



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

¿Otros logos u otros cosmos?

El Antropoceno, los territorios gaiapolíticos y las prácticas de dar vida.

Manuel Fontenla*

Resumen:

Este trabajo intenta hilar una serie de reflexiones que conectan problemáticas ambientales, políticas y teóricas en torno al extractivismo, el Antropoceno y las filosofías indígenas. Para ello se recorrerán elaboraciones teóricas referidas al Antropoceno como categoría crítica, a la filosofía indígena como una perspectiva de relacionalidad y crianza, y al extractivismo como un enclave histórico-colonial de explotación, despojo y destrucción, situado, en este caso, en Antofagasta de la Sierra en la provincia de Catamarca, Argentina. Desde estas coordenadas se propone la pregunta ¿otros logos u otros cosmos? como disparador creativo y teórico en busca de un desplazamiento teórico-político que nos traslade del debate sobre las diferentes racionalidades al de las diferentes cosmologías y de las alianzas interespecies.

Palabras claves: Antropoceno - Filosofía Indígena - Extractivismo - Territorio.

Other logos or other cosmoses?

The Anthropocene, Gaiapolitical territories, and life-giving practices

Abstract:

This work attempts to weave together a series of reflections that connect environmental, political, and theoretical issues surrounding extractivism, the Anthropocene, and

* Manuel Fontenla es Lic. en Filosofía y Dr. en Estudios Sociales de América Latina (UNC). Se desempeña como docente en las cátedras de Filosofía Latinoamericana y Pensamiento Indígena y Latinoamericano (UNCA). Es investigador asistente en el CONICET-IRES. Y articula su labor docente con la lucha territorial y asamblearia contra el extractivismo en Catamarca.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Decoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



Otros Logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Indigenous philosophies. To this end, it will explore theoretical frameworks related to the Anthropocene as a critical category, Indigenous philosophy as a perspective of relationality and nurturing, and extractivism as a historical-colonial enclave of exploitation, dispossession, and destruction, situated, in this case, in Antofagasta de la Sierra in the province of Catamarca, Argentina. From this perspective, the question "other logos or other cosmos?" is proposed as a creative and theoretical catalyst in the search for a theoretical-political shift that moves us from the debate on different rationalities to that of different cosmologies, and from humanist alliances to interspecies alliances.

Keywords: Anthropocene - Indigenous philosophy - extractivism - territory.

Outros logos ou outros cosmos?

O Antropoceno, os territórios gaiapolíticos e as práticas de doação de vida.

Resumo:

Este trabalho busca entrelaçar uma série de reflexões que conectam questões ambientais, políticas e teóricas em torno do extrativismo, do Antropoceno e das filosofias indígenas. Para tanto, explorará referenciais teóricos relacionados ao Antropoceno como categoria crítica, à filosofia indígena como perspectiva de relacionalidade e cuidado, e ao extrativismo como enclave histórico-colonial de exploração, desapropriação e destruição, situado, neste caso, em Antofagasta de la Sierra, na província de Catamarca, Argentina. A partir dessa perspectiva, a questão "outro logos ou outro cosmos?" é proposta como catalisador criativo e teórico na busca por uma mudança teórico-política que nos conduza do debate sobre diferentes racionalidades para o de diferentes cosmologias, e de alianças humanistas para alianças interespecíficas.

Palavras-chave: Antropoceno - Filosofia indígena - Extrativismo - Território.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

I. Introducción

¿Dónde empieza y dónde termina una guerra? ¿Quiénes participan de ella? ¿Con qué armas luchan? ¿En qué contexto se da esa lucha? ¿Cuáles son las alianzas y estrategias? ¿Existe un enemigo común? ¿Quiénes son nuestros aliados? ¿Hace cuánto tiempo están en guerra? Estas preguntas pertenecen a una retórica tan antigua como la historia del hombre. Una retórica de guerra y conflicto típica de los últimos seis siglos de cultura occidental. Una retórica que a primera vista podría dirigirse al pasado Vietnam, Irak y Afganistán, tanto como a la Guerra del Paraguay, o la de Ucrania y Rusia; y también al genocidio que Israel infringe sobre Palestina. Por lo tanto, tal vez sea una retórica un poco excesiva para lo que en este artículo se discute, a saber, el cambio climático y la minería de litio. Sin embargo, los autores y categorías elegidas para abordar esa relación entre cambio climático y litio parecen plantear, no solo que la retórica de la guerra es necesaria, sino incluso, insuficiente: carecemos de un lenguaje apropiado para las guerras que vivimos. Es en esta clave que me interesa situar el Antropoceno y su ontología, para elaborar un lenguaje que nos ayude a luchar en la guerra contra el cambio climático, y específicamente, contra el extractivismo del litio. Un lenguaje que, adelanto la hipótesis del texto, no depende de nuevos *logos* o *racionalidades*, sino, de nuevos *cosmos* y *sensibilidades*, de nuevas cosmo-políticas y gaia-territorialidades.

II. El Antropoceno y sus consecuencias epistémicas

Desde el año 2000, cuando P. Crutzen y E. Stoermer, (2022) propusieron formalmente el concepto de Antropoceno para designar la nueva era geológica en reemplazo del Holoceno, pasando por el año 2009 cuando la Unión Internacional de Ciencias Geológicas encomendó la formación de un equipo especial (El Grupo de Trabajo del Antropoceno) para estudiar si era pertinente o no hablar de una nueva era geológica,

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Decoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

hasta el año 2024, en que esa misma Unión Internacional decidió no oficializar el término y la época geológica; el Antropoceno ya se había convertido en una idea-fuerza mundial innegable. En esos 20 años proliferaron las investigaciones y el abordaje del concepto fue tan amplio que trascendió los límites de las ciencias y de la misma academia, llegando a las disciplinas artísticas, a medios masivos de comunicación como lo corroboran las tapas de las famosas revistas *The Economist* de 2011 y de *Nature* de 2015¹; e incluso incentivando sus propias reversiones como el "Capitaloceno" (Moore, 2022), "Chthuluceno" (Haraway, 2020) o el "Plantacionoceno" (Tsing, 2015)

Muchos y buenos trabajos se pueden consultar para analizar el recorrido del término y su plausibilidad dentro del mundo de las ciencias geológicas y la estratigrafía². No obstante, en este artículo partiré de la aceptación que el término ha tenido en las ciencias sociales actualmente, y más aún, intentaré desplazar el concepto a través de un sinuoso terreno que cruza la historia, el clima, los debates ontológicos y las luchas contra el extractivismo.

Empiezo por una definición básica de Antropoceno como punto de partida. El Antropoceno es una era especial donde el ámbito geológico de la tierra (la naturaleza) y el ámbito cultural-social (del ser humano) se conectan y entrelazan irremediabilmente como nunca ocurrió en otro momento (Chakrabarty, 2009). Lo que los seres humanos hacemos repercute directamente y afecta el sistema tierra y el sistema tierra reacciona condicionando la propia existencia de los humanos y la de las otras especies sobre el planeta. ¿Qué significa esta nueva era de ámbitos entrelazados? Significa que el ser humano ya no es el simple agente biológico y social que siempre ha sido, sino que hoy, debido a su magnitud y capacidad de transformación e impacto sobre el ecosistema, se ha convertido en un agente geológico, en una fuerza geológica. Esto significa que la acción del hombre tiene la potencia y la capacidad de afectar geológicamente el planeta;

¹ Pueden verse ambas tapas de las respectivas revistas en los siguientes links:

a) <https://www.economist.com/leaders/2011/05/26/welcome-to-the-anthropocene>;

b) <https://www.nature.com/nature/volumes/519/issues/7542>

² Vease: Waters, C. N. et al. (2016); Wolfe, A. P. et al. (2013); Zalasiewicz, J. et al. (2016)



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

tiene -para decirlo con un ejemplo- la misma potencia destructiva que tuvo el meteorito que extinguió a los dinosaurios hace millones de años.

Ahora bien, llamar a los seres humanos "agentes geológicos" tiene una consecuencia directa en nuestra organización epistemológica que nos obliga a ampliar nuestra imaginación de lo que significa "lo humano", incluso poniendo en jaque la sustantiva división naturaleza/cultura sobre la que se asientan los fundamentos de la racionalidad moderna. Una división que opera como piedra fundamental del conocimiento científico, moderno y colonial, tanto como de nuestro sentido común actual: la idea que existe un mundo humano-social de manera separada, independiente y autónoma, de un mundo natural biológico-geológico. Vale recordar la obvia división clásica que todavía organiza nuestro sistema educativo inicial y secundario separando ciencias sociales y ciencias naturales. Tal vez, sea por el nivel "intocable" y "sagrado" de esta división/separación, que la Unión Internacional de Geología, se negó a aceptar la designación formal del Antropoceno. ¿Será que consideran una pérdida de científicidad mezclar los asuntos geológicos con los sociales? ¿Será que afecta la tan cuidada objetividad estratigráfica el mezclar los tiempos humanos con los naturales? Y del otro lado, del lado del *logos humanista*: ¿Cómo repensar un conocimiento socio-bio-geológico en relación con las necesidades colectivas, políticas, económicas y ambientales? ¿Cómo pensar una historia de la humanidad donde lo natural goza de plena agencia y subjetividad? ¿Cómo deshacernos, finalmente, de los últimos resquicios de "lo humano" como jerarquía racional interpretativa? ¿Viene el Antropoceno acompañado de un nuevo *logos pos-racional*?

Pues bien, como proponen los autores que seguiré en este ensayo, Bruno Latour y Dipesh Chakrabarty, hay que aceptar que uno de los efectos de esta nueva época llamada Antropoceno, de esta nueva comprensión de la agencia "humana" en términos geológicos, es que esa división entre naturaleza/cultura y la separación entre historia humana e historia natural se vuelve inviable para la comprensión de importantes fenómenos actuales, principalmente, el que aquí nos interesa, a saber, las consecuencias del cambio climático, tanto políticas como epistémicas.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

En este punto, conviene aclarar que las lecturas del Antropoceno pueden discurrir por senderos diversos. Por ejemplo, en el caso de Chakrabarty las implicaciones repercuten sobre las cuestiones históricas y de temporalidad. Y en el caso de Latour, sobre cuestiones ontológicas referidas a la división "humano-no humano". En mi caso, el objetivo es tensar la relación entre territorio y extractivismo, y para ello, me apoyaré en los recorridos de Latour y Chakrabarty, pero interviniendo sus propuestas con mis lecturas desde una perspectiva indígena del saber.

No obstante, para avanzar de manera ordenada, analizaré el vínculo entre Antropoceno e historia en Chakrabarty primero, y luego el vínculo entre Antropoceno y ontología en Latour. Posteriormente pondré en relación ese análisis con las nociones de reciprocidad, relacionalidad y crianza en la cosmovisión andina, para finalmente vincular esas perspectivas con la problemática del extractivismo del litio en Catamarca, Argentina.

III. Antropoceno y temporalidad: las diferentes historias de la naturaleza

Las primeras formulaciones sobre el Antropoceno en la obra de Chakrabarty aparecen en su conocido ensayo: *El clima de la historia: cuatro tesis* [2009] (2019).

La primera tesis es la que hemos enunciado en la introducción, y sobre la cual se sostienen las tres siguientes, a saber: "que las explicaciones antropogénicas del cambio climático implican el colapso de la antigua distinción humanista entre la historia natural y la historia humana" (Chakrabarty, 2021:14).

Chakrabarty empieza analizando la concepción temporal de la naturaleza que se construyó en la modernidad, en los padres del pensamiento histórico occidental como Vico, Croce y Collingwood. Allí la noción de historia correspondía exclusivamente a eventos y tiempos humanos - sociales, mientras que la naturaleza carecía por completo de agencia e incluso de temporalidad. La naturaleza, *eterna e inmutable*, no registraba el paso del tiempo, ni tenía relación con los acontecimientos humanos y sus propios fenómenos.



estudios lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Recuperar esta noción moderna de una naturaleza des-historizada, "casi atemporal" le interesa a Chakrabarty para establecer un contrapunto con la operación historiográfica y temporal que están haciendo los científicos del clima al introducir el Antropoceno. Citando a Naomi Oreskes afirma que:

Durante siglos los científicos pensaban que los procesos de la Tierra eran tan grandes y poderosos que nada podía hacerlos cambiar. Éste fue uno de los principios básicos de las ciencias geológicas: la cronología humana era insignificante en comparación con la inmensidad del tiempo geológico; las actividades humanas eran insignificantes en comparación con la fuerza de los procesos geológicos. Y hubo un tiempo en que lo fueron. Pero ya no (2019: 20).

Frente a la temporalidad inmutable, eterna y fija de la naturaleza (la cual coincide con una naturaleza que no es sujeto, ni tiene agencia, y que por tanto es un objeto fijo e inamovible listo para la explotación y dominación por la ciencia racional) los climatólogos de hoy, nos muestran que, el medio ambiente global llegó a un punto de inflexión en el que ese "lento y aparentemente intemporal telón de fondo de las acciones humanas" se ha transformado a una velocidad tal que ya hasta para los humanos es innegable su transformación.

Por ello, es importante para el historiador bengalí, comprender a cabalidad lo que el antropoceno *le produce* al pensamiento histórico, marcando la diferencia entre los científicos del clima y los historiadores ambientales, ya que estos últimos siguen tratando al hombre como algo biológico y no como algo geológico. Esta diferencia se expresa entre la "historia humana" y la "historia profunda":

Los historiadores de la modernidad y de la "modernidad temprana" se mueven por lo general en los archivos de los últimos cuatrocientos años. La historia de los seres humanos que va más allá de estos años de registros



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

escritos constituye lo que otros historiadores llaman la historia profunda... Sin ese conocimiento de la historia profunda de la humanidad sería difícil llegar a una comprensión secular de por qué el cambio climático supone una crisis para los seres humanos (2019: 29)

Esta distinción es la que abre la puerta a la tercera tesis de Chakrabarty, según la cual: "la hipótesis geológica relativa al Antropoceno nos obliga a relacionar las historias globales del capital con la historia de los humanos como especie" (2021: 28). Es decir, la historia del siglo XX, incluida la historia ambiental, conserva aun una noción problemática de humanidad y una noción de naturaleza atemporal que no nos permite pensar el vínculo entre el capitalismo y el cambio climático en esta nueva época llamada Antropoceno. Por eso, el Antropoceno obliga a pensar en términos de una historia profunda, no una historia humana, sino una historia de la *especie*. La *especie*, nos ayudaría a dar cuenta del desplazamiento hacia la "historia profunda" del nuevo "*agente geológico*"; en Chakrabarty la idea de "especie", es la designación que se propone de manera crítica para pensar este nuevo sujeto y su propia temporalidad.

En otras palabras, la actual crisis mundial exige una historización que vincule la "historia humana" (la de la modernidad, el capitalismo, el imperialismo, el colonialismo y sus "responsabilidades diferenciadas", pasadas y actuales) con la "historia profunda" de la tierra donde se ubica la especie y la transformación de la temporalidad del clima y la naturaleza. Es importante aclarar que, recurrir a la idea de *especie* no supone negar la historia del capital, "la historia de nuestra caída contingente en el Antropoceno, pues el Antropoceno no habría sido posible, ni siquiera como teoría, sin la historia de la industrialización" (Chakrabarty, 2019:39).

La pregunta de Chakrabarty es justamente "¿Cómo podemos captar ambas cosas cuando pensamos la historia del mundo desde la ilustración? ¿Cómo podemos referirnos a una historia universal de la vida -es decir, a un pensamiento universal- sin abandonar lo que de obvio valor hay en nuestra sospecha poscolonial de lo universal?" (2021:39). La crisis del cambio climático requiere pensar simultáneamente en ambos



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

registros combinar cosas imposibles de mezclar como las cronologías del capital y de la historia de la especie. En mis propias palabras, comprender cómo en esta nueva época del Antropoceno (y especialmente del extractivismo) la *temporalidad acelerada de las acciones humanas ha invadido la temporalidad lenta de la naturaleza* confirmando un nuevo gesto e impulso de conquista del capitalismo.

El Antropoceno es comprendido entonces, como perspectiva histórica y como categoría crítica para dar cuenta cómo funciona esa *conquista de la temporalidad* de la naturaleza y los límites de las *epistemes* modernas y humanistas para pensarla. Esta recuperación o puesta en diálogo de la “historia profunda” con la historia del capital, es ineludible para una crítica contemporánea de la temporalidad del extractivismo.

Pero, además, Chakrabarty recupera otro aspecto del Antropoceno. Para el pensador indio, “la disciplina de la Historia ha existido siempre bajo el supuesto fundamental de que nuestro pasado, presente y futuro están conectados por cierta continuidad en la experiencia humana” (2021:91). Sin embargo, el Antropoceno nos obliga a pensar un nuevo tipo de experiencia humana, una acorde a la idea de agente geológico. Una posibilidad, es la del ya mencionado término *especie*. No obstante, los humanos jamás nos experimentamos a nosotros mismos como una especie. La idea de especie no se corresponde con ninguna forma histórica de comprensión. En otras palabras, no tenemos experiencias para pensar nuestro presente en términos de especie ni de agentes geológicos (¿tal vez, la pandemia del COVID-19 y su globalidad hayan sido una primera manera?)

El punto en cuestión es que, si para tener una sensibilidad histórica necesitamos de una continuidad de la experiencia humana que conecte el pasado, el presente y el futuro, parecería ser que el Antropoceno nos sitúa en una época histórica sin experiencia posible, una época fuera de la sensibilidad histórica. Podemos intelectualmente comprender o inferir la existencia de la especie humana, pero ¿podemos acceder a una fenomenología de nosotros como especie? ¿Qué clase de nueva sensibilidad histórica requiere el Antropoceno? Llegaré sobre el final a algunas respuestas. Por el momento, lo que encuentro de fundamental en esta propuesta, no es tanto lo que la noción de



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Antropoceno le hace al sujeto *humano* en su desplazamiento a la *especie*, sino el efecto y la comprensión sobre los **diferentes tipos de temporalidad de la naturaleza**. Ya que este desplazamiento es el que me permite preguntar por la temporalidad del litio, del agua y el territorio en Antofagasta de la Sierra; pero no desde una mirada "naturalista", sino, de una que vincula el problema del extractivismo y el capitalismo a la historia profunda de los humedales y salares. Justamente, lo que a fin de cuentas señala Chakrabarty. Es decir, que la tarea de situar históricamente la crisis del cambio climático requiere "reunir perspectivas intelectuales que en cierta medida estén en tensión entre sí: lo planetario y lo global; la historia profunda y la registrada, pensar en términos de especie y criticar el capital" (2019:30).

En estas tensiones quisiera ubicar mi pregunta por la temporalidad del capital extractivo y la temporalidad de la historia profunda del litio, como dos **temporalidades indisociables**.

IV. El Antropoceno y la ontología

Con énfasis distintos, Latour comparte con Chakrabarty al menos dos puntos de inicio en su lectura del Antropoceno. En primer lugar, la importancia del concepto para señalar la ruptura de la división naturaleza/cultura:

Ningún filósofo posmoderno, ningún antropólogo, ningún teólogo liberal, ningún pensador político habría osado ponderar la influencia de los humanos *con la misma escala* que los ríos, los volcanes, la erosión y la bioquímica. ¿Qué "constructivismo social", resuelto a mostrar que los hechos científicos, las relaciones de poder, las desigualdades entre los sexos no son "sino" episodios históricos fabricados por los humanos, se habría atrevido a decir lo mismo de la composición química de la *atmósfera*? (Latour, 2017: 137)



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

El Antropoceno, convoca eso, un período geohistórico que puede convertirse en el concepto filosófico, religioso, antropológico y político más pertinente para "comenzar a apartarse de una vez por todas de las nociones de "Moderno" y de "modernidad" (2017: 137). En segundo lugar, aparece una lectura similar respecto a los historiadores, ya que, para Latour, también son los científicos los que verdaderamente se han convertido en los historiadores de la naturaleza:

En el momento mismo en que se ponía de moda hablar de "posthumanismo" adoptando el tono hastiado de aquellos que saben que el tiempo del humano ha sido "superado", el "Anthropos" está de regreso -y de regreso para vengarse- gracias al trabajo empírico ingrato de aquellos de cuya incultura les gusta burlarse a los intelectuales, tratándolos de naturalistas. Lo que los diversos campos de las humanidades, a pesar de su sofisticación, obsesionados, por la defensa de la "dimensión humana" contra la "ilegítima usurpación" de la ciencia y los riesgos de una "naturalización" excesiva, no podían detectar es a *los historiadores de la naturaleza*, a quienes les corresponde haberla sacado a la luz. Al dar una dimensión totalmente nueva a la noción misma de *dimensión humana* son ellos quienes proponen el término más radical para poner fin al antropocentrismo, así como a las antiguas formas de naturalismo, recomponiendo completamente el papel del agente humano (Latour, 2017: 138)

A pesar de la contundencia de la afirmación es importante no saltar rápido a las conclusiones de lo que implica el Antropoceno. Para Latour, el formato naturaleza/cultura es tan potente que precipitó a interpretar el Antropoceno como la simple superposición, incluso la "reconciliación" dialéctica de la naturaleza y la humanidad. Este sería un gran error de interpretación. El Antropoceno dirige nuestra atención hacia mucho más que una "reconciliación" de la naturaleza y la sociedad, en



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

un sistema más grande que sería unificado por una u otra. El Antropoceno no supera esa división, en palabras del propio Latour:

las rodea enteramente. Las fuerzas geohistóricas *ya no son las mismas* que las fuerzas geológicas a partir del momento en que se han funcionado en múltiples puntos con la acción humana. Allí donde se trataba de un fenómeno "natural" encontramos el "Anthropos", y allí donde uno se adhiere a los pasos de lo humano, descubrimos modos de relación con las cosas que antes habían estado situados en el campo de la naturaleza (Latour, 2017: 140)

La división entre ciencias sociales y naturales se ha difuminado por completo. Ni la naturaleza ni la sociedad pueden entrar intactas en el Antropoceno, esperando tranquilamente ser "reconciliadas". En este punto, Latour y Chakrabarty, insisten también en no leer esta idea desde un humanismo moderno, ni desde una mirada moral que quiera leer aquí un borramiento de las responsabilidades políticas del Anthropos (incluso el Anthropos eurocéntrico, patriarcal y colonial):

sería absurdo considerar que existe un ser colectivo, la sociedad humana, que sería el nuevo *agente* de las geohistoria, como en otra época lo fue el proletariado. Frente a la antigua naturaleza -ella misma recompuesta-, literalmente no hay nadie de quién podamos decir que sea *responsable*. ¿Por qué? Porque no hay ningún medio para *unificar* al Anthropos en tanto qué actor dotado de alguna conciencia moral o política, al punto de encargarle que sea el personaje capaz de desempeñar un papel en esta nueva escena global. Ningún personaje antropomorfo puede participar en el Antropoceno, y allí recibe todo el interés de la noción (2017: 141).



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Aquí, es donde la noción se abre a las nuevas ontologías. La imposibilidad de esta separación, el abandono de las entidades completas, del sujeto moderno autónomo y racional, de las identidades políticas cerradas e independientes de la naturaleza y la humanidad, nos lleva "poco a poco, por debajo y más allá de las figuraciones superficiales, a otra redistribución de las formas acordadas a los humanos, a los colectivos, a los no humanos y a las divinidades (Latour, 2017: 140).

En este punto el planteo latouriano se bifurca en dos caminos, que si bien nunca se separan del todo, conviene transitarlos por separado. Uno nos lleva al Latour del *Manifiesto Ecológico Político* y su búsqueda de ese nuevo "colectivo" en la idea de la *clase ecológica*. Otro sendero iría por las lecturas que no se focalizan tanto en esos colectivos o "pueblos" como los llama en *Facing Gaia*³..., sino en la figura de Gaia y especialmente en las interacciones entre Gaia y esos colectivos. Voy a quedarme en este segundo sendero. En él, Latour recorre las nociones de *esferología* de Peter Sloterdijk para repensar la "maldición de Atlas", el peso occidental de la idea de naturaleza asociada a la Tierra como un "Globo". Reconstruyo aquí ese argumento. Para Sloterdijk, la singularidad completa de la filosofía, de la ciencia, de la teología y de la política occidentales es la de haber insuflado todas las virtudes en la figura de un Globo -con G mayúscula- sin conceder la más mínima atención a la manera en que podía ser construido, conservado, mantenido y habitado. Para Latour, esta es una pregunta

arquitectónica muy simple, muy humilde, una pregunta tan material como la de los geólogos con su martillo: ¿dónde reside usted cuando dice que tiene una "visión global" del universo? ¿Cómo se protege usted de la aniquilación? ¿Qué ve? ¿Qué aire respira? ¿Cómo se calienta se viste se alimenta? (2017: 144)

³ Prefiero citar el nombre del libro en inglés, por dos motivos. En primer lugar, porque representa mejor la idea de "enfrentar" o hacer frente. Y en segundo, porque Gaia busca justamente salir del equívoco de la idea de "planeta", que está en el título en español: *Cara a cara con el planeta*.



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Parafraseando, casi ironizando a Heidegger, Latour introduce la dimensión climática en el *Dasein*, ¿Cuándo usted dice que el *Dasein* es "arrojado en el mundo", ¿"en" qué es arrojado en realidad? ¿Cuál es la composición del aire que respira en él? ¿Cómo se controla allí la temperatura? ¿Qué tipo de materiales compone los muros que protegen el *Dasein* de la sofocación? ¿Cuál es el clima de su condición atmosférica? (2017: 143).

No solo es una provocación a la imaginación conceptual, Latour realmente quiere ingresar las nociones de *homeostasis* y de *control climático* en una dimensión metafísica de lo que llama "Nuevo Régimen Climático". El punto que quiere sostener Latour es que cualquier pensamiento, cualquier concepto, cualquier proyecto que ignora que las frágiles *envolturas* necesarias para posibilitar la existencia, equivale a una contradicción en *sus propios términos*. Esta es una advertencia que cabe, principalmente a las formas modernas de comprender la naturaleza como ajena a las condiciones de existencia. La naturaleza como objeto inmutable y eterno. La naturaleza sin temporalidad, agencia, ni historicidad. Contra esa determinación hiper-objetualizada de la naturaleza, Latour pone en el centro, la delgada película que envuelve a la tierra, las redes de conexiones increíblemente complejas que se equilibran en los ecosistemas. Por ello, desde la perspectiva actual de los científicos del clima, no solo que el Antropoceno es innegable, sino que la concepción de naturaleza *moderna* es también una contradicción en sus propios términos. Por eso, la provocación una vez más: "Si quieren ustedes seguir usando las palabras "racionales" y "racionalistas", muy bien, pero entonces tómense también el trabajo de concebir los espacios enteramente equipados donde se supone que puedan habitarlos, respirar, sobrevivir, equiparse y reproducirse" (Latour, 2017: 145). Si quieren seguir siendo modernos y racionalistas, tómense en serio el trabajo de fundamentar su distinción naturaleza/cultura. O, para decirlo en la forma en que Latour lo hace a través de Sloterdijk: "El materialismo sin control climático es otra forma de idealismo" (2017: 145).

Por eso, la propuesta latouriana, es una **re-materialización** del estar sobre la tierra. Asumir en toda su dimensión ontológica, la materialidad de Gaia, desde la cual



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

podría empezar a caminar una filosofía acorde con el Antropoceno. Pero a poco que esa filosofía empieza a andar y a dar unos pasos tropieza. O eso pareciera advertirnos Latour:

Ya se trate de la idea de Antropoceno, de la teoría de Gaia, de la noción de acto histórico como la Humanidad, o de la Naturaleza tomada como un todo, el peligro es siempre el mismo: la figura del Globo autoriza a saltar prematuramente a un nivel superior *confundiendo las figuras de la conexión con las de la totalidad* (2017: 151)

Aquí nos encontramos con el punto clave de la lectura que quiero proponer (ya anticipando el vínculo entre las ideas de *conexión* y *relacionalidad*). Las *conexiones* (y no la totalidad o la globalidad) son el camino para entender en qué sentido la Tierra retro-actúa con las acciones humanas. Esa interacción es la que propone la misma definición de Gaia de Lovelock que Latour recupera. Se trata de un "dominio emergente":

Un sistema que emergió en el curso de la evolución *recíproca* de los organismos y de su ambiente a lo largo de miles de millones de años de vida sobre la Tierra. En ese sistema, la autorregulación del clima y de la composición química *es enteramente automática*. La *autorregulación emerge a medida que el sistema evoluciona*. Lo que no implica ni previsión ni anticipación ni *teleología* (que sugieran un proyecto o una intención en la naturaleza) (Lovelock, 2001: 11)⁴

Comprender los términos en cursivas es realmente importante. Y comprender el sentido que les quiere dar Latour. El primer problema es borrar la intencionalidad de esas conexiones comprendiendo esa idea de "retroacción" entre los organismos y el

⁴ (Citado en Latour, 2017: 155)



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

ambiente. Una retroacción que, cuando se mantiene en equilibrio posibilita la vida, y cuando se desbalancea la pone en peligro. Lo segundo, es comprender que, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, cada vez que esas conexiones se hipostasian en un "super-organismo", un "super-sujeto" o un "super contexto", sea la "crisis climática mundial", la "mundialización" o "Dios, el Capitalismo, la Naturaleza", lo segundo que ocurre es que las conexiones son **reemplazadas de inmediato con una relación entre las partes y el Todo** de la cual se dice, sin pensarlo, que necesariamente es *superior* a la suma de las partes. La intención de Latour es dirigir la mirada al polo contrario, "más grande, no significa más *englobante* sino más fuertemente *conectado*" (Latour, 2017: 157). La escala (planetaria) de Gaia, su perspectiva e historización, "no se obtiene por sucesivos encajes de esferas de diferentes tamaños -como en el caso de las muñecas rusas- sino por la capacidad de *establecer relaciones más o menos numerosas y sobre todo reciprocas*" (Latour, 2017: 157)

Por lo tanto, pensar la ontología del Antropoceno, implica mirar esas conexiones y retroacciones reciprocas más allá de cualquier unidad prefinida de naturaleza y humanidad. Con el concepto de Antropoceno, los dos grandes principios unificadores Humanidad y Naturaleza se vuelven cada vez más inverosímiles. Y es la intrusión de Gaia lo que obliga a redefinir aquello que se desagrega "ante nuestros ojos". Frente a la pérdida de unidad, la propuesta de Latour es, permítanme la grandilocuencia, *redefinirlo todo*. Reinventar el mapa de colectivos (sujetos, actores, actantes, redes, subjetividades, humanos, no-humanos, bacterias, volcanes) "por la distribución de las posibilidades de actuar y por la elección de las conexiones que ligan esas formas de acción" (Latour, 2017:164). Eso es lo que Latour llama la cosmología de cada pueblo-colectivo, y es lo que nos podría permitir "escapar de una vez por todas al formato Naturaleza/Cultura al dirigirnos hacia algo como el mundo" (2017: 165) La tarea de esa reinención de los colectivos y de sus conexiones, esa, es la tarea para la cual existe la Gaiapolítica.



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

V. Gaiapolítica, cosmología de la puna y los nuevos pueblos en lucha

El grito de Gaia. Pensar la tierra con Bruno Latour (2023), es una compilación de Emanuele Coccia y Frédérique Ait-Touati, dedicada a debatir, interpretar, pensar y prolongar las ideas de *Facing Gaia*. En uno de los artículos, el filósofo Patrice Maniglier se centra en la idea de *Gaiapolítica* que introduzco a continuación. Ella se apoya, en el diagnóstico esbozado en el apartado anterior, es decir,

que la verdadera belleza del término Antropoceno consiste en liberar a los nuevos colectivos de la obligación de situarse, todos, en relación los unos con los otros, según el exclusivo esquema de la naturaleza y de las culturas: unidad de un lado, multiplicidad del otro. ¡Por fin la multiplicidad está en todas partes! La política puede recomenzar (Latour, 2017: 165)

Gaiapolítica, es la manera de definir estos nuevos pueblos para los cuales el término humano no tiene *necesariamente* sentido y cuya escala, forma, territorio y cosmología estén por rediseñarse. Por lo tanto, la primera pregunta es la más básica: ¿Qué pueblo forman ustedes, con qué cosmología y en qué territorio? La pregunta Gaiapolítica, no se dirige directo a la pregunta por el sujeto sino que la encara desde la pregunta por el territorio y la cosmología. Y para responderla, se vuelve *necesario* introducir el territorio, los pueblos y la cosmología en cuestión. Por lo tanto, permítanme desplazarlos de su cómodo escritorio, de la silenciosa pantalla en la cual leen, para trasladarlos al imponente sol de la puna catamarqueña, y a su constante y fuerte viento cordillerano.

Antofagasta de la Sierra, es un pueblo hermoso de la puna catamarqueña, ubicado entre famosos volcanes, enormes salares y ríos majestuosos. Hasta inicio de este siglo, su principal atractivo era el turismo "natural" y de montaña, donde destaca el volcán más alto del mundo, el **Ojos del Salado**, con una altitud de 6.893 metros. En ese pueblo, de apenas dos mil habitantes, se radicó una empresa estadounidense de



estudios lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

minería de litio a finales de la década del noventa, llamada Livent⁵. Durante veinte años, desde 1997 hasta 2017, esa empresa extrajo litio sin llamar la atención de nadie, ni periodistas, ni economistas, ni ambientalistas.

No obstante, entre 2015 y 2025, la vida en Antofagasta *se aceleró*, el **boom del litio**⁶ llegó y con él, una rápida transformación: más empresas, más proyectos, más rutas, más camiones, más explotación, más uso del agua y más promesas de muchísimos dólares, y muchísimo más progreso. Y por supuesto, con esa *aceleración*, también llegaron los conflictos. El más grave, que puso a todo el pueblo en alerta, fue la **muerte de la Vega del Río Trapiche**.⁷ Una fuente de agua dulce muy importante, ubicada cerca de la planta de litio de Livent que quedó seca y destruida por el consumo de la propia empresa en el proceso de extracción del litio. Cuando el pueblo se enteró de esto, empezó a preguntarse si la escasez de agua que se venía sufriendo en los últimos años y la destrucción de estos ríos no estaba relacionada con la extracción de litio. Catamarca tiene como uno de sus mayores problemas y desafíos la escasez del agua. Tiene el 60% de su territorio conformado por la puna semiárida, una economía de enclave extractivo asentada en una cantidad enorme y creciente de proyectos de megaminería y un contexto climático similar al que vive el resto del mundo con sequías más extremas, olas de calor más intensas y fenómenos naturales más radicales. A partir de este breve contexto, proyectemos un ejercicio imaginario sobre distintas caracterizaciones de los "pueblos" en lucha que existen en este conflicto.

Una perspectiva asentada en la política moderna y racional haría una descripción de este escenario con los clásicos actores políticos *occidentales* y sus confrontamientos *humanos* con fronteras bien definidas e identidades fijas y cerradas, que en este caso

⁵ En los últimos 30 años Livent cambio de dueños, holding, capitales, países y nombres. Sin embargo, en el pueblo todo el mundo la sigue conociendo y refiriendo como "la Livent".

⁶ Este *boom*, se vincula falsamente a la idea de la "transición energética" como el único camino para luchar contra el calentamiento global. Sin embargo, existen numerosos trabajos que sugieren que la "transición energética" es parte de un discurso del norte global en una nueva ola de neocolonialismo, extractivismo y despojo. Véase: (Svampa & Viale, 2020)

⁷ <https://latinta.com.ar/2019/12/02/antofagasta-sierra-viaje-ruina-extractivismo-litio/>



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

toman la forma de la dicotomía: *mineros-anti-mineros*⁸. Estas dos identidades irreconciliables se componen con, de un lado, las empresas-transnacionales, la burguesía local, el Estado (municipal, provincial, nacional), los trabajadores, tanto los proletarios asalariados de la minera, como los asalariados del Estado; y del otro lado, tanto los que se expresan en contra de la minería, los que se expresan "a favor" del cuidado del ambiente, como los que denuncian la corrupción entre gobierno municipal y mineras. En ambos espacios podemos encontrar, "nacidos y criados"⁹, campesinos e indígenas con sus formas de "economía tradicional", es decir, el intercambio, el trueque, la venta informal, la producción agraria familiar de subsistencia, los trabajadores del turismo y los docentes¹⁰. Sobre esta configuración política, la modernidad invocaría las figuras de la legalidad, la legitimidad, la representativa y la resolución de *conflictos de intereses* para ordenar el escenario en las claves políticas de la modernidad: democracia y derechos (en sus claves *humanistas* abstractas con su, obviamente, lado oscuro de colonialidad y violencia).

Una perspectiva crítica como la marxista, en cambio, enfocaría el problema desde la lucha clases, señalando la ausencia de conciencia de clase del proletariado minero explotado, la ideología de la clase dominante vuelta hegemonía a través del imaginario del progreso y la alianza de la burguesía-estatal con el capital-extranjero. En este esquema, la transformación del escenario vendría a partir de una revolución, es decir, a través de una lucha política donde los proletarios, sujeto único y por excelencia de la transformación histórica, lograrán derribar al capital y la burguesía, hacerse con el control de los medios de producción de las mineras, y desde allí, realizar una

⁸ Este es el eje discursivo mediático y de gobierno catamarqueño de los últimos 30 años. El eslogan con el que el gobierno se presenta a diario "Catamarca es Minera".

⁹ "Nacido y criado" es una expresión muy popular tanto en Catamarca como en el norte del país. Las palabras la utilizan con orgullo y autoridad: "soy nacido y criado aquí mismo". Se usa, tanto para remarcar una identidad de pertenencia de largo tiempo a un territorio, y también, como un marcador de distancia con los que "vienen de afuera". Esta identidad se superpone con la de "lugareño", "vecino", "gente del pueblo", los "locales".

¹⁰ Estas últimas dos identidades son muy fuertes y respetadas en el pueblo y tienen su peso propio.



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

redistribución que anule la explotación del "hombre por el hombre" (aunque no sabemos si la naturaleza se salvaría).

Una lectura desde la subalternidad abordaría el conflicto a partir de reconocer la centralidad política de los grupos subalternos (campesinos, indígenas, asambleas) y su larga memoria de luchas por la autonomía. Desde esa memoria, desde las prácticas semióticas y políticas de las luchas campesinas e indígenas, la subalternidad apostaría por una política antimoderna de rebeliones, estallidos, sabotajes, negociaciones y articulaciones estratégicas (más allá de la clase), para imaginar otras modernidades posibles. Una democracia de derechos sociales para mayorías, que esta vez incluya a esos subalternos. Formas *sui-generis* de autogobierno, que sin renunciar al progreso como condición para "salir" de la condición subalterna, no reproduzca la violencia colonial del capital.

Una versión latinoamericana contemporánea de esta alianza entre "subalternos y democracia", podría buscarse en los gobiernos progresistas de inicio de este siglo: Correa, Evo, Lula, Kirchner, Chávez. Gobiernos de una resistencia política a partir de una transformación progresiva que, por un lado, introduce algunos nuevos sujetos subalternos a las alianzas hegemónicas, y desde allí, utiliza el Estado al servicio de las "mayorías y los subalternos" para formar nuevas hegemonías y procesos de redistribución. Pero, por otra parte, no rompe los vínculos de alianza con la burguesía-capitalista, ni le interesa frenar la explotación de la naturaleza, ni la producción de plusvalía o la concentración de riqueza en un sector privilegiado. Eso que una importante dirigente argentina llamó "el capitalismo con rostro humano", una idea que, a la luz del Antropoceno, Latour no dudaría en llamar, una contradicción en *sus propios términos, una materialización idealista*.

Mas allá de las diferencias entre estas perspectivas, se podría trazar una línea de continuidad en la cual los conflictos se comprenderán de la siguiente manera: la aceptación de la minería como un *problema social*; la escasez de agua como un *problema natural*; la sequía extrema como un *problema climático*; la redistribución o



estudios lAgos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

concentración de la renta minera como un *problema económico*, y la legitimidad del modelo catamarqueño de explotación, como un *problema político*.

Sin embargo, este tipo de comprensión del conflicto donde los sujetos y los territorios están *predefinidos y cerrados* es lo que el Antropoceno pone en jaque y lo que la Gaia-política debe redefinir.

La pregunta entonces es cómo redefinir ese escenario en Antofagasta de la Sierra o en general, ¿Cómo definir los territorios de Gaia?

Primero, siguiendo a Maniglier, alejándose de la geopolítica tradicional: “la disciplina que lleva ese nombre aborda generalmente estas cuestiones en términos de recursos geográficos por conflictos estatales. Y más generalmente en el interior de relaciones de fuerza entre grupos humanos” (Maniglier, 2023: 241). Exactamente como los que acabo de describir para el caso de Antofagasta desde las perspectivas occidentales.

En este punto, la Gaiapolítica se toca con toda la crítica contemporánea a la fragmentación, destrucción, cooptación, colonización, etc. del Estado. Los Estados, para Latour y Maniglier, ya no son unidades pertinentes para aprehender nuestros intereses vitales. Pero esto tampoco,

...quiere decir que nuestros intereses sean inmediatamente los de una entidad global que se podría representar por un hipotético "gobierno mundial". No es verdad que todos tengamos un mismo interés en "Salvar la Tierra". Es aquí, que la lectura que hace Latour de Lovelock es decisiva: Gaia no es una entidad global sino un régimen de imbricaciones de seres tal que las interdependencias estabilizadas se encuentran todas potencialmente cuestionadas por la aparición de relaciones (convergentes o divergentes) con actores distantes (Maniglier, 2023: 246).

Gaia no es entonces “la cosa” a delimitar sino el actor que obliga a ese re-delimitar. Los territorios no son unidades de Gaia sino relativas a Gaia. La propuesta de



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Latour es ayudarnos a delimitar estas *unidades territoriales de Gaia* para saber quiénes son los que integran el mapa de las guerras actuales.

Una vez más, no podemos delimitar de antemano ni los territorios, ni los pueblos, ni la unidad, ni la identidad, esta es la ontología del Antropoceno. Pero lo que, si podemos hacer, es convocar a una forma de "diplomacia" para definirlos. Para Maniglier, la diplomacia no es como muy a menudo se cree, el arte del compromiso entre entidades dadas para repartir un elemento común claramente identificado. Es más bien el arte de hacer que esas unidades se redefinan al descubrir en ellas intereses y divergencias que ignoraban al principio; "es también, y por la misma razón, el arte de hacerles descubrir que lo que hay como lugar a repartir (o a acaparar) no es forzosamente lo que creían" (2023: 250).

Entonces, ¿Cuáles son las condiciones para que una identidad sea aceptada con representación de acuerdo con esta diplomacia? La primera condición es que sea susceptible de sostener una relación de una enemistad virtual. Si usted no es capaz de designar a su enemigo, no es parte del juego diplomático. No basta entonces con tener intereses conflictivos; hay que ser capaz también de asumirlos como tales (Maniglier, 2023: 251).

Asumir esa enemistad, es, dicho de otra manera, estar dispuestos a hacer la guerra. Y si hacer la guerra en términos Gaia políticos, es una condición diplomática de todos los actantes, los Estados tanto como las Bacterias a los Océanos, no podemos dejar de preguntarnos qué significa hacer la guerra en términos Gaia políticos: "¿qué es "hacer la guerra" para los Océanos o la Atmósfera? Para Maniglier, lo mismo que para los Estados: "amenazar los intereses vitales de un colectivo que amenaza a los suyos" (2023: 251)

Pero de nuevo, el problema, es que bajo la "globalidad" de Gaia, bajo el Nuevo Régimen del Cambio Climático inaugurado por el Antropoceno, todos nos encontramos conectados, o lo que es lo mismo, todos nos encontramos amenazados por todos. O, al decir de Chakrabarty, nadie puede escapar a las implicancias del Antropoceno.



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Por lo tanto, ¿Como saber cuáles colectivos nos amenazan y cuáles no? Parece que seguimos sin avanzar mucho. Por lo tanto, hay que seguir intentando definir cuáles son los territorios de Gaia. Y para eso, Maniglier propone dos desplazamientos sobre la noción de territorio, a través de dos criterios: **ensamblaje y usurpación**.

Ensamblaje, es el primer criterio concreto de los territorios. Bajo este criterio la noción de territorio se define a partir de tres condiciones: 1) aquello de lo que sé depende para subsistir; 2) formas estéticas de manifestación local de esa codependencia; 3) lo que se está dispuesto a defender.

De acuerdo con este criterio, lo esencial es que el territorio de Gaia se define no por las **continuidades espaciales** sino por las **conexiones vitales: aquello de lo que se depende para subsistir**. Esta es la primera condición.

La segunda, tiene que ver con la representación sensible del territorio. Hay una estética del territorio, y maneras locales y singulares de expresar esa conexión, de expresar una "solidaridad". Y, la tercera condición, la condición de enemistad virtual: lo que se está dispuesto a defender (Maniglier, 2023: 254-256).

Volvamos con estas coordenadas a Antofagasta de la Sierra para una nueva caracterización de la guerra. Una caracterización de los territorios a la vez más simple y radical de acuerdo con la Gaiapolítica.

Por un lado, está el *Pueblos-alimento* compuesto por campesinos-semillas-tractores-habas-cultivadores-agua-papas-hacienda. También está el *Pueblos-fibra*, compuesto por tejedores e hilanderas junto a llamas y alpacas, el agua, el huso y la madera, la feria y el festival. Tenemos también al *Pueblo-empresa*, compuesto por transnacionales, camioneros y funcionarios, inversiones extranjeras, cotizaciones en la Bolsa, litio, campamentos, químicos, autos eléctricos y narrativas de progreso. También está el *Pueblo-salario*, empleados y tercerizados, proveedores, colectiveros, mujeres que limpian campamentos, dinero y pobreza. El *Pueblo-Salar*, compuesto de estromatolitos, flamencos, parinas, hacheros de la sal, memorias anteriores a los alambrados, máquinas de perforación, químicos y agua fósil. Finalmente, existe el



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Pueblo-visitantes compuestos por Ong's, pescadores, ambientalistas, fundaciones internacionales de conservación, turistas, científicos, camionetas 4x4 y montañistas.

He introducido en esta caracterización agencias no-humanas y humanas del territorio intentando delimitar pueblos bajo el criterio de "**conexiones vitales**". Corresponde ahora preguntarnos, cuál es la cosmología de cada uno, cuál es su estética, cuál es su sensibilidad que permite una visión del todo de su territorio, y cuál es su "solidaridad".

Pues bien, podríamos decir, que el pueblo-alimento, el pueblo-fibra y el pueblo-salar, comparten una **conexión vital** con el territorio-agua. Eso se manifiesta, no solo en lo "vital", sino en que todas las prácticas se ordenan simbólicamente en torno a esa sensibilidad. El salar, el río, son los que definen la toponimia local, los rituales y las deidades. Y, más importante aún, la memoria. Volcanes, lagunas, salares, son uno de los principales ejes de memoria en cada relato de los antofagasteños. Por lo tanto, el agua, permite no solo la solidaridad, sino esa sensibilidad donde se manifiesta de manera local la codependencia, la cosmología.

Para el *pueblo-empresa* y el *pueblo-salar*, la codependencia, no es con el agua, sino con el capital. Su estética, su sensibilidad es la del "progreso" en su versión humana, su cosmología es la sacralización de la mercancía. Su dios, la aceleración-acumulación. Para el *pueblo-visitantes*, el territorio-agua es importante pero no es una conexión vital. Su sensibilidad y solidaridad es temporaria, intermitente. Tiene las características de la movilidad y la contingencia.

Finalmente, cómo son las amenazas y quiénes están dispuestos a asumir la lucha. Pues bien, para el pueblo-alimento, el pueblo-fibra y el pueblo-salar, tienen una alianza tácita con el territorio-agua, y todos están amenazados por el pueblo-empresa. La amenaza del capital al agua con sus consecuencias Gaiapolíticas. En esa disputa, el pueblo-empresa ya ha asumido la guerra hace años y es quien mejor la practica. El pueblo-alimento y el pueblo-salar se han visto forzados y obligados a tomar posición de defensa contra el ataque. El pueblo-visitante no tiene conexiones vitales. Tanto Ong's como ambientalistas o montañistas pueden situar sus prácticas en otros salares,



otros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

volcanes y lagunas. Es decir, podrían llevar sus vínculos de lucha o otros territorios sin poner en riesgo su propia existencia. Sin embargo, lentamente, pero cada vez con más intensidad, van asumiendo las alianzas y las posiciones en una guerra que parece volverse en cualquier momento contra sus conexiones vitales. Y finalmente, respecto al *pueblo-salario*, su existencia, su conexión vital, es tanto con el *pueblo-salar*, con el *pueblo-tierra* y el *territorio-agua*, como con el *pueblo-empresa* y el *capital*, razón por la cual, su guerra, su diplomacia y sus alianzas, son las más contradictorias, ambiguas y difíciles. En el caso del pueblo-capital y el pueblo-salario, su relación de dependencia existencial, no es con el agua, es con el litio y el capital. Si el salar no tuviese litio, el pueblo-capital, debería abandonar ese territorio en busca de otro. Su conexión vital, por tanto, no es ni con el Pueblo-salario, ni con los pueblos-fibra o el pueblo-alimento. Lo que, si sabemos, es que el territorio en disputa del pueblo-salario y el pueblo-capital, pone en riesgo de supervivencia, a los otros pueblos que dependen del territorio-agua. He ahí, claramente, delimitadas las condiciones de una guerra, el pueblo-capital, amenaza las condiciones de vida de todos los otros pueblos.

Ahora bien, ¿Qué está dispuesto a defender cada pueblo? ¿hasta dónde llevarán la guerra? En este punto, el texto de Maniglier, no esquiva ni el argumento más obvio y ni el más preocupante, ya que toda la cuestión de Gaia era la de marcar la imposibilidad de escapar a las conexiones globales. El antropoceno mismo insiste en la imposibilidad de separar las fuerzas geológicas de la agencia humana, las relaciones de todo-con-todo. ¿Cómo delimitar entonces esas relaciones de amenaza? Me permito, una paráfrasis incorrecta sobre las palabras de Maniglier, para hacerlas, lo más situadas y ancladas posibles, al contexto que estoy abordando:

la noción de codependencia existencial tropieza con un límite práctico: ¿no somos dependientes de todo o de casi todo? Soy dependiente de la empresa estadounidense que extrajo litio, que luego vendió a los obreros chinos que fabricaron los componentes de mi computadora, quienes a su vez son dependientes del arroz que se cultiva en África, que a su vez depende de



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Monsanto, que comparte el fondo blackrock con Livent. ¿Tengo que considerar a Livent como formando parte de mi territorio y entonces mostrarme solidario con esa empresa? ¿No tengo buenas razones para pensar que, al contrario, ella destruye las condiciones de vida de muchas de las cosas que dependo y que me importan? ¿Cómo desenmarañar las dinámicas de participación colectiva en este encabalgamiento de vínculos variados? (Maniglier, 2023: 258).

Es justamente para salir de este atolladero, que Latour propone la distinción al interior de la noción de territorio entre "ensamblaje" y "usurpación". Hay que distinguir claramente aquí dos regímenes de relaciones: las relaciones de ensamblaje, que son las que acabamos de describir (codependencia, asociaciones, sensibilidad al todo, solidaridad combatiente), y las relaciones de usurpación. Describir las relaciones de usurpación no es fácil. Se puede empezar por cualquier punto, por ejemplo, por el autor de textos académico que soy y que quiere continuar su actividad; se traza a partir de ahí las asociaciones en con las cuales soy parte: los obreros chinos que hacen computadoras, Livent que extrae Litio, el Pueblo-indígena, la Universidad, etcétera. Pero al prolongar esta serie me doy cuenta de qué Monsanto o Livent están indisolublemente ligadas a términos que destruyen las condiciones de mi propia existencia o de la existencia de otras cosas que aprecio. La cuestión es entonces saber cómo voy a cortar la alianza involuntaria con Livent, lo que estoy dispuesto a perder o no, el partido que en definitiva voy a tomar por un pueblo u otro. Para Latour, como para Maniglier, este enfoque, es lo mejor que produce en términos políticos el efecto del antropoceno, el efecto Gaia, obligarnos a afrontar esas relaciones de usurpación. Es más, esta es la razón por la que tenemos que hacerle "face a Gaia", hacerle cara, enfrentarla:

Gaia es la vez el nombre de lo que compartimos y de lo que no podemos compartir. "Gaia nos corta toda retirada". Gaia hace de nosotros usurpadores o usurpados como condición. Se podría decir también que el



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

nuevo régimen climático ha generalizado la condición colonial a la integridad de los territorios del planeta. No quedan más que colonizadores y colonizados. Gaia es lo que nos fuerza a ese dilema: o bien aceptar redefinirnos unos y otros y redefinir nuestro lugar común de manera tal que cada territorio encuentre su distancia relativa o bien destruir al enemigo o ser destruido por él (Maniglier, 2023: 263-264)

Considero muy valioso y productivo el ejercicio de intentar redefinir los territorios en base a los regímenes de relaciones de ensamblaje y usurpación, tal como lo he hecho recién para Antofagasta de la Sierra. No obstante, considero que falta algo en esa propuesta Gaiapolítica. Porque si bien, coincido en la necesidad de la retórica de la guerra, también creo que el Antropoceno es una invitación a una nueva retórica de la vida. En este momento del argumento es donde quisiera introducir el último giro, proveniente de la filosofía indígena y de mi propio aprendizaje en territorio.

VI. Relacionalidad y practicas-de-vida

Las ideas de conexión vital y codependencia existencial, de Latour y Maniglier, tiene similitud con ideas propias de las cosmovisiones andinas como las de relacionalidad, dualidad y reciprocidad. Todas ellas ponen de relieve la idea del vínculo entre las intersubjetividades humanas y no humanas, vivas y muertas, materiales y espirituales. Pero estas últimas introducen una diferencia, que, a mi juicio, es fundamental, y abre una nueva forma de pensar la Gaiapolítica del Antropoceno.

Veamos primero esa idea de relacionalidad en algunos autores del mundo andino-aimara. Por ejemplo, para la intelectual aimara, Silvia Rivera Cusicanqui y para el filósofo puquina Javier Lajo, la dualidad es central en las cosmovisiones aymara y quechua. Para Lajo la “Primera Ley del Pensamiento Andino es la dualidad complementaria” (Lajo, 2006: 81), y a su vez Cusicanqui señala que la dualidad es “una idea principal de la filosofía aymara” (Cusicanqui, 2015: 205). No obstante, ambos



estros lajos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

autores aclaran rápidamente la complejidad que encierran estas ideas ya que la complementariedad implica opuestos interrelacionados, y más importante aún, lugares/espacios/tiempos intermedios, y no lógicas dicotómicas de oposición a la manera occidental.

Para Lajo, si lo diferente de la cosmovisión indígena es que de inicio se parte de conceptualizar el origen del todo como una paridad, en donde en el principio hay dos elementos diferentes, dos esencias que entre otras características tienen las de ser complementarias y proporcionales, componen dos cosmos paralelos pero combinados; en consonancia el tiempo también tiene dos momentos u oscila en dos sentidos:

Esa serpiente “bicéfala”, que tanto aparece en los diseños de los Valles Diaguito Calchaquí no es una anfisbena, no es una serpiente que tiene dos cabezas. En realidad, son dos serpientes enlazadas por la cola, pero que representa los dos sentidos que tiene el tiempo, ya que el tiempo en la cultura andina también es paritario. Hay un tiempo de ida, y un tiempo de retorno (o kutin). Lo que nos pasa en occidente con su concepción del tiempo es que solo es de “ida + ida + ida, etc.”; en cambio en el mundo andino el tiempo es “ida-retorno, ida-retorno, etc.”. Es decir, mientras el occidental piensa que su tiempo es un “ir” permanente, el andino piensa el tiempo como es realmente: “un ir y venir”. Por ejemplo, cada vez que se aspira aire se está pleno de vida, en cambio, cuando uno “expira”, uno hace eso mismo: se está asumiendo la muerte y esto, como soporte de la vida, es el “kutin”, es decir, el retorno. Lo mismo pasa con el corazón; la diástole es la ida, la sístole, el retorno; el primero lleva la sangre con oxígeno y alimento para el cuerpo, el otro devuelve la sangre “muerta”. Los de cultura occidental tardarán mucho todavía en conceptualizar y más aún en ser conscientes del tiempo reversible o la etapa “del retorno”, que cualquier indígena quechua conoce como: Kutin (Lajo, 2011: 36-37)



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

No es casual que la metáfora sea sobre la dualidad vida-muerte como parte de un proceso que el occidente no puede comprender. Es importante retener ese aspecto. En el caso del filósofo aimara Simón Yampara-Huarachi esta característica es llevada más allá para plantear una diferencia entre la idea de cosmovisión (como concepto occidental) y la de **cosmo-convivencia** (concepto andino):

Una cosa es la cosmovisión, la visión de uno al mundo; y otra cosa es la cosmoconvivencia de existir. Voy a tratar de explicar esto. La cultura Andina ha sobrevivido estos embates de cinco siglos. ¿Cómo ha podido sobrevivir? **La única respuesta es que ha sabido sobrevivir porque sabe convivir con los diversos, o sea, no solo con la diversidad, sino con los diversos mundos.** Y aquí hay algo importante, porque no se preocupa solo del mundo de la gente, egoístamente, como occidente parece preocuparse solo del mundo de la gente y hasta nos han hecho creer que el único ser racional e inteligente es el ser humano, y por ahí viene todo el paquete del “desarrollo humano”. Entonces, ¿qué pasa con los otros mundos? Resulta que los aimaras vivimos y convivimos con el mundo animal, con el mundo vegetal, con el mundo de las deidades y con el mundo de la tierra. Si esos mundos están bien, el mundo de la gente también estará bien. (...) Pensar en los otros mundos tiene que ver con la cultura de la convivencia, o sea la convivialidad, la cosmo-convivencia, que es diferente al concepto occidental de “cosmovisión” (Yampara-Huarachi, 2011: 6)

En la misma línea de estas ideas de convivencia y convivialidad, aparece la idea de *crianza*, trabajada en otros por los pensadores y agrónomos, Grimaldo Rengifo y Eduardo Grillo, quienes apuntan la fundamental importancia del concepto de “criar y dejarse criar”:



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

En los Andes es común escuchar decir a los criadores de alpacas que “Así como nosotros criamos a las alpacas, ellas nos crían a nosotros” (...) Así, pues, moramos en un mundo vivo y vivificante. Todo cuanto aquí existe es vivo: los hombres, los animales, las plantas, los suelos, las aguas, los vientos, los cerros, los valles y todo lo demás. Vivimos en un mundo sensitivo y emotivo. Aquí se vivencia la equivalencia de lo diverso, porque aquí el mosquito, el sapo, la helada, el granizo, el zorro, el hombre, el cerro, el río, las estrellas... somos imprescindibles en la delicada crianza de nuestra armonía, porque solo nuestra exuberante diversidad sabe criar la armonía que aquí y ahora conviene. El mundo andino es un mundo de crianza en el que cada uno halla el deleite de su vida al criar y al dejarse criar. Un mundo de simbiosis en el que la vida de cada uno facilita la vida de todos; en el que no hay lugar para la abstracción ni para la separación y oposición de sujeto y objeto y de fines y medios; no hay aquí un mundo “en sí” que se diferencie de nosotros, como en occidente se distingue al todo de las partes o al continente del contenido o al hombre de la naturaleza, y del cual se pudiera hablar en tercera persona: “el mundo es tal o cual cosa”. No, aquí el mundo somos nosotros mismos (Medina et al., 2001: 83–84)

Nuevamente aparece la noción de "vida". Criar es dar vida, es habitar un mundo "vivificante". La crianza no es cualquier tipo de conexión vital, sino una que potencia la vida:

La crianza de la armonía ocurre por la conversación, la reciprocidad, la danza entre todas las formas de vida existentes para que ninguna quede excluida de la fiesta de la vida en un mundo enteramente vivo. Justamente es en esta fiesta jubilosa y cotidiana del mundo vivo en donde se va criando la armonía, al ir logrando la complementariedad entre todos, al comprobar que la vida de cada quien solo es posible por la presencia y colaboración de



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
 Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

todos los otros. A esta comunidad de cariño de humanos, naturaleza y deidades, se denomina Ayllu (Medina et al., 2001: 75).

La relacionalidad es fiesta, es mundo vivo y jubiloso, es una sensibilidad de cariño entre todas las subjetividades. Esta idea, que leí durante años en distintos textos de filosofía andina-aimara, y también, mapuche, aña y qom, se hizo carne en mi saber en un momento específico, en una experiencia muy concreta que tengo guardada a fuego en mi memoria.

Estamos en Antofagasta de la Sierra, a una cuadra de la plaza principal en la casa de Eli, tomando un mate cocido y comiendo unos bizcochos que hizo Alfredo en la panadería que esta atrás en el patio de la casa. "Eli", como le decimos cariñosa y cotidianamente, se llama Elizabeth Mamani. Desde 2018 que la conocimos, ella se ha ido involucrando cada vez más y más en la defensa de Antofagasta, en la defensa de sus humedales, de sus salares, de su territorio. Eli es parte de la comunidad indígena Atacameños del Altiplano. Y eso significa que su comunidad no es solo su familia, sus hijas y sus parientes, sino todo su territorio, todo lo que abarca sus largos años de vida en Antofagasta. A lo largo de cada viaje, de cada día compartido en Antofagasta, de cada charla entre charla, Eli permite adentrarnos en sus ideas, en su manera de entender por qué la lucha y la defensa. "Territorio es el lugar que nos dejaron todos los que pasaron por este lugar", dice Eli. Y luego explica que no es el territorio presente, el que ella vive, o el que puede apropiarse una minera; territorio, me dice, son todos los que hicieron que acá se pueda dar una buena vida". Cuando Eli dice estas frases no lo hace con grandilocuencia, con aires de triunfalismo, no tiene esa entonación berreta de político, ni de dirigente arriba de un púlpito, no es una arenga ni un llamado a la revolución. Eli habla siempre tranquila, a veces con la voz a medio quebrarse, sin embargo, cada vez que lo hace, conmueve y hace temblar el cuerpo de quien escucha. En una de nuestras últimas conversaciones, mientras hablamos de los nuevos proyectos y de su avance descomunal, ella dice: "Los avances mineros cada vez son más, por

DEYCRIT *Sur*



Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

ejemplo, los chinos que son dueños de Laguna Caro, sin haber puesto un día de vida en el territorio, ya se creen dueños”.

Siempre que se habla de la noción de territorio se resalta el hecho de que el territorio es "soporte" de vida, el territorio es la condición que nos permite vivir; incluso en las nociones de "conexiones vitales" o "codependencia", sigue primando esa idea unidireccional del territorio "ofreciendo" las condiciones de vida para humanos y no-humanos. Por el contrario, en las palabras de Eli, hay otro sentido, otra intencionalidad y agencia: nosotros, los humanos, también tenemos que darle vida al territorio. Para habitarlo tenemos que darle días de vida, nuestros días, nuestra vida.

Existe una diferencia entre preguntar qué produce la muerte de un territorio y qué le otorga vida. La Gaiapolítica de Latour y Maniglier, es un esfuerzo brillante por responder a la primera pregunta, y por entablar toda una serie de políticas, las Gaiapolíticas, para defender un territorio. En cambio, la noción de crianza a punta a dar vida a un territorio, eso es ser parte de la comunidad que forma el Ayllu. Las mineras, como dice Eli con toda la fuerza de sus palabras: “no han puesto ni un día de vida en estos territorios”. Por eso, cuando en las paredes del pueblo, en los puentes que van camino a Antofagasta se puede leer “Minería = Muerte”, no es una simple metáfora, no es una economía del lenguaje. Es una denuncia desde la cosmovisión indígena. Al territorio hay que darle vida, las mineras, lo matan.

La Gaiapolítica pone el acento en la retórica de la guerra, en la diplomacia con los enemigos, en las maneras de defender el territorio. Lo cual, es sin duda fundamental. Pero la propuesta andina, las ideas de crianza y relacionalidad, las palabras de Eli ponen el acento en otro aspecto que podemos llamar aquí, prácticas-de-dar-vida. Y si rehacemos nuestras preguntas desde esta óptica, veremos que el Antropoceno, realmente, nos muestra los límites del anthropos, de lo humano. Porque a las preguntas: ¿Quién le da vida a los ríos y a los salares? ¿Quién sostiene la vida de los flamencos y vicuñas? ¿Quiénes construyen las condiciones de existencia de un territorio? Nadie, osaría a responder, "los humanos". La única respuesta posible, es que las prácticas- de-



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

dar-vida nacen de esa imposibilidad de separar lo humano y lo natural, nacen de la gran familia cósmica que compone el ayllu.

Volvemos pues al principio, a la caída de la división naturaleza/cultura, pero para darle ahora, un sentido político territorial enteramente distinto. El Antropoceno es la época, en la que el anthropos está obligado a aceptar su interdependencia en el acto de dar vida al territorio, ya no alcanza con defender el planeta. Ante el extractivismo como un sinónimo de muerte, ante la crisis climática y el colapso como sinónimos de muerte, debemos practicar la vida, reconocer, cómo, con quienes y de qué manera, vamos a criar nuestros territorios.

VII. La temporalidad de la cosmo-historia

Vuelvo a la temporalidad, para ir cerrando. Mi primera lectura de Chakrabarty fue en el año 2008 en un curso de estudios subalternos dictado por Mario Rufer, desde ese año hasta la actualidad he leído sostenidamente su obra y ha sido parte fundamental de mis tesis de licenciatura y doctorado. Al mismo tiempo, a medida que su obra empezó a girar hacia las preocupaciones ambientales, mi propia vida empezó a girar en torno a la lucha contra la megaminería. Durante ese proceso, fue creciendo en mí una pregunta fundamental. ¿Qué llevó a Chakrabarty a preocuparse por el clima?

Esta pregunta me acompañó hasta el año 2022 momento en el que, con inmensa alegría encontré en la publicación *Clima y Capital* (2021) un pasaje al final del libro en la entrevista para *Actual Marx* donde Chakrabarty cuenta que su llegada a las problemáticas ambientales, el vínculo entre clima y capital surgió de una experiencia directa que tuvo con las consecuencias del extractivismo. Chakrabarty, que tuvo larguísimos años de trabajo en Australia vivió, por no decir padeció, la experiencia de los incendios de los años 2003 que hicieron estragos en Australia. Fue esa experiencia, la necesidad de conocer cómo podía pasar semejante tragedia, lo que llevo su reflexiones hacia los caminos actuales.



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

En la versión recién editada en portugués de *O global e o planetário: a história na era da crise climática* (2025), Chakrabarty explicita esto mismo, en las páginas iniciales:

Algo aconteceu no começo deste século que forçou uma mudança em minha perspectiva. Em 2003, um incêndio florestal devastador no Território da Capital Australiana tirou algumas vidas humanas e não humanas, bem como as de muitos seres não humanos, destruiu centenas de casas e arrasou todas as florestas e parques que cercam ao famosa *bush capital* do país, Canberra. Eram lugares com os quais eu havia criado um forte vínculo afetivo durante o tempo em que lá desenvolvi meus estudos de doutorado. O sentimento de luto ocasionado por essas perdas trágicas despertou em mim uma curiosidade acerca da história desses incêndios particulares e, a medida que fui lendo sobre suas causas, logo trouxe ao mundo de pensamento humanocêntrico que eu habitava a notícia das mudanças climáticas antropogénicas. Os cientistas alegavam que os seres humanos, por meio de seu volume, na ordem dos bilhões, e de sua tecnologia, haviam se tornado uma força geofísica do planeta *como um todo*. (Chakrabarty, 2025: 10)

Fue la experiencia directa de esos incendios, la cercanía con la tragedia del Antropoceno, con sus formas de ir colapsando en cada rincón, lo que mudó su perspectiva. Luego, vinieron las búsquedas teóricas para hacer dialogar la historia del capitalismo con la historia profunda de la especie humana. Si bien Chakrabarty no lo dice de esta manera, el lugar que le da a esa experiencia en su relato nos permite comprender que es mucho más determinante que cualquier relectura de la historia o el capitalismo.



estros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad

Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

En otras palabras, fue su vínculo con un territorio específico lo que produjo su giro teórico. Un vínculo, que por desgracia y tal vez, paradójicamente por suerte, todos tenemos más o menos cerca. Porque nadie escapa al colapso de Gaia, a las tragedias climáticas del antropoceno. A la luz de esta experiencia, es que hay que releer las palabras de Latour cuando señala que el Antropoceno, a fin de cuentas, implica una nueva sensibilidad:

sensibilidad es un término que se aplica a todos los actantes capaces de expandir sus captadores un poco más allá y de hacer sentir a los otros que las consecuencias de sus acciones recaerán sobre ellos y los perseguirán. Cuando el diccionario define "sensible" como "aquello que detecta o reacciona rápidamente a ligeros cambios, signos o influencias", este adjetivo se aplica a Gaia tanto como al Antrophos... pero solamente si este está suficientemente *equipado de receptores* como para sentir las retroacciones (Latour, 2017: 163)

Creo, que la búsqueda de nuevas políticas (la Gaiapolítica y la cosmo-política) se enmarcan en el desafío de nuestra época, de construir esos **nuevos receptores**. Receptores que ya no pueden provenir de una comprensión racional y humanista de la crisis capitalista, sino de una sensibilidad eminentemente territorial, una sensibilidad con todas las características de la Gaia-política, que aprenda a redefinir los pueblos, a tomar armas contra el enemigo, a ensamblar luchas, a cortar vínculos con los usurpadores, pero también, esencialmente, una sensibilidad cosmológica para construir prácticas-de-dar-vida.

Una sensibilidad con receptores para las necesidades de cada bioma de la múltiple Gaia: la puna, la floresta, la amazonia, la caatinga, la costa-marina, la serranía, el desierto verde, los valles, las yungas, los salares y humedales.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Descoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



otros logos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Receptores para unos nuevos lenguajes que se comuniquen más allá de la distinción humano-no humano, lenguajes para aprender la espiritualidad de cada territorio, cosmopolíticas para hacer alianzas interraciales, interespecies, entre vivos y muertos, con nuestras huacas y deidades, y con las que habitan otros mundos espirituales, entre los sueños y la vigilia.

Para construir esos receptores tenemos que luchar contra todo un mundo de negacionistas, comprendiendo que "Negacionistas", no son los que niegan el cambio climático, sino los que niegan nuestra sensibilidad como parte de Gaia y sus conexiones vitales. Negacionistas catamarqueños, que quieren destruir el vínculo entre el agua, las vicuñas, las parinas, la familia Guitian, el río Los Patos, los estromatolitos, la ignimbrita, los docentes, los turistas y el Salar. Negacionistas de la sensibilidad que nos interconecta en un territorio de codependencia.

En este clave, la agencia extractivista, no se define más como una agencia capitalista de la plusvalía, la ganancia, la explotación; ni siquiera es, contra toda corriente contemporánea, un agente definido por el consumo, el hiper y voraz consumo de recursos naturales, datos, bits, pixs, algoritmos, energía, etc. La agencia extractivista se define por la ausencia de un equipo de receptores para la sensibilidad contemporánea, para la sensibilidad de-con-en Gaia. Es una subjetividad que no puede entablar una conexión sensible entre su acción y los efectos de su acción. La agencia en el capitalismo-extractivista no es una super, o hiper agencia, sino todo lo contrario, es una semi-agencia, es una agencia-incompleta, fracturada, desconectada. No es un hiper-humanismo, un antropocentrismo renovado, sino un cuasi-humanismo, una versión degradada de las posibilidades de lo humano en relación con lo no-humano. Una agencia, al fin y al cabo, incapaz de escuchar "el grito de Gaia". Contra esa sordera, debemos asumir el desafío de pensar la temporalidad de la cosmo-historia. Intentar, como proponen Chakrabarty, Latour, Maniglier, Cusicanqui, Yampara y tantos otros, una nueva forma de concebir la historia profunda humana-natural, recordando que esa perspectiva se obtiene por la capacidad de establecer relaciones más numerosas, más recíprocas, más fuertemente conectadas. Ninguna receta mágica, ninguna teoría

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Decoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estros lagos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

salvadora, **construir más relaciones** de crianza entre cosmos y mundos, entendiendo que es fundamental conectar la historia de la lucha y la resistencia contra el capitalismo-extractivista en Catamarca, con la historia milenaria de la alianza entre los salares andinos, las comunidades indígenas y campesinas, las vicuñas y llamas, los hacheros de la sal, sus apachetas y ojos de agua, sus ofrendas y ruegos, a través de volcanes, ríos y lagunas. La lucha de la temporalidad milenaria del agua, contra la temporalidad inmediata del litio.

Bibliografía:

Chakrabarty, Dipesh (2009) The climate of history: Four theses. *Critical inquiry*, 35 (2), pp. 197-222.

Chakrabarty, Dipesh (2021) *Clima y capital. La vida bajo el antropoceno*. Santiago: Mímesis ediciones.

Chakrabarty, Dipesh (2025) *O global e o planetário: a história na era da crise climática*. Ubu Editora. Brasil. (Trad. Artur Renzo)

Crutzen, Paul J., & Stoermer, Eugene F. (2022) The 'anthropocene' (2000). En *Paul J. Crutzen and the anthropocene: A new epoch in earth's history* (pp. 19-21). Springer.

Cusicanqui, Silvia R. (2015) Sociología de la imagen. *Miradas ch'ixi desde la historia andina*.

Haraway, Donna J. (2020) *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno* (Vol. 1). Consonni.

Huarachi, Simón Y. (2011) Cosmovivencia Andina. Vivir y convivir en armonía integral—Suma Qamaña. *Bolivian Studies Journal*, 1-22.

Latour, B. (2017). *Facing Gaia: Eight lectures on the new climatic regime*. John Wiley & Sons.

Latour, Bruno (2019) *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. México: Siglo XXI Editores.

Lajo, Javier (2006) *Qhapaq Ñan: La ruta inka de sabiduría*. Editorial Abya Yala.

DEYCRIT 

Directorio de Revistas Decoloniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional



estudios lAGos

REVISTA DE ESTUDIOS CRÍTICOS

Centro de Estudios y Actualización en Pensamiento Político, Decolonialidad e Interculturalidad
Universidad Nacional del Comahue

ISSN 1853-4457

Nro. 16, 2025

Lajo, Javier (2011) "Introducción". En Zaffaroni, A., Chaile, F., Lajo, J., & Choque, G. *Kakanchic pájaro de las tormentas : la resistencia del pueblo Quilmes*. Salta: Ed. de Autor.

Lovelock, James (2001) *Gaia. Une médecine pour la planète* (trad. Bernard Sigaud) Paris, Song de la terre. Ed. Orig, *Gaia. A new Look at Life on Earth*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Maniglier, Pierre (2023) "Bruno Latour, jefe de guerra. Pequeño tratado de Gaiapolítica", en Emanuele Coccia y Frédérique Ait-Touati (eds), *El grito de Gaia. Pensar la tierra con Bruno Latour*. Miluno Editores, pp. 235-276.

Medina, Javier; Renjifo, Grimaldo; Yampara, Simón & Grillo, Eduardo (2001) *Suma Qamaña. La comprensión indígena de la Buena Vida*. Bolivia: S. G. P. I. Ed.

Moore, Jason W. (2022) Antropoceno ou capitaloceno. *Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Elefante.

Svampa, Maristella, & Viale, Enrique (2020) *El colapso ecológico ya llegó: Una brújula para salir del (mal) desarrollo*. Siglo XXI editores.

Tsing, Anna L. (2015) The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins. En *The Mushroom at the End of the World*. Princeton University Press.

Waters, C. N. et al. (2016) The Anthropocene is functionally and stratigraphically distinct from the Holocene, 351 (6269).

Wolfe, Alexander P. et al. (2013) Stratigraphic expressions of the Holocene-Anthropocene transition revealed in sediments from remote lakes. *Earth-Science Reviews*, (116), pp. 17-34.

Zalasiewicz, Jan et al. (2016) The geological cycle of plastics and their use as a stratigraphic indicator of the Anthropocene. *Anthropocene*. 13, 4-17