

Coreografías de la desobediencia: lo crip y lo animal en clave latinoamericana¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n57.10>

ANAHÍ GABRIELA GONZÁLEZ²

<https://orcid.org/0000-0001-9260-3340>

Universidad Nacional de San Juan, Argentina

anahigabrielagonzalez@gmail.com

MARTINA DAVIDSON³

<https://orcid.org/0009-0002-1326-117>

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

martinaadavidson@gmail.com

Cómo citar este artículo: González, A. G. & Davidson, M. (2026). Coreografías de la desobediencia: lo crip y lo animal en clave latinoamericana. *Tabula Rasa*, 57, 215-238.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n57.10>

Recibido: 30 de agosto de 2025

Aceptado: 22 de octubre de 2025

Resumen:

Este artículo aborda la intersección entre discapacidad y animalidad como un campo de problematización filosófica y política, enmarcado en una perspectiva antiespecista, anticapacitista y decolonial que interroga las condiciones de posibilidad de lo «humano» en la modernidad-colonial. A partir de nuestras experiencias encarnadas —cuerpos queer, neurodivergentes, artríticos, con TOC y cansados— y en diálogo con autoras como Sunaura Taylor, Alison Kafer, Robert McRuer, val flores y Christine Greiner, reconstruimos las genealogías moderno-coloniales que animalizaron y discapacitaron cuerpos, legitimando jerarquías ontológicas basadas en productividad, autonomía y racionalidad. Argumentamos que el capacitismo y el especismo no constituyen opresiones paralelas, sino entrelazadas, sostenidas por dispositivos coloniales de exhibición y por economías que fabrican activamente cuerpos discapacitados —humanos y no humanos— para sostener el capital. Frente a este régimen, proponemos lo crip o lo disca como cohabitación animal: una forma de vida que desestabiliza la norma y abre temporalidades

¹ Este artículo forma parte de un proceso de investigación colaborativa en torno a los estudios críticos animales, los estudios transfeministas y crip, las afectividades disidentes y las epistemologías encarnadas.

² Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Doctora en Filosofía en cotutela por la Université Paris 8 y por la Universidad Nacional de San Martín.

³ Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales. Dre en Bioética, Ética Aplicada y Salud Colectiva por la Universidade Federal do Rio de Janeiro.

dislocadas, lentas y relacionales. Finalmente, planteamos las «alianzas salvajes» como prácticas multiespecie de cuidado y resistencia que, desde la vulnerabilidad compartida, rehúsan la domesticación y componen mundos habitables más allá de la norma humana.

Palabras clave: animalidad; discapacidad; alianzas salvajes; capacitismo; antiespecismo decolonial.

Choreographies of Disobedience: Crip and Animal in a Latin American Key

Abstract:

This article addresses the intersection of disability and animality as a field of philosophical and political problematization. It is framed within anti-speciesist, anti-ableist, and decolonial perspectives that challenge the conditions of possibility of the “human” in colonial modernity. Drawing on our embodied experiences—queer, neurodivergent, arthritic, OCD, and tired bodies—in dialogue with authors such as Sunaura Taylor, Alison Kafer, Robert McRuer, val flores, and Christine Greiner, we reconstruct the modern-colonial genealogies responsible for animalizing and disabling bodies in order to legitimize ontological hierarchies grounded on productivity, autonomy, and rationality. We argue that ableism and speciesism are not parallel but entangled forms of oppression, sustained by colonial devices of exhibition and by economies actively producing disabled bodies—both human and nonhuman—in order to sustain capital. In response, we put forward the crip or disca as animal cohabitation: a way of life that disrupts the norm and opens dislocated, slow, and relational temporalities. Finally, we propose forming “wild alliances” as multispecies care and resistance practices that, grounded on vulnerability, opt out of domestication and instead build habitable worlds beyond the human norm.

Keywords: animality, disability, wild alliances, ableism, decolonial antispeciesism.

Coreografias da Desobediência: o Crip e o Animal em Chave Latino-Americana

Resumo:

Este artigo propõe pensar a interseção entre deficiência e animalidade a partir de uma perspectiva antiespecista, anticapacitista e decolonial. A partir de nossas experiências encarnadas – corpos queer, neurodivergentes, artríticos, com TOC e cansados – e em diálogo com autoras como Sunaura Taylor, Alison Kafer, Robert McRuer, val flores e Christine Greiner, reconstruímos as genealogias modernas-coloniais que animalizaram e deficitaram corpos, legitimando hierarquias de vida baseadas na produtividade, na autonomia e na racionalidade. Mostramos como o capacitismo e o especismo não são opressões paralelas, mas entrelaçadas, sustentadas por dispositivos coloniais de exibição e por economias que produzem ativamente corpos deficientes – humanos e não humanos – para sustentar o capital. Diante disso, propomos o *crip* ou defixa como coabitação animal: uma forma de vida que desestabiliza a norma e abre temporalidades deslocadas, lentas e relacionais. Por fim, apresentamos as «alianças selvagens» como práticas de cuidado

multiespécie que, a partir da vulnerabilidade compartilhada, recusam a domesticação e compõem mundos habitáveis para além da norma humana.

Palavras-chave: animalidade, deficiência, alianças selvagens, capacitismo, antiespecismo decolonial.

Introducción

Esta reflexión surge del deseo compartido —junto a val flores (2021)— de romper y sanar, desde nuestras experiencias encarnadas, el corazón del mundo moderno-colonial, un corazón duro, productivista y binario. No buscamos definir ni clausurar sentidos, sino desbordarlos; no explicamos desde afuera, sino que nos implicamos. Como plantea Haraway (2019), «la tarea es generar parientes en líneas de conexión ingeniosas como una práctica de aprender a vivir y morir bien en un presente denso» (p. 19), y esa consigna guía nuestra escritura. Nuestra escritura se ubica en ese gesto: habitar los vínculos, acompañar las heridas, tramar parentescos improbables. Pensar desde cuerpos queer, *crip*, discas, neurodivergentes, adoloridos y cansados no es solamente hablar *sobre* el mundo, sino hablar *desde* él: un mundo que nos atraviesa en cada gesto y nos devuelve la vulnerabilidad compartida como condición ontológica.

Aquí, teoría y vida no se separan. Escribimos como se acaricia, como se grita, como se arrastra un cuerpo con artritis reumatoidea por la mañana, como se lavan compulsivamente las manos de un cuerpo con trastorno obsesivo compulsivo (TOC), como se rescata un gato a medianoche. La escritura misma, siguiendo a val flores (2021), se torna acto de fuga, pedagogía disidente y práctica encarnada de deseo. En esta apuesta, la precariedad compartida no es derrota, sino posibilidad de ensamblaje (Puar, 2017). Fugarse de la normatividad de la cabeza y del cuerpo implica también prescindir de un lenguaje puro y de epistemologías jerárquicas, es decir, se trata de elegir el balbuceo, la pausa, el ritmo dislocado, los desvíos que nos permiten imaginar otras formas de vida.

Desde este entrelazamiento entre teoría y experiencia, se abre el horizonte de un pensamiento que, en Iberoamérica, ha comenzado a articular estudios críticos animales, teoría *crip* y feminismos desde perspectivas situadas y encarnadas. Entre ellos, el texto *Lucha contra el capacitismo* de Itxi Guerra (2021), constituye un hito temprano en la construcción de un pensamiento anticapacitista y antiespecista desde Latinoamérica. Su crítica al modelo médico y su reivindicación del apoyo mutuo y la vulnerabilidad como prácticas políticas inscriben una genealogía anarquista y comunitaria del anticapacitismo. Algunos trabajos recientes (González, 2021; González & Davidson, 2022) profundizan la crítica al

humanismo moderno-colonial y proponen pensar la animalidad y la discapacidad como lugares estratégicos de desobediencia política, donde se configuran vínculos de cuidado, hospitalidad y resistencia entre cuerpos diversos. Estas discusiones dialogan con trabajos como el de Berenice Vargas García (2024), quien desarrolla una «crí(p)tica de la razón autista» que enlaza especismo, cuerdisimo, capacitismo y colonialidad, abriendo el horizonte hacia una resistencia autista-animalista y hacia formas de alianza multiespecie.

Más recientemente, el dossier *Insurgencias crip, animales y posthumanas: tramas desde la anti-normalidad* (González *et al.*, 2025) constituye un punto de inflexión en estos cruces. Los trabajos reunidos abordan, desde distintas materialidades y afectos, las tecnologías de la discapacidad y los ensamblajes cuerpo-prótesis (Vite Hernández, 2025), las críticas anticuerdistas e interespecie que despatologizan las formas de vida animal y neurodivergente (Guzmán Martínez & Guarneros García, 2025), las articulaciones entre dolor crónico, duelo animal y ecologías de la discapacidad en torno a una política del temblor (González, 2025), las políticas del lenguaje y la comunicación más-que-humana (Valle Lira, 2025), las experiencias de cuidado y convivencia interdependiente en contextos institucionales (Falcão Tanabe *et al.*, 2025), y los encuentros entre teoría *crip*, educación y poshumanismo (Pagni & Rangel de Almeida, 2025). En conjunto, estos trabajos componen una cartografía de pensamiento y práctica que desestabiliza el ideal moderno de humanidad y propone una ética de la vulnerabilidad, la interdependencia y el temblor como potencias políticas multiespecie.

Nuestra propuesta, entonces, es por un anticapacitismo animalista —o un animalismo *crip*— entendido como cohabitación encarnada (Taylor, 2021; Oliver, 2020). Nos preguntamos: ¿cómo pueden las vidas que no encajan reconfigurar los bordes de lo posible? ¿Qué mundos emergen cuando la vulnerabilidad, en lugar de ser medicalizada o corregida, se convierte en potencia de vínculo multiespecie? Desde allí, pensar una animalidad *crip* no es un mero gesto teórico: es una urgencia política que nos interpela en nuestros cuerpos, nuestras prácticas y nuestras alianzas. Es, también, una forma de nombrar ese lugar incómodo, torcido y poroso donde las luchas por la justicia animal y la justicia de la discapacidad se entretajan en un horizonte común. En este sentido, la creación de mundos *crip* —como propone McRuer (2025)— no es solo una tarea conceptual, sino una práctica afectiva, material y multiespecie, que imagina y ensaya modos de habitar más allá de la norma antropocéntrica y capacitista. Pensar desde lo *crip* es imaginar futuros posibles desde lo inadecuado, lo no productivo, lo torcido. Es, en definitiva, una forma de «rehacer el mundo desde el temblor» (González, 2025, p. 47).

Desde un enfoque teórico-encarnado y situado, proponemos un recorrido en tres movimientos entrelazados. En primer lugar, reconstruimos las genealogías modernas-coloniales de la animalización y la discapacidad, mostrando cómo

el capacitismo y el especismo emergieron como tecnologías de clasificación, subordinación y exclusión de cuerpos. En segundo lugar, exploramos lo *crip* como condición de cohabitación animal, una forma de existencia compartida que desestabiliza los criterios modernos de capacidad, productividad y autonomía, abriendo temporalidades dislocadas y afectivas. Por último, proponemos las alianzas salvajes como prácticas de resistencia multiespecie, donde la vulnerabilidad compartida se vuelve potencia de vínculo y creación de mundos, desbordando las jerarquías normativas que separan lo humano de lo animal.

Genealogías de la animalización y la discapacidad

Si en la introducción afirmamos que escribir desde nuestros cuerpos *crip* y neurodivergentes —cansados, artríticos, obsesivos, *queer*— es ya un gesto de fuga, es porque sabemos que no se trata solamente de experiencias singulares. Nuestros cuerpos están atravesados por una historia larga de clasificaciones, jerarquías y exclusiones que determinaron qué vidas podían ser consideradas humanas, y cuáles quedaban relegadas a la animalidad, a lo monstruoso, a lo exhibible. En otras palabras, nuestra vulnerabilidad encarnada no surge en un vacío: está inscrita en genealogías coloniales y capacitistas que definieron, desde hace siglos, quién tiene derecho a existir y en qué condiciones.

Incluso el propio discurso de la biología moderna jugó un papel central en sostener estas genealogías. Desde el darwinismo social hasta las taxonomías raciales y las prácticas eugenésicas, se usaron criterios supuestamente «científicos» para clasificar cuerpos según su capacidad de adaptación, productividad y racionalidad. Como advierte Foucault (1976), el despliegue biopolítico de la modernidad se apoyó en saberes biomédicos que definían qué vidas eran útiles y reproducibles, y cuáles debían ser corregidas o eliminadas. Stepan (1982) mostró cómo la teoría evolutiva fue rápidamente traducida en un lenguaje de diferencias raciales y «grados de humanidad», legitimando esclavitud, imperialismo y eugenesia. Así, la misma matriz que clasificaba animales en taxonomías de lo exótico y lo salvaje servía también para ubicar a poblaciones no europeas y a personas discapacitadas en un continuo de inferioridad.

Este recorrido histórico importa porque muestra que el capacitismo no es un accidente ni un «prejuicio» aislado, sino una tecnología central —y una forma estructural de opresión— de la modernidad-colonial. Al igual que el racismo científico o el sexismo, el capacitismo funcionó como un criterio de clasificación y jerarquización de poblaciones humanas y no humanas, definiendo qué cuerpos eran productivos, racionales, autosuficientes y, por ende, dignos de protección, y cuáles podían ser explotados, corregidos o eliminados. En este sentido, resulta crucial recuperar las reflexiones gestadas en Abya-Yala, donde autoras como Michelle Lapierre (2022) han reconstruido las genealogías regionales del concepto

de capacitismo, mostrando cómo este se entrelaza con el racismo, la eugenesia y el neoliberalismo, y cómo su análisis exige una lectura situada que reconozca la colonialidad del saber y del cuerpo como matriz constitutiva. Lapierre subraya, además, el papel pionero de Anahí Guedes de Mello (2016) y Jhonathan Maldonado (2020) en la consolidación del campo, así como la necesidad de articular diálogos entre las tradiciones portuguesas e hispanoamericanas, vinculando las luchas anticapacitistas con los movimientos feministas, decoloniales y *crip-queer*. Desde esta perspectiva, las genealogías latinoamericanas no sustituyen las elaboraciones anglosajonas, sino que las repiensen desde la experiencia histórica de la colonialidad, ampliando el horizonte crítico del concepto.

En esta clave, las genealogías del capacitismo no se agotan en la descripción conceptual, sino que se inscriben en prácticas históricas concretas de gestión y clasificación de cuerpos y formas de vida. De manera concreta, la lógica capacitista se expresó en proyectos coloniales, industriales y eugenésicos: desde la esclavización de personas africanas justificadas por supuestas «inferioridades mentales», hasta la institucionalización forzada y la esterilización de personas con discapacidad, pasando por la domesticación y cría selectiva de animales para maximizar su rendimiento.

Tal como advierte Sunaura Taylor (2021), la animalización y la discapacidad fueron los lenguajes mediante los cuales se construyó la frontera entre humanidad y no-humanidad, legitimando un orden violento, jerárquico y excluyente. Esta frontera no sólo degradaba a quienes eran expulsados de la categoría de lo humano, sino que simultáneamente reforzaba el ideal de humanidad como varón, blanco, propietario, productivo y autónomo. En este sentido, el capacitismo no operó como un sesgo individual, sino como un régimen de saber-poder que, junto con el racismo y el sexismo, organizó la economía política de los cuerpos.

Siguiendo a Fiona Kumari Campbell (2001), el capacitismo puede entenderse como una red de creencias, prácticas e instituciones que producen un tipo particular de «yo» y de cuerpo —el *estándar corpóreo*—, proyectado como perfecto, típico de la especie y, por tanto, plenamente humano. Este ideal regulativo valora determinadas capacidades como esenciales y deseables, definiendo a la discapacidad como un estado devaluado del ser, cuya existencia se percibe como deficiencia, desviación o falla. En esta lógica, la discapacidad no constituye un accidente biológico ni una condición individual, sino el efecto de una ontología normativa que asocia humanidad con autosuficiencia, productividad y funcionalidad. Ahora bien, esta conceptualización requiere ser situada en las historias coloniales, raciales y neoliberales de Abya-Yala, donde el ideal de humanidad se configuró en diálogo con la esclavitud, la eugenesia y las economías extractivas. Desde esta perspectiva, el capacitismo no solo organiza jerarquías de capacidad, sino que fabrica el cuerpo moderno-colonial, articulando la norma de funcionalidad con matrices de raza, género, especie y productividad.

Como sostiene Toboso-Martín (2017), el capacitismo no se reduce al ámbito médico ni a la estigmatización de la discapacidad, sino que impregna la cultura y las instituciones modernas, articulándose con otras matrices de opresión. Su despliegue sistémico produce privilegios para quienes encarnan el ideal de capacidad y exclusión para quienes se desvían de él, configurando así una tecnología estructural de poder que administra y valora diferencialmente la vida, sosteniendo las ficciones modernas de lo humano. Por tanto, cuando hablamos aquí de capacitismo, no nos referimos únicamente a actos de discriminación o estigma hacia personas con discapacidad, sino a un régimen estructural que organiza jerarquías de vida en función de la productividad, la autonomía y la autosuficiencia, produciendo activamente cuerpos considerados «anómalos» o «inadecuados».

Por su parte, el cuerdismo se refiere al conjunto de normas sociales, culturales e institucionales que privilegian las características asociadas a un cuerpo y una mente “cuerdos” —racionales, estables, coherentes y funcionales—, es decir, aquellas que se ajustan a los estándares de funcionalidad, racionalidad y estabilidad definidos por la modernidad occidental. Este régimen normativo patologiza y corrige a quienes se desvían, produciendo exclusiones materiales, simbólicas y epistémicas.

La categoría, desarrollada en el marco de los estudios locos (*mad studies*), surge de los movimientos de usuaries, exusuaries y sobrevivientes de la psiquiatría (Guzmán Martínez & Guarneros García, 2025, p. 176), que denunciaron el control institucional, el encierro y la medicalización forzada como tecnologías de normalización (Chamberlin, 2023; LeFrançois, Menzies & Reaume, 2013). Desde esta perspectiva, el cuerdismo opera como una tecnología de poder que fabrica la «normalidad psíquica» como requisito de humanidad, enredándose con el capacitismo, el racismo, el sexismo, la colonialidad y el especismo (García-Dauder, Rey Artime & Guzmán Martínez, 2024). En su dimensión epistémica, se expresa como cuerdismo epistémico (LeFrançois & Voronka, 2022): el proceso mediante el cual los saberes de las personas locas y neurodivergentes son sistemáticamente desautorizados y subordinados al discurso biomédico, que monopoliza la definición de la cordura, la verdad y la autoridad del conocimiento en salud mental (RedEsfera, 2024). Así entendido, el cuerdismo no solo regula los cuerpos y las conductas, sino también los modos legítimos de pensar, sentir y conocer, reforzando la lógica capacitista que —como señalamos aquí— se entrelaza con el especismo y otras formas de opresión.

De manera análoga, los «animalismos situados» (Ávila, 2022) han señalado la insuficiencia de comprender el especismo como una forma de discriminación individual, pues ello invisibiliza su carácter estructural y los modos en que se articula con otros sistemas de opresión. En su lugar, diversas perspectivas han propuesto entender el especismo como un orden global de dominación (Ávila, 2022), un dispositivo de precarización inducida (González, 2023), o una forma de violencia

estructural (Oliveira, 2021; Cragnolini, 2021). En todos los casos, estos enfoques insisten en que la opresión animal no puede pensarse como un asunto de sensibilidad moral o elección voluntarista, sino como un sistema de poder estructural que conjuga instituciones —zoológicos, granjas industriales, laboratorios, bioterios—, campos de saber y tecnologías de control que re/producen la dicotomía jerárquica humano/animal, legitimando la explotación, la sujeción y la subordinación de los demás animales (González & Ávila, 2022, p. 50-51).

Así, el cuerdismo, el capacitismo y el especismo operan como órdenes globales de jerarquización y distribución política de las formas de vida, mutuamente imbricados, que instauran criterios normativos de valor —productividad, racionalidad, autosuficiencia— a partir de los cuales se decide qué vidas merecen ser protegidas y cuáles pueden ser corregidas, explotadas o eliminadas. En sus intersecciones se traza la gramática moderna de la humanidad, ese proyecto civilizatorio que erige la autonomía y la funcionalidad como virtudes supremas, mientras despoja de voz, de sentido y de legitimidad a quienes no encajan. Reconocer su entrelazamiento es condición necesaria para imaginar una política anticuerdista, anticapacitista y antiespecista que desactive el ideal de humanidad hegemónica y abra un horizonte de interdependencia y desobediencia corporal.

Por eso es fundamental historizar: porque no basta con denunciar el capacitismo o el especismo como prejuicios contemporáneos o actitudes morales individuales. Necesitamos comprender sus raíces comunes en la colonialidad del saber (Quijano, 2000) y en la matriz biopolítica moderna que clasificó los cuerpos según su utilidad, racionalidad y capacidad de rendimiento. En este marco, el ideal normativo de lo humano —blanco, varón, propietario, racional, productivo y autosuficiente— se consolidó como medida de valor universal, y todo lo que no encajaba en él —personas racializadas, *queer*, discapacitadas, neurodivergentes, así como los animales no humanos— fue situado como vida inferior, disponible para la explotación, la corrección o la eliminación. Sólo reconociendo estas genealogías podremos proponer un animalismo anticapacitista que no reproduzca, bajo nuevas formas «inclusivas» o «humanitarias», los mismos criterios de exclusión que sostuvieron la modernidad-colonial, sino que los desmonte en sus fundamentos.

Es en este marco que se hace necesario hablar de las genealogías de la animalización y la discapacidad, donde se despliegan los dispositivos coloniales de exhibición: los *freak shows*, los zoológicos humanos y los espectáculos de la diferencia. Al visitar esas escenas, buscamos mostrar que nuestros cuerpos actuales —neurodivergentes, *queer*, artríticos— no están aislados, sino que se inscriben en esta historia. Al mismo tiempo, reconocemos que narrar desde estos cuerpos implica interrumpir la mirada del archivo colonial, revirtiendo el lugar de objeto exhibido en voz encarnada.

La lógica capacitista que estructura la modernidad colonial no se limita a excluir a las personas *crip*, sino que funciona como fundamento del racismo científico y del especismo. Durante los siglos XIX y XX, la clasificación de poblaciones humanas como «eslabones perdidos» de la evolución se apoyó en criterios de (dis)capacidad, diferencias físicas y mentales, y supuestas dependencias, produciendo un *continuum* jerárquico entre lo humano «pleno», lo animalizado y lo monstruoso (Taylor, 2021, pp. 30-31). En este sentido, los dispositivos de exhibición —zoológicos, museos, *freak shows*, exposiciones etnográficas y circos— operaron como tecnologías coloniales de poder y saber, diseñadas para educar a las audiencias metropolitanas en la superioridad blanca, masculina y capaz, al tiempo que fijaban los cuerpos «otros» como espectáculos de anormalidad.

De manera convergente, investigaciones recientes en Abya-Yala han mostrado cómo estos mismos parámetros de normalidad y productividad atravesaron la vida de los pueblos indígenas y originarios. El volumen *Discapacidad en los pueblos indígenas y originarios de Abya Yala* (Pérez *et al.*, 2021) documenta cómo la colonialidad produjo la marca de la discapacidad en cuerpos indígenas, imponiendo jerarquías que los situaban como deficitarios o atrasados y justificando su exclusión de los marcos de ciudadanía y humanidad plenas. Estos dispositivos de exhibición operaban como pedagogías coloniales, legitimando jerarquías raciales y capacitistas. Sammy Jo Johnson (2020, p. 62) recuerda que estos espacios funcionaban como «pruebas vivientes» de inferioridad, amalgamando cuerpos racializados, personas con discapacidad y animales «exóticos» en un mismo orden ontológico subalterno. De hecho, los llamados «zoológicos humanos» no estaban claramente separados de los zoológicos de animales: los límites entre lo animal y lo humano eran difusos, y esa ambigüedad se explotaba como parte del espectáculo (Báez & Mason, 2006).

Esa ambigüedad también fue constitutiva de la experiencia colonial en Abya-Yala: las corporalidades indígenas fueron colocadas en un espacio liminal entre lo humano y lo animal, simultáneamente exotizadas y degradadas, producidas como vidas deficitarias y, por ello, disponibles para la explotación y el despojo (Pérez *et al.*, 2021). Así, la lógica de los zoológicos humanos dialogaba con otras tecnologías coloniales que marcaron a los pueblos originarios como sujetos «menos que humanos», inscribiendo la discapacidad, la racialización y la animalización en un mismo *continuum* de opresión.

El exotismo animal y la animalización de lo racializado se entrelazaban en vitrinas coloniales que buscaban demostrar la «naturalidad» de la dominación europea. Estas instituciones compartieron una misma lógica de producción de la diferencia: los zoológicos presentaban animales «anómalos» como curiosidades, los circos exhibían animales «adiestrados» como prueba de dominación, y los *freak shows* mostraban cuerpos humanos discapacitados o colonizados como híbridos entre lo humano y lo animal. Johnson (2020) propone una lectura *intermovimiento* (*cross-*

movement) que revela cómo el capacitismo y el especismo operaban de forma imbricada en estos espacios, y acuña la figura del “freak animal” para nombrar esa zona de cruce entre animales freakizados y humanos animalizados, configurados como cuerpos liminares que sostenían el espectáculo de la diferencia. Esta figura, como advierte Taylor (2021), evidencia que el especismo y el capacitismo no son opresiones paralelas, sino profundamente coconstitutivas.

Repensar la animalidad, entonces, exige un compromiso ético-político que cuestione tanto la colonialidad del saber como la normatividad corporal y el cuerdisimo. No es posible construir un antiespecismo sólido si se mantiene intacta la lógica que define el valor de la vida en términos de capacidad de sentir, razonar o hablar «correctamente» (Cazaux, 2023). Más aún, como señalan Somers y Soldatic (2020), el neoliberalismo no sólo gestiona la discapacidad animal como un residuo inevitable, sino que la fabrica y administra activamente como parte de su lógica extractiva. En las granjas industriales, los cuerpos animales son diseñados para maximizar la rentabilidad a costa de su integridad: pollos criados para crecer más rápido de lo que sus huesos pueden sostener, vacas forzadas a ciclos reproductivos que agotan sus cuerpos, cerdas confinadas que desarrollan lesiones crónicas. Estas intervenciones biotecnológicas no son fallas del sistema, sino su condición de posibilidad: la discapacidad deviene efecto planificado de la intensificación del trabajo y, por tanto, componente estructural de la producción de valor (Somers & Soldatic, 2020, pp. 36-40).

En paralelo, el neoliberalismo administra esos cuerpos discapacitados como recursos descartables, clasificándolos según su potencial de generar ganancias y eliminando sin reparos a quienes no alcanzan los estándares de productividad. La misma lógica opera sobre cuerpos humanos: en mataderos y cadenas agroindustriales, la intensificación de ritmos produce lesión y enfermedad; esas vidas son tratadas como piezas reemplazables, absorbidas y expulsadas con la misma indiferencia que los animales «agotados» (Somers & Soldatic, 2020, pp. 42-44). Desde esta perspectiva, la discapacidad deja de entenderse como accidente o déficit individual y aparece como producto fabricado por el régimen especista-capacitista: una tecnología de ordenamiento que valora los cuerpos en función de su rendimiento y borra los procesos estructurales de discapacidad. En clave más amplia, la productividad se convierte en criterio de valor de vida —medida a nivel individual y poblacional—, normalizando la invisibilización del daño y su administración como «coste» del sistema (Somers & Soldatic, 2020, pp. 36-37). Esta genealogía obliga a reconocer que capacitismo y especismo no son desviaciones puntuales de la modernidad, sino condiciones estructurales de su despliegue. De allí la potencia de una política *crip* multiespecie que desarticule la equivalencia entre valor y rendimiento —incluso afirmando un derecho inter-especie a la no productividad— para abrir horizontes de vida más allá de la utilidad (Somers & Soldatic, 2020, p. 48).

Esta violencia estructural no permanece confinada a las granjas industriales, a los mataderos o a los archivos coloniales: atraviesa los cuerpos y moldea sus posibilidades de habitar el mundo. Las tecnologías de productividad que discapacitan animales y trabajadores también disciplinan nuestras vidas, prescribiendo ritmos, fuerzas y modos de moverse que marcan los límites de lo que cuenta como cuerpo válido. En este sentido, no escribimos desde un lugar externo de observación, sino desde cuerpos que han sido formados, heridos y desbordados por esas mismas lógicas. Por tanto, si bien esta historia puede trazarse a través de museos y archivos coloniales, también se corporiza en nuestras propias experiencias. Escribir desde dos cuerpos *queer* y neurodivergentes —y uno de ellos con artritis— implica situar la teoría en la fragilidad del dolor crónico, en la repetición de un gesto compulsivo, en la interrupción de un ritmo. Así como los zoológicos humanos inscribían la diferencia como espectáculo, también nuestras vidas han sido codificadas como anomalías, como cuerpos que no encajan. Lo que cambia aquí es la perspectiva: no narramos desde el ojo del exhibidor, sino desde los cuerpos que rehúsan su clasificación.

McRuer (2006) describe la “*compulsory able-bodiedness*” como la norma que invisibiliza la capacidad obligatoria en tanto que condición de pertenencia. Esa norma se hereda de la misma matriz moderna-colonial que, como recuerda Aníbal Quijano (2000), asigna humanidad en grados según la cercanía al ideal blanco, varón, racional. Así, el cuerpo artrítico que se arrastra cada mañana o el cuerpo que se lava las manos decenas de veces bajo el imperativo del TOC aparecen como desviaciones que ponen en cuestión ese ideal. En nuestra experiencia cotidiana, esa supuesta «anomalía» se convierte en lugar de resistencia frente al mandato de la productividad.

Además, estas genealogías muestran cómo la categoría de lo humano siempre fue frágil y excluyente. Desde Aristóteles hasta Chomsky, la definición de humanidad se fundó en criterios como el lenguaje, la razón o la autonomía (Taylor, 2021, p. 110). Sin embargo, como recuerda Kafer (2013), esas mismas categorías han servido para despojar a personas discapacitadas de la humanidad plena, del mismo modo en que se negó el estatus ético a los demás animales. Al experimentar el tiempo desde la artritis —tiempo lento, doloroso, que desorganiza la linealidad— se vuelve evidente lo que Kafer llama *crip time*: temporalidades no sincronizadas con el progreso neoliberal, pero profundamente conectadas con ritmos animales y precarios.

La genealogía de la animalización también nos enfrenta a la noción de «vida improductiva». En la modernidad capitalista, quienes no producen o rinden son relegados a los márgenes. Butler (2006) habla de vidas «llorables» y vidas «no llorables»: aquellas que merecen duelo y aquellas que se consideran descartables. En nuestra experiencia, el dolor y la diferencia no significan inoperancia, sino

una manera distinta de producir mundos. Cuando un gato enfermo se acurruca junto a un cuerpo adolorido, se produce una alianza que subvierte la lógica de la inutilidad: dos existencias «inadaptadas» sosteniéndose mutuamente.

Este análisis permite ver que la animalización no fue solamente un mecanismo colonial de inferiorización, sino también una pedagogía de normalización que sigue operando hoy. Greiner (2010) plantea que los cuerpos que no encajan son fugitivos y su fuga no es huida, sino afirmación de una existencia indisciplinada. Así, un cuerpo neurodivergente que balbucea en lugar de enunciar de forma clara, o un cuerpo artrítico que necesita pausas constantes, encarnan esa fuga. En tanto genealogía, esta práctica cotidiana conecta con los *freak shows* del pasado: allí donde antes fuimos exhibidos como anomalías, hoy nos reivindicamos como cuerpos capaces de enseñar, crear y reivindicar otros modos de vida.

Finalmente, estas genealogías nos invitan a considerar que el especismo y el capacitismo son inseparables en la economía política contemporánea. No sólo porque ambos definen jerarquías de cuerpos y formas de vida, sino porque fabrican activamente cuerpos discapacitados —humanos y no humanos— como parte de la maquinaria capitalista. Como señalamos, en las granjas industriales, los cuerpos animales son moldeados para una productividad que los enferma; en el neoliberalismo, los cuerpos humanos neurodivergentes o enfermos son empujados a los márgenes del trabajo y la ciudadanía. Reconocer esta imbricación, desde nuestra propia vulnerabilidad *queer* y *crip*, es el primer paso para imaginar una política de alianza *crip*-animal: una ética que no mida las vidas por su capacidad de producir, sino que afirme la potencia de los cuerpos para sostener mundos en común desde la fragilidad.

Lo *crip* como cohabitación animal

Si la genealogía nos mostró cómo el capacitismo y el especismo se entrelazaron en la matriz moderna-colonial para clasificar y excluir vidas, el siguiente paso es pensar qué posibilidades emergen desde los cuerpos que no se ajustan a esas normas. Es decir, si zoológicos humanos y *freak shows* inscribieron la animalidad y la discapacidad⁴ como marcas de inferioridad, hoy es preciso reimaginar esas condiciones no como fracasos, sino como *locus* de resistencia. Desde nuestras corporalidades *queer*, artríticas y neurodivergentes, afirmamos que lo *crip* y lo animal no se encuentran únicamente en los archivos del racismo científico, sino

⁴ Estas exhibiciones no sólo inscribieron jerarquías entre lo humano y lo animal, o entre lo «saludable, cuerdo y normal» y lo «discapacitado», sino que racializaban sistemáticamente los cuerpos. Como recuerda Sylvia Wynter (2003) la categoría de lo humano fue racializada, desplazando a pueblos negros, indígenas y colonizados hacia una zona de «no-ser» —y agregamos, de subhumanidad o animalización—. Así, la racialización operó en íntima conexión con el capacitismo y el especismo, naturalizando la inferiorización de vidas en función de la productividad, racionalidad y blancura normativa.

en la experiencia encarnada de cohabitar y resistir. Allí donde la modernidad vio monstruosidad y carencia, queremos pensar apertura y alianza. De este modo, pasamos de la historia de la exclusión a la exploración de lo *crip* como condición compartida con lo animal, un horizonte que desestabiliza los criterios de normalidad y reconfigura lo posible.

En este marco, proponemos pensar lo *crip* como condición de existencia compartida que nos permite desbordar los límites de lo humano. Lo *crip*, siguiendo a McRuer (2006), nombra una forma de vida que resiste a la «capacidad obligatoria», esa norma invisible que organiza cuerpos y tiempos en torno a la productividad, la eficiencia y la autonomía. En este sentido, lo *crip* no es una identidad fija, sino una posición relacional que emerge de la fricción con un mundo diseñado para cuerpos normativos. Desde nuestra experiencia encarnada lo *crip* se enlaza con lo animal: no como analogía simplificadora, sino como cohabitación cotidiana con otras existencias que tampoco se ajustan al mandato moderno-colonial, logocéntrico y productivista. Como propone Sunaura Taylor (2021, p. 102), nombrar a los animales como *crip* nos obliga a cuestionar qué entendemos por normalidad y por capacidad, y a reconocer que esas categorías funcionan como armas políticas de exclusión. A la vez, advierte que proyectamos sobre los animales guiones capacitistas típicos —la vida «mejor muerta» o la fábula de la «superación inspiradora»— que borran sus formas situadas de agencia y adaptación (*accommodation*).

La historia del zorro con artrogriposis que relata Taylor (2021, p. 35) es paradigmática. El animal, aunque caminaba de manera diferente, estaba saludable, se alimentaba y vivía su vida. Sin embargo, fue asesinado por un granjero que interpretó su diferencia como enfermedad o amenaza. Ese acto revela cómo el capacitismo funciona como trasfondo ideológico que dicta que la vida que no encaja debe ser eliminada. La noción de que «la naturaleza seguirá su curso» (Taylor, 2021, p. 71) cuando aparece la discapacidad en animales opera como una coartada biopolítica (Foucault, 1976): legitima la muerte de quienes no responden a la norma corporal, desplazando la responsabilidad hacia una supuesta «ley natural». El mismo razonamiento ha sido usado históricamente para justificar la muerte de personas con discapacidad, naturalizando la violencia como destino inevitable.

Si el modelo social de la discapacidad nos enseña que no es el cuerpo el que falla, sino un entorno que lo discapacita (Oliver, 1990; Barnes & Mercer, 2003), entonces también podemos pensar que el mundo moderno-colonial discapacita a los demás animales: al mutilarlos, confinarlos y explotarlos para hacerlos productivos. En contraste, en los santuarios, los animales discapacitados pueden vivir acompañados en su diferencia, recibiendo prótesis, sillas de ruedas o adaptaciones espaciales que les permiten explorar a su propio ritmo. Estos espacios

no buscan «corregir» los cuerpos sino sostenerlos, desactivando el mandato rehabilitador y permitiendo que sus modos otros de moverse sean reconocidos como válidos. Como plantea Colling (2021), los santuarios son comunidades de cuidado radical, donde las relaciones entre especies se tejen desde la vulnerabilidad compartida y no desde la utilidad. En esos vínculos cotidianos se ensayan modos de existencia que desobedecen la lógica productivista.

Lejos de la narrativa capacitista que supone que los animales «débiles» o «defectuosos» son descartados por sus comunidades, abundan ejemplos de cuidado y adaptación que desafían ese imaginario. La etología contemporánea ha documentado, de hecho, distintas formas de acompañamiento y ajuste en la vida animal que permiten repensar la vulnerabilidad como vínculo. Frans de Waal (1996) describe este tipo de comportamientos a través de la noción de «ajuste del aprendizaje»: un proceso mediante el cual los individuos de una comunidad aprenden a moverse con y desde las diferencias del otro, modulando su propio ritmo o comportamiento frente a la fragilidad. Más que una empatía cognitiva o abstracta, se trata de una sensibilidad práctica y encarnada que reconoce la vulnerabilidad como parte del lazo social.

Sunaura Taylor (2021) retoma este enfoque al narrar el caso de Babil, una elefanta con movilidad reducida observada por Marc Bekoff (2008) en la Samburu National Reserve (Kenia). Durante años, su manada avanzaba unos metros y luego se detenía para mirarla, esperándola, mientras la matriarca incluso la alimentaba cuando no alcanzaba los brotes tiernos (p. 72). De modo análogo, Buttons, una gansa de cuatro años, asumió espontáneamente el rol de guía de Baks, un perro ciego, acompañándolo con el cuello o guiándolo mediante suaves graznidos (Taylor, 2021, p. 73). Estas escenas no solo cuestionan la idea de «supervivencia del más apto», sino que encarnan una ética de la interdependencia: una política crip-animal en la que la diferencia reorganiza el movimiento colectivo y abre la posibilidad de un mundo sostenido por la lentitud y el cuidado mutuo.

En esa misma línea, el caso de la orca Tahlequah (J35) y su manada ofrece una escena conmovedora de duelo colectivo que desafía las concepciones antropocéntricas del afecto y la comunidad. Durante más de diecisiete días, Tahlequah cargó el cuerpo sin vida de su cría a lo largo del Pacífico, mientras su familia —los residentes del sur— la acompañaba y, en las últimas etapas, se turnaba para sostener el cuerpo del bebé, permitiéndole descansar (DeWeerd, 2022). Este gesto no fue una anomalía instintiva, sino una práctica de cuidado y memoria compartida que revela cómo otras especies también habitan el dolor y el acompañamiento como formas de vínculo (King, 2019; DeWeerd, 2022). Como señalan Grecia Guzmán Martínez y Tonatiuh Kinich Guarneros García (2025), desde el marco de los estudios locos y los estudios críticos animales, se trata de

una forma de solidaridad interespecie que desborda los marcos psicopatológicos y antropocéntricos del afecto, recordándonos que el duelo también puede ser una práctica comunitaria de resistencia.

Nosotros también lo vivimos en carne propia: cuando murió Tito (González, 2025) y, después, bell, nuestros gatitos, el duelo no fue una experiencia solitaria ni tampoco marcadamente humana. bell, enferma de leucemia felina desde su nacimiento, desafió las expectativas estadísticas y vivió siete años plenos, más de lo que se suponía posible. Tito, en cambio, fue atropellado y marcó la crueldad de la violencia especista y antropocéntrica. Acompañamos sus vidas y sus muertes con sus presencias y ausencias, con los ritmos que marcaron sus cuerpos y, finalmente, con sus partidas. El cuidado se volvió colectivo: entre nosotros, con los demás animales de la casa, con amigos que nos acompañaron. Ese tiempo suspendido nos enseñó que la fragilidad y la dependencia no son solo «falta», sino formas intensas de vínculo y de memoria.

Estos gestos de espera, acompañamiento y cuidado evidencian que la discapacidad no implica aislamiento, y que otros animales pueden desplegar formas de accesibilidad y solidaridad que desmienten el mito de la «supervivencia del más apto». Estas alianzas interespecie desmienten el mito de la autosuficiencia y muestran que la dependencia puede ser una forma de potencia y no de carencia.

Esta perspectiva también nos lleva a problematizar las temporalidades. Alison Kafer (2013) propone que los cuerpos *crip* interrumpen el tiempo lineal del progreso neoliberal, abriendo a cronologías que permiten la pausa, el cuidado y la espera. Taylor (2021, p. 132) agrega que es sencillo «pasar de un tiempo-crip a un tiempo-animal», como ocurre en especies cuya vida se mide en días o semanas. Esta afinidad sugiere políticas de espera, acompañamiento y adaptación que desobedecen la crononorma productivista. Esta afinidad entre tiempos *crip* y tiempos animales cuestiona el ideal moderno de continuidad y rendimiento: vivir puede implicar detenerse, desviarse o simplemente durar. Frente a la temporalidad de la eficiencia y la urgencia, los cuerpos *crip* y animales nos invitan a habitar un tiempo intermitente, relacional, asimétrico. Estas temporalidades dislocadas desafían el mito moderno de la evolución como línea ascendente hacia un futuro de perfección: al contrario, muestran que vivir también puede significar detenerse, retroceder, bifurcarse, desviarse.

Christine Greiner (2010, 2022) sugiere que los cuerpos desviados de la norma —*crip*, animales, neurodivergentes— no son cuerpos carentes, sino fugitivos. Su fuga no es signo de debilidad, sino de desobediencia frente a los mapas del control, la razón instrumental y la eficiencia obligatoria. Estos cuerpos se vuelven zonas de acontecimiento: vibran, tiemblan, escuchan, cuidan, desordenan el tiempo. Greiner propone que esta fuga no debe leerse como fracaso, sino como

política encarnada: un gesto que rehúsa el disciplinamiento y abre la posibilidad de otros modos de percepción y relacionalidad. Sus movimientos disonantes —cojeos, pausas, giros erráticos— interrumpen el paisaje sensorial moderno, obligándonos a percibir de otro modo: se vuelven pequeñas coreografías de la desobediencia. Lo fugitivo, en este sentido, no escapa del mundo: lo reconfigura. Desde nuestros cuerpos artríticos y neurodivergentes, sabemos que la pausa, el temblor o el balbuceo no son fallos, sino ritmos alternativos que nos enlazan con otras existencias animales igualmente fugitivas.

En este sentido, afirmar que los animales no humanos también son *crip* —como sostiene Taylor (2021, p. 53)— no es una metáfora provocadora, sino un modo de desestabilizar las lógicas que definen el valor de la vida en términos de capacidad. Lo *crip* y lo animal coexisten como formas de vida precarias, pero también como potencias de reconfiguración. Nombrar esta cohabitación implica apostar por un horizonte donde la interdependencia no sea tolerada como excepción, sino celebrada como forma legítima de vida. Reconocerla nos conduce hacia un marco ético-político en el que la vulnerabilidad y la interdependencia se afirman como condiciones de posibilidad de la comunidad.

Alianzas salvajes: resistencias multiespecie

Si lo *crip* y lo animal aparecen como formas de vida que desestabilizan la norma moderno-colonial, el siguiente paso es preguntarnos qué puede surgir de sus encuentros. No se trata solamente de reconocer que compartimos precariedades, sino de imaginar cómo esas vulnerabilidades pueden volverse la base de alianzas inesperadas. Las alianzas salvajes constituyen un proyecto político radical: modos de estar en común que no buscan integrar a lo anómalo en un marco dado, sino desarmar las jerarquías que sostienen al sujeto humano, productivo y soberano

Como sostenemos en nuestro trabajo anterior (González & Davidson, 2022), estas alianzas operan en la materialidad encarnada de cuerpos que conviven en la precariedad. La noción de «salvaje» no es aquí una apelación romántica a lo natural, sino la reivindicación de aquello que desborda, que no se deja domesticar por las tecnologías coloniales de clasificación. Vivir con un gato enfermo, cuidar de un perro ciego, descansar con una gallina herida, acariciar a una vaca o ayudarla a escapar de su muerte en matadero: estas escenas no son anecdóticas, sino prácticas políticas que hacen visible otra ontología de lo común. Son, en palabras de Van Dooren, Kirksey y Münster (2016), formas de *multispecies entanglements* o entrelazamientos multiespecie, donde la vida siempre se teje en relación, dependencia y cohabitación.

Las alianzas salvajes no buscan romantizar la discapacidad ni la animalidad, sino reconocer su valor creativo. Sunaura Taylor (2021) y Kelly Oliver (2020) insisten: la diferencia no debe corregirse, sino celebrarse. La interdependencia no es una carencia,

sino una forma de resistencia que desarma la fantasía moderna de autonomía. Aquí el pensamiento decolonial resulta clave: al igual que el racismo científico construyó jerarquías entre humanos y animales, el capacitismo definió quién podía ser considerado sujeto pleno. Las alianzas salvajes rechazan esa gramática y afirman la heterogeneidad como principio político. Compartir el planeta con quienes no comparten nuestro mundo —como sugiere Oliver (2020, p. 121)— no es un gesto de tolerancia, sino el reconocimiento de una responsabilidad ética: afirmar la singularidad irreducible de cada existencia. Esta ética de la interdependencia interespecie desplaza el valor de la vida de la funcionalidad o la productividad hacia los lazos afectivos, el cuidado y la proximidad, reconociendo que dependemos de otros animales tanto material como emocionalmente.

Kelly Oliver propone una ética basada en la proximidad, el cuidado, la compañía y el juego (2020). En sintonía con Cynthia Willett (2014), recupera la risa, el placer y la ternura como prácticas de cohabitación que desafían la lógica instrumental de la integración, mostrando que la vida compartida no necesita justificarse por su rendimiento. Desde esta perspectiva, las alianzas salvajes no son medios para volver funcionales a los cuerpos considerados anómalos, sino espacios para cultivar vínculos no utilitarios, donde la risa, el afecto y la compañía se vuelven potencias de resistencia. Es decir, las alianzas salvajes son, entonces, configuraciones insurgentes de vida que emergen cuando cuerpos históricamente relegados a lo animal —*crip*, *queer*, neurodivergentes, racializados, los demás animales— rehúsan la domesticación de la norma moderna-colonial. Su carácter «salvaje» no proviene de un romanticismo de lo natural, sino de su potencia de desbordar: son alianzas que no pueden ser contenidas en los marcos humanistas de amor, compasión o tolerancia. Funcionan, más bien, como prácticas materiales y afectivas que interrumpen la matriz moderno-colonial.

Desde nuestros cuerpos neurodivergentes, *queer* y tullidos, estas alianzas no son un gesto abstracto, sino una experiencia encarnada. Lo que la modernidad nombró como anomalía —cansancio, dolor, obsesión, lentitud— se convierte en un terreno fértil de interdependencia, en resonancia con los cuerpos animales que también fueron desechados por no ser «productivos» o «sanos». Así, nuestras pausas forzadas, nuestros temblores y desbordes cognitivos se encuentran con el maullido del gato viejo que necesita calor, con la gallina rescatada que no pone huevos pero busca compañía, con el perro ciego que nos obliga a caminar a otro ritmo. En esa misma dirección, Nick Walker (2015) propone el término neuroqueer para pensar el desborde y la queerización de la mente encarnada, como un gesto que no busca «normalizar» la neurodivergencia, sino afirmarla en su potencia disruptiva. Estas prácticas mínimas, entonces, no solo desafían la norma capacitista, sino que abren un horizonte político: la vulnerabilidad compartida se convierte en forma de cohabitar, en política afectiva indómita.

Un ejemplo luminoso de lo que llamamos alianzas salvajes bajo una interpretación *crip* lo encarna Kiki, una oveja nacida con articulaciones fusionadas y problemas de columna como consecuencia de un virus contraído por su madre durante la gestación (Sellers, 2025). Rechazada por su madre y considerada un «desecho» por la industria, su destino era la muerte. Sin embargo, fue rescatada por el santuario *Don't Forget Us, Pet Us* en Massachusetts, donde comenzó un proceso inesperado de reinención de su vida. Tras múltiples terapias fallidas, el equipo del santuario descubrió que Kiki podía manipular objetos con la cabeza. Esa habilidad derivó en el diseño de una silla de ruedas motorizada equipada con un joystick que ella aprendió a manejar en segundos. Desde entonces, Kiki se desplaza de forma autónoma, juega, baila, hace kayak, convirtiéndose en un emblema de alegría y resistencia (Sellers, 2025). Lo relevante de esta historia no es solo la ternura que despierta, sino su potencia política.

Kiki no fue «arreglada» ni «normalizada» para encajar en el mandato productivista: su cuerpo discapacitado, en alianza con la creatividad comunitaria, abrió un mundo nuevo de posibilidades. En lugar de corregir la diferencia, se la habitó; en vez de invisibilizar la vulnerabilidad, se la volvió fundamento de vínculo. Allí radica lo salvaje de la alianza: no en lo exótico ni en lo naturalizado, sino en aquello que desborda las gramáticas coloniales de capacidad y utilidad. En este sentido, Kiki se convierte en un lugar de encuentro entre lo animal y lo *crip*. Su cuerpo discapacitado resuena con los cuerpos humanos neurodivergentes, artríticos o crónicamente cansados, que también son catalogados como «improductivos» o «defectuosos». La alianza se da en el roce de esas vulnerabilidades: en la pausa, en la lentitud, en la invención de modos alternativos de moverse, jugar o relacionarse. Kiki encarna, junto con la comunidad que la acompaña, una praxis de resistencia que interrumpe la lógica capitalista y capacitista... se trata de persistir en vivir, aunque no encaje en el mapa de lo normal.

Así, la historia de Kiki muestra que las alianzas salvajes no son gestos de compasión humanista, sino prácticas concretas de cohabitar desde la diferencia. Donde el capitalismo y la colonialidad ven cuerpos fallidos, florecen formas de vida compartida que desbordan la norma y ensayan otras posibilidades de existencia. La oveja discapacitada y quienes la acompañan inventan un horizonte *crip*-antiespecista donde la interdependencia se vuelve una fuerza común para seguir viviendo.

Si las alianzas salvajes desbordan la gramática productivista, la propuesta de Oliver (2020) ayuda a darles espesor normativo: en lugar de integrar vidas a un orden que las valora por su rendimiento, se trata de reconocer la *interspecies interdependence* (Willett, citada por Oliver, 2020, p. 112) como principio ético. La proximidad, la espera, el juego y la compañía —no sólo la «capacidad de realizar tareas»— fundamentan otra comunidad moral donde humanos y no humanos valen por

sus vínculos. Así, la oveja con joystick, la gansa-guía o la manada que espera a Babyl no son excepciones emotivas, sino escenas de una política de la proximidad que desactiva la equivalencia entre valor y función (Oliver, 2020).

En este sentido, las políticas afectivas animales (González & Davidson, 2022, pp. 44-46) se articulan con las políticas *crip* de la interdependencia como prácticas que hacen estallar las fronteras entre lo humano y lo animal, entre lo normal y lo tullido o raro. Frente a la maquinaria colonial-capacitista que busca domesticar la diferencia, estas alianzas salvajes ensayan vínculos opacos, no codificables, que se sostienen en la contradicción: cuerpos cansados que cuidan, cuerpos heridos que acompañan, cuerpos «sin función» que reconfiguran lo posible desde la precariedad. Así, las alianzas salvajes no son un suplemento ético del antiespecismo, sino una praxis política de fuga y composición: de fuga frente a las tecnologías de clasificación y de composición de mundos vivibles desde la vulnerabilidad compartida. Desde nuestras corporalidades *queer*, neurodivergentes y artríticas, entendemos estas alianzas como la posibilidad de desarmar la maquinaria colonial y de abrir horizontes donde la fragilidad, el temblor y la lentitud no sean carencias, sino coreografías desobedientes e insumisas desde las que rehacer lo común.

Conclusión

Reivindicar la animalidad desde nuestros cuerpos *crip* y neurodivergentes no es un gesto metafórico, sino una necesidad ética y política. A lo largo de estas páginas hemos mostrado cómo el capacitismo y el especismo se entrelazan en la genealogía moderna-colonial, produciendo jerarquías corporales que justificaron exhibiciones, encierros y exterminios. Esta violencia histórica no pertenece al pasado: sigue presente en los modos en que se fabrican cuerpos animales y humanos para ajustarse a los parámetros de productividad, autonomía y eficiencia.

Frente a esta lógica, lo *crip* y lo animal aparecen como fugas encarnadas que interrumpen la soberanía del sujeto individual y productivo. Tal como sostienen Alison Kafer (2013) y Sunaura Taylor (2021), habitar temporalidades y corporalidades dislocadas permite cuestionar la linealidad del progreso y afirmar la interdependencia como condición vital. Estas experiencias constituyen potencias políticas: zonas de acontecimiento que vibran, tiemblan y rehacen el mundo junto a otras vidas inadaptadas, multiplicando formas de existencia no alineadas con la norma.

Las alianzas salvajes, en este sentido, no son solo una estrategia de resistencia, sino un modo de imaginar mundos. En los santuarios que describe Sarat Colling (2021), en las fugas animales que analizan Van Dooren, Kirksey y Münster (2016), o en los gestos cotidianos de cuidado entre especies, encontramos prácticas que desestabilizan los dualismos de la modernidad. Como propone Kelly

Oliver (2020), estas escenas encarnan una ética de la proximidad y la compañía, donde el juego, la risa y el afecto tienen tanto valor político como la acción o la producción. Estas alianzas nos recuerdan que la diferencia no debe corregirse, sino celebrarse (Oliver, 2020).

Afirmar un animalismo anticapacitista significa reconocer que todos los cuerpos — humanos y no-humanos— están atravesados por vulnerabilidades, dependencias y potencias que desbordan las jerarquías normativas. Significa también apostar por mundos donde la precariedad compartida no sea signo de debilidad, sino de resistencia. Porque la precariedad no es lo opuesto a la potencia, sino su condición: es desde la fragilidad, el dolor, el agotamiento o la lentitud que se abren formas radicales de alianza, de ternura insumisa y de imaginación política. En lugar de corregir o normalizar lo que se desvía, un animalismo anticapacitista propone habitar esas desviaciones como espacios fértiles de creación de otros modos de existencia, otros ritmos, otras comunidades posibles.

Como sugiere val flores (2021), escribir y pensar desde las fugas es una forma de rehacer teoría y vida a la vez. Nos negamos a que nuestros cuerpos sean corregidos, domados o sacrificados. En cambio, celebramos la dificultad, la lentitud y la necesidad como fuerzas políticas. No se trata de salvar animales ni de salvarnos a nosotres mismas, sino de componer mundos habitables con otros, en otras formas, desde nuestras grietas.

Un animalismo *crip* y multiespecie, situado en la precariedad compartida, no ofrece soluciones fáciles ni universales. Propone, en cambio, un horizonte abierto: un llamado a construir formas de vida comunes que desborden la normatividad y abracen lo monstruoso, lo inadaptable y lo animal como germen de mundos más justos, sensibles y vivibles. No para integrar lo anómalo en el mundo existente, sino para corroer sus fronteras y hacer espacio a lo que aún no tiene lugar.

Referencias

Ávila Gaitán, I. D. (2022). *Las ocho inflexiones de los animalismos situados*. *Fractal*, 91. <https://mxfractal.org/articulos/RevistaFractal91Avila.php>

Báez, C. & Mason, P. (2006). *Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuches en el Jardín d' Acclimatation de París, siglo XIX*. Pehuén Editores.

Barnes, C. & Mercer, G. (2003). *Disability*. Polity Press.

Bekoff, M. (2008). *The emotional lives of animals: A leading scientist explores animal joy, sorrow, and empathy and why they matter*. New World Library.

- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Campbell, F. A. K. (2001). Inciting legal fictions: "Disability's" date with ontology and the ableist body of law. *Griffith Law Review*, 10(1), 42–62. <https://research-repository.griffith.edu.au/server/api/core/bitstreams/bdf45182-e5b6-59f6-8285-2c44ad749a65/content>
- Cazaux, G. (2023). Liberation is not total if it does not include disabled people. En L. Kemmerer (Ed.), *Oppressive liberation: Sexism in animal activism* (pp. 289–295). Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-031-15363-1_13
- Chamberlin, J. (2023). *Por nuestra cuenta. Alternativas autogestionadas frente al sistema de salud mental*. Katakak. <https://www.consaludmental.org/publicaciones/Por-nuestra-cuenta.pdf>
- Colling, S. (2021). *Animal resistance in the global capitalist era*. Michigan State University Press.
- Craglini, M. (2021). *Vivir de la sangre de otro: la violencia estructural en el tratamiento de humanos y de animales*. Vera Cartonera. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/170061/1/Vivir-de-la-sangre-de-otro.pdf>
- De Waal, F. (1996). *Good natured: The origins of right and wrong in humans and other animals*. Harvard University Press.
- DeWeerd, S. (2022). *Four years after Tahlequah's journey, the legal and ethical debates over orca protection continue to evolve*. *Salish Sea Currents Magazine* (Encyclopedia of Puget Sound).
- Falcão Tanabe, R., Silva Paez, A., Vasconcelos dos Santos, T., Breia, V. C., de Araújo Picorelli, P. & Moreira, M. C. N. (2025). Sobre encuentros inusitados no hospital: o cão, as crianças e os adolescentes dis-humanos. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1), 193–212. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/526>
- flores, v. (2021). *Romper el corazón del mundo: Modos fugitivos de hacer teoría*. Continta me tienes.
- Foucault, M. (1976). *La voluntad de saber* (Historia de la sexualidad, Vol. 1). Siglo XXI Editores.
- García Dauder, D., Rey Artime, P., & Guzmán Martínez, G. (14 de mayo de 2024). Hacia un lenguaje anticuierista. *Lokapedia: cultura loca y feminismo*. <https://www.lalokapedia.com/post/hacia-un-lenguaje-anticuierista>
- González, A. G. (2021). Políticas feministas de la animalidad. Decolonialidad, discapacidad y antiespecismo. *Instantes y Azares. Escrituras Nietzscheanas*, 26, 123-146. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/157963>
- González, A. G. (2023). La cuestión de los animales en la filosofía de Judith Butler: Precariedad inducida y ética de la no-violencia. *Praxis Filosófica*, 56, 11–30. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i56.12848>

González, A. G. (2025). Devenir animal, devenir crip: una política situada de los cuerpos que tiemblan. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/554>

González, A. G. & Ávila Gaitán, I. D. (2022). *Glosario de resistencia animal(ista)*. Editorial Desde Abajo.

González, A. G. & Davidson, M. (2022). Alianzas salvajes: Hacia un animalismo decolonial, transfeminista y anticapacitista. *Desbordes*, 13(1), 11–54. <https://doi.org/10.22490/25394150.6775>

González, A. G., Lopes Stephan, C., Davidson, M., Vargas García, B. & Padilla, A. (Coords.). (2025). Insurgencias crip, animales y posthumanas: tramas desde la anti-normalidad. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1). <https://revistaleca.org/index.php/leca/issue/view/24>

Greiner, C. (2010). *O corpo: Pistas para estudos indisciplinados*. Annablume.

Greiner, C. (2022). *Corpos em fuga: Estudos indisciplinados em dança, performance e filosofia*. Annablume.

Guerra, I. (2021). *Lucha contra el capacitismo*. Imperdible Editorial.

Guzmán Martínez, G. & Guarneros García, T. K. (2025). De la psicopatología a la solidaridad interespecie: una lectura anticuerdista de las narrativas en torno a Tilikum y Tahlequah. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1), 145–167. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/523>

Haraway, D. J. (2019). *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Consonni.

Johnson, S. J. (2020). Zoos, circuses, and freak shows: A cross-movement analysis. En S. Jenkins, K. S. Montford, & C. Taylor (Eds.). (2020). *Disability and animality: Crip perspectives in critical animal studies*. Routledge.

Kafer, A. (2013). *Feminist, queer, crip*. Indiana University Press.

King, B. J. (2019). *How animals grieve*. Chicago: University of Chicago Press.

Lapierre Acevedo, M. (2022). Estado del arte de la discusión latinoamericana sobre capacitismo. *Disability and the Global South*, 9(1), 2152–2180. https://dgsjournal.org/wp-content/uploads/2022/09/09_01_02.pdf

LeFrançois, B. A., Menzies, R., & Reaume, G. (Eds.). (2013). *Mad Matters: A Critical Reader in Canadian Mad Studies*. Canadian Scholars' Press.

LeFrançois, B., & Voronka, J. (2022). Mad epistemologies and maddening the ethics of knowledge production. En T. Macías (Ed.), *Unravelling research: The ethics and politics of research in the social sciences* (pp. 105–130). Canadian Scholars Press.

Maldonado Ramírez, J. (2020). Sentir la discapacidad en tiempos neoliberales: optimismo cruel y fracaso. *Nómadas*, 52, 45–59. <https://doi.org/10.30578/nomadas.n52a3>

McRuer, R. (2006). *Crip theory: Cultural signs of queerness and disability*. New York University Press.

McRuer, R. (2025). Creando mundos crip. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1), 129–143. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/544>

Mello, A. G. (2016). Deficiência, incapacidade e vulnerabilidade: Do capacitismo ou a preeminência capacitista e biomédica do Comitê de Ética em Pesquisa da UFSC. *Ciência & Saúde Coletiva*, 21(10), 3265–3276. <https://www.redalyc.org/pdf/630/63047756029.pdf>

Oliveira, F. (2021). Especismo estructural: Los animales no humanos como un grupo oprimido. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 3(2), 181–193. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/48>

Oliver, K. (2020). Service dogs: Between animal studies and disability studies. En S. Jenkins, K. S. Montford & C. Taylor (Eds.), *Disability and animality: Crip perspectives in critical animal studies* (pp. 93–109). Routledge.

Oliver, M. (1990). *The politics of disablement*. Macmillan.

Pagni, P. A. & Rangel de Almeida, J. (2025). Das insurgências da Teoria CRIP ao seu encontro com o pós-humanismo: Um ensaio sobre a presença e as passagens dos corpos deficientes na escola. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1), 101–128. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/540>

Pérez, Z. R., Lapierre, M., Moctezuma Balderas, A., Escobedo, X. & Yarla de los Ríos, A. (2021). *Discapacidad en los pueblos indígenas y originarios de Abya Yala. Un giro decolonial, intercultural y crítico*. Buenos Aires: CLACSO. <https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/248998/1/Pueblos-indigenas-originarios.pdf>

Puar, J. (2017). *The right to maim: Debility, capacity, disability*. Duke University Press.

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Landier (Ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 201–246). Clacso. <https://libreria.clacso.org/publicacion.php?p=247&c=8>

RedEsfera Latinoamericana por las Culturas Locas, la Diversidad Psicosocial, la Justicia, el Buen Vivir y el Derecho al Delirio. (2024). *Anticua dernillos de derechos*. <https://www.redesfera.org/medios>

Sellers, F. S. (2025, August 20). Kiki the sheep drives her own wheelchair at a Massachusetts sanctuary. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/lifestyle/2025/08/20/kiki-sheep-sanctuary-disabled-wheelchair-drive>

Somers, K. & Soldatic, K. (2020). Productive bodies: How neoliberalism makes and unmakes disability in human and non-human animals. En S. Jenkins, K. S. Montford & C. Taylor (Eds.), *Disability and animality* (pp. 51–67). Routledge.

Stepan, L. M. (1982). *The idea of race in science: Great Britain, 1800–1960*. Macmillan.

Taylor, S. (2021). *Crip. Liberación animal y liberación disca*. Ochodoscuatro Ediciones.

Toboso Martín, M. (2017). Capacitismo. En R. L. Platero, M. Rosón & E. Ortega (Eds.), *Barbarismos queer y otras esdrújulas* (pp. 73–81). Ediciones Bellaterra.

Valle Lira, M. C. (2025). Voces en el viento, en el agua y en la tierra: La falacia de la discapacidad lingüística animal para comunicarse. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1), 169–192. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/527>

van Dooren, T., Kirksey, E. & Münster, U. (2016). Multispecies studies: Cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, 8(1), 1–23. <https://doi.org/10.1215/22011919-3527695>

Vargas García, B. (2024). Hacia una crí(p)tica de la razón autista: Especismo-capacitismo (y resistencia animalista). *Tabula Rasa*, 51, 239–256. <https://doi.org/10.25058/20112742.n51.10>

Vite Hernández, D. (2025). Vaivenes corporeotextuales. Mi devenir disca en compañía de un bastón, prótesis oculares y lectores de pantalla. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, 12(1), 77–99. <https://revistaleca.org/index.php/leca/article/view/521>

Walker, N. (2015). *Neuroqueer: An introduction*. Autonomous Press.

Willett, C. (2014). *Interspecies ethics*. Columbia University Press.

Wynter, S. (2003). Unsettling the coloniality of being/power/truth/freedom: Towards the human, after “Man”, its overrepresentation—an argument. *CR: The New Centennial Review*, 3(3), 257–337. <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0015>