

Editorial

Ecosofías poshumanas frente al Capitaloceno: la posición de lo humano en la crisis ecológica contemporánea

Post-human ecosophies facing the Capitalocene: the position of the human in the contemporary ecological crisis.

Jesús Ayala-Colqui*

Universidad Científica del Sur. Lima, Perú

yayalac@cientifica.edu.pe

ORCID: 0000-0002-9059-5401

Karla Castillo Villapudua

Universidad Autónoma de Baja California. Baja California, México

castillo.karla@uabc.edu.mx

ORCID: 0000-0002-3693-6420

Citar como: Ayala-Colqui, J. y Castillo Villapudua, K. (2024). Ecosofías poshumanas frente al Capitaloceno: la posición de lo humano en la crisis ecológica contemporánea. *Desde el Sur*, 16(3), e0036.

Introducción: del Antropoceno al Capitaloceno, o de la ecología a la ecosofía

¿Cómo podemos repensar el papel de lo humano ante la catástrofe ecológica? ¿Cómo podemos resistir frente al Capitaloceno? ¿Qué papel cumplen las humanidades y las ciencias sociales al hablar de asuntos como cambio climático, crisis planetaria, destrucción de formas de vida y ecosistemas?

Partamos de una constatación: actualmente sucede la llamada «sexta extinción masiva», esto es, un proceso caracterizado por grandes cambios planetarios que implican la exterminación a gran escala de diversas formas de vida ocasionado por las variaciones de las condiciones del medioambiente (Ceballos y Ortega-Baes, 2011). Esta transformación, a diferencia de las anteriores extinciones masivas en la historia del planeta Tierra, es provocada esencialmente por la actividad de una especie entre otras, es decir, la especie humana. Por esta razón, Crutzen y Stoermer en 2000 proponen la categoría de «Antropoceno» (*Anthropocene*) para designar no solo el

* Autor corresponsal: Jesús Ayala-Colqui, Universidad Científica del Sur. Lima, Perú. Correo: yayalac@cientifica.edu.pe

hecho de la acción humana sobre el planeta, constatable en diferentes escalas y en diferentes períodos históricos de diversas geografías, sino para nombrar una nueva era geológica en la cual la estructura del planeta se ha modificado radicalmente a partir de la acción humana. Entre las situaciones que permite afirmar esto se encuentran, según los autores, el aumento de la población, la urbanización, el uso de combustibles fósiles con la consiguiente generación masiva de distintas sustancias y gases que impactan en la biosfera, la extinción de especies no humanas y la modificación de ciclos geoquímicos del planeta. De ahí que el Antropoceno intente enfatizar el momento histórico donde la humanidad (*mankind*) es y seguirá siendo «a major geological force for many millennia, maybe millions of years» (Crutzen y Stoermer, 2000, p. 18).

No obstante, ¿cuál es la *humanidad* de la que hablan Crutzen y Stoermer? El concepto de humanidad empleado por estos autores, y por *todos sus epígonos*, presupone que todos los seres humanos son iguales o, en todo caso, que las diferencias efectivas (en género, raza, trabajo, ingreso económico, consumo, condiciones materiales, oportunidades sociales, etc.) son absolutamente accesorias y prescindibles. Por lo tanto, su concepto de humanidad es una abstracción. Lo que se debe indagar es si una tal humanidad existe; o, si se quiere, si es legítimo y válido hablar, en términos del impacto de las acciones de cada individuo o comunidad, de una humanidad en abstracto.

La concepción occidental antigua de lo humano no eludía tales diferencias. Si bien Aristóteles puede definir genéricamente en *Política* al humano como ζῷον πολιτικόν, esto no le impide asir las divergencias efectivas en cada animal político. Es más, Aristóteles parte de esta generalidad para luego abordar la especificidad y la diferencia de cada individuo, donde sobre todo hay dos grandes elementos diferenciadores: de un lado, la virtud (ἀρετή) —hay personas más o menos virtuosas que otras, tanto en lo que respecta a virtudes éticas y dianoéticas (Aristóteles, 1985)— y, de otro lado, la riqueza. Por esta razón, cuando analice las distintas formas de gobierno de las sociedades —monarquía, aristocracia y república, así como sus formas defectivas— algunos de los elementos para definir o enjuiciar esto serán los anteriormente referidos, de tal suerte que, por ejemplo, esa república defectiva llamada democracia se caracteriza por

ser un gobierno de la mayoría (πολύς) a favor de los pobres (ἄπορος) que presenta problemas estructurales debido a que necesariamente persigue la virtud de los ciudadanos (Aristóteles, 1988). La concepción indígena latinoamericana, por su parte, piensa siempre en términos de comunidad y más precisamente de comunidades que están conformadas además por humanos y no humanos (Viveiros de Castro, 2010), pero nunca de una humanidad abstracta. Esto permite, por supuesto, relaciones sociales mucho más plurales e inclusivas con los otros.

La idea de una humanidad genérica que prescinde de las diferencias efectivas de los vivientes comienza a gestarse en la modernidad. La humanidad o, para usar el término técnico de la modernidad, el *sujeto* (*sujet*, *subject*, *Subjekt*) se presenta siempre como una universalidad abstracta que englobaría adecuadamente toda diferencia. El *cogito* en Descartes, la *subjetividad trascendental* en Kant, el *sujeto absoluto* en Hegel es uno y el mismo; a saber: una determinación asumida como universal, sea esta el sujeto que piensa la realidad, el sujeto que le pone formas puras de la sensibilidad y categorías del entendimiento o el sujeto que, en tanto superación de toda determinación cultural y natural, se confunde y se reconcilia dialécticamente con ella. Sin embargo, *sus universales filosóficos son en realidad falsos universales*. Bajo la apariencia solemne de verdad filosófica, producto de una argumentación sólida y carente de sesgos particulares, tales filosofemas no encubren sino posiciones sesgadas, excluyentes y particularistas, vale decir, en este caso posiciones *racistas y machistas*. Descartes no consideraba, por tanto, que todos los humanos podían ser un *ego cogito* de la misma manera oponiendo explícitamente entre occidentales y canibales: «et ayant considéré combien un même homme, avec son même esprit, étant nourri dès son enfance entre des Français ou des Allemands, devient différent de ce qu'il serait, s'il avait toujours vécu entre des Chinois ou des Cannibales [sic]» (Descartes, 1987, p. 16). Kant suscribía a su vez un racismo explícito: «Los negros [sic] de África por naturaleza no tienen un sentimiento que se eleve por encima de lo trivial. El señor Hume desafía a que se le cite un solo ejemplo de un negro [sic] que haya mostrado talento» (Kant, 2004, p. 59). Hegel pensaba que el sujeto absoluto y, por ende, la historia universal solo pasaba por Europa, pero nunca por Asia, América Latina o África: «Entre los negros [sic] es, en

efecto, característico el hecho de que su conciencia no ha llegado aún a la intuición de ninguna objetividad, como, por ejemplo, Dios, la ley» (Hegel, 2010, p. 238). Lo mismo se podría decir de sus posiciones sobre la mujer. Este último, de manera paradigmática, pensaba que las mujeres tienen una capacidad totalmente pasiva y no consciente: «la diferencia entre el varón y la mujer es la que hay entre el animal y la planta» (Hegel, 1975, p. 213). Los sujetos cartesianos, kantianos y hegelianos refieren, en suma, a un sujeto blanco y masculino occidental.

Por lo tanto, una primera idea a retener es que *hacer abstracción de las diferencias* entre los distintos sujetos puede resultar en una postura funcional no a las inclusiones de todos en una universalidad legítima, sino en una estrategia que, detrás de una pretendida abstracción neutra, borra las diferencias por medio exclusiones y segregaciones efectivas.

¿En realidad es «la humanidad» la que ha modificado como tal el planeta Tierra? Lo que está detrás de la crisis ecológica no es la humanidad en abstracto. Es, en realidad, de un lado, un modelo de basado en la valorización de valor (Ayala-Colqui, 2021) cuyos representantes son las principales empresas que dependen del negocio millonario de los combustibles fósiles y, de otro lado, un estilo de vida consumista e individualista fomentado por el capitalismo.

En tal sentido, consideramos que resulta mucho más preciso y adecuado hablar de «Capitaloceno» en lugar de «Antropoceno»:

El Antropoceno contribuye a una historia fácil. Fácil porque no desafía las desigualdades naturalizadas, la alienación ni la violencia inscritas en las relaciones estratégicas de poder y producción de la modernidad. Se trata de un cuento fácil de contar, en la medida en que no nos exige pensar en absoluto sobre dichas relaciones. El mosaico de la actividad humana en la trama de la vida se reduce a una Humanidad abstracta: unidad homogénea de acción. La desigualdad, la mercantilización, el imperialismo, el patriarcado, las formaciones raciales, y mucho más, han quedado en gran medida fuera de consideración. Estas relaciones son, en el mejor de los casos, reconocidas, pero como apéndices a posteriori al marco del problema (Moore, 2020, p. 202).

Con la noción de «Capitaloceno» lo que se pone de relieve es el hecho de que aquello que ha moldeado la gran transformación del planeta no ha sido una humanidad genérica, sino un modo de producción concreto que a partir del siglo XIX comienza con la industrialización sistemática de los procesos de producción, lo que conlleva a un uso y consumo de combustibles fósiles (Malm, 2016). Y en este proceso económico que se hace mundial y en su proceso de globalización subsume toda lógica social y laboral a su propia lógica de valorización del valor (Hardt y Negri, 2005) no solo se encuentra presente un modelo industrial que en general produce un mayor impacto ecológico, sino también tiene como puntas de lanza empresas de hidrocarburos: desde 1995 Saudi Aramco ha producido 59,26 billones de toneladas de carbono de dióxido; Chevron, 43,45 billones; Gazprom, 43,32 billones (McCarthy, 2019). De tal manera, ampliando el foco hacia empresas industriales en general, en sentido estricto *solo cien compañías han producido más del 71 % de las emisiones globales* (Riley, 2017). Asimismo, dadas las desigualdades que genera este sistema económico, basado en la propiedad de los medios de producción, existen personas con mejores condiciones y con salarios más elevados, lo que hace que el consumo y el impacto ecológico sean diferentes. Así, una persona del norte global consume dos hasta tres veces más energía que una persona del sur global: mientras en algunos países, privilegiados previamente por experiencias colonizadoras, se genera más CO₂ producto de un mayor uso de electricidad, calefacción, servicios, etc.; en otros hay países no hay siquiera acceso a infraestructura eléctrica y se vive en una carencia de servicios energéticos (Hickel y Slamersak, 2022). Y aun los países desfavorecidos se vuelven grandes agentes contaminadores precisamente a causa de la dinámica capitalista. Luego de la crisis económica del 70, las empresas capitalistas comenzaron a deslocalizar sus fábricas de producción a fin de obtener mejores beneficios, un proceso que se engloba dentro del «posfordismo», donde se reemplaza la clásica dinámica fordista de altos salarios a los trabajadores del país donde reside legalmente la empresa por una dinámica de tercerización de servicios hacia trabajadores más «baratos» en países del tercer mundo (Coriat, 1992). Bangladesh, por ejemplo, se ha convertido hoy en día en la fábrica de la industria textil del mundo; su capital, Daca, que alberga a las principales empresas, sean

formales o informales, proveedoras de las principales marcas textiles del mundo, es la ciudad con el mayor índice de contaminación global (Basak Dinya *et al.*, 2023). Por lo tanto, *no son de inmediato los «sujetos» atómicos los que tiene incidencia por igual en la destrucción del planeta, sino, por el contrario, es la dinámica económica capitalista capitaneada por empresas globales, de tendencia monopólica, la que produce la devastación ecológica al subordinar toda actividad al fin supremo de la rentabilidad.* De ahí la pertinencia del término «Capitaloceno».

Y así como oponemos Antropoceno a Capitaloceno, oponemos ecología a la ecosofía. En efecto, ¿qué es la ecología sino un discurso complaciente que no enfoca con precisión los auténticos actores del desastre climático y que, compartiendo esta mirada abstracta, hace caer todo el peso de la responsabilidad en un *consumo responsable* de los «sujetos», sin poner en cuestión ni el consumo mismo ni el sistema económico que está detrás de este tipo de consumo? La ecología, por lo general, es una práctica que apela a la culpa de los individuos, no tanto de las empresas globales, y que, con el consenso de los gobiernos de turno, se resuelve en prácticas individualistas como reducción, reutilización y reciclaje. Incluso *la ecología es también un mercado de consumo* y, por lo tanto, como bien ha analizado Baudrillard respecto al consumismo, es también un mercado de *prestigio*: nos obligan a comprar bolsas «ecológicas», nos obligan a pagar de más si no reciclamos generando prácticas distintivas que nos diferencian de los «salvajes» o «ignorantes» que no saben reciclar, nos obligan, en fin, a asumir la responsabilidad de una crisis climática en la que, si bien participamos sin duda, estamos lejos de ser, en tanto «sujetos», los principales causantes. La ecología, en suma, es una práctica inocua para el sistema imperante, del que solo se le pide ser un capitalismo verde. No es que estemos en contra del reciclaje o de toda actividad que a escala individual puede mitigar los efectos personales perniciosos en el medioambiente; a lo que nos oponemos es ver a estas prácticas como suficientes en sí mismas desconectándolas de una crítica global al modo de producción y consumo hegemónico. A este respecto, habría que decir: dejemos morir a la ecología con las conciencias tranquilas de los consumidores, la caridad interesada de las ONG, la retórica de las transnacionales y la acción fabricada de los gobiernos. A nosotros nos interesa la ecosofía. ¿Qué

es la ecosofía? Guattari intenta expresar con este término la articulación de tres ecologías, no solo la referida al entorno, sino también la referida a la sociedad y a la subjetividad:

Las formaciones políticas y las instancias ejecutivas se muestran totalmente incapaces de aprehender esta problemática en el conjunto de sus implicaciones. Aunque recientemente hayan iniciado una toma de conciencia parcial de los peligros más llamativos que amenazan el entorno natural de nuestras sociedades, en general se limitan a abordar el campo de la contaminación industrial, pero exclusivamente desde una perspectiva tecnocrática, cuando en realidad sólo una articulación ético-política que yo llamo ecosofía entre los tres registros ecológicos, el del medio ambiente, el de las relaciones sociales y el de la subjetividad humana, sería susceptible de clarificar convenientemente estas cuestiones (Guattari, 1990, pp. 9-10).

Con esto Guattari indica que la tarea ecológica no solo estriba en producir y consumir menos, sino que aquella será impotente y banal si no se conjuga con una modificación de nuestras relaciones sociales y de nuestra propia manera de desear. Se trata por tanto de una actividad mucho más compleja que apunta a cambiar nuestra subjetividad, nuestro inconsciente, nuestra manera de relacionarnos con los otros y con el planeta. No se trata ya de vernos como sujetos individuales movidos por interés, sino como colectividades que tienen potencias conjuntas de invención (Ayala-Colqui, 2023). Habría que aclarar que, por lo mismo, no es cuestión de oponer capitalismo y, digamos, socialismo, tomando a este último como solución a los problemas del capitalismo. El socialismo es, en realidad, una forma de aristocracia burocrática que reemplaza y hace mutar a la clase burguesa en clase estatal dirigente, la cual considera que el capitalismo se reduce a la propiedad privada de medios de producción (Ayala-Colqui, 2022). De ahí que opte por nacionalizaciones y programas similares. No obstante, el capitalismo es más profundo que explotación y propiedad: es, ante todo, una lógica social donde toda relación humana se encuentra mediada por trabajo abstracto y donde todo se subsume en el valor de cambio que se expresa en dinero (Postone, 2006). Por tanto, no se trata de una revolución socialista, sino, como bien lo expresa Guattari, de una «revolución molecular», de una revolución de nuestra subjetividad misma,

donde nuestro modo de desear ya no se encuentre más modelado por el egoísmo, el cálculo, la rentabilidad y el valor de cambio, sino por potencias de invención conjuntas y cooperativas. Es estas nuevas formas de sociabilidad las que deben ser repensadas hoy trazando nuevos imaginarios del porvenir donde imaginemos otro mundo posible ya no dominado por un paradigma de explotación rentable ni tampoco por una suposición de una primacía ontológica del ser humano.

La posición de lo (pos)humano en la crisis ecológica contemporánea

Partiendo de todas estas cuestiones previamente delineadas, el presente *dossier* presenta una serie de artículos enfocados en reflexionar sobre las complejas relaciones de la naturaleza en crisis frente a la falta de potencia crítica de la humanidad. Sin caer en posiciones fatalistas, cada uno de los autores de este número se aventura a la tarea de dar cuenta de algunas problemáticas derivadas del Capitaloceno, con el firme propósito de encontrar condiciones de posibilidad frente a un mundo sin aire limpio, agua cristalina, árboles frondosos. Así, frente al aroma de la putrefacción de un planeta verde en ruinas, apostamos por imaginar que es posible sanar la Tierra a partir de ecosofías poshumanas que nos permitan concretar una restauración o, más bien, una sanación entre la industrialización humana y la naturaleza.

En el artículo «Ecosofía: por una concepción sagrada de mundos», Ana Patto Manfredini comparte una experiencia didáctica con estudiantes de licenciatura en la que los invita a pensar desde una perspectiva crítica: ¿cómo nos relacionamos con la naturaleza? A partir de la revisión de conceptos como lo sagrado y lo profano, la autora realiza un viaje en el tiempo para mostrarnos cómo desde los griegos estas fuerzas han estado en continua tensión, desde los presocráticos hasta los grandes de la filosofía griega: Platón y Aristóteles. Luego, un salto en el tiempo le permite explorar la concepción de la naturaleza en el cristianismo, visión antropocéntrica que poco a poco va profanando y separando lo humano de lo no humano. Siguiendo con la trayectoria histórica, la filósofa nos sumerge en las discusiones antropocéntricas de la modernidad, pasando por Bacon, Descartes y otros. Recorreremos la crítica de la Escuela de Frankfurt y

su inminente rechazo a la razón instrumental, y llegamos a la contemporaneidad de la mano de filósofos como Guattari, quien es un pensador clave en su lucha contra el Antropoceno. Finalmente, la autora nos invita a reflexionar a partir de los diversos autores sobre las alternativas que tenemos para recuperar el cuidado de sí tan negado por las políticas capitalistas y destructivas.

En el texto «Huicholes frente al Capitaloceno. Apuntes para una “ecología política de la brujería” en Mesoamérica» de Jorge García Manzano, el autor parte de las reflexiones de Deleuze y Guattari, específicamente en «Micropolítica y segmentaridad» de *Mil mesetas*, para abordar lo que los filósofos nombran una política de la brujería. De esta manera, vincula estos devenires brujos en pueblos como el Wixárika, donde confluyen algunos rasgos de la ontología deleuziana para producir cuerpos sin órganos. Esto se ejemplifica en prácticas como el peregrinaje al desierto, en el que, a través de una serie de rituales, se descodifican los códigos capitalistas para embarcarse en un otro descubrimiento del mundo, donde el poderío del Estado no encuentra lugar ante diversos rituales de resistencia y comunicación con las deidades. Por último, el autor nos regala las diversas brujerías políticas que el pueblo Wixárika ha experimentado con el fin de preservar sus espacios sagrados, a partir del descubrimiento de intensidades brujas que permiten el paso de una política de la brujería.

En el artículo «El realismo moral de Markus Gabriel contra el Antropoceno» de Karla Villapudua, se aborda la hipótesis de un realismo moral como una herramienta para contrarrestar los discursos posmodernos afincados en el negacionismo climático. La negación del Antropoceno tiene una clara influencia relativista posmoderna, donde un indiscriminado uso de subjetivismos, construccionismos y derivados han llegado a plantear la inexistencia de la naturaleza y sus catastróficas consecuencias, pues solo lo asumen como una construcción social. Bajo estos malentendidos, la autora aboga por rescatar la realidad de los hechos concretos, así como la distinción entre actos buenos y malos, de la mano de algunas tesis de *Ética para tiempos oscuros* del filósofo alemán Markus Gabriel.

Por su parte, Rogelio Ruiz, en su artículo «Relaciones con la naturaleza: Randall Henderson y *Desert Magazine* en Baja California», historiza las

aventuras de Randal Henderson, editor de la revista *Desert Magazine* entre 1937 y 1958. A través de algunos relatos, el autor narra algunas características de los cruces fronterizos entre México y Estados Unidos, con el fin de localizar las distinciones ontológicas de categorías como civilización y barbarie, naturaleza y cultura, pasado, presente y expectativas de futuro. La parte complementaria articula algunos fragmentos narrativos y descriptivos publicados por Randall Henderson que dan cuenta de formas específicas de establecer relaciones con la naturaleza, oponiendo tajantemente a la civilización y cultura. Desde esta perspectiva, la naturaleza también fungía como una fuente de contemplación de experiencias estéticas. Finalmente, el autor argumenta que a través de este medio de difusión se expresaron algunas ideas que ya preveían la catástrofe ecológica ante el inminente triunfo del hombre moderno que rechaza cualquier forma de vida ajena a la civilización.

Por último, en el artículo «Realism as *hypercorrelationism*: Kant, Meillassoux, speculative realism and transcendental philosophy» bajo la autoría de Arturo Romero Contreras, se realiza una crítica al llamado correlacionismo, concepto acuñado por el filósofo francés Quentin Meillassoux, para referir a la tradición epistemológica afincada en la relación sujeto-objeto, incapaz de pensar las cosas en sí. Confrontando el realismo especulativo con el idealismo transcendental de Kant, el autor plantea que separar tajantemente al sujeto de los objetos vuelve imposible conocer los vínculos entre cosas y pensamientos. Para ello, el autor presenta una revisión conceptual de ambos pensadores para tratar de esclarecer cómo para el filósofo de Königsberg, más que quedar atrapado en el círculo correlacional, diseña un método para la comprensión de las cosas, intuiciones y conceptos. Esto implica que Kant no queda reducido a una epistemología dualista. Por el contrario, se contempla un sistema complejo interrelacionado en diversos niveles bajo la imagen de un mundo hiperconectado.

Contribución de autoría

Jesús Ayala-Colqui y Karla Castillo Villapudua cumplieron con todas las fases CRediT.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ayala-Colqui, J. (2021). Subjetividad y subjetivación en Marx: una lectura confrontativa a partir de Heidegger y Foucault. *Tópicos (México)*, (61), 109-144.
- Ayala-Colqui, J. (2022). Félix Guattari y el problema de la organización política: transversalidad, polivocidad y diagramatismo entre micropolítica y macropolítica. *Hybris*, 13(1), 131-155.
- Ayala-Colqui, J. (2023). Grupo-sujeto, máquina y agenciamiento. ¿Qué es aquello que (se) agencia según Félix Guattari? *Kriterion: Revista de Filosofía*, 64, 5-25.
- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.
- Aristóteles (1988). *Política*. Gredos.
- Basak Dibya, T., Yeasin Proma, A. y Rahman Dewan, S. M. (2023). Poor respiratory health is a consequence of Dhaka's polluted air: A Bangladeshi perspective. *Environ Health Insights*, 17.
- Ceballos, G. y Ortega-Baes, P. (2011). La sexta extinción: la pérdida de especies y poblaciones en el Neotrópico. En J. Simonetti y R. Dirzo (eds.), *Conservación biológica: perspectivas de Latinoamérica* (pp. 95-108). Universidad de Chile.
- Crutzen, P. J. y Stoermer, E. F. (2000). The Anthropocene. *Global Change Newsl*, 41, 17-18.
- Descartes, R. (1987). *Discours de la méthode*. Vrin.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Imperio*. Paidós.
- Hegel, G. W. F. (1975). *Principios de la Filosofía del Derecho, o Derecho Natural y Ciencia Política (1820-21)*. Sudamericana.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Filosofía de la Historia Universal I*. Losada.
- Hickel, J. y Slamersak, A. (2022). Existing climate mitigation scenarios perpetuate colonial inequalities. *The Lancet Planetary Health*, 6(7), e628-e631.
- Kant, I. (2004). *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Fondo de Cultura Económica.

Malm, A. (2016). *Fossil capital. The rise of steam-power and the roots of global warming*. Verso.

McCarthy, N. (2019). 20 firms produced a third of global CO2 emissions. Statista. <https://www.statista.com/chart/19594/20-firms-produced-a-third-of-global-emissions/>

Moore, J. (2020). *El capitalismo en la trama de la vida*. Traficante de Sueños.

Postone, M. (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Marcial Pons.

Riley, T. (2017). Just 100 companies responsible for 71% of global emissions, study says. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/sustainable-business/2017/jul/10/100-fossil-fuel-companies-investors-responsible-71-global-emissions-cdp-study-climate-change>

Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología postestructural*. Katz.

Jesús Ayala-Colqui es investigador asociado de la Universidad Científica del Sur (Lima, Perú).

Karla Castillo Villapudua es profesora investigadora de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Baja California (México). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores.

Aceptación: 21/7/2024

Recepción: 21/7/2024