



Paris XIII
Johanna Orduz

Lo que el «animismo» nos enseña. Aportes teóricos y experiencias etnográficas y políticas frente al Antropoceno y el cambio climático

<https://doi.org/10.25058/20112742.n54.06>

ANTONIO GIRÓN SERRANO¹

<https://orcid.org/0000-0002-2152-1775>

Universidad Complutense de Madrid, España

antoxio@gmail.com

Cómo citar este artículo: Girón Serrano, A. (2025). Lo que el «animismo» nos enseña. Aportes teóricos y experiencias etnográficas y políticas frente al Antropoceno y el cambio climático. *Tabula Rasa*, 54, 119-144. <https://doi.org/10.25058/20112742.n54.06>

Recibido: 25 de julio de 2024

Aceptado: 10 de marzo de 2025

Resumen:

La multivalencia del Antropoceno y el fenómeno del cambio climático aparecen como narrativas, diagnósticos y paradigmas del mundo contemporáneo con intensidad y frecuencia crecientes. En este artículo se examinan brevemente algunos de sus antecedentes, así como se comparte un estado del arte necesariamente parcial e incompleto sobre sus principales corrientes interpretativas. Se abordan las descripciones ofrecidas por las ciencias del Antropoceno, para compartir después las críticas teóricas y políticas que confluyen en el campo del ecomarxismo. A continuación, se recogen los materialismos vitales de Jane Bennett, Bruno Latour, Anna Tsing y Donna Haraway. En el último apartado, se comentan algunas experiencias etnográficas y políticas sobre lo que fue etiquetado como «animismo» a fines del siglo XIX. La hipótesis central planteada es que a partir de la combinación de los potenciales políticos y epistemológicos de este conjunto de aproximaciones se estaría componiendo una búsqueda de lenguajes, estrategias narrativas y procedimientos metodológicos para hacer frente a la crisis climática y el Antropoceno.

Palabras clave: Antropoceno; Capitaloceno; materialismos vitales; animismo.

¹ Doctorando en el programa de Antropología y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

Takeaways from “Animism”. Theoretical Contributions and Ethnographic and Political Experiences Face to the Anthropocene and Climate Change

Abstract:

The multivalence of the Anthropocene and the climate change phenomenon increasingly emerge as narratives, diagnostics, and paradigms of contemporary world with more intensity. This article makes a brief overview of some background, sharing a state of the art inevitably partial and incomplete on their main interpretative trends. We address the depictions provided by the Anthropocene sciences, to share the theoretical and political critiques converging in the field of eco-Marxism. Then, we collect vital materialisms by Jane Bennett, Bruno Latour, Anna Tsing, and Donna Haraway. In the concluding sections, we discuss some ethnographic and political experiences on what was labeled as «animism» in the late 19th century. The main hypothesis is that by drawing from a combination of political and epistemological possibilities of this set of approaches, a quest for languages, narrative strategies, and methodological protocols would be in the making to deal with the climate crisis and the Anthropocene.

Keywords: Anthropocene; Capitalocene; vital materialisms; animism.

O que nos ensina o “animismo”. Contribuições teóricas e experiências etnográficas e políticas sobre o Antropoceno e a mudança climática

Resumo:

A multivalência do Antropoceno e o fenômeno da mudança climática aparecem como narrativas, diagnósticos e paradigmas do mundo contemporâneo com intensidade e frequência crescentes. Neste artigo examinam-se brevemente alguns de seus antecedentes e oferece-se um estado da arte necessariamente parcial e incompleto sobre suas principais correntes interpretativas. São abordadas as descrições oferecidas pelas ciências do Antropoceno para depois compartilhar as críticas teóricas e políticas que confluem no campo do ecomarxismo. A continuação, são considerados os materialismos vitais de Jane Bennett, Bruno Latour, Anna Tsing e Donna Haraway. Na última parte, são comentadas algumas experiências etnográficas e políticas sobre o que foi etiquetado como «animismo» a finais do século XIX. A hipótese central proposta é que a partir da combinação dos potenciais políticos e epistemológicos desse conjunto de aproximações compor-se-ia uma busca de linguagens, estratégias narrativas e procedimentos metodológicos para fazer frente à crise climática e o Antropoceno.

Palavras-chave: Antropoceno; Capitaloceno; materialismos vitais; animismo.

Antecedentes: la llegada del Antropoceno

Propuesta en la revista *Nature* a inicios del siglo XXI, es bien sabido como la noción de Antropoceno se vincula a la tesis de que el sistema biogeofísico del planeta habría dejado atrás los suaves umbrales de variabilidad del Holoceno, de aproximadamente unos 12.000 años de historia. Fue el biólogo estadounidense Eugene F. Stoermer quien empezó a utilizar este concepto en la década de 1980 para introducirlo en el debate científico junto al químico alemán Paul Crutzen en el año 2000 (Crutzen & Stormer, 2000; Crutzen, 2002). Así se ofreció una lectura no del todo novedosa sobre nuestra especie: la impronta de su «agencia geológica», al punto de que los debates sobre sus inicios y sucesivas fases ocupan un lugar destacable en múltiples controversias. En primer lugar, porque el estudio de una agencia geológica específicamente humana se podría remontar millones de años en la historia, hasta lo que nos podrían enseñar los fósiles de los primeros «chimpances bípedos» (Bermúdez de Castro, 2018, p. 70) sobre los procesos de control y manipulación del fuego y la elaboración de útiles de piedra. La llamada «revolución neolítica» coincide además con la llegada del período de estabilidad y regularidad del Holoceno, un punto de inflexión donde algunos trabajos señalan que la expansión e intensificación de las técnicas y actividades agrarias y forrajeadoras de nuestra especie habrían contribuido a la extinción de casi dos tercios de la megafauna del Pleistoceno en Eurasia, América y Australia (Boivin *et al.*, 2016). Las diferentes hipótesis sobre las transiciones ecológicas en la historia de nuestro planeta como resultado de la acción humana, sin embargo, no ofrecerían evidencias claras sobre «la alteración profunda del funcionamiento del sistema planetario como un todo» (Steffen *et al.*, 2011, p. 847). Sería especialmente significativa para los argumentos sobre la entrada en el Antropoceno la influencia de los procesos que emergen en las islas británicas alrededor del siglo XVIII, cuando se empieza a transformar el calor en movimiento por medio de la máquina rotativa de vapor patentada por James Watts en 1784. Se estima así que las fábricas británicas representaban el 80 % de las emisiones mundiales de CO₂ derivadas de la quema de combustibles fósiles en 1825 y el 62 % en 1850 (Boden *et al.*, 2013, cit. Malm, 2020 [2016], p. 30). De la mano de la expansión colonial europea y de la revolución científico-técnica de la modernidad, las aplicaciones industriales de las máquinas térmicas implicarían así un profundo cambio de régimen ecobiopolítico, mientras que la aplicación del racionalismo crítico y las leyes matemáticas sobre el mundo físico implicaron el progresivo debilitamiento de las representaciones vitalistas de la naturaleza, que transitaría desde su experimentación y su lectura como una entidad *orgánica* con alma, inteligencia y vida propia hacia su interpretación *maquínica* característicamente moderna: una materia inerte y pasiva, sujeta a leyes matemáticas y procesos mecanicistas (Merchant, 2020 [1980]). Alrededor del siglo XIX, las «fuerzas del progreso» impulsaron un imaginario donde el devenir

histórico conduciría hacia una «edad dorada» futura, donde la ciencia y la técnica condensarían el significado profundo de lo sagrado «que aísla y protege»² gracias a la potencialidad del ser racional, lo que se habría reproducido en la ontología de la modernidad occidental en tanto *el hombre*, separado de la naturaleza y lo divino, se instruyera y ejercitara su inteligencia para construir su propio destino, lo que ha sido descrito como un «omnipresente antropocentrismo» (Foucault, 1973; Heidegger, 1977; Panikkar, 1993; cit. Escobar, 2003, p. 56). El esfuerzo constante, imparable y acelerado por transgredir los límites heredados de la velocidad de movimiento premoderna (Bauman, 2003, p. 15) habría implicado por lo demás una creciente racionalización e instrumentalización de los mundos-vida de la naturaleza y la diferencia, para configurar un régimen de poder y saber descrito por Foucault (1974 [1966]) como la episteme moderna, surgida histórica y geográficamente en Europa del norte alrededor de los procesos de la Reforma religiosa, la Ilustración, la Revolución francesa y la industrialización (Habermas, 1973 y 1987, cit. Escobar, 2003, p. 56, Adorno & Horkheimer, 2007 [1944]). Así resulta especialmente significativo considerar cómo las formas de dominación sobre las entidades y procesos bióticos y abióticos del planeta y sobre los cuerpos colonizados, sexualizados, discapacitados y racializados que Harney & Moten (2013) han descrito como *undercommons* se integran en una asociación que acumula significados en una síntesis progresiva. Sería precisamente en la construcción de la visión hegemónica del mundo de la naturaleza como exterioridad, sostenida en primer término por el mito de un dios único, masculinizado y trascendente (White, 1967; Gimbutas, 1982; Lerner, 1986), intensificada mediante los masivos procesos de captura, extracción y destrucción de la expansión colonial, e incentivada por el mecanicismo característico del pensamiento científico moderno donde podríamos encontrar algunos de los antecedentes históricos elementales que conducen hacia el escenario contemporáneo descrito como Antropoceno.

El pie en el acelerador

Las emisiones de gases de efecto invernadero siguen creciendo, las temperaturas globales siguen aumentando y nuestro planeta se acerca rápidamente a puntos de inflexión que harán el caos climático irreversible. Estamos en una autopista hacia el infierno climático y con nuestro pie todavía en el acelerador.³

² En *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912) Emile Durkheim escribe que «las cosas sagradas son aquellas protegidas y apartadas por las interdicciones; las profanas son aquellas a las que esas interdicciones se aplican, y deben permanecer a distancia de las primeras» (Durkheim, 2012 [1912], p. 94).

³ António Guterres pronunció estas palabras en la 27ª Cumbre del Clima (COP27) que se celebró en Egipto durante el mes de noviembre. Traducción del inglés por AFP en Español.

La imagen del «pie en el acelerador» hacia el «infierno climático» ofrecida por el secretario general de Naciones Unidas en 2022 coincide con los argumentos que defienden que un modo colapsista de discurso es necesario (Diamond, 2005; Wallace-Wells, 2019; Taibo, 2020), puesto que «es probable que los próximos años sean los más importantes de la historia [humana]» (Roberts, 2018, Cit. Kalmus, 2019, p. 221). Este énfasis en lo casi insuperable ha sido refutado en su pertinencia epistémica y política para plantear la necesidad de reorganizar los parámetros predominantes tanto desde las ciencias del Antropoceno como desde sus lecturas críticas (Santiago Muíño, 2023). Los argumentos más sustantivos sobre la llegada del Antropoceno expondrían en cualquier caso como una densa trama histórica de prácticas de conocimiento, producción y especialización tecnológica estarían actuando como una fuerza colectiva, impersonal y hasta cierto punto inconsciente sobre la estabilidad y la regularidad de los procesos y sistemas biofísicos del planeta. A partir de la segunda mitad del siglo XX, el acelerado crecimiento económico de posguerra de los llamados «Treinta Años Gloriosos» (1945-1973) coincide con la creación del Consenso de Washington y de las instituciones económicas de Bretton Woods, con su énfasis en la libertad de circulación de capitales y la privatización de los bienes comunes, lo que además se acompaña de un cambio prácticamente estructural de tendencia sociodemográfica. Según datos del Banco Mundial (2022), en 1960 un 34 % de la población mundial era urbana, cifra que en 2021 se situó alrededor del 56 %, donde se producía el 80 % del PIB mundial. En el aumento del uso del suelo urbano se ubican dos tercios del consumo mundial de energía y más del 70 % de las emisiones de gases de efecto invernadero (Banco Mundial, 2022).

En 1987, academias y consejos científicos de 95 países pusieron en marcha el *International Geosphere-Biosphere Programme* para el intercambio de experiencias y conocimientos entre diferentes proyectos de investigación. Con la publicación y las sucesivas actualizaciones de *Global change and the Earth system: a planet under pressure* (Steffen *et al.*, 2006), se ofreció un marco analítico fundamental sobre las dinámicas planetarias antes y después de los procesos de industrialización y las grandes transformaciones del siglo XX. El tratamiento de datos sobre una escala temporal de doce tendencias socioeconómicas generales (ver Figura 1) y otras doce tendencias biológicas y geofísicas (ver Figura 2), sirvieron para mostrar la existencia de un patrón común de crecimiento exponencial, especialmente marcado a partir de 1950, que fue descrito como «la gran aceleración». Así, entre el año 1800 y el 2000, la población mundial creció desde aproximadamente mil millones a seis mil millones de personas, mientras el uso de energía se multiplicaba aproximadamente por 40 y la producción económica por 50 (McNeill, 2000, cit. Steffen *et al.*, 2011, p. 848). Si el número de vehículos a motor al final de la Segunda Guerra Mundial era

de aproximadamente 40 millones de unidades, escaló hasta alrededor de los 700 millones en 1996, mientras que en el año 2022 se estimó la circulación de 1.446 millones de coches, camiones y furgonetas (Amadoz, 2022). En esta línea, Cara Daggett describió la construcción del cuerpo y la subjetividad del individuo hipermasculinizado dedicado con pasión a «quemar neumáticos» como una «petromasculinidad» (2018) tóxica basada en el uso de la violencia y el deseo autoritario.

Entre las consecuencias ecobiológicas de la llamada gran aceleración aparece la rápida merma de la complejidad y diversidad de los cuerpos vivos. De los 0,17 gigatonnes estimados de biomasa de vertebrados terrestres, es decir, de la cantidad total estimada de materia viva de vertebrados terrestres, la práctica totalidad está representada por el ganado (59 %) y los seres humanos (36 %) mientras que apenas el 5 % restante está compuesto por mamíferos, aves, reptiles y anfibios silvestres (Bar-On *et al.*, 2018). En el censo 2019 de la WWF se registraron 4.700 tigres en libertad. Una cifra que contrasta poderosamente con los 1.500 millones de vacas y 20.000 millones de gallinas que son criados para consumo humano (Harari, 2016, p. 87). La tasa de extinción calculada para los vertebrados terrestres desde el siglo XVI es, según los cálculos más conservadores, quince veces más alta que la estimada durante el quinto evento de extinción masiva acaecido en el Cretácico, cuando hace 66 millones de años desaparecieron los dinosaurios (Ceballos *et al.*, 2015).

De este modo, las evidencias sobre la escala, intensidad y velocidad de las alteraciones en los procesos de la biosfera, la hidrosfera, la corteza terrestre y la atmósfera como resultado del despliegue del «metabolismo urbano y agroindustrial mundial» (Fernández Durán, 2011) habrían producido un amplio consenso sobre una situación de «crisis convergentes» (George, 2010; Foster, 2013, cit. Moore, 2020 [2015], p. 16), donde se recoge la necesidad y el interés de favorecer diálogos y puntos de encuentro para quienes, desde diferentes perspectivas y disciplinas científicas, pero también desde una heterogénea multiplicidad de prácticas sociales, se interesan por la cuestión de *qué hacer* en el presente y el futuro inmediato de un planeta dañado. Incluso ha sido planteado que el término Antropoceno podría reemplazar, en el medio a largo plazo, a la modernidad como concepto clave para la descripción del mundo contemporáneo (Latour, 2017, p. 137; Folke *et al.*, 2020, cit. Bogusz, 2022).

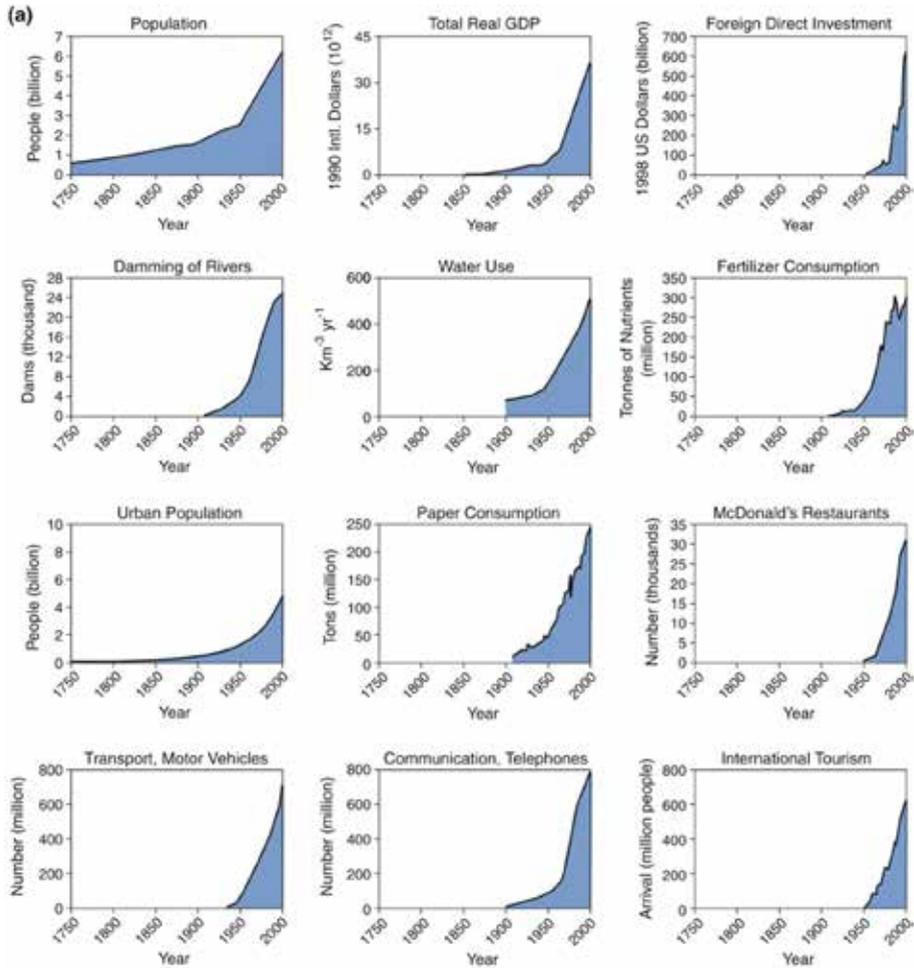


Figura 1. Tendencias socioeconómicas para el período 1750-2000 (Steffen *et al.*, 2006).

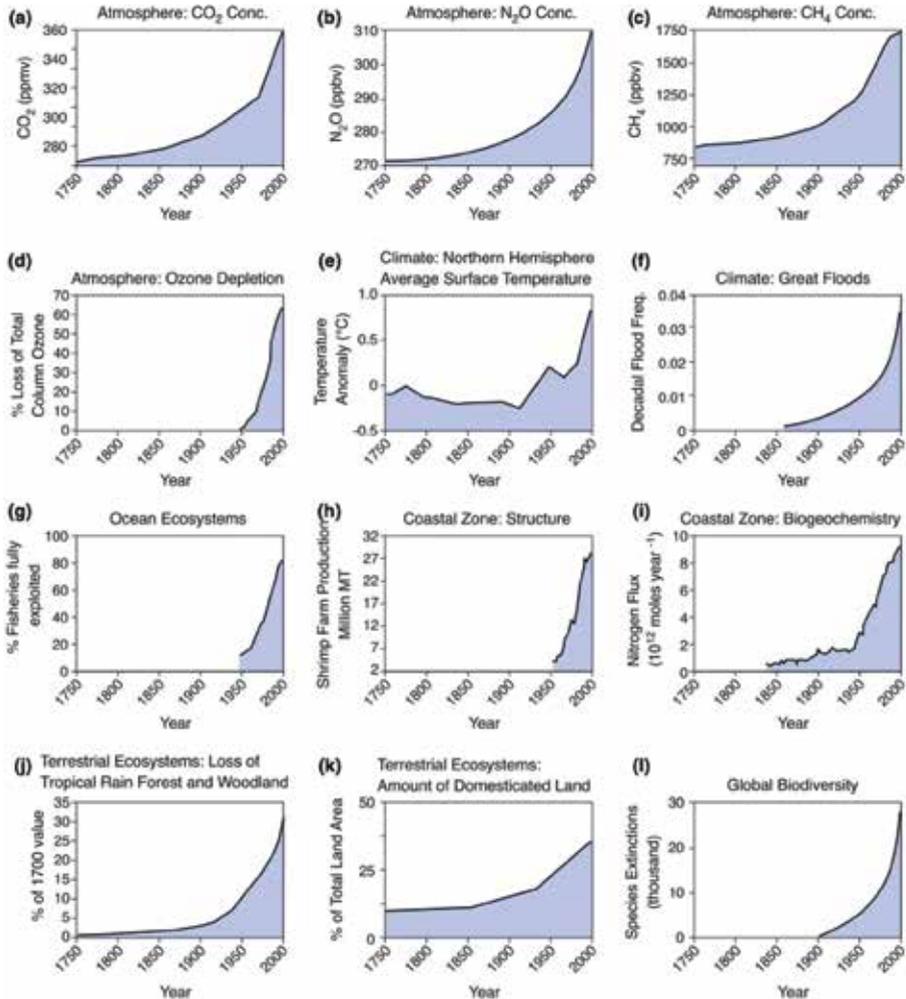


Figura 2. Tendencias ecobiológicas para el período 1750-2000 (Steffen *et al.*, 2006).

Mundo fósil. La crítica teórica y política al Antropoceno

En la década de 1940 los promotores de la teoría social crítica describieron sombríamente el fracaso de los sueños ilustrados de libertad, justicia y solidaridad a manos del predominio de la razón instrumental y calculadora de Occidente, que lejos de llevar la civilización hacia un estado positivo y cada vez más perfecto habría sido capaz de planificar burocrática e industrialmente el exterminio masivo del otro. Ante Auschwitz e Hiroshima, Adorno & Horkheimer adoptaron las tesis atribuidas a Max Weber sobre la modernidad como proceso de racionalización, lo que habría implicado el predominio del cálculo entre medios y fines descrito en la *racionalidad formal* weberiana. La Ilustración, «en el más amplio sentido

de pensamiento en continuo progreso» (2007 [1944], p. 23), habría llevado a la instrumentalización sistemática de los mundos de la alteridad y la diferencia y a una avalancha de extinciones, genocidios y pauperizaciones. En el argumento de Adorno & Horkheimer, la dominación sobre la diferencia comienza con la dominación sobre la naturaleza. Y así, aunque la racionalidad ilustrada pretendía desencantar el mundo, finalmente habría terminado por crear su propio encantamiento: el de un saber transformado en poder y dedicado a la explotación y el dominio sobre la naturaleza y lo diferente.

La sociedad del siglo XX ha sido descrita desde la crítica ecomarxista como una sociedad fosilista, donde el acelerado ritmo de crecimiento urbano, industrial y económico sostenido por los llamados países desarrollados habría sido posible básicamente gracias a la disponibilidad abundante y barata de derivados del petróleo. Es de sobra conocido como el desarrollo industrial y de infraestructuras energéticas y de movilidad basadas en quemar una materia descrita como «rayos de sol empaquetados» (Crosby, 2006, p. 62, cit. Preciado, 2022, p. 47) produce el continuado incremento de las emisiones de dióxido de carbono, un gas de larga vida atmosférica que permanece y se acumula en la atmósfera calentando la superficie terrestre y la atmósfera inferior mediante la absorción y emisión de radiación infrarroja, lo que genera el conocido como «efecto invernadero». Así el rumbo del periodo industrial ha sido descrito como la sustitución de una economía orgánica por otra mineral, un «titánico fototropismo negativo» (Riechmann, 2014, p. 72) donde las sociedades, como los cuerpos ondulantes de los gusanos, se alejan del sol para adentrarse en el subsuelo. Esta «espiral de la energía» (Fernández Durán & González Reyes, 2014) habría llevado a desvincular la demanda humana de la regeneración biológica: el 85 % de la energía comercial, el 65 % de las fibras y la mayoría de los plásticos se producen a partir de estos *stocks*, del mismo modo que la producción mundial de alimentos depende de su suministro, de manera que cada unidad de energía alimentaria producida requiere un múltiplo de energía de combustible fósil consumida (Bradshaw *et al.*, 2021). El singular esfuerzo por llevar a la extenuación las reservas de la tierra habría generalizado una serie de problemas de sobra conocidos: profundas alteraciones en los ciclos de elementos y compuestos fundamentales de la biosfera, elevada concentración atmosférica de gases de efecto invernadero, lluvia ácida, acidificación de los océanos y un proceso de extinción masiva de biodiversidad descrito como el sexto evento de extinción masiva en la historia planetaria.⁴ A lo anterior se une el aumento de la desertificación y la transformación extensiva de la cobertura mineral y vegetal del suelo, hasta llegar hasta al calentamiento global, el cambio climático y la aparición de fenómenos meteorológicos extremos.

⁴ Un evento de extinción masiva es definido como una pérdida cercana al 75 % de todas las especies del planeta en un período geológico corto, de menos de 3 millones de años. Al menos cinco grandes eventos de extinción masiva han ocurrido desde el Cámbrico, hace un 485 millones de años.

A partir de un estudio histórico sobre la introducción y el desarrollo de la máquina de vapor y los motores de combustión, Andreas Malm discutió críticamente el paradigma del Antropoceno y lo que llamó «la ciencia de los efectos involuntarios» (2020 [2016], p. 13) para señalar como el «núcleo duro» del problema climático se encontraría en el papel jugado por las élites capitalistas mundiales. Según refiere este autor, las relaciones de poder sostenidas por el capitalismo fósil habrían impulsado un cierre o *carbon lock-in*, «una cementación de tecnologías basadas en combustibles fósiles que bloquean toda alternativa y obstruyen las políticas de mitigación del cambio climático» (Unruh, 2000, cit. Malm 2020 [2016], p.20). De esta manera, Malm plantea abiertamente el antagonismo del 99 % frente a las élites planetarias del 1 %. En un mundo «donde el 1 % más rico tiene una huella de carbono 175 veces superior a la del 10 % más pobre», simplemente «no podemos permitirnos no dibujar líneas de separación» (Malm, 2018, p. 189, cit. Ejsing, 2023, p. 9, traducción propia).

Malm recoge y ofrece datos que difícilmente permiten conciliar la idea de que en la «humanidad como un todo» resida la principal agencia geológica planetaria. Sin atender a las desigualdades sociales dentro de los Estados, los llamados países capitalistas avanzados, donde vive el 16,6 % de la población mundial, aparecen como responsables del 77,1 % de CO₂ emitido entre 1850 y el año 2000, de la misma manera que los países de la OCDE son responsables de 86 de las 107 ppm en que aumentó la concentración de CO₂ emitida desde 1850 (Elzen *et al.*, 2013, Ciais *et al.*, 2013, cit. Malm, 2020 [2016], p. 422).

Este abordaje crítico del Antropoceno a través de un método histórico de investigación y una praxis política radical cuenta con una versión alternativa en la historia medioambiental de Jason W. Moore, quien propuso el término «Capitaloceno» para, del mismo modo que Malm, señalar cómo el argumento central del Antropoceno «no desafía las desigualdades naturalizadas» ni «la violencia inscrita en las relaciones estratégicas de poder y producción de la modernidad» (Moore, 2020 [2015], p. 202). Su trabajo propone estudiar el capitalismo como una manera «de organizar la naturaleza» donde la trama de la vida se convierte en una exterioridad que es codificada, cuantificada y racionalizada al servicio de unos intereses particulares, y cuya sobreexplotación, por lo demás, estaría llegando a su fin. Moore, coordinador de la *World-Ecology Research Network*, plantea abiertamente su propósito de contribuir a una búsqueda colectiva y cooperativa que permita superar las abstracciones «violentas y reales al mismo tiempo» de los dualismos cartesianos, así como las lecturas críticas del capitalismo como un sistema restringido a relaciones sociales y económicas exclusivamente humanas. Se interesa entonces por dar forma a una perspectiva dialéctica donde el capitalismo no actuaría *sobre* la naturaleza, sino que se movería *a través* de la naturaleza, del mismo modo que la naturaleza se movería *a través*

del capitalismo en una relación que describe como una «doble internalidad» donde se coproducen una multiplicidad de configuraciones y transformaciones históricas y geográficas. Moore emplea la noción de «ecología-mundo» a partir de los estudios sobre las estructuras y protagonistas del poder comercial, financiero y político de la modernidad capitalista en los trabajos de Immanuel Wallerstein (1974, 1980 y 1989) y Giovanni Arrighi (1994) para plantear que el capitalismo *no tiene* un régimen ecológico sino que *es*, por sí mismo, un régimen ecológico que implica proyectos caracterizados por una sucesión de hegemonías mundiales donde se reproducen «patrones relativamente duraderos de gobierno (formales e informales), innovaciones tecnológicas, estructuras de clase y formas organizativas» (Moore, 2020 [2015], p. 190).

Moore sitúa de este modo en el conocido como largo siglo XVI la formación social e histórica de la ecología-mundo moderna, en gran medida gracias a las formas emergentes de «naturaleza externa» y a las abstracciones sobre el espacio y el tiempo que son elaboradas durante la modernidad temprana. Así, la ecología-mundo configurada con el despliegue de la modernidad capitalista es contemplada como un proceso con mayores implicaciones y consecuencias, en términos relacionales, que la aparición de la máquina de vapor y las dinámicas de la industrialización y la economía fósil, puesto que sería a través del desarrollo histórico del capitalismo colonial donde se habrían elaborado las formas de organización de la naturaleza y las redes globales de desposesión y acumulación que permitirían explicar los antecedentes de la «crisis sistémica» del siglo XXI (Moore, 2020 [2015], pp. 215-223). El trabajo de esta autoría cuestiona por tanto un «cierto fetichismo» de la industrialización y el combustible fósil en el «pensamiento verde», ya que las fuerzas del capital, el imperio y la colonialidad serían las principales fuerzas constituyentes de la modernidad. Además, señala la necesidad de atender a las relaciones *entre* humanos producidas *a través* de la naturaleza, es decir, a las diferenciaciones *intraespecie* que configuran tanto las epistemologías raciales y de género como las desigualdades de clase.

Las pruebas que ha reunido la academia que trabaja sobre planteamientos como el del Antropoceno y análogos resultan indispensables. Dichas pruebas sirven para esbozar el problema y para responder de manera descriptiva a la primera pregunta, ¿qué está sucediendo? Pero tales planteamientos implican una pregunta más profunda que no pueden responder: ¿Cómo los seres humanos coproducen patrones y relaciones de poder y producción dentro de la naturaleza? (Moore, 2020 [2015], p. 42)

Si podríamos considerar que los argumentos sobre la economía y el capitalismo fósil de Malm son predominantes en las perspectivas ecomarxistas sobre el Antropoceno y el cambio climático, las posiciones de Moore nos enseñan que no existe una única narrativa y cómo entre diferentes corrientes y posiciones

críticas se presentan coincidencias a la vez que debates y tensiones. Comparten básicamente la denuncia de los poderes destructivos del capitalismo, ponen el énfasis en las diferentes formas de desigualdad social y contribuyen a la elaboración de alternativas teóricas, metodológicas y políticas, al tiempo que coinciden, con diferentes matices, con las versiones de las ciencias del Antropoceno en su lectura sobre las crisis convergentes del siglo XXI como el resultado fundamental de un incremento: el del poder humano sobre la naturaleza, aun señalando el protagonismo específico de las élites capitalistas. El punto central es que el Antropoceno como paradigma, diagnóstico y narrativa es cuestionado críticamente por ser a la vez *too male, too western and too white* (Todd, 2015; Grusin, 2017; Whyte, 2018; Yussof, 2018, cit. Ejsing, 2023, p. 246), por sostenerse sobre un sujeto imaginario, un Antropos universal, donde una totalidad difusa ocultaría la parte verdaderamente sustantiva de la agencia.

A partir de estos trabajos se puede constatar la búsqueda y el ensayo de nuevas categorías y marcos analíticos, así como los diferentes intentos de introducir las problemáticas socioambientales en el debate público y en el orden simbólico del enunciado. Pablo Solón (2019) señaló a este respecto que la crisis sistémica provocada por una exigua minoría se enfrentaba a la existencia de una multiplicidad de prácticas y epistemologías alternativas, para proponer el término «Plutoceno» como descriptor del mundo contemporáneo. Armiero (2021) propuso el término «Residuoceno» para subrayar el carácter contaminante y las imborrables trazas de toxicidad de nuestra época, mientras que Hornborg (2023 y 2024) adelanta la noción de «Tecnoceno» para subrayar como las tecnologías modernas actuarían como dispositivos que posibilitan el desplazamiento de las cargas laborales y ambientales y la reproducción de flujos asimétricos de poder. La economista inglesa Kate Raworth (2014) sugirió como más apropiada la categoría de «*Manthropocene*», en la misma línea en que colectivos de investigación militante proponen el «Faloceno» (LaDanta LasCanta, 2017) como un concepto-horizonte que permitiría redefinir el carácter del Antropoceno desde una perspectiva ecofeminista. Donna Haraway ofreció el término «Chthuluceno» para poner el énfasis no tanto en la agencia del desastre como en una característica elemental de todos los organismos: nuestra necesaria relación simbiótica o asociativa para sobrevivir y evolucionar, puesto que todos los organismos de todas las especies coexistimos gracias a relaciones complejas de interdependencia y ecodependencia donde «nada está conectado a todo» y a la vez «todos estamos conectados a algo» (Van Dooren, 2014, cit. Haraway, 2020a [2016], p. 61). La imagen del *Chthuluceno* forma parte de la apuesta de Haraway por la imaginación teórica y política que describe como SF: se inspira en la capacidad regenerativa de los tejidos tentaculares dañados para representar los «incontables nombres y poderes de la tierra» y «los bordes abiertos de los mundos vivos» (2020a [2016], p. 98) en un horizonte global incierto, caótico y precario.

Materialismos vitales

La apuesta por una agenda de investigación teórica situada que supere críticamente el etnofalocentrismo quizás sea el rasgo principal de los materialismos vitales ofrecidos en los trabajos de Jane Bennett, Bruno Latour, Anna Tsing o Donna Haraway, entre otras muchas autorías.

Jane Bennett nos ofreció en *Vibrant matter* (2022 [2010]) uno de los textos fundacionales de los nuevos materialismos al teorizar políticamente sobre «una materialidad que es fuerza tanto como entidad, energía tanto como materia, intensidad tanto como extensión» (2022 [2010], p. 69). Su objetivo filosófico declarado fue contrarrestar la visión predominante de la materialidad como algo inerte y sin capacidad de acción para proponer observar y describir una *ecología de las cosas*. Por eso indaga en la efectividad propia, en los grados «tal vez reducidos pero irreductibles» de independencia de artefactos, materiales y vidas no orgánicas respecto a las palabras, las imágenes y los sentimientos que *estas cosas* provocan en los seres humanos (2022 [2010], p. 23). Conjuga los cuerpos afectivos de Spinoza, los ensamblajes en Deleuze y Guattari y los actantes de Greimas y Latour para plantear que más allá del constructivismo social y de las teorías más habituales de la acción, centradas en la voluntad o la intencionalidad humana, en la intersubjetividad o en las estructuras sociales, económicas o discursivas, existirían fuentes de acción cuya competencia puede ser deducida de su rendimiento y que pueden ser o no ser humanas, que pueden ser individuales o colectivas, pero que poseen eficacia por sí mismas porque alteran el curso de los acontecimientos y modifican a otra entidad en una prueba. Acude al famoso *conatus* de Spinoza y argumenta que todo cuerpo es conativo puesto que manifestaría una tendencia a persistir que hace que esté continuamente afectando y siendo afectado por otros, de manera que «todos los cuerpos aumentan su potencia *en o en cuanto que ensamblaje colectivo*» (2022 [2010], p. 73, cursivas agregadas). Así nos propone observar las intenciones humanas en competencia y en confederación con otros muchos esfuerzos, mientras contempla la vitalidad de los «enjambres agenciales» como una reorientación a la vez filosófica y política que desafía la separación ontológica que sitúa a la humanidad como única depositaria de las capacidades de acción.

Es muy conocido como el proyecto de reconceptualización de Latour partió de los estudios de la práctica científica para ofrecer a la teoría social nuevas categorías y modelos como la *Actor-Network Theory* (1993) desarrollada junto con Michel Callon y John Law, además de todo un vocabulario de «híbridos», «actantes», «cajas negras» y «redes» que nos hablaron de «la naturaleza» como el principal objeto de la ciencia moderna: un mundo externo, único y uniforme donde las diferentes perspectivas humanas sobre ella (las culturas, representaciones, teorías, discursos, epistemes, etcétera) configurarían el régimen ontológico «mononatural» de «una-naturaleza-muchas-representaciones» al que Latour (2012) llamó la «constitución moderna

del mundo». Frente al régimen ontológico mononatural del construccionismo social, Latour planteó en cambio que la constitución del mundo es antes bien «una operación de final abierto» donde las interacciones y conexiones con las entidades no humanas, con todo aquello que introduce una diferencia en el curso de los acontecimientos, participa de manera compleja y muchas veces conflictiva en la conformación de diferentes modos relacionales. El resultado de la «antropología simétrica» de Latour es una imagen en devenir constante, un mundo emergente, incompleto y en composición permanente que se concibe mejor como múltiple (Mol, 2002, cit. Holbraad & Pedersen, 2021 [2017], p. 55), o como una «enacción de pluriversos» (de la Cadena & Blaser, 2018).

Entre otras conexiones parciales entre las ciencias naturales y sociales, los escritos de Donna Haraway nos plantean que «las artes de vivir en un planeta dañado requieren de un pensamiento y una acción simpoieticos» (2020b [2016], p. 111). Con la noción de simpoiesis anuda una «figura de cuerdas» consiliente no para postular «una armonía homogénea entre las partes ni una heterogeneidad unificada por un espíritu común» (Bennett, 2022 [2010], p. 14), sino para plantear que los mundos que habitamos y nos habitan han sido y son *generados-con*, lo que requiere el esfuerzo de sintonizar con historias contadas en registros que, de otra manera, serían silenciados por las lógicas adaptacionistas, mecanicistas, instrumentales y reductivistas predominantes. Haraway propone así observar la naturaleza desde una posición casi antagónica a la «fantasía de la individualidad» característica de la modernidad etnofalocentrada, porque *nada* se haría a sí mismo ni precedería a sus relationalidades y porque *todo* se generaría mutuamente a través de involuciones semiótico-materiales, es decir, mediante acciones y procesos donde se involucran significados y cuerpos para componer configuraciones conjuntas y generativas que son históricas, complejas, dinámicas, receptivas y situadas (Haraway, 2020b [2016], pp. 99-101). Observar esta condición semiótico-material invita a conjugar y ponderar los dualismos, a constatar que las formaciones discursivas producen y reproducen no solo unos significados y no otros, sino que también tienen el poder de configurar mundos, es decir, dibujarían límites, establecerían volúmenes y prescribirían la propia naturaleza de las cosas, el carácter de los atributos con los que distinguimos y organizamos los mundos plurales que habitan y nos habitan en un planeta dañado.

Sea como resultado de «morir de éxito» o como parte de los efectos negativos de la utopía capitalista del crecimiento sin límites, las evidencias disponibles no dejarían lugar a muchas dudas sobre la manera en que el metabolismo urbano-agroindustrial mundial se habría convertido en una fuerza que actúa como el principal agente de los riesgos y emergencias planetarias, pues no solo genera fuertes desigualdades entre centros y periferias en patrones sistemáticamente conectados, sino que además implicaría «simplificaciones modulares» de

ecosistemas como la desertificación o la deforestación y «proliferaciones ferales» (Tsing *et al.*, 2019, traducción propia) de cargas químicas tóxicas y vastos genocidios, así como refugiados humanos y no humanos sin refugio (Haraway, 2020b [2016], pp. 154-155). De este modo, los argumentos de lo que ha sido recogido como *new materialism* o materialismo vital se interesan por el modo en que las discusiones sobre el paisaje desigual e irregular del Antropoceno/Capitaloceno podrían contribuir a configurar mundos relacionales y cómo estos mundos plurales podrían favorecer movimientos de transición en los regímenes predominantes de representación y en las propuestas de acción sobre el presente y el futuro inmediato un planeta dañado.

Lo que el «animismo» nos enseña

En *Primitive culture* (1871), Tylor introdujo el término «animista» para describir lo que consideraba un momento inicial en la evolución de nuestra especie. Desde la perspectiva evolucionista, argumentó a fines del siglo XIX cómo «los salvajes» reconocerían por los sueños, las visiones o el trance la existencia de «un alma separada de su cuerpo», y así, por analogía, cómo admitirían igualmente la existencia de un alma propia para los animales, las plantas, las montañas y otros elementos del mundo natural (Tylor, 1920 [1871], p. 497, traducción propia). Tylor expuso que desde el animismo surgieron las doctrinas y comunidades religiosas que finalmente se verían superadas por la reflexión y la explicación científica de la modernidad. De este modo, los mundos bióticos y abióticos entendidos y experimentados como seres y fuerzas con cierta vitalidad propia, serían para este autor «la primera y la principal entre las causas» por la que las «culturas primitivas» terminarían por transfigurar los hechos de la vida cotidiana en mitos. Así Tylor describió el animismo como una «filosofía de la naturaleza», y del mismo modo se negaba a interpretarlo como una fórmula expresiva o como un mundo de las representaciones completamente ajeno a las impresiones del mundo real. Muy al contrario, consideraba mitos y rituales animistas como el resultado de «una intención reflexiva, coherente y significativa» que muchas veces contendría «núcleos de verdad histórica y científica» (Tylor, 1920 [1871], pp. 274-286, traducción propia).

Así, resulta muy significativo como la reflexión contemporánea sobre lo que fue etiquetado como «animismo» a fines del siglo XIX nos interpela en la actualidad sobre los fundamentos de las violencias, exclusiones y jerarquías del Antropoceno/Capitaloceno. Al punto de que líneas contemporáneas de investigación antropológica se interesan por tomarse «muy en serio» el animismo (Willerslev, 2013, cit. Dabezies & Arregui, 2022, p. 15), en cuanto a que nos compartiría experiencias basadas en la relacionalidad social constitutiva de lo real desde donde se articularían configuraciones socioecológicas que excederían las premisas de objetivación y

dominación hegemónicas. De este modo, prestar atención a formas de relación con el mundo menos instrumentales y catastróficas nos podría sugerir establecer ciertas analogías entre los «progresos del conocimiento científico» y las formas «animistas» de conocimiento, experiencia y subjetividad. Los puntos de vista y las experiencias sobre lo humano y lo no humano como «*cualidades* irremediamente entremezcladas» (Dabezies & Arregui, 2022, p. 16) abren caminos hacia abordajes plurales, del mismo modo que el interés por el *ethnos*, por la diversidad de las formas de vida social que el ser humano es capaz de crear histórica y relacionalmente (Rapport, 2003; Stocking, 1992, cit. Díaz de Rada, 2010, p. 24), nos ha ofrecido numerosos argumentos que cuestionan en profundidad las implicaciones disyuntivas de los sistemas de clasificación y denominación que ofrecen sus definiciones a través de oposiciones jerárquicas y excluyentes.

Deborah Bird Rose (2023 [2011]) estudió las conexiones del parentesco entre perros salvajes y colectividades humanas, para plantear que estos vínculos pueden significar «algo diferente/algo más que entidades ligadas por sus ancestros o su genealogía» (Haraway, 2020b [2016], p. 158). Describió sus formas generativas y abiertas como un «amplio espectro de la conectividad» donde entidades bióticas y abióticas se influyen mutuamente, coevolucionan y devienen entre sí a través del tiempo (2023 [2011], pp. 90-95). Así, sería preciso atender a cómo *todas las cosas* siempre precisan de conectividad y resiliencia, puesto que todo funcionaría mediante trayectorias inevitablemente abiertas a diferentes grados de relacionalidad e incertidumbre. Para las comunidades «aborígenes» australianas con quienes convivió desde 1980 hasta finales de la década del 2000, «el mundo está lleno de personas, solo algunas de las cuales son humanas», de manera que «la vida siempre se vive en relación con otros» (Harvey, 2006, p. xi, cit. Rose, 2023 [2011], p. 39).

«De manera literal y no metafórica», enfatiza esta autora, «todos los seres vivos, también los que se están muriendo y desapareciendo», no serían tanto «especies en peligro o extintas como (lo que es más importante) miembros vulnerables y moribundos de nuestra familia» (2023 [2011], p. 14). Es decir, estos parentescos «raros» entre especies, desde luego inesperados o excesivos para la episteme hegemónica noratlántica, contemplan los vínculos vitales que nos relacionan con la diferencia como lugares en movimiento donde no existe una línea de separación absoluta sino una zona fronteriza múltiple y heterogénea (Derrida, 2002, cit. Rose, 2023 [2011], p. 44). Si Anna Tsing (2016) sugirió que el punto de transición entre el Holoceno y el Antropoceno podría ser la eliminación de la mayoría de los refugios a partir de los que podrían reconstituirse ensamblajes vitales después de las presiones que los inhabilitan, resulta notable advertir cómo desde la biología evolutiva de las tres últimas décadas se estarían configurando paradigmas que convergen de manera significativa con el potencial político, afectivo y epistemológico de estas experiencias etnográficas y políticas. Frente a

la individualidad como unidad característica de análisis, los arreglos simbióticos aparecen en la biología evolutiva contemporánea como el proceso que hace posible la complejidad de la vida, ya que las asociaciones entre especies serían imprescindibles para realizar funciones vitales esenciales, al punto de que seríamos «*holobiontes* por nacimiento» (Gilbert, 2017, M73, traducción propia), seres vivos unidos a otros seres vivos unidos a otros seres vivos en «persistentes comunidades de simbiosis» (Gilbert, 2017, p. M84, traducción propia). Desde la década de 1990, las evidencias estarían desplazando las representaciones en líneas evolutivas jerarquizadas en forma de diagramas, árboles y escaleras hacia la imagen de una «red de la vida» (Koonin, 2009, cit. McFall-Ngai, 2017, p. M54), donde las formas de vivir, morir y adaptarnos son sistemas producidos colectivamente donde los seres vivos no preceden a sus relaciones, sino que se generan mutuamente mediante enredos y ensamblajes complejos para constituir un sistema dinámico y generativo donde nada se hace a sí mismo (Gilbert, Sapp & Tauber, 2012; McFall-Ngai *et al.*, 2013; Guerrero, Margulis & Berlanga, 2013, cit. Haraway, 2020b [2016], pp. 99-101 y 280-281).

Así pretendo introducir argumentaciones y experiencias etnográficas y políticas que nos interrogan y agitan al mismo tiempo que ofrecen desafíos prácticos y conceptuales, acordes a lo que es planteado por presencias igualmente inusuales, como lo que Marisol de la Cadena (2015 y 2019) describe como *Earth beings* o «seres-tierra»: una constelación de entidades sensibles (montañas, plantas, ríos, lagos, vientos) conocidas en el mundo andino como *tirakuna*, plural quechuizado de tierra. Según esta autora, los afectos y los modos de representación no homogéneos de estas «presencias inesperadas» en las protestas sociales de Bolivia, Ecuador y Perú durante el siglo XXI estarían desafiando los marcos operativos del capital corporativo, el Estado neoliberal y sus consecuencias entrelazadas. Es decir, estas presencias excederían las restricciones convencionales de la política como el lugar para las disputas de poder dentro de un mundo singular, para informarnos en cambio sobre la política como una relación de desacuerdos entre mundos, como la «reunión de los heterogéneos» en palabras de Rancière (1999, p. 32, cit. de la Cadena, 2019, p. 288).

Si quizás con un cierto sesgo etnocéntrico el estudio de los movimientos sociales calificó al ecologismo como un «nuevo movimiento social» surgido alrededor de la década de 1970 con intereses postmaterialistas (Touraine, 1997), un acercamiento a la larga historia de los movimientos sociales del llamado sur global y sus memorias colectivas de resistencia y contrahegemonía frente a los genocidios y ecocidios de la modernidad/colonialidad nos sitúa ante un proceso de mayor amplitud y recorrido, donde lo que podríamos llamar la «defensa de la naturaleza» es parte constituyente de una cierta experiencia de la comunidad, de *la cualidad de lo común*. Con el objetivo de no caer en idealizaciones simplificadoras o en

estereotipos como el del buen salvaje guardián de la naturaleza, mi intención es compartir en las líneas que siguen algunas experiencias etnográficas y políticas que ofrecen «filosofías de la naturaleza» que podrían contribuir oportunamente a trazar «conexiones parciales», esto es, modos de relación que componen una matriz asociativa que es «antes un *circuito de conexiones* que un lugar de partes [firmemente] unidas» (Strathern, 2004, p. 4, traducción propia, cursivas agregadas). Si lo que nos planteamos como trabajo o como objetivo es hacer del Antropoceno «el lugar más corto/estrecho posible» (Haraway, 2020b [2016], p. 155), quizás deberíamos al menos cultivar y cuidar los lugares-refugio donde se cultivan reflexiones y prácticas heterogéneas que alientan otros deseos de futuro y otras lecturas de la realidad.

Para las comunidades nasa de las montañas del Cauca, en el suroccidente de Colombia, con quienes he tenido la oportunidad de aprender y caminar en diferentes ocasiones desde 2013, la naturaleza o el territorio no se cuentan ni se viven como un afuera sino antes bien como un lugar de relacionalidad y reciprocidad entre el mundo visible e invisible, puesto que la experiencia cotidiana está indisolublemente entretrejida con la experiencia comunitaria e intersubjetiva, al punto de que «el territorio es el lugar donde habita el pensamiento» (Yamile Nene, comunera del resguardo de Caldono, cit. Almendra Quiguanás, 2012, p. 50). El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) conforman uno de los procesos que ilustran las modernidades indígenas y las constelaciones cosmopolíticas que reexisten en la América Latina-Abya Yala contemporánea.⁵ Su «Guardia Indígena» o *Kiwe*

⁵ La «memoria larga» de la historia política de los pueblos indígenas del Cauca se puede remontar a la Gran Guerra del siglo XVI, a las campañas de la Gaitana y el cacique Pigoanza desde 1583, y posteriormente a los títulos otorgados por la Audiencia de Quito en 1700 reconociendo su autonomía política y territorial (ver Bonilla, 2016 [1977]).

Thegnas es un colectivo compuesto por niños, niñas, mujeres, hombres, autoridades espirituales y culturales, una institución colectiva para la defensa de la vida y la construcción de paz en una región atravesada históricamente por las violencias de la colonización, el

narcotráfico, la insurgencia, el extractivismo y la acción armada estatal y paraestatal. Las recuperaciones de fincas desde las décadas de 1970 y 1980, fotografiadas por Jorge Silva y Marta Rodríguez en el filme *Campesinos* (1975), se revitalizaron desde el año 2005 mediante prácticas y discursos que se articulaban bajo el lema «por la Libertad de *Uma Kiwe*» (Madre Tierra), donde «[...] la desalambra de *Uma Kiwe* va a depender de desalambra el corazón. Desalambra el corazón va a depender de la desalambra de la Madre Tierra. Quién iba a creer: corazón y tierra son un solo ser» (Tejido de Educación ACIN, 2014, cit. Almendra Quiguanás, 2017, p. 246). Las vivencias y las nociones de que «somos con otros y estamos siendo en relaciones» y la experiencia del territorio como un «tejido de relaciones y de apropiaciones», tal y como describe la socióloga nasa-misak Vilma

Almendra Quiguanás (2012, pp. 47 y 49) está mediada por espacios y momentos rituales de diálogo como las *tulpas* «donde la naturaleza en pleno le habla a los humanos, sirviendo a su vez de intermediaria [...] pero también de informante de los sucesos del presente, el pasado y el futuro» (Martínez Guaca & Guerrero Montilla, 2019, p. 665).

En la selva pluvial colombiana, en el área de los ríos Pirá-Paraná y Apaporis, al sur del departamento del Vaupés, las gentes makuna nos enseñan el *He Yaia Ketioka*, que se podría traducir en un primer momento como el «pensamiento-conocimiento de los chamanes jaguares de yuruparí». El *He Yaia Ketioka* implica modos de conocimiento y de organización vital donde se integran rituales, músicas, danzas, prácticas de sanación y el manejo de lugares y plantas sagradas como la coca o el yajé, en lo que ha sido considerado un profundo conocimiento socioecológico (Reichel-Dolmatoff, 1977; Cayón 2001 y 2013). Para las gentes makuna no existe una palabra específica para designar a la naturaleza. La más cercana sería *ümüari* (mundo o universo), que implicaría un lugar de conexión entre las formas bióticas y abióticas, materiales y simbólicas (Cayón, 2013, p. 231). Del río Pirá-Paraná nace el «corazón-centro» de un pensamiento creador, el *he* o yuruparí, que está en la tierra, el aire, el agua, los animales y las plantas, también en las entidades invisibles, las canciones, los cuerpos en movimiento y los colores, puesto que todo lo que existe contiene yuruparí o *he*. Se puede describir entonces como una fuerza y una forma impersonal, imprecisa y no antropomorfizada que no tiene su origen en la iniciativa humana, sino que resulta de las disposiciones espacio-temporales y las trayectorias determinadas de los cuerpos, lo que guarda ciertas coincidencias con el *mana* polinesio, el *prāna* hindú, el *qi* del taoísmo o el *élan* vital descrito por Henry Bergson (1907). La lectura cosmopolítica sobre el yuruparí o *he* nos sugiere entonces que los procesos vitales, materiales y simbólicos residen en movimientos de constitución mutua donde humanos y no humanos pueden ocupar diferentes posiciones en ensamblajes diversos.

En último lugar, cuando tuve la oportunidad de acompañar en la región caribe de Colombia a las comunidades wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, la actividad extractiva de Carbones del Cerrejón LLC, una de las minas de carbón a cielo abierto más grandes del mundo, suponía un conflicto con implicaciones que iban mucho más allá de una interpretación estrictamente medioambiental, jurídica o territorial. *Gonawindua*, el «corazón del mundo», la Sierra Nevada de Santa Marta, no es solo una referencia espacial o geográfica para las comunidades kogui, arhuaca, wiwa y kankuama, sino antes bien una entidad y una fuerza semiótico-material donde estaría implicada una relacionalidad social constitutiva entre los procesos y los ciclos de lo existente. Los «sitios sagrados» ubicados en montañas, lagunas o elementos específicos del territorio actúan además como una forma de escritura, un sistema de significados y narrativas donde los «hermanos

mayores» se encuentran cotidianamente con diferentes dimensiones de lo sagrado y donde la temporalidad y la espacialidad están entrelazadas, en un lugar-otro respecto a la lógica cartesiana de la presencia y la identificación. El proceso de inscribir historias y narrativas en el territorio ha sido descrito como escritura topográfica (Santos-Granero, 1998), lo que funcionaría como un dispositivo de identificación mnemotécnica que atribuye el carácter de signos a elementos particulares del lugar. El corazón del mundo, el territorio donde habitamos y somos habitados, es así un lugar de conexiones parciales entre los procesos vitales, las memorias colectivas y las experiencias trascendentes e immanentes que posibilitan la supervivencia tanto a nivel semiótico-material como epistemológico y social (Escobar, 2014; Arenas & Girón, 2014).

Arturo Escobar (2014, pp. 57-61) describió estos regímenes de verdad y saber que no reproducen los sistemas de denominaciones y clasificaciones basados en dualismos excluyentes y jerárquicos como ontologías relacionales, donde un principio clave de la lógica del *cómo existen las cosas* consiste en que las entidades no preexisten a las relaciones que las constituyen, sino que se contemplan sus vínculos de continuidad y no se consideran como entidades separadas. Bajo diferentes formas, estas ontologías relacionales son procesos donde las sociedades humanas se relacionan con «los incontables nombres y poderes de la tierra» como sujetos con los que se establece una relación de interexistencia y donde encontramos modos de saber y hacer, mapas y trayectorias de *cómo interexisten las cosas*, que nos ofrecen una cierta cartografía de un lugar-otro más vivible en las grietas y fisuras del Antropoceno/Capitaloceno.

Consideraciones finales

En medio de las extinciones y pauperizaciones de una crisis ecológica planetaria, las ciencias del Antropoceno describen las alteraciones de los procesos y los ciclos biogeofísicos desde perspectivas globales y problemáticas específicas, mientras que los aportes ecomarxistas introducen las dimensiones de la desigualdad social y las relaciones asimétricas de poder. Los nuevos materialismos y un importante caudal de experiencias etnográficas y políticas nos ofrecen de manera añadida aperturas conceptuales, estéticas y afectivas. Las propuestas política y teóricamente situadas que se interesan en las configuraciones de mundos relacionales y en la ecología de sus prácticas estarían redefiniendo así los ensamblajes y los límites entre lo humano y lo no humano, a partir del intento, necesariamente parcial e incompleto, de unir algunos puntos y entrelazar algunas líneas entre las historias pasadas, las urgencias presentes y los futuros posibles.

Ciertos umbrales críticos, aún descritos muy brevemente en las páginas precedentes, nos sitúan ante las conexiones entre el imaginario predominante de crecimiento sin límites y la explotación y el dominio sobre la naturaleza, la exterioridad y la

diferencia, donde se enredan formas de representación y relaciones de poder que no hubieran sido posibles sin los patrones específicos de poder de la modernidad/colonialidad, sin la exclusión de las mujeres del salario y sin la existencia de la esfera invisible de la reproducción doméstica. Produciendo narrativas, sentidos e imaginarios mediante el uso significativo de la fuerza y los símbolos, el predominio de la colonialidad instrumental y extractivista etnofalocentrada confina su exterioridad a la condición de objeto de dominio y posesión, lo que compone un elemento estructural de la formación social e histórica de un dispositivo de conquista y control por parte de la masculinidad hegemónica sobre los demás cuerpos, voces e imágenes de un planeta dañado. Estas formas hegemónicas de dominación son profundas y complejas, pero difícilmente pueden sostenerse como el resultado objetivo de los discursos de la biología o de la historia. Su arraigo sería antes bien el resultado de una densa red de intereses, dinámicas e instituciones sociales.

La reflexión crítica sobre los significados en disputa con los que entendemos y experimentamos «la naturaleza» implica una invitación a elaborar repartos de lo sensible menos instrumentales y catastróficos, más atentos a cómo somos siempre parte de algo y en continuo devenir-con lo que nos rodea. Lo que experiencias teóricas, etnográficas y políticas enseñan a Debora Bird Rose, Marisol de la Cadena, Vilma Almendra Quiguanás o Arturo Escobar, entre otras muchas autorías, ofrece trayectorias para *entrar afuera* de los recintos y las categorías hegemónicas que muchas veces nos encierran e inmovilizan, sugieren que nos percatemos de que nuestras categorías analíticas de partida pueden ser equivocaciones, contribuyen a comprender el propio sistema que produce las diferencias y nos jerarquiza. De manera añadida, estarían permitiendo la articulación y la proliferación de las «prácticas excesivas» (de la Cadena, 2010 y 2019) que desbordan las definiciones y experiencias más convencionales de la política, la economía y las demás disciplinas del conocimiento. Cualquier propuesta de aprendizaje sobre lo que el animismo nos enseña debería contribuir de este modo a prestar atención a cómo se sostienen e incorporan concepciones y prácticas colectivas comprometidas con un proyecto de *ser en el mundo* donde las memorias de resistencia frente a la colonialidad del poder y el saber se articulan con la construcción de miradas y proyectos propios de futuro alrededor de una posición abierta al encuentro, la reciprocidad y el diálogo.

A través de las formas, imágenes, voces y relatos con que nombramos, pensamos y experimentamos nuestros modos de relación con la alteridad y la diferencia, se estaría dilucidando en cualquier caso nuestro propio devenir como colectividad compleja y diversa, humana y más que humana. Alrededor de lo que llamamos naturaleza encontramos el problema de vivir y morir en las urgencias de un evento intrusivo donde siempre estarían implicadas emergencias frágiles y mudables. Lejos de ser el mundo de la exterioridad y la diferencia, me uno al interés por reconceptualizar la naturaleza como ese «algo» cuya densidad y complejidad

habitamos, como un cierto sustrato común de interconexiones formalmente diversas, que, sin embargo, son diferentes para cada cuerpo. La naturaleza es desde luego una imagen en devenir constante que aparece como «espíritu» y como «idea», como «alma» y como «concepto», como «mito» y como «ciencia», como un campo turbulento, abierto y múltiple de relaciones entre los cuerpos sensibles y las fuerzas que los ponen en movimiento.

Referencias

- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (2007 [1944]). *Dialéctica de la ilustración*. Akal.
- Almendra Quiguanás, V. R. (2012) Aprender caminando: somos con otros y estamos siendo en relaciones. *Revista Educación y Pedagogía*, 24(62), 47-62. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/revistaeyp/article/view/14109/12493>
- Almendra Quiguanás, V. R. (2017) *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha nasa en Colombia*. Grietas. <https://comunizar.com.ar/wp-content/uploads/V-Almendra-Memoria-de-la-lucha-Nasa-en-Colombia.pdf>
- Amadoz, S. (17 de marzo de 2022). ¿Cuántos coches hay en el mundo en circulación? *El País*. <https://motor.elpais.com/actualidad/cuantos-coches-hay-en-el-mundo-en-circulacion/>
- Arenas, H. & Girón, A. (2014). *Gotas que agrietan la roca*. Siglo del Hombre.
- Armiero, M. (2021). *Wastocene: Stories from the Global Dump*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108920322>
- Arrigui, G. (1994). *The Long Twentieth Century: Money, Power and the Origins of Our Time*. Verso.
- Banco Mundial (2022). *Desarrollo urbano. Panorama general*. <https://www.bancomundial.org/es/topic/urbandevelopment/overview>
- Bar-On, Y. M., Phillips, R. & Milo, R. (2018). The biomass distribution on Earth. *PNAS, Proceedings National Academy of Sciences USA*, 115(25), 6506-6511. <https://doi.org/10.1073/pnas.1711842115>
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. FCE.
- Bennett, J. (2022 [2010]). *Materia Vibrante. Una ecología política de las cosas*. Caja Negra.
- Bergson, H. (1907). *L'évolution créatrice*. Les Presses universitaires de France.
- Bermúdez de Castro, J. M. (2018). *Hijos de un tiempo perdido. La búsqueda de nuestros orígenes*, Crítica.

- Bradshaw, C. J. A., & Ehrlich, P. *et al.* (2021). Underestimating the challenges of avoiding a ghastly future. *Frontiers in Conservation Science*, 1:615419. <https://doi.org/10.3389/fcosc.2020.615419>
- Bogusz, T. (2022) Fieldwork in the Anthropocene: On the Possibilities of Analogical Thinking between Nature and Society. *Science & Technology Studies*, 36(2), 3-25. <https://doi.org/10.23987/sts.111538>
- Boivin, N. L., Zeder, M. A., Fuller, D. Q. & Petraglia, M. D. (2016). Ecological consequences of human niche construction: examining long-term anthropogenic shaping of global species distribution. *PNAS, Proceedings of the National Academic of Sciences*, 113(23), 6388-6396. <https://doi.org/10.1073/pnas.1525200113>
- Bonilla, V. D. (2016 [1977]) *Historia política del pueblo Nasa*. Tejido de Educación Çxhab Wala Kiwe, ACIN.
- Cayón, L. (2001). En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico tukano oriental del Vaupés. *Revista Colombiana de Antropología*, 37, pp. 234-267. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105015287009.pdf>
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: La teoría makuna del mundo*. Bogotá: ICAH.
- Ceballos, G. *et al.* (2015) Accelerated modern human-induced species losses: entering the sixth mass extinction. *Science Advances*, 1(5), no. 5, e1400253. <https://doi.org/10.1126/sciadv.1400253>
- Crutzen, P. J. (2002) Geology of mankind: the Anthropocene. *Nature*, 415(23), <https://www.nature.com/articles/415023a>
- Crutzen, P. J. & Stoermer, E. F. (2000) The Anthropocene. *Global Change Newsletter* 41, 17-18.
- Dabezies, J. M. & Arregui, D. (Eds.). (2022). *Vitalidades. Etnografías en los límites de lo humano*. Nola Editores.
- Daggett, C. (2018). Petro-masculinity: Fossil Fuels and Authoritarian Desire. *Millennium*, 47(1), 25-44. <https://doi.org/10.1177/0305829818775817>
- De la Cadena, M. (2015). *Earth beings, ecologies of practices across the Andean world*. Duke University Press.
- De la Cadena, M. (2020) Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política». *Tabula Rasa*, 33, 273-311, <https://doi.org/10.25058/20112742.n33.10>
- De la Cadena, M. & Blaser, M. (Eds.). (2018). *A World of many worlds*. Duke University Press.
- Diamond, J. (2005). *Collapse: How Societies Choose to Fail or Succeed*. Viking Penguin.
- Díaz de Rada, A. (2010). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Trotta.

- Durkheim, E. (2012 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. F. C. E.
- Ejsing, M. (2023). The arrival of the Anthropocene in social theory from modernism and marxism towards a new materialism. *The Sociological Review*, 71(1), 243-260. <https://doi.org/10.1177/00380261221106905>
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86. <https://www.revistatabularasa.org/numero-1/escobar.pdf>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Unaua.
- Fernández Durán, R. (2011). *El Antropoceno. La expansión del capitalismo global choca con la biosfera*. Libros en Acción y Virus.
- Fernández Durán, R. & González Reyes, L. (2014). *En la espiral de la energía. Historia de la humanidad desde el papel de la energía (pero no solo)*. (Vol. 1 y 2). Libros en Acción, Baladre y Ecologistas en Acción.
- Foucault, M. (1974 [1966]). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI.
- Gilbert, S. F. (2017) Holobiont by birth. Multilineage individuals as the concretion of cooperative processes. En A. L. Tsing, N. Bubandt, E. Gan & H. A. Swanson (Eds.). *Arts of living in a damaged planet* (pp. M73-M89). University of Minnesota Press.
- Gimbutas, M. (1982). *The Goddesses and Gods of Old Europe. 6500- 3500 RC. Myths and Cult Images*. University of California Press.
- Martínez Guaca, W. & Guerrero Montilla, D. (2019). La comunicación ancestral nasa. Una comunicación desde el *wët wët fxi'zenxi*, buen vivir. *IC – Revista Científica de Información y Comunicación*, 16, 665-690. <https://icjournal-ojs.org/index.php/IC-Journal/article/view/501>
- Harari, Y. N. (2016). *Homo Deus*. Debate.
- Haraway, D. (2020a [2016]). Pensamiento tentacular. Antropoceno, Capitaloceno, Chthuluceno. En D. Haraway, *Seguir con el problema* (pp. 59-98). Consomni.
- Haraway, D. (2020b [2016]). Simpoesis. Simbiogénesis y las artes vitales de seguir con el problema. En *Seguir con el problema* (pp. 99-152 y 277-297). (trad. Helen Torres). Consomni.
- Harney, S. & Motten, F. (2013). *Undercommons. Fugitive planning and Black studies*. Minor Compositions.
- Holbraad, M. & Pedersen, M. A. (2021 [2017]). *El giro ontológico. Una aproximación antropológica*. Nola Editores.
- Hornborg, A. (2023). Dismantling the machine: Rethinking the role of technology in critical development theory. En B. Bull & M. Aguilar-Stöen (eds.). *Handbook on International Development and the Environment* (pp. 57-70). Edward Elgar Publishing.

- Hornborg, A. (2024). Beyond prometheanism: Modern technologies as strategies for redistributing time and space. *Environmental Values*, 33(1), 28-41. <https://doi.org/10.1177/09632719231209744>
- Kalmus, P. (2019). Cambio climático: la humanidad en la encrucijada. En VV.AA. *¿Hacia una nueva ilustración? La humanidad en la encrucijada* (pp. 220-246). Fundación BBVA.
- LaDanta LasCanta (2017). El Faloceno: Redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista. *Ecología Política*, 54, 26-33. <https://www.ecologiapolitica.info/el-faloceno-redefinir-el-antropoceno-desde-una-mirada-ecofeminista/>
- Latour, B. (1993). *Reassembling the Social. An introduction to actor-network-theory*. Oxford University Press.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología asimétrica*. Siglo XXI.
- Latour, B. (2017). *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Siglo XXI.
- Lerner, G. (1986). *The creation of patriarchy*. Oxford University Press.
- Malm, A. (2020[2016]). *Capital fósil. El auge del vapor y las raíces del calentamiento global*. Capitán Swing.
- McFall-Ngai, M. (2017). Noticing microbial worlds. The postmodern synthesis in biology. en A. L. Tsing, N. Bubandt, E. Gan & H. A. Swanson (Eds.). *Arts of living in a damaged planet* (pp. M51-M69). University of Minnesota Press.
- Merchant, C. (2020 [1980]). *The death of nature. Women, ecology and the scientific revolution*. Harper Collins.
- Moore, J. W. (2020[2015]). *El capitalismo en la trama de la vida*. Traficantes de Sueños.
- Preciado, P. (2022). *Disphoria Mundi*. Anagrama.
- Raworth, K. (20 de octubre de 2014). Must the Anthropocene be a Man-thropocene? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/20/anthropocene-working-group-science-gender-bias>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1977). Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial. *Estudios Antropológicos*, 29, 355-377.
- Riechmann, J. (2014). *Un buen encaje en los ecosistemas. Segunda edición (revisada) de Biomímesis*. Catarata.
- Rose, D. B. (2023 [2011]). *El sueño del perro salvaje*. Errata Naturae.
- Santiago Muiño, E. (2023). *Contra el mito del colapso ecológico*. Arpa.
- Santos-Granero, F. (1998). Writing history into the landscape: space, myth, and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25(2), 128-148. <https://www.jstor.org/stable/646689>

Solón, P. (2019). Introdução. En P. Solón (org.). *Alternativas sistêmicas: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização* (pp. 13-17). Editora Elefante.

Steffen, W. et al. (2006). *Global Change and the Earth system. A planet under pressure*. Springer.

Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P. & McNeill, J. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369, 842-867. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>

Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. Altamira Press.

Taibo, C. (2020). *Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial, ecofascismo*. Catarata.

Touraine, A. (1997). *¿Podemos vivir juntos? Iguales y diferentes*. FCE.

Tsing, A. (2016). Earth Stalked by Man. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 34(1). <https://doi.org/10.3167/ca.2016.340102>

Tsing, A. L., Mathews, A. S. & Bubandt, N. (2019). Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. *Current anthropology*, 60(S20), 186-197. <https://doi.org/10.1086/703391>

Tylor, E. B. (1920 [1871]). *Primitive culture*. Henry Holt.

Wallace-Wells, D. (2019). *El planeta inhóspito. La vida después del calentamiento*. Debate.

Wallerstein, I. (1974, 1980 y 1989). *The modern world system*. (3 volumes). University of California Press.

White, L. (1967). The historical roots of our ecological crisis. *Science*, 155(3767), 1203–1207. <https://www.jstor.org/stable/1720120>