



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

TITULO DE LA TESIS: DE LA ONTOLOGÍA MODERNA A LAS ONTOLOGÍAS POS-DUALISTAS. CRÍTICAS A LA ESCISIÓN NATURALEZA/CULTURA PROPIA DE LA LÓGICA MODERNO-COLONIAL

GRADO ALCANZADO: Licenciada en Filosofía

AUTOR/A: Vanessa Ivana Monfrinotti Lescura

CORREO ELECTRÓNICO: vanee.ml@hotmail.com

DIRECTOR/A: María Eugenia Borsani

CODIRECTOR/A: -

FECHA DE DEFENSA: 09/03/2020

EXTENSIÓN: 102 PAGS

ÁREAS TEMÁTICAS: Perspectivas críticas al dualismo naturaleza/cultura. Críticas a la ontología dualista moderna y colonial. Crisis civilizatoria. Aperturas a ontologías pos-dualistas.

OBJETIVOS DE LA TESIS: Investigar los alcances ontológicos y políticos del dualismo moderno naturaleza/cultura, en tanto oposición privilegiada en el marco de una particular lógica binaria occidental. Explorar la relacionalidad y la pluriversalidad como respuestas críticas y propositivas al modelo de vida capitalista moderno/colonial que afecta a todas las dimensiones de nuestra existencia.

APORTES DE LA TESIS AL CAMPO DISCIPLINAR: Los análisis críticos de la ontología dualista que aparecen en simultaneidad con la ponderación de la crisis terminal de occidente, no tienen más de una década en *nuestro* escenario académico, por lo que resaltamos el carácter novedoso de las temáticas abordadas. Asimismo, las problemáticas ontológico-políticas que se abren tienen la particularidad de volverse necesarias ante un presente que manifiesta una crisis multidimensional y urgente.

PALABRAS CLAVE: naturaleza/cultura; ontología dualista; ontologías pos-dualistas; crisis civilizatoria; colonialidad.

RESUMEN: La cuestión central en esta tesis es la afirmación respecto a que la ontología dualista constituye una arista primordial de la actual crisis-colapso civilizatorio, dado que a partir de ella se ha establecido un modo particular de vinculación con la “naturaleza” o, en otros términos, con el conjunto de la esfera de lo no-humano. Asimismo, en cuanto dicha escisión se consolida en la modernidad occidental, comprendemos a partir de la perspectiva decolonial, que le es inherente la colonialidad. Esta opera en la eliminación de mundos, seres y conocimientos recusados por la *episteme* occidental. Por lo que interesa en esta investigación poner en evidencia el mecanismo por el cual la modernidad ha tratado los dualismos como antagonismos en donde uno de los términos se halla en una relación de subordinación respecto al otro. A partir del cruce entre el giro ontológico en las Ciencias Sociales y Humanas y las críticas a la modernidad/colonialidad, se abona a un desplazamiento hacia un marco relacional y pluriversal. Desde estas perspectivas se comprende la dimensión ontológica que comportan determinadas resistencias y luchas territoriales, así como también, algunos conflictos socio-ambientales en América Latina.

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN Y DESARROLLO FUTURAS: Profundizar las conceptualizaciones de la ontología dualista abiertas en la tesis: ontología uni-mundista, ontología de la devastación, ontología de la separación, ontología del individuo, ontología de la desconexión, ontología desfuturizante. Respecto de la crisis, indagar los debates sobre el Antropoceno, junto con sus derivas conceptuales y ontológicas. Las disputas ontológicas implican también una disputa por los futuros *otros*, sostenibles, pluriversales, poscapitalistas y posoccidentales, núcleo a indagar.

AGRADECIMIENTOS

A mi madre y padre que me brindaron todas las condiciones de posibilidad, en sus múltiples niveles, desde lo material a lo afectivo, para poder realizar este proyecto de vida. La contención que he recibido no tiene palabras y seguramente este gesto quede chico para la magnitud del apoyo y el acompañamiento que me dieron a lo largo de mi carrera. Les amo incondicionalmente.

A la directora de esta tesis, con quien además de compartir afinidades teóricas y políticas, construimos un vínculo hermoso que trasciende al lazo estrictamente institucional. Ella supo acompañarme en mis primeros pasos en la investigación, darle rumbo a mis inquietudes y enseñarme el oficio investigativo. Esta tesis no es más que la apertura para continuar trabajando juntas. Le estaré siempre agradecida.

A mis amigas, a los compañeros del grupo de investigación y de Libre Siembra, que forman parte fundamental de la red de contención y que me enseñan la importancia de tejer lo comunal en nuestras prácticas cotidianas. Sin esas redes, muchas reflexiones de esta tesis habrían perdido impulso vital y permanecido en el espacio abstracto de la soledad intelectual.

Y a él, que en los últimos meses fue quien más me acompañó en la cocina de la escritura y en los devenires cotidianos que emergen de la producción intelectual. Supo señalarme todo lo que había de bueno, cuando estaba cegada. Sus lecturas y nuestras charlas fueron un gran impulso para mí.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
Prólogo y presentación del tema	6
Estado del arte	6
Fundamentación y marco teórico-metodológico.....	13
CAPÍTULO 1- La conformación moderna de la división naturaleza/cultura	17
1.1 Dualismo ontológico en el pensamiento cartesiano	18
1.2 El concepto mecanicista de la naturaleza y la matematización del universo	21
1.3 La ontología dualista moderna en su carácter naturalista	24
1.4 La emergencia del mundo de la cultura: coronación de la ontología dualista	28
1.5 La distribución moderna de los ámbitos científico y político	31
1.6 De culturas a ontologías múltiples	33
CAPÍTULO 2- Problematización de la ontología dualista	37
2.1 Punto de inflexión: la urgencia de la coyuntura planetaria	38
2.2 Los debates del Antropoceno: síntesis de la crisis actual	44
2.3 Crisis de la racionalidad moderna y patriarcal	49
2.4 La incidencia de la colonialidad en la ontología dualista	54
2.5 Colonialidad de la naturaleza	58
CAPÍTULO 3- Ontología política, relacionalidad y pluriversalidad	63
3.1 Aperturas desde la ontología política	64
3.2 Lógicas relacionales y comunales hacia horizontes posdualistas	75
3.3 Virajes posdualistas desde el Norte Global.....	83
a- La propuesta cosmopolítica.....	83
b- Narrativas irreverentes ante un presente desfuturizante	86
CONCLUSIÓN	91
BIBLIOGRAFÍA	95

INTRODUCCIÓN

Prólogo y presentación del tema

La presente tesis se propone indagar de qué manera la separación moderna entre naturaleza y cultura se vincula con la actual crisis planetaria, cuyos alcances afectan a una multiplicidad de dimensiones interconectadas, a saber: ecológico-social, alimentaria, climática, energética, bélica, migratoria y económica (Sáez Rueda, 2015; Lander, 2014; Borsani, 2019). En este sentido, se orienta a la investigación de otras formas de vinculación entre los ámbitos de lo humano y lo natural, presentes en enfoques ontológicos posdualistas y relacionales. Éstas constituyen una respuesta crítica y propositiva al dualismo moderno naturaleza/cultura, al que le es inherente la lógica de la colonialidad, opositiva y jerárquica.

La tesis que aquí se presenta es una cristalización temporal de un conjunto de preocupaciones recurrentes en las reflexiones de los últimos años de mi carrera universitaria, Licenciatura en Filosofía. Estas inquietudes surgen a partir del saberme interpelada por la actual situación de devastación global y son el resultado de múltiples interconexiones, en una trama epistémica y también política. Así, esta investigación emerge de la incomodidad ético-política de quien escribe, a saber: la incomodidad de seguir habitando y ficcionando una racionalidad académica que se pretende imperturbable y deslocalizada respecto de aquello que se encuentra aconteciendo. Desde allí, emerge una profunda problematización, dado que la tanatología de nuestro presente nos apremia más que nunca y demanda desplazarse de aquel lugar distante, por lo que, lo deseable sería no evadir tal demanda.

En virtud de lo dicho, esta tesis indaga la ontología subyacente en el dualismo naturaleza/cultura, de carácter dualista y uni-mundista, y se pregunta por la incidencia de dicha ontología a la actual devastación antropogénica que pone en peligro la continuidad de la vida en el planeta. Asimismo, explora la dimensión propositiva que se encuentra en los estudios de la ontología política, articulados con aproximaciones decoloniales. Sostiene que en el encuentro con lógicas relacionales y comunales, posibilitado por aquellas perspectivas, se hallan claves para responder a la devastación.

Estado del arte

En las últimas décadas han sido variadas las discusiones en las Ciencias Sociales y Humanas sobre la búsqueda de alternativas al binomio moderno naturaleza/cultura, también formulado como naturaleza/sociedad o naturaleza/hombre. Estas lecturas

críticas comparten un horizonte que pretende ir más allá del dualismo, hacia una diversidad de modos de conocer, ser y hacer que escapen a los dictados de la euro-modernidad dominante. Diversos conceptos, recientemente tematizados, tales como “hibridez”, “multiespecie”, “especies de compañía”, “actor-red”, “ensamblajes híbridos”, “naturcultura”, “socio-naturalezas”, entre muchos otros, emergen para manifestar la porosidad de las fronteras entre humanos y no-humanos (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016). Estas propuestas procuran brindar encuadres conceptuales que responden a maneras de explorar las relaciones entre naturaleza y sociedad, entre humanos y no-humanos, a partir de un modelo epistemológico y ontológico que se aparte del mecanicismo moderno.

Desde diversos estudios en el ámbito de las Ciencias Sociales y Humanas se ha advertido la problemática a la que conducen los dualismos modernos (naturaleza/cultura, sujeto/objeto, humano/no-humano, hombre/mujer, mente/cuerpo, razón/emoción, ciencia/opinión, etc.) lo que da lugar a críticas a la modernidad occidental. Así también, encontramos un conjunto de diagnósticos críticos de nuestro presente, que alertan sobre la coyuntura planetaria a la que estamos asistiendo. A continuación, brindaremos un mapeo sobre las contribuciones de diferentes tendencias intelectuales.

Si nos basamos en un punto de vista disciplinar, podemos decir que las problemáticas que competen a esta tesis además de recibir tratamiento filosófico, principalmente de la Filosofía Política y la Filosofía de la Ciencia, son abordadas desde diversas procedencias disciplinares que atienden a aspectos ignorados por la tradición canónica de las Humanidades. Las mismas provienen de la Geografía (Rocheleau, Woodward, Swyngedouw), la Antropología (Ingold, Strathern, Descola, Viveiros de Castro, De la Cadena, Blaser, Latour), la Ecología Política (Escobar, Plumwood, Leff, Boff), la Sociología (Svampa) y la Historia (Chakrabarty). Asimismo, resulta relevante señalar que también han intervenido en las discusiones otros ámbitos epistémicos tales como la Informática (Winograd, Flores, Smith) y la Biología (Maturana, Varela, Goodwin).

Cabe también nombrar diversos espacios epistémico-políticos que han propuesto posicionar políticamente la relacionalidad y la comunalidad -cuestiones ambas centrales en esta investigación- como respuesta crítica a las formas sociales modernas liberales, estatales y capitalistas. Para ejemplificar corresponde mencionar las comunidades

autónomas, las luchas indígenas, los colectivos afrodescendientes, los movimientos asamblearios socio-ambientales, los feminismos comunitarios y territoriales, entre otros (Almendra, Zibechi, Gutiérrez Aguilar, Esteva, Escobar).

Un breve recorrido por los análisis críticos de la modernidad no pasaría por alto tres tendencias dominantes, pero aún de fuerte matriz eurocéntrica: a) la Teoría crítica de ascendencia marxista, como la Escuela de Frankfurt y los Estudios Culturales; b) la crítica posmoderna que asume la crisis del proyecto moderno, como el Pos-estructuralismo, el Deconstructivismo; c) la Crítica pos-colonial, con el Grupo de Estudios Subalternos del sudeste asiático, por una parte, y Estudios Poscoloniales, por otra. Han sido relevantes también las llamadas críticas a la metafísica, que van desde las filosofías de Spinoza, Nietzsche, Heidegger, Bergson y Simondon a Vattimo y Foucault, y otros. Lo que tienen en común todos ellos es que se abastecen de insumos teóricos intra-modernos euro-centrados, además de provenir, en su mayoría, de la academia europea o angloamericana.

También debemos considerar la relevancia que han adquirido en los últimos años las teorías críticas al patriarcado y la heteronormatividad, elaboradas por variadas teóricas y filósofas feministas (Wittig, Butler, Preciado, Haraway). Muchos de estos análisis coinciden en una crítica a la modernidad capitalista en tanto un sistema de dominación heteropatriarcal desde su matriz. Asimismo, han tenido un papel central, principalmente desde las teorías y activismos feministas cuir¹ y transferministas, en el cuestionamiento a los dualismos modernos², a partir de los cuales se han cuestionado los binarismos hombre/mujer, homosexual/heterosexual, naturaleza/cultura y sexo/género, realizando una crítica radical al paradigma del bimorfismo sexual y, con ello, los esencialismos construidos desde los dispositivos médicos, jurídicos, científicos, etc.

Se han acentuado las perspectivas críticas al interior de la academia en relación al amplio proyecto de desestabilizar los dualismos modernos. Desde la Filosofía de la

¹ El vocablo “cuir” con letra “ce” alude a una reapropiación y resignificación en contextos regionales-locales de “queer”, como un modo de atender al desplazamiento geopolítico hacia el Sur, en un contrapunto con el discurso angloamericano. Cfr. flores, valeria (2013) *Interrucciones. Ensayos de poética activista*. Neuquén: La Mondonga Dark. (Nombre y apellido en minúscula como la autora decide autoreferenciarse).

² Cfr. Paul Preciado. “Mi condición trans es una nueva forma de uranismo. No soy un hombre. No soy una mujer. No soy heterosexual. No soy homosexual. Soy un disidente del sistema sexo-género. Soy la multiplicidad del cosmos encerrada en un régimen epistemológico y político binario, gritando delante de ustedes. Soy un uranista en los confines del capitalismo tecnocientífico” en Preciado, Paul B. (2019) *Un apartamento en Urano*. Barcelona: Editorial Anagrama, pp. 25-26.

Ciencia, más específicamente, en el ámbito de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología³ (también llamados Estudios sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad), los dualismos han recibido un tratamiento crítico. Tal es el caso de Donna Haraway, quien a partir de una posición epistemológica anti-esencialista, esboza una ontología ciborg. En sus últimas propuestas profundiza un sentido de relacionalidad novedoso, a partir de los alcances políticos de los vínculos colaborativos interespecie, una resignificación de la noción de parentesco y la idea del Chtulhuceno. Por su parte, Bruno Latour, con la Teoría del Actor- Red (junto con John Law y Michel Callon) y su antropología de los modernos, piensa en hibridaciones de naturaleza y cultura, en la noción de red y de ensamblajes. Asimismo, interesan a los fines de esta tesis, los recientes aportes que realiza sobre cosmopolítica. A su vez, tanto Haraway como Latour, han aportado a las discusiones actuales sobre el Antropoceno, también relevantes para esta investigación.

En el seno de la Teoría Social Moderna existen diferentes perspectivas en las que hay una proximidad a posturas relacionales respecto a la división hombre/naturaleza, tales como la ecología (como teoría de la interrelación e interdependencia de todos los seres), la teoría de sistemas (noción de que todo es más que la suma de las partes), la teoría de la autopoiesis (enfatisa la autoproducción constante de toda entidad a partir de un sistema de elementos cuya interrelación no produce otra cosa que la misma entidad), las teorías de la complejidad (develan las dinámicas de la auto-organización y emergencia a partir de la creación y transformación de interrelaciones, a veces a partir de procesos no lineales), teoría de las redes contemporáneas, las nuevas tendencias del diseño centradas en la interconectividad, filosofías de la web (enfatisan la creación de inteligencias colectivas a través de la interrelación digital), la teoría Gaia (que comprenden el planeta como un organismo vivo en su totalidad), etc., tendencias estas que aquí se mencionan en tanto conforman el estado de la cuestión.

³ Los Estudios Sociales sobre Ciencia y Tecnología corresponden a un ámbito transdisciplinar en el que intervienen la Filosofía, la Historia, la Sociología de la ciencia, entre otras. La Teoría del Actor-Red, elaborada por Bruno Latour, Michel Callon y John Law, entre otros, tiene profundos alcances posdualistas que quedan pendientes para una próxima investigación.

La incorporación de una perspectiva de género al interior de estos estudios ha sido relevante, al insistir en cuestionar el carácter imparcial, universal y valorativamente neutro de la ciencia y la tecnología, desmantelando la imagen de un sujeto del conocimiento a-sexuado y las desigualdades de género en la producción de conocimiento. Esta incidencia del feminismo se tradujo en la investigación del papel de las mujeres en la ciencia y en una revisión de la historia de la ciencia. Entre algunas filósofas, encontramos a Sandra Harding y Donna Haraway.

Al interior de la disciplina antropológica, en las últimas décadas encontramos novedosas perspectivas que han contribuido a pensar algunos lineamientos por fuera de los dualismos modernos, logrando alcances críticos a la ontología dualista moderna, ésta misma fundadora de la antropología como disciplina. Particularmente interesan las revisiones del dualismo naturaleza/cultura, que dismantelan el modelo binario al estudiar otras comprensiones de la naturaleza en sociedades no-occidentales. En esta tendencia de la Antropología, por algunos llamada ecológica y relacional, encontramos a Marilyn Strathern, quien complejiza la noción de “parientes” en relación a vínculos sociales con no-humanos; a Tim Ingold, con su compleja noción de mundo como tejido y la crítica a la razón abstracta; a Eduardo Viveiros de Castro, con el llamado perspectivismo multinaturalista; y a Philippe Descola, con una propuesta de ontologías múltiples. El conjunto de estos trabajos forman parte del “giro ontológico” en las Humanidades. Algunas de estas contribuciones serán centrales para los objetivos de la presente tesis.

En relación a los análisis críticos de nuestro presente, hallamos los debates contemporáneos sobre Antropoceno. Este megaconcepto, definido así por De Soto (2017), ha derivado a otras reconceptualizaciones y revisiones dando lugar a nociones tales como Capitaloceno, Necroceno, Antropo-obsceno, Faloceno, Plantacionoceno, Cthulhuceno, entre otros. El interés filosófico radica en que el sujeto humano es entendido como un agente geológico fundamental, a la luz del antropocentrismo moderno (Paul Crutzen, Renan Vega Cantor, John Bellamy Foster, Jason Moore, Dipesh Chakrabarty, Erik Swyngedouw y otros). Recientemente también se ha atendido a las dinámicas que adquiere el Antropoceno en contextos latinoamericanos y su relación con los análisis del despliegue del neoextractivismo. Algunos aportes referidos a estos debates son parte del Marco Teórico.

Ahora bien, a partir de un conjunto de análisis geopolíticamente situados desde el *sur*, emerge una crítica pos-occidental. Una tendencia intelectual interdisciplinar constituida por un grupo de investigadores que conforman la perspectiva decolonial o el “Colectivo Modernidad/Colonialidad”, que en las últimas décadas se ha constituido como una opción epistémica e intelectual que pretende separarse de la matriz de producción de conocimiento eurocéntrico. Como dice Escobar (2003), para Walter Dignolo el pensamiento *decolonial* debe ser entendido como una manera diferente de pensamiento a contravía de las grandes narrativas modernas (el cristianismo, el

liberalismo y el marxismo). Más que entenderse como un nuevo paradigma “desde Latinoamérica”, debe verse como “un paradigma otro” que localiza su cuestionamiento en los bordes mismos de los sistemas de pensamiento e investigaciones hacia la posibilidad de modos de pensamiento no-eurocéntricos (Escobar, 2003). En el marco del “giro decolonial” han emergido propuestas tales como el pensamiento fronterizo (Mignolo), la hermenéutica pluritópica, la geopolítica del conocimiento, la noción de colonialidad del poder (Quijano), del saber (Lander), del ser (Maldonado Torres) y del género (Lugones), ejercicios decolonizantes (Borsani), entre otras derivas político-conceptuales. El pensamiento fronterizo aparece como necesario para indagar formas de pensamiento más allá de las categorías del pensamiento occidental, el cual, implica tanto la crítica como la afirmación positiva de un alternativo ordenamiento de lo real (Escobar, 2003). Una propuesta cercana y afín son las Epistemologías del Sur, que tiene como principal referente a Boaventura de Sousa Santos.

Las premisas fundantes del Colectivo Modernidad/Colonialidad, como así también perspectivas afines, serán retomadas como parte del apartado del Marco Teórico.

En el marco de este Estado del arte, cabe también hacer referencias a las críticas a la modernidad capitalista orientadas a los discursos del desarrollo y los neo-extractivismos en América Latina, realizadas desde un ámbito interdisciplinar reciente como el de la Ecología Política, con los trabajos de Maristella Svampa, Astrid Ulloa, Héctor Alimonda, Arturo Escobar, entre otros. Algunas de ellas formarán parte del Marco Teórico. También podemos incluir los debates en materia de derecho sobre el pluralismo jurídico, los derechos de la naturaleza y el nuevo constitucionalismo latinoamericano, entre los que se hallan Alejandro Medici, Eduardo Gudynas, entre otros.

En ese contexto, es menester mencionar especialmente los aportes de Escobar, centrales para esta tesis. Su trabajo es una de las puertas principales hacia el giro ontológico y el pensamiento pluriversal. En sus últimas reflexiones, plantea la necesidad de revisar las cuestiones de diseño, relevantes a la hora de pensar en alternativas a la modernidad dominante. Así, discute la dimensión ontológica del diseño. La apertura al giro ontológico, nos conecta con el planteo de la ontología política (Blaser, De la Cadena y otros), que retomaremos en el Marco Teórico.

Por su parte, el conjunto de feminismos desde el *sur*, como los feminismos decoloniales, los ecofeminismos, los feminismos indígenas, comunitarios y territoriales, han desandado críticamente las relaciones modernidad/colonialidad/ patriarcado y apuestan a los conceptos de “relacionalidad”, “comunalidad”, “cuerpo-territorio”, al reconocimiento de la eco-dependencia y las lógicas de cuidado, con fuertes alcances posdualistas en relación a la escisión moderna naturaleza/cultura (Paredes, Plumwood, Lugones, Espinosa Miñoso, Federici, Gargallo).

También es relevante en estas temáticas el ámbito de los “estudios para la transición” que conforman un conjunto de discursos y prácticas que emergen para dar respuesta a la actual crisis socio-ecológica, comprendida como inseparable del modelo de vida social dominante (del modelo civilizatorio moderno colonial capitalista). Escobar, ya nombrado, indaga en la opción de diseños para las transiciones y el pluriverso, distingue entre Discursos de Transición del Norte Global (decrecimiento, ciudades en transición, los comunes, etc.) y del Sur Global (post-desarrollo, buen vivir, transiciones civilizatorias, etc.). Quienes principalmente se dedican a su estudio son intelectuales no sólo restringidos al ámbito académico, sino que también mantienen una relación directa con diversos activismos y movimientos sociales y territoriales.

Esta multiplicidad de procedencias epistémicas y disciplinares dan cuenta de la espesura de la temática en cuestión. Es así que, dado los objetivos que nos hemos propuesto en esta tesis, es menester articular en el análisis filosófico, aportes procedentes de ámbitos disciplinares diversos y con ello metodologías también diversas. En este sentido, en el desarrollo de la investigación ponemos en práctica un horizonte transdisciplinar, al advertir que los alcances filosóficos y políticos de estos planteos trascienden la restricción disciplinar. Comprendemos esto como un modo de responder a la particular situación de encapsulamiento y distanciamiento por parte de las humanidades en los ámbitos académicos dominantes, respecto de lo que acontece en nuestro presente. Con ello, nos referimos a la lectura que María Eugenia Borsani realiza sobre el estado de “indolente parsimonia ante un presente letal” (2014) en el que se hallan las humanidades.

Fundamentación y marco teórico-metodológico

El recorrido investigativo asumirá como marco teórico-metodológico privilegiado perspectivas críticas de la Modernidad/Colonialidad, mediante las cuales se hará énfasis en tres niveles: a) el nivel de la modernidad como dimensión/rostro visible de la lógica de poder hegemónico; b) el nivel de la colonialidad como rostro invisibilizado de la modernidad, en procura de la mostración de aquello que se oculta/silencia; c) la decolonialidad, que es la dimensión proposicional de este ejercicio crítico, propende a hacer visibles acciones de resistencia, posicionamientos en disidencia o diseños de mundos *otros*. Esto constituye un giro epistémico, entendiendo por tal un desprendimiento o desplazamiento de los criterios canónicos de conocimiento, de construcción de conocimiento y de la lógica investigativa.

Asimismo, en el marco de las discusiones descriptas anteriormente, esta tesis investiga las ontologías posdualistas y relacionales en tanto constituyen una crítica a la escisión naturaleza/cultura, deudora de la ontología canónica propia de la lógica moderno/colonial. Entendemos que es necesario aventurar un desplazamiento ontológico y un giro epistémico (en tanto giro decolonial), que abandone la ontología binaria opositiva para dirigirse hacia aquellas ontologías posdualistas y relacionales. Tal apuesta es urgente en virtud de las consecuencias nocivas que el dualismo naturaleza/cultura provoca y que contribuyó al actual colapso civilizatorio. Consideramos que este recorrido es relevante para la apertura de horizontes donde sean posibles y viables *mundos y conocimientos de otro modo*, al decir de Arturo Escobar (2003). En este sentido, la presente tesis indaga en diversas propuestas epistémico-políticas que asumen enfoques posdualistas y relacionales, en tanto claves para responder propositivamente a la lógica expoliatoria de la ontología moderna. Dichas propuestas afirman una estrecha relación entre las cuestiones ontológicas, epistemológicas y políticas, y redefinen las nociones de naturaleza y de cultura en el contexto de la relacionalidad.

Los análisis de esta tesis se nutren también tanto de discusiones académicas, como de movimientos sociales y resistencias territoriales en América Latina, ambos son puestos en diálogo en las propuestas de la ontología política y las perspectivas de la Modernidad/Colonialidad/Decolonialidad mencionadas. La problematización de la ontología dualista se llevará a cabo incorporando perspectivas críticas a la modernidad provenientes de diferentes ámbitos epistémicos. Entre los cuales cabe mencionar los

Estudios Decoloniales y Poscoloniales, los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología, estudios críticos de la Antropología, los feminismos comunitarios y ecofeminismos, entre otros. Privilegiamos aquellos que confluyen en el “giro ontológico”, noción de reciente emergencia, que si bien no se trata de un planteo único, en ella confluyen diversos análisis que atienden a los alcances ontológicos de la racionalidad dualista y sus consecuencias, así como también proponen enfoques posdualistas y relacionales. Mucho/as de los/as pensadores/as que articulan este giro atraviesan diversos campos disciplinares, entre quienes podemos nombrar a Escobar, Descola, Haraway, Blaser, De la Cadena, Stengers y muchos otros.

Respecto a la relevancia académica que esta temática comporta, hacemos mención al fuerte carácter novedoso de la misma. Los análisis críticos de la ontología dualista que aparecen en simultaneidad con la ponderación de la crisis terminal de occidente, no tienen más de una década en *nuestro* escenario académico. Cabe decir, incluso, que hemos arribado a estos temas principalmente por actividades de investigación o seminarios, y no por contenidos mínimos de los programas en el marco del plan de carrera. Así también, mencionamos que las discusiones que han movilizadado esta elección temática, han tenido en muchas ocasiones un encuadre extracurricular, que refiere a la participación en diversos espacios colectivos, desde los movimientos feministas hasta los movimientos del cuidado de semillas, ferias de intercambio de semillas y saberes, y de huertas urbanas en la región. Finalmente, el abordaje de las problemáticas que se abren en esta tesis tiene la particularidad de volverse necesario ante un presente que manifiesta una crisis multidimensional y urgente.

En virtud de lo dicho, se formulan dos hipótesis, a saber:

-La primera sugiere que la ontología subyacente en el dualismo naturaleza/cultura, de carácter dualista y uni-mundista, contribuye a la actual devastación antropogénica que pone en peligro la continuidad de la vida en el planeta.

-La segunda alude a una dimensión propositiva y sostiene que los estudios de la ontología política, articulados con aproximaciones decoloniales, encuentran claves para responder a aquella devastación en los enfoques relacionales posdualistas, que problematizan las fronteras entre el dominio social y natural.

En función de estas hipótesis, la investigación se propone dos objetivos:

-Un primer objetivo radica en investigar los alcances ontológicos y políticos del dualismo moderno naturaleza/cultura, en tanto oposición privilegiada en el marco de una particular lógica binaria occidental.

-Un segundo objetivo, consiste en explorar la relacionalidad y la pluriversalidad como respuestas críticas y propositivas al modelo de vida capitalista moderno/colonial que afecta a todas las dimensiones de nuestra existencia.

Por lo dicho, la cuestión central en esta tesis es la afirmación respecto a que la ontología dualista constituye una arista primordial de la actual crisis-colapso civilizatorio, dado que a partir de ella se ha establecido un modo particular de vinculación con la “naturaleza” o, en otros términos, con el conjunto de la esfera de lo no-humano. Asimismo, en cuanto dicha escisión se consolida en la modernidad occidental, comprendemos a partir de la perspectiva decolonial, que le es inherente la colonialidad (Mignolo, 2010). Esta opera en la eliminación de mundos, seres y conocimientos recusados por la *episteme* occidental. Por lo que interesa en esta investigación poner en evidencia el mecanismo por el cual la modernidad ha tratado los dualismos como antagonismos en donde uno de los términos se halla en una relación de subordinación respecto al otro (Borsani, 2014). Así, dado que el problema es la jerarquía ínsita en dicha relación dicotómica, concierne inspeccionar en “la forma como son tratadas esas divisiones culturalmente, en particular las jerarquías establecidas entre los pares de cada binario y las consecuencias sociales, ecológicas y políticas de esas jerarquías” (Escobar, 2016: 112).

Es así que, desde las perspectivas críticas de la Modernidad/Colonialidad, se advierte la relación de la actual crisis planetaria con una ontología de devastación inherente a la modernidad occidental. Por ende, se hace menester un desplazamiento de aquella racionalidad dualista y los consecuentes modelos de pensamiento que se desprenden de ella, habida cuenta de la imposibilidad de responder ante la coyuntura planetaria y de diseñar mundos *otros*, dentro de las lógicas de pensamiento modernas. Esta urgencia se advierte en el carácter de fuerza geológica que adquiere la humanidad, a la luz de los recientes debates del Antropoceno, en tanto nueva era geológica.

Como hemos señalado, indagamos en la ontología política (Blaser, 2010; De la Cadena, 2009; Escobar, 2014, 2016). Dicho planteo implica una ruptura con la ontología moderna que instauró la separación entre naturaleza y cultura, al postular un

desplazamiento hacia un marco relacional y pluriversal (en contraste con la idea de universo). Tanto Blaser (2016) como Escobar (2012a), coinciden en que estamos ante problemáticas político-sociales que ameritan ser analizadas en términos ontológicos, y no meramente culturales, advirtiéndose un desplazamiento del término de cultura hacia el de ontología, recusando la noción moderna de cultura como estructura simbólica, postulada por Clifford Geertz. Por lo dicho, se inspecciona la ontología política en la que se establece que “[...] por un lado, toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política [...]; por el otro, muchos conflictos políticos nos refieren a premisas ontológicas, ya sean intra-mundo o inter-mundos” (Escobar, 2014: 98). Es decir, desde este planteo se invita a dismantelar la implicación entre las ontologías y las formas de hacer política, y viceversa. Así, se comenzó a comprender la dimensión ontológica que comportan determinadas resistencias y luchas territoriales, así como también, algunos conflictos socio-ambientales a lo largo de América Latina.

Se hará uso de diversos recursos metodológicos para dar cumplimiento a los objetivos planteados, debido a que no hay un único método que pueda resolverlos (Haber, 2017; Alvarado y De Oto, 2017). Por lo que será menester articular el análisis filosófico con aportes procedentes de ámbitos disciplinares diversos y con ello metodologías también diversas, en el marco de un abordaje transdisciplinar.

Como cierre de este apartado teórico metodológico corresponde decir que una de las inquietudes recurrentes en el proceso investigativo, previo y durante la escritura de esta tesis, radicó en la pregunta por la pertinencia disciplinar, al articular en ella múltiples perspectivas provenientes de otras campos. Esto, quizás, remite a una cuestión aún más fundamental, que es la pregunta por la Filosofía, ¿qué es la Filosofía? Pregunta que corona la dificultad de dar una respuesta unívoca, aunque los intentos de definirla han sido diversos a lo largo de la historia de la Filosofía. ¿En qué consiste el quehacer filosófico? Y acaso, ¿existe un modo de hacer filosofía en nuestro presente que goce de una pureza disciplinar? ¿Qué sucede cuando nos planteamos problemáticas filosóficas que abren caminos hacia otros ámbitos? Sucede que la búsqueda permanente y el ensayo de respuestas a nuestro presente, no resisten ortopedias disciplinares en virtud de la crisis planetaria.

CAPÍTULO 1

LA CONFORMACIÓN MODERNA DE LA DIVISIÓN NATURALEZA/CULTURA

Nuestras conexiones con el mundo exterior son cada vez menos evidentes para nosotros y cada vez más difíciles de sostener y de experimentar como reales.

Deborah Bird Rose

1.1 Dualismo ontológico en el pensamiento cartesiano

La dicotomía naturaleza/cultura, en función de la cual se ha separado el mundo natural, por un lado, y el mundo de la cultura y la sociedad por otro, remite al andamiaje conceptual de la Filosofía Moderna. A partir de la tradición cartesiana se configura la idea de naturaleza como dominio ontológico, autónomo y objetivo, es decir, con propiedades específicas anteriores e independientes a cualquier operación de conocimiento. La naturaleza se constituye como un campo posible de ser explicado por leyes y experimentado, concepción legitimada a su vez con la revolución científica del siglo XVII. Esta última es de gran relevancia, dado que a partir de la misma se comenzaron a trazar los lineamientos de una nueva forma de conocimiento que busca su legitimación por fuera de todo principio de autoridad (social, religiosa, etc.). Por tanto, también será de interés presentar algunas ideas sobre el método científico incipiente y su vínculo instrumental con lo que llamamos “naturaleza”.

Lecturas usuales de la historia de la filosofía señalan a René Descartes como el filósofo emblemático del comienzo de la Filosofía Moderna. Su pensamiento inauguró una nueva forma de hacer filosofía que colocó al hombre en el centro, a partir de una experiencia del yo en la que se fundó la subjetividad moderna, expresada en la primera certeza, el *cogito*. Su interés primordial, radicaba en fundar los cimientos del edificio del conocimiento sólo a partir de aquellas certezas que se pueden obtener del entendimiento y desechar todo aquello que provenga de nuestros sentidos, dado que no son fuente de conocimiento confiable para el racionalismo. Es así que en el conjunto de sus reflexiones esbozó los principios y los fundamentos de un nuevo modo de conocer el mundo, que de manera incipiente tramaban el camino de la ciencia y la técnica modernas.

En la filosofía cartesiana se hallan los rasgos principales de una lógica dualista que se asienta en el pensamiento y la cultura occidental, dominante hasta nuestros días⁴. El dualismo que adquirió fuerza con Descartes se basó en la distinción de dos sustancias de naturaleza contraria, el alma⁵ y el cuerpo, la *res cogitans* y la *res extensa*, de las que da cuenta en sus obras. Respecto del primer término de este dualismo, la *res cogitans*, es la primera certeza a la que arribó progresivamente con la aplicación de la duda metódica en su libro *Meditaciones Metafísicas* (2009). Esta consiste en la certeza de saberse una cosa que piensa, aun cuando se encuentre dudando de todo y, de este modo, se le presentó como evidente la existencia de una sustancia pensante, formulada como *cogito ergo sum* o “pienso, luego existo”. El mismo acto de pensar alcanza un estatus privilegiado, fundamento de la existencia del yo, de manera tal que el pensamiento se constituye como el atributo primordial de la conciencia. En palabras de Descartes “es un atributo que me pertenece, el único que no puede ser separado de mí” (2009: 50).

Junto con la evidencia de la existencia de una sustancia pensante, Descartes afirmó que la misma es una sustancia distinta del cuerpo. Es decir, además de ser un conocimiento que precede al del cuerpo y que es más evidente, su existencia es independiente de cualquier cuerpo, del cuerpo humano y de las cosas materiales del mundo. Esta autonomía queda explicitada cuando Descartes escribe que “[...] manifiestamente conocemos que para ser no tenemos necesidad de extensión, de figura, de ser en algún lugar, ni de ninguna otra cosa semejante que se pueda atribuir al cuerpo, y manifiestamente conocemos que nosotros somos en razón sólo de que pensamos” (1995: 25, 26). Entonces, la existencia del hombre como sustancia pensante es independiente ontológicamente de toda materialidad, corporalidad o *res extensa*. Nuestro ser no le debe nada al resto de las sustancias que conforman el mundo.

El siguiente fragmento del *Discurso del método* da cuenta de la separación de dos realidades independientes mutuamente:

[...] conocí por ello que yo era una sustancia cuya esencia y naturaleza toda es pensar, y que no necesita, para ser, de lugar alguno, ni depende de cosa alguna material; de suerte que este yo, es decir, el alma por

⁴ Es posible indagar en los antecedentes de esta lógica dualista en la Filosofía Antigua, tal es el caso de Parménides (ser- no ser) o de Platón (alma- cuerpo, *episteme- doxa*, lo sensible- lo inteligible, etc.). Así también, en la tradición judeo-cristiana se encuentra la escisión mente-cuerpo.

⁵ Entiéndase por alma “conciencia”, “espíritu”, “mente”, “entendimiento”.

la cual yo soy lo que soy, es enteramente distinta del cuerpo y hasta más fácil de conocer que éste, y, aunque el cuerpo no fuese, el alma no dejaría de ser cuanto es. (Descartes, 2011: 124).

En relación a la *res extensa*, el otro término del dualismo presentado en esta metafísica de la sustancia, refiere al atributo principal de las cosas materiales. La naturaleza del cuerpo o de la materia no se obtiene a partir de las cualidades que afectan a los sentidos (peso, color, dureza, etc.), sino de aquello que conocemos clara y distintamente por el entendimiento, que es la extensión en longitud, latitud y profundidad (Cfr. *Ibíd.*, 1995: 74). En este punto, se hace manifiesta la visión mecanicista del mundo físico concebido como una gran máquina compuesta por piezas extensas en movimiento.

Cabe recordar que en la filosofía cartesiana también se postuló la existencia de una tercera sustancia, primordial en el orden del ser y creadora de las otras dos sustancias, la *res* infinita pensante (segunda certeza), es decir, Dios. No obstante, los atributos principales que puede tener una sustancia son dos, el pensamiento y la extensión. Tanto el yo como el mundo dependen de Dios para existir, pero son mutuamente independientes, son realidades diferenciadas entre ellas, autónomas. Sin embargo, en el marco cartesiano, la naturaleza humana está caracterizada por el encuentro de estas dos sustancias que conviven en el hombre, dando lugar a un dualismo antropológico⁶.

Este dualismo antropológico, que hace de la naturaleza humana un particular compuesto de mente-cuerpo, separa al hombre del resto de mundo, comprendido este como un conjunto de cosas corpóreas. Dada esta escisión Descartes debió recurrir a la existencia de Dios para obtener certeza de la existencia del mundo y las cosas materiales, en otras palabras, iniciar el camino que lleva de la certeza de Dios al conocimiento de la realidad de las cosas y el mundo. Esto queda explicitado en el inicio de la Cuarta Meditación: “Y me parece que ya descubro un camino que me conducirá de esta contemplación del verdadero Dios [...] al conocimiento de las otras cosas del Universo” (2009: 75).

⁶ Cabe señalar que este punto se vuelve problemático porque después de haber separado radicalmente dos realidades, Descartes debe dar cuenta de la existencia de ambas en un mismo individuo. Es así que postula la presencia de la glándula pineal para conectar la mente con sus órganos sensoriales y el cuerpo. No amerita un desarrollo minucioso de esta problemática a la luz de los propósitos de esta tesis.

1.2 El concepto mecanicista de la naturaleza y la matematización del universo

Para explicar el mundo y dar cuenta de la naturaleza, incluida la del cuerpo humano, Descartes se sirvió de la metáfora de la máquina. Esta interpretación física del mundo es conocida como “mecanicismo” y es asumida por un conjunto de filósofos y científicos de los siglos XVII y XVIII. Dentro de este esquema, la naturaleza tiene un funcionamiento automático al estar sujeta a leyes mecánicas que le aportan regularidad y hacen posible su conocimiento por medio de la física, haciendo de ella un objeto sometido a la explicación matemática⁷. En este sentido, existe un vínculo directo con la indagación metafísica de las sustancias, que da cuenta de la *extensión* como atributo principal de los cuerpos. En tanto que la extensión es medible, cuantificable y predecible, Descartes coincidía con Galileo sobre la afirmación de que la naturaleza estaba escrita en el lenguaje de las matemáticas. La concepción esbozada sobre la naturaleza corporal se basa en el modelo en las matemáticas como fundamento para la obtención de conocimiento seguro.

La llamada *res extensa* por Descartes corresponde al mundo físico-natural, entendido como el dominio compartido por los humanos y los animales (y en general, por toda cosa material), el cuerpo. Por el contrario, la conciencia o la *res cogitans*, es caracterizada como el signo distintivo de la humanidad. A pesar de que la concepción de naturaleza en la época del racionalismo cartesiano no se opone a la cultura o a la sociedad, sí aparece diferenciada de la naturaleza humana, como punto fijo indispensable para aprehender las regularidades de la naturaleza (Cfr. Descola, 2012).

En función de lo desarrollado anteriormente, se puede señalar la presencia de un esquema dualista que recorre el pensamiento cartesiano en diferentes niveles. Así, se observa un primer dualismo, de carácter metafísico, que clasifica y separa la realidad en dos sustancias, pensante y extensa. En segundo lugar, en un nivel antropológico, se encuentra la presencia de esta dualidad al interior del hombre, conformando la particular naturaleza humana. Asimismo, queda por señalar un tercer dualismo, hoy mentado como epistemológico, basado en la relación sujeto-objeto⁸, en virtud de la cual se

⁷ Esta imagen mecanicista de la naturaleza propuesta por Descartes, fue posteriormente adoptada por Newton y su modelo de ciencia moderna.

⁸ La relación de conocimiento que funda la tradición racionalista ha sido cuestionada por el “enfoque enactivo” de Varela (y que Arturo Escobar retoma), quien postula la noción de *enacción*, que comprende la cognición como una acción encarnada. De esta manera se distancia de la relación sujeto-objeto en donde una conciencia preestablecida se dirige a conocer un mundo preestablecido, sobre el cual forma una representación. “La tradición racionalista Occidental, para la cual el ‘mundo exterior’ preexiste

conforma un modelo de conocimiento en el que el sujeto cognoscente, constituido previo al acto de conocer, se dirige a un mundo también preexiste.

Con Galileo la matematización del universo fue postulada de manera radical, tras sostener que el universo está escrito en lenguaje matemático. La ciencia moderna deberá leer a la naturaleza con ojos matemáticos. Las cualidades que serán apreciables para esta nueva ciencia serán aquellas que puedan ser cuantificables, aquellas determinaciones cuantitativo-matemáticas de los cuerpos, tal es el caso de la relevancia que le otorga Galileo a las propiedades del movimiento en cuanto tal. El resto de las cualidades de las cosas que nos son dadas por los sentidos escapa a todo conocimiento “claro y distinto”, en términos cartesianos. De esta manera, todo proceso del mundo corpóreo se reduce a transmisiones mecánicas de movimiento determinadas por leyes rigurosas. La aplicación cada vez mayor de medidas cuantitativas a fenómenos físicos de la Tierra. Asimismo, con Galileo, la ciencia se piensa capaz de descubrir una verdad global, es decir, no sólo se trata de una naturaleza escrita en lenguaje matemático, sino que es un lenguaje único. En este mundo homogéneo, la experimentación local descubre una verdad global (Cfr. Stengers y Prigogine, 2004).

De este modo, la ciencia moderna, desde sus inicios ha planteado una noción de la naturaleza muerta y pasiva, restringiendo la relación que el sujeto cognoscente tendría con ella, con la que se comunicaría únicamente para descubrir sus secretos, que lo harían dueño de ella. En el siglo XVII, entonces, como dirán algunos/as historiadores/as de la ciencia “hemos asistido a una transformación irreversible de nuestra relación con la naturaleza gracias a los éxitos de la ciencia moderna. En este sentido, se puede hablar de *revolución científica*” (Stengers y Prigogine, 2004: 32).

El poder de dominación que el método científico impartió consigo fue también manifiesto por Francis Bacon, filósofo, político, científico inglés y un referente primordial del empirismo, asimismo, fue quien estableció parte de los fundamentos filosóficos de la revolución científica del siglo XVII. En una de sus obras más importantes, *La gran restauración (o Novum Organum)* (2003), introduce la distinción entre “anticipaciones de la naturaleza” e “interpretaciones de la naturaleza”. Esta última

nuestras interacciones. En el enfoque enactivo siempre estamos inmersos en una red de interacciones que es, a cada instante, el resultado de nuestras historias biológicas y culturales. Necesariamente co-creamos el mundo con otros (humanos y no humanos), con quienes vivimos en co-existencia” (Escobar, 2016: 103)

es el tipo de aproximación que considera apropiada para el conocimiento de la naturaleza, facilitado por su método. Uno de sus principales aportes a la conformación de la ciencia moderna es el método inductivo, el cual forma parte de un proyecto más amplio de reforma del saber. Al igual que Descartes, pretendió la refundación de los cimientos del conocimiento y realizó una fuerte crítica al estado del conocimiento de su tiempo. Postuló un nuevo método para guiar correctamente la razón, como una cuestión necesaria a raíz de que “la lógica que hoy en día se emplea es inútil para la invención científica”. (2003: 77). En un mismo sentido, pronunció que “las ciencias que por ahora poseemos no son otra cosa que disposiciones y arreglos de cosas encontradas antes; no métodos de invención ni fórmulas para nuevas producciones.” (*Ibid.* 76). Esto, da cuenta de la racionalidad instrumental que comienza a predominar en la ciencia moderna desde sus inicios.

Uno de los objetivos de aquella obra es convertir al hombre en amo y señor de la naturaleza gracias al conocimiento verdadero. Es decir, recuperar ese lugar que tenía Adán antes de su caída y expulsión del paraíso, haciendo patente la relación entre ciencia y religión en sus preceptos⁹. Se reitera la consideración del hombre como un observador separado en un universo que le es ajeno, pero del que es dueño. Para Bacon, el científico debía torturar a la naturaleza hasta arrancarle sus secretos, “penetrar”¹⁰ en lo más íntimo de la naturaleza para “extraerle” y “arrancarle” sus axiomas. Más allá de los principios metodológicos que establece para el conocimiento apropiado de la naturaleza, interesa señalar el lugar primordial de Bacon para legitimar una relación instrumentalista de dominación con la naturaleza.

La imagen de una “naturaleza automática” presente en la ciencia clásica (moderna) y en la ontología cartesiana, de corte dualista, niega la complejidad de la *physis* y su devenir, asumiendo un mundo eterno y regido por leyes inmutables¹¹. Asimismo, se establece que las mismas son accesibles al hombre mediante la mecánica racional, por lo cual las leyes matemáticas pueden ser efectivamente descubiertas. Esto

⁹ Una concepción similar aparece en Locke sobre el Hombre como amo y señor de la naturaleza.

¹⁰ Algunos estudios por parte de historiadoras feministas de la ciencia han señalado las metáforas de violación y tortura que aparecen en los escritos de Bacon y otros como Maquiavelo, que asientan las bases de la ciencia moderna clásica. Para ello Cfr. Harding, Sandra (1996) *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.

¹¹ Este punto puede enriquecerse con lectura que hace el filósofo español Sáez Rueda (2016), sobre los conceptos de *natura naturans* y *natura naturata*. La primera, como aquella potencia creadora que aún contenía la noción de *physis* griega, pero que en la modernidad y con el modelo científico, se le dará privilegio a la naturaleza como *natura naturata*.

fue ejemplificado por la ciencia de Newton, quien “descubrió” una ley universal, a la que obedecen los cuerpos celestes y el mundo sublunar. Una misma ley que da cuenta al mismo tiempo de la caída de las piedras en el suelo y del movimiento de los planetas alrededor del sol. Con este acierto “la ciencia parecía demostrar que la naturaleza no es más que un sumiso autómatas” (Prigogine y Stengers, 2004: 34). A los ojos del siglo XVIII, Newton era el hombre que había descubierto el lenguaje que habla la naturaleza, como dice Stengers y Prigogine, era “el ‘Nuevo Moisés’ a quien fueron mostradas las ‘tablas de la ley’” (*Ibíd.* 51).

La racionalidad newtoniana contribuye al progresivo desencantamiento del mundo, uno de los procesos mediante el cual se identifica los inicios de la modernidad, dado que su descripción del mundo se reduce a la aplicación de leyes generales y, de esta manera, concibe su funcionamiento como sometido a este esquema universal. Este mundo desencantado¹², también se presenta como un objeto manejable, dado que aquel esquema, basado en la reducción de la diversidad del mundo mediante leyes generales, también opera como un sistema de control y dominación. El hombre que ha exteriorizado el mundo, extraño al mundo, se coloca también como su dueño (Cfr. *Ibíd.* 57).

1.3 La ontología dualista moderna en su carácter naturalista

En el apartado anterior dimos cuenta del modo en que la tradición cartesiana cristalizó la separación abismal entre el Hombre, sustancia pensante, y la naturaleza, sustancia extensa. En este marco, la única relación posible de establecer entre ambas sustancias es la de sujeto/objeto, es decir, exclusivamente una relación cognoscente en la que el sujeto tendrá potestad sobre el objeto. Es así que entre ambas sustancias no hay ningún otro vínculo entre sí del cual dependan sus existencias, son totalmente autónomas. Este dualismo metafísico (así como también, epistemológico y antropológico) se torna central para la modernidad porque permanecerá en los supuestos sobre los que se funda la *episteme* moderna, así como las formas dominantes de organización política, social y económica. Por lo dicho, entonces, la ontología moderna occidental es, predominantemente, una ontología dualista.

¹² Acorde con la naturaleza desanimada de Descartes.

A dicha ontología se la denomina también como ontología naturalista, noción que pone en evidencia la creencia en un ámbito propio de “lo natural”. La misma la acuñamos a partir de Descola, quien define el naturalismo como el modo de identificación¹³ dominante en occidente. Tal ontología se basa, principalmente, en la creencia de que la naturaleza existe en cuanto “[...] ciertas cosas deben su existencia y desarrollo a un principio diferente del azar y de los efectos de la voluntad humana” (Descola, 2002: 161). En otras palabras, la singularidad del naturalismo radica en la conformación de un dominio ontológico específico, regido por la necesidad y el orden, en donde todo tiene una causa o una razón, ya sea ubicada en una instancia trascendente o inmanente al tejido del mundo, como las leyes de la naturaleza.

Desde el naturalismo nosotros, como humanos, compartimos con el resto de los entes que habitan el mundo, un cuerpo, una materialidad, en términos cartesianos, la *res extensa*. Lo que radicalmente nos distingue, diferencia y separa es la conciencia o la *res cogitans* y, posteriormente, la cultura. El naturalismo, como principio rector de nuestra ontología, se asumió como un supuesto “natural” –privilegiado- que estructuró tanto nuestra percepción de otras ontologías como nuestra construcción epistemológica.

Ahora bien, Descola (2012) realiza un recorrido histórico, epistémico y filosófico del modo en que se conformó paulatinamente la división entre naturaleza y cultura, propia de la ontología naturalista. Da cuenta de los complejos mecanismos que intervinieron en la emergencia de la noción moderna de naturaleza y la nueva relación que establece el hombre con el mundo. Entre los elementos relevantes, se puntualiza en el surgimiento de algunos dispositivos técnicos que afectarán tanto al arte como a la ciencia: la perspectiva lineal, el telescopio y el microscopio. En lo que compete al arte, en el Renacimiento el paisaje adquiere autonomía como temática en la pintura¹⁴ y se incorporan los estudios de la perspectiva lineal para su representación. Así, la perspectiva lineal pretende reconstituir el mundo como un espacio racional que escapa a

¹³ La noción de “modo de identificación”, refiere a la manera de definir las fronteras de sí mismo y del otro, la manifestación en las conceptualizaciones y el tratamiento de los humanos y los no-humanos (Cfr. Descola, 2002).

¹⁴ No desarrollaremos las relaciones entre la pintura paisajista y la noción de naturaleza que comenzaba a emerger en el Renacimiento, tampoco las múltiples tematizaciones que ha adquirido la naturaleza a lo largo de la historia del arte. Sin embargo,, comprendemos que radicaría un punto interesante a analizar.

las coacciones psicofisiológicas de la percepción y, de esta manera, ocurre una “objetivación de lo subjetivo”¹⁵.

Mediante esos dispositivos se va configurando una nueva relación entre el individuo y el mundo, entre quien mide con la mirada y un espacio sistematizado, reconstruido por reglas matemáticas. Al mismo tiempo que se crea una distancia entre el hombre y el mundo, es el primero quien sistematiza y organiza la exterioridad recién conquistada. “De tal modo, la perspectiva lineal instituye, en el ámbito de la representación, la posibilidad de ese cara a cara entre individuo y naturaleza que llegará a ser característico de la ideología moderna, y cuya representación artística será la pintura paisajística” (Descola, 2012: 105).

Tal representación del ambiente en su exterioridad por parte de la pintura paisajística no debe dissociarse del movimiento de matematización del espacio que se efectúa en el siglo XVII por la geometría, la física y la óptica, proceso ya señalado. Este es un periodo significativo que se desencadena desde el giro copernicano (el abandono de un paradigma geocéntrico) hasta la *res extensa* cartesiana. La nueva relación con el mundo, privilegia un sometimiento de lo real a la vista, habilitado por la invención de dispositivos tales como la perspectiva lineal, también el telescopio (1605) y el microscopio (1590). Allí encontramos una predominancia del sentido de la vista, en detrimento de los otros. En consecuencia, como Descola manifiesta, “[...] ahora muda, inodora e impalpable, la naturaleza se vació de vida. Olvidada la buena madre, desaparecida la madrastra, sólo quedaba el autómatas ventrílocuo del cual el hombre podría mostrarse como dueño y señor” (*Ibíd.* 108).

Ese vacío de vida, que caracteriza a una naturaleza inanimada y muda, adquiere su máxima expresión en la imagen del mundo como una máquina cuyos engranajes pueden ser desmontados por los científicos, representada a partir de la revolución mecanicista del siglo XVII, como hemos explicitado. La construcción conceptual y científica de la naturaleza, también estuvo atravesada por constantes intentos de pensar al hombre en su excepcionalidad, a lo largo de la historia del pensamiento occidental canónico. Esta búsqueda de la singularidad, derivó en la afirmación de un privilegio

¹⁵ Sin embargo, allí radica una paradoja, la arbitrariedad de la mirada del observador es el punto de partida, es quien sistematiza el universo exterior y quien organiza esa exterioridad. Panofsky destaca esta paradoja y relaciona la invención de la perspectiva lineal con la emergencia de una nueva concepción del mundo. Cfr. Panofsky, Erwin (2003) *La perspectiva como 'forma simbólica'*. Barcelona: Fábula y Tusquets Editores.

ontológico conferido a la humanidad frente a otros seres, en otras palabras, a un férreo antropocentrismo. En ello, no podemos desconocer la incidencia de la operación llevada a cabo por la tradición judeo-cristiana, en la que el hombre no es un elemento más entre las obras de Dios, sino que tiene el derecho y la misión de administrar la Tierra en función de sus necesidades.

Esta visión antropocentrista sobre el mundo/naturaleza, permanecerá y se profundizará en la Filosofía Moderna, por ejemplo, en el pensamiento político de John Locke: “Dios, que ha dado en común el mundo a los hombres, también les ha dado la razón, a fin de que hagan uso de ella para conseguir mayor beneficio de la vida, y mayores ventajas. La tierra y todo lo que hay en ella le fue dada al hombre para soporte y comodidad de su existencia.” (Locke, 1994: 56). Encontramos aspectos que formarán parte de la configuración la naturaleza en el marco del dualismo naturaleza/cultura, tales como una concepción de la tierra como receptáculo y como pertenencia del hombre.

Entonces, como se anunció, se inaugura una nueva relación *con* el mundo, basada en el distanciamiento que el individuo moderno establece con la naturaleza, ella sometida a leyes, posibles de conocer y de manipular. En el interés por el conocimiento, se juega el interés por la dominación y el control. En este marco se asientan los cimientos ontológicos que desafectarán al hombre del mundo que habita. Ante la pasividad de una naturaleza mecánica, emerge la posibilidad de desmontar sus engranajes y someterla a los fines del hombre, para finalmente emanciparse de ella. Así, el hombre moderno, inaugura el estado civil, mediante el “contrato social”, emblema de la filosofía política moderna, que explicita el quiebre: en adelante la ciudadanía será para el individuo, único sujeto de derechos. Todo lo que queda del lado de la naturaleza, o cercano a ella, no admite agencia política, su participación es ilegítima. Este proceso alcanza su punto culminante en el siglo XIX con la conformación del dualismo naturaleza/cultura¹⁶, cuando ambos términos se cristalizan como dominios autónomos,

¹⁶ Esta particularidad de Occidente, ha sido temática central de muchos historiadores de la ciencia y filósofos. Por caso, algunas obras sobre la historia de la idea de la naturaleza, realizadas por Lenoble, Moscovici y Glacken. En este sentido, recordamos que el objeto de dar cuenta de algunos aspectos que han intervenido en la separación entre la naturaleza moderna y el mundo humano, sin pretender hacer una exposición analítica y minuciosa, radica en destacar cómo se construye “un dispositivo ontológico de índole particular que sirve de basamento a la cosmogénesis de la modernidad” (Descola, 2016: 110). Por lo cual, advertimos que la ontología naturalista se vuelve exótica y singular en comparación a otras distribuciones ontológicas que pueblan el/los mundo/s y ese movimiento *epistémico* es el que interesa en esta tesis.

con sus respectivos programas metodológicos al interior de una *episteme* moderna (el dualismo metodológico explicación/comprensión).

1.4 La emergencia del mundo de la cultura: coronación de la ontología dualista

En la época del racionalismo cartesiano, la naturaleza aún no se comprendía en una relación dicotómica con la cultura o con la sociedad, sin embargo, se diferenciaba de una “naturaleza humana”. El surgimiento de las nociones de “sociedad” y de “cultura” datan de fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX, momento caracterizado por las discusiones metodológicas sobre la explicación y la comprensión en torno a las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu (o de la Cultura)¹⁷. Paulatinamente se cristalizó la división disciplinar de la *episteme* moderna, presente hasta nuestros días, entre las ciencias físico-naturales y las ciencias humanas y sociales, en la cual se manifiesta la escisión ontológica entre naturaleza y cultura. Se puede notar hasta aquí que la conformación del dualismo naturaleza/cultura es producto de un proceso específico, propio de la modernidad occidental. Esto es señalado por Descola (2012), quien afirma la insuficiencia de proyectar este dualismo, propio de la cosmovisión moderna en otras sociedades, como lo ha hecho la práctica científica, en particular la antropología tradicional.

Si indagamos sobre la noción de “cultura”, encontramos diversas definiciones que orientan múltiples discusiones, principalmente al interior de la Antropología. Aquí retomamos dos acepciones que Descola selecciona¹⁸ y una tercera desde la lectura de Escobar (2012a), para poder comprender cómo emerge la configuración de un nuevo ámbito ontológico que coronará la separación del hombre de aquello que llamamos naturaleza. Es así que resulta pertinente extraer algunas cuestiones teóricas de dicha disciplina en tanto el “el problema general de toda etnología es, de hecho, el de las

¹⁷ No debemos pasar por alto la relación de la idea de cultura como independiente de las realidades naturales, con los debates de finales de siglo XIX en Alemania, que apuntaban a precisar los métodos y los objetos respectivos de las *ciencias de la naturaleza* y las *ciencias del espíritu*, que posteriormente, con Rickert se desplazará la noción por *ciencias de la cultura*. “En un combate librado tanto contra la filosofía idealista de la historia como contra el naturalismo positivista, historiadores, lingüistas y filósofos se esfuerzan entonces por dar fundamento a la pretensión de las humanidades de convertirse en ciencias rigurosas, dignas del mismo respeto que imponen la física, la química o la fisiología animal” (Descola, 2012: 128).

¹⁸ Descola (2012) se basa en un inventario crítico sobre la diversas definiciones de cultura, realizado por Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn, entre las cuales selecciona las dos acepciones que retomamos en este apartado. Ver: Kroeber, Alfred y Kluckhohn, Clyde (1952) *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

relaciones (de continuidad o discontinuidad) entre la naturaleza y la cultura” (Foucault, 1968: 366)¹⁹ y, por ende, tiene un rol relevante en la conformación del dualismo ontológico, prioritario en esta tesis.

En primer lugar, una definición calificada de “humanista” considera a la cultura como el carácter distintivo de la condición humana. Su formulación canónica fue realizada en 1871 por Edward B. Tylor, quien definió la Cultura o Civilización como el conjunto de los saberes, las creencias, el arte, las conductas, el derecho, las costumbres y cualquier otra disposición adquirida por el hombre cuando vive en sociedad. Esta noción, que fue adoptada por los antropólogos evolucionistas, ha sido central para la conformación del campo de la Antropología moderna y se acercó al uso predominante durante la Ilustración cuando “cultura” aparecía como sinónimo de “civilización”. Cabe hacer mención que, por su parte, “civilización” en la historia del pensamiento moderno en ocasiones ha estado en relación opositiva con las nociones de “salvaje”, la “naturaleza” o el “bárbaro”. De manera predominante también se asociaba a una visión teleológica y evolucionista de la historia, en donde hay una fuerte prelación de la idea de progreso. Como afirma Quijano (2000): “el mito fundacional de la versión eurocéntrica de la modernidad es la idea del estado de naturaleza como punto de partida del curso civilizatorio cuya culminación es la civilización europea u occidental” (220). Por lo que las ideas de civilización y cultura han estado históricamente asociadas a un modelo de cultura particular, el de la sociedad europea occidental.

En segundo lugar, Descola refiere a la idea de Franz Boas, de principios del siglo XX, a partir de la cual la cultura abandona su formulación en singular al hablar de una multitud de realizaciones particulares²⁰. Es así que se vislumbra la idea de que cada pueblo posee una configuración única, de rasgos materiales e intelectuales sancionados por la tradición, con un modo de vida determinado, arraigado en la singularidad de una lengua. Las culturas aparecen como equivalentes en un cuadro sincrónico y se atiende a

¹⁹ Queda pendiente para futuras investigaciones, indagar sobre la relación de las temáticas de esta tesis y los análisis foucaultianos, que han dado cuenta del nacimiento de la figura Hombre y, junto con él, de las ciencias que exploran sus posibilidades, acontecimiento reciente en la cultura europea (fines del siglo XVIII). Esto es: el nacimiento de la *episteme* moderna en cuyo centro radica la figura “Hombre”, el hombre como fundamento, sujeto y objeto de conocimiento.

²⁰ En un artículo Stocking (1982) analiza cómo Boas abandona el concepto de cultura tyloriano hasta crear una nueva idea, que triunfó y se implantó en la antropología a comienzos del siglo XX. Cfr. Stocking, George W. (1982) “Franz Boas y el concepto de cultura en perspectiva histórica” en: *Race, Culture and Evolution. Essays in the History of Anthropology*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 195-234

la riqueza de lo singular, rechazando un juicio evolucionista. La perspectiva boasiana asienta las bases de la orientación “culturalista” de la antropología norteamericana. Cabe señalar también que las raíces de este culturalismo norteamericano se hunden en el historicismo alemán²¹.

Por último, una tercera concepción de cultura, que aún goza de actualidad, define a la misma como estructura simbólica y es postulada en la teoría semiótica de la cultura de Geertz, referente principal de la Antropología simbólica del siglo XX. El modelo de Geertz propone una Antropología más cercana a las ciencias humanas, cuya tarea primordial no es medir y clasificar (como el caso de una Antropología de corte positivista) sino *interpretar*. Desde este punto, y dando continuidad al trabajo de Boas, admite la diversidad de “interpretaciones” del mundo (en tanto oficio hermenéutico) y de representaciones simbólicas. En otras palabras, la cultura es entendida como un sistema compartido de símbolos y significados convencionales y aprendidos, creados por el hombre, en virtud del cual, da significación a su existencia y le otorga un marco para orientarse en sus relaciones (con el mundo y consigo mismo). Desde esta concepción de cultura, la singularidad del hombre está dada por su capacidad de crear tramas de significado. En relación a esto, Geertz alude a su coincidencia con Weber²²: “[...] Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (2003: 20). De esta manera, la dimensión de lo simbólico, del significado, de lo inmaterial y de lo connotativo, remite al plano propiamente humano, al mundo de la cultura escindido del mundo natural y material.

No obstante, las diferencias y discusiones al interior de la disciplina antropológica, nos interesa señalar, junto con Descola (2012), la existencia de un horizonte de referencia común que excede a dicho ámbito. Este se trata de una

²¹ En la presente tesis no se desarrollará dicha relación, pero cabe recordar que el historicismo alemán, en cuyo interior encontramos a Herder, Fichte y Alexander y Wilhelm von Humboldt, se apartó de la búsqueda de verdades universales para hacer hincapié en la inconmensurabilidad de los particularismos colectivos, los estilos de vida y las formas de pensamiento (Descola, 2012).

²² Cabe aclarar que, entre los múltiples mecanismos epistémicos que contribuyen a la separación moderna naturaleza/cultura, el caso de Weber, en el marco de la Sociología comprensiva, es relevante dado que plantea una discontinuidad entre el ámbito de la naturaleza y el ámbito de lo social, este último como el ámbito de los sentidos.

comprensión de la cultura, o las culturas, como un sistema de mediación con la “naturaleza”, que ha sido invención de la humanidad y asignado como atributo distintivo de la misma. Asimismo, también encontramos la manifestación de esta concepción en el pensamiento político moderno, principalmente en su corriente contractualista, según el cual la sociedad civil se funda mediante un contrato social que separa a los hombres del “Estado de Naturaleza”. En este sentido, desde la ontología moderna, además de tornar el mundo de la cultura como exclusivo de lo humano, junto con ella, también lo es el atributo de lo político y la participación concomitante en la sociedad civil.

1.5 La distribución moderna de los ámbitos científico y político

Luego del recorrido realizado sobre la compleja conformación del binomio naturaleza/cultura, es menester precisar el lugar predominante que tiene dicha separación para la “Constitución moderna”, como la llama Latour (2007). Los aportes del filósofo, reconocido por sus trabajos en el ámbito de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología y sus análisis sobre la modernidad y la crisis socio-ecológica actual²³, nos brindan elementos para comprender el alcance ontológico y político del dualismo. Desde sus planteos, la modernidad se constituye en tanto es capaz de diferenciar aquello que es naturaleza de lo que es cultura, afín a lo que hemos desarrollado como ontología dualista y naturalista.

Desde los análisis críticos de Latour, son dos dualismos los que caracterizan la “Constitución moderna”, conformando las dos grandes divisiones, una interna y otra externa. La Gran División interna entre “naturaleza” y “cultura”, explica la Gran División externa entre “nosotros” y “ellos”; en consecuencia, los modernos son los únicos que diferencian absolutamente entre naturaleza y cultura. “Todos los otros [...] no pueden separar realmente lo que es conocimiento de lo que es sociedad, lo que es signo de lo que es cosa, lo que viene de la naturaleza tal como es de lo que requieren sus culturas” (Latour, 2007: 148). Claro que todos tienen culturas o perspectivas del mundo, pero reconocer este hecho, es decir, reconocer que hay una realidad (en términos de “un

²³ En esta investigación abordamos principalmente su libro *Nunca fuimos modernos* (2007), sin embargo entendemos que en estas temáticas no se agota la producción y los alcances de su filosofía. En ella, muchos hallan la propuesta de una nueva ontología posdualista, por lo cual, también es expresión del “giro ontológico” en las Humanidades. Ver: Latour, Bruno (2012) *Políticas de la naturaleza*. Barcelona: RBA Libros.

mundo único”) y que hay cultura (como representación simbólica de esa realidad), es la clave para comprender la singularidad de la ontología moderna.

Una de las hipótesis que sostiene Latour es que lo moderno involucra dos grupos de prácticas distintas y que para ser eficaces deben permanecer separadas. “El primer conjunto de prácticas crea, por ‘traducción’, mezclas entre género de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y cultura. El segundo, por ‘purificación’, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro.” (2007: 28). Mantener separadas estas dos prácticas es lo que define a la modernidad, dado que, en cuanto se visualiza la co-implicación de ambas, se desmantela el relato moderno. Nótese que el filósofo refiere a “prácticas”, este aspecto es importante para los análisis desde la ontología política, desarrollados en último capítulo.

En base a la ontología dualista, se distribuyen los diferentes ámbitos de la *episteme* moderna, en cuya distribución, la política queda restringida a un espacio exclusivamente humano, mientras que las entidades no-humanas o “naturales” quedan desprovistas de agencia política, aspecto manifiesto en el pensamiento político canónico. La concepción mecanicista de la naturaleza ha invadido la manera de vincularnos con aquello que suponemos como “mundo natural”, siendo un único mundo del que sólo puede hablar “con verdad” la ciencia.

La naturaleza moderna se conceptualiza, como una entidad desprovista de agencia y, por ende, incapaz de intervenir como actor político, dado que, la política moderna se funda como una dimensión humana por excelencia, lejos de la naturaleza y en dirección hacia la razón y la libertad (De la Cadena, 2009). De esta manera, la ontología dualista al sostener la separación entre el mundo natural y el mundo socio-cultural, distribuye las correspondientes divisiones de trabajo: mientras que de la primera se encarga la ciencia junto con sus expertos/as, la segunda es la esfera de las disputas políticas y representaciones culturales. Desde el régimen moderno, ciencia y política no se mezclan²⁴. La primera “simboliza la representación objetiva de la naturaleza, la segunda es la negociación del poder para representar a la gente frente al Estado” (De la Cadena, 2009: 8).

²⁴ Esta división entre ciencia y política remite a una disputa epistémica en el siglo XVII entre Robert Boyle y Thomas Hobbes. Cfr. Shapin, Steven y Schaffer, Simon (2005) *El Leviathan y la bomba de vacío*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Según lo expuesto, la idea del atributo político como propio de lo humano, forma parte de los supuestos que fundan la política moderna o “razonable”, como la llama Blaser, intelectual referente del planteo de la ontología política. Esto, hoy es discutido desde diferentes espacios epistémicos, tanto desde orientaciones académicas como desde movimientos territoriales (que asumen diversas ontologías relacionales), como veremos en el último capítulo. A modo de adelanto, lo que está ocurriendo es una problematización de la ontología política moderna, a partir de la visualización, en ciertos conflictos, de la presencia de “personas no-humanas” en política. Además, la imposibilidad de seguir sosteniendo una imagen de la naturaleza como desanimada, se evidencia ante la *intrusión de Gaia*, acontecimiento trabajado por Stengers (2017). Así, aquellas entidades, que en principio son consideradas inanimadas e inertes, por ejemplo una laguna, en el entramado de las ontologías relacionales participan activamente de lo social. Esta presencia pone en tensión la separación entre cultura y naturaleza, entre Hombre y Naturaleza.

1.6 De culturas a ontologías múltiples

Hasta el momento hemos dado cuenta del modo en que paulatinamente se conformó el dominio de la naturaleza, por un lado, y el de la cultura, por otro, en una relación de oposición propia de la ontología dualista. Este proceso, que se coronó en la modernidad europea, conforma una especificidad histórica difícil de extrapolar a otros escenarios, aunque las prácticas eurocéntricas de las Ciencias Sociales²⁵ y, en particular, de las etnografías clásicas se han caracterizado por abordar, mediante esas categorías, otras conformaciones culturales -otras ontologías- que escapan a las formas dominantes de concebir la “naturaleza”. Tales formas dominantes aluden a la visión mecanicista y esencialista de la naturaleza, que la convierten en un espacio inanimado y externo a lo humano. Quizás podríamos admitir que hay diferentes concepciones de lo que es la naturaleza en función de la cultura en la que nos ubiquemos, sin embargo, un análisis que desmantele la geopolítica del conocimiento daría cuenta que por debajo del reconocimiento de la multiplicidad cultural opera una diferencia de poder. Para algunos pensadores esto refiere a “conflictos de distribución cultural” (Escobar, 2012b), en los

²⁵ Sobre el eurocentrismo en las ciencias sociales y la colonialidad del saber, ver Lander (2000).

que la diferencia se manifiesta como la imposición de un conjunto de normas culturales como universales, ocluyendo otras formas de saber, ser y hacer.

Ahora bien, llegados a este punto interesa en esta tesis el dualismo naturaleza/cultura en su alcance ontológico, es decir, en cuanto forma parte de una ontología específica, dualista y naturalista, predominante en la modernidad occidental. Es relevante explicitar el desplazamiento epistémico que estamos realizando al comprender en clave ontológica y no culturalista, el modo particular de vinculación entre los humanos y los no-humanos, que establece dicha ontología. Descola comprende la noción de ontología como el “sistema de las propiedades que los seres humanos atribuyen a los seres” (Descola en Ruiz Serna y Del Cairo, 2016: 195) y que interviene en la determinación del tipo de relaciones que son posibles entre entidades humanas y no-humanas. El filósofo realiza un esquema de cuatro ontologías, entre las que ubica a la ontología naturalista, dando lugar a la idea de ontologías múltiples.

Es menester aclarar que los esquemas o las “rutas ontológicas” que propone no son un intento de identificar principios universales ni otorgar un modelo cerrado clasificatorio de distintas sociedades. Se conforman como modos de relaciones posibles entre humanos y no-humanos que varían según las continuidades o discontinuidades en los atributos físicos o las cualidades internas de distintos seres. Esta gramática general de las ontologías permite dar cuenta de la manera en que distintas sociedades se relacionan con el mundo natural, así como el análisis de diferentes sensibilidades y actitudes en torno a la “naturaleza”.

Descola señala la existencia de cuatro modos de identificación u ontologías, entre los que se encuentra el naturalismo, ya tematizado, que distribuye lo que existe en dos grandes dominios, lo natural y lo cultural. Las otras ontologías que desarrolla son el animismo, el analogismo y el totemismo. El animismo designa la ontología según la cual las cualidades de “interioridad” y de sociabilidad son compartidas entre humanos y grupos de no-humanos. Por su parte, el analogismo afirma la existencia de una dinámica originaria que se manifiesta o reproduce en diferentes niveles, podemos tomar por caso “el ying y el yang”, como dinámica que opera desde lo micro a lo macro y permea todo el universo. Por último, el totemismo, en el que se distribuyen grupos de humanos y no humanos encabezados por un ancestro. Todas estas ontologías no son sistemas puros y cerrados, así como tampoco corresponden necesariamente a ciertas etnias o culturas que

habitan determinadas regiones²⁶. En una sociedad puede predominar alguna de estas actitudes ontológicas, sin que se excluyan otras prácticas en un mismo territorio.

En esta apertura inicial hacia un planteo de ontologías múltiples, hallamos una problematización de la división naturaleza/cultura y una comprensión diferente de las relaciones que los humanos pueden establecer con otros conjuntos de entidades. Pretende desplazarse de las interpretaciones multiculturalistas de la realidad, al elaborar un enfoque ontológico. En otras palabras, “al formular las relaciones que los humanos establecen con los no-humanos en términos de ontologías, Descola presupone la existencia de una multiplicidad de realidades y de mundos” (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016: 196). Con ello, rechaza las interpretaciones relativistas (o multiculturalistas) que asumen la existencia de una única realidad (una naturaleza) a la que se tiene acceso mediante ciertos marcos interpretativos social e históricamente situados, habilitando la posibilidad de diversas representaciones culturales. La apertura hacia ontologías múltiples, desestabiliza²⁷ la noción misma de naturaleza, al dejar de ser aquel punto fijo e inalterable sobre el que se edifican multiplicidad de representaciones.

Dicho esto, comprendemos a Descola como uno de los referentes e influyentes del llamado “giro ontológico” en las Ciencias Sociales y Humanas. Este giro reagrupa un conjunto de perspectivas que coinciden, a pesar de no ser un proyecto intelectual unificado, en la búsqueda y la formulación de “alternativas teóricas que apunten a reconocer formas de conceptualización de la naturaleza diferentes a las que dominan en el naturalismo heredado de la racionalidad moderna occidental” (Ruiz Serna y Del Cairo, 2016: 194). Las tendencias que dan cuenta de este viraje, además de recusar la lógica dualista inscripta en la ontología moderna dominante, proponen otras formas de vinculación, posdualistas y relacionales. Asimismo, no se restringen a discusiones al interior de la Antropología, sino que emergen desde diferentes ámbitos académicos y también desde diversos movimientos sociales.

²⁶ Sin embargo gran parte del trabajo de Descola está basado en su experiencia con el pueblo Achuar en la Amazonía ecuatoriana, que dio lugar, entre otras cuestiones, a una reformulación de la noción de “animismo”.

²⁷ Si bien no habrá un apartado específico referido a la “desestabilización” de la naturaleza, cabe decir que la misma puede leerse como un signo de nuestro presente: por un lado, conceptualmente y por otro lado, con la intrusión de Gaia como acontecimiento, como una nueva naturaleza (el hecho ecológico del que hoy no podemos escapar y debemos responder). Cfr. Stengers, 2017.

En este capítulo se realizó un recorrido conceptual en torno a la conformación del dualismo naturaleza/cultura en la modernidad occidental, al dar cuenta de su raíz en el pensamiento de la tradición cartesiana. De esta manera, se puso en evidencia la especificidad de la ontología moderna, en su carácter dualista y naturalista, para proceder más adelante con una revisión crítica de dicha ontología. Este análisis develó el carácter jerárquico de la relación que el sujeto moderno (hombre, occidental, blanco, burgués) ha establecido con el “mundo natural”.

CAPÍTULO 2

PROBLEMATIZACIÓN DE LA ONTOLOGÍA MODERNA

La intrusión del tipo de trascendencia que yo llamo Gaia hace existir en el seno de nuestras vidas una incógnita mayor, y que ha venido para quedarse. Por otra parte, es lo que tal vez sea lo más difícil de concebir: no existe un porvenir previsible donde ella nos restituya la libertad de ignorarla; no se trata de un ‘mal momento que pasará’, seguido de una forma cualquier de happy end en el sentido pobretón de ‘problema arreglado’. Ya no estaremos autorizados a olvidarlo.

Isabelle Stengers

2.1 Punto de inflexión: la urgencia de la coyuntura planetaria

Desde diversas tendencias académicas críticas, como desde movimientos sociales y políticos, que incluyen activismos indígenas, campesinos y afrodescendientes en América Latina, se advierte la profunda crisis y el particular momento que estamos transitando, llamado “colapso civilizatorio” o “crisis civilizatoria”. Esta última noción es propuesta por Edgardo Lander (2011), pensador cercano a la perspectiva del giro decolonial al interior de las Ciencias Sociales, y atiende al carácter sistémico y global que adquiere la actual situación. Lo específico de la misma radica en la multiplicidad de dimensiones afectadas e interconectadas entre sí, por lo que no puede reducirse a una cuestión cíclica, tampoco únicamente financiera, dado que, es al mismo tiempo una crisis ecológico-social, alimentaria, climática, energética, bélica, migratoria, económica, política, entre otras²⁸. Por su parte, Arturo Escobar, afín a lo planteado por Lander, refiere a la crisis en tanto que “interrelacionada del clima, los alimentos, la energía, la pobreza y los significados” (2016: 11). Dada esta crisis del modelo civilizatorio de la modernidad capitalista occidental, Escobar remite a la diversidad de formas de responder y enfrentar la misma, que emergen como transiciones ecológicas y culturales a lo largo del Norte Global y Sur Global, pues para el Norte Global se destacan las perspectivas del decrecimiento, no así para el Sur Global. En este último, emergen otros

²⁸ Sobre el carácter multidimensional de la crisis, ver: Ángeles, M., A. E. Gámez y A. Ivanova (2011). “Crisis multidimensional y economía ecológica”. En Correa, A. Girón, A. Guillén y A. Ivanova (Coords.) *Tres Crisis: Economía, Finanzas y Medio Ambiente* (pp. 127-146). México, Miguel Ángel Porrúa.

discursos para la transición que refieren a la idea de post-desarrollo y post-extractivismo.

Entonces, retomando a Lander, la magnitud de la crisis significa un “quiebre histórico”, en el cual el patrón de desarrollo dominante ha sobrepasado la biocapacidad del planeta.

En este quiebre histórico el asunto fundamental que está en juego no es si el capitalismo podrá o no recuperarse (lo más probable es que lo hará en alguna medida), sino la interrogante mucho más crucial de si la vida humana en el planeta podrá sobrevivir al capitalismo y su modelo de crecimiento/destrucción sin fin. Se trata de una profunda crisis civilizatoria. El patrón del desarrollo y el progreso ha encontrado su límite. A pesar de que una elevada proporción de la población no tiene acceso a las condiciones básicas de la vida, la humanidad ya ha sobrepasado los límites de la *capacidad de carga* de la Tierra. (Lander, 2011: 141).

En este fragmento aparece la idea de que el desarrollo, en tanto modalidad que actualmente adquiere el capitalismo, es un modelo de destrucción sin fin; es la cara oculta sobre la que descansa el discurso del crecimiento económico. En ese sentido, la cuestión que urge es el riesgo de la sobrevivencia humana a la modernidad capitalista, en tanto a esta le es inherente una sistemática devastación. Lander (2014) señala que esta crisis civilizatoria es la de un patrón civilizatorio de traza antropocéntrica, monocultural, patriarcal y de guerra sistemática contra los factores que hacen posible la vida en el planeta: “Su dinámica destructora, de mercantilización de todas las dimensiones de la vida, socava, aceleradamente, las condiciones que la hacen posible” (79). En otras palabras, los factores que favorecen la vida están registrando una profunda alteración, cuya primordial causa es antropogénica.

Por su parte, hablar de “colapso civilizatorio” alude a un movimiento de implosión del propio patrón de poder global capitalista (Quijano, 2007) que pone en riesgo la continuidad y el destino histórico de la sobrevivencia misma de la especie y, en general, de la reproducción de la diversidad de la vida en toda su vigorosidad. Implosión por el carácter estructuralmente insostenible del proyecto moderno/colonial,

insostenibilidad inscrita en la ontología moderna y las prácticas que la *enactúan*²⁹ y/o materializan. Quijano (2014), con gran lucidez, nos ha señalado que el patrón de poder global está en crisis por el desarrollo de sus propias tendencias. Coincide con esto la comprensión de la crisis de Occidente como la incapacidad de engendrar o de inventiva para crear otros modos de ser³⁰. Por lo dicho, se torna indispensable comprender la particularidad de este presente, que se vislumbra como un momento histórico de quiebre, de ruptura, de inflexión, desde el cual debemos partir para la inventiva de nuevos discursos, prácticas y mundos, habida cuenta de una crisis de alcances ontológicos.

En relación a dichos alcances ontológicos, cabe volver a mencionar a Escobar (2016), quien explicita que la crisis-colapso es la de un mundo particular o de un conjunto de prácticas de hacer mundo, que se cristalizan en la forma dominante euro-modernidad (capitalista, racionalista, liberal, secular, patriarcal, blanca.). Éste mundo se ha otorgado el derecho de ser ‘El’ mundo, mediante el sometimiento y subyugación de otros mundos. En relación a esto, el pensador refiere a una noción que utiliza John Law, el “mundo de un solo mundo”, con el término “ontología uni-mundista”. Argumenta, entonces, que “si la crisis es causada, fundamentalmente, por esta ontología de un solo mundo se deduce que enfrentar la crisis implica transiciones hacia el pluriverso” (2016: 93). El concepto de pluriverso cuestiona el supuesto de que habitamos un mundo común cuyo modelo es la modernidad occidental.³¹

²⁹ El verbo “enactuar” es un neologismo derivado del verbo en inglés “*to enact*” y, aunque no tiene una traducción literal al español, se lo suele comprender como “poner en acto”, “materializar en el acto”. Tiene una estrecha relación con el llamado “enfoque enactivo” de los fenomenólogos Maturana y Varela, para quienes la “enacción” es un modo de cognición que se diferencia del conocimiento como representación, propio de la tradición cartesiana. En este sentido, la cognición es definida como una “acción encarnada”, que en el acto mismo de conocer se produce el mundo. Haremos uso de este término en reiteradas ocasiones a lo largo de la tesis, así como también mantendremos este sentido, extraído de las lecturas de Escobar (2016).

³⁰ Sáez Rueda utiliza el concepto de agenesia para dar cuenta de la ausencia de todo movimiento creativo que potencialmente pueda dar lugar a la modificación del *status quo*. Ver: Sáez Rueda, Luis (2015) *El ocaso de Occidente*, Barcelona: Herder.

³¹ Un antecedente sobre la idea de *pluriverso* se encuentra en el trabajo del pragmatista William James, a principios del siglo XX. Plantea el pluralismo ontológico como una decisión, en vistas a las consecuencias de asumir dicho posicionamiento ontológico. Esta noción de pluriverso, en contraposición a universo, es retomada por los planteos de Latour y Law, relevantes para esta tesis. Cfr. James, William (2009) *Un universo pluralista*. Buenos Aires: Editorial Cactus. Dicho concepto tiene también gran relevancia para el pensamiento decolonial: la pluriversalidad en contraposición a la universalidad. Asimismo forma parte de muchas reivindicaciones de movimientos sociales y de luchas autonómicas llevadas a cabo por indígenas, campesinos y afrodescendientes. Arturo Escobar (2016) se inspira en estos últimos aportes para hacer uso de la idea, por ejemplo al hablar de “diseño para las transiciones al pluriverso”.

Respecto al carácter interrelacional de los diferentes ámbitos afectados por la crisis, se visualiza la imbricación de los daños socio-ecológicos con las dinámicas del patrón de desarrollo actual, cuya visión hegemónica privilegia una perspectiva productivista, que renueva la idea del crecimiento indefinido y de los recursos inagotables, al tiempo que concibe al ser humano como externo e independiente de la naturaleza (Svampa, 2019). Esto está vinculado con una profundización de las dinámicas de acumulación de capital, mediante la apropiación y el despojo de territorios-pueblos, fenómeno que da cuenta de una expansión de las fronteras del capital y una mercantilización de la vida en todos sus aspectos. En este sentido, en su despliegue, el desarrollo asume un enfoque dualista y jerárquico de las relaciones entre humanos y no-humanos o entre sociedad y naturaleza, que anteriormente hemos llamado ontología dualista. De esta manera, afirmamos que en el trasfondo de la crisis actual encontramos una problematización de la ontología moderna dualista y unimundista y que, por ende, pensar en respuestas propositivas implica comprender el alcance ontológico de la coyuntura y la necesidad de visualizar otras ontologías.

Entonces, retomando lo planteado por los autores mencionados respecto a la situación de crisis sistémica, cabe referir explícitamente a un conjunto de sucesos a nivel planetario, que con intensidad cada vez mayor dan cuenta del estado alarmante. Entre estos, referimos a la pérdida de biodiversidad y extinción de especies, el calentamiento global debido al aumento de los gases de efecto invernadero, la proliferación de las grandes catástrofes (como huracanes, terremotos, incendios), las sequías, las pérdidas de humedales, el aumento de la esterilización de los suelos, la acidificación de los océanos, entre muchos otros³². Generalmente para referirse a esta serie de sucesos, se habla de cambio climático, crisis ecológica o crisis ambiental. Sin embargo, estas nociones aisladas resultan insuficientes ante la magnitud de la huella ecológica que la acción humana está ocasionando y la diversidad de dimensiones que afecta. Al mismo tiempo, el tratamiento de estas temáticas y su inclusión en la agenda

³² Para un análisis de datos cuantitativos, considerados referencia autorizada y oficial en los ámbitos de poder hegemónicos, recurrir al Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático, creado por el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA) y la Organización Meteorológica Mundial (OMM) en el año 1988, que ha realizado sucesivos informes y evaluaciones globales sobre el cambio climático. El último informe fue en 2013. Ver: *Cambio Climático 2013. Bases físicas*, Disponible en: https://www.ipcc.ch/site/assets/uploads/2018/03/WG1AR5_SummaryVolume_FINAL_SPANISH.pdf

mundial³³ por parte de los ámbitos de poder hegemónicos suelen despolitizar la cuestión, desvinculándola del capitalismo y sus efectos (Moore, 2016; Svampa, 2019; Vega Cantor, 2017).

Por lo dicho, el atributo de “ecológica” para adjetivar la crisis, genera un distanciamiento ficticio en el que pareciera ser un asunto relegado a los/as expertos/as del clima y a las llamadas ciencias de la tierra, no obstante, esta situación afectará y afecta lo más íntimo de nuestras existencias, desde cómo nos alimentamos hasta cómo habitamos nuestros territorios y nos desplazamos. Asimismo, en relación al término “crisis”, cabe advertir que no se trata de una crisis coyuntural o una situación pasajera de la que es posible salir, recomponerse y volver a un momento de estabilidad previo. En palabras de Latour más que la impresión de una crisis ecológica estamos ante “una profunda mutación de nuestra relación con el mundo” (2017: 22). Es decir, el mundo mismo y la relación que se establece con él, cambiaron de modo radical.

Brevemente, cabe advertir nuestro distanciamiento respecto de algunos planteos vinculados con la problemática llamada “ecológica”. Por lo que es relevante advertir, teniendo en cuenta la implicación ontológica de la crisis multidimensional, el modo en el que ciertos discursos pretenden responder a esta, reformulando la ontología dualista que ha sostenido la separación del mundo natural y el mundo socio-cultural. En particular, podemos referir a los discursos de la sostenibilidad y la economía verde, que tienen la finalidad dar continuidad al modelo civilizatorio capitalista, dada la prelación de la idea de desarrollo. Quien mejor sintetiza esta idea junto con el alcance ontológico es Escobar (2016): “La noción de una economía verde corroboró la opinión de los críticos de que lo que se quiere sostener con el desarrollo sostenible no es tanto el medio ambiente o la naturaleza, sino un modelo capitalista particular de la economía; como ya sabemos, esto significa sostener toda una ontología, la ontología dualista del individuo,

³³ Un ejemplo paradigmático es la Agenda del Desarrollo 2030 que sostiene 17 objetivos para el Desarrollo Sostenible a nivel mundial, aprobada por la ONU en el año 2015. El objetivo número 13 versa sobre el cambio climático, en el cual se sigue sosteniendo la posibilidad de un capitalismo moderado mediante el uso de las energías renovables y el respeto con el medioambiente, reforzando el dualismo naturaleza/cultura. Lo central es la reducción de las emisiones de CO₂ mediante una política de gestión del medioambiente más eficaz. Acordamos con Erik Swyngedouw cuando señala que el “reducir (o no hacerlo, como es el caso) las emisiones de CO₂ afecta al clima global y conforma patrones socio-ecológicos de diferentes modos (que, por supuesto, merecen tanto una exploración científica como una preocupación ética), pero tal proceso, aunque tuviera éxito, no produciría en sí mismo una sociedad ‘buena’ en un ambiente ‘bueno’” (2010: 46). Por lo que, ubicar como enemigo al “cambio climático” o a las emisiones de CO₂, simplifica un panorama de amplia complejidad como el que implica una crisis civilizatoria, es decir, del modelo de vida dominante.

la economía/mercado [...]” (61). Entonces, de la mano de estos discursos, se propagan proyectos tecno-científicos que persiguen la restauración de aquello que se considera “naturaleza”, pero que no deja de perpetuar una naturaleza convertida en mercancía y/o medioambiente.

Podemos nombrar una infinidad de derivas que articulan el modelo civilizatorio actual con la posibilidad de una relación más armónica con el “medioambiente”, tales como los movimientos de conservación de la biodiversidad, los conocimientos y prácticas “amigables con el medioambiente”³⁴, que velan por el control y restauración de los daños ambientales, la restauración de suelos y ríos, la re-forestación, entre otras. Así también, otro tipo de respuestas refiere a ciertos proyectos orientados a construir espacios resistentes a condiciones climáticas extremas, tecnologías que sustituyen la labor de determinados seres vivos dada la disminución de su población, el reemplazo de las energías no-renovables por energías renovables y “verdes”. En este sentido, insistimos que lo que no se cuestiona profundamente es el capitalismo y su racionalidad, la idea de crecimiento económico ilimitado y la lógica de consumo, que continúa ahora bajo la narrativa del “desarrollo sostenible”³⁵. Esta se vuelve contradictoria dado que, “los intereses del desarrollo y las necesidades de la naturaleza no se pueden armonizar bajo los modelos económicos convencionales” (*Ibíd.*).

En este contexto, un aspecto que limita la posibilidad de desplazarse del actual modelo civilizatorio -es decir, del capitalismo moderno/colonial- es la idea dominante de que la economía es un dominio independiente, ligado a un mercado autorregulador. La preeminencia del factor económico entendido de esa manera, determina las alternativas y las respuestas que puedan surgir ante un presente caracterizado por una agravante crisis. En este punto, también se vuelve imperante una indagación crítica de la configuración moderno/colonial de la disciplina económica, de impronta monológica y

³⁴ El uso de las comillas pretende llamar la atención sobre la persistencia en esa noción de la ontología dualista, que convierte el mundo no-humano en “medioambiente”, circunscribe a un ámbito separado y externo las profundas vinculaciones materiales y vitales que sostienen los mundos humanos.

³⁵ Para Escobar en los discursos del desarrollo sostenible se dió lugar al nacimiento de la naturaleza como medio ambiente. Lo que está en juego es cómo darle continuidad al modelo de crecimiento y desarrollo a través de una mejor “administración” y “gestión” del medioambiente. Así, afirma “la visión ecodesarrollista expresada en la corriente principal del desarrollo sostenible reproduce los principales aspectos del economicismo y el desarrollismo.” (Escobar, 2007: 328).

totalizante, que ejerce una práctica reduccionista de la diversidad de manifestaciones de economías *otras* (Quintero, 2016).³⁶

2.2 Los debates del Antropoceno: síntesis de la crisis actual

Respecto a la particular magnitud de la crisis y al carácter irreversible de las modificaciones ambientales del planeta, se ha dado un conjunto de debates académicos sobre si acaso hoy nos encontramos en una nueva edad geológica. Paul Crutzen, un químico holandés y premio nobel, propuso el término “Antropoceno” por primera vez en el año 2000 al finalizar su intervención en un coloquio internacional. Luego, dos años después, publicó un artículo en la revista *Nature*, una de las revistas científicas de mayor prestigio a nivel mundial, en el cual señalaba que el ser humano, como especie, se ha convertido en una fuerza de transformación de alcance planetario y geológico. El vocablo “antropoceno”, que indica una nueva época según criterios de la cronoestratigrafía, proviene del griego, *anthropos*, hombre, y *kainos*, nuevo, es decir, una “nueva época del hombre”. Tal denominación alude a los efectos inocultables e irreversibles que la acción del *anthropos* viene realizando sobre el planeta. Se considera que sería la época geológica que continúa al Holoceno, cuyo comienzo se ubica hace 11.700 años, luego de la última glaciación, y se ha caracterizado por un clima estable, que permitió el desenvolvimiento de las poblaciones humanas. Comprendemos, junto con Svampa (2019), que las narrativas que convergen en el acontecimiento del Antropoceno vienen a alertar y sintetizar, desde un lugar de mayor dramatismo, la crisis civilizatoria de la que hemos dado cuenta.

Resulta necesario mencionar que la confirmación y el consenso en la comunidad científica sobre esta nueva era geológica, principalmente por parte de los/as especialistas de la Estratigrafía y, en general, de la Geología, aún está en discusión³⁷. No obstante esta situación, en los últimos años el término “antropoceno” ha suscitado diferentes debates en las Ciencias Sociales y Humanas, a propósito del carácter nocivo de las aceleradas transformaciones socioecológicas de origen antrópico, que anuncia esta nueva era geológica. Así, se conforma como un concepto en disputa, atravesado por

³⁶ Esta arista (en relación a la/s economía/s) no recibirá tratamiento específico en esta tesis, no obstante, reconocemos allí una deriva para siguientes investigaciones.

³⁷ No ha recibido confirmación por parte de la Comisión Internacional de Estratigrafía.

diferentes aportes de filósofos/as, geógrafos/as, sociólogos/as, historiadores/as, climatólogos/as, ecólogos/as, entre otros.

Algunas posturas señalan que el punto de inflexión entre el Holoceno y el Antropoceno radica en la eliminación de la mayor parte de los refugios a partir de los cuales diversos grupos de especies, tanto humana, como no-humanas, pueden reconstruirse después de eventos extremos (Cfr. Anna Tsing en Haraway, 2016). Esta idea es aludida por Donna Haraway, feminista norteamericana y filósofa de la ciencia, cuyos recientes contribuciones viran sobre estas temáticas, encontrándose entre una de las principales referentes. Su propuesta alude a comprender el Antropoceno, como un acontecimiento en el cual se ha traspasado un umbral, es decir, como un evento-límite o un momento de ruptura que marca discontinuidades graves. Esta idea da cuenta de la inmensa e irreversible destrucción que estamos presenciando y abre a la pregunta por los desafíos de diseñar mundos *otros* por venir, a sabiendas de la multiplicidad de territorios devastados que está dejando el Antropoceno.

Los espacios y tiempos de refugios, definidos como aquellos lugares en donde diversos organismos podían sobrevivir y sostener una repoblación ante situaciones desfavorables, comienzan a desaparecer con mayor intensidad. Esta pérdida de refugios, se encuentra ligada a la dificultad que acarrea hoy la adaptación de las especies, debido al carácter acelerado de los cambios, disminuyendo la capacidad de resiliencia de la vida en el planeta y, con ello, la posibilidad de recomponerse luego condiciones desfavorables. La cantidad de refugiados humanos y no humanos es cada vez mayor, seres que han perdido sus espacios de reproducción biológica y cultural, denominados recientemente como “refugiados climáticos”. La noción de refugio es una figura conceptual, pero también relevante en sus alcances políticos y ontológicos, dado que se acerca a una forma de pensar nuestro vínculo con el espacio que habitamos desde un enfoque relacional. Concibe al espacio como garante de la alimentación, los cobijos y la colectivización de relaciones entre especies, como espacio de gestión de la vulnerabilidad de cada ser sintiente. Esta conceptualización se encuentra cercana a la noción de territorio como espacio-tiempo vital de reproducción de la vida, utilizada y vivenciada por muchas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas (Escobar, 2015). Entonces, el Antropoceno alerta sobre el hecho de que hemos superado un umbral, a partir del cual podemos experimentar cambios bruscos e irreversibles, instaurando la idea de un horizonte aún más dramático del que hoy se

manifiesta en la pérdida de la biodiversidad a gran escala, la extinción masiva de especies o el calentamiento global y que, entre otras consecuencias, vislumbra un aumento exponencial de refugiados climáticos y de grandes migraciones de seres humanos y no-humanos.

Como venimos señalando, son numerosos los factores, basados en el análisis de datos cuantitativos, que dan cuenta de que estamos ante una nueva edad geológica, algunos de los cuales ya hemos nombrado³⁸. Pero, cabe señalar que los mismos se tornan relevantes para el ámbito de las Humanidades debido a su origen antrópico, ubicando el foco en la responsabilidad que le compete a la acción humana sobre sus impactos nocivos. Entre los factores que expresan aquella discontinuidad a la que referíamos, cabe hacer mención a la tasa de extinción, que en las últimas décadas ha superado mil veces la normal geológica (Svampa, 2019). Esto para muchos evidencia la cercanía con una sexta extinción, pero que se distingue de las anteriores, explicadas por factores exógenos, al ser esta de origen antrópico.

Sobre la fecha de inicio del Antropoceno hay diversas posturas. Crutzen, quien popularizó el término, ubica el ingreso a esta nueva era en la Revolución Industrial en 1750, con la invención de la máquina a vapor y la utilización de combustibles fósiles como el carbón, que posteriormente será reemplazado por el petróleo y el gas. “[...] Podría decirse que el Antropoceno comenzó a finales del siglo XVIII, cuando los análisis del aire atrapado en el hielo polar muestran el inicio de crecientes concentraciones globales de dióxido de carbono y metano. Esta fecha también coincide con el diseño de la máquina de vapor de James Watt en 1784” (Crutzen en Chakrabarty, 2009: 59). Otro hito considerado importante es la fase de la “gran aceleración”, luego de 1945 caracterizada por una mayor petrolización de las sociedades y una profundización de la alteración de los ecosistemas de la Tierra. Para otros, como para Jan Zalasiewicz, geólogo británico y director del Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno (cuyas siglas en inglés son AWG), el planeta ingresó en esta era a mediados del siglo XX, con los residuos radioactivos de las bombas atómicas, tras los numerosos ensayos realizados en ese momento. Sin embargo, el acuerdo implícito entre

³⁸ Para datos más específicos recomendamos a Vega Cantor (2017), quien realiza una interesante selección de información y estadísticas sobre los cambios planetarios actuales, desde la índices de aumento de temperatura, los deshielos del polo norte, los cambios climáticos en zonas específicas del planeta, la extinción de elefantes, jirafas, osos polares, abejas, las consecuencias de la pérdida del *permafrost*, hasta las catástrofes climáticas, entre muchos otros.

quienes participan del debate, más allá de las discrepancias de las fechas de inicio, es que ya estamos transitando el Antropoceno.

Ahora bien, se han realizado diferentes críticas sobre la connotación despolitizada que adquiere la afirmación de que la humanidad, entendida como un único conjunto, es responsable de la destrucción de aquello que llamamos naturaleza y las modificaciones climáticas a nivel planetario. En este sentido, algunos/as intelectuales, sostienen que no se puede desligar al Antropoceno del inicio del capitalismo y postulan en su lugar el término “Capitaloceno” (Moore, 2015; Foster, 2017; Vega Cantor, 2017). Estos análisis atienden críticamente al grado de responsabilidad que le cabe a los humanos sobre los daños a escala geológica, siendo el ordenamiento capitalista el responsable y no todos los humanos, ni todas las poblaciones.

Principalmente, las posturas que abogan por esta reconceptualización, provienen del ecomarxismo o el ecosocialismo, como el caso del ya mencionado historiador norteamericano Jason Moore, para quien referirse a “la edad del hombre” esconde un “truco capitalista” que radica en señalar que los problemas del mundo son los problemas que les competen a todos, cuando han sido creados por el capital. Entonces, se trata más bien de una era histórico-geológica dominada por el capital. Asimismo, el Capitaloceno encuentra sus raíces en un proceso más amplio que la invención de la máquina a vapor y la posterior industrialización de las sociedades. Con el advenimiento del capitalismo, asistimos a una transformación global del “ambiente”, por la producción y el intercambio de mercancías, pero también la conformación de una nueva forma de pensar la naturaleza como algo externo a la sociedad, que se inicia a partir de mediados del siglo XV, coincidente con la colonización de América (Moore, 2015). En este sentido, el capitalismo es concebido por el historiador, más que como un sistema económico o social, como un modo de organización y producción de la naturaleza, como una ecología-mundo conformada por relaciones que privilegian la acumulación interminable de capital.

Con el término Capitaloceno queda plasmado el tinte político que ha operado en la huella geológica actual, que afecta a una naturaleza localizada en territorios, que han sido sometidos a procesos de apropiación y valorización específicos y, en este sentido, se relaciona con procesos extractivistas de larga duración. En contextos latinoamericanos, estos debates no se pueden desligar de la extracción, el despojo y el sometimiento de pueblos y territorios desde la época de la colonización, que continúa su

despliegue en la colonialidad actual. Astrid Ulloa (2017), una intelectual colombiana, ha participado de estos debates al introducir la pregunta por la pertinencia de las propuestas del Antropoceno y el Capitaloceno en nuestro Sur. Para ella, este último término permite evidenciar las relaciones históricas de desigualdad y articular la actual devastación ambiental y transformación climática, con la apropiación de la naturaleza y también con otros procesos de apropiación y despojo en el Sur Global.

Como especifica Vega Cantor, los análisis dominantes en los círculos científicos argumentan que las modificaciones aceleradas del clima y la naturaleza son causadas por el *homo sapiens* en general³⁹. Esta interpretación la considera propia de una postura liberal, a pesar de ocultarse en la aparente asepsia política propia de los imperativos de las epistemologías canónicas, que permanecen en la división moderna entre ciencia y política, imposible de sostener habida cuenta del carácter de alarma que reviste cualquier informe científico sobre la temática.

Entonces, el vocablo Antropoceno, al concentrar la atención en el *homo sapiens*, borra las responsabilidades de un modelo civilizatorio, que hoy está en crisis. De esta manera, dichas responsabilidades por la destrucción del planeta parecen ser simétricas, cuando no lo son. Sin embargo, sí nos compete dar respuestas urgentes y disputarle los futuros a la matriz de poder dominante (moderno/colonial).

“[...] es evidente que el capitalismo significa un cambio histórico sin precedentes, hasta el punto que tiene impactos que quedan en el registro fósil, tales como el uso de las armas nucleares, la producción de plásticos que pueden durar miles de años en degradarse, o la generación de altos niveles de nitrógeno y de fosfato en los suelos, que proceden de la utilización intensiva de abonos artificiales.” (Vega Cantor, 2017: 8).

En esta cita, se pone en evidencia el choque temporal y la incompatibilidad entre la temporalidad de las lógicas mercantilistas del capitalismo (la máxima de aceleración de la producción y consumo para mayores ganancias) y la que requieren los ecosistemas para restituir lo consumido.

En función de estos debates, el capitalismo se constituye tanto como una época histórica como también geológica, poniendo en tensión los límites entre el tiempo histórico y tiempo geológico. Los problemas teóricos que emergen en relación a la

³⁹ Esta postura es compartida por científicos como Edward O. Wilson. Cfr. Wilson, Edward (2002) *The Future of Life*, Nueva Work.

dimensión temporal, son abordados por el historiador hindú Chakrabarty (2009), quien pone de relieve el “tráfico conceptual” permanente entre la historia de la tierra (geológica) y la historia del mundo (humana), al interior de los debates del Antropoceno. Estamos conectando por primera vez, sucesos que tienen que ver con la vida cotidiana de las sociedades humanas, por ejemplo la matriz energética dominante basada en los combustibles fósiles, con lo que sucede a escala geológica. Dos escalas de tiempo que hasta el momento habían sido inconmensurables, se conectan. Esto deriva en un colapso de la distinción clásica de la *episteme* moderna, entre historia natural e historia humana.

Ahora bien, el conjunto de las discusiones sobre el Antropoceno, nos interesan tanto como alerta de las consecuencias nocivas e irreversibles del capitalismo -debido a sus lógicas de expoliación y explotación ilimitada de los territorios- como también en cuanto desestabilizan los dualismos modernos. En otras palabras, lo que expresan es la crisis que también atraviesan los modelos de pensamiento dualistas y la imposibilidad de seguir reforzando una ruptura ontológica entre naturaleza y sociedad, que llegó a tener alcances geológicos, paradójicamente. En este sentido, los debates del Antropoceno impugnan la escisión moderna naturaleza/cultura, al comprender al humano (en la modernidad capitalista) como fuerza geológica fundamental. El alcance geológico del capitalismo, torna insostenible la ontología dualista, dado que ya no es posible encontrar ese escenario natural que brindaba estabilidad y regularidad, sobre el cual se desenvolvía la vida socio-histórica (escenario mismo creado por la ontología moderna). Romper con la visión dual que nos desconecta de la naturaleza, que refuerza una visión esencialista, prístina y externa de la misma, implica ejercitar un desplazamiento ontológico hacia otras formas de comprender la interafectación de los mundos humano y no-humanos. Con ello, referimos a modalidades que emergen de ontologías posdualistas y relacionales, las cuales urgen ante la necesidad de encontrar otras estrategias para responder a una naturaleza que ya no es la moderna y que incluso es posible que se deba abandonar dicho término.

2.3 Crisis de la racionalidad moderna y patriarcal

A continuación, entonces, es menester relacionar la crisis que hemos descripto en sus múltiples dimensiones y en su alcance geológico, con el cuestionamiento de la racionalidad dualista imperante, es decir, de la ontología dualista moderna. Esta, habida

cuenta de la profundidad del colapso civilizatorio, se encuentra también en crisis, al poner en tensión la idea de un mundo único y del pensamiento dual propios de la Modernidad/Colonialidad. Para esta tesis es de relevancia la estrecha relación entre la tradición racionalista cartesiana y la división naturaleza/cultura que se desprende de la misma, deudora de tal racionalidad. En dicha división se establece una relación jerárquica y antropocéntrica, en la que uno de los términos se halla en relación de subordinación respecto del otro, acarreado consecuencias sociales, ecológicas y políticas (Borsani, 2014; Escobar, 2016). La noción de “naturaleza” que se instauró con el proyecto moderno/colonial se basó en la determinación de una esfera separada de lo humano, reducida a mero recurso posible de ser explotado ilimitadamente. La conformación histórico-cultural de dicho dualismo fue acompañada por una construcción científica de la naturaleza como aquello medible, cuantificable, previsible y regido por leyes, de la que hemos dado cuenta en la primera parte de esta tesis.

Tal concepción ha invadido nuestra manera de vincularnos con aquello que suponemos como “mundo natural”, un único mundo del que sólo puede hablar la ciencia, poseedora de verdad. Se trata de una naturaleza desprovista de agencia y mucho menos de agencia política⁴⁰, dado que, como señalamos en el capítulo anterior, la política se funda como una dimensión humana por excelencia. Contrariamente a esa ontología política moderna, hoy, el “hecho ecológico” (entre comillas porque también es insuficiente el atributo de “ecológico”) demanda tratamiento político y ontológico, por lo que no debería quedar relegado a la comunidad científica. Así, las fisuras de la ontología moderna emergen de un mundo que está demandando nuevos modos de habitar, más sustentables.

Esto se vincula con lo que sostiene Escobar, siguiendo al ecólogo mexicano Enrique Leff, referido a que estamos ante una crisis del pensamiento, es decir, del conocimiento occidental logocéntrico que ha inventado un mundo cada vez más economizado, tecnificado y destructivo del ambiente. Desde ese pensamiento occidental se es incapaz de brindar respuestas a los problemas que ha creado. El autor se pregunta “¿qué otras formas de conocimiento o qué otras epistemologías podrían ayudar a pensar

⁴⁰ Un ejemplo ilustrativo es el de la montaña Ausangate, desarrollado en De la Cadena, Marisol (2009) “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’” en *Revista Red de Antropologías del Mundo*, n° 4.

la naturaleza de una forma distinta?"⁴¹ (Escobar, 2012b: 148). Inquietudes que reiteran la urgencia de diseñar respuestas a partir de un desplazamiento hacia ontologías posdualistas.

En este mismo sentido Leff señala que:

La cuestión ambiental, más que una problemática ecológica, es una crisis del pensamiento y del entendimiento, de la ontología y de la epistemología con las que la civilización occidental ha comprendido el ser, a los entes y a las cosas; de la racionalidad científica y tecnológica con la que ha sido dominada la naturaleza y economizado el mundo moderno [...]. (2007: 47)

Llegados a este punto y recapitulando lo sostenido por Lander, Escobar, Quijano, Leff y los debates del Antropoceno, el actual peligro de la continuidad de la vida en el planeta tiene estrecha vinculación con la racionalidad moderna capitalista y junto con ello, con la ontología dualista.

En respuesta a la gravedad que este contexto amerita, se han intensificado en las últimas décadas la emergencia de narrativas, imaginarios y propuestas para la transición, referidas a las ideas de decrecimiento, post-desarrollo, buen vivir, economías solidarias, economías del cuidado, entre otras. Estos discursos y prácticas para la transición pretenden hacer frente a la conformación onto-epistémica de la forma dominante de la modernidad capitalista, resistiendo a la misma y también re-existiendo bajo un compromiso ontológico con los enfoques relacionales, por lo cual visualizamos en ellas fuertes implicaciones ontológicas. Tales propuestas parten del supuesto de que la crisis es inseparable del modelo de vida o modelo civilizatorio dominante, el capitalismo moderno/colonial. Cabe hacer mención que cuando hablamos de modernidad, lo hacemos desde las premisas básicas del planteo de la decolonialidad, para el cual a la modernidad le es inherente la colonialidad⁴². Esta remite a la idea de

⁴¹ Esta pregunta tiene estrecha vinculación con Boaventura de Sousa Santos quien también señala la insuficiencia de la modernidad para resolver, desde ella misma, los problemas que gestó (Santos, 2007:125)

⁴² Es menester diferenciar dos procesos vinculados entre sí, el colonialismo y la colonialidad. Como diversos autores han señalado, entre ellos Quijano (2007), mientras el colonialismo alude a la dominación directa, política, económica, jurídica, social y cultural que los europeos han ejercido sobre otros continentes, la colonialidad refiere al patrón global de poder que aún perdura a pesar de la independencia de los países latinoamericanos en el siglo XIX. La colonialidad se funda con la imposición de una clasificación racial/etnia de la población mundial, es decir, cuando se instituye la idea o ficción de raza como instrumento de dominación social, el cual permitió naturalizar las relaciones jerárquicas y

que la modernidad tiene un lado oscuro (Mignolo, 2015), invisibilizado por las narrativas canónicas de la modernidad, que la muestran únicamente en su cara benevolente y salvífica.

En lo que respecta a la crisis de la racionalidad dualista occidental, también importan las voces desde el ecofeminismo, perspectiva que conjuga un análisis crítico del patriarcado y la racionalidad dualista dominante. Existen una diversidad de prácticas y teorías ecofeministas, pero todas coinciden en denunciar el origen común de la explotación y dominación de la naturaleza y la mujer, la lógica patriarcal. El patriarcado es parte fundamental de la matriz de poder moderno/colonial de la ontología dualista. Desde este marco, el privilegio ontológico de lo humano sobre el resto de los seres (naturales, no humanos, etc.), al que aludimos en el primer capítulo, no incluye a la totalidad de la humanidad. Históricamente se vinculó a la mujer (y a lo femenino) con lo irracional y lo emocional, en oposición a la capacidad de abstracción, de raciocinio y de objetividad, propias del sujeto moderno cartesiano. Así, bajo un sesgo androcéntrico, las mujeres, al igual que la naturaleza, fueron minusvaloradas ontológicamente. El ecofeminismo comprende que las luchas ecológicas deben también dismantelar la lógica patriarcal que ha sometido a los cuerpos feminizados. En consecuencia, además de antropocéntrica, la racionalidad moderna se evidencia como androcéntrica.

En estas posturas se pone en diálogo dos corrientes de teoría y práctica política, el feminismo y el ecologismo, vinculándose la dominación del ser humano sobre la naturaleza, con la desigualdad, la violencia y la opresión del patriarcado sobre la mujer. La vejación sistemática, por parte del despliegue del capitalismo, de las bases materiales para la vida, así como también la invisibilización, el menosprecio y la apropiación de los trabajos de cuidados necesarios para la reproducción biológica y cultural, son críticas centrales para estos planteos (Peredo, 2017).

Entonces, desde las perspectivas críticas del ecofeminismo, el pensamiento binario es foco de atención, al recusar el valor jerárquico inherente a los diferentes dualismos modernos, lo que coincide con la problematización en esta tesis. Tal lógica dicotómica es señalada como propia de una visión patriarcal, como sostienen las ecofeministas Shiva y Mies. Es decir, es el pensamiento patriarcal el que estructura y

coloniales de poder, al tiempo que las legitimó. Por su parte, Mignolo (2015) postula que la “*Colonialidad* es una manera abreviada de referirse a la «matriz (u orden) colonial del poder»; describe y explica la colonialidad en cuanto que cara oculta y más oscura de la modernidad” (33).

separa el mundo en una serie de pares opuestos y, a su vez, en cada par hay una relación jerárquica y de desigual valor (Pascal y Herrero, 2010). Este pensamiento, que ubica en un lugar de primacía al hombre y la cultura (la comprensión de la misma como un estado superador de lo natural), legitimó el dominio sobre la naturaleza y las mujeres. Asimismo, el desarrollo del capitalismo se ubica como el modelo, que de manera privilegiada se beneficia de la agresividad y la sed de dominación de la racionalidad patriarcal, y viceversa.

Dicho lo anterior, Val Plumwood, filósofa y ecofeminista australiana, alerta sobre la necesidad de un nuevo tipo de cultura, dado que la “cultura racionalista ha distorsionado muchas esferas de la vida humana; su reconstrucción es una empresa cultural gigantesca pero esencial” (Plumwood en Escobar, 2016: 97). El problema de la dominación debe ser entendido en el contexto de los dualismos que existen en el pensamiento clásico. Si bien la filósofa señala la emergencia de la racionalidad dualista en la tradición griega, en la modernidad ocurrió una mayor intensificación y profundización del dualismo hombre/naturaleza.

Por su parte, los feminismos territoriales, que tienen una fuerte inspiración en las resistencias y luchas por el territorio que se están llevando a cabo por mujeres indígenas, afrodescendientes y campesinas, analizan la manera en la que las violencias en los territorios, con la llegada de proyectos extractivistas, dejan huellas específicas en los cuerpos de las mujeres de las comunidades. En estos territorios en resistencia, que están expuestos a situaciones de conflictividad bélica y a la militarización permanente, las feministas denuncian la vulnerabilidad de los cuerpos feminizados. Se pone el acento en la relación cuerpo-territorio, que implica un vínculo tal que los daños de los territorios se vivencian en los cuerpos de manera inescindible. Una de las consecuencias principales radica en la sobrecarga de las tareas de los cuidados, históricamente asignada a las mujeres. El aumento de la demanda de dichas tareas, se produce al haber más enfermos, al tener que buscar agua no contaminada, entre muchas otras cuestiones, dificultando la reproducción cotidiana de la vida. La explotación de los territorios-naturaleza implica control y violencia hacia los cuerpos de las mujeres.⁴³

En estrecha vinculación con los feminismos territoriales, las feministas comunitarias se pronuncian en contra de la lógica patriarcal que reduce a la Pachamama

⁴³ Cfr. Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo (2014) *La vida en el centro y el crudo bajo tierra El Yasuní en clave feminista*. Ecuador.

(noción utilizada por diversos pueblos indígenas, que refiere a una naturaleza totalmente distinta a la moderna) a una función reproductiva excluyente. Asimismo, recusan la relación establecida al interior de esta lógica en términos de propiedad y no de reciprocidad con el territorio. La mercantilización y parcelación de la tierra desmembra los mundos vitales. En este sentido, el Pronunciamiento del Feminismo Comunitario en la Conferencia de los Pueblos sobre el Cambio Climático enuncia: “Creemos en abolir la guerra que depreda, sustrae territorio y hace de las mujeres su Botín de guerra” (Galindo, 2016: 119).

2.4 La incidencia de la colonialidad en la ontología dualista

La crisis actual, según la caracterización llevada a cabo en el capítulo anterior, compromete a todo el mundo pero compete, en su origen, a un mundo particular que posee la forma dominante de la Modernidad/Colonialidad capitalista, liberal, racionalista, patriarcal y secular. Es así que en el trasfondo de dicha crisis radica el cuestionamiento de la ontología moderna, que ha defendido y reproducido la idea de que vivimos en “un mundo único”. Esta noción es propuesta por John Law (2011), quien refiere también a la “metafísica de un mundo” para dar cuenta de la creencia dominante de que hay una única realidad, un universo. Advierte que la misma se impuso globalmente conduciendo a terribles consecuencias, al transformar mundos no-occidentales en creencias y desestimar su valía ontológica. Desde esta ontología uni-mundista, asumida por la *episteme* moderna, la multiplicidad queda restringida a las representaciones culturales sobre esa misma realidad. De esta manera, la modernidad occidental se adjudicó el “ser” del mundo a costa de otros mundos, por lo que radica en ello una de sus más peligrosas consecuencias políticas. Entre las derivadas de su pretensión totalizante, se originó la idea de imposibilidad de un afuera de la modernidad, como se señala desde la perspectiva decolonial.

Contrariamente a los dictados de la *episteme* moderna occidental -para la cual la ontología es una disciplina filosófica que se ocupa de lo que existe, desprovista de compromisos ético-políticos y disputas de poder- la ontología uni-mundista tiene alcances políticos que han determinado nuestras formas de organizar el mundo. Con ello, nos referimos a los diversos ámbitos de la existencia que son afectados por la unidireccionalidad de la conformación onto-epistémica moderna, desde la educación, la salud, la alimentación, hasta la economía, la política, la intersubjetividad y el saber. Al

respecto, Escobar revisa cuatro creencias o ficciones, que considera medulares del mundo moderno/colonial, que se nos muestran como formas “naturales” de ser: el individuo, la economía, lo real y la ciencia⁴⁴. Cada una de ellas imparte una única manera de comprender lo que existe, al tiempo que suprime modos *otros* de hacer comunidad, de economías (en plural) alternativas y solidarias, de vivir en el pluriverso y en la diferencia ontológica, de conocimientos locales y ancestrales, etc. Por lo dicho, a esta forma dominante de la modernidad, que se imparte como única posibilidad de mundo, le es inherente la colonialidad, manifiesta en la exclusión, el sometimiento y la supresión de otros mundos u otras ontologías que no se ajustan a sus dictados.

Como señalamos, la noción de Modernidad/Colonialidad remite propiamente al pensamiento decolonial, cuyo punto de partida radica en reconocer los límites de la modernidad y, con ello, su exterioridad, la cual ha sido negada, tanto desde el pensamiento moderno canónico, como desde las perspectivas críticas a la modernidad (la teoría crítica de ascendencia marxista, el post-estructuralismo, el pos-colonialismo, etc.). En esta línea de pensamiento convergen las críticas a la teoría social contemporánea, que sigue asumiendo la existencia de una Razón Universal o bien, la idea de que todos habitamos un mismo mundo, en singular. Entonces, desde las reflexiones centradas en occidente, si bien la modernidad puede admitir diferentes facetas, se supone como totalidad de la realidad⁴⁵. Esto se traduce en cierta incapacidad para ir más allá de la modernidad o de visibilizar modernidades otras.

Contrariamente a esta idea de que nos enfrentamos a un cierto tipo de modernidad para siempre y en todas partes y que, por ende, no hay un afuera de la misma⁴⁶, para la decolonialidad existe un afuera porque hay “formas de sentir, hacer y pensar, formas de estar y habitar el mundo que provienen de otras geo-genealogías, no occidentales y no modernas” (Vázquez, 2014: 173), como afirma Rolando Vázquez, intelectual mexicano, actualmente radicado en Países Bajos. Esta apertura, no implica dejar de reconocer otras posturas para las cuales la modernidad se expresa de múltiples maneras, esto es, modernidades múltiples, híbridas, alternativas, locales, mutantes,

⁴⁴ Para un análisis detallado sobre las cuatro creencias del trasfondo cultural moderno-occidental, cfr. Escobar, Arturo (2016) “En el trasfondo de nuestra cultura: racionalismo, dualismo ontológico y relacionalidad”

⁴⁵ Algunas posturas sostienen que la modernidad debe ser reconstruida desde adentro, como el caso de Habermas que le adjudica al proyecto moderno un carácter incompleto.

⁴⁶ Sobre un desarrollo de la discusión de modernidad y globalización ver las contribuciones de Escobar (2012).

modernidad post-capitalista, post-modernidades, entre otras. Se trata de una opción epistémica y política que nos abre al diálogo con otras geo-genealogías no modernas o, en otros términos, con escenarios pos-occidentales. Este último remite a aquellos espacios periferalizados desde donde se enuncia un decir que hoy cobra fuerte protagonismo, que interpela la centralidad occidental y la colonialidad que le va de suyo.

Como señala Mignolo “el concepto de colonialidad ha abierto la reconstrucción y restitución de historias silenciadas, subjetividades reprimidas, lenguajes y conocimientos subalternizados por la idea de Totalidad definida bajo el nombre de modernidad y racionalidad” (2010: 14). Quijano⁴⁷ realizó una crítica a esta idea particular de totalidad de la modernidad/racionalidad, como una totalidad que excluye, niega y opaca la diferencia y las posibilidades de otras totalidades. Si bien todas las culturas están asociadas a una perspectiva de totalidad, estos mundos *otros* incluyen un reconocimiento de la heterogeneidad de toda realidad, del carácter diverso de los componentes. Desde estas geo-genealogías no modernas las diferencias no son fundamento de dominación dado que no implican la naturaleza desigual del otro y, por ende, una desigualdad jerárquica, una inferioridad social y devaluación ontológica. Por el contrario, “la racionalidad moderna es absorbente y, al mismo tiempo, defensiva y excluyente” (2010: 13).

Si bien Modernidad/Colonialidad funcionan como un solo término, en tanto no hay modernidad sin colonialidad, pueden distinguirse como formas distintas de relación con la realidad, de movimientos hacia el mundo, de formas concretas de reconocer, habitar y hacer mundo. Como ya lo adelantamos, el término “colonialidad” designa el lado oscuro de la modernidad, aquello que la modernidad ha callado. Por su parte, ella marca “los movimientos para ausentar, para menospreciar, para denigrar, para relegar al olvido o al pasado lo que no tiene lugar en la modernidad” (Vázquez, 2014: 181). Desmantelar dicha colonialidad es el acto fundante de la decolonialidad y, con ello, desobedece el monopolio epistémico de la modernidad, que se auto-nombra y que ejerce su poder al nombrar al mundo.

⁴⁷ Para una mayor análisis sobre la cuestión de la totalidad, Cfr. Quijano (2014) “Colonialidad y modernidad-racionalidad” en Palermo, Zulma y Quintero, Pablo (comps.) *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Por su parte, la modernidad opera con una conciencia histórica totalizante, es decir, en su vocación universalista tiene que fingir su completitud, tiene que mostrarse sin exterioridad, como ya señalamos. Por lo cual, nombrar la colonialidad es recusar la doble negación de la modernidad en su exterioridad que, por un lado, en su movimiento histórico suprime la existencia y devalúa todo lo que está fuera de ella. Por otro, oculta ese mismo movimiento de supresión y negación de otros mundos. A pesar de que niega la negación de su exterioridad, a esta le es constitutiva y es el fundamento que la sostiene como proyecto universalizante.

Esta “exterioridad” implicó e implica hasta nuestros días la expulsión y la opresión histórica de lo no-civilizado o lo no-desarrollado, por lo que no se trata únicamente de “la otredad abstracta o imaginada” de la identidad moderna. Asimismo, es el espacio epistémico y vital donde “se rememoran, se viven y florecen otras formas de ser, de estar, de recordar y de habitar el mundo” (Vázquez, 2014:176), esa dimensión es fundamental para esta investigación. En su exterioridad estas geo-genealogías se entrecruzan entre sí y con la modernidad también, forman espacios de frontera con la modernidad, la desobedecen, la resignifican, la confrontan. De manera similar, referiremos a la ontología política como un espacio epistémico-político de encuentro entre mundos-ontologías, muchas veces conflictivo, como lo ha desarrollado Blaser, a quien nos referiremos más adelante.

Además del carácter totalizante de la ontología moderna, nos interesa profundizar en cuanto a su dimensión dicotómica, que hace de ella una ontología dualista ¿Cómo opera la lógica de la colonialidad en los dualismos modernos? El rasgo de la colonialidad se encuentra presente en la jerarquía impartida en las dicotomías modernas al prevalecer una relación de subordinación de uno de los términos sobre el otro, tal es el caso de los dualismos naturaleza/cultura y humano/no-humanos, entre otros. Esta se desenvuelve impartiendo una modalidad específica que convierte la diferencia en jerarquía y que, como se ha sostenido, las implicancias de tales dualismos jerárquicos no son únicamente teóricas sino que han posibilitado modos de habitar y construir territorios, así como el sometimiento, explotación y expoliación de los mundos no-humanos y no-occidentales.

Particularmente, esta ontología dualista nos remite a la racionalidad moderna, cuyas raíces se encuentran en Descartes, como se desarrolló en el primer capítulo, pero

que se despliega hasta nuestros días como una lógica opositiva, en tanto opuestos irreconciliables, dada la diferencia ontológica que opera entre los términos.

Una crítica a dicha racionalidad no puede desconocer su condición antropocéntrica, logocéntrica, androcéntrica, instrumental y monológica, así como tampoco, colonial. Esta tradición racionalista o cartesiana, como algunos la llaman, que instaaura un dualismo ontológico que separa de manera abismal al hombre y la naturaleza, se repliega sucesivamente fundando otros dualismos, entre los cuales encontramos occidente/no-occidente, civilizado/bárbaro-indio, primer mundo/tercer mundo, desarrollo/subdesarrollo, sujeto/objeto, mente/cuerpo, varón/mujer y humano/no-humano.

2.5 Colonialidad de la naturaleza

Para comprender la lógica de dominación inherente a la ontología dualista, es menester introducir el concepto de “colonialidad de la naturaleza”. La noción no ha sido trabajada por los primeros planteos sobre Modernidad/Colonialidad, como el caso de las reflexiones de Quijano en torno a la colonialidad del poder, sobre fines de los 90. No obstante, en posteriores contribuciones han emergido reflexiones cercanas sobre la problemática de la naturaleza, que hablan de “colonialidad de la madre naturaleza y de la vida misma” (Walsh, 2008: 138); que hablan de “‘descolonizar la idea de naturaleza’, puesto que la ‘naturaleza’ es una idea, no un ente” (Mignolo, 2015: 90), entre otras. Así, ha sido teorizada por un conjunto de intelectuales que recuperan elementos de la perspectiva decolonial en los debates sobre ecología política, entre ellos Alimonda (2011) y Escobar (2010a), como también contribuciones provenientes de la crítica al eurocentrismo de las ciencias sociales destacándose al respecto Edgardo Lander, como también aportes de Eduardo Gudynas, Enrique Leff, Alberto Acosta, Fernando Coronil, entre otros.

El análisis de la actual colonialidad de la naturaleza en nuestro Sur Global implica, en primer lugar, señalar el rol elemental que ha tenido la “naturaleza” en los espacios coloniales para la emergencia del mundo moderno (Coronil, 2000). Este hecho ha sido relegado por parte de las narrativas canónicas sobre el origen de la modernidad, las cuales han instaurado la idea de la auto-suficiencia de Europa para producir su propia modernidad capitalista y que desde allí la ha propagado hacia el resto del mundo. La relación constitutiva entre colonialismo y capitalismo habilita reconocer el papel

fundamental de la mano de obra esclava, los productos agrícolas y los recursos minerales de las colonias europeas, es decir, del conjunto de lo que podríamos llamar una “naturaleza colonial”. De hecho algunas posturas provenientes de los análisis eco-marxistas vinculan el colonialismo, iniciado en el siglo XVI, como los orígenes del Capitaloceno, al que referimos en el capítulo anterior. Ello manifiesta la magnitud del saqueo y la explotación de los territorios de América, y también de África, que han asentado las bases para el posterior capitalismo avanzado. La incorporación de los territorios americanos a la matriz de poder moderno/colonial, se basó en la reducción de dichos territorios a extensiones de “tierra” disponibles para su expoliación y saqueo. Este gesto originario determinó características de una colonialidad de la naturaleza que hoy continúa (Alimonda, 2011)⁴⁸, que ha ignorado esos territorios como territorios de vida. En consecuencia, la separación entre el hombre y la naturaleza, es decir, la instauración de la ontología dualista en nuestro Sur Global, tiene su inauguración en el hecho colonial y por ello nos hemos remitido al mismo.

En segundo lugar, visibilizar la colonialidad de la naturaleza conduce a vincular la concepción moderna de naturaleza con la división colonial entre occidente y el resto. Al respecto, desde los análisis críticos de la Epistemología del Sur, Santos coloca la “naturaleza” entre los tres descubrimientos matriciales que alimentan el modo en cómo Occidente se ve a sí mismo y a aquello que no identifica consigo. La dimensión conceptual, que se encuentra en la base y que legitima esa relación de poder-saber entre descubridor y descubierto, es la idea de inferioridad del/lo otro, la cual debe ser producida a través de múltiples estrategias⁴⁹. Asimismo, los tres descubrimientos imperiales, Oriente, el salvaje y la naturaleza comparten el lugar de la exterioridad de Occidente.

Por tanto, la construcción de la naturaleza obedeció a las exigencias de la constitución del nuevo sistema mundial centrado en Europa o un nuevo mundo moderno/colonial, en términos de Mignolo (2000). El papel de la ciencia moderna en relación a dicha construcción no es menor, dado que el nuevo paradigma científico

⁴⁸ Esta continuidad se observa con las nuevas dinámicas del desarrollo, con el neoextractivismo y la llamada “reprimarización de la economía”, como han analizado Svampa (2019), Acosta (2012) y Gudynas (2015)

⁴⁹ Esta inferiorización puede ser apreciada en las descripciones que figuras emblemáticas de la ciencia y el pensamiento modernos como Buffon, Voltaire, Hume, Bacon, Hegel y muchos otros, realizaron sobre los animales, la vegetación, el clima y los habitantes de América (los cuales aún no había salido del “Estado de Naturaleza” para los europeos), compiladas y analizadas por Antonello Gerbi (1960)

separa la naturaleza de la cultura y la sociedad, y somete a la primera a una predeterminación bajo leyes matemáticas. “La violencia civilizatoria [...] en el caso de la naturaleza se ejerce a través de la producción de un conocimiento que permita transformarla en recurso natural” (Santos, 2007: 149). A partir de este paradigma científico, del que hemos dado cuenta en el primer capítulo, la naturaleza no puede ser comprendida sino explicada, tarea de la ciencia moderna. Esta racionalidad cartesiana “no sólo colocó al ‘hombre’ en el escalón más alto en la jerarquía del ser sino que condujo a la ciencia a investigar la realidad mediante la *separación*⁵⁰ de la mente y la materia, el cuerpo y el alma, y la vida y la no vida” (Escobar 2016: 99).

Este despliegue de la colonialidad de la naturaleza de América, que tuvo su momento inaugural en la época colonial, también requirió de la destrucción y negación de los conocimientos locales, lo que vuelca la atención en la colonialidad del saber. Esta colonialidad “subalterniza todas las otras articulaciones de biología e historia, de naturaleza y sociedad, particularmente aquellas que representan -a través de sus modelos y prácticas locales de la naturaleza- una continuidad culturalmente establecida (opuesta a una separación) entre los mundos naturales, humanos y sobrenaturales.” (Escobar, 2003: 78) Esto se traduce en la minusvalía de los saberes de las culturas no-occidentales, que sostenían y sostienen otras relaciones con el mundo “natural”, otros modelos de lo natural, otras continuidades y discontinuidades entre los mundos humanos, vegetales, animales y ancestrales.

Sacar a la superficie la lógica de la colonialidad de la naturaleza comporta atender al alcance político de la comprensión esencialista, mecanicista y mercantilista de la misma. Como hemos desarrollado, estas maneras de comprender “lo natural” se insertan en el marco de una ontología de la separación que persiste en la recreación permanente del binomio naturaleza/cultura. Esto quiere decir, que la construcción conceptual es radicalmente ontológica, en cuanto legitiman determinadas prácticas que transforman la complejidad de mundos biofísicos en “recursos naturales”, “materias primas” o “medioambiente”, entre otros, es decir, producen “naturalezas”. En estas conceptualizaciones, la naturaleza se muestra como una esfera externa al mundo

⁵⁰ El destacado me pertenece.

humano, como aquello posible de administrar, racionalizar y gestionar, en función de una lógica de acumulación de capital⁵¹.

Junto con lo anterior, la colonialidad minusvalora ontologías *otras*, es decir, aquellas que mantienen vinculaciones y continuidades diferentes entre lo humano y no-humano, denominadas ontologías relacionales. Por lo que uno de los alcances de la colonialidad del dualismo naturaleza/cultura, es la separación entre la sociedad moderno-occidental y el resto de las culturas, como ya señalamos, esta es la división colonial entre occidente y el resto. Importa advertir la separación aludida en lo referido al despliegue de la colonialidad del saber en las ciencias sociales, que universaliza una sociedad liberal, por lo tanto se produce una naturalización de la misma, en tanto pretensión totalizante de la modernidad antes descripta. Así, se establece una diferenciación básica: de un lado, la sociedad que posee la verdad - en cuanto a la predominancia del conocimiento científico de la naturaleza y el consecuente control sobre la misma- y, del otro, las que no tienen verdad ni conocimiento ni control sobre la naturaleza. Esta es la Gran División Externa que hace occidente, que es inescindible de la otra Gran División entre humanos y no-humanos (Latour, 2007), las que nombramos en el primer capítulo.

Llegados a este punto, es posible señalar algunas relaciones entre los análisis de la decolonialidad y el planteo de la ontología política, que forma parte del “giro ontológico” en las disciplinas humanísticas. Este se visualiza en la definición que Vázquez nos brinda sobre la modernidad como la época que niega la relacionalidad⁵². Esta noción es central para muchos discursos y prácticas para la transición que están cobrando importancia, dado que comprenden que una de las claves para responder a la crisis actual radica en los enfoques relacionales, los que han sido expulsados de la modernidad dominante. Este sentido de modernidad vislumbra el alcance ontológico de la misma y su afinidad con el planteo de la ontología política. Desde ambos posicionamientos epistémicos, tanto desde una aproximación decolonial, como desde los planteos de la ontología política, se desmantela la política de la ontología moderna, en cuanto es una ontología de la separación y de la negación de la relacionalidad.

⁵¹ Desde este marco se suele pensar que la crisis climática es un problema de “administración” de “recursos” o de una deficiente gestión técnica del medioambiente (Swyngedouw y Ernstson, 2018).

⁵² Interesan los trabajos de Vázquez que refieren específicamente a la colonialidad de la temporalidad (cfr. Vázquez, 2014)

En este capítulo se desarrollaron las consecuencias nocivas de la ontología dualista, que al legitimar una lógica de expropiación y explotación de aquello que llamamos naturaleza, contribuyó la actual crisis-colapso civilizatorio. Asimismo, se analizaron los diversos alcances de dicha crisis, que advierten que llegamos a un momento de inflexión tal que no podemos ignorar el peligro que corre la sobrevivencia de la vida misma en la Tierra y, con ella, la de nuestra especie. Esto dio lugar a los debates sobre la magnitud de la crisis y al carácter irreversible de las modificaciones ambientales del planeta, mediante el acontecimiento del Antropoceno, como nueva edad geológica. Este complejo contexto, condujo a replantear los soportes de la modernidad capitalista, por lo que también se vislumbró una crisis de la ontología moderna.

De esta manera, a continuación damos lugar a las ontologías relacionales y posdualistas desde la ontología política.

CAPÍTULO 3

ONTOLOGÍA POLÍTICA, RELACIONALIDAD Y PLURIVERSALIDAD

Verdaderamente no basta con decir ¡Viva lo múltiple!, aunque ya sea muy difícil lanzar ese grito. Ninguna habilidad tipográfica, léxica, o incluso sintáctica, bastará para hacer que se oiga. Lo múltiple ha de ser hecho [...]

Gilles Deleuze y Félix Guattari

[...] estamos “arrojados” en estas condiciones de desfuturización a medida que el futuro se sacrifica a las ganancias huecas del presente [...] La continuidad de esta relación está en el corazón del Sostenimiento -el proyecto conceptual y práctico más allá de la Ilustración, la modernidad, la globalización y la sustentabilidad (que tan a menudo sostiene lo insostenible, ya sean industrias, modos de vida, productos, instituciones, entornos contruidos, modos de agricultura, etcétera)-. Todo esto va creando la posibilidad de un mundo de ser-en diferencia. Necesitamos un mundo post-humano (de nuevo en su diferencia) en el que lo humano no sea abandonado sino que, más bien, se sintonice con el ser del Sostenimiento y, así, se convierta en un agente de futuro.

Tony Fry

3.1 Aperturas desde la ontología política

A partir del análisis crítico realizado sobre la ontología dualista y el desmantelamiento de la colonialidad inherente a la pretensión totalizante de tal ontología moderna, interesa el consecuente debilitamiento de la centralidad de la misma. Esto hace posible la indagación en las prácticas que *enactúan* realidades *otras*, aquellas que (re)crean el pluriverso y que provienen, en su mayoría, de geo-genealogías no-occidentales y no-modernas. Entonces, necesariamente emerge una problemática ontológica, al tiempo que política, que abre la pregunta sobre cómo multiplicar realidades pluriversales y relacionales. Los insumos teóricos para poder pensar y

abordar esta problemática los hallamos en los planteos críticos de la Modernidad/Colonialidad, en la Antropología crítica y en los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología, los que hemos desplegado a lo largo de esta tesis. Todas estas líneas epistémicas inspiran el proyecto al que, en un sentido amplio, se le ha dado el nombre de ontología política.

La ontología política es una propuesta intelectual y política que nace en el seno del “giro ontológico” de las Ciencias Sociales y Humanas, nombrado en el primer capítulo en relación a Descola. Este giro alberga un conjunto de tendencias posdualistas, en cuanto pretenden la disolución de los dualismos modernos y atienden a la relevancia epistémica y política del “lado” históricamente relegado, reprimido, subordinado e inferiorizado. Esto deriva en un interés por esos mundos por fuera de la conceptualización que han adquirido en el marco de los dualismos, poniendo en tensión las fronteras entre sujeto y objeto, cultura y naturaleza, humano y no-humano, orgánico e inorgánico, razón y emoción, entre muchos otros. Así también, desde diferentes contribuciones teóricas, se visualiza la imbricación de esos dualismos con la división colonial entre Nosotros -modernos, civilizados- y el resto -no modernos, no civilizados-, que atraviesa a todos los dualismos modernos. Desde estos análisis, la atención radica en la potencialidad de otras formas de hacer política y la emergencia de nuevos actores políticos, no comprendidos en los marcos de la lógica dualista de ontología moderna. Con ello por ejemplo aludimos a las formas comunales de organización socio-política que se manifiestan en los feminismos o en las diversas comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinas.

Las recientes investigaciones en torno a ontología política forman parte de un ámbito epistémico en el que confluyen diferentes aportes sobre las imbricaciones entre las ontologías y sus alcances políticos. A partir de lo que se pudo relevar en esta tesis, dicho proyecto ha encontrado horizontes en el ámbito de la Ecología Política, la Economía Política, los estudios sobre Cultura y Desarrollo, en la revisión de las premisas de la Antropología clásica, en la Filosofía de la Ciencia y la Tecnología, en las novedosas discusiones sobre el Diseño, entre otros. Estos ámbitos epistémicos son transdisciplinarios, por lo que el abordaje de estas temáticas no emerge exclusivamente de la Filosofía. Sin embargo, se hace evidente la pertinencia del análisis filosófico ante la presencia de un viraje ontológico, que tiene cada vez mayor lugar en las discusiones sobre la crisis civilizatoria actual y las perspectivas críticas a la modernidad capitalista.

Por caso, en los estudios críticos a la Modernidad/Colonialidad se vislumbra este viraje al comprender las luchas territoriales, como “luchas ontológicas” de la mano de Escobar (2014) o la idea de “ontologías en disputa” y “la política de la ontología” de Borsani (2015).

Llegados a este punto, resulta necesario explicitar en qué sentido utilizamos el término “ontología”, presente a lo largo de esta tesis. En principio, cabe mencionar el alcance rupturista que implica otorgarle el atributo de “política” a la ontología, así como pensar en “ontologías” en plural. Esto involucra distanciarnos del significado que ha obtenido el término para la tradición filosófica canónica, según la cual, la Ontología o la Metafísica es la disciplina que se ocupa del estudio sistemático de la esencia del ser o de lo real en su totalidad y que no tiene relación con el ámbito de la Filosofía Política. De esta manera, a lo largo de la historia de la Filosofía encontramos, de un lado, diferentes teorías del ser que han desplegado una taxonomía de lo real y, con ello, diversas posturas epistemológicas sobre la posibilidad de su conocimiento. Y del otro lado, hallamos el pensamiento político y social. Por lo que, comprendemos que otorgarle los atributos de “política”, “posdualista”, “relacional”, “múltiple”, etc. conduce a un abandono del purismo disciplinar al interior de la misma Filosofía. Asimismo, como desarrollaremos, la ontología política conduce a pensar en ontologías en plural, dado que asumimos que no hay un solo mundo y, por ende, una única ontología.

El sentido de “ontología” lo extraemos de la propuesta de la ontología política que desarrollan particularmente Blaser, De la Cadena y Escobar, nombrados oportunamente en el Estado de la cuestión y en el Marco Teórico. Dicha definición se desenvuelve en tres registros que si bien son diferentes, funcionan de manera simultánea. El primero, remite al hecho de que cualquier modo de entender el mundo debe asumir, ya sea implícita o explícitamente, qué tipo de cosas existen o pueden existir, cuales son las condiciones de su existencia, sus relaciones de dependencia, etc. Es decir, una ontología entendida como el conjunto de premisas que diversos grupos sociales sostienen sobre las entidades que existen en el mundo. Por caso, si nos remitimos a la ontología moderna encontramos una serie de entidades discretas que se considera que pre-existen a las relaciones que entablan, tales como individuos, comunidades, mente, cuerpo, economía, mercado, capital, árbol, insecto, especies, mundo, ciencia, etc. Dentro de esta ontología nos vemos como sujetos autosuficientes que vivimos en un mundo compuesto por objetos también autosuficientes que podemos

manipular. O también, como hemos descripto a lo largo del primer capítulo, asumimos la existencia de algo llamado “naturaleza” ajeno al ámbito humano, es decir, somos capaces de distinguir lo que es construcción cultural y social de lo que es naturaleza - esta es la ontología naturalista propia de la modernidad occidental-.

El segundo registro se inspira en algunas premisas provenientes de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología, entre quienes participan Bruno Latour, John Law y Donna Haraway, también compartidas por la Teoría del Actor-Red. Desde estas posturas epistemológicas, a las que alude Blaser (2018) como “material-semióticas”, se concibe que las ontologías no preceden a las prácticas mundanas, sino que toman sus formas a través de las prácticas que involucran tanto humanos como no-humanos. Esto quiere decir, como señala Escobar (2014), que las ontologías se *enactúan*⁵³ a través de prácticas, por lo que ellas implican “acciones materializadas”. En otros términos, las premisas sobre lo que existe no se limitan al ámbito de la representación, las ideas o los imaginarios que tengamos sobre Una Realidad pre-existente. En última instancia, nuestro conocimiento podría corresponderse a dicha realidad pero sin afectar su independencia. De lo que se trata, es de que esas premisas asumidas se despliegan en prácticas concretas que crean mundos, realidades, entidades o naturalezas, por ello, en ocasiones se utilizan los conceptos de “mundo” y de “ontología” de forma equivalente.⁵⁴

Respecto a la identificación entre “mundos” y “ontologías”, cabe hacer mención a la resignificación de la noción de “cultura” a la que conduce el giro ontológico, que también la vuelve cercana a esas concepciones. El abandono de los dualismos implica dejar de comprender a la cultura bajo los lentes de una ontología dualista uni-mundista, es decir, abandonar la concepción de cultura como “estructura simbólica” a la que hemos aludido en el primer capítulo (dominante en la teoría social del siglo XX). En un

⁵³ Ver Nota 29 sobre el significado del verbo “enactuar”.

⁵⁴ Nótese que en este registro sobre lo que se entiende por “ontología”, hay una inspiración que proviene de raíces epistémicas diferentes, por un lado, de las prácticas científicas (occidental e intra-moderna) y, por otra, provenientes de escenarios pos-occidentales de ontologías no-modernas, inherentes a las prácticas cotidianas y vitales de muchos pueblos-territorios. En estas concepciones de realidades *enactuadas*, de multiplicidad ontológica, de prácticas que crean ontologías múltiples, entre otras, se juega una articulación interesante a explorar. A saber, articulación entre las ontologías propias de los territorios-pueblos (indígenas, afrodescendientes y/o campesinos) y la práctica científica, que muchos analizan desde su aspecto ontológico, dado que, en su despliegue también se enactúan realidades. Quien realiza ese cruce de manera muy clara es Law (2011). De alguna manera se trata de explicitar que también en el mundo intra-moderno hay multiplicidad, pero que posteriormente es apaciguada por múltiples mecanismos que la ubican bajo la ontología uni-mundista o la metafísica del mundo único.

sentido amplio, al interior de la ontología moderna se admite la multiplicidad cultural (expresados también con los términos de “multiculturalidad” y “relativismo cultural”), es decir, la diversidad de concepciones sobre una misma realidad⁵⁵. Escobar recusa dicha noción, señalando que en ella persiste la creencia o, incluso, el posicionamiento epistémico de la unicidad del mundo y propone comprenderla como “diferencia radical” y, por ende, como ontología. De este modo, se vuelve insuficiente entender algunos conflictos actuales como conflictos culturales –en cuanto perspectivas que entran en conflicto–, cuando se tratan de disputas de mundo y de conflictos ontológicos.

Un tercer y último registro de la definición de “ontología” está relacionado con las ontologías manifiestas en historias o narrativas que hacen más visibles aquellas premisas sobre qué tipo de entidades y relaciones conforman el mundo. Esto se vuelve más claro en los ejemplos que refieren a historias orales de pueblos y su imbricación con el trato e intercambio con entidades de diversas índoles que van desde los mundos biofísicos hasta el vínculo con lo ancestral y la conformación de la memoria.

Podemos comprender la ontología política como una propuesta orientada hacia dos direcciones, no excluyentes. Por un lado, como la indagación en los procesos por los cuales se concretizan las entidades que constituyen un mundo particular y que, con frecuencia, se encuentran atravesados por negociaciones en campos de poder. Este aspecto refiere a dinámicas al interior de los mundos u ontologías particulares, como el caso de aquellas disputas de poder intra-modernas que asumen un despliegue ontológico dualista. Así, por ejemplo, podemos dar cuenta del complejo entramado epistémico, histórico, político y económico que constituye una “naturaleza” reducida a recursos naturales y mercantilizada, posible en el marco de una ontología dualista. Por otro lado, la ontología política como el campo de estudio que investiga dichas construcciones de mundo y negociaciones, así como también los conflictos que aparecen entre diferentes mundos que luchan por mantener su propia existencia, como parte del proceso de entreverarse con otros mundos. Esto último, conduce a comprender las resistencias territoriales o las luchas por los derechos al territorio de manera profunda, en tanto “ocupación ontológica” y “luchas ontológicas”.

⁵⁵ Las diversas críticas sobre la noción de cultura asumida por la teoría social moderna y los estudios culturales, exceden a los objetivos de esta tesis, sin embargo, abren a debates interesantes a profundizar en investigaciones futuras (cfr. Escobar, 2012). También en este punto habría un cruce con los planteos de la interculturalidad profunda y decolonial, que responden críticamente los límites que encuentra el multiculturalismo (cfr. Walsh, 2008).

Luego de haber explicitado en qué consiste la noción de “ontología” desde el planteo de la ontología política y la apertura a un ámbito particular de estudio, se manifiesta otra cuestión a pensar, referida a *la práctica política ontológica*. Esta noción nos permite atender a la co-implicación entre la dimensión política y la ontológica en el ámbito de la práctica política y de las formas de hacer política, por ende, el desafío de nuevos modos de prácticas relacionales. De este modo, la ontología política nos habilita a resaltar la dimensión política de la ontología, así como también, la dimensión ontológica de la política, como señala Escobar (2014):

Por un lado, toda ontología o visión del mundo crea una forma particular de ver y hacer la política (conocemos bien las formas modernas de la política, basadas en la democracia representativa, el voto, los partidos, etc., pero no conocemos las de otras ontologías); por el otro, muchos conflictos políticos nos refieren a premisas ontológicas, ya sean intra-mundo o inter-mundos. (98)

Así, en función lo argumentado sobre las consecuencias nocivas de la ontología moderna⁵⁶, una práctica política ontológica como respuesta crítica y propositiva a la política moderna dualista, proclama una política que se articule en la relacionalidad y la comunalidad. Esta noción de *práctica política ontológica* encuentra inspiración principalmente en los movimientos sociales con los que trabaja Escobar. En virtud de ella, también se da lugar a la *activación epistémica y política de la relacionalidad*, a la cual nos referiremos en el siguiente apartado.

Ahora bien, la pertinencia de la ontología política para inquirir nuestro presente se hace patente al visualizar el modo en que la ontología uni-mundista nos ha conducido al colapso civilizatorio actual. Al tener en cuenta ese alcance ontológico, para responder a esta crisis, se hace menester la tarea de diseñar discursos y prácticas de transición hacia el pluriverso, es decir, hacia *un mundo que se componga de muchos mundos*⁵⁷. Encontramos en ello una afinidad con la perspectiva decolonial, dado que ambas pretenden ir más allá de la crítica al racionalismo y a los dualismos modernos, para dirigirse a la visualización y el resurgimiento de mundos relacionales y múltiples,

⁵⁶ Recordemos: la relación entre la ontología dualista moderna con la devastación global, desarrollada en el segundo capítulo, y la colonialidad inherente a la misma, presente en los primeros apartados de este capítulo.

⁵⁷ Esto es enunciado desde muchos movimientos sociales y territoriales, que defienden una visión de mundo donde quepan muchos mundos, tal la consigna zapatista.

provenientes de “geo-genealogías no-modernas y no-occidentales” (Vázquez, 2014). Como bien nos clarifica Mignolo (2010):

La descolonialidad (de la mente, esto es, del saber y del ser) y la opción descolonial [...] comienza por develar la complicidad totalitaria de la retórica de la modernidad y de la lógica de la colonialidad al mismo tiempo que construir futuros globales pluri-versales más que uni-versales. Las metáforas icónicas del Foro Social Mundial al igual que los Zapatistas, se proyectan hacia un mundo futuro, global, donde quepan y co-existan muchos mundos. (59)

Esto se cristaliza en el concepto de *pluriverso*, en el posicionamiento epistémico-político que apuesta, defiende y lucha por el *pluriverso*.

El interrogante que persiste es ¿cómo enfrentar de manera propositiva a la dinámica devastadora de la ontología moderna? La sensibilidad política desde la que parte este enfoque, se hace eco de esa inquietud, al asumir un compromiso con el pluriverso, un compromiso con “sostener el devenir de mundos diversos y parcialmente conectados a pesar del empobrecimiento generado por el universalismo dominante” (Blaser, 2014: 8). Ese “empobrecimiento” es propio de una globalización neoliberal que declara la guerra contra los mundos relacionales, al reiterar y profundizar los intentos de consolidar *un único mundo*, definido por una única ontología (de la separación, del individuo, etc.).

A simple vista, quizás al escuchar/leer la palabra “pluriverso”, pueda interpretarse con cierto sesgo romántico e ingenuo, hasta con cierto utopismo despolitizado. Sin embargo, el diálogo sobre pluriverso y pluriversalidad emerge ante la necesidad de caminar hacia otras opciones civilizatorias, hacia otros mundos, ante el dramatismo del colapso inminente del planeta. Implica visualizar mundos *otros*, que recusan las formas dominantes de ser, hacer y saber de la modernidad capitalista occidental. Asimismo, no se trata únicamente de visualizar otras ontologías en mundos que han sido relegados, sometidos y explotados, a costa de sostener la ontología moderna/colonial, sino también, se trata de re-crear el pluriverso, porque necesitamos diseñar nuevos modos habitar. Estas nociones conforman un modo epistémico, pero fundamentalmente político, de responder a la idea de universo.

En este sentido, el ejercicio de la ontología política permite la apertura hacia ontologías múltiples, al cuestionar el supuesto fundacional de la ontología moderna

basado en la existencia de un solo mundo. En otras palabras, esta perspectiva asume, en una férrea convicción, la existencia de mundos, relacionados y no reducibles, que conforman un pluriverso. Así, junto con esta idea de ontologías múltiples, la centralidad de la ontología moderna se desplaza y aparece como una posibilidad más entre otras⁵⁸.

Esta multiplicidad de mundos es *enactuada* permanentemente por prácticas y discursos, es decir, las ontologías no son independientes del conjunto de prácticas y hábitos cotidianos. Dichas prácticas involucran redes de humanos y no humanos, ensamblajes heterogéneos que materializan “realidades” o entidades transitorias (noción de realidad *enactuada*). En otras palabras, la ontología política se preocupa por el tipo de realidades que se “generan a través de distintas prácticas, incluidas la propia práctica analítica” (Blaser, 2014: 9).

Desde este posicionamiento no se trata de develar una realidad externa o sostener que mediante estas premisas desentrañamos un sentido oculto o que describen mejor la realidad, porque, en definitiva, se abandonan los planteos esencialistas y realismos epistemológicos: no hay esencias inalterables, ni una realidad pre-existente a las relaciones que establecemos. Así, el posicionamiento epistemológico que comparten los planteos posdualistas varía entre un constructivismo no-realista y un post-constructivismo neo-realista (Escobar, 2014). El tratamiento de estas epistemologías excede a los objetivos de esta tesis, no obstante hemos brindado algunas líneas en los tres registros sobre el sentido de ontología.

Además, por lo dicho, si bien no se desarrollará la cuestión respecto de las epistemologías, sí cabe abrir la pregunta por los supuestos epistemológicos al momento de pensar la vinculación con el/los mundo/s, sean estos socio-naturales, naturales, bio-físicos, no-humanos, más-que-humanos, etc., y su atinencia para con estas temáticas. Esta es también la pregunta por las epistemologías que admiten las diferentes ontologías, tanto dualista, como las posdualistas, en relación a los diversos modos de discontinuidad y continuidad entre “naturaleza” y “sociedad”. Por lo tanto, así como hablamos de ontologías en plural, sería menester pensar en epistemologías en plural. Una manera de responder es a partir del mapeo epistemológico que elabora Escobar (2010b), según el cual existen dos grandes ejes que estructuran diferentes

⁵⁸ Ver cuadro comparativo de Blaser (2016) entre ontología moderna (división entre naturaleza-una y cultura-múltiples) y ontología relacional (red de mundos con diferentes ontologías que se inter-afectan). Esta última corresponde a una apuesta hacia el pluriverso.

epistemologías de aquello que llamamos naturaleza: por un lado, posturas esencialistas y, por otro, constructivistas, de las que se desprenden los planteos post-constructivistas.

Brevemente y a riesgo de simplificar, podríamos ubicar a la ontología moderna bajo el eje del esencialismo, en tanto realismo epistemológico.⁵⁹ La ontología unimundista de la modernidad capitalista se sostiene en la creencia de una realidad exterior separada de las prácticas que la recrean y la producen constantemente, es decir, asume una epistemología esencialista (un realismo epistemológico). Una de las operaciones modernas por excelencia ha sido la práctica de “purificación”⁶⁰, consistente en la delimitación de un “real” único y estable, de zonas inanimadas. En esta ontología moderna, el mundo o la “naturaleza” se asume como una superficie inanimada y cuantificada que debe *ocuparse*, ser objeto de explotación y traducirse en rédito económico, en función de la lógica mercantilista.

Ahora bien, recordemos, se trata de posar la mirada en las consecuencias políticas, que se desprenden al adherir a ciertas premisas sobre “el mundo” y al tipo de prácticas que posibilitan. En palabras de Borsani (2015) “[...] importa explorar las implicancias políticas respecto a la asunción ontológica, es decir, desenmarañar a expensas de qué, al servicio de qué, cierta ontología resultante del pensamiento opositivo logró hacer aparecer como fijeas inmutables a las dicotomías propias de la epistemología moderna.” (36). Entonces, es relevante la epistemología en cuanto forma parte del entramado de la *episteme* moderna, que ha separado al mundo en binomios irreconciliables y jerárquicos. Así, reiteramos la idea de ontología política sugiere explorar las implicaciones políticas en las ontologías y las consecuencias de ciertas asunciones ontológicas en el ámbito de la política.

En el marco del diálogo que venimos estableciendo entre los planteos críticos de la Modernidad/Colonialidad y la ontología política, sostenemos que el ejercicio decolonizante le es inherente a esta última, dado que, al distanciarse de la ontología naturalista rechaza la separación ontológica con aquello que llamamos naturaleza, como así también la dominancia de lo humano sobre dicho ámbito -lo humano definido como varón, blanco, heterosexual, civilizado-. En consecuencia, la crítica a la división

⁵⁹ Profundizar sobre las diversas Epistemologías de la naturaleza será parte de investigaciones futuras. Somos conscientes que la complejidad de estos debates ameritan una investigación profunda, relevante por sí misma. (Cfr Escobar, 2010b).

⁶⁰ Latour (2007) usa la noción de “purificación”, para describir un segundo conjunto de prácticas modernas que consisten en la distinción de esferas ontológicas, la de los humanos y la de los no-humanos.

colonial sostenida en el dualismo naturaleza/cultura es primordial para este posicionamiento epistémico. La clasificación jerárquica de las diferencias, desplegada por la lógica dualista de la ontología moderna, es parte de la colonialidad propia de la modernidad, como hemos desarrollado. La ontología política recusa tal colonialidad y posiciona en un lugar de relevancia política y epistémica a aquellas múltiples formaciones relacionales posdualistas, es decir, aquellas ontologías que comprenden de manera relacional la vida, lo comunal, lo político, el territorio, etc. (Escobar, 2016).

Si bien, hay una fuerte tendencia posdualista al interior de las discusiones académicas⁶¹, estas ontologías relacionales son practicadas por diversos grupos sociales, activismos y comunidades, que resisten a la pretensión totalizante de la modernidad occidental. Por esto último, como muchos afirman, aún no estamos ante una ocupación ontológica completa de los diversos mundos relacionales, por lo que impera dirigir la mirada y el pensamiento hacia las sombras que habitan en la arena política, según De la Cadena (2009).

Entonces, amerita preguntarnos por las aperturas de las ontologías múltiples y relacionales ¿qué formas de vinculación entre humanos y no-humanos posibilita? ¿Qué consecuencias acarrea pensarnos en profunda interdependencia y no en términos de individuos separados de aquello que hemos señalado como “naturaleza”? ¿A través de qué prácticas *enactuamos* qué mundos? Lo que se busca es tejer la configuración de una realidad en permanente devenir y dirigirse hacia políticas ontológicas que operen sobre la base de la pluriversalidad y la relacionalidad.

Dado que, como argumentamos, la ontología dualista, entre otras dinámicas de la globalización neoliberal, ha conducido a consecuencias nocivas que ponen en riesgo la continuidad de la vida en la tierra, consideramos que el enfoque posdualista y relacional responde de manera propositiva. En este sentido Vázquez reflexiona: “Pienso que la relacionalidad es la fuerza de esperanza, el principio ético y la fuerza de resistencia frente a un sistema que requiere de individualizar, de separar para dominar, que requiere de fracturar para dominar” (Vázquez y Barrera, 2016: 87). De esta manera, la relacionalidad y los mundos relacionales conforman una práctica ontológica política con fuertes potencialidades para construir una vida sustentable.

⁶¹ De todas maneras, desde nuestro marco teórico, también se torna cuestionable la división tajante entre academia y activismos o movimientos sociales, porque muchas de las reflexiones que inspiran esta tesis, están basadas en un trabajo territorial, en territorio y con un fuerte diálogo con los movimientos sociales.

Antes de finalizar este apartado y continuar con algunas propuestas en torno a las ontologías relacionales, cabe señalar un núcleo temático-problemático que hasta el momento no hemos explicitado, que es el de los *conflictos ontológicos* o *luchas ontológicas*. Estas son nociones estudiadas por Blaser y Escobar para dar cuenta de la complejidad que actualmente adquieren ciertos conflictos, que comúnmente han sido reconocidos como conflictos medioambientales, socio-ecológicos y/o culturales. La ontología política pone la atención en la dimensión ontológica que subyace a los aspectos políticos, económicos, culturales, históricos, ecológicos que también están implicados en el conflicto. Esa dimensión ontológica refiere a los compromisos que se asumen al interior de una ontología específica -que como hemos visto también implican la apertura a ciertas prácticas- que en determinado momento entran en “choque” con los de otra ontología, incompatibles en algún aspecto. Y por ende, lo que se evidencia es el hecho de que la continuidad de una ontología, pone en riesgo la supervivencia de otra.

Desde la perspectiva de la ontología política, comprendemos que la coyuntura actual está marcada por dos movimientos, por un lado, una visión y práctica de la globalización como universalización y profundización de la modernidad y, por otro, una visión y práctica de la globalidad como creación de condiciones para el mantenimiento y recreación del pluriverso (Escobar, 2012a). El encuentro de estas tendencias se traduce en un enfrentamiento de mundos, dado que, entre ellas media una diferencia en los compromisos ontológicos que asumen. Para Escobar (2015), se trata de luchas ontológicas en cuanto se irrumpe el proyecto neoliberal sostenido en un mundo único.

Lo que a primera vista puede aparecer como una disputa por el acceso y el control de los recursos naturales, definido así por la Ecología Política (conflictos sobre la distribución ecológica), aparece conceptualmente insuficiente, cuando una de las partes no concibe lo mismo por “recursos”. Esto se debe a que estamos ante ontologías diferentes y lo que está en disputa es *lo que es el mundo*.

Los conflictos ontológicos tienen una directa relación con las luchas territoriales que están sucediendo actualmente, llevadas a cabo por comunidades afrodescendientes, indígenas y campesinas. La ocupación de territorios comunales por parte de proyectos neoliberales (estatales o privados), que en su mayoría ingresan a los territorios para la extracción de “recursos naturales”, encuentran resistencia en el entramado relacional. Muchas de esas resistencias están sostenidas en ontologías no modernas, que por ejemplo admiten un diálogo con entidades no-humanas, diálogo alimenta las

resistencias. Interesa resaltar que en esas resistencias hay una apuesta por modelos de vida que recusan la ontología dualista, por lo que implican re-existencias, es decir, existen otros mundos que están soportando esas resistencias. Hay otra concepción de mundo, ejerce una “política relacional” que es inconcebible para la política “usual”.

Por ello, el pensamiento pluriversal al afirmar la existencia de múltiples ontologías, que en sus prácticas y saberes construyen mundo, *enactúan* mundos, las diferencias no refieren a cuestiones de creencia. En consecuencia, no basta con alegar un respeto a la diferencia cultural, como se lo ha comprendido al multiculturalismo desde una postura liberal. Intentos como el multiculturalismo pretenden continuar el despliegue totalizante de una misma ontología, al reducirlas a diferencias culturales, cuando están en disputa mundos diferentes.

3.2 Lógicas relacionales y comunales hacia horizontes posdualistas

Al comprender las implicancias políticas y, entre ellas, las consecuencias destructivas inherentes a la racionalidad de la ontología moderna, tal como dimos cuenta en los anteriores apartados, es menester preguntarnos, finalmente, en qué consiste la relacionalidad como respuesta crítica y propositiva a dicha ontología de devastación. Existen diferentes maneras de abordar las ontologías relacionales, desde las filosofías provenientes de geo-genealogías intra-europeas (aunque críticas con la propia tradición metafísica) hasta las filosofías orientales, tales como la budista. En esta tesis hemos optado, de manera privilegiada, por un diálogo con escenarios pos-occidentales y periferalizados que habitan la frontera de la Modernidad/Colonialidad. No obstante, esta circunscripción no es excluyente, por lo que el lector no debe extrañarse de encontrar también propuestas que arriban del Norte global, ya que emergen de filósofos/as que participan del giro ontológico de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología –de la filosofía de la ciencia–, cuyos aportes contribuyeron en el desarrollo de esta tesis y formaron parte del Marco Teórico de la misma.

Así, el viraje ontológico hacia mundos relacionales orienta la mirada a la (re)emergencia de proyectos fundados en otros compromisos ontológicos que, al tiempo que debilitan la ontología de *un mundo único*, expanden los espacios de re-existencia. En estos espacios confluyen diferentes posturas epistémicas, activismos, movimientos sociales y luchas territoriales, es decir, tanto discursos como prácticas que defienden la necesidad de re-tejer los mundos relacionales y lo comunal.

Como hemos señalado en el segundo capítulo, la destrucción sistemática de las condiciones que hacen posible la vida en el planeta es inherente al patrón de desarrollo capitalista actual. Dichas condiciones aluden a las bases biofísicas de la vida, que en términos relacionales, forman el tejido vital. El diseño de eliminación de la modernidad está socavando y destruyendo ese tejido, agotando y simplificando los ecosistemas, junto con su posibilidad de recomposición (capacidad que recibe el nombre de “resiliencia”). Por lo dicho, los posicionamientos epistémicos que ponen el eje en la relacionalidad, alertan sobre la necesidad de re-componer el tejido relacional de los territorios dañados o de re-tejer los refugios-territorios vitales, condiciones de posibilidad de la reproducción biológica y cultural de humanos y no-humanos. En este sentido, Escobar (2014) formula el alcance político que implica atender a la relacionalidad:

Si estamos de acuerdo en que la globalización neoliberal es una guerra contra los mundos relacionales -un renovado ataque a todo lo colectivo y un intento cada vez más de consolidar el Universo definido por el entramado ontológico individuo-mercado- debemos igualmente estar dispuestos a pensar que la activación política de la relacionalidad y la lucha por el pluriverso tienen que convertirse, al menos, en una de las formas principales de la práctica política. (Escobar, 2014: 66)

Entonces, comprendemos que la relacionalidad, por un lado, es el modo epistémico de responder y problematizar a la racionalidad dualista opositiva que ha caracterizado a la ontología moderna y, por otro lado, parte de la convicción ontológica de que nada pre-existe a las relaciones que lo constituyen. Asimismo, emerge como un hecho político y social que da cuenta de la urgencia de un desplazamiento ontológico en la prácticas políticas y de la potencialidad de las ontologías relacionales para la invención de mundos *otros*. Es decir, se puede rastrear la asunción -explícita o no- de una ontología relacional en prácticas políticas, sociales y ecológicas para la transición⁶². Por lo dicho, estamos asistiendo a una *activación epistémica y política de la relacionalidad* como respuesta crítica a la devastación de la ontología moderna dualista, apuestas centrales para los diseños de transición hacia el pluriverso.

⁶² Cabe recordar, que hemos referido a los discursos y prácticas para la transición, como un conjunto de opciones y alternativas al modelo civilizatorio actual.

La emergencia de conceptos tales como “malla”, “red” y “tejido”, ponen el acento en el entramado heterogéneo que implica pensar en los mundos relacionales. Por caso, Escobar explica, a partir de los estudios etnográficos realizados por Ingold, la concepción de mundo como “una malla formada por hilos y líneas entretejidas siempre en movimiento” (Escobar, 2016: 105). Dentro de esta comprensión ontológica relacional, los humanos, al igual que otros no-humanos, participan de dicha malla. Esto es afín con algunos planteos provenientes del Norte Global, como el pensamiento de Haraway (2016a), filósofa feminista, quien advierte que el planeta mismo es producto de múltiples transformaciones causadas por la especie humana conjuntamente con otras especies, es decir, en un trabajo conjunto inter-especie, con entidades bióticas y abióticas (volveremos a su propuesta relacional en el apartado siguiente).

Asimismo, amarrada a la idea de mundo/s como malla, aparece la de universo sensible, en la que confluyen tanto teorizaciones por parte de algunos/as biólogos/as⁶³, como las ontologías de pueblos indígenas. En un universo sensible todos los seres, continua y recíprocamente, reproducen su existencia, inter-existen, es decir, son sus relaciones. Comprender el mundo desde este enfoque relacional, impide delimitar un ámbito estable e inalterable, o establecer fragmentos de esa malla como inanimados. No obstante, desde la ontología moderna uno de los mecanismos conceptuales (que se ha desplegado en prácticas diversas) ha sido la conformación de un ámbito ontológico autónomo, inanimado e inerte: lo natural. Esta es la ficción por la cual hemos concebido que lo propio de lo humano –sea la cultura, la razón, la civilización, la sociedad- puede existir de manera independiente a los mundos no-humanos.

Pues, se trata de que “la realidad está hecha de entidades que no pre-existen a las relaciones que las constituyen” (Escobar, 2012a: 20). Entonces, la manera de dar cuenta de las ontologías relacionales es mediante planteos en los cuales los mundos físicos, biológicos, humanos, culturales, ancestrales y otros, no se consideran como entidades inconexas, sino que entablan relaciones y tramas entre ellos. Uno de los ejes centrales de este pensamiento posdualista es problematizar la separación moderna naturaleza/cultura y, por ende, la idea de que existe una sola naturaleza a la que corresponden muchas culturas. Los múltiples intentos de defender una relacionalidad o interconexión entre naturaleza y cultura o entre los humanos y los no humanos “puede

⁶³ Por caso, la Teoría Gaia propuesta por Lovelock y Margulis en los años '70. Quizás hoy merece una revisión a la luz de las problematizaciones de esta tesis. Será tema de futuras investigaciones.

tomar la forma de visualización de redes, ensamblajes, naturocultura o socionaturalezas o composiciones de mundos más-que-humanos siempre en el proceso de ser creados por todo tipo de actores y procesos” (Escobar, 2016: 83).

En este sentido, la relacionalidad se distancia de las formas modernas dominantes de establecer las vinculaciones entre lo humano y lo no-humano (y los múltiples dualismos, antes señalados). La ontología dualista se despliega en el marco de una *episteme* antropocéntrica y androcéntrica que ha determinado un tipo de relación con aquello que llamamos naturaleza, mediante una visión instrumentalista y reduccionista de los mundos biofísicos (Svampa, 2019). Por su parte, la relevancia política de lo relacional radica en que subraya la interdependencia de lo vivo y que comprende que, dada la crisis sistémica, urge una reconceptualización de los dualismos modernos. Uno de los desafíos que implica el desplazamiento ontológico hacia formas de vida relacionales, además del ejercicio descolonizante permanente, es el abandono del antropocentrismo, sesgo que en muchas alternativas al capitalismo sigue perdurando.

Dado que, como ya hemos explicitado, interesan las ontologías relacionales en cuanto a su potencialidad política en el contexto de la coyuntura planetaria, un modo de acercarnos a las mismas es mediante la noción de “territorio” vivenciada por diversos pueblos. El territorio, para los análisis de la ontología política, es condición de posibilidad para el despliegue de las ontologías relacionales. Este se encuentra presente en diferentes comunidades indígenas, afrodescendientes y campesinos, fuertemente vinculados con las resistencias territoriales que están ocurriendo a lo largo de América Latina, a las que hemos aludido como luchas ontológicas.

El concepto de “territorio”, en sus diferentes acepciones, conduce a consecuencias rupturistas respecto a algunas premisas de la ontología de la separación (ontología dualista moderna). Podemos distinguir principalmente tres concepciones: el territorio cuerpo-tierra, el territorio ancestral y el territorio como espacio-tiempo vital para la reproducción de la vida. En todas ellas se articula una ontología relacional y lógicas de lo comunal no antropocéntricas. La primera, nos remite a los feminismos comunitarios desde el Abya Yala⁶⁴, por caso las feministas xincas y aymaras (Gargallo, 2012), desde allí emerge aquella categoría. Apuntan al carácter inescindible de la

⁶⁴ Abya Yala es el nombre ancestral de nuestro continente antes de la conquista.

defensa por los territorios y la naturaleza, con la lucha contra el patriarcado que afecta en los cuerpos de las mujeres. Cuerpo-tierra es el lugar desde el que se enuncian políticamente. Para las cuales, el individuo no puede escindirse del territorio que habita y que las violencias sobre los territorios afectan de manera directa sobre los cuerpos. Por su parte, la noción de territorio ancestral remite a un complejo entramado de memorias vivas, historicidad y temporalidad que excede a la comprensión que se pueda realizar desde la *episteme* moderna.

Por último, la noción de territorio como espacio-tiempo vital es la que toma mayor relevancia para esta tesis, debido a que la naturaleza ya no se comprende desde el marco dualista naturaleza/cultura, sino que se visualiza una (re)conexión y una continuidad entre el mundo humano y el mundo natural. El territorio es vivenciado como un espacio colectivo compuesto por personas humanas y no-humanas (plantas, animales, ríos, montañas, objetos técnicos, entidades espirituales) que crean y recrean sus vidas en inter-relación y, por ello, es un espacio de vida que garantiza la supervivencia étnica, histórica y cultural (Escobar, 2014). Así, es un espacio de interacción que genera complementariedad entre humanos y no-humanos, conformando *mundos-más-que-humanos*, los cuales se reproducen y co-producen mediante prácticas cotidianas.

Esta concepción excede a la noción de “tierra” o “naturaleza” como base material necesaria para la supervivencia de la comunidad humana y sus prácticas, se aleja de la noción de espacio geográfico como escenario inerte donde se despliegan los acontecimientos socio-históricos. El territorio trae consigo una concepción de comunidad que incluye actores no-humanos como partícipes de relaciones sociales y no una relación sujeto-objeto, implica fuertes compromisos con los mundos *más-que-humanos*. De esta manera señala Escobar (2012a) que “el concepto de comunidad, en principio centrado en los humanos, se expande para incluir a no-humanos [...] Consecuentemente, el terreno de la política se abre a los no-humanos” (7). Esto afecta los cimientos de la concepción moderna de la política, de fuerte raigambre antropocéntrica. Entonces, el territorio es aquel espacio, tanto biofísico como epistémico, donde la vida se *enactúa* de acuerdo a una ontología relacional, donde la vida se hace “mundo”, se mundifica. “‘Tierra puede tener cualquiera, pero territorio es otra cosa’, dicen algunos mayores afrodescendientes en el Pacífico colombiano, gran

territorio negro. El territorio es el espacio para la enacción de mundos relacionales” (Escobar, 2015: 56).

Una clave para el desplazamiento ontológico hacia la relacionalidad, en torno al cual venimos reflexionando, se trata de propagar un modo que procure *habitar* los territorios y no *ocupar* espacios inanimados. Esto encarna una resistencia a las lógicas de producción y de intercambio mercantilista, resistencia que viene amarrada a lógicas de lo comunal, a las que les es inherente prácticas de cuidado inscritas en un paradigma centrado en la vida. La noción de cuidado a la que atendemos remite al conjunto de haceres necesarios para mantener, crear y sostener la vida y perpetuar su diversidad⁶⁵. Nuestras agencias humanas participan de una red de mundos hechos de materia, procesos de vida y formas heterogéneas. Las prácticas de cuidado pueden hacer o deshacer relaciones implicadas en esos procesos de vida. Desde el enfoque ontológico, el cuidado más que una premisa moral o epistemológica, asume un compromiso con la relacionalidad. El cuidado puede ser definido como todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar “nuestro mundo”, todo lo que procuramos entretejer en un complejo tejido que sostiene la vida (Joan Tronto en Puig de la Bellacasa, 2017).⁶⁶

Una manera de llevar a cabo los compromisos ontológicos con la relacionalidad es tener una mirada hacia nuestros territorios de manera más integral, como *mundos-más-que-humanos*. Asimismo, es preciso atender al hecho de que lo que está en riesgo son las condiciones materiales y simbólicas para la reproducción de la vida, y esto vincula nuestros territorios necesariamente como espacios de refugios que debemos co-producir constantemente para hacer de ellos mundos que abracen futuros más vivibles.

Asimismo los procesos locales de creación continua rehacen y sustentan la tierra, la gente, el mundo espiritual y la vida. Desde la relacionalidad, humanos y no-humanos *habitamos* un espacio que está vivo (que es un mundo-territorio sensible). A su vez, en ese *habitar* los lugares se producen. Esta concepción dista de la ontología dualista, que concibe al espacio como un escenario dado o un contenedor y que trata de *ocupar* un mundo, una naturaleza, un espacio inanimado.

⁶⁵ La noción de cuidado la extraigo principalmente de Puig de la Bellacasa (2017) y de Escobar (2016), así como también está presente en diversos movimientos feministas (que tienen una perspectiva crítica del cuidado) y movimientos ecologistas.

⁶⁶ Diversos activismos vinculados a la reproducción de las semillas podrían dar cuenta de estas lógicas, tales como los grupos y redes de guardianes de semillas, las ferias de intercambio de semillas y saberes, grupos de huertas urbanas, asambleas ciudadanas permanentes, por nombrar algunos.

Muchas formas de vida no dualistas y relacionales, se encuentran en varios pueblos que protagonizan luchas territoriales contra las embestidas extractivistas. En la base social de estas resistencias se traman fundamentos comunales, por lo que cabe explicitar que las lógicas comunales son primordiales para pensar la relacionalidad.

Una perspectiva relacional para repensar los vínculos con la naturaleza (concebida del dualismo naturaleza/cultura) proviene de los aportes de la ética del cuidado y del ecofeminismo, las cuales ponen en el centro las nociones de interdependencia y ecodependencia. Estas propuestas no son únicamente conceptuales, sino que tienen raíz en las luchas que llevan a cabo mujeres contra el neoextractivismo en sus diferentes modalidades. Los feminismos populares, comunitarios y territoriales presentes en el Abya Yala tienen la particularidad de emerger de las resistencias y luchas en el territorio. Por lo que su raíz está en las luchas específicas de mujeres⁶⁷ que resisten en sus territorios ante la ocupación ontológica de proyectos extractivistas, propios del avance de la globalización neoliberal.

Svampa (2019) señala que:

En este punto crucial, los feminismos populares van tejiendo una relación diferente entre sociedad y naturaleza a través de la afirmación de la noción de interdependencia, en la cual el ser humano es comprendido como una parte de la naturaleza, dentro de ella y, en consecuencia, proyecta una comprensión de la realidad humana a través del reconocimiento con los otros y con la naturaleza (119).

La convicción de que la vida forma parte de una red de dependencias trae aparejada una profunda conciencia de la importancia de las lógicas de cuidado, antes nombradas, que no pueden quedar relegadas a una tarea exclusivamente femenina – asignadas así por un modelo de vida patriarcal-, sino que implica comprender el alcance político que tienen esas tareas ante la crisis actual. Por un lado, la noción de ecodependencia pone el foco en los mundos no-humanos y biofísicos como condiciones de posibilidad para nuestras sociedades y existencias. Las bases “materiales” de la vida son inescindibles de la reproducción socio-cultural. Por otro lado, la interdependencia refiere al vínculo entre personas humanas en cuanto somos cuerpos vulnerables que

⁶⁷ Podemos nombrar algunas mujeres como Máxima Acuña en Perú, Francia Márquez en Colombia, Lorena Cabnal en Guatemala, Berta Cáceres en Honduras -asesinada en el 2016-, Julieta Paredes en Bolivia, Relmu Ñamku en Argentina, entre muchas otras.

requieren de los cuidados (materiales y afectivos) de otras personas. Entonces, la ecodependencia y la interdependencia son maneras de comprender la relacionalidad que atraviesa la vida misma. Estas nociones, acuñadas por algunas contribuciones del ecofeminismo, interesan en tanto se convierten en ejes centrales a la hora de pensar en modos de re-tejer lo comunal. Lo comunal se construye en prácticas que interrumpen las lógicas mercantiles, individualistas y antropocéntricas⁶⁸, primando lógicas de cuidado.

La ontología dualista ignora estas dependencias vitales, como podemos recordar en la conceptualización cartesiana sobre un sujeto que no depende del mundo material-externo para su existencia. Esto condujo a una profunda ontología del individuo que hoy necesitamos abandonar.

Por último, comprendemos que en este recorrido investigativo no se agotan las diversas formas de *enactuar* la relacionalidad que se encuentran en proyectos e ideas practicados a lo largo de América Latina. Entre ellas, cabe nombrar el paradigma del Buen Vivir (*qamir qamaña* y *suma qamaña*) que surge de la vida comunitaria y relacional de los ayllu andinos. Este es considerado como una de las alternativas a la actual crisis civilizatoria (Mamani, 2016; Huanacuni, 2016) y como uno de los discursos para las transiciones que emergen del Sur Global (Escobar, 2016). Así también, los conceptos de “posextractivismo” y “decrecimiento”, en los que confluyen diversas propuestas que recusan el modelo de crecimiento y desarrollo actual, en los que subyace un desplazamiento hacia otro tipo de racionalidad no-dualista.

Entonces, retomando todo lo dicho, emerge la pregunta por la relación entre lo comunal y lo relacional. La relacionalidad es el ejercicio epistémico que responde al pensamiento dualista, que dividió la vida en pares binarios excluyentes y jerárquicos. La lógica de esa ontología dualista es la colonialidad inherente a la modernidad capitalista patriarcal. Por su parte, lo comunal abre a la dimensión política, es decir, al modo en el que adquiere expresión la ontología relacional. Están absolutamente implicados y se podrían usar de manera sinónima. No son escindibles, porque ya no comprendemos que lo epistemológico/ontológico vaya por un lado y lo político, por otro. Por ende, le es inherente a toda ontología relacional un despliegue político comunal.

⁶⁸ Pueden hallarse algunos rastros de lo comunal incluso en espacios urbanos, por ejemplo en el caso de las ollas populares, de las ferias de intercambio de semillas y saberes, los grupos de cuidadore/as de semillas, algunas huertas autogestivas y colectivas, en donde circulan lógicas que no son las mercantilistas.

3.3 Virajes posdualistas desde el Norte Global

Para finalizar este capítulo, quisiéramos abordar dos planteos que provienen de los ámbitos académicos del Norte Global. Sus posicionamientos epistémicos problematizan la ontología moderno/colonial, al proporcionar insumos teóricos que habilitan un pensamiento relacional. En primer lugar, abordaremos la noción de “cosmopolítica”, propuesta por la filósofa belga Isabelle Stengers, cuya incorporación nos brinda una novedosa manera de pensar y hacer política que no se enmarca en separación naturaleza/cultura. Y, en segundo lugar, la propuesta de Donna Haraway, que disputa los futuros a la ontología de devastación de la modernidad.

a- La propuesta cosmopolítica

A pesar de su reciente emergencia, la propuesta cosmopolítica ha suscitado diversos trabajos⁶⁹, entre los cuales encontramos los de Bruno Latour y Mario Blaser, en torno al alcance, complejidad y límites de dicha propuesta. Estos han dando lugar a otras reformulaciones, que involucran una variedad de cuestiones, desde las prácticas científicas y sus objetos, hasta las ontologías indígenas y los actores no-humanos en las disputas políticas, por nombrar algunas. En un *dossier*⁷⁰ dedicado a esta temática, por primera vez se traducen al castellano dos textos claves: “La propuesta cosmopolítica” de Stengers (2014) y “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?” de Latour (2014).

El término ha adquirido relevancia dada su capacidad de abrir y expandir los límites de las discusiones sobre teoría y filosofía política, ya que conduce a la revisión de la noción misma de “política”. La cosmopolítica fue introducida por Stengers, a partir de su trabajo en la filosofía y la historia de la ciencia, para desafiar las distinciones canónicas entre ciencia y política, lo racional y lo místico, la naturaleza y la sociedad. Esta propuesta se acerca a una epistemología constructivista, que considera todo hecho como abierto y discutible, de esta manera pretende dar cuenta de cómo la actividad científica constituye determinados hechos, mundos o cosmos, asimismo los intereses políticos que la atraviesan.

⁶⁹ Somos conscientes que los alcances de la propuesta cosmopolítica no se agotan en estas páginas. En este apartado hemos seleccionado las reflexiones que consideramos que complejizan un posicionamiento ontológico posdualista, sus concomitantes desafíos políticos y la afinidad con la ontología política.

⁷⁰ Dossier: “Cosmopolíticas” en *Revista Pléyade*, n° 14, julio-diciembre 2014. Disponible en: <http://www.revistapleyade.cl/pleyade/ediciones/numero-14/>

En Latour encontramos un modo de abordar la cosmopolítica que parte del análisis crítico de la noción de “cosmopolitismo”, la cual es asumida en la sociología contemporánea de Ulrich Beck y, en general, en las Ciencias Sociales y Humanas, al momento de abordar la cuestión de los conflictos políticos. Se pregunta sobre las limitaciones que tenemos como investigadores, para comprender aquellos disensos que no sólo versan en la identidad cultural de los humanos, sino en el *cosmos* mismo en que viven.

Entonces, es necesario establecer la distinción entre “cosmopolítica” y “cosmopolitismo”, dado que este acude a un mundo común o a una realidad dada, el *cosmos*, como fundamento para solucionar las diferencias entre humanos, mientras que la cosmopolítica provoca una ruptura con dicha idea. La postura uni-mundista que defiende el cosmopolitismo, considera que es posible que cada uno (cada parte implicada en un conflicto) abandone sus perspectivas “parroquiales” para poder abrazar aquello que en última instancia compartimos, que es el hecho de que habitamos un mundo común. En esta concepción, el *cosmos* no está puesto en discusión, así como tampoco lo está la “naturaleza” en el marco de la ontología dualista, porque se considera única y compartida por todos. Se trata de la “Naturaleza Allá Afuera, no construida ni negociable” (Latour, 2014: 56). La asunción de la existencia de un *cosmos* único y común a todos, es llamada por Latour como mononaturalismo, el cual confía en la capacidad de la razón y de la ciencia para conocer dicho *cosmos*. Llegados a este punto, se puede apreciar la cercanía con lo que hemos problematizado en términos de ontología uni-mundista, por lo que interesa señalar la afinidad de los planteos de la cosmopolítica con los de ontología política, a pesar sus procedencias epistémicas diferentes.

La noción de *cosmos* en la propuesta cosmopolítica se separa de la forma dominante de comprenderla como única realidad sobre la que existen múltiples culturas o visiones de mundo. Por el contrario, en este planteo, *cosmos* significa pluriverso y, por consiguiente, encontramos otro punto de relación con la ontología política y la decolonialidad. Este pluriverso, requiere de una cosmopolítica (Blaser, 2018), porque la política comprendida en el marco de la ontología dualista resulta insuficiente, dada su restricción conceptual y ontológica. Asimismo, en palabras de Latour (2014): “La presencia de *cosmos* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *política* signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de *política* en *cosmopolítica* resiste a la tendencia de que *cosmos* signifique una lista finita de entidades que

considerar” (48). Así, ambos términos, cosmos y política, al formar una palabra compuesta evitan la clausura que tienen dichos conceptos por separado.

En este panorama, Latour sostiene que estamos asistiendo actualmente a guerras que son guerras de los mundos, dado que “lo que está en juego es la hechura del cosmos” (2014: 49). Es decir, lo que se está disputando es el mundo en común por construir. La cosmopolítica “[...] se refiere entonces a la exploración y composición de un mundo en común a partir de compromisos, uniones, relaciones entre entidades heterogéneas que incluyen desde biólogos a leones, desde urbanistas a terremotos, desde obreros a moléculas tóxicas” (Rodríguez-Giralt *et al*, 2014: 2), por lo que no tiene que ver con el ámbito de las negociaciones y consensos restringidos a lo humano. Este mundo en común, no es un mundo ya constituido, dado y previo al acto de conocimiento o “exploración”, sino que implica su construcción y composición. “Inspirada en la premisa pragmatista de que la realidad no está terminada sino en constante proceso de construcción, la cosmopolítica es una exploración performativa, con consecuencias ontológicas, y que implica articular las entidades y relaciones que componen el mundo.” (*Ibíd.*). Arribar a un mundo en común, una vez compuesto, no implica el fin de la política, por el contrario, implica una constante transformación y composición conjunta, un constante *hacer mundo*.

En función de lo dicho, la noción de cosmopolítica ubica al cosmos en el centro de la tensión política, de forma que refiere a una multiplicidad de mundos co-existentes y sugiere que las relaciones entre estos constituye un campo político en sí mismo. Blaser, si bien reconoce la relevancia conceptual que implica un término como cosmopolítica, a su vez, realiza una crítica a Latour, quien propone la construcción de un único mundo en común. Esto lo argumenta, al analizar un caso paradigmático de conflicto ontológico, el que gira alrededor de la caza de caribú/atiku en Labrador, Canadá (Blaser, 2018). El riesgo de la posibilidad de un mundo único en común, es que puede desembocar en la destrucción, invisibilización y deslegitimación de otros mundos, de manera que se termine imponiendo una ontología totalizante nuevamente. Otra cosmopolítica debería profundizar la viabilidad de la multiplicidad ontológica o de los mundos, en otras palabras, apostar a la pluriversalidad.

b- Narrativas irreverentes ante un presente desfuturizante

La colonialidad, entre otras derivas, ocasionó una desfuturización, término que Escobar (2016) resignifica del teórico australiano del diseño ontológico Tony Fry, en tanto ha destruido sistemáticamente los futuros posibles, dada la insostenibilidad que estructuralmente caracteriza a este modelo civilizatorio moderno capitalista. Esta desfuturización está vinculada con el “diseño de eliminación” inherente a las dinámicas del desarrollo dominante que socavan las condiciones para el sostenimiento de la vida, punto oportunamente exployado respecto de la crisis civilizatoria.

Entonces, se hace menester, ante una ontología desfuturizante, pasar de lo histórico a lo futural, del análisis y la comprensión de las ontologías que pueblan el mundo, a preguntarnos por el futuro. Así, del recorrido de las ontologías críticas se abre la posibilidad de volver a disputar el futuro. En primer lugar, amerita pensar en futuros, en plural, y en cómo hablar de futuros sin involucrar un *telos* inherente a las antiguas y modernas prácticas de construir mundo. ¿Cómo pensar en una futuralidad que escape a la idea de futuro de la modernidad capitalista patriarcal, que crea imaginarios tecno-patriarcales e imperialistas? Se trata del ejercicio de desplazar la centralidad de la ontología moderna que sigue imperando en el diseño de nuestras vidas y futuros.

Ahora bien, mediante esta pregunta ingresamos en un terreno que puede llamar la atención, pero se trata de un cambio de registro intencional, dado que encontramos allí un recurso que puede dar cuenta de lo que hemos teorizado.

Una manera de mostrar las distintas aristas que tiene el enfoque relacional y las maneras de ejercer una práctica que abra a la posibilidad de futuros, frente a la clausura desfuturizante del diseño moderno, es la que encontramos en Haraway⁷¹. Se trata de un despliegue propositivo en respuesta al dramatismo de la actual crisis civilizatoria. Interesa el planteo de Haraway dado que, instalada en escenario californiano (EE.UU.), combina algo de la propuesta decolonial, con su procedencia académica como filósofa y su militancia feminista, a su vez, reforma las discusiones actuales en torno al Antropoceno.

La filósofa feminista *multiespecie* conjuga Humanidades y Ciencias Biológicas, feminismo y ciencia, fabulación y realidad. A mediados de los ‘80 pronunciaba “Ciborgs para la supervivencia de la Tierra”, hoy interpela a “Hacer parientes, no

⁷¹ Algunos tramos que aquí se presentan fueron publicados en la Revista Barda.

bebés”, manifiesto político central en su filosofía. El alcance rupturista de la figura ciborg, aún vigente, brindó una ontología y una política que resistía a los esencialismos y dualismos modernos. Sin embargo, su pensamiento actualmente convoca a pensar y practicar otras alianzas y convivencias multiespecie, como una manera de responder a las demandas de parentescos *otros* en nuestro presente.

Una de las contribuciones más recientes es el proyecto narrativo “Las Historias de Camille: los niños del compost” (Haraway, 2016a), que es la historia de un futuro cercano y posible, pero al mismo tiempo, improbable. En dicha narrativa se pone en evidencia el dramatismo en nuestro presente y la necesidad de inventiva de nuevos mundos. Se trata de un proyecto que no está finalizado e invita a la proliferación de las historias, en un ejercicio de escritura colectiva y de reapropiación de las mismas. Así, Haraway pone atención en la potencialidad de un género literario, la narrativa especulativa, que irrumpe en los modos de hacer filosofía al interior de la academia dominante.

En dichas historias que conjugan la ficción futurista, encontramos una fuerte impronta feminista y de impugnación al mundo moderno occidental. En ese sentido, no sólo aparecen elementos que permiten afirmar que estamos ante una especulación feminista, sino también, rasgos de un diseño especulativo con alcances decoloniales. Esto último, es de gran relevancia porque ejercita otros modos de futuralidad y presenta una constante interpelación a imaginar mundos *otros*, es decir, mundos que escapen de la unilinealidad de los modos de ser, hacer y saber dictados por la conformación onto-epistémica moderna.

De esta manera, los mundos que se abren a lo largo de las narraciones sobre Camille, presentan un desplazamiento, en diferentes aspectos, de los dictados modernos, por ejemplo, se articulan modos de ser colaborativos con otras especies, modos de habitar comunales en los territorios dañados, prácticas de parentesco no convencionales, entre otros. Aparece así como un modelo de trabajo que incita a la realización de proyectos colectivos, no sólo imaginativos, sino también plasmados en prácticas escriturales y experiencias de (re)existencias territoriales, en otros términos, en discursos y prácticas de transición hacia el pluriverso (Escobar, 2016).

Es interesante resaltar que esta propuesta emerge en el marco de un taller sobre “Gestos especulativos”, dictado por Stengers y Debaise, por lo cual, presenta en sus raíces un condimento del orden de lo colectivo. Se inserta en un conjunto de ideas que

comprenden los alcances políticos que tiene el ejercicio especulativo en el contexto de una crisis general de los modos de pensamiento modernos, en los que impera la referencia al progreso, la racionalidad y la universalidad (Debaise y Stengers, 2015). En este sentido, los gestos especulativos, intentan activar claves posibles y perceptibles en nuestro presente que al mismo tiempo han de recusar los dictados modernos.

Este tipo de poética irreverente manifiesta la importancia de la creación de imaginarios que trasciendan el capitalismo moderno-colonial actual, como una arista que no debemos descuidar en el camino hacia el diseño de mundos *otros*. En ese sentido, no es únicamente una invitación, sino también una interpelación al ejercicio imaginativo, que evidencia su urgencia ante los efectos desfuturizantes que el proyecto moderno-colonial ha provocado. La insostenibilidad estructural del diseño de la modernidad impide imaginar futuros posibles por fuera de esta matriz, al decir de Jameson (2003), “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (103). Estas historias manifiestan la importancia de reactivar la imaginación de futuros, en los cuales los modos de convivencia colaborativos se hacen urgentes y las formas relacionales de ser-en-con-el-mundo. Es una manera de confrontar esa ontología de desfuturización, dado que comprendemos que esta práctica narrativa forma parte de las “[...] prácticas ontológicamente futurizantes, en particular las que involucran la creación relacional de nuevos mundos y nuevos tipos de ‘humano’” (2016: 153), como señala Escobar. Por lo que afirmamos que en esta propuesta hay una práctica futurizante en un sentido ontológico, que evidencia la necesidad de tejer otras ontologías, que recusen la que heredamos de la modernidad dominante, porque dentro de ella nos quedamos sin futuros.

En tanto ficción, “Las Historias de Camille” propone futuros abundantes a partir del cultivo de las “artes de vivir en un planeta herido”, frase que remite al título del libro de Anna Tsing (2016). Es menester señalar dos cuestiones fundamentales, por un lado, que el relato inicia asumiendo la dramática situación de habitar territorios que han sufrido la devastación del Antropoceno/Capitaloceno, por lo que articulan con las discusiones que analizamos en el segundo capítulo. Por otro, la fuerte dimensión propositiva que tiene el pensamiento de Haraway. La noción de abundancia⁷² refiere a

⁷² Haraway hace referencia a la noción de abundancia presente en “A Manifiesto for Abundant Futures” de Collandr, Dempsey y Sundberg.

formas de vida más autónomas, diversas y colectivas, a formas de lo comunal que incluyan mundos-más-que-humanos.

Como señalamos, los términos Antropoceno/Capitaloceno remiten a un conjunto de discusiones actuales que anuncian la presencia de una nueva era geológica y que alertan sobre la gravedad irreversible a la que condujo la ontología de la devastación. Estos advierten que “la devastación antropogénica es del orden del dramatismo y la fatalidad y pone a la humanidad frente a la barbarie por ella desplegada” (Borsani, 2017: 6). Así, como contrapartida a los tiempos thanatológicos actuales, Haraway habla del Chtuluceno para figurar un espacio-tiempo en donde se están tejiendo poderosas alianzas que hacen frente a aquellos. Esto viene al relevo de comprender al Antropoceno como un evento límite e irreversible a partir del cual debemos comenzar a crear otras formas de vivir y morir, hacer-con-otros, potenciar las fuerzas *simchtónicas* y *simpoiéticas*. En palabras de Haraway “el Chthuluceno nunca es uno; siempre es simchthónico, no auto-chthónico; simpoiético, no autopoiético” (2016b), manifestando una perspectiva que apuesta al pluriverso, noción central para nuestra tesis. No sólo implica recurrir a un ejercicio imaginativo, sino que también es un llamado a construir otras formas de relación y de parentescos. Con el término Chtulucenono no se refiere a la criatura imaginada por Lovecraft y los mitos del Cthulhu, dado que, al incorporar la ‘h’, la grafía “cth” cambia a “chth”, de manera tal que refiere a lo ctónico, a las fuerzas chthónicas (del griego *khthónios*, “de la tierra” o “perteneciente a la tierra”) o telúricas.

Finalmente, una cuestión central en el planteo de Haraway es lo que enuncia en diferentes ocasiones como “Hacer parientes, no bebés” (en inglés, “*making kin, not babes*”) a modo de manifiesto y de convicción. El nivel provocativo de esta premisa tiene diversidad de interpretaciones, pero principalmente está vinculado con la dimensión propositiva de su pensamiento, con el Chtuluceno, ese mundo que imagina más allá, pero también más acá del Antropoceno. A partir de una interpretación crítica del presente mediante la cual evidencia la dramática situación planetaria, se dirige hacia la invención de una poética en pos de abandonar el Antropoceno. En esta poética nos habla del Chtuluceno que, como he señalado, atiende a las fuerzas y los procesos de la tierra, convoca a las fuerzas de recomposición telúricas que han estado siempre.

Aquel eslogan es principalmente un llamado a generar relaciones de parentescos *otras* y no refiere únicamente a una extensión de los vínculos más allá de lo consanguíneo, sino también a una extensión de los lazos de parentescos hacia otras

especies, que excedan lo humano. Es una interpelación a practicar y pensar las relaciones en otros términos con aquellos mundos no-humanos, en propagar lazos que generen comunidad, donde primen prácticas de cuidado no antropocéntricas. Es un llamado también a pensar desde nuestras prácticas la idea de una justicia reproductiva vinculada con la justicia ambiental. Esto tiene relación con una problemática recurrente en estas historias y, en general, en el pensamiento de Haraway, que es el de la sobrepoblación humana que se proyecta para fines de este siglo.

Por todo lo anterior, la crisis de nuestro presente nos interpela a hacer parientes, hacer-con, convertirnos-en, componer-con-los-*terranos*. Así, la filósofa enuncia: “Hacer-parientes es hacer personas, no necesariamente como individuos o como seres humanos” (*Ibíd*, 2016b: 22). Se trata de propagar prácticas que extiendan la palabra “pariente” más allá del lazo consanguíneo, un parentesco no limitado a los dispositivos de la familia occidental antropocéntrica. La recusación del antropocentrismo quizás es una de las tareas más difíciles en el desplazamiento ontológico hacia la relacionalidad. La recomunalización es una cuestión que aparece como fundamental al momento de pensar en modos de vida relacionales que hagan posible la continuidad de la vida humana y no humana en el planeta. Por ende, hablar de otros parentescos y de lazos inter-especie es otra manera de pensar en comunidades no restringidas a lo humano, que reconozcan la implicación de los mundos-más-que-humanos.

Luego de haber dismantelado dicha colonialidad en el capítulo anterior, posamos la mirada en la noción de pluriverso como convicción política y epistémica para responder a la unicidad de mundo que defiende la ontología moderna. Esto fue posible desde las premisas de la “ontología política”, central en esta tesis, que inquiere las implicancias políticas de las asunciones ontológicas y los supuestos ontológicos en las prácticas políticas. De esta manera, fue posible la indagación por las prácticas que (re)crean el pluriverso, en su mayoría desde escenarios pos-occidentales. Con ello, se analizaron las ontologías posdualistas y relacionales, necesarias para diseñar mundos vivibles frente a la insostenibilidad del presente.

CONCLUSIÓN

Para nosotros los urbano-modernos, que vivimos en los espacios más marcados por el modelo liberal de vida (la ontología del individuo, la propiedad privada, la racionalidad instrumental y el mercado), la relacionalidad constituye un gran desafío, dado que se requiere un profundo trabajo interior personal y colectivo para desaprender la civilización de la desconexión, del economismo, la ciencia y el individuo. Quizás implica abandonar la idea individual que tenemos de práctica política radical. ¿Cómo tomamos en serio la inspiración de la relacionalidad? ¿Cómo reaprendemos a interexistir con todos los humanos y no-humanos? ¿Debemos recuperar cierta intimidad con la Tierra para reaprender el arte de sentipensar con ella? ¿Cómo hacerlo en contextos urbanos y descomunalizados?.

Arturo Escobar

A modo de cierre, cabe señalar que, luego de los análisis realizados, hemos arribado a la ratificación de las hipótesis que fueron planteadas en el inicio de esta tesis. La indagación sobre los alcances ontológicos y políticos del dualismo moderno naturaleza/cultura permitieron comprenderlo en el marco de la ontología dualista y naturalista que ha predominado en la modernidad occidental. Asimismo, la revisión crítica de tal ontología condujo a dismantelar la lógica de la colonialidad y su relación con el actual colapso civilizatorio. De este modo, la crisis, en sus diferentes dimensiones y en su carácter irreversible, puso de manifiesto la necesidad de un desplazamiento ontológico para responder a la misma. Es así que los enfoques relacionales y comunales se muestran como opciones epistémicas y políticas necesarias en nuestro presente. Así se dio cumplimiento a los dos objetivos propuestos, ya que se realizó un recorrido conceptual sobre la constitución moderna del dualismo naturaleza/cultura, al que le subyace una lógica binaria y jerárquica, inherente a la ontología moderna. Además, se exploró la relacionalidad y la pluriversalidad como respuestas críticas y propositivas al modelo de vida capitalista moderno/colonial. Las mismas dieron lugar a otros modos de comprender las relaciones entre los mundos humanos y no-humanos y a la necesidad de

abandonar la concepción de “naturaleza” heredada de la modernidad. Entonces, a partir de la reflexión en torno a las ontologías relacionales emergieron las ideas de tejido, malla, pluriverso, territorio (en sus múltiples acepciones), lo comunal más allá de los lazos entre humanos, los parentescos multi-especie, las lógicas de cuidado, la ecodependencia y la interdependencia, entre otras. De esta manera, la investigación no se restringió únicamente al desmantelamiento de la ontología dualista, sino también a la apuesta y convicción de que otros mundos son posibles.

Cabe hacer mención sobre el modo en que esta tesis se convierte en un punto de partida para continuar trabajando sobre estas temáticas. De ahí que se puede considerar que ha servido como apertura hacia múltiples problematizaciones, que no se pueden saldar fácilmente y que, además, lo propio del quehacer filosófico es una reflexión que potencia el preguntar. La apertura a la que referimos radica en las cuestiones que van desde el derecho, la economía, las epistemologías, hasta los debates al interior del ecomarxismo, las alternativas al capitalismo y la modernidad, los discursos para la transición, entre muchos otros, que serán objeto de futuros análisis.

El despliegue investigativo de la presente tesis autorizó diversas reconceptualizaciones de la ontología dualista para dar cuenta de las consecuencias nocivas que la misma trae aparejada. Así hemos hallado una diversidad de maneras de nombrarla, que profundizan la imbricación entre ontología y política, tales como: ontología uni-mundista, ontología de la devastación, ontología de la separación, ontología del individuo, ontología de la desconexión, ontología desfuturizante.

Quisiéramos detenernos en esta última acepción, que atiende a los efectos desfuturizantes de la modernidad, inescindible de la magnitud de la crisis a la que referimos. Decir que se encuentra en peligro la sobrevivencia de la vida en la Tierra implica comprender de manera radical el hecho de que se nos fue clausurada la posibilidad de futuros. Este es uno de los aspectos que le otorga mayor relevancia a las temáticas de esta tesis, porque luego de un recorrido en torno a las ontologías políticas y los modos de habitar y hacer mundo, se abre la cuestión de lo futuro. La disputa ontológica es una disputa por los futuros, por la posibilidad de futuros sostenibles, pluriversales, poscapitalistas y posoccidentales.

Una de las cuestiones más relevante, que fortaleció la investigación de esta tesis, es la pertinencia y la urgencia del análisis filosófico en la coyuntura planetaria actual. Esto se visualiza ante el surgimiento, desde diferentes ámbitos disciplinares, de

indagaciones que anuncian el alcance ontológico de la crisis actual, que sitúan la mirada en los soportes del modelo civilizatorio dominante, es decir, de la modernidad occidental capitalista. Así, la intervención de la Filosofía se vuelve sumamente pertinente, habida cuenta de que una de las tareas de mayor apremio y dificultad es la necesidad de realizar un desplazamiento ontológico, ante la dramática coyuntura planetaria. Este desplazamiento implica una revisión de las bases culturales, filosóficas y, fundamentalmente, ontológicas, sobre las que descansa el ordenamiento moderno/colonial/patriarcal/capitalista. Y, dado que la ontología moderna, de la que hemos dado cuenta, se perpetúa y se materializa en prácticas y discursos, afecta e interpela en lo más profundo de nuestras existencias cotidianas.

Así, en términos conclusivos, esta investigación entiende, a riesgo de ser reiterativa, la necesidad de la revisión de la ontología moderna. Cuán evidente se vuelve el hecho de que habitamos una ontología de la separación y de la fragmentación, que a nivel subjetivo se la vivencia como una desconexión, cada vez más profunda, de nuestro “entorno”, en cuanto no habitamos territorios, sino que ocupamos espacios-tierras. Al interior de esta ontología nuestras existencias se reducen a una autopercepción como individuos autosuficientes, que lidiamos -no nos vinculamos, lidiamos- con otros sujetos autosuficientes de igual manera. También con objetos “inertes” (sean estos “naturales” o “artefactos técnicos”), a los que fetichizamos momentáneamente, o bien los descartamos de un momento a otro. Y no sabemos ni siquiera qué sucede con ese desecho, tampoco sabemos de dónde vino ese objeto, qué prácticas y qué actores intervinieron en su hechura.

Entonces, haciéndonos eco de todos los análisis realizados, preguntamos ¿cómo reconectar con lo comunal, conformando mundos más-que-humanos? ¿Qué prácticas relacionales podemos ejercer en lo cotidiano? ¿De qué manera desandar y desaprender la vestidura ontológica dualista al tiempo que vamos diseñando otra? ¿Cómo aprender a transicionar hacia futuros abiertos e inciertos, pero pluriversales? ¿Qué formas de re-existencia permiten los espacios urbanos? Todas estas inquietudes no serán zanjadas en esta ocasión, pero entendemos que debemos buscar respuestas en ontologías *otras*, en las ontologías relacionales, privilegiando la reflexión sobre qué mundos y qué posibilidades de articulación política abren determinadas asunciones ontológicas. No hay modo de despliegue en el mundo sin asunción ontológica.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, Alberto (2012) “Extractivismo y neoextractivismo: dos caras de la misma maldición” En *Ecoportal*. Disponible en: https://www.ecoportal.net/temas-especiales/mineria/extractivismo_y_neoextractivismo_dos_caras_de_la_misma_maldicion/
- ALBÁN ACHINTE, Adolfo (2012) “Epistemes “otras”: ¿Epistemes disruptivas?” *Revista Kula. Antropólogos del Atlántico Sur*, N° 6, pp. 22-34.
- ALIMONDA, Héctor (2011) “La colonialidad de la naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana” en Alimonda, Héctor (comps) *Naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- ALMENDRA, Vilma (2017) *Entre la emancipación y la captura. Memorias y caminos desde la lucha Naza en Colombia*. México: Eds. Pensaré Cartoneras, Pueblos en Camino y otros.
- ALVARADO, Mariana y DE OTO, Alejandro (2017) *Metodologías en contexto. Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.
- BACON, Francis (2003) *Novum Organum*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.
- BLASER, Mario (2010) *Storytelling Globalization from the Chaco and Beyond*. Durham: Duke University Press.
- _____ (2014) “Reflexiones sobre la Ontología Política de los Conflictos Medioambientales”. Memorial University (Newfoundland). En: https://www.academia.edu/20037347/Reflexiones_sobre_la_Ontologia_Politica_de_los_Conflictos_Medioambientales (consulta: 30/01/2019)
- _____ (2018) “¿Es otra cosmopolítica posible?” en *Anthropologica*, Vol. 36, n° 41, pp. 117–141.
- BORSANI, María Eugenia (2015) “Encuentro con la decolonialidad desde este sur” en Borsani, María Eugenia (comp.); *Ejercicios decolonizantes en este sur*. Buenos Aires: Ed. del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- _____ (2017) “Devastación antropogénica y violencia racial” en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, CEAPEDI, Universidad Nacional del Comahue, N° 8.

- _____ (2019) “Cuando el aire mata y la tierra duele: territorios y ontologías en disputa” en Aguilar Rivero, Mariflor y Echavarría, Laura (comps.); *Extractivismo y Violencia*. Ciudad de México: Ed. UNAM.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2009) “Clima e historia: cuatro tesis” en *Pasajes*, N° 31, pp. 51-69.
- DE LA CADENA, Marisol (2009) “Política indígena: un análisis más allá de ‘la política’” en *Revista Red de Antropologías del Mundo*, N°4.
- DE SOTO, Pablo (2017) “Indagaciones críticas sobre el Antropoceno” en *Ecología Política*, n° 53, pp. 113- 116.
- DEBAISE, Didier y STENGERS, Isabelle (2015) *Gestes spéculatifs*. Dijon: Les Presses du Réel.
- DESCARTES, René (1995) *Los principios de la filosofía*. Barcelona: Alianza Editorial.
- _____ (2009) *Meditaciones metafísicas*. Buenos Aires: Prometeo
- _____ (2011) *El discurso del método*. Madrid: Editorial Gredos.
- DESCOLA, Philippe (2002) “La antropología y la cuestión de la naturaleza” en Palacio, Germán y Ulloa, Astrid (Eds.) *Repensando la naturaleza. Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia.
- _____ (2012) *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- ESCOBAR, Arturo (2003) “Mundos y conocimientos de otro modo” en *Revista Tabula Rasa*. Bogotá, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca.
- _____ (2007) *La invención del Tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Editorial el perro y la rana.
- _____ (2010a) *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviñón Editores.
- _____ (2010b) “Ecologías Políticas Postconstructivistas” en *Revista Sustentabilidades*, Año 1, N° 2.
- _____ (2012a) “Cultura y diferencia: la ontología política del campo de Cultura y Desarrollo” en *Revista de investigación en Cultura y Desarrollo*. Bogotá, Universidad de Girona y Universidad Tecnológica de Bolívar.
- _____ (2012b) *Más allá del Tercer Mundo: globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- _____ (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.
- _____ (2015) “Desde abajo, por la izquierda y con la tierra. La diferencia de Abya Yala/Afro/Latino/América”. Medellín, Conferencia CLACSO.
- _____ (2016) *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.
- _____ (2017) “Diseño para las transiciones”, *Etnografías Contemporáneas*, Año 3, N° 4, pp. 32-63.
- FOUCAULT, Michel (1968) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- FOSTER, John Bellamy (2017) “La crisis del Antropoceno” en *Sinpermiso*. Disponible en: <http://www.sinpermiso.info/textos/la-crisis-del-antropoceno>.
- FRY, Tony (2015) *City futures in the age of a changing climate*. Londres: Routledge
- GARGALLO CELENTANI, Francesca (2012) *Feminismos desde Abya Yala*. Bogotá: Ed. Desde Abajo.
- GEERTZ, Clifford (1987) *La interpretación de las culturas*. México: Editorial GEDISA.
- GERBI, Antonello (1960) *La disputa del nuevo mundo*. México: Fondo de cultura económica.
- GÓMEZ GRIJALVA, Dorotea (2013) “Mi cuerpo un territorio político”. En: *Voces Descolonizadoras. Cuaderno 1*. Ed. Brecha Lésbic.
- GUTIÉRREZ AGUILAR, Raquel (2017) *Horizontes comunitario-populares. Producción de lo común más allá de las políticas estado-céntricas*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- GUDYNAS, Eduardo (2015) *Extractivismos. Ecología, economía y política de un modo de entender el desarrollo y la naturaleza*. Bolivia: Claes- cedib.
- HABER, Alejandro (2017) *Al otro lado del vestigio*. Buenos Aires: Ed. del Signo.
- HARAWAY, Donna (2016a) “Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco” en *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, Año III – Volumen I.
- _____ (2016b) “Manifiesto Chthuluceno desde Santa Cruz” en *El Laboratorio Planeta*. Disponible en: <https://laboratoryplanet.org/es/manifeste-chthulucene-de-santa-cruz/>

- _____ (2017a) *Manifiesto de las especies de compañía*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones.
- _____ (2017b) “Las Historias de Camille: los niños del compost” en *Nómadas*, n° 47, Octubre.
- _____ (2019) *Seguir con el problema: generar parentescos en el Chthuluceno*. Bilbao: Consonni.
- HARDING, Sandra (1996) *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- HEIMSOETH, Heinz (1966) *La Metafísica Moderna*. Madrid: Revista de Occidente.
- HERRERO, Yayo y PASCUAL, Marta. (2010). “Ecofeminismo, una propuesta para repensar el presente y transitar al futuro” en *CIP-Ecosocial*. Boletín ECOS n° 10.
- LANDER, Edgardo (2000) “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos” en: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- _____ (2011) “Los límites del planeta y la crisis civilizatoria” en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, vol 17, n° 1, pp. 141-166.
- _____ (2014) “Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia” en: Borsani, María Eugenia y Quintero, Pablo (comps.) *Los desafíos decoloniales en nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Educo.
- LATOUR, Bruno (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- _____ (2014) “¿El cosmos de quién?, ¿qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck” en *Revista Pléyade*, 14, 43-59. Disponible en: <http://132.248.9.34/hevila/PleyadeSantiago/2014/no14/3.pdf>
- _____ (2017) *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI Ed.
- LAW, John (2011) “What’s Wrong with a One-World World” en *Heterogeneities*. Center for the Humanities, Wesleyan University.
- LEFF, Enrique (1998) *Saber Ambiental*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- _____ (2007) “La complejidad ambiental” en *Gaia Scientia*, n°1, vol. 1, pp. 47- 52.
- LOCKE, John (1994) *Segundo tratado sobre el gobierno civil*. Barcelona: Alianza Editorial.

- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco (1996) *El árbol del conocimiento*. Madrid: Editorial Debate.
- MIGNOLO, Walter (2007) *La idea de América Latina*. Barcelona: Ed. Gedisa
- _____ (2010) *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ed. del Signo y Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- _____ (2015) *Habitar la frontera*. Ciudad Juárez: CIDOB y UACJ.
- MOORE, Jason W. (2016) *Anthropocene or Capitalocene?* Oakland: PM Press.
- _____ (2017) “Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica” en *Ecología Política*, n° 53.
- PAREDES, Julieta (2011) *Hilando Fino, desde el feminismo comunitario*. La Paz: Comunidad Mujeres Creando Comunidad.
- PEREDO BELTRÁN, Elizabeth (2019) “Antropoceno y Biopolítica: Narrativas, resistencias y nuevas epistemologías ante el avance de la frontera extractivista en la Bolivia del Siglo XXI” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 24, N° 84, pp. 56-67.
- _____ (2017) “El Ecofeminismo” en *Alternativas Sistémicas*. La Paz: Eds. Focus on the Global South, ATTAC y Fundación Solón , pp. 103-132.
- PLUMWOOD, Val (2002) *Environmental culture: the ecological crisis of reason*. New York: Routledge
- PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle (2004) *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Alianza Editorial: Madrid.
- QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en: Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO
- _____ (2007) “Colonialidad del Poder y Clasificación Social” en: Castro-Gómez, Santiago, y Grosfoguel, Ramón (comps.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- _____ (2014) “‘Bien vivir’: entre el ‘desarrollo’ y la des/colonialidad del poder” en: *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO.

- QUINTERO, Pablo (comp.) (2016) *Alternativas descoloniales al capitalismo colonial/moderno*. Buenos Aires: Editorial del signo/Center for Global Studies and the Humanities, Duke University.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia (2018) *Un mundo ch'ixi es posible*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- RODRÍGUEZ-GIRALT, Israel; ROJAS, David y FARÍAS, Ignacio (2014) “Cosmopolíticas” en *Revista Pléyade*, 14, pp.1-15.
- ROZENTAL, Manuel (2017) “Guerra?Cuál guerra?” en: Regalado, Jorge. *Pensamiento crítico, cosmovisiones y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía*. México: Universidad de Guadalajara, CIESAS, Jorge Alonso.
- RUIZ SERNA, Daniel y DEL CAIRO, Carlos (2016) “Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno” en *Revista de Estudios Sociales*, n° 55, enero-marzo, pp. 193-204.
- SÁEZ RUEDA, Luis (2010) “Ontología política como terapia de la cultura estacionaria y llamada al ser-cenital” en *Otros Logos. Revista de Estudios Críticos*, CEAPEDI, Universidad Nacional del Comahue, n° 1
- _____ (2015) *El ocaso de Occidente*. Barcelona: Herder Editorial.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007) *Conocer desde el sur. Para una cultura política emancipatoria*. La Paz: CLACSO, CIDES - UMSA, Plural editores.
- STENGERS, Isabelle (2014) “La propuesta cosmopolítica” en *Revista Pléyade*, 14, pp. 17-41.
- _____ (2017) *En tiempos de catástrofes*. Buenos Aires: Futuro Anterior / Ned Ediciones.
- _____ (2019) *Otra ciencia es posible. Manifiesto por una desaceleración de las ciencias*. Barcelona: Futuro Anterior Ediciones / Ned Ediciones.
- SVAMPA, Maristella (2019a) “El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur” en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Año 24, N° 84, pp. 33-54.
- _____ (2019b) *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina*. México: CALAS.
- SWYNGEDOUW, Erik and ERNSTSON, Henrik (2018) Interrupting the Anthropo-obScene: ImmunoBiopolitics and Depoliticizing More-than-Human Ontologies

in the Anthropocene. *Theory, Culture & Society*. Accepted for publication on 21 Nov 2017.

ULLOA, Astrid (2017) “Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?” en *Desacatos*, mayo-agosto, pp. 58-73.

VÁZQUEZ MELKEN, Rolando (2014) “Colonialidad y Relacionalidad” en: Borsani, María Eugenia y Quintero, Pablo (comps.) *Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo*. Neuquén: Educo.

VEGA CANTOR, Renan (2017) “El Capitaloceno” en *Rebelión*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/docs/223396.pdf>

WALSH (2008) “Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado” en *Tabula Rasa*, Bogotá, n° 9, pp. 131 - 152