



<http://climacom.mudancasclimaticas.net.br/dancar-sobre-tumbas/>

Bailar sobre tumbas: tempos acelerados, ecología de las ruinas y habitación queer en el fin del mundo

Diego Orihuela Ibañez [1]

RESUMEN: Frente a la aguda tendencia a la lectura de eventos extremos del Antropoceno como exclusivamente catástrofes terminales, este ensayo busca proponer una especulativa inversión basada en una perspectiva crítica y queer: la ruina no es solo un punto final, sino también un umbral generativo. Se parte de ejemplos de tiempos profundos tales como la Gran Oxidación para entender que toda catástrofe es cambio y posibilidad. Ante esta base en las ciencias naturales, es necesario no normalizar el Antropoceno como “solo un cambio más”, sino apuntar su especificidad nefasta: el tempo acelerado de los cambios que vuelven imposible, progresivamente, la adaptación biológica y cultural. Dialogando con la ecología de la restauración de Baptiste, los ensamblajes multiespecie en territorios devastados de Tsing y la canalización del trauma en la teoría black metal, el texto explora la habitación de las ruinas sin nostalgia restauradora. El tinte de análisis queer al final del ensayo se vale de una lectura del conocido texto de Lee Edelman “torcido”, en este caso, a lo ecológico: una política ecológica consecuente debe cuestionar la perpetuación del marco político del mundo que nos ha llevado a un acelerado baile insostenible. Lejos de cualquier apología a la catástrofe, se intenta desplegar la metáfora de bailar sobre tumbas como una retórica especulativa y estética de cohabitación multiespecie que acepte las condiciones de los cuerpos y vínculos realmente existentes sin renunciar al goce del presente.

PALABRAS CLAVE: Antropoceno. Teoría queer. Ecología de las ruinas. Tempo. Ensamblajes multiespecie

Dançar sobre tumbas: tempos acelerados, ecologia das ruínas e habitação queer no fim do mundo



RESUMO: Diante da aguda tendência de ler os eventos extremos do Antropoceno exclusivamente como catástrofes terminais, este ensaio busca propor uma especulativa inversão baseada em uma perspectiva crítica e queer: a ruína não é apenas um ponto final, mas também um limiar generativo. Partimos de exemplos de tempos profundos, como a Grande Oxidação, para entender que toda catástrofe é mudança e possibilidade. Diante dessa base nas ciências naturais, é necessário não normalizar o Antropoceno como "apenas mais uma mudança", mas sim apontar sua especificidade nefasta: o ritmo acelerado das mudanças que torna progressivamente impossível a adaptação biológica e cultural. Dialogando com a ecologia da restauração de Baptiste, os agenciamentos multiespécie em territórios devastados de Tsing e a canalização do trauma na teoria do black metal, o texto explora a habitação das ruínas sem nostalgia restauradora. O viés de análise queer ao final do ensaio se vale de uma leitura do conhecido texto de Lee Edelman "tortas", neste caso, direcionada ao ecológico: uma política ecológica consequente deve questionar a perpetuação do marco político do mundo que nos levou a uma acelerada dança insustentável. Longe de qualquer apologia à catástrofe, tenta-se desdobrar a metáfora de dançar sobre tumbas como uma retórica especulativa e estética de coabitação multiespécie que aceite as condições dos corpos e vínculos realmente existentes sem renunciar ao gozo do presente.

PALAVRAS-CHAVE: Antropoceno. Teoria queer. Ecologia das ruínas. Tempo. Agenciamentos multiespécie

Introducción

Este ensayo no plantea ser una apología de la catástrofe, de la destrucción ni de la crisis. No busca relativizar el daño y las responsabilidades distribuidas de los efectos nocivos del cambio climático. Es más, un intento de pensar desde los propios escombros en los cuáles ya nos encontramos divagando. Cada fragmento, cada cadáver en la estéril tierra requiere y demanda nuestra atención. ¿Qué sucede con las ruinas (Tsing) con las cuales ya compartimos entorno y que demandan un



marco especulativo para destrabar el debate, igualmente urgente, de su gestión? ¿La convivencia ecológica dentro del larguísimo desastre solo conoce la negación del presente, de sus vástagos más incómodos y el puro anhelo de un volver atrás? Este ensayo es un intento por pensar con los pies hundidos en el barro cargado de los pedazos de una imagen ideal de naturaleza que tal vez (muy probablemente por no decir con certeza) ya no exista ni vuelva a existir. ¿Cómo entender las dimensiones completamente fuera de nuestra medida corporal y vital para aproximarnos a un trastocamiento cataclísmico de espacio y tiempo? Los pajaritos siguen cantando y aún veo pasto en los campos. La danza de la vida parece mantenerse en una fiesta ecosistémica singularmente "estable". No obstante, fuera de los fenómenos locales, aquello que me supera en escala y que es solo visible cuando el panorama general es esbozado gracias a la intermediación de tecnologías planetariamente sincronizadas, los incómodos cadáveres de los caídos en la pista de baile me piden una responsabilidad diferente a la de la culpa ambiental.

¿Cómo empezar a definir la catástrofe ecológica? Timothy Morton participa en una edición compilatoria de textos sobre Teoría Black Metal con un texto de llamativo nombre: "En la orilla del estanque brumoso de la muerte". Muy en el estilo del autor, la escritura se carga de un ambiente viscoso, cargado y húmedo de difícil respiración y que hace difícil no pensar en las ilustraciones llenas de verde fosforescente y retorcidos árboles de una ciénaga tan característicos de la estética del metal. A cada inhalación y cada línea suya, me lleno de un desastre de lovecraftiana antigüedad. "El oxígeno fue el primer cataclismo medioambiental, así como los vastos depósitos de hierro en la corteza terrestre. Tanto el oxígeno como el hierro son desechos bacterianos. Visto así, el mundo mismo es el destructor de mundos" (Morton, 2025, p. 26). Como una antigua diosa más compleja y matizada que una Gaia mariana eternamente maternal y protectora, Morton trae la figura de desastres y cataclismos anidados. A este fenómeno señalado por el autor se le conoce como la Gran Oxidación.

Desde un frente estéticamente muy distinto y cobijado en una nota menos pesada, Emanuele Coccia reflexiona sobre la aparición de tales cianobacterias y de la consecuente acumulación del gas vital. El autor lo entiende como "una catástrofe de polución... de gran oxidación, holocausto de oxígeno" que ha cambiado la atmosfera y que resultó en una masiva extinción de organismos anaeróbicos. "El universo que habitamos es el fruto de una catástrofe de polución que llamamos, alternadamente gran oxidación, holocausto del oxígeno o catástrofe del oxígeno" (Coccia, 2017, p.



46). Sobre los escombros de un mundo se creó el entorno propicio para una vida aeróbica y para formas de vida vegetales vasculares.

El desarrollo de los primeros organismos capaces de fotosíntesis – las cianobacterias – y el flujo de hidrógeno proveniente de la superficie de la tierra han provocado la acumulación de oxígeno, inmediatamente oxidado al principio por los elementos presentes en las aguas marinas o sobre la superficie terrestre (el hierro, por ejemplo, o las rocas calcáreas). Con el desarrollo y la difusión de las plantas vasculares, la atmósfera se estabilizó: la cantidad de oxígeno libre pasó el umbral de oxidación y se acumuló libremente. A su vez, la presencia masiva de oxígeno llevo consigo la extinción de numerosos organismos anaeróbicos que poblaban la tierra y mar, en provecho de formas de vida aeróbicas (Coccia, 2017, p. 46).

Morton retoma y repite la idea al señalar que “el oxígeno es una catástrofe ecológica para las bacterias que lo excretaron” y que su letal aliento convirtió a una Tierra anóxica en una Tierra oxigenada. ¿Es que este es el clásico argumento falaz de “ha ocurrido siempre y solo está ocurriendo de nuevo”? Para nada. El cataclismo, como fenómeno natural cíclico a nivel micro y macro, puede ser rastreado a través de las ciencias naturales y sus archivos en piedra, hielo y aire, sin embargo, sería un enorme error equiparar las fuerzas que desencadenan las ruinas presentes con los fenómenos precedentes que nos dieron los cimientos del presente. Retomemos a nuestro autor inicial desde otro texto para dar grises al asunto desde su propia voz:

El contenido objetivo del Antropoceno es la extinción gigantesca de formas de vida, ya que todas son absorbidas en algún sentido u otro en el tubo de la temporalidad agrologística - cuyo diámetro es angosto y a la vez tiene un solo tamaño que se adecúa a todos -, un programa que todavía está funcionando (Morton, 2019a, p. 113).

En el vocabulario del autor, se desempacan dos ideas principales. Primero la de un régimen o un programa antropocéntrico que llama agrologística el cual es una característica propia de los seres humanos desde el inicio de las revoluciones agrícolas [2]. Posteriormente nos brinda un concepto vastamente conocido en este campo de estudio y en la cultura popular: Antropoceno. Si bien no quisiera centrarme en el amplio debate de su definición, límites y críticas, me resulta importante atrapar, desde la perspectiva mortiana, una base para tal importante noción. En Ecología Oscura, el autor describe el Antropoceno desde el postulado conocidísimo de Paul Crutzen; es decir, como



una capa geológica generada por las actividades de la humanidad sobre la corteza de la Tierra desde finales del siglo XVIII y que se ha intensificado notoriamente desde 1945 (2019a, p. 24). A esta definición estándar, Morton agrega que es, entonces, el momento en el que las agrologísticas y sus vectores invaden con suficiencia la biósfera como para ejercer una causalidad descendente sobre los sistemas terrestres (2019a, p. 114). Se puede hablar de la aceleración inusual, antropogénica y mediada por la consciencia tecnológicamente facilitada de la especie responsable de extinciones masivas. Por supuesto que, retomando el espíritu inicial de esta introducción, especies encontrarán consuelo en los nuevos nichos de los castillos ecosistémicos derruidos (así como los mamíferos ascendieron en las cadenas alimenticias luego de la extinción masiva del Cretácico-Paleógeno). No obstante, las condiciones anteriormente mencionadas que hacen específico al Antropoceno como punto de inflexión catastrófico de las agrologísticas mortuorias señala la excepción de este evento presente.

A continuación, quisiera desplegar tres ejes de análisis teórico que abran el debate sobre la cohabitación con los escombros del Antropoceno. Exploraré la catástrofe en tres partes: geológica, ecológica-presente y estético-política.

La rítmica del tiempo profundo

Propongo iniciar esta primera sección retomando a Coccia y la filosofía para luego dar paso a dos figuras cuyas voces vienen desde las ciencias naturales. En *Metamorfosis*, el autor propone que tal y como estamos entendiendo a la naturaleza atraviesa una figura retórica nociva: la casa natural. Esta metáfora aparentemente inofensiva nos retrae a una nostalgia infantil que nos promete un ambiente benevolente y acogedor (y por tanto antropocentrado). Coccia plantea que la noción de naturaleza como una inmensa casa natural, acogedora y benevolente es una nostalgia infantil. La ecología, en su estructura y conceptos, proyecta un orden burgués del siglo XIX sobre los espacios salvajes, definiendo la naturaleza como una economía donde todo tiene una función y utilidad. “La naturaleza es una economía en el sentido viejo del término, donde cada cosa y cada quien deben tener un sentido y una función. [...] El mundo biológico se estructura como el orden social fundamental entre los humanos: la casa” (Coccia, 2021, p. 139). Todo parece estar regido por su utilidad. ¿Nos sirve? Sí. Bienvenido a la fiesta en casa. ¿No nos sirve o es contrario a nuestros



intereses? Fuera. Ese afuera, ese espacio al otro lado de la madriguera humana, es precisamente aquello que está increpándonos nuestra atención a través de la crisis.

Sin ser perfectamente consciente de ello, en su estructura general, en sus orientaciones, en sus conceptos fundamentales, la ecología fue una extraña invitación a imaginar a los seres vivos no humanos con fronteras domiciliarias. Todos están en la casa y deben permanecer allí hasta su muerte. Si alguien sale de su casa (de su ecosistema), se trata de la invasión de un territorio ajeno o de la ruptura de un equilibrio. En su intento de interrogar la relación entre los vivientes, la ecología terminó proyectando hacia afuera de las ciudades – sobre los espacios llamados salvajes – un orden muy burgués, y muy siglo XIX de la vida (Coccia, 2021, p. 140).

Como bisagra de las humanidades a las ciencias naturales, Coccia se adelanta a una posible contraargumentación de la teoría de la casa (y su fiesta danzante). “Con la teoría de la evolución ese mito medieval quedó atrás” podrían increparle. Para el filósofo, la teoría darwiniana, en efecto, diluyó los presupuestos cristianos que orientaban, pautaban y censuraban cualquier pensamiento transgresor en la doctrina del génesis bíblico. Sin embargo, desde un muy natural sesgo cultural, se conciben figuras bélicas de competencia y perenne guerra como constitutivas del orden natural. “La guerra no es más que una astucia para volver a la gran Casa más potente y más fuerte que nunca. Contra las casas, opera la metamorfosis” (Coccia, 2021, p. 146). La teoría evolutiva no rompe un paradigma de la casa, la refuerza. Coccia nos propone pensar un Darwin acelerado [3], pisar a fondo y aceptar la metamorfosis como real constituyente constante de las fuerzas naturales.

Brigitte Baptiste, ex directora del Instituto Alexander Von Humboldt, bióloga y docente colombiana quien ha dedicado su vida al estudio del funcionamiento de ecosistemas y biodiversidad, en su libro *Transecología*, entiende su campo como una ciencia experimental y hermenéutica donde las existencias (en general) siempre son ensayos evolutivos en procesos constantes de metamorfosis y transformación bilateral – es decir, entre organismos y entorno. Baptiste aboga por una ecología de la restauración. Esto viene con un giro de tuerca vital: esta restauración busca la diversidad y complejidad de las relaciones y cuerpos ecológicos, no la reimposición de una “originalidad perdida”. La autora atraviesa diferentes temas en el libro sin escindirse de una voz personal para narrar experiencias; por ejemplo, las reflexiones sobre la muerte como hechos ecosistémicos y la



destrucción vienen de una anécdota sobre ser tildada de especista por comer carne con una comunidad nativa.

Una de las consecuencias de una lectura más dinámica y evolutiva de los hechos bioculturales, que reconoce la complejidad como el fundamento de la continuidad de los procesos adaptativos, se representa como una cinta de Moebius, con fases en las que se alternan momentos de estabilidad, maduración, colapso, caos y reorganización de los sistemas ecológicos, en permanente transformación. Esta particular perspectiva surgió, en parte, de la consolidación de la teoría del disturbio intermedio, en la cual se considera que, para evolucionar y adaptarse, un sistema necesita un reto externo que proviene de un gesto -más o menos consciente, más o menos ponderado - de destrucción (Baptiste, 2025, p. 81).

Ante la imposibilidad de volver atrás (aunque como nos alerta Coccia y Morton, ¿por qué quisiéramos volver a un atrás preñado de marcos violentos y estéticas antropocentradas de gestión natural?), Baptiste mira al presente y hacia adelante. Desde una refrescante voz, una mujer transgénero en el campo de las ciencias naturales toma la perspectiva necesaria para sacudir las empolvadas bases de cómo estamos entendiendo el entorno y lo no humano. Los filósofos anteriormente revisados apuntan a un Antropoceno de pie sobre agrologísticas y la figura de la casa. Curiosamente ambas figuras nos retrotraen a una imagen idílica de una bella y romántica casa a dos aguas en medio del campo, el cultivo y tal vez una granja con animales: La utopía autosostenible. ¿Bajo qué relaciones ideológicas se encuentra el entramado instrumental de las existencias no humanas en esta figura romantizada siempre desde la urbe? ¿Qué políticas se han beneficiado del idilio rural como origen de las naciones? ¿Qué podemos reflexionar en torno al incómodo par “conservación y conservadurismo”? Si prestamos atención, las preguntas ácidas siempre están apuntando a una “ideologización estética desde la distancia” de esta casita, granja y cultivo. Por supuesto que las comunidades rurales saben mejor que este reduccionismo citadino [4] que origina el enfoque de mis preguntas previas.

La muerte es un hecho ecosistémico, y puede ser simbolizada y resignificada de formas infinitas. Su aceptación no es sinónimo de violencia, así los seres humanos la ejerzamos sin reato. La ritualidad no se desarrolló como un gesto inane, y el sacrificio de una llama para comer en el altiplano andino no es un gesto de barbarie y abuso animal: es una parte de un ciclo de vida compartido entre gentes y otras faunas, donde también se celebran los nacimientos, se cuida a los enfermos, se espanta a los pumas que



siguen merodeando y cenando lo que hay a mano en un nuevo arreglo que, tal vez, no les sea tan conveniente como antes de la llegada de los humanos a sus territorios (Baptiste, 2025, p. 114).

Para la bióloga, entonces, las políticas de la diversidad y complejidad natural en permanente metamorfosis no vendrán de una insípida reglamentación antropocentrada (y antropocénica) de la gestión nostálgica. La destrucción, la muerte, la crisis y el cambio son parte integral de los desarrollos ecosistémicos. La perspectiva que busca restaurar, mediante la negación o el espanto a estos procesos, la casita sobre la pradera verde es parte del problema. Niega el presente y sus habitantes incómodos por un pasado de idílica armonía estable que solo existió en la contemplación y ocio urbano-industrial. Como Baptiste señala en la última cita, las relaciones rurales y no-modernas entienden y reconocen la inestabilidad de los entornos como parte de la coexistencia. Frente a los duelos, el régimen de lo simbólico entra para mediar sin perder la gestión política. Esta arista debe ser tomada en cuenta más de lo que se tiene actualmente en las administraciones ambientales. El noble gesto de lo ritual, de lo emocional y comunitario ante el sacrificio, la muerte y la ingesta; la domesticación, la relocalización, la transformación local del paisaje - todas estas entendidas como huellas humanas que transforman el entorno y sus organismos -, deben ser entendido como políticas reparativas de cohabitación. No se trata de negar la desaparición, el cambio o la muerte, se trata de pensar-sentir con ellas. “El mundo, bajo la égida humana, debe ser cibernético; al menos si, como humanos, queremos sobrevivir a la toxicidad propias excreciones, simbólicas o materiales” (Baptiste, 2025, p. 147). Ya compartimos espacio con nuevas entidades incómodas (incómodas porque aceleran las nefastas consecuencias del Antropoceno, pero también incómodas porque atentan contra la visión idílica de la Casa). Corresponde reconocer sus demandas.

Finalmente, Thor Hanson, biólogo conservacionista estadounidense, en su obra *Lagartos huracanados y calamares plásticos*, resalta que toda biodiversidad es, en realidad, un resultado de los procesos de especialización. En este caso, las alteraciones rápidas rearmen ecosistemas completos. La velocidad del cambio climático actual es la gran crisis. No se trata de un hecho aislado, sin precedentes en los tiempos profundos de la Tierra, se trata de una alteración afectada antropogénicamente por un ritmo imposible a la respuesta efectiva de los organismos directa e indirectamente afectados. El meollo del asunto no es la catástrofe en sí, como visto anteriormente,



la crisis es parte de las dinámicas del ecosistema. La inestabilidad de las relaciones bióticas y abióticas es parte del cambio constante y elemento saludable de las redes complejas entre seres. Animales y plantas siempre han respondido a las variaciones de temperatura y otras (independientemente a si logran pasar la valla de la supervivencia o no). La crisis contemporánea a nivel ecológico es una crisis de aceleración, de ritmo, de tiempo; no una de excepcionalidad absoluta. La extinción masiva se debe a una imposibilidad de adaptación, en los tiempos de la evolución, a la mortal cadencia impuesta por el Antropoceno.

El propio vocablo evolucionar proviene de un verbo latino que significa ‘dar vueltas’, y todo organismo es producto de ese movimiento constante. [...] La resistencia al cambio se considera un rasgo distintivo de la psique humana. Los expertos la relacionan con una sensación instintiva de comodidad y seguridad en lo conocido, unida a una necesidad de cohesión y coherencia social (Hanson, 2023, p. 26).

Es así que tenemos una extraña paradoja en cómo miramos a la naturaleza: por un lado, sabemos que está en permanente cambio y, por el otro, se nos hace incómodo pensarla de esta manera inestable. “Durante la mayor parte de nuestra historia, la humanidad prefirió descartar por completo esa consideración y contemplar el mundo natural como algo inmutable” (Hanson, 2023, p. 27). Es más, haciendo un poco de historia, la biología inicia estática. “[Carlos Linneo] señaló en 1737 que a todas las especies verdaderas ‘la naturaleza les ha asignado límites fijos que no pueden sobrepasar’, y que su número ‘es ahora y siempre será exactamente el mismo’” (Hanson, 2023, p. 28). La naturaleza era entonces el modelo de aquello perfecto y fijo para la mente moderna. Esto viene de una idea de la creación como divina (aunque en el medioevo esta era igualmente horrorosa y satánica). Incluso los propios seres humanos han evolucionado atravesando crisis climáticas y ecológicas pasadas.

En otras palabras, los grupos de cazadores-recolectores que siguieron la retirada de los hielos hacia el norte de Europa y Asia y que al final acabaron cruzando a América lo hicieron debido a un cambio de área de distribución causado por el clima. Aquellos humanos reaccionaron ante lo que sucedía a su alrededor aprovechando las oportunidades que se abrieron ante ellos y buscando su zona de confort en un mundo que se calentaba con rapidez, igual que cualquier otra especie. Aunque tendemos a considerar la historia humana como algo al margen de la naturaleza, el estudio de nuestras



propias respuestas ante los trastornos climáticos del pasado es esencial para entender y sobrevivir al actual (Hanson, 2023, p. 266).

Sería una extensión de la crítica de Hanson, sobre cómo entendemos a nuestro provecho la idea de una naturaleza estable, pensar que “como ha sucedido antes, no es un problema”. Este no es un llamado a la inacción basándose en la naturalidad de los eventos como una forma de llevarlos atrás a la escenografía (una vez más) de nuestros humanos actos. El problema no es la catástrofe del cambio, es el ritmo veloz de tales cambios a magnitudes planetarias, antropogénicas y en creciente aceleración. No es la danza, no es la fiesta, no es el cambio de música que mantiene dinámicas las relaciones de lxs asistentes; es el tempo acelerado de la danza, imposible de seguir, que está dando los primeros caídos en la pista de baile.

Bailar sobre tumbas

En este apartado quisiera traer dos líneas de pensamientos y reflexión muy distintas que confluyen en una conclusión similar. La primera, tal vez más clásica, viene de un conocidísimo libro que aboga por las posibilidades entre las ruinas y las tumbas. La segunda, definitivamente menos clásica, viene de una teoría forjada en las sectas renegadas de la academia que piensan, a través de los ritmos oscuros y el headbanging, la ecología. Vayamos por orden a la fiesta, ya no en la Casa, sino en el cementerio ruinoso.

Es imposible continuar sin poder traer a la conversación el conocido estudio de Anna Tsing que dio luz al libro *El hongo al final del mundo*. La autora entiende a las ruinas y los campos de caídos como una territorialidad aún viva donde otros tipos de “fragmentos y escombros” se entrelazan a nivel ecológico y social. En el estudio, los humanos habitan las zonas devastadas generando nuevos vínculos entre organismos para crear formas diferentes de naturaleza. Tsing nos habla de cómo un hongo de gran valor comercial y simbólico en Japón extiende sus micorrizas a través de diferentes continentes, comunidades humanas, economías y realidades de devastación. “Se dice que, cuando en 1945 la bomba atómica destruyó Hiroshima, el primer ser vivo que resurgió en el paisaje devastado fue un matsutake” (Tsing, 2023, p. 23). Ligando una mitología de la catástrofe absoluta en la historia nacional japonesa, se toma como punto de partida un escurridizo ser fungal. El matsutake crece en lugares donde pueda establecer sus relaciones micorrízicas con un tipo de pino local (*Pinus densiflora*). Este pino crece en suelos que han sido erosionados y empobrecidos debido



a incendios (los pinos requieren del fuego para su reproducción). Sin embargo, la especie también prosperaba en suelos arrasados por la tala excesiva. Ahora bien, el pino emerge del abandono agrícola japonés, pero eso no significa que haya sido una especie endogámica totalmente. Anterior a los bosques de pino en la isla, los bosques de hoja ancha prosperaban y dominaban el territorio. Estos eran usados por su madera para la cocina, construcción y calefacción campesina. Los pinos llegan con la destrucción de estos bosques de hoja ancha. El matsutake se apoya en la importante perturbación antropogénica para existir ya que la competencia es desplazada al no haber “más que ruinas”. El reinicio del ecosistema local es aprovechado por el hongo y, así, El matsutake baila sobre las ruinas de los bosques de hoja ancha.

La predisposición del matsutake a brotar en paisajes devastados nos permite explorar la ruina en que se ha convertido nuestro hogar colectivo. Los matsutakes son hongos silvestres que viven en bosques alterados por el hombre. [...] representan un preciado placer gastronómico; al menos en Japón, donde en ocasiones los altos precios hacen del matsutake el hongo más valioso del mundo (Tsing, 2023, p. 24).

De su valor cultural traducido en valor económico se configuran comunidades de desplazados tanto en Norteamérica y Europa del norte. Cada contexto trae sus propias historias de devastación ecológica, matsutake y el rearme de relaciones humanas y no-humanas alrededor de la recolección del hongo el cuál es imposible de doblegar a la agrologística de Morton. Es decir, el matsutake no se puede “sembrar” ni cosechar en ambientes controlados. Es únicamente mediante la recolección manual en bosques devastados del norte global donde comunidades de refugiados de guerra, hombres blancos conservadores y jóvenes migrantes configuran una insospechada red en torno a pinos, hongos y suelos. Esto hace que tales territorios dejen de encajar perfectamente en taxonomías de cultura o natura. Los espacios se convierten en lugares de ensamblaje multiespecies. “Los organismos llegan a ser tales sólo en relación” (Tsing, 2023, p. 131). El ecosistema se sostiene sobre las tumbas de otros ecosistemas para crear sus propios nichos. “La teoría de la construcción de nichos sostiene que los organismos funcionan como ingenieros de ecosistemas, es decir, cambian los hábitats para hacerlos más ventajosos” (Tsing, 2023, p. 129). Los organismos (independientemente a si son humanos o no), no solo “sufren” pasivamente el cambio radical de sus hábitats, sino también que ellos, a su vez, modifican activamente el entorno. Estas modificaciones constantes entre entorno y organismo pueden ser entendidas como catástrofes. El



incendio masivo de los bosques es, en efecto, una catástrofe. Sin embargo, la fiesta continúa de otras maneras, a otros ritmos y con otras parejas de baile. Los organismos en nuevas relaciones transmitirán estas transformaciones a futuras generaciones.

Quizá los lectores tengan la impresión de que estoy tratando de disfrazar esa ruina o de ver solo su lado positivo. De ningún modo. Lo que aquí me interesa analizar es la ruina total, interconectada y aparentemente imparables de los bosques de todo el mundo de tal modo que incluso los bosques geográfica, biológica y culturalmente dispares siguen estando vinculados en una cadena de destrucción. [...] Para escribir una historia de la ruina debemos seguir el rastro de los fragmentos rotos de numerosos relatos y entrar y salir de numerosas parcelas distintas (Tsing, 2023, p. 333).

La autora advierte lo mismo que se ha venido recordando como un *disclaimer* en el presente texto. Nada de esto es sinónimo de normalizar o neutralizar la crisis medioambiental contemporánea. Nos encontramos en la ruina desde ya. Si seguimos a Morton, desde el inicio de la agricultura, si seguimos a Coccia y a Baptiste, desde el inicio mismo de la vida. La existencia del hongo matsutake en los estudios antropológicos de Tsing traen casos de existencia en las tumbas. Entre escombros y cadáveres de otros tiempos, la catástrofe permite aperturar posibilidades de vida y relaciones de vida muy diferentes a cómo las conocíamos anteriormente. Tsing no piensa este cementerio ruinoso como simplemente residuos de algo que fue siempre mejor que el presente, ella entiende la “ruina total”. Esta se encuentra interconectada a escalas imparables. El problema de la escala y la conexión entre diversas partes del mundo conllevando diferentes respuestas y adaptaciones solo es rastreable a través de los múltiples relatos, relaciones y existencias resultantes de los fragmentos rotos.

En este anti-paisaje gestado de las crisis y nada contemplativo para los ojos humanos ávidos de calma frente a la volatilidad de lo no-humano, aparece el segundo enfoque de esta sección. En el 2009 se celebró el simposio “metalectual” llamado Hideous Gnosis y en esta polémica reunión se acuñó un legado de pensamiento conocido como teoría black metal. “Desde entonces, la teoría black metal se ha desarrollado como un foro distribuido (y controvertido) dedicado al trabajo intelectual transdisciplinario, que intenta pensar con el black metal y no sobre este” (Connole, 2025, p. 34). El black metal se origina en Escandinavia durante los años ochenta consiguiendo mucha más atención internacional en los noventa (no menos gracias a los continuos escándalos,



atentados contra espacios públicos, asesinatos y suicidios sucedidos dentro de las bandas) (Forshaw, 2025, p. 60). El black metal no requiere de una teoría, en realidad se trata de teorizar desde la matriz estética del género. Un género de absoluta vía negativa. Es decir, se define por su alteridad, por aquello a lo que se opone (y al hacerlo, depende completamente). El black metal conduce la indiscutible violencia que descansa en el género. Debe entenderse que para lxs autorxs de esta parte, no se trata de una agresividad fáctica sino del signo estético que lo caracteriza. Unx no va a un concierto de metal a necesariamente terminar asesinado o muerto en golpes. La agresividad se manifiesta en el pogo: un gesto de cuerpos donde se suspende el signo de violencia que acarrea tradicionalmente un empujón o dejarse caer sobre alguien para transformarlos en una ritualidad de “juego”. De otra manera, cada concierto acabaría en una masacre absoluta (aunque en ocasiones ha sucedido). ¿Qué tiene que ver todo esto con la ecología y la catástrofe en nuestra metáfora danzante? Para la teoría black metal, la naturaleza aparece como un “lugar de extinciones” y un medio de “escritura medioambiental negativa”. Basta ver con algunas portadas del género donde los cadáveres retozan sobre árboles enormes y punzantes, tierras baldías y paisajes apocalípticos. Acá no habitan pasivos recursos a ser gestionados; habita el cambio y la incertidumbre.

En su libro *En el polvo de este planeta*, y siguiendo los pasos de Carl Schmitt, Eugene Thacker argumenta que el paradigma que sostiene y nutre los órdenes políticos (estableciendo cada vez su Verdad) es la analogía -es decir, la suposición de que hay o debería haber algún grado de similitud entre el orden cósmico y el político (Kulesko, 2025, p. 104).

La estética ecológica del black metal es la de una insubordinación radical no-humana mostrando su cara más terrorífica: el cataclismo total como norma. Thacker, mencionado en la cita de Kulesko, activo participante en las posteriores reuniones luego de Hideous Gnosis, pone en fricción el género del horror con la tradición occidental de la filosofía. “[...] el proceso de recuperación del planeta en nuestro beneficio como seres humanos prosigue inalterado. Que podamos ‘salvar’ el planeta es una cuestión; que el planeta necesite ser salvado es otra” (Thacker, 2018, p. 24). Las apreciaciones de Thacker con respecto a las relaciones humano/no-humano encuentran muy célebres apoyos en la historia alemana de la filosofía.



En algún apartado rincón del universo centelleante, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más altanero y falaz de la ‘Historia Universal’: pero, a fin de cuentas, solo un minuto. Tras breves respiraciones de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes hubieron de perecer (Nietzsche en Thacker, 2018, p. 24).

Las tumbas por ahora parecen solo tumbas. ¿Dónde está la danza? ¿Vamos a regodearnos en el espectáculo de nuestra propia extinción como bien se corea? “El black metal brota de un espacio que ya ha sido despojado de naturaleza. [...] Como tal, el black metal podría describirse como una forma negativa de escritura medioambiental” (Wilson, 2025, p. 121). El autor presenta el concepto de melancología, es decir, un tipo de enfoque medioambiental del black metal que junta la inevitable melancolía adelantada por el fin del mundo con una vertiente mucho más crítica que demanda una visión no-económica de la Tierra. Wilson argumenta que no es políticamente ni ambientalmente viable preocuparse por el devenir del mundo si no cuestionamos radicalmente las bases que hacen pensar a todo lo no-humano como pasiva materia prima esperando ser explotada. Este es otro llamado más, con un sabor oscuro, a sacudir profundamente el antropocentrismo político. Las categorías conocidas de lo epistemológico y económico deben ser arruinadas para poder bailar otros ritmos sobre sus escombros. Lo gótico que atraviesa la estética metal aboga por las voces de aquello “sin vida”, aquello denotado como meros restos y cadáveres que, sin embargo, nos devuelven la mirada y nos increpan. Rutilantes cadáveres que, sin embargo, son especulativos, como diría Thacker.

El modelo analógico presupone algunos factores clave: en primer lugar, que ‘ahí fuera’ existe un mundo accesible, revelado y ordenado que puede servir de modelo o guía en el desarrollo de un sistema político ‘aquí dentro’ [...]. En segundo lugar, se supone que esta relación analógica es unidireccional, o sea, que el orden discernible del mundo mientras que, por supuesto, hay un gran número de formas en las que esto no es así [...]. Por último, el paradigma analógico de Schmitt es decididamente antropocéntrico, pues da por sentado que la política -como la teología- tiene que ver ante todo con lo humano (y la analogía hobbesiana del cuerpo político es el ejemplo más explícito de esta propiedad antropomórfica de lo político) (Tacker, 2011, p. 96 en Kulesko, 2025, pp. 104 - 105).



Lo interesante de este enfoque es que reconoce el problema del ritmo acelerado responsable de las extinciones y crisis humanitarias. Se entiende, así, la crisis ecológica no como un problema de técnica (no hemos depredado bien), sino como una sintomatología completamente coherente y correlacionada a una forma de entender lo no-humano. La teoría black metal llega a las mismas conclusiones que el resto de nuestros autorxs. Esta forma de entender, ver y gestionar la naturaleza debe ser desestabilizada mediante la crítica nutrida de otras tradiciones estéticas. De ahí la inusual decisión de usar una visualidad y rítmica tan agresiva como forma de abrir otras posibilidades de pensamiento en medio de un tiempo ya agresivamente veloz. El pogo en la pista de baile es una estrategia para pensar mejor los ensamblajes multiespecie sobre las ruinas de algunos ecosistemas ya que no viene de la promesa estable de melodías en armonías previstas, sino del choque de lo diverso: el pogo es la danza queer de la ruina. Canalizando la violencia estética del género musical y sus rituales, suspendiendo cualquier atisbo de agresión para volverse performance colectiva y transformando la pista de baile en la evocación traumática para así, en el mismo acto, sanar a través de pensar alternativamente, la teoría black metal nos ayuda a entender, no obstante, resiliencia y reparación sin negar las tumbas sobre las cuales bailamos. Es necesario, como también acotaría Tsing, no negar las ruinas del presente. No se trata de buscar recuperar una armonía, un ritmo, una tonada perdida. Como se ha visto, la renovación del DJ es constante y saludable. Se trata de aceptar las condiciones de un presente antropogénico y de no levantar responsabilidades sino de canalizarlas a las reales bases del problema (una cosmovisión de utilitarismo y depredación basada en promesas de que “todo volverá a como era antes si lo dejamos en paz un rato”). La catástrofe ambiental puede ser repensada sin perder la denuncia medioambiental. La estética se vuelve un plano de reflexión y no solo una estrategia de divulgación de tales reflexiones. Esta forma de reparación simbólica nos confronta con nuestra propia desaparición, de manera incómoda y en aceptación, nos increpa por relaciones conscientes y de mayor consideración en el entrelazamiento complejo que nos embulle, desde ya, dentro de lo no-humano.

Conclusiones: *murder in the [evergreen] dance floor*

El contexto en el que se escribe el libro *No future* de Lee Edelman (2004) es el contexto de fuerte opresión a la población LGTBQ+ que interpelaban a cuestionar no solo la homofobia sino también



la medicalización del VIH asociado a lo no heterosexual. Esto se sintoniza con la entrada de los estudios queer en la academia norteamericana. Para Edelman, lo queer no puede estancarse en la localización de lo LGTBQ+. La situación del otro-sexual es un posicionamiento estacionario, lo queer debe reconocer ser la localización de huecos identitarios en un sentido negativo (lo que no es). De esta manera, los marcos provistos por una comunidad dada son los límites de la interpretación colectiva de la realidad. Estas realidades en conflicto son la base de lo político. Los acuerdos y sus fricciones, nunca universales y siempre abiertas a la contestación, siempre presentan un hueco. Lo queer nombra ese hueco. El espacio vacío alienígena que cuestiona y pone en crisis la estabilidad del consenso en favor de la irrupción negativa del disenso. Para cada diferente comunidad la figura de lo queer tendrá diferentes características. Incluso la comunidad LGTBQ+ tiene sus propios queers; sus propios extranjeros extraños e inquietantes. “[...] la queeridad de la que yo hablo, nos separaría deliberadamente de nosotros mismos, de la seguridad de conocernos a nosotros mismos y por tanto de conocer nuestro ‘bien’” (Edelman, 2014, p. 23).

Esta “vía negativa” no es una vía de nihilismo y pesimismo, es un enfoque de definición por alteridad y apertura a la recursividad. Las ansiedades de sostener los acuerdos que conforman las realidades de las comunidades políticamente vinculadas generan el otro-negativo. Para Edelman, en ciertos contextos, lo homosexual no será realmente lo queer sino tal vez el cuerpo racializado, la edad, las discapacidades físicas, etc. La ausencia de características positivas se refiere a la posición antinormativa de las existencias de lo queer. “De este modo, cualquier cosa que rechace este mandato, [...] aparecerá como una amenaza no solo para la organización de un orden social dado, sino también, y de forma más ominosa, para el orden social mismo [...]” (Edelman, 2014, p. 31). Lo queer es un posicionamiento de perturbación política entendida como consenso donde se quiebra la posibilidad de la reproductibilidad (manutención del consenso hacia el futuro) de la realidad establecida. Particularmente, en *No future*, Edelman despliega la tensa y debatida figura de El niño como una figura que existe, incluso en detrimento de los y las niñas realmente existentes, para asegurarse de la reproducción simbólica de un statu quo. Las críticas han venido desde sectores progresistas demandando un texto más constructivo y políticamente afirmativo para lo queer hasta acusaciones de que El niño sería solamente una figura blanca en el contexto norteamericano. Por un lado, la lectura de Edelman no busca ofrecer una salida política de aquello que señala, no solo lo que no es, sino lo que vendría a ser imposible de que sea. Por otro lado,



varios ejemplos de cómo poblaciones no occidentales y racializadas han desplegado una violenta represión contra homosexuales, mujeres no casadas u otras etnias en sus territorios, han usado la figura de El niño como un aleccionador de un futuro trunco, contaminado o inmoral. Las ideas de sexualidades no hetero, feminismos y multiculturalidad son infecciones de occidente que ofenden a El niño original de la nación. Esta promesa de un futuro por el cual se sacrifican las vidas y estilos de vida del presente es el de la promesa de la futurabilidad reproductiva.

Girando hacia la danza ecológica sobre las ruinas, el punto de vista de Edelman, “radical” como ha sido considerado por algunas personas, en realidad es un llamado a la atención en tanto la repetición centrífuga de la normatividad discursiva incluso en los campos más críticos. En el ambientalismo de ONGs encontramos las plegarias del “desarrollo sostenible”, del “crecimiento verde” y de “la transición energética”. Todas estas opciones, si bien, seguramente, bienintencionadas, prometen retomar el futuro arrebatado por lo Real lacaniano (lo no-humano) atreviéndose a poner en jaque a la realidad (el consenso de marcos ideológicos – la Casa de Coccia, la bella natura). La futurabilidad reproductiva como una herramienta queer de análisis permite vislumbrar que, en realidad, para que estos ecologismos liberales se mantengan necesitan, evidentemente, mantener los modelos extractivistas, modernizadores, capitalistas y basados en la división de natura y cultura. Si para *No future* El niño es un símbolo y no una existencia real que proyecta continuidad de lo mismo, en lo ambiental, nuestro “Niño” es la idea de naturaleza prístina, armoniosa, sumisa y antropocentrada. La promesa de Dios a Adán que nombrará animales y plantas, que culpará a Eva y que despegará su prole por el mundo en nombre de dios. Como elegidos, el “equilibrio perdido” debe reponerse para retornar al bosque original, al Edén. Esta fantasía en realidad quiere decir “recuperar el territorio y sus organismos como producto pasivo bien portado y sin interferir las agendas humanas”. Estas cataratas en los ojos analíticos, de quienes están demasiado embebidos de una versión más paisajística que ecológica, termina posicionando en un punto ciego lo que realmente está pasando. Incapaces de reconocer la danza sobre las ruinas, se arrasarán las relaciones interespecie y sus ensamblajes realmente existentes para reponer otros que son artificiales, pero “oh tan naturales” para los intereses humanos. ¡Reverdezan los desiertos!

Desde la experiencia queer intersectando lo LGTBQ+, el negarse a reproducirse (o la incapacidad de hacerlo mediante las vías normativas de la sangre) es querer morir. Somos seres de suicidio, de



extinción voluntaria. Se nos niega derechos básicos adjudicando la muerte de la especie humana; un lobby de exceso de cuerpo y placer sin la disciplina del futuro. Ese futuro, nuevamente, es el orden simbólico que configura la realidad para lo hegemónico. Esta auto-extinción es una negativa a perpetuar la recursividad, es infectar la Casa con la negativa. Salgamos todxs a bailar. Una catástrofe cae sobre los ecosistemas, se recrean otros vínculos en un lento proceso que podría aparecer pobre con respecto a las relaciones anteriores (que se benefician de décadas o cientos de años) y se niegan las posibilidades y el valor de tales constituciones; se las tilda de artificiales, inútiles, feas, queers. El bosque no será nunca más lo mismo. Esto no es, insisto, una apología a las desgracias y masivos cataclismos ambientales del Antropoceno. La línea de argumento camina la superficialidad de la crítica al cambio. El cambio está, estuvo y estará. Lo diferente, lo raro y que se constituye de las tumbas y las ruinas es lo que dio paso a la primacía de los mamíferos (que somos). "El hiperobjeto está en mi genoma, está en mis dedos grasosos, está en el sonido de mi moto de arranque está debajo de mi piel y es mi piel. Yo mismo soy un pequeño cristal en un asteroide" (Morton, 2019b, p. 114). Nuevamente, el problema es el tempo insostenible del cambio.

Una vez más la derecha conoce la respuesta, sabe que la política verdaderamente oposicional implícita en la práctica de las sexualidades queer radica no en el discurso liberal y en la paciente negociación de la tolerancia y los derechos, que sin duda son importantes ya que se nos siguen negando, sino en la capacidad de las sexualidades queer de figurar la disolución radical del contrato, tanto en sentido social como Simbólico, del que depende el futuro, como garantía putativa contra el goce de lo Real (Edelman, 2014, p. 37).

La *juissance* (el libro está lleno de un análisis desde las líneas freudianas, lacanianas y derridianas) aparece en el goce de cohabitar el mundo en proceso de reconstruirse sin la promesa del futuro entendido como Edelman nos lo propone. Con la certeza de un presente constituido, un presente de existencias realmente existentes, y compartido con otras especies reside la lección del danzar sobre las ruinas y las tumbas (Antropoceno): resistir no es perpetuar, es la queerísima negativa a reproducir las condiciones que nos han llevado a este tempo de destrucción. Seguir en el problema, como la influyente bióloga y filósofa feminista Donna Haraway propone, no es un llamado a resolver son a aprender. Se trata de conseguir un parentesco de aquello emergente



entre las cenizas de la pista de baile. "Todos somos responsables hacia y de la conformación de condiciones para un florecimiento multiespecies ante historias terribles, aunque no de la misma manera" (Haraway, 2019, p. 179). Esta última parte es la tiñe las posibilidades de un habitar sin negar las condiciones (realmente existentes) del problema. Salir de Casa, enfrentar la fiesta, danzar en ensamblajes más que humanos, reconocer las ruinas y tumbas bajo nuestros pies, establecer una política de disenso de manera proactiva y reconocer los cuerpos y relaciones que están aquí entre/con/en codependencia a nosotrxs. Finalmente, todo esto sin olvidar que el ritmo se siente cada vez más frenético, que el ritmo de la danza se hace insostenible para todxs y que caeremos todxs a unirnos a las ruinas y tumbas si no evitamos confundir el problema temporal del contexto renovador y constante de las propias ecologías precedentes y presentes.

El evento extremo no es un final, es un umbral, un pasaje opaco, pero necesario. La transformación radical que termina por desestabilizar los órdenes existentes y, al hacerlo, libera relaciones, cuerpos y potencialidades para nuevos mundos ensamblados. Este texto ha tratado de alejarse de las narrativas apocalípticas para detenerse un rato y analizar las condiciones en la que nos encontramos a través de una lúdica y muy queer metáfora: la danza y el ritmo. Al hacerlo, el apocalipsis no es el cambio sino la aceleración antropocénicamente generada. El ritmo de la noche es insostenible para que los organismos (incluyéndonos) le sigamos el paso. Es indispensable aprender a habitar las ruinas del pasado las cuales ofrecen las riquezas del presente, pero también aceptar las más recientes y sus florecientes posibilidades. Una actitud realmente ecológica debe valorar la materia, cuerpos y vínculos de co-producción multiespecie sin la nostalgia de la repetición de más-de-lo-mismo en pro de mantener el consenso modernizador que nos llevó a que una danza se vuelva en un colapso epiléptico masivo sobre una pista de baile incapaz de sostener cualquier ritmo.

Bibliografía

BAPTISTE, B. **Transecología**: Una guía patafísica para habitar las transformaciones del mundo. [S. l.]: Ariel, 2025.

COCCIA, E. **La vida de las plantas**: Una metafísica de la mixtura. [S. l.]: Miño y Dávila Editores, 2017.

CONNOLE, E. **La negrura soy yo**. In: *Teoría black metal*. [S. l.]: Holobionte, 2025. p. 33-56.



CRONON, W. **The trouble with wilderness; or, Getting back to the wrong nature.** *Environmental History*, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 7-28, 1996. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3985059>. Acesso em: [poner fecha de acceso].

EDELMAN, L. **No al futuro:** La teoría queer y la pulsión de muerte. [S. l.]: Egales, 2014.

FORSHAW, J. **El antagonismo en el metal: apuntes sobre Hideous Gnosis.** In: *Teoría black metal*. [S. l.]: Holobionte, 2025. p. 57-74.

HANSON, T. **Lagartos huracanados y calamares plásticos:** La dura y fascinante biología del cambio climático. [S. l.]: Alianza Editorial, 2023.

HARAWAY, D. **Seguir con el problema:** Generar parentesco en el Chthuluceno. [S. l.]: Consonni, 2019.

KULESKO, C. **Insurrección gótica.** In: *Teoría black metal*. [S. l.]: Holobionte, 2025. p. 75-105.

MORTON, T. **Ecología Oscura:** Sobre la coexistencia futura. [S. l.]: Paidós, 2019a.

MORTON, T. **Humanidad:** Solidaridad con los no-humanos. [S. l.]: Adriana Hidalgo Editores, 2019b.

MORTON, T. **En la orilla del estanque brumoso de la muerte.** In: *Teoría black metal*. [S. l.]: Holobionte, 2025. p. 19-31.

RAMAS, C. **Black metal:** trauma y signo. In: *Teoría black metal*. [S. l.]: Holobionte, 2025. p. 211-232.

THACKER, E. **Rutilante cadáver especulativo:** El horror de la filosofía vol. 2. [S. l.]: Materia Oscura, 2018.

TSING, A. **Ensamblajes multiespecie en el Antropoceno.** [S. l.]: Mimesis, 2023.

WILSON, S. **Melancología.** In: *Teoría black metal*. [S. l.]: Holobionte, 2025. p. 121-129.

WULF, A. **La invención de la naturaleza:** El nuevo mundo de Alexander von Humboldt. [S. l.]: Penguin, 2016.

Recebido em: 15/04/2026

Aceito em: 15/06/2026

[1] Profesor en la Facultad de Arte y Diseño de la Pontificia Universidad Católica del Perú. E-mail: diego.oriuela@pucp.edu.pe

[2] Según Timothy Morton, la agrologística se puede definir como una “gigantesca maquinaria de la agricultura” entendida no como solamente una máquina en específico sino como un ideario que permea hasta la era industrial



(2019a, p. 63). Opera casi como un código algorítmico construido por subrutinas cuya finalidad es eliminar contradicciones y, sobre todo, anomalías detectadas por los intereses de supervivencia exclusivamente humana. Esta marca las fronteras entre lo humano y lo no humano para “optimizar la existencia más allá de cualquier atributo existente” (2019a, p. 68).

[3] Darwin se movía sobre una tradición minada frente a sus observaciones en Galápagos. “Las repercusiones eran revolucionarias. Si Dios había creado las plantas y los animales originalmente, ¿acaso el concepto de la evolución implicaba que había cometido errores iniciales? Por otra parte, si las especies se extinguían y Dios creaba constantemente otras nuevas, ¿quería eso decir que estaba siempre cambiando de opinión? Esta era una idea aterradora para muchos científicos” (Wulf, 2016, p. 286). Andrea Wulf en su texto dedicado a Humboldt, desarrolla generosamente la perspectiva y retos darwinianos. En efecto, los puntos ciegos señalados por Coccia no desmerecen la revolución de la teoría de la evolución: “En septiembre de 1838, Darwin escribió en su cuaderno que todas las plantas y todos los animales ‘están unidos en una red de relaciones complejas’. Era el entramado de vida de Humboldt, pero Darwin iba a llevarlo un paso más allá y convertirlo en un árbol de la vida del que proceden todos los organismos, con ramas que conducen a las especies extintas y a las nuevas” (Wulf, 2016, p. 290).

[4] Cronon muestra que la idea moderna de “wilderness” surge cuando los turistas urbanos de élite comenzaron a buscar paisajes remotos como lugares de recreo, no como terrenos productivos — un uso propio de la vida rural — y proyectaron allí sus fantasías fronterizas de ocio. Estos viajeros trajeron “ideas sorprendentemente urbanas” al campo, transformando la naturaleza salvaje en un escenario de espectáculo y descanso, mientras la población campesina, que conocía el trabajo de la tierra, nunca adoptó esa visión.