática, o que se propõe aqui é outra coisa: pensar a partir da intersecção, a interferência, o contágio entre ambas (Hartman, 2019; flores, 2021). Porque se a teoria não se torna corpo, gesto, posição, para que

desigual de recursos, oportunidades e violência. No caso de relações mais-que-humanas, Oliveira (2021) desenvolveu o conceito de especismo estrutural para apontar que a exploração animal não é um acidente moral ou uma soma de decisões pessoais, mas um efeito sistêmico, profundamente entrelaçado com o racismo, o capitalismo e a colonialidade. González e Davidson (2022) retomam esta perspectiva ao propor uma crítica decolonial do antiespecismo, enfatizando que qualquer política multiespécie que ignore essas tramas de opressão corre o risco de reproduzir as mesmas lógicas de dominação que pretende combater.

PARA ALÉM DA METÁFORA

serve? E se a prática não for questionada, não é afetada, não se permite atravessar por questões teóricas, a que horizonte ético responde?

Nesse sentido, praticar o multiespécie requer pensar e sentir. Pensar com outros corpos, com outras memórias, com outras formas de vida. Mas também requer agir, responder, sustentar. Não é possível uma teoria multiespécie transformadora se não for acompanhada por uma disposição prática para incomodar ou rever o que comemos, como vivemos, a quem incluímos ou excluimos em nossas alianças. E vice-versa, de fato, não existe prática coerente sem marcos críticos que a alimentam, a expandam, a obriguem a não se repetir. Como apontam autores como Van Dooren, Kirksey e Münster (2016), a investigação multiespécie envolve cultivar uma “atenção situada”, uma forma de observação ética e política que reconheça que humanos e não humanos coproduzem mundos compartilhados. Não se trata de descrever uma diversidade ontológica desde fora, mas se deixar afetar e transformar por essas interações. Seguindo também Laura Fernández (2021), esta ética multiespécie implica desestabilizar a centralidade humana e assumir que cada vínculo que estabelecemos – com animais, plantas, fungos ou bactérias – coloca em jogo uma dimensão ontológica, afetiva e política. Pensar e sentir multiespécie, em este marco, é se abrir a uma prática que conecta teoria e experiência, análise e corpo, linguagem e território.

Habitar o multiespécie é, então, um exercício duplo de imaginação e implicação. De leitura e de tato. Uma disposição a pensar-sentir-fazer em chave relacional. Como sugere Donna Haraway (2016), trata-se de permanecer com o problema – não para resolvê-lo, mas para não negá-lo. E isso inclui aceitar que nem sempre saberemos como viver bem com os outros animais, mas que isso não nos exime da responsabilidade de tentar a partir do concreto, do situado, do cuidado e da resistência.

Hoje, abundam estudos multiespécie que celebram a agência dos fungos, as danças das abelhas, a comunicação das árvores ou as fugas dos porcos. E é verdade que essas narrativas desestabilizam o Humanismo moderno e abrem mundos de sentido onde antes havia silêncio. Por Humanismo moderno, entendo uma visão de mundo que coloca no centro um sujeito universal, racional e autônomo, erigido como medida de todas as coisas, em contraposição a animais, plantas, povos colonizados e corpos dissidentes. Ao mostrar que outros seres comunicam, resistem e produzem mundos, essas narrativas possuem a potencialidade de deslocar o Humano dessa posição privilegiada e abrem a possibilidade de imaginar

PARA ALÉM DA METÁFORA

comunidades ampliadas de sentido e ação, nas quais a vida se revela como coprodução entre existências diversas.

Contudo, também é verdade que muitas vezes lemos esses textos ou contemplamos obras de arte – belamente escritos, cuidadosamente referenciados, comoventes, inclusive – e ficamos nos perguntando: e agora? O que faço com essa ideia potente sobre vínculos multiespécie enquanto espero o ônibus, faço compras no supermercado ou alimento os gatos com ração industrial?

Essa distância entre produção teórica e implicação cotidiana não é acidental; está inscrita na forma como o conhecimento é ensinado e validado. O multiespécie foi rapidamente capturado por circuitos acadêmicos nos quais se valoriza mais o giro conceitual do que a transformação do mundo vivo ou da prática coletiva e individual. Recordo-me de um seminário sobre o Antropoceno ao qual assisti há alguns anos, no qual se repetia quase como mantra que “fazer teoria é fazer prática”. A consigna parecia buscar uma politização do pensar, um questionamento sobre essa clássica separação colonial entre teoria e prática, mas, na realidade, funcionou como álibi para evitar o compromisso material.

A sala estava cheia de reflexões brilhantes sobre vulnerabilidade, interdependência e mais-que-humanidade, mas ninguém falava das decisões concretas que marcam essas interdependências: o que comemos, como consumimos, quem matamos para sustentar nossa vida, quem pode escolher seu trabalho, etc. Naquela mesma noite, após o evento, saímos para jantar em grupo. 99% da mesa pediu carne¹³. A contradição não é meramente anedótica: é estrutural. Revela como, mesmo em espaços que se reivindicam críticos, o multiespécie ou o combate as forças que movem o mundo até o colapso ecossistêmico pode funcionar como estética conceitual desvinculada da prática, como discurso que comove, mas não necessariamente transforma.

É importante reconhecer que aquele espaço não era homogêneo: havia militantes feministas, pessoas com trajetória em movimentos sociais, pessoas comprometidas com lutas comunitárias, de moradia ou contra a violência institucional. Muitas delas com práticas reais de ação e transformação cotidiana – embora não necessariamente centradas na questão da animalidade ou da crise climática. O que chamou a atenção não foi a ausência de compromisso em geral, mas a desconexão específica entre o discurso e as práticas materiais imediatas.

¹³ Este episódio é aqui apresentado apenas como uma vinheta autoetnográfica, destinada a ilustrar a distância entre o discurso crítico e práticas materiais, sem constituir o núcleo metodológico do artigo.

Lembro de comentários como: “eu não sei cozinhar, o que vou fazer numa cozinha comunitária?” ou “para mim, ler e analisar um parágrafo de Kant a vida inteira já é fazer prática”. Discursos que, embora não mal-intencionados, revelavam a enorme distância entre análise teórica e as formas mais básicas de reprodução da vida – como alimentar-se, partilhar, cuidar ou intervir coletivamente no território. Não se trata de moralizar, mas de tornar visível como certas formas de intelectualidade crítica são produzidas, às vezes, a partir de posições de privilégio extremo, nas quais a prática é reduzida a exercício exclusivamente textual ou cognitivo fechado na academia, desvinculado das condições materiais que tornam possível – ou impossível – a vida mais-que-humana para a maioria das pessoas (incluindo quem escreve este texto).

Essa lógica guarda afinidade com o que Lauren Berlant (2011) denomina “otimismo cruel”, embora neste caso, mais do que esperança, o que produz é conforto intelectual disfarçado como um compromisso prático. Como também observa Sarah Ahmed (2012), certos espaços acadêmicos desenvolvem uma estética da diversidade ou da ilusão que, longe de alterar estruturas, funciona como mecanismo de autolegitimação institucional. A repetida afirmação de que “produzir teoria já é fazer prática” operava, naquele evento, como um mantra que isentava a todes de qualquer implicação material. Como aponta Jasbir Puar (2007), inclusive os discursos mais críticos podem se converter em capital cultural dentro do mundo acadêmico, funcionando como marca de sensibilidade sem desestabilizar os privilégios que nomeiam. O poder crítico parecia residir na linguagem, na virada conceitual, na capacidade de nomear com sofisticação o colapso do ecossistema ou as interdependências multiespécie. Mas nesse exercício, o corpo ficava de fora. As decisões cotidianas, as práticas de consumo, as formas concretas de relação com os mais-que-humanos tornaram-se irrelevantes diante do suposto valor transformador da afirmação teórica.

Como afirma val flores (2021), teoria sem corpo, sem incômodo e sem desobediência afetiva, é apenas simulacro de radicalidade. E como insisto, não existe uma ética multiespécie ou uma postura de combate à crise climática sem práticas situadas que nos obriguem a afetar e ser afetados, mesmo assumindo as contradições de viver em um mundo ferido.

Assim, o enfrentamento da crise climática – ou, como se enfatiza aqui, a crise multiespécie – não pode ser apenas uma sensibilidade de quem escreve nem uma ética reservada a quem já tem suas necessidades básicas atendidas. É preciso implicar-se em práticas concretas, além do conforto de debates filosóficos sobre os limites entre teoria e prática. A questão não é

PARA ALÉM DA METÁFORA

se ler Kant ou escrever teoria crítica pode ser uma forma de prática, mas quais os efeitos materiais produzem essas escolhas e a partir de que lugar social elas se tornam possíveis. Em contextos de crise socioambiental e de violência estrutural, continuar a girar em torno de debates abstratos sem afetar a própria vida cotidiana – sem intervir no forma como comemos, consumimos, nos conectamos ou habitamos os territórios – é sustentar uma posição de privilégio epistêmico e material. A realidade exige que o pensamento se encarne, que a teoria se suja com o mundo e que as respostas éticas não fiquem presas na sala de aula ou no papel, mas que se traduzam em decisões e gestos que incomodem, que transformem e que envolvem assumir custos reais.

Se acreditamos em uma coabitação mais-que-humana, precisamos perguntar como essas ideias são encarnadas em territórios marcados pela precariedade, pela exclusão ou pela violência estrutural. Como se dá uma ética multiespécie em uma vila sem água potável? O que significa “cuidar a vida” quando mal sobrevive? Que direito temos, a partir de nossas posições sociais e acadêmicas, de falar em multiespécie se nossas práticas não refletem esse cuidado?

Essa última pergunta não é menor se pensarmos que muitas das práticas de coabitação mais-que-humana celebradas teoricamente emergem justamente de cosmovisões e territorialidades indígenas, campesinas e racializadas historicamente deslegitimadas, silenciadas ou exploradas pela mesma modernidade colonial que agora busca inspiração nelas (Krenak, 2019). Como sustenta Marisol de la Cadena (2015), a política do multiespécie não pode reproduzir o colonialismo epistêmico que transforma as ontologias indígenas em recursos analíticos sem compromisso com as lutas concretas dos povos que as sustentam. Falar de coabitação mais-que-humana, portanto, também requer perguntar-se de onde falamos, a quem serve a nossa fala e como nossas próprias práticas – acadêmicas, afetivas, alimentares – podem ou não estar alinhadas com as lutas pela vida nos territórios.

Por isso, mais do que oferecer grandes respostas, este trabalho propõe sustentar o incômodo. Habitar a pergunta: como praticar o multiespécie sem transformá-lo em consigna? Como se pratica o multiespécie sem ingenuidade nem moralismo, mas também sem cinismo ou comodismo?

Esta seção mostrou que encarnar o multiespécie implica reconhecer a parcialidade, a contradição e a violência de nossas coabitações. Mais que um horizonte harmônico, se trata de uma prática situada, na qual teoria e experiência se contaminam mutuamente, e onde decisões

PARA ALÉM DA METÁFORA

concretas – o que comer, como habitar, a quem cuidar – tornam-se terreno político de uma ética mais-que-humana.

3. Fricções, agenciamentos e alianças táticas

Habitar o multiespécie não é reconciliar-se com o mundo nem aceitar passivamente as contradições que nos atravessam. Ao contrário, trata-se justamente de expor-se a elas, sustentá-las, mas também é sobre agir. A fricção, no sentido proposto por Anna Tsing (2015), não é um alibi para a imobilidade ética, mas um lembrete de que toda possibilidade de coabitação se constrói em meio a forças que arrastam, tensionam e exigem tomada de posição. Reconhecer a complexidade das relações mais-que-humanas não implica relativizar a responsabilidade. Não se trata de romantizar a contradição, mas de assumir que, justamente porque a coabitação é conflitiva, é urgente intervir nela.

Pensar a partir dos agenciamentos (assemblages)¹⁴, conforme desenvolvido por autores como Kirksey e Helmreich (2010), não significa celebrar a desordem como desculpa para a indiferença, mas compreender que cada vínculo é feito de materiais concretos: de alimentação, de território, de trabalho, de violência e de cuidado. E que, portanto, *nossas práticas cotidianas já constituem uma forma de intervenção política nesses agenciamentos*.

Se até aqui insistimos em desnaturalizar a teoria esvaziada do multiespécie em determinados espaços, esta seção busca avançar para outro terreno: perguntar-nos que tipo de alianças são possíveis quando não queremos romantizar a contradição, mas tampouco anestesiá-la. Trata-se de sustentar o incômodo sem que isso se converta em desculpa para a inação. De assumir que nossas alianças mais-que-humanas podem ser imperfeitas, parciais e, às vezes, contraditórias, mas que devem ser também compromissos materiais e éticos com formas concretas de vida (González; Davidson, 2022). Não basta nomear a opressão ou teorizar a crise, é necessário agir sobre ela, desde onde estamos, com o que temos, e sabendo que também a partir daí produzimos efeitos.

¹⁴ Por “ensamblajes” entendemos aqui a noção desenvolvida por autores como Kirksey e Helmreich (*The emergence of multispecies ethnography*) e Anna Tsing (*The mushroom at the end of the world*), que descreve as configurações abertas, contingentes e sempre parcial entre espécies, materiais, tecnologias e forças históricas. Longe de ser totalidades estáveis ou harmônicas, os agenciamentos são formas precárias de coabitação onde atores humanos e não humanos se afetam mutuamente, negociam e coproduzem mundos sob condições de poder desiguais e história situada. Nesta perspectiva, nenhum vínculo multiespécie é inocente ou neutro: cada agenciamento está atravessado por fricções, dependências forçadas e possibilidades de transformação inesperada.

Pensar a partir dos agenciamentos implica abandonar a ideia de indivíduos autônomos e reconhecer que toda forma de vida é composta, sustentada e modificada por outras. Mas mesmo os agenciamentos são conflitivos... não são simbioses ideais, e sim configurações precárias atravessadas por poder, por história, por desigualdade. Um exemplo disso pode ser encontrado nas redes micorrízicas que conectam árvores em uma floresta: embora facilitem a troca de nutrientes e a sobrevivência coletiva, também geram hierarquias de dependência nas quais algumas espécies prosperam às custas de outras. Do mesmo modo, os cardumes de peixes, celebrados como metáforas de comunhão, coexistem com a violência da pesca industrial que os captura massivamente. Esses casos mostram como os agenciamentos multiespécie são sempre táticos, frágeis e atravessados por tensões materiais.

É necessário lembrar que não se trata apenas de reconhecer os animais como sujeitos, mas de questionar o que entendemos por sujeito, por vida, por agência, e quais efeitos essa definição produz nos corpos concretos. Em outras palavras, não basta incluir mais corpos no campo moral; é preciso desorganizar a própria moral. Por isso, uma prática multiespécie verdadeiramente política não pode aspirar a restaurar uma harmonia perdida, mas deve aprender a conviver com a assimetria, a aprender a partir do desequilíbrio e, sobretudo, a não se desresponsabilizar enquanto espécie.

Em suma, pensar em fricções e alianças não é um convite à resignação ética, mas uma aposta na construção de formas de resistência e cuidado que nasçam do incômodo, sem se deter nele. A política multiespécie não é um manifesto, mas um campo de experimentação encarnada, no qual o conflito não é álibi, mas motor para a ação situada.

Esse chamado a sustentar a fricção como motor ético encontra ecos em outros campos críticos que também enfrentaram o risco de transformar o incômodo em estética da inércia. Como afirma Sara Ahmed (2010; 2012), reconhecer a violência estrutural ou o incômodo institucional não é suficiente se essa denúncia não se traduz em práticas concretas de transformação. A queixa, diz Ahmed, só se torna política quando insiste, quando interrompe, quando se encarna em ações que desafiam a ordem estabelecida. No mesmo sentido, val flores (2021) adverte que a teoria incômoda que apenas nomeia a ferida, mas não a habita nem a atravessa, converte-se em simulacro de dissidência. O desafio, então, é sustentar o conflito sem romantizá-lo, transformando o incômodo em ação situada, em cuidado material e em alianças que, embora imperfeitas, não se resignem à inação.

PARA ALÉM DA METÁFORA

Nessa direção, González e Davidson (2022) propõem pensar as alianças selvagens como forma de vínculo que não passa pela domesticação, pela pedagogia nem pelo consenso. Diante de um antiespecismo que, por vezes, reproduz lógicas normativas – quem é sujeito de direito, quais vidas importam, como devemos nos comportar –, as alianças selvagens se fundam na fuga, no excesso, na impropriedade. Trata-se de forjar vínculos desde a borda, entre corpos abjetos, *queer*, insubmissos, dissidentes, pessoas com deficiência. Entre vidas que não cabem na política tradicional, mas que continuam insistindo.

Essas alianças não buscam salvar ninguém. São alianças entre sobrevivências, entre formas de vida que se roçam, se acompanham, se contaminam. Não há garantias, uma vez que pode haver afeto, mas também terror; pode haver reconhecimento, mas também transbordamento. O importante é sustentar essa potência relacional sem fixá-la, sem convertê-la em modelo ou uma fórmula moral. Onde se espera ordem, proponho instabilidade; onde se espera coerência, proponho desejo deslocado; onde se espera moral, proponho ética encarnada e responsabilidade afetiva.

Assim, o multiespécie não se converte em modelo ideal de sociedade, mas em prática cotidiana de coabitação indisciplinada, de pergunta aberta, de intervenção imperfeita, porém necessária. Uma ética que se atreve a falhar, a ser impura, mas que não renuncia à responsabilidade política diante dos corpos humanos e não humanos que continuam sendo explorados, assassinados ou silenciados. Uma política a partir do indomesticável, mas também do concreto.

Aqui se argumentou que as fricções e os agenciamentos não devem ser romantizados como conexões livres de conflito, mas assumidos como configurações precárias nas quais a ética multiespécie se decide na tensão. Reconhecer alianças táticas implica aceitar sua fragilidade e parcialidade, mas também sua potência política para interromper e transformar regimes de exploração.

4. Resistências animais e desobediência interespécie

Se até aqui se insistiu na necessidade de uma política multiespécie encarnada, capaz de sustentar o desconforto sem convertê-lo em alibi para a inércia, o passo seguinte é voltar o olhar para aqueles que, em meio a essas fricções, já estão resistindo. Porque enquanto debatemos como habitar eticamente um mundo mais-que-humano, há corpos que já o fazem – desde a margem, desde o desvio, desde a recusa mais elementar a colaborar com a própria exploração.

PARA ALÉM DA METÁFORA

Animais que interrompem o fluxo de produção, que desafiam o controle, que desobedecem às expectativas de docilidade e domesticação. Não se trata de projetar sobre eles uma narrativa épica, nem de romantizar seus gestos. Trata-se, antes, de reconhecer que as fricções interespecie não se dão apenas no plano da teoria ou da decisão humana: produzem-se também no atrito cotidiano daqueles que, sem linguagem articulada, *desorganizam a ordem do possível*.

Reconhecer a resistência animal não significa romantizar os animais nem projetar sobre eles nossas narrativas de emancipação (Colling, 2020). Mas tampouco significa negar que seus corpos, gestos e desvios produzem fissuras na ordem que os explora. Durante décadas, as ciências humanas e naturais leram o comportamento animal a partir do reducionismo: reflexo, instinto (Massumi, 2016), erro, automatismo. Toda fuga era classificada como anomalia. Toda recusa em cooperar, como falha técnica. Uma vaca que se recusa a avançar no matadouro. Um peixe que escapa da rede industrial. Um cachorro que morde um agente uniformizado. Uma galinha que insiste em proteger sua cria sob chuva ácida. Nenhum desses atos cabia nas categorias da política legítima.

Exemplos concretos são numerosos: em 2018, uma vaca chamada *Hermien* escapou de um caminhão a caminho do abate nos Países Baixos e conseguiu sobreviver por semanas em uma floresta, tornando-se símbolo de resistência animal (BBC News, 2018). Em 2021, um porco fugiu de um caminhão em Hong Kong e conseguiu evadir as autoridades por horas, gerando protestos públicos contra a indústria da carne (South China Morning Post, 2021). Esses gestos de desobediência animal entrelaçam-se com resistências humanas, como ocorreu em junho de 2020 diante da planta frigorífica da JBS em Hyrum, Utah. Ativistas pelos direitos animais protestaram *tanto contra o sacrifício de animais quanto em solidariedade aos trabalhadores afetados pela COVID-19 no matadouro*, denunciando as condições laborais precárias e o tratamento brutal dado aos animais (Utah Public Radio, 2020). Essas cenas mostram que a resistência interespecie não se limita ao plano simbólico, mas produz interrupções materiais na maquinaria da exploração.

Contudo, como observa Saadiya Hartman (1997), a resistência nem sempre exige grandes gestos heroicos nem de intencionalidades explícitas aos olhos da humanidade hegemônica. Muitas vezes ela se dá na recusa mínima, na negativa a colaborar, no movimento aparentemente desajeitado que interrompe a máquina. A indisciplina não precisa ser espetacular nem consciente, basta que desestabilize o fluxo esperado da exploração.

PARA ALÉM DA METÁFORA

As resistências animais não são metáforas. São interrupções materiais de um sistema que insiste em transformar corpos em recursos. No laboratório, no zoológico, no matadouro ou no aquário, esses atos – frequentemente desqualificados como anedóticos – constituem expressões concretas de insubordinação. Como recordam González e Davidson (2022), essas formas de desobediência não operam a partir de uma política da representação, mas de uma política do gesto, da fuga, do erro. Não é necessário que os animais falem nossa linguagem nem que compartilhem nossas categorias éticas: basta que incomodem, que se recusem a se encaixar.

Mesmo nos espaços que promovem o bem-estar animal ou a conservação, a recusa de um animal em cooperar costuma ser lida como obstáculo, como fracasso do treinamento ou da intervenção. Mas e se fosse, precisamente, uma forma de dignidade? Uma afirmação de limites, de desejo, de existência não domesticada?

Essa leitura da resistência animal abre, ademais, a possibilidade de pensar práticas humanas que busquem sintonizar-se com essas fugas mais-que-humanas. Não a partir da representação moral, mas da desobediência material. O veganismo ou formas de alimentação sem produtos de origem animal, quando escapam de sua versão neoliberal, colonial e purista, podem constituir uma dessas formas de aliança tática (Davidson, 2021). Não comer animais, em um sistema que depende estruturalmente de sua morte, é uma forma de dizer “não”. Um gesto de fricção cotidiana que transforma o próprio corpo em território de disputa.

Mais ainda, quando essas práticas antiespecistas se enraízam em contextos de precariedade, de racialização, de territorialidades campesinas ou de dissidência sexual, deixam de ser prática moral individual para tornar-se ética situada, de sobrevivência e de combate. Assim como ocorre com as resistências animais, não se trata de buscar pureza, mas de sustentar o conflito, de escolher em quais sistemas participar e em quais não. Comer, nesse sentido, é intervenção cotidiana nas relações interespecie. Uma forma de dizer: “aqui me recuso”, “aqui não colaboro”, “aqui resisto”.

Entretanto, é necessário marcar que qualquer prática antiespecista que pretenda ser politicamente significativa deve ser sensível às condições materiais e geopolíticas nas quais se produz (Davidson, 2021). Não se trata de impor um “dever ser” universal nem de reproduzir lógicas coloniais de correção moral, mas de compreender que as formas de resistência e cuidado multiespécie são sempre situadas, parciais e mediadas por contextos de classe, raça, gênero e território. Exigir o mesmo tipo de resposta ética de uma pessoa que vive em bairro marginalizado, em contexto de insegurança alimentar ou em comunidade campesina

PARA ALÉM DA METÁFORA

racializada, e de um acadêmico urbano e branco com acesso a amplas redes de supermercados, é reproduzir violência epistêmica e material. Por isso, o desafio não é padronizar a prática, mas pluralizá-la, isto é, abrir espaço para que o antiespecismo e a resistência multiespécie se expressem de modos diversos, criativos e ajustados a cada realidade. O que se exige não é pureza moral, mas uma coerência situada, uma disposição para interrogar o próprio lugar e as próprias possibilidades de intervenção sem cair no cinismo ou na inércia, mas tampouco na imposição colonial.

Assim como os animais interrompem, sabotam ou simplesmente se recusam, também os corpos humanos podem desafiar a maquinaria extrativista da morte sistemática. Não a partir de superioridade moral, mas a partir da consciência de que toda vida situada é também fronteira de luta, zona de fricção, campo no qual se decide, a cada dia, com quem viver e contra o que morrer.

Tudo isso exige revisar nossas próprias práticas cotidianas, nossos modos de alimentação, consumo, afeto e representação simbólica. Como sustenta Claire Jean Kim (2015), não basta comover-se diante da fuga de um porco ou do olhar de um cachorro se continuamos sustentando, em nossos atos diários, o mesmo sistema que os encarcera e mata. A política multiespécie, se pretende ser mais do que marco conceitual, deve afetar nossas decisões materiais: o que comemos, o que compramos, como nomeamos os animais, quais narrativas produzimos sobre eles e, sobretudo, que formas de colaboração ou cumplicidade com a violência aceitamos ou recusamos. A resistência multiespécie, portanto, não é algo que ocorre apenas nos corpos de outros animais. É também tarefa humana, prática de desobediência ética que se decide no supermercado, à mesa, na linguagem, nos afetos e nos corpos que escolhemos cuidar ou abandonar.

5. Conclusão: Nem metáfora nem palavra de ordem. O multiespécie como práxis encarnada e situada

Diante da tentação de transformar o multiespécie em uma metáfora amável ou em mais uma palavra de ordem estética no repertório acadêmico, este trabalho insistiu em sua dimensão conflitiva, material e situada. Porque as alianças mais-que-humanas, longe de constituírem um campo de harmonia afetiva, são espaços de fricção, desigualdade e intervenção política.

PARA ALÉM DA METÁFORA

Coabitar não significa incluir mais agentes no campo moral, mas desmontar as estruturas que definem quem pode ser agente, quem é comestível, quem é visível e quem é sacrificável.

Uma ética multiespécie situada não pode ser pensada fora da história, do território nem das relações materiais que sustentam — ou destroem — a vida. Como sustentam González e Davidson (2022) e De la Cadena (2015), não há política mais-que-humana que não seja também anticolonial, antiespecista e anticapitalista. Não basta sentir ternura pelos animais, nem escrever textos comoventes sobre sua agência: é necessário afetar nossas próprias práticas, interrogar nossos consumos, questionar nossos hábitos e reconfigurar nossos vínculos cotidianos.

Isso não significa exigir uma pureza moral impossível. Contudo, as práticas éticas precisam ser situadas, sensíveis às condições materiais, geopolíticas e afetivas de quem as produz. Não existe um único modelo de antiespecismo, nem uma única forma legítima de incorporar o multiespécie à própria vida. Mas, justamente por isso, cada pessoa, a partir de seu lugar, é convocada a perguntar-se: quais são minhas margens de ação? Onde posso intervir? Como posso incomodar o sistema que sustenta a violência e a opressão mais-que-humana que denuncio?

A proposta aqui defendida não é a de uma ética da pureza, mas de uma ética da implicação situada, na qual teoria e prática, corpo e linguagem, afeto e território se entrelaçam como parte de um mesmo gesto de resistência. Como afirma Haraway (2016), trata-se de permanecer com o problema: não para resignar-se a ele, mas para tensioná-lo, habitá-lo e agir a partir dele.

Em última instância, o multiespécie, se pretende ter algum sentido político e ético hoje, não pode ser uma zona de conforto para quem escreve ou pensa sobre ele. Deve ser uma prática incômoda, uma pergunta que arda no corpo, uma forma de relação que desestabilize o privilégio e abra espaço para alianças que, ainda que instáveis e frágeis, sejam capazes de interromper a ordem que mata.

Não se trata de inventar um novo universal, mas de sustentar a parcialidade, assumir a contradição sem romantizá-la e, sobretudo, de escolher, reiteradamente, o lado da vida em todas as suas formas vulneráveis, insurgentes e mais-que-humanas.

Referências

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

PARA ALÉM DA METÁFORA

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

ANIMAL rights activists protest JBS slaughtering animals, stand in solidarity with employees. **Utah Public Radio**, 26 jun. 2020. Disponível em: <https://www.upr.org/utah-news/2020-06-26/animal-rights-activists-protest-jbs-slaughtering-animals-stand-in-solidarity-with-employees>. Acesso em: 20 jul. 2025.

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

BELCOURT, Billy-Ray. Animal bodies, colonial subjects: (re)locating animality in decolonial thought. **Societies**, v. 5, n. 1, p. 1-11, 2015.

BELCOURT, Billy-Ray. **This wound will not heal the world**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2019.

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

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

COLLING, Sarat. **Animal resistance in the global capitalist era**. East Lansing: Michigan State University Press, 2020.

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

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

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

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

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

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

GONZÁLEZ, Anahí Gabriela; DAVIDSON, Martina. Alianzas salvajes: hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. **Desbordes**, v. 13, n. 1, p. 11-54, 2022.

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

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

PARA ALÉM DA METÁFORA

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

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

HERMIEN the cow escapes slaughter and wins reprieve in Netherlands. **BBC News**, 26 jan. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/news/world-europe-42842613>. Acesso em: 18 jul. 2025.

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

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

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

KOHN, Eduardo. 2013. **How Forest Think**: Toward an Anthropology beyond the Human. Berkeley: University of California Press, 288 pp

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

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

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

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

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

OLIVEIRA, Fábio A. G. Especismo estrutural: os animais não humanos como um grupo oprimido. In: PARENTE, Ádna; DANNER, Fernando; SILVA, Maria Alice da (org.). **Animalidades**: fundamentos, aplicações e desafios contemporâneos. Porto Alegre: Editora Fi, 2021.

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

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

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

PARA ALÉM DA METÁFORA

RUNAWAY pig escapes from slaughter truck in Hong Kong. **South China Morning Post**, 2021. Disponível em: <https://www.scmp.com/news/hong-kong/society/article/3152534/runaway-pig-escapes-slaughter-truck-hong-kong>. Acesso em: 18 jul. 2025.

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

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

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

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

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

YOUNG, Iris Marion. Five faces of oppression. **The Philosophical Forum**, v. 19, n. 4, 1990.



Esta é uma TRADUÇÃO publicada em acesso aberto (*Open Access*) sob a licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso, distribuição e reprodução em qualquer meio, sem restrições, desde que o trabalho original seja corretamente citado.