

# Narrativas sobre la naturaleza y crisis climática: un análisis desde la relacionalidad frente a los dualismos jerárquicos y excluyentes del Antropoceno/Capitaloceno\*

**Antonio Girón Serrano**

Universidad Complutense de Madrid (España)

Recibido: 01 de agosto de 2025 | Aceptado: 27 de octubre de 2025

## Cómo citar:

Girón, A. (2026). Narrativas sobre la naturaleza y crisis climática: Un análisis desde la relacionalidad frente a los dualismos jerárquicos y excluyentes del Antropoceno/Capitaloceno. *Naturaleza y Sociedad. Desafíos Medioambientales*, 14, <https://doi.org/10.53010/nys14.06>



**Resumen.** En el contexto de la crisis climática y las discusiones sobre el Antropoceno/Capitaloceno, este artículo examina desde una perspectiva teórica y sociohistórica necesariamente incompleta, parcial y situada, las narrativas y discursos predominantes sobre la naturaleza, fundamentalmente, desde las posiciones de la ciencia y la academia. En este sentido, el texto pretende describir la dicotomía entre las metáforas organicistas y mecanicistas, para atender después a vislumbrar la manera en que se estaría configurando una cierta “reinención de la naturaleza”. El examen se realiza a partir de las aportaciones de diferentes experiencias etnográficas, teóricas y políticas, en estrecha relación con la crítica hacia aquellos dualismos jerárquicos y excluyentes que habrían legitimado la dominación sobre los cuerpos, las voces y los territorios de la alteridad y la diferencia.

**Palabras clave:** análisis sociohistórico, Antropoceno, Capitaloceno, crisis climática, cultura, dualismo, naturaleza.

## **Narratives About Nature and the Climate Crisis: An Analysis Based on Relationality Concerning Hierarchical and Exclusionary Dualisms of the Anthropocene/Capitalocene**

**Abstract.** In the context of the climate crisis and debates about the Anthropocene/Capitalocene, this article examines, from a necessarily incomplete, partial, and situated theoretical and socio-historical perspective, the dominant narratives and discourses about nature, primarily from the viewpoints of science and academia. In this sense, the text aims to describe the dichotomy between organicist and mechanistic metaphors and then to explore how a certain “reinvention of nature” might be emerging. The analysis draws on contributions from diverse ethnographic, theoretical, and political experiences, closely related to the critique of hierarchical and exclusionary dualisms that would have legitimized domination over the bodies, voices, and territories of otherness and difference.

**Keywords:** sociohistorical analysis, Anthropocene, Capitalocene, climate crisis, culture, dualism, nature.

## **Narrativas sobre natureza e crise climática: uma análise da relacionalidade diante dos dualismos hierárquicos e excludentes do Antropoceno/Capitaloceno**

**Resumo.** No contexto da crise climática e das discussões sobre o Antropoceno/Capitaloceno — sob uma perspectiva teórica e sócio-histórica necessariamente incompleta, parcial e situada —, examinam-se as narrativas e os discursos predominantes sobre a natureza, sobretudo aqueles que emanam das posições da ciência e da academia. Nesse sentido, o texto busca descrever a dicotomia entre metáforas organicistas e mecanicistas para, em seguida, vislumbrar como se configuraria uma certa “reinvenção da natureza”. O exame apoia-se nas contribuições de diferentes experiências etnográficas, teóricas e políticas, articulando-se à crítica dos dualismos hierárquicos e excludentes que teriam legitimado a dominação sobre corpos, vozes e territórios da alteridade e da diferença.

**Palabras-chave:** análisis sócio-histórica, Antropoceno, Capitaloceno, crisis climática, cultura, dualismo, naturaleza.

## Introducción: Mapas del mundo

Como un modo de hacer frente a las crisis convergentes y los desafíos enmarcados en los conceptos de Antropoceno (Crutzen y Stormer, 2000; Steffen *et al.*, 2011) y Capitaloceno (Malm, 2021; Moore, 2020), este artículo pretende contribuir a la discusión sobre las narrativas y discursos que se han configurado sobre la naturaleza, desde los dispositivos de poder encarnados en las ciencias y la academia del régimen de poder-saber del Norte Global. Desde una perspectiva teórica crítica y un abordaje sociohistórico alineado con las epistemologías feministas y descoloniales, se adopta una perspectiva metodológica situada, que reconoce que todo conocimiento es producido desde un lugar específico —geográfico, político, corporal— y así es siempre incompleto y parcial. Se cuestiona, por tanto, la pretensión de objetividad universal y se plantea que toda mirada es un ejercicio de posicionamiento. No se busca una explicación totalizadora sino abordar ciertas cartografías en disputa para contribuir al estudio de la llamada crisis climática. De este modo, las líneas que siguen exploran la dicotomía clásica que opone, por un lado, las metáforas organicistas (la naturaleza como un todo vivo y armónico) y, por otro lado, las mecanicistas (la naturaleza como recurso inerte y manipulable), para desplazarse finalmente hacia un tercer lugar de enunciación: una cierta reinención de la naturaleza que no alude a un concepto unificado, sino a un proceso emergente y plural que se configura en los cruces entre experiencias etnográficas, teorías críticas y prácticas políticas.

A partir de lo anterior, empezaremos a consultar nuestros mapas del mundo. Los primeros surgen a partir de un hallazgo realizado a principios de la década de 1850, cuando Hormuzd Rassam y Austen Henry Layard dirigieron las excavaciones que dieron con los restos de la biblioteca de Asurbanipal (668 - 627 a.C.) en Nínive, cerca del actual Mosul. Esta formidable biblioteca albergaba más de 30 000 tablillas de arcilla con textos en escritura cuneiforme, que cubrían diversos temas de carácter literario, religioso, médico o administrativo. Allí aparecieron las once tablas incompletas con los aproximadamente 3 500 versos que hoy conocemos como la versión estándar del poema de Gilgamesh. Datado hacia el 2500 - 2000 a.C., el texto recoge una historia muchas veces repetida aún de forma variable: la odisea redentora del hombre que se enfrenta a fuerzas externas fabulosas y consigue una victoria decisiva. Un tópico que Joseph Campbell (2010) llamó el monomito o “el viaje del héroe” parafraseando a James Joyce en *Finnegans Wake*.

Hijo de una diosa y un humano, Gilgamesh “vio las profundidades” en compañía de un ser liminal de nombre Enkidu, primero su antagonista salvaje y después su inseparable colega. Su viaje, como las peripecias de Ulises, las aventuras de Perceval, la obsesiva persecución de una ballena blanca o la saga interestelar de Luke Skywalker, se estudia como ejemplo del modelo clásico de estructura narrativa. Es decir, como el modo predominante en que transmitimos, incorporamos y esperamos recibir los relatos con los que vivimos. Aún desde múltiples formas, tiempos y lugares, estas narrativas producen mapas que nos guían, que orientan y condicionan cómo entendemos y representamos el mundo. Pero al ser interrogados críticamente, no es difícil advertir cómo no implican modos neutrales de representación, sino construcciones situadas y parciales que reflejan perspectivas específicas. Tan fascinante como trágica, el viaje del héroe es en gran medida la historia de un solo actor verdadero, un único creador de mundos. Es la historia del hombre inmerso en una búsqueda de herramientas, armas y palabras trascendentales. Todo lo demás sería lo que le sostiene, su escenografía, la trama cuyo único propósito es ser superada.

Aproximadamente una década después del descubrimiento de la biblioteca de Asurbanipal, las misiones arqueológicas coloniales al norte del actual Irak dieron con una pequeña pieza que se conserva en el *British Museum* de Londres. Se trata de otra tabla de arcilla, titulada en la colección del British como *El mapa del mundo*. Datada hacia el 600 a.C., muestra una esquemática representación del territorio conocido como el lugar de las primeras sociedades agrícolas en la confluencia entre África y Eurasia. Sobre un plano envuelto por una circunferencia, el centro está ocupado por la ciudad de Babilonia, mientras el eje norte-sur aparece trazado por el curso del río Eufrates. En la parte superior de la tabla aparecen once líneas que relatan parte de la creación del mundo por parte del dios Marduk, quien impone el orden de una figura masculinizada, civilizada y trascendente sobre su caótica antecesora Tiamat, la fuerza feminizada, bestializada e inmanente de la naturaleza sobre cuyo cuerpo, escindido y derrotado, se dibujarán los límites que separan la tierra, el cielo y el mar (Horowitz, 1998, pp. 22-23 y 33-37).

De manera análoga a la victoria de Marduk sobre Tiamat, en el largo proceso histórico que iría desde los primeros Estados de conquista de las Edades del Bronce y el Hierro hasta la aparición y expansión de las grandes religiones monoteístas, ha sido observada y descrita una significativa transformación en determinadas narrativas míticas del mundo occidental. El relato sobre los orígenes del mundo y de la propia humanidad se iría desvinculando del cuerpo de la “madre naturaleza”, una figura inmanente y feminizada donde la apariencia visible y la fuente invisible son la misma cosa, para unirse a la palabra de un dios masculinizado y trascendente, más allá de la naturaleza, que gobierna en soledad (Baring y Cashford, 1991, pp. 321-34; Campbell, 2018, p. 29; Lerner, 1986). El historiador medievalista Lynn White Jr. (1967) analizó cómo las raíces

de las crisis socioecológicas contemporáneas se enredarían con la visión androcéntrica del mundo sostenida por las grandes tradiciones religiosas y culturales occidentales. En su discurso, legitiman la explotación de la naturaleza como un “mandato divino”, destinado a eliminar y ocultar aquellos espíritus y deidades asociados a las fuerzas y entidades naturales. De esta forma, desvinculan a la humanidad de su “responsabilidad ecológica”. Así, en el relato fundacional de la tradición judeocristiana, se puede leer: “Dios dijo: hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, y en toda la tierra” (Génesis 1:26; citado en White, 1967, p. 1205; énfasis añadido; traducción propia).

En las tesis de la lingüista y antropóloga Marija Gimbutas (1982), para quienes atendían las cosechas en la Europa arcaica, entre el 7000 y el 3000 a.C., prevalecía una visión de la naturaleza esencialmente orgánica y no heroica que fue socavada progresivamente por las formas jerárquicas y guerreras de los llamados pueblos kurganes. Gerda Lerner (1986) situó entre el 3100 y el 600 a.C. el proceso histórico de devaluación simbólica de la mujer en relación con lo sagrado, donde la condición matricial y nutricia atribuida a la naturaleza se podría rastrear en “el poder metafísico de lo femenino”, en especial, el poder de dar vida (p. 26). Para esta autora, la asociación de las mujeres con la naturaleza y lo doméstico formaría parte de la apropiación de su capacidad reproductiva y sexual mediante una construcción sociohistórica que se habría sostenido mediante la coerción, la ideología y la institucionalización de sistemas elementales y jerarquizados de relación. En línea con lo anterior, Sherry Ortner (1972) planteó desde la antropología estructuralista que el carácter de este sistema de dominación se podría rastrear en la manera en que la mujer, su cuerpo y su función reproductiva son interpretadas por el androcentrismo predominante como un lugar subordinado, propio de la naturaleza. Esto sucede en oposición al lugar protagónico de la masculinidad hegemónica en la creación y el control de los instrumentos de la palabra, la cultura y la civilización.

Los trabajos anteriores nos informan, aún muy brevemente, del papel de ciertas estructuras históricas, simbólicas e ideológicas de larga duración en nuestros mapas y representaciones compartidas. Parece oportuno entonces cuestionar el predominio de los principios, normas y expectativas de la “masculinidad hegemónica” (Connell, 1987; Connell y Messerschmidt, 2021) como parte de un determinado dispositivo semiótico-material, un cierto mapa del mundo que sostiene una cultura de la violencia, la conquista, el dominio y la oposición, donde los cuerpos vivos subalterizados, discapacitados, abyectos y/o racializados y las entidades abióticas del planeta serían un otro a quien dominar y/o sacrificar. La repetición de las convenciones de una narrativa que se resume en la llamada a la aventura, la confrontación con el antagonismo y el regreso triunfal y transformado del héroe se articula con la dicotomía entre naturaleza y cultura, y con la subordinación de los lugares de la alteridad y la diferencia. Pero si la palabra, el relato, el poder y el discurso construyen realidades específicas en contextos

históricos particulares, del mismo modo las estructuras sociales y las formas del poder-saber no son estáticas, sino que se generan, reproducen y transforman a través de prácticas parciales, localizadas y situadas que pueden ser un límite, pero también una oportunidad para incorporar experiencias y contextos en una práctica reflexiva y crítica (Bourdieu, 1990; Haraway, 2023a).

## **El cuerpo del mundo. La naturaleza como organismo**

De manera análoga a la tabla de arcilla con el mapa del mundo del *British Museum*, la geografía en torno al Mediterráneo también fue representada desde las costas de Anatolia mediante su proyección en una superficie plana circular por Anaximandro (c. 610 a.C.- c. 546 a.C.) y Hecateo de Mileto (c. 550 a.C. - c. 476 a.C.). A Anaximandro se le atribuye además la idea de que el principio fundamental del universo (*arjé*) no sería el agua, como sostenía su maestro Tales, sino una sustancia primordial ilimitada a la que llamó *ápeiron* (ἄπειρον), que no se agotaría ni tendría una forma específica definida. Esto guarda ciertas coincidencias con el *mana* polinesio, el *prāna* hindú, el *qi* del taoísmo, el *maat* de la civilización del Nilo, el *élan vital* descrito por Henry Bergson (1907) o el *he* o *yuruparí* de la selva pluvial colombiana (Cayón, 2017). Bernal (1987) estudió las conexiones culturales entre Egipto, el Mediterráneo oriental y la Grecia arcaica. Argumentó que antes del siglo XIX los eruditos occidentales reconocían la influencia egipcia y fenicia en Grecia. Sin embargo, luego con la consolidación del racismo científico y el colonialismo europeo, se impuso un modelo ario que minimizaba o negaba estas continuidades en favor de un origen exclusivamente europeo para la cultura griega. Sin embargo, tal como lo vemos en la arcilla mesopotámica, la épica y los relatos míticos cantados por los aedos de la Grecia antigua eran tan verosímiles como la proyección sobre el plano de las distancias, el cálculo de las relaciones de proporción y las explicaciones sobre la constitución material del mundo. Así, tanto para la mitología caldea heredera de la tradición mesopotámica, como para los filósofos de la costa egea en Asia Menor o para el Chilam Balam de los mayas yucatecos, la tierra tendría la forma de un cuerpo finito sostenido por un océano ilimitado de aguas saladas. Esta imagen, la del mundo como un cuerpo que flota en equilibrio sobre el espacio, ha sido calificada como revolucionaria para la evolución del pensamiento científico (Rovelli, 2018, pp. 60-70) ya que abre el camino hacia las teorías heliocéntricas de Aristarco de Samos, Copérnico, Kepler y Galileo (Popper, 1999, pp. 26-29).

Desde el *Historia Animalium* de Aristóteles hasta el Renacimiento europeo, todas las áreas de la historia natural se reunían para las culturas letradas del occidente europeo bajo la apelación de *Scala naturæ*, la “gran cadena del ser”. Con dicha noción se trataba de responder a las preguntas sobre la existencia de la vida y describir su evolución desde lo más sencillo hasta lo más complejo a partir del flujo de la creación (Haraway,

2019b, p. 64; Tsing *et al.*, 2017, p. G9). Hasta la revolución copernicana y a través el hilo de la tradición pitagórica, aristotélica y ptolomeica, la tierra fue predominantemente descrita como una perfecta esfera sólida cuyo núcleo era el centro mismo del universo. A su vez también era concebida como una madeja de interconexiones vitales, como la “organización local espacializada” de un cierto aliento compartido (Collingwood, 2006, p. 19). Por tanto, la tierra era el lugar de una inteligencia, un cuerpo y un espíritu colectivo o al menos interdependiente. Así, en los diálogos del *Timeo* de Platón (c. 360 a. C.), podemos leer:

[...] este mundo es, de hecho, un ser viviente dotado con alma e inteligencia  
[...] una entidad única y tangible que contiene, a su vez, a todos los seres  
vivientes del universo, los cuales por naturaleza propia están todos interco-  
nectados. (citado en Collingwood, 2006, p. 108)

Cicerón (106 a.C.– 43 a.C.) deducía por analogía la relación entre el microcosmos del ser humano y el macrocosmos de la naturaleza. Él indicaba “[e]l mundo es un ser vivo y sabio, dado que produce seres vivos y sabios” (Collingwood, 2006, p. 132). Este análisis será predominante en el pensamiento occidental hasta la revolución científica de los siglos XVI y XVII. Para su contemporáneo, el poeta didáctico Lucrecio (c. 99 a.C. – c. 55 a.C.), el universo estaría constituido por combinaciones de pequeñas partículas indivisibles a las que llama “elementos primeros” o primordia, algo muy parecido a eso que la física moderna llama átomos, cuarks, corrientes de partículas o materia-energía (Bennett, 2022, p. 14).

Así resulta notable observar de qué manera la naturaleza era contemplada como la disposición de fuerzas vitales y modos de relación que permeaban cada aspecto de la experiencia:

de suerte que, según ellos, una planta o un animal participaba psíquicamente, en su medida propia, del proceso vital del alma del mundo, e intelectualmente de la actividad de la mente del mundo, así como participaba materialmente en la organización física del cuerpo del mundo. (Collingwood 2006, p. 19, énfasis añadido)

En la *Metafísica* de Aristóteles, la *physis* se refiere a las cosas semovientes, es decir, que se mueven por sí mismas. Bajo ese término se incluyen tanto a seres celestes como terrestres mediante una palabra que procede etimológicamente del verbo *phyo* (φύω), que se traduce como nacer, brotar y/o crecer, mientras que la palabra latina *natura* sería una derivada de *natus*, participio pasivo de *nasci*, “nacer”. De esta manera, en la actualidad hablamos de “naturaleza”, de un modo muy jonio, cuando nos referimos a la calidad, el carácter o la propiedad de las cosas. Con esta noción también damos nombre a las fuerzas que animan el mundo, es decir, que generan movimiento y a su vez están

dotadas de anima, de una cierta entidad o fuerza inmaterial. “Después de todo, animal significa dotado de espíritu (animus)” (Bateson, 1993, p. 15). En último término, la idea de naturaleza en sentido estricto se refiere a las presencias del mundo material, lo que puede incluir o no a la humanidad (Williams, 1976, pp. 219-224).

Un amplio espectro de marcos filosóficos y políticos nos llevaría de este modo hasta la metáfora general de lo orgánico como la figura que uniría los cuerpos con las sociedades y el cosmos. La base de dicha metáfora es una narrativa que suele identificar a la naturaleza, especialmente la tierra, con una figura gestante y nutricia, una mujer bondadosa y benéfica que convive y se combina con su imagen opuesta, la de una naturaleza caótica y salvaje que bien puede desatar tormentas o provocar sequías y a la que sería preciso doblegar y dominar.

La narrativa contiene así una idea moderna fundamental: el dominio del hombre sobre la naturaleza (Merchant, 2020, p. 8). Siguiendo este rastro, la *Pachamama*, protectora andina de la siembra y las cosechas, ofrece una cierta sensación de parentesco con *Dewi Sri*, quien trae las lluvias monzónicas y cuida del cultivo del arroz de las islas de Borneo y Java. *Jörð* es la palabra del nórdico antiguo para la voz jord, “tierra”, del danés contemporáneo. La palabra se corresponde con *jötunn*, una mujer gigante en los poemas medievales de la *Völuspá* o Edda Mayor. *Haniyasu-hime* es la figura feminizada para la arcilla que se moldea y para la tierra fértil en los textos del Kojiki (712 d.C.), donde se recogen mitos y relatos sobre los orígenes del archipiélago japonés. *Iansá*, orisha poderosa y multifacética, es asociada con el viento, las tormentas y los cambios bruscos y repentinos, encarnando así los ciclos de la destrucción y la renovación en la mitología Òyó-Yorùbá. La Atargatis de los hititas sirios aparece representada en ocasiones bajo una forma liminal entre un pez y una mujer. Era conocida como Derceto en Ascalón, en el actual Estado de Israel, y su culto en el área mediterránea se relaciona a través de sincretismos y asimilaciones con las figuras de Hera y Deméter en Grecia, y de Cibeles, la Magna Mater de la Roma imperial (Ramallo Asensio y Ruíz Valderas, 1994, pp. 87-90).

Junto a muchas otras figuras, en ocasiones abyectas, liminales y/o bestializadas, pero siempre feminizadas y personificadas (las Nagas con cabeza de mujer y cuerpo de serpiente del sur de Asia, o Gaia, Heimr, Erde, Ñuke Mapu, Dunyā, Asase Yaa, Tangaloo, Tiamat, Kali, Tonantzin-Guadalupe, etcétera), podríamos prestar atención a cómo este tejido de nuevas y viejas conexiones son generadas—por a la vez que generadoras—de un cierto orden narrativo y simbólico. Es decir, en la capacidad humana de crear y emplear símbolos se incorporarían rastros de etapas previas, como un palimpsesto<sup>1</sup> donde una

---

1 Originalmente, es un manuscrito antiguo o medieval en el que un texto primitivo fue borrado —generalmente raspado— para escribir uno nuevo, aunque conservando trazas de la escritura subyacente. En teoría cultural y social, el concepto se ha extendido como metáfora para designar cualquier objeto o estructura donde se superponen distintas capas de significado a lo largo del tiempo.

escritura original se borra para acomodar un escrito posterior, aunque siempre sobrevivan una parte de las trazas anteriores (Elias, 1994). De este modo problemático, los mil nombres de Tangaloo-Iansá-Tonantzin-Guadalupe-Gaia-etcétera recogerían, por un lado, las violencias, exclusiones y jerarquías asociadas a las dicotomías entre mujer/naturaleza *versus* hombre/cultura. Y, por otro lado, nos podrían incitar a recordar o a inventar nombres hospitalarios para el reacondicionamiento de refugios después de las presiones que los inhabilitan. Lo hacen a través de una “inversión performativa” (Butler, 2022) que ofrece la posibilidad de recontextualizar sus significaciones. Como espíritus locales reales y a la vez metafóricos, como paisajes encantados por fantasmas amigables y a la vez peligrosos, nos hablarían de la persistencia de lo que es apenas considerado como parte de lo realmente existente: especies extintas y paisajes devastados, voces y cuerpos dañados donde habitan las potencias de la alteridad y la diferencia (Haraway, 2019b; Tsing *et al.* 2017, pp. G1-G11).



**Imagen 1.** Ilustración dedicada a Derceto en el libro *Oedipus Aegyptiacus* de Athanasius Kircher (1652).  
Fuente: imagen de dominio público de Wikimedia Commons.

Desde este punto de vista, en los mil nombres y poderes de Tangaloo-Iansá-Tonantzin-Guadalupe-Gaia-etcétera, también se expresa una cierta relacionalidad social constitutiva entre y a través de un campo dinámico y turbulento de significados, cuerpos sensibles y fuerzas que los ponen en movimiento. En algo muy cercano a la espectralidad sugerida por Derrida (1995), al menos sugieren la compañía de espíritus ingeniosos para hacer frente a las parálisis y desencantos. De esta forma, se levanta un desafío a los límites de la lógica cartesiana de la presencia y la identificación.

## La invención moderna de la naturaleza

Hasta la revolución científica de los siglos XVI y XVII, la imagen predominante de la naturaleza en el mundo occidental fue por tanto la de una entidad orgánica con alma, inteligencia y vida propia. Exponer lo anterior no implica afirmar la existencia de una única visión ni presuponer la presencia de una relación siempre armónica, pero sí resulta oportuno destacar como implicaría ciertas restricciones simbólicas y prácticas. Concebir el cuerpo político como un organismo y entender el devenir de los procesos de cambio como un mundo de interconexiones vitales ofrecería ciertos marcos teóricos, prácticos y epistemológicos. Así, por ejemplo, encontramos esta visión orgánica y vitalista del mundo en la *Metamorfosis* de Ovidio, en los escritos de Séneca o en la *Historia Natural* del compilador romano Cayo Plinio Segundo (23–79 d.C.). Todos ellos ejemplificarían las voces de alerta ante las prácticas de la minería sobre el cuerpo del mundo. Al respecto, Plinio escribió:

Seguimos todas las venas de la tierra, y [...] nos sorprende que a veces se abra o tiemble: ¡cómo si estos signos pudieran ser otra cosa que la expresión de la indignación sentida por nuestra santa madre! (Plinio, *Historia Natural*, 23–79 d. C., traducción de Bostock y Riley, 1858, citado en Merchant, 2020, p. 35; énfasis añadido)

Al proponer un procedimiento sistemático basado en la razón y la evidencia, las teorías mecanicistas y los métodos de Descartes suelen ilustrar el cambio de sensibilidad en los sustratos letrados de su época. El método y las teorías cartesianas sentarían las bases para el posterior desarrollo de los valores, las prácticas y los métodos científicos y técnicos modernos, con su énfasis en los criterios de inteligibilidad matemática y sus dualismos ontológicos entre el movimiento y la materia. Según Descartes, “el universo es una máquina, donde no hay otra cosa para considerar que las figuras y los movimientos de sus partes” (Le Breton, 2021, p. 97).

Desde esta perspectiva casi programática, la sociedad, la naturaleza y los cuerpos son aprehendidos como sistemas estructurados compuestos por partes mecánicas, regidos por leyes universales y analizables mediante razonamientos deductivos. Se concibe que los comportamientos pueden ser predecibles y determinados con base en las relaciones que establecen patrones sistemáticos y recurrentes. Para el racionalismo mecanicista el movimiento no surge de ninguna fuerza vital, no es aquello que anima a un cuerpo, sino que empieza a ser interpretado como el resultado de la interacción entre la cantidad de materia y la velocidad a la que se desplaza. Así, en 1605, Johannes Kepler escribía a un amigo: “mi objetivo es demostrar que la máquina celeste no debe compararse con un organismo divino sino con una máquina” (Merchant, 2020, p. 134). Cuando Galileo presentó sus tesis, lo hizo a través de un debate entre ingenieros en el puerto de Venecia. Ante la mirada neutral de Sagredo,

Salviati defiende el sistema heliocéntrico de Copérnico frente a su colega, elocuentemente llamado Simplicio. Así la publicación de los “Diálogos sobre los dos máximos sistemas del mundo” (1632), representan, al menos simbólicamente, la fundación de un dominio propiamente humano sobre una naturaleza privada de trascendencia (Le Breton, 2021, pp. 87-89).

La filosofía mecanicista fue coetánea a la expansión colonial europea y a una larga serie de transformaciones en las mediaciones científicas y técnicas. La extensión en el uso de la imprenta de tipos móviles, las mejoras de Galileo sobre los telescopios astronómicos, la aparición de microscopios compuestos, el barómetro de Torricelli, la máquina de calcular de Pascal, el reloj de péndulo de Huygens, las primeras manufacturas textiles y cerámicas mecanizadas, la progresiva sustitución de las encomiendas y repartimientos por los sistemas esclavistas en las plantaciones coloniales, serían algunos de los numerosos ejemplos de la ampliación del poder del sujeto “etnofalocentrado” sobre sus propios sentidos y sobre los lugares y los cuerpos de la alteridad y la diferencia.<sup>2</sup>

Así, la narrativa histórica predominante nos habla de un ciclo de descubrimientos, giros y cortes epistemológicos que sientan las bases para un progreso intelectual, económico y social sin precedentes, donde la formulación de leyes generales mediante la aplicación de métodos matemáticos habría permitido adoptar un modelo de validez del conocimiento que implicaría la progresiva separación de la tradición y las creencias religiosas del verdadero conocimiento científico del mundo. Este proceso de “desencantamiento del mundo” aparece como uno de los temas recurrentes derivados de la teoría sociológica de Weber, al punto de que ha sido analizada la influencia de este desencantamiento en el desencanto, es decir, en la pérdida de horizontes de sentido para la filosofía y la cultura contemporánea (Habermas, 1989).

Del mismo modo, la narrativa de la objetividad de la ciencia moderna también ha sido cuestionada al plantear que lo mágico y lo moderno compartirían su condición como modos de existencia que se entrelazan en la búsqueda de sentido. Además, emplean una estructura muy similar en la forma en la que construyen y estabilizan sus verdades, de un modo siempre mediado, inevitablemente, por la incertidumbre y el riesgo. En último término, los hechos científicos no serían simplemente “descubiertos”, sino que siempre son contruidos a través de un proceso social complejo donde se trabaja

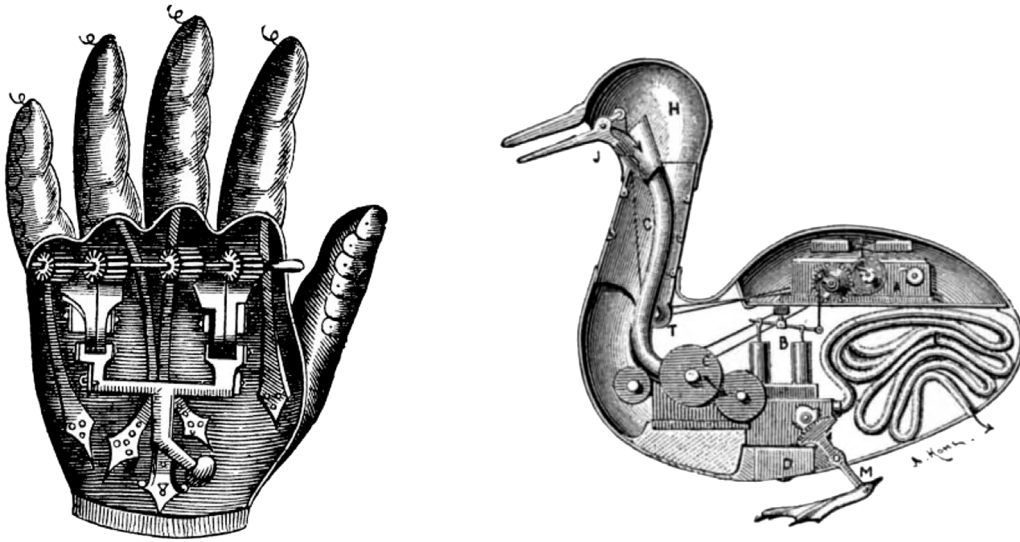
---

2 El concepto de etnofalocentrismo recoge las críticas posestructuralistas y descoloniales a la hegemonía cultural occidental. Vincula tres aspectos, a) la centralidad de una interpretación de la realidad basada en los parámetros de una cultura hegemónica que es considerada como el centro universal y superior de toda referencia; b) la perspectiva que privilegia la masculinidad hegemónica como norma; y c) la primacía de la razón científica occidental como fundamento de una verdad objetiva y neutral. El etnofalocentrismo recoge así la matriz de poder que establece un único sujeto universal de la historia, la palabra y el saber, lo que constituye una base fundamental para la justificación del dominio sobre las posiciones confinadas a los lugares de la alteridad y la diferencia.

con datos ambiguos y resultados preliminares. En este los datos se seleccionan, interpretan y negocian para luego ser transformados en “hechos” a través de la persuasión y la aceptación por parte de la comunidad científica (Latour, 2005, 2012 y 2017; Latour y Woolgar, 1995).

A mediados del siglo XVII, al considerar que, por un lado, el estado de la naturaleza se correspondería con el caos y, por otro lado, el cuerpo político se compondría por seres atómicos unidos a causa del miedo, la teoría política de Hobbes fue central en la formulación del control mecanicista de lo social. Propuso un conjunto de tecnologías de gobierno que funcionarían como los engranajes, cuerdas y poleas de una engrasada maquinaria. “La razón”, escribió Hobbes en *Leviathan* (1651), “no es sino cómputo, es decir, suma y sustracción” (citado en Merchant, 2020, p. 247). Para los sujetos etnofalocentros que lo protagonizaron, el desarrollo del complejo tecnocientífico de la Modernidad se acompañó de dos componentes fundamentales: el orden y la regularidad. Desde esta lógica, se fundamentó un ejercicio del poder político basado en una racionalidad eminentemente calculadora e instrumental en la que se definían modos específicos de denominación y clasificación, porque “lo importante”, según la fórmula cartesiana, “es ser dueños de la naturaleza” (Le Breton, 2021, p. 87, énfasis añadido).

Las imágenes, iconografías, metáforas y discursos que dieron forma a una visión hegemónica básicamente instrumental, mecanicista e inerte de la naturaleza supondrían entonces el progresivo debilitamiento y ocultamiento de la perspectiva orgánica y vitalista. Es un proceso donde las formas de dominación sobre la naturaleza y sobre los cuerpos colonizados, sexualizados, discapacitados, abyectos, subalterizados y racializados se integrarían en una asociación que acumula significados en una síntesis progresiva. En este contexto, la persecución de las mujeres acusadas de brujería durante los siglos XVI y XVII, tanto en Europa como el Nuevo Mundo, no solo habría buscado erradicar prácticas consideradas heréticas, sino que también habría impuesto una nueva disciplina laboral y sexual que despejaba el terreno para el desarrollo del capitalismo mercantil. La subordinación al trabajo doméstico no remunerado y el despojo de su autonomía económica sería inseparable del intento de restringir un modo específico de saber-poder en materia de salud. Estos saberes, fundamentalmente populares, campesinos y feminizados, desafiaba el control masculino sobre la emergente ciencia médica y sus instituciones (Federici, 2018). De esta manera, cuando Francis Bacon, celebrado “padre de la ciencia moderna”, defendía que la naturaleza debía ser “penetrada”, “torturada”, “obligada a servir”, convertida en “esclava” y “despojada de sus secretos” (Bacon, 1620; citado en Merchant, 2020, pp. 179-180) utilizaba un lenguaje que justificaba la superioridad y el dominio violento sobre aquellos cuerpos, saberes y formas de vida que habían sido sexualizados y subalternizados.



**Imagen 2.** Científicos como Georges Cuvier comparaban estructuras óseas y musculares con piezas de maquinaria. En el siglo XVIII se popularizaron los autómatas, como el famoso pato mecánico de Jacques de Vaucanson, que imitaban seres vivos y reflejaban la idea de la vida como un proceso mecánico. Fuente: imagen obtenida del dominio público, Wikimedia Commons.

En su célebre pasaje sobre la relación dialéctica entre el amo y el esclavo, Hegel (1807) planteó que el sentido distintivo de la naturaleza del hombre es la conciencia de sí y el raciocinio, lo que le diferencia del animal y del conjunto de “seres inferiores” que no superan el simple sentimiento de sí. Se trata de evitar obedecer “el llamado de la naturaleza”, escribe Kant (1784), para referirse a los instintos, las pasiones y lo irracional. Los sesgos y jerarquías de estos discursos ilustrados contribuyen a la descripción de la invención moderna de la naturaleza como exterioridad y diferencia radical. Dicha visión impulsa y es impulsada por la idea de que es el hombre y no la providencia quien maneja su propio destino, así no cabría más el miedo y sí la confianza en el progreso general de un modo específico y situado de ciencia, técnica y sociedad.

Durante los siglos XVIII y XIX, trabajos como los de Linneo, Humboldt, Lamarck o Darwin, entre muchas otras figuras, constituyeron una reconocida edad de oro para el naturalismo científico. En 1835, Geoffroy Saint-Hilaire emplea por primera vez el término medio ambiente. El minucioso dibujante de las medusas y los radiolarios, Ernst Haeckel, introdujo el término *oekologia* en su *Generelle Morphologie der Organismen* (1866) para referirse a “la totalidad de la ciencia de las relaciones de un organismo con su entorno, que comprende en un sentido amplio todas las condiciones de existencia” (citado en Deléage, 1991, p. 10). En 1893, en su memorial presidencial a la *British Association for the Advancement of Science*, John S. Burdon Sanderson se refiere a la ecología como “la filosofía de la naturaleza viva” (citado en Deléage, 1991, p. 11). Emplea un enunciado fundacional para la disciplina que es prácticamente idéntico

al que la etnología había usado quince años antes para referirse a la visión animista del mundo como una “filosofía de la naturaleza” (Tylor, 1871, p. 385).

La emergencia de la ecología y la antropología como disciplinas científicas coinciden en el tiempo con las advertencias frente a los llamados problemas medioambientales en obras como *Man and Nature* (2003), de George Perkins Marsh. El vitalismo de Muir, como el de Rousseau, Schiller, Emerson o Whitman, advertían de la necesidad de establecer estados de ánimos públicos y paisajes estético-afectivos adecuados para vivir de acuerdo con una “filosofía de la naturaleza” que preconfiguraría una presencia no-exactamente-humana, una dimensión de la fuerza de las cosas resistente a los principios de la razón instrumental y calculadora de la modernidad/colonialidad (Bennett, 2022, pp. 35-37).

Ya en la década de 1940, los promotores de la teoría social crítica describieron el fracaso de los sueños ilustrados de libertad, justicia y solidaridad a manos del predominio de la razón instrumental y calculadora de occidente. En el argumento de Adorno y Horkheimer (2007), 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 (Girón, 2025, pp. 126-127).

## **La reinención de la naturaleza**

Herbert Marcuse (1964) argumentó cómo la racionalidad técnica habría colonizado la subjetividad humana, al reducir al sujeto a una existencia unidimensional y alienada en un sistema de consumo y control donde la tecnología y la cultura de masas serían los principales instrumentos de dominación bajo una apariencia de bienestar y progreso. La ciencia y la tecnología no son neutrales, sino que están imbuidas de relaciones de poder, tal y como lo mostró el análisis a la obra de Carolyn Merchant (2020) hecho en el apartado anterior. Según esta autora, la revolución científica moderna impulsó una visión predominantemente mecanicista e inerte que no solo justificaría la dominación del hombre sobre la naturaleza, sino que también habría contribuido a la configuración de las estructuras de dominación sobre las mujeres y otros grupos alterizados y subalternizados.

Aún desde enfoques muy distintos, ambos trabajos coincidieron en un discurso de resistencia ética y política frente a la lógica predominantemente instrumental de la técnica. Sin embargo, el “Manifiesto Ciborg” de Donna Haraway (2023b) cuestionó los límites de estas narrativas opositivas. Particularmente señaló que el énfasis en las posibilidades políticas de lo orgánico también elaboraría posiciones esencialistas que

no serían demasiado útiles para comprender y afrontar las complejidades del mundo contemporáneo. Al cuestionar las oposiciones entre lo natural-orgánico *versus* lo artificial-maquinico, y con un especial interés hacia los enredos y las figuras de cuerdas que inducen afinidad y parentescos políticos en lugar de separaciones y exclusiones, Haraway planteó que la política y la retórica de la ciencia no serían dominios separados sino un “circuito integrado” (Grossman, 1980; Haraway 2023b, p. 262) de fronteras permeables e indefinidas donde las dicotomías quedarían en entredicho. Al plantear que no habría ninguna separación ontológica fundamental en nuestro conocimiento formal sobre máquinas y organismos contribuyó a toda una serie de imágenes (quimeras, mosaicos, híbridos, collages, ensamblajes, rizomas, fractales, etcétera) que han influido muy significativamente en el análisis de las relaciones entre cuerpos y tecnologías, más allá de la dicotomía natural-orgánico *versus* artificial-maquinico.

De este modo, los llamados materialismos vitales de Jane Bennet (2022), Bruno Latour (2005, 2012 y 2017) o Donna Haraway (2019a, 2019b, 2023a y 2023b) cuestionan en profundidad los discursos sobre las urgencias del Antropoceno/Capitaloceno como el redescubrimiento de que pertenecemos a la naturaleza, y donde las nociones de cultura, sociedad o civilización serían las que nos separarían en el tránsito hacia lo moderno de un pasado ambivalente de la humanidad: el “estado de naturaleza” de un Thomas Hobbes o de un Jean Jacques Rousseau. Por consiguiente, cada vez que quisiéramos superar las dicotomías jerarquizadas y excluyentes como categorías de análisis y comprensión, nos encontraríamos con la objeción de que lo humano (el hombre) es, ante todo, un ser cultural que debe escapar o por lo menos distinguirse de la naturaleza (la mujer, la alteridad, los poderes bióticos y abióticos de la tierra) (Haraway, 2019b; Latour, 2017, pp. 28-34). En este sentido, escribe Bruno Latour:

No intenten definir solo la naturaleza, pues tendrán que definir también el término cultura (lo humano es aquello que escapa a la naturaleza: un poco, mucho, apasionadamente); no intenten definir solo cultura, pues de inmediato necesitarán definir también el término naturaleza. [...] Lo que significa que no nos hallamos ante dos dominios, sino ante un solo y mismo concepto dividido en dos partes que se encuentran ligadas, si puede decirse así, por un fuerte elástico. (Latour, 2017, p. 29)

Esta imagen de un fuerte elástico resulta particularmente ilustrativa: aunque intentemos separar naturaleza y cultura siempre estarían conectadas y se tensionarían mutuamente. Esta idea es central en la obra de Latour, especialmente en su propuesta de una antropología simétrica interesada por los múltiples circuitos en que humanos y no humanos interactúan en redes complejas, generativas y dinámicas. De este modo, si las metáforas aristotélicas de la *Scala naturæ* fueron sustituidas por diagramas modernos que describen y clasifican el mundo de naturaleza en el siglo XIX, actualmente estaríamos en pleno cambio de paradigma hacia el discurso sobre una “red de

la vida” (Koonin, 2009; citado en McFall-Ngai, 2017, p. M54). Las formas de vivir, morir y evolucionar serían sistemas producidos colectivamente donde los seres vivos no preceden a sus relacionalidades, sino que se generan mutuamente mediante enredos y ensamblajes complejos para constituir un sistema dinámico y generativo donde nada se hace a sí mismo ni precede a sus interacciones (Gilbert, Sapp y Tauber, 2012; Guerrero, Margulis y Berlanga, 2013; citado en Haraway 2019b, pp. 99-101 y 280-28; McFall-Ngai, 2017 y Gilbert, 2017).

De manera añadida, la etnografía también ha ofrecido posiciones que cuestionan en profundidad las implicaciones de los dualismos jerarquizados y excluyentes. Esto nos sitúa frente a una amplísima ecología de prácticas y saberes específicos que elaboran sus experiencias y conceptualizaciones sobre las fuerzas y entidades bióticas y abióticas desde la relacionalidad social constitutiva de lo real (Almendra-Quiguanás, 2012; Blaser y De la Cadena, 2018, De la Cadena 2015 y 2020; Descola, 2005; Escobar, 2000, 2003 y 2014; Harvey, 2005; Ingold, 2000; Plumwood, 1993; Rose, 2023; Viveiros de Castro, 2015, entre otras autorías). Así es muy conocido, por ejemplo, cómo las mujeres melanesias demostraron a Marilyn Strathern (1988) el modo en que no todas las sociedades clasifican la realidad en forma de contrastes binarios y cómo lo femenino puede ser percibido dentro de lo masculino y viceversa, sin haber nada borrado o ambiguo entre ambos géneros. Judith Butler (1990 y 2022) argumentó cómo categorías altamente performativas como el género son “una actuación con consecuencias sociales” (Butler, 1990, p. 140), puesto que se reproducen como una repetición ritualizada y estilizada de convenciones impuestas socialmente. Así el sexo y el cuerpo serían antes el producto de prácticas discursivas y performativas que bases naturales sobre las cuales se construiría el género. No serían sencillamente algo que alguien tiene, o una descripción estática de lo que alguien es, sino un efecto del poder y las normas discursivas mediante las cuales ese alguien puede llegar a ser viable. De esta manera, ciertos cuerpos son excluidos o marginados a través de la abyección por no ajustarse a las normas hegemónicas. Estos cuerpos no inteligibles serían alterizados y subalternizados para definir los límites de lo aceptable, funcionarían como el “exterior constitutivo” que delimita lo que se considera un sujeto socialmente legítimo.

Desde el auge del estructuralismo en la década de 1960, se extendió la perspectiva sobre cómo las entidades y sus capacidades de acción se constituyen a partir de su posición en redes de relaciones más amplias. Un buen número de enfoques y de categorías tan potentes como el habitus y el “sentido práctico” (Bourdieu, 2013 y 2020; Bourdieu y Wacquant 2013), el “campo” (Gupta y Ferguson, 1997) o la dualidad de la estructura y la integración social y sistémica en la teoría de la estructuración de Giddens (1984) ofrecieron sus propios instrumentos para fortalecer una perspectiva relacional desde las ciencias sociales. La antropología estructuralista y la semiótica desde la segunda mitad del siglo XX, así como los debates surgidos al calor del llamado giro reflexivo

(Clifford y Marcus, 1986) en antropología, posteriormente de la llamada apertura ontológica (De la Cadena, 2014 y De la Cadena, Risør y Feldman, 2018) y del giro ontológico (Holbraad y Pedersen, 2022), plantearon que las ciencias sociales no están exentas de ramificaciones políticas y potencialidades críticas y que tanto sus objetos de estudio como sus debates teóricos emergen y se constituyen relacionamente (Farías, 2011, p. 18).

Desde la década de 1980, Latour, Callon y Law plantearon con la teoría del actor-red la necesidad de rastrear asociaciones y conexiones más allá de la circularidad de lo social para explicar lo social. Al cuestionar esta recurrencia en el modelo explicativo de las ciencias sociales y sugerir la presencia de enredos y tensiones mutuas entre las categorías de sujeto/objeto, naturaleza/cultura, humano/no humano, agencia/estructura, ritual/razón, civilizado/primitivo, organismo/tecnología, etcétera, contribuyeron al estudio de la relacionalidad como un horizonte donde actantes diversos y múltiples se asocian para conformar redes estables que sin embargo no son fijas, sino que están en constante transformación. Cuestionada por su aparente relativismo (Bloor, 1999), su falta de atención al poder y la desigualdad (Fuller, 2000), o por el modo en que resulta en descripciones demasiado densas y poco generalizables (Collins y Yearley, 1992), lo cierto es que la teoría del actor-red ha influido de un modo notable en la forma en que se han abordado críticamente las dicotomías tradicionales desde un enfoque más complejo, relacional y dinámico.

Strathern (2004) planteó la forma en que la antropología actúa como el estudio de las relaciones al proponer nuevas relaciones. Por ejemplo, cuando Tim Ingold (2015) se propuso indagar en la diferenciación entre música y palabra, entre habla y canción, terminó elaborando una reflexión sobre un mundo hecho de relaciones a través de las diferentes formas de las líneas. De esta forma, pudo rastrear la relacionalidad desde una apertura positiva hacia nuevas formas de pensamiento y argumentación: las líneas, los hilos, las figuras de cuerdas, los trazos, son figuras moldeables que pueden formar superficies o disolverlas, que dibujan fricciones y trayectorias, que trazan caminos e imaginan laberintos. Desde una posición casi antagónica a la fantasía de la individualidad (Hernando, 2019), nada se haría a sí mismo ni precedería a sus relacionalidades y todo se generaría mutuamente a través de involuciones semiótico-materiales. Esto se desarrollaría 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, 2019b, pp. 99-101). En “La promesa de los monstruos” (Haraway, 2019a, p. 71), aparece la noción de una relacionalidad social constitutiva al abordar el asesinato en 1988 del activista brasileño Chico Mendes. En la alianza de los caucheros con los pueblos indígenas de la Amazonía, la selva no sería tanto un recurso o un valor a preservar sino parte de una incorporación natural/social en un tejido de correspondencias. Es decir, las relaciones sociales no serían meros

compuestos de conexiones visibles entre personas, sino que también incorporarían las conexiones pasadas, futuras y a otras entidades con capacidad de agencia. Todas las cosas estarían configuradas en base a la dimensión plural y compuesta de las relaciones que las han producido, al punto de que no existiría nada que no sea relacional (Strathern, 2020).

El giro hacia el estudio de las ontologías, hacia los modos en que los seres humanos conciben y experimentan el mundo versus el estudio de las epistemologías, los modos en que los seres humanos conocen el mundo, llevó a Holbraad y Pedersen (2022) a proponer que los trabajos sobre las invenciones y obviaciones de Roy Wagner, las comparaciones y escalas de Marilyn Strathern y el perspectivismo multinaturalista de Eduardo Viveiros de Castro habrían contribuido de manera sustantiva a cuestionar la universalidad de las categorías etnoespecíficas predominantes a través de un enfoque relacional y pluralista que reconoce la coexistencia de múltiples mundos. Lo anterior nos ofrecería en primer término un recurso para la etnografía, donde las categorías “nativas” no son tanto traducidas sino utilizadas como herramientas analíticas para generar nuevas conceptualizaciones. Así, mi apreciación es que mientras el giro ontológico describe la diferencia, la apertura ontológica se centra en explorar la posibilidad política de la convivencia y la mutua transformación.

Es decir, si los aportes de Wagner, Strathern y Viveiros de Castro nos enseñaron cómo diferentes colectivos habitarían no meras perspectivas sobre un mundo único sino realidades ontológicamente distintas y constitutivas de lo real, la apertura ontológica de Marisol de la Cadena insistiría en el carácter relacional, procesual e híbrido de estas ontologías sobre como inter(intra) existen las cosas. Lo anterior implica que, en lugar de mundos cerrados, la apertura ontológica se enfoca en los “entre-lugares” donde las ontologías se encuentran, entran en fricción, se contaminan y se co-constituyen. La realidad, desde esta lente, no sería un mosaico de ontologías puras, sino un tejido en constante devenir a través de las prácticas y los encuentros.

Con una orientación muy similar, las comunidades indígenas y afrodescendientes del Pacífico colombiano llevaron a Arturo Escobar (2014, pp. 57-61) a describir aquellas perspectivas sobre las cosas que no reproducen los dualismos excluyentes y jerárquicos característicos de la modernidad/colonialidad como ontologías relacionales. En estas un principio clave consistiría en que las entidades no pre-existen a las relaciones que las constituyen, sino que establecen vínculos de continuidad y no se consideran como entidades separadas. Bajo diferentes formas, estas ontologías relacionales serían procesos culturales donde las sociedades humanas se relacionarían con la alteridad como sujetos o actantes diversos con quienes se establecen vínculos de reciprocidad e interdependencia.

Todo lo anterior formaría parte de las contribuciones que abordan la relacionalidad, el propio carácter de lo social y su manifiesta heterogeneidad, de una manera mucho más abierta, dinámica y plural que los tradicionales enfoques organistas o mecanicistas. Estas perspectivas han sido aplicadas en el estudio de problemáticas específicas de América Latina/Abya Yala como los nuevos ciclos del extractivismo (Grosfoguel, 2015; Gudynas, 2020; Svampa y Viale, 2014) o en la enunciación de la naturaleza como sujeto de derechos (Gudynas, 2017). Así el diálogo crítico intercultural nos estaría enseñando que lo que podríamos llamar “la defensa de la naturaleza” también sería parte constituyente de una cierta experiencia de la comunidad, de la cualidad de lo común (Rivera Cusicanqui, 2010 y 2018). En último término, y como una crítica directa al universalismo occidental moderno, estas aperturas afectivas, teóricas y políticas nos llevan hasta la noción de “pluriverso” (De La Cadena y Blaser, 2018; Escobar, 2014) como un concepto-horizonte que describiría la coexistencia de una multiplicidad de mundos incommensurables pero entrelazados, mundos múltiples que constituyen realidades específicas y que desafían las divisiones jerárquicas y excluyentes de la Modernidad/Colonialidad.

## **Consideraciones finales**

Las formas de dominación sobre las entidades y procesos bióticos y abióticos del planeta y sobre los cuerpos colonizados, sexualizados, discapacitados, abyectos y/o racializados se combinarían e integrarían en la construcción de la visión hegemónica del mundo de la naturaleza como exterioridad y diferencia radical. Dicha visión ha sido sostenida en primer término por el mito de un dios único, masculinizado y trascendente, intensificada mediante los masivos procesos de captura, extracción y destrucción de la expansión colonial, e incentivada por el mecanicismo e instrumentalismo característicos del pensamiento científico moderno.

En el contexto de la llamada “crisis climática”, un horizonte de crisis convergentes y entrelazadas, la mutua afectación entre entidades (sean humanas, biológicas, tecnológicas, geológicas y/o climáticas) cuestionaría la autoridad de los contrastes y las separaciones binarias, jerárquicas y excluyentes. Así, en las descripciones y conceptualizaciones de las ontologías relacionales, en los llamados nuevos materialismos, en la visión descolonizadora, en determinados aportes de la etnografía o en las contribuciones alrededor de la llamada apertura ontológica y del giro ontológico, encontramos modos de saber y hacer, lógicas del cómo inter(intra) existen las cosas, que nos ofrecerían una cierta reinención de la naturaleza, o al menos, una cartografía de un lugar-otro en las grietas y fisuras del Antropoceno/Capitaloceno.

Estos aportes críticos frente a los dualismos jerárquicos y excluyentes se recogen en la academia y en aquellas propuestas sociales, políticas y culturales que elaboran

alternativas al excepcionalismo etnofalocentrado. Nos sugieren que siempre somos parte de algo y en continuo devenir-con lo que nos rodea. Así no se postularía una armonía homogénea entre las partes ni “una heterogeneidad unificada por un espíritu común” (Bennet, 2022, p. 14), sino que se reconocerían los modos plurales en que los mundos que habitamos también nos habitan, cómo han sido y son generados-con. Lo mencionado previamente requiere sintonizar con aquellas experiencias que nos hablan sobre las configuraciones de mundos relacionales, sobre el problema de vivir y morir en las urgencias de un evento intrusivo que, en gran medida, redefine los ensamblajes y los límites entre lo humano y lo no humano.

En resumen, ciertos dualismos han persistido en las tradiciones occidentales y todos han sido sistémicos y funcionales a las lógicas y los proyectos de la colonialidad del poder y el saber: han contribuido a la dominación sobre las mujeres, las personas racializadas, las clases trabajadoras, las personas no binarias, los cuerpos considerados abyectos o discapacitados, las disidencias sexuales o religiosas, las entidades y fuerzas bióticas y abióticas, los lugares confinados a la alteridad y la diferencia, etcétera. La superación de estos dualismos no conlleva la declaración de su negación absoluta, afirmar su inexistencia o su invalidez epistémica, sino más bien sugiere su reubicación en niveles específicos de mayor complejidad, en diálogo y articulación con otras categorías que actúen como mediadoras (Dussel, 2022, p. 50).

De este modo, y pese a las evidencias sustantivas sobre cómo la antropología emerge y en ella subyace una “persistencia colonial”, este texto pretende contribuir a señalar el potencial de la antropología crítica y situada como una teoría-práctica descolonizadora que estaría favoreciendo el discernimiento del conjunto de agencias activas y dinámicas en redes de interdependencia que cohabitan y se co-constituyen con lo tecnológico y lo social. Frente a las separaciones, jerarquías y exclusiones donde precisamente reside una parte fundamental de la agencia de las crisis convergentes del Antropoceno/Capitaloceno, se posiciona un vastísimo caudal de teorías y prácticas que nos estarían informando de la pluralidad inherente al mundo, de un “pluralismo ontológico” (Law, 2004) donde la reinención teórica y políticamente situada de la naturaleza sería un proyecto cosmopolítico en el que se instituyen y destituyen nuevas y viejas formas de poder y soberanía. Es decir, en la reinención de la naturaleza como un mundo común donde quepan muchos mundos, se comprometen los supuestos que parecían autoevidentes sobre lo que son las cosas y sobre lo que pueden llegar a ser.

## Referencias bibliográficas

Adorno, T. W. y Horkheimer, M. (2007). *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?articlesBySimilarityPage=35>
- Baring, A. y J. Cashford (1991). *The myth of the goddess: Evolution of an image*. Viking Arkana.
- Bateson, G. (1993). *Espíritu y naturaleza*. Amorrurtu.
- Bennet, J. (2022). *Materia Vibrante. Una ecología política de las cosas*. Caja Negra.
- Bernal, M. (1987). *Black Athena*. Rutgers University Press.
- Bloor, D. (1999). Anti-Latour. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 30(1), 81-112, [https://doi.org/10.1016/S0039-3681\(98\)00038-7](https://doi.org/10.1016/S0039-3681(98)00038-7)
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2013). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2020). *Curso de sociología General I: Conceptos fundamentales* (Cursos del Collège de France, 1981-1983). Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2013). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Butler, J. (2022). *Cuerpos que importan*. Paidós.
- Campbell, J. (2010). *El héroe de las mil máscaras: psicoanálisis del mito*. Fondo de Cultura Económica.
- Campbell, J. (2018). *Diosas: Misterio de lo divino femenino*. Atalanta.
- Cayón, L. (2017). *Pienso, luego creo: La teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Clifford, J. y Marcus, G. E. (eds.). (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Collingwood, R. G. (2006). *Idea de la naturaleza*. Fondo de Cultura Económica.
- Collins, H. M. y Yearley, S. (1992). Epistemological Chicken. En A. Pickering (ed.), *Science as Practice and Culture* (pp. 301-326). University of Chicago Press.
- Conell, R. W. (1987). *Gender and Power*. Allen and Unwin.
- Conell, R.W. y J. W. Messerschmidt (2021). Masculinidad hegemónica. Repensando el concepto. *Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, 6, pp. 100-123. <https://doi.org/10.46661/relies.6364>
- Crutzen, P. J. y E.F. Stoermer. (2000). "The Anthropocene", *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.
- De la Cadena, M. (2014). The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings. *Society For Cultural Anthropology*, 13. <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings>
- De la Cadena, M. y M. Blaser (eds.). (2018). *A world of many worlds*. Duke University Press.

- De la Cadena, M., Risør, H. y Feldman, J. (2018). Aperturas onto-epistémicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 33, 159-177. <https://doi.org/10.7440/antipoda32.2018.08>
- 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>
- Deléage, J.P. (1991). *Historia de la ecología. Una ciencia del hombre y la naturaleza*. Paidós.
- Descola, P. (2005). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx: El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*. Trotta.
- Dussel, E. (2022). *Filosofías del sur: Descolonización y transmodernidad*. Akal.
- Elias, N. (1994). *Teoría del símbolo*. Península.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo?. En E. Lander, (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (pp.113-144). CLACSO.
- Escobar, A. (2003). Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación modernidad/colonialidad latinoamericano. *Tabula Rasa*, 1, 51-86.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones UNAULA.
- Fariás, I. (2011). Ensamblajes urbanos: la TAR y el examen de la ciudad. *Athenea Digital*, 11(1), 15-40. <https://doi.org/10.5565/rev/athenead/v11n1.826>
- Federici, S. (2018). *Calibán y la bruja. Traficantes de Sueños*.
- Fuller, S. (2000). Why Science Studies Has Never Been Critical of Science: Some Recent Lessons on How to be a Helpful Nuisance and a Harmless Radical. *Philosophy of the Social Sciences*, 30(1), 5-32. <https://doi.org/10.1177/004839310003000101>
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. University of California Press.
- Gilbert, S. F. (2017). Holobiont by Birth. Multilineage Individuals as the Concretion of cooperative Processes. En A. Tsing, N. Bubandt, E. Gan, y H. Swanson (Eds.), *Arts of Living on 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.
- Girón, 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>
- Grosfoguel, R. (2015). Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico, *Revista Internacional de Comunicación y Desarrollo*, 4, 33-45. <https://revistas.usc.gal/index.php/ricd/article/view/3295>
- Gudynas, E. (2017). *Derechos de la naturaleza*. Tinta Limón.
- Gudynas, E. (2020). *Extractivisms: Politics, Economy and Ecology*. Fernwood Publishing.

- Gupta, A. y Ferguson, J. (1997). Discipline and practice: "The field" as Site, Method, and Location in Anthropology. En A. Gupta y J. Ferguson (eds.), *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (pp. 1-46). Duke University Press.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Haraway, D. (2019a). *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables*. Holobionte.
- Haraway, D. (2019b). *Seguir con el problema*. Consomni.
- Haraway, D. (2023a). Conocimientos situados: la cuestión de la ciencia en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial. En D. Haraway, *Mujeres, simios y cibernéticos. La reinención de la naturaleza* (pp. 289-318). Alianza.
- Haraway, D. (2023b). Manifiesto cibernético: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX. En D. Haraway, *Mujeres, simios y cibernéticos. La reinención de la naturaleza* (pp. 237-288). Alianza.
- Harvey, G. (2005). *Animism. Respecting the Living World*. Wakefield Press.
- Hernando, A. (2019). *La fantasía de la individualidad: Sobre la construcción sociohistórica del sujeto moderno*. Traficantes de Sueños. <https://repositorio.unal.edu.co/items/4fd5e00e-4881-4972-b4f2-8cc661fd9b5>
- Holbraad, M. y Pedersen, M. A. (2021). *El giro ontológico. Una aproximación antropológica*. Nola.
- Horowitz, W. (1998). *Mesopotamian Cosmic Geography*. Eisenbrauns.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. Routledge.
- Ingold, T. (2015). *Líneas: Una breve historia*. Gedisa.
- Latour, B. (2005). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Manantial.
- 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.
- Latour, B. y S. Woolgar (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Alianza.
- Law, J. (2004). *After method: Mess in Social Science Research*. Routledge.
- Le Breton, D. (2021). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Prometeo.
- Lerner, G. (1986) *The creation of patriarchy*. Oxford University Press.
- Malm, A. (2021). *Capital fósil*. Capitán Swing.
- Marsh, G. P. (2003). *Men and Nature, or Physical Geography as Modified by Human Action*. University of Washington Press.
- McFall-Ngai, M. (2017). Noticing Microbial Worlds. The Postmodern Synthesis in Biology. En A. Tsing, N. Bubandt, E. Gan, y H. Swanson, *Arts of Living on a Damaged Planet*, (pp. M51-M69). University of Minnesota Press.

- Merchant, C. (2020). *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper Collins.
- Moore, J.W. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida*. Traficantes de Sueños.
- Plumwood, C. (1993). *Feminism and the Mastery of Nature*. Routledge.
- Popper, K. R. (1999). *El mundo de Parménides. Ensayos sobre la ilustración presocrática*. Paidós.
- Ramallo Asensio, S. F. y E. Ruiz Valderas (1994). Un edículo republicano dedicado a Atargatis en Carthago Nova. *Archivo Español De Arqueología*, 67 (169-170), 79-102. <https://doi.org/10.3989/aespa.1994.v67.420>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Rivera Cusicanqui, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Tinta Limón.
- Rose, D. B. (2023). *El sueño del perro salvaje*. Errata Naturae.
- Rovelli, C. (2018). *El nacimiento del pensamiento científico: Anaximandro de Mileto*. Herder.
- Steffen, W., Grinevald, J., Crutzen, P. y McNeill, J. (2011). The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives. *Philosophical Transactions. Series A, Mathematical, Physical, and Engineering Sciences*, 369, 842-867. <https://doi.org/10.1098/rsta.2010.0327>
- Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. California University Press.
- Strathern, M. (2004). *Partial Connections*. AltaMira Press.
- Strathern, M. (2020). *Relations. An Anthropological Account*. Duke University Press.
- Svampa, M. y Viale, E. (2014). *Maldesarrollo*. Katz.
- Tsing, A. L., Mathews, A. S. y Bubandt, N. (2017). *Arts of Living in a Damaged Planet*. University of Minnesota Press.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive culture*. Henry Holt.
- Viveiros de Castro, E. (2015). Who is Afraid of the Ontological Wolf? Some Comments on an Ongoing Anthropological Debate. *The Cambridge Journal of Anthropology*, 33(1), 2-17. <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- White, L. (1967). *The Historical Roots of Our Ecological Crisis*. *Science*, 155(3767), 1203-1207.
- Williams, R. (1976). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford University Press.

:: :: ::

## Sobre este artículo

**Declaración ética.** Artículo de base fundamentalmente teórica, que no reporta resultados de estudios con seres humanos ni requiere consentimientos informados.



## Sobre el autor

**Antonio Girón Serrano.** Graduado en Sociología y Máster en Investigación Antropológica y sus Aplicaciones por la UNED. Estudiante de Doctorado y Profesor Sustituto en la Universidad Complutense de Madrid. Últimas dos publicaciones: 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>; Girón Serrano, A. (2022). Alegre algarabía. Corporalidad y ciudadanía a través de la filmación de músicas danzantes en el espacio público de Jerez de la Frontera (Cádiz). *Revista Andaluza de Antropología*, 23, 57-69. DOI: [10.12795/raa.2022.i23.04](https://doi.org/10.12795/raa.2022.i23.04). [antogiro@ucm.es](mailto:antogiro@ucm.es). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2152-1775>

