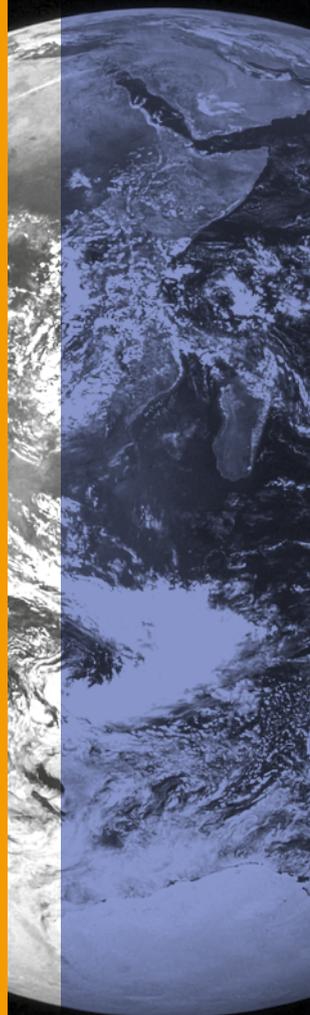


Los cuidados en y más allá del Antropoceno Un recorrido interdisciplinario ante las crisis socioecológicas

PHILIPP WOLFESBERGER,
OLAF KALTMEIER
Y ANN-KATHRIN VOLMER
(Coords.)



Los cuidados en y más allá del Antropoceno

Doi: 10.54871/ca24an80

Los cuidados en y más allá del antropoceno : un recorrido interdisciplinario ante las crisis socioecológicas / Philipp Wolfesberger ... [et al.] ; Coordinación general de Philipp Wolfesberger ; Olaf Kaltmeier ; Ann-Kathrin Volmer.
- 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; Guadalajara : CALAS, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-822-0

1. Sociología. I. Wolfesberger, Philipp, coord. II. Kaltmeier, Olaf, coord. III. Volmer, Ann-Kathrin, coord.

CDD 304.2

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Cuidados / Ambiente / Antropoceno, Ecología / Crisis / Cambio climático

Arte de tapa: Ezequiel Cafaro

Corrección de estilo: Mariela Gurevich

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

Los cuidados en y más allá del Antropoceno

Un recorrido interdisciplinario
ante las crisis socioecológicas

**Philipp Wolfesberger, Olaf Kaltmeier
y Ann-Kathrin Volmer**
(coords.)



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

Los cuidados en y más allá del Antropoceno. Un recorrido interdisciplinario ante las crisis socioecológicas (Buenos Aires: CLACSO, agosto de 2024).

ISBN 978-987-813-822-0



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Con el apoyo de:



**Federal Ministry
of Education
and Research**

Índice

Introducción. Rupturas en el Antropoceno y fusiones de los cuidados9
Philipp Wolfesberger y Olaf Kaltmeier

Controversias conceptuales desde el Antropoceno

¡Cuidado, el Antropoceno! Entre la exaltación de la vida
y la necropolítica.....29
Olaf Kaltmeier

Sobre el Antropoceno. Un terremoto conceptual que reclama
una geoantropología.....57
Christoph Antweiler

Situando la historia del Antropoceno. El caso de Brasil.....93
José Augusto Pádua

Cuidados relacionales como campo de resistencias

Regionalizar e historizar el Antropoceno. Perspectivas desde la India.....131
Antje Linkenbach

Conceptualizando el Estado a la luz de las reciprocidades radicales..... 159
Philipp Wolfesberger

Sostener la vida. Repensar los cuidados en el marco del bien común 185
Marta Clara Ferreyra Beltrán

Capitalismo generizado en el <i>Manthropoceno</i> . Refugios y cuidados ante la crisis ecosocial.....	215
<i>Ana María Miranda Mora y Amneris Chaparro Martínez</i>	

Aterrizar las crisis socioecológicas

Estrategias de cuidado territorial y multiespecie. Prácticas y discursos de los campesinos de Nariño, Colombia	245
<i>Tyanif Rico Rodríguez</i>	

Bosques, agua y soberanía alimentaria. El acaparamiento de bienes comunes en la Argentina contemporánea	279
<i>Adrián Gustavo Zarrilli</i>	

El mapa que vino del cielo. Tecnología, política y conflictos en la cartografía de la deforestación en Brasil	313
<i>Regina Horta Duarte</i>	

Infancias y crianzas frente al desastre. Miradas desde el cine mexicano	337
<i>Elissa J. Rashkin</i>	

Sobre los autores y autoras.....	361
----------------------------------	-----

Introducción

Rupturas en el Antropoceno y fusiones de los cuidados¹

Philipp Wolfesberger y Olaf Kaltmeier

■ Doi:10.54871/ca24an8a

Ante las múltiples crisis socioecológicas, las relaciones humano-humano y no-humano *en* la naturaleza han alcanzado puntos de inflexión alarmantes. Los efectos de la transformación humana del ecosistema en el Antropoceno abren debates sobre las rupturas en formas de vida, los conflictos ambientales o la división de disciplinas académicas. En América Latina en particular, surgen diálogos fructíferos de producción de conocimiento en los intersticios y en las zonas borrosas de las epistemologías y cosmovisiones. Por ejemplo, en el feminismo comunitario de las mujeres indígenas de Guatemala, la comunidad humana no se entiende desde sí misma, sino que se teje en modos plurales de relación. “El objetivo es sanarse como un acto de reivindicación personal y político y para enriquecer el tejido de la red de la vida” (Cabnal, 2018, p. 102). Esta forma de cuidados, alianzas territoriales, *y re/desaprendizaje* emancipatorio de las relaciones de explotación recibe nuevos impulsos ante los (des)equilibrios ecológicos globales provocados por *lxs humanxs*. Los cuidados, sus significados y correlaciones *con y en* el Antropoceno están en el centro de los trabajos recopilados en el

¹ Todas las traducciones de la introducción son de los autores.

núcleo de este volumen. Al principio y al final, presentamos contribuciones centradas en los debates del Antropoceno y en las crisis-socioecológicas de América Latina respectivamente. El objetivo es hacer propuestas concretas, pero también dejar espacio a vías abiertas para futuros enredos conceptuales entre el Antropoceno y los cuidados desde las humanidades y ciencias sociales.

Antropoceno desde los cuidados

El Antropoceno no es solo un término epocal muy discutido, sino que también representa una nueva situación para entender las fuerzas ecológicas y la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Por primera vez, los geólogos no han nombrado un cambio de época de la historia natural de forma retrospectiva. La época *anthropos* no tiene tras de sí una lejana ruptura con el Holoceno (que comenzó hace más de 11.000 años), sino que está sucediendo ahora mismo. Sus puntos de inflexión pueden experimentarse en tiempo real y, por tanto, también son intrínsecamente transformadores e inestables.

En la historia conceptual temprana del Antropoceno, la única referencia a América Latina fue la famosa reunión del Programa Internacional Geósfera-Biosfera en 2000 en Cuernavaca, México, donde el concepto vivió su primer momento estelar. Inicialmente, la reacción al término “Antropoceno” desde las humanidades y las ciencias sociales fue más bien reservada. Las críticas destacaron el carácter cientificista y angloeurocéntrico del debate, las líneas de publicaciones geológicas iniciales y las configuraciones del naciente Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno. Las generalizaciones de contextos globales y el predominio temático de unos pocos, así como la insuficiente consideración analítica de los modos de producción capitalistas y el extractivismo típicos de los contextos coloniales, provocaron rápidamente una controvertida recepción interdisciplinar.

Los puntos de crítica más importantes desde las humanidades hasta las ciencias sociales se refieren a los presupuestos universalistas, es decir, la supuesta ignorancia de la heterogeneidad de las repercusiones regionales y locales del Antropoceno, la desatención a la participación desigual en el cambio climático provocado por lxs humanxs, y el desprecio por las cosmovisiones alternativas a la modernidad. En este sentido es importante tomar en cuenta la imaginación histórica de la naturaleza en las Américas en contextos de colonialidad y capitalismo (Acker, Kaltmeier y Tittor, 2020). Los debates también se centraron en la fijación geológica o histórica de un comienzo de época. Sobre todo, tres acercamientos temporales resuenan con mayor fuerza: las fases del Intercambio Colombino (Crosby, 2003 [1972]) es decir, la brusca remodelación de los equilibrios ecológicos a través de la explotación colonial de las Américas; la Revolución Industrial europea a partir de 1760; y luego, sobre todo, la Gran Aceleración de todas las métricas de los impactos medioambientales después de 1950. Son claramente evidentes, por un lado, las tendencias reveladas por las ciencias del sistema Tierra, como el aumento masivo de la acidificación de los océanos, las emisiones de CO2 procedentes de combustibles fósiles o la extinción de especies. Por otro lado, se dispararon también los factores socioeconómicos correlativos al crecimiento explosivo de la población mundial, como el consumo de agua, la urbanización o, por ejemplo, el turismo internacional de masas.

Actualmente, la investigación interdisciplinar de las humanidades y ciencias sociales ahonda profundamente en el Antropoceno. Se ha convertido en un “término umbral” (Svampa, 2019, p. 33), englobando múltiples crisis y lecturas. Al mismo tiempo, no está exento de críticas respecto de la falta de tangibilidad asociada a los modos de producción capitalistas y las cosmologías plurales (véase Ulloa, 2017). Los debates críticos sobre el Antropoceno en América Latina prestan especial atención a las perspectivas decoloniales y feministas, mostrando su relación con otras narrativas y lógicas, como el Capitaloceno (Moore, 2016), el Chthuluceno (Haraway,

2016) o el Manthropoceno (véase Miranda Mora y Chaparro en este volumen). Por tanto, el Antropoceno no es sinónimo de una situación de emergencia habitual y momentánea, sino que se entiende a sí mismo como una ruptura (Horn y Bergthaller, 2019, p. 10). En general, el quiebre puede interpretarse como la transición abrupta del poder transformador de los humanos sobre su ecología para influir en el sistema de la Tierra en su conjunto (Hamilton, 2016, pp. 97-98). Sin embargo, esto suele poner en primer plano las cuestiones de la ciencia del sistema Tierra sobre el cambio ambiental global, lo que oscurece la visión de las múltiples ontologías.

La metáfora de la ruptura ecológica también forma parte de obras críticas del capitalismo (Foster, Clark y York, 2010) en conexión con los debates sobre el trabajo humano y la cosificación de la naturaleza. Las rupturas metabólicas, según Karl Marx, aparecen “[...] donde una molécula tras otra se extrae mediante el trabajo y la tecnología para proveer al humano de cosas, sin embargo, los productos de desecho no vuelven para que el ciclo pueda renovarse” (Wark, 2017, p. 11). Esta problemática describe metafóricamente el enfoque aquí propuesto para comprender los compromisos interdisciplinarios con las rupturas entrelazadas desde las perspectivas del Antropoceno y los cuidados. En lugar de plantear cuestiones técnicas del posthumanismo o esperar pacientemente un final apocalíptico, la atención se centra en enfoques que hagan visibles prácticas transformadoras y radicales para una crítica socioecológica. Aquí, agregamos más bien a una “teoría baja” (Wark, 2017, p. 15) ante las grandes teorías de alcance global. Sin negar la importancia de los acontecimientos planetarios o perder de vista el desarrollo global, una visión históricamente situada posibilita afinar el análisis y aterrizar el trabajo conceptual necesario. Las rupturas metabólicas de las desigualdades socioecológicas pueden analizarse desde América Latina en muchos sitios de transformación ecológica, por ejemplo, en la minería de las industrias del cobre y el litio, las olas de sequía o los monocultivos, en la industria de la soja en Argentina

(véase Zarrilli en este volumen), o en la deforestación del Amazonas (véase Horta Duarte en este volumen).

Las múltiples crisis socioecológicas no se producen en todas partes con la misma intensidad ni extensión, a pesar de las conexiones globales. La responsabilidad del aumento masivo de las emisiones de CO₂ tampoco se distribuye por igual entre todas las regiones del mundo, lo que también pone de relieve el papel de la geopolítica del Antropoceno. El Día de la Deuda Ecológica, es decir, la fecha en la que la humanidad ha agotado todos los recursos biológicos que la Tierra puede regenerar en un año, se ha alcanzado mucho antes en los principales países del Norte Global. Los respectivos modos de producción también son objeto de crítica desde amplias perspectivas de las ciencias y movimientos sociales.

Frente al colapso de ecosistemas, las repercusiones del cambio climático y las crisis socioecológicas múltiples, se posicionan los cuidados y las perspectivas feministas y ecologistas. Los cuidados son ética, prácticas y procesos para sostener la vida, integrados en redes colectivas y planetarias. Los debates prominentes sobre el cuidado como enfoque analítico surgen de dos líneas diferentes pero complementarias de los estudios feministas a partir de los *setenta*. Por un lado, los debates de una ética del cuidado entre socio-psicología y filosofía moral, y por el otro, los avances feministas al marxismo revelando las operaciones del patriarcado en el trabajo productivo desde las ciencias sociales y humanidades. La ética del cuidado fue inaugurada por el trabajo de Carol Gilligan (1982) quien mostró cómo una sola moral derivada de cuestiones de justicia, oculta y discrimina “la voz diferente” de las mujeres. Sus avances fueron primero celebrados por sus revelaciones del androcentrismo en los diseños de investigaciones socio-psicológicas, pero luego muy criticados por esencializar una supuesta ética femenina del cuidado en contraste a una ética masculina de la justicia. Joan Tronto (Fisher y Tronto, 1990; Tronto, 2013), por ejemplo, busca recuperar una ética del cuidado, anclada en prácticas relacionales del cuidado y la interdependencia de responsabilidades,

sin naturalizar las prácticas como femeninas o invisibilizar las contribuciones de mujeres.

La mirada feminista y marxista se centra menos en la conceptualización abstracta de cuestiones morales, sino que pone el trabajo reproductivo y doméstico, el patriarcado del salario, y la división sexual del trabajo en el punto de mira (Federici, 2013). La crítica fundamental se dirige a la binariedad entre el trabajo productivo remunerado y el trabajo reproductivo no-remunerado. En la producción capitalista el trabajo feminizado, es decir, las tareas del cuidado que principalmente realizan las mujeres son devaluadas con la no-remuneración y la reclusión en el ámbito privado de los hogares y las familias. El valor de estos trabajos es adscrito a los trabajos remunerados en el ámbito masculino de la producción. Un aspecto no menor es la división de las cadenas internacionales del trabajo de los cuidados, que inscribe las relaciones laborales desiguales de atención a la tercera edad, los niños o la salud, entre otros, en las dinámicas de la globalización, externalización y migración. Allí reside también la injusta división sexual del trabajo asalariado entre hombres y mujeres hasta hoy en día. Karina Batthyány (2020) denomina esta mirada analítica al cuidado como la “economía del cuidado”. La deconstrucción del trabajo reproductivo centrado en la vida misma muestra alternativas valiosas para sobrepasar las limitaciones del trabajo productivo en sistemas capitalistas. Otras miradas resumen el cuidado como un componente central del bienestar y como un derecho, ambos centrados en regímenes sociales, el rol de la familia y el estado o vinculados a cuestiones de derechos universales e individuales. La última mirada de Batthyány consiste en la ya mencionada ética del cuidado. En los últimos años el campo de la ética del cuidado se transformó en un crisol de disciplinas y acercamientos transversales donde las separaciones conceptuales entre trabajo reproductivo y ética del cuidado se difuminan (Arango y Molinier, 2011; Paperman y Molinier, 2020).

El ecofeminismo (Mies y Shiva 2014) pone en relación la colonización de las mujeres con la explotación rapaz de la naturaleza. Desde los años *ochenta* los estudios feministas aportan valiosos conceptos para afrontar los contextos del colapso de los ecosistemas, y el cambio climático desde el activismo, los movimientos sociales, y la academia. Los acercamientos ecofeministas subrayan los mecanismos socio-políticos, epistemológicos y sistémicos que mantienen al sistema capitalista a flote mientras acaba con sus propias bases materiales planetarias de manera irreversible. Desde América Latina se conceptualiza un fructífero cruce original entre debates feministas y la producción de lo común, lejos del binomio mercado capitalista y estado (Menéndez y Conze, 2021). Al vincular la dimensión reproductiva con las tramas indígenas-comunitarias, esta línea pone la vida misma en el centro y ofrece alternativas conceptuales y prácticas a la extracción y explotación de la naturaleza. Así, el sostenimiento humano se entrecruza con la defensa del territorio, y la reproducción con los cuidados (Vega Solís et al., 2018). El cuidado comunitario enfatiza las prácticas e ideas cooperativas y comunales en la realización del cuidado. La distinción entre lo público, como campo de las instituciones organizadas en sistemas estatales, y lo común, como la capacidad de organizar la reproducción colectiva sin intermediarios determina este debate de los cuidados (véase Ferreyra en este volumen).

Los feminismos comunitarios, mencionados al inicio, ponen en juego las cosmologías indígenas y una comprensión amplia de las ontologías plurales, que aporta impulsos de resistencias ante las crisis socioecológicas. Para ello, las perspectivas del cuerpo-territorio (véase Rashkin en este volumen) de Cabnal, entre otras, son tan cruciales como los modos de vida andinos del Buen Vivir (véase Kaltmeier en este volumen) o la comunalidad del sur de México (véase Wolfesberger en este volumen). El trabajo de cuidados no es esencialmente femenino, ni se sitúa en el ámbito de lo privado. Una ética del cuidado, como la que propone por ejemplo Tronto muestra su capacidad para conectar con la interdependencia, la

reciprocidad o la territorialidad. Sin predefinir los cuidados o hacerlos depender de presupuestos cerrados para unificar este volumen, las contribuciones dedicadas a la discusión de los cuidados hacen hincapié en la práctica relacional entre el ser humano y la naturaleza. Las formas del pluriverso (Escobar, 2018) están en primer plano, al igual que las perspectivas más-que-humano o multi-especies (véase Rico y, de forma crítica, Antweiler en este volumen).

Claves conceptuales, aterrizando las crisis socioecológicas

¿Qué conexiones desde una perspectiva interdisciplinaria pueden elaborarse para las rupturas del Antropoceno y las concepciones y prácticas del cuidado? ¿Cómo pueden darse los cambios de perspectivas hacia formas de vida orgánicas que no impongan enfoques o soluciones antropocéntricas o meramente técnicas? ¿Cómo se comprenden las crisis socioecológicas desde diferentes disciplinas? Los contrastes ilustran los debates actuales, sin pretender ser completos y sin una conclusión cerrada. Las contribuciones aquí presentadas surgieron de la conferencia inaugural de la Plataforma para el diálogo del Laboratorio “El Antropoceno como Crisis Múltiple: Perspectivas Latinoamericanas” de CALAS en la Universidad de Guadalajara en abril de 2022. Esta colección de aportaciones conceptuales, ensayos políticos y estudios de casos históricamente situados puede dividirse en tres grandes grupos: *Controversias conceptuales desde el Antropoceno*; *Cuidados relacionales como campo de resistencias*; y *Aterrizar las crisis socioecológicas*. La idea principal es combinar textos que se enfocan en los debates del Antropoceno, contribuciones sobre los cuidados y aquellos que enfatizan en las crisis socioecológicas. Agregamos en las transiciones entre las agrupaciones, capítulos que aplican integralmente las tres temáticas.

El primer bloque pone de relieve importantes debates sobre el Antropoceno, utilizando líneas de argumentación muy variadas e incluso opuestas para mostrar también la amplitud del tema y sus

retos conceptuales. Mientras el ensayo introductorio anticipa una consolidación de los trabajos sobre el conjunto del Antropoceno y cuidados, las siguientes dos contribuciones ofrecen un enfoque antropológico e histórico al Antropoceno para presentar los acercamientos diversos al mismo.

El artículo de Olaf Kaltmeier agudiza la tangibilidad temática de las aportaciones interdisciplinarias. Con una visión pluriversal pone la vida misma en el centro de la acción política en el Antropoceno. El legado de la modernidad, con sus presupuestos mecanicistas y debido a la escisión entre cultura y naturaleza, ha dejado a esta última muy dañada. Las zonas de sacrificio, donde la devastación de la explotación a cambio del crecimiento económico en otros lugares, se entrelazan con una política de la muerte. Las zonas de explotación masiva de recursos están produciendo importantes movimientos de resistencia que extienden su acción politizando las relaciones de todos los seres vivos en la naturaleza. El Antropoceno universalista debe abandonarse como concepto de significado unívoco, para convertirse en un término pluriversal y crítico que incorpore debidamente el cuidado por la vida en zonas comunes de contacto entre cosmovisiones para abrir paso a prácticas transformadoras.

La relación humano-naturaleza y los enfoques multiespecies son también centrales en la contribución de Christoph Antweiler. En una recopilación de la conceptualización del Antropoceno que desde la historia de las ideas desde el Norte Global ilustra la conexión entre la dinámica del tiempo profundo y el impacto del diseño del futuro humano en los hábitats locales. Aunque crítico con las nociones de talla única global, sostiene una forma de universalismo relacionado con la época geológica que incluye las particularidades, sin erradicarlas. Propone mantener la división entre humano y no-humano para fines analíticos y contrarresta la problemática de una simplificación de relaciones complejas a nivel global. La antropología entonces daría un paso hacia la geología en forma de una

geoantropología, posibilitando el análisis de los nichos que deja esta última en sus problematizaciones del Antropoceno.

Frente a este llamado, José Augusto Pádua argumenta que el concepto de Antropoceno debería trascender el ámbito de las ciencias naturales para situarse históricamente y seguir su propio camino dentro de otras disciplinas. Resalta la importancia que tiene la capacidad técnica para recopilar datos en torno a los efectos globales de la transformación ecológica a partir de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, a la macroversión global sobre el Antropoceno hay que añadir desde las ciencias sociales y humanidades una visión local de sus actores y procesos, comparando periodizaciones globales con historias locales. Los factores concretos muestran que Brasil participaba relativamente poco en los llamados inicios de la transformación ecológica global desde la industrialización europea y el colonialismo. En el siglo XIX el auge en la producción de café, y su rol en la vida urbano-industrial, así como del gaucho marcan importantes momentos del extractivismo, pero todavía con un impacto modesto de deforestación. La entrada de Brasil en la Gran Aceleración fue acompañada de contextos socio-económicos de inflación, un modelo desarrollista y por cambios de consumo interno, así como la intensificación de la sobreexplotación de recursos primarios. Esta situación ambiental alarmante produce además inseguridad en la toma de decisiones sobre los próximos tiempos decisivos.

El segundo bloque se compone de artículos que giran alrededor de los cuidados en respuesta a las crisis socioecológicas. Se oponen de forma crítica a una concepción del Antropoceno en el sentido de las ciencias del sistema Tierra global y se enfocan en las lógicas capitalistas y sus repercusiones en la vida comunal y en las relaciones de género. Las contribuciones incluyen propuestas concretas conceptuales ante las múltiples crisis, apoyadas en referencias y ejemplos empíricos. Los capítulos de Antje Linkenbach y de Ana María Miranda Mora y Amneris Chaparro Martínez, al inicio y fin del bloque, entrelazan los debates del Antropoceno y los cuidados.

Las contribuciones de Philipp Wolfesberger y de Marta Clara Ferrera Beltrán se enfocan en los cuidados ante los desafíos socioecológicos y la explotación capitalista.

Antje Linkenbach argumenta desde una perspectiva geosociohistórica a favor de un enfoque situado de las repercusiones ecológicas en el Antropoceno. Su contribución establece un diálogo horizontal entre la India y la colectividad de las zonas autónomas de México. Las experiencias de las comunidades indígenas Adivasi encuentran en las formas de vida zapatista contrapartes fructíferas para entender las prácticas colectivas en el marco de una Democracia Ecológica Radical. La profunda interconexión del autogobierno local entre humanos y no humanos combinado con el autogobierno local muestra su validez para navegar las tormentas capitalistas depredadoras. El respeto a todos los seres planetarios contrarresta los modelos de desarrollo de cosificación de recursos y la naturaleza. Los diálogos de los conceptos de resonancia y la ética del cuidado apoyan la perspectiva localmente situada, sin perder de vista los efectos y acontecimientos globales.

En la misma línea, la contribución de Philipp Wolfesberger aborda la crisis socioecológica. En vez de la resonancia, recupera las ideas y prácticas de la comunalidad del sur de México, para entrelazarlas con los cuidados relacionales. Así, desarrolla la noción de las reciprocidades radicales para repensar una solidarización de las instituciones. Los estados siguen siendo importantes terrenos de disputa para intereses sociales (véase también Pádua), a pesar de la globalización de relaciones económicas. El doble movimiento del estado consiste, por un lado, en su responsabilidad en la salvaguardia del modelo capitalista y colonial de producción y, por el otro, en su relevancia como lugar de toma de decisiones políticas y demandas vinculantes concretas ante los desafíos materiales del Antropoceno. La reconceptualización de las instituciones ayuda a captar la plasticidad del estado y requiere reconciliar las ideas de solidaridad, reciprocidad y cuidado.

La contribución de Marta Clara Ferreyra Beltrán presenta el marco de lo común como ámbito para conceptualizar los cuidados, al margen de las lógicas capitalistas. Del mismo modo que las contribuciones anteriores enfatizan la noción relacional entre los que cuidan y los que son cuidados, Ferreyra Beltrán problematiza el trabajo de cuidados desde una perspectiva feminista. Los territorios materiales y no-materiales, como los afectos y las emociones, definen los cuidados como base del bien común, como un bien en sí mismo. Lo común destaca por una forma de colectividad lejos del estado respecto de su conceptualización de bienes públicos, y también lejos del mercado en su cosificación y mercantilización en servicios privados. El cuidado no puede permanecer en el ámbito privado y tampoco apelar sin más a la institucionalización de su distribución. Solo lo común permite la interdependencia colectiva para situar el trabajo de cuidados como actividad sustancial para la vida.

A los debates de la ética del cuidado, la reproducción de la vida y los trabajos de cuidado se une el artículo sobre la interrelación de las lógicas del capitalismo con la lógica del género. La propuesta de Ana María Miranda Mora y Amneris Chaparro Martínez del concepto de capitalismo generizado apunta a la intersección de las múltiples represiones y violencias relacionadas con prácticas e ideas sedimentadas de la división de género del trabajo y la división entre humanidad y naturaleza. La producción capitalista está intrínsecamente conectada a las asimetrías de género entre lo masculino y la construcción de su “otro”, lo femenino. La naturaleza como terreno de los cuerpos feminizados está explotada por la cultura, asociada a lo masculino. En contraposición, los cuidados entendidos como prácticas de refugio se presentan como espacios donde las escisiones del orden capitalista y del mandato de género no pueden prosperar. El ecofeminismo y los feminismos comunitarios son dos ejemplos de cómo las mujeres posibilitan formas de refugio ante las violencias ambientales y materiales.

En el tercer y último apartado de este volumen buscamos aterrizar los debates conceptuales y presentar estudios concretos de los desafíos y alcances de las crisis socioecológicas. El bloque empieza con una contribución transitoria del apartado temático anterior, juntando los desafíos del Antropoceno con el cuidado territorial. Las siguientes aportaciones ponen las crisis-sociológicas en el centro de sus análisis. El conjunto muestra las repercusiones de la transformación ecológica desde Colombia, Argentina, Brasil y México, con perspectivas de la antropología, la historia, la geografía y los estudios cinematográficos.

El estudio de campo en la zona rural de Nariño en el Sur de Colombia presenta el cuidado como categoría territorial y multiespecie a partir de observaciones participantes y análisis de discurso en la producción agrícola cafetera. Tyanif Rico explora cómo la noción de cuidado se ha enriquecido por los debates de las Humanidades Ambientales para analizar los marcos políticos y epistémicos determinantes en los conflictos con la minería en la región. Las fincas, como espacios clave de relaciones territoriales, son lugares de prácticas cíclicas y relaciones simbióticas con la naturaleza. La producción agrícola no puede entenderse por separado de la colectividad humana resaltando el rol y la función del agua y el potencial de aprendizaje de la montaña para una relación más-que-humana.

El texto de Adrián Zarrilli se enfoca en la región del Gran Chaco en el norte fronterizo de Argentina para analizar las causas y efectos de los conflictos ambientales en el marco de la expansión de la producción de soja a partir de los años noventa. Al conflicto ambiental por la apropiación de la renta proveniente de los recursos naturales se junta el carácter distributivo sobre las repercusiones de ciertos sectores afectados. La “agriculturalización”, la intensificación de la monocultura de la soja y la mezcla con elementos de la financiarización, hacen del área productiva no dependiente de la propiedad de tierra, sino de la capacidad productiva-empresarial de organizar contratos. Algunos efectos de las prácticas extractivistas son la deforestación, la subsecuente pérdida de biodiversidad,

el abandono de la microproducción rural, y la migración hacia las urbes. La lucha por el territorio reúne una amplia gama de movimientos y organizaciones campesinas. La resistencia ante las acciones por parte del estado y grupos de poder está provocando una creciente politización en la región, sobre todo ante el problema de las localidades afectados por las fumigaciones y los pesticidas.

La deforestación también es el centro del análisis cartográfico de Brasil de Regina Horta Duarte. Ante el auge del problema, el Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales (INPE) fue el lugar de la consolidación de diversos movimientos ambientalistas. La recolección sistemática de datos permitió concretar los niveles de transformaciones ecológicas preocupantes a partir de la Gran Aceleración, situada históricamente (como sostiene Pádua). Desde 2015 la iniciativa MapBiomás ha sido fundamental para el mapeo científico de las acciones de conservación. La capacidad técnica de generar y analizar datos solo abre una perspectiva y agrega detalles a un problema como la deforestación del Amazonas, pero no puede por sí sola efectuar cambios. Se requiere de la iniciativa política y conciencia social para redefinir la relación con el medio natural.

De Argentina y Brasil, y las disciplinas de la historia y la cartografía, pasamos a la contribución sobre los estudios cinematográficos de México. El artículo de Elissa J. Rashkin nos invita a pensar la relación entre violencia antropogénica y los cuidados ante las crisis múltiples. Su análisis sobre cuatro películas de ficción del cine mexicano contemporáneo muestra los diversos acercamientos a la degeneración de ecosistemas bajo las lógicas de explotación. El examen crítico recupera el concepto feminista de cuerpo-territorio y lo conecta con las problemáticas del sostenimiento la vida y con el necropoder (como vimos en el ensayo inicial de Kaltmeier). Las historias de parentesco y los lazos afectivos son formas de contrapoder en las resistencias ante la destrucción ambiental de la minería o el crimen organizado.

Lejos de cerrar el debate, más bien abrimos aquí diálogos sobre los posibles enlaces a partir de los retos inaugurados por el

Antropoceno y de las posibilidades desde los cuidados entendidos como práctica de resistencia y sanación. Las contribuciones de este volumen permiten lecturas cruzadas de los contenidos y líneas de argumentación diferentes o similares más allá de la agrupación propuesta. El volumen hace visible las rupturas disciplinares y conceptuales, pero también ofrece posibilidades de nuevas conexiones. Por un lado, encontramos múltiples aplicaciones de los debates abiertos por el concepto de Antropoceno; por otro, se critican aspectos del Antropoceno a partir del propio concepto. En particular, las lógicas capitalistas, patriarcales, coloniales y extractivistas, pero también neoliberales forman parte de esta crítica. Los cuidados, ya sea como ética, como práctica reproductiva o como relación interdependiente, seguirán marcando la pauta interdisciplinaria para abordar las crisis socioecológicas desde una perspectiva transregional. Las rupturas son dinámicas y transformables, y por ello, urge abordarlas.

Bibliografía

Acker, Antoine; Kaltmeier, Olaf y Tittor, Anne (2020). Nature. En Olaf Kaltmeier et al. (eds.). *The Routledge Handbook to the Political Economy and Governance of the Americas* (pp. 418-432). Londres: Routledge.

Arango, Luz Gabriela; Molinier, Pascale (eds.) (2011). *El trabajo y la ética del cuidado*. Medellín: La Carreta Editores.

Batthyány, Karina (ed.) (2020). *Miradas latinoamericanas a los cuidados*. Ciudad de México; Buenos Aires: Siglo XXI Editores; CLACSO.

Cabnal, Lorena (2018). Tzk'at, Red de Sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, (54), 100-104.

Crosby, Alfred W. (2003 [1972]). *The Columbian exchange: biological and cultural consequences of 1492*. Westport: Praeger.

Escobar, Arturo (2018). *Designs for the pluriverse: Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press.

Federici, Silvia (2013). *Revolución en punto cero: Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fisher, Berenice; Tronto, Joan C. (1990): Towards a Feminist Theory of Caring. En Emily K. Abel y Margaret K. Nelson (eds.). *Circles of care. Work and identity in women's lives* (pp. 36-54). Albany: State University of New York Press.

Foster, John B.; Clark, Brett y York, Richard (2010). *The ecological rift: capitalism's war on the earth*. Monthly Review Press.

Gilligan, Carol (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

Hamilton, Clive (2016). The Anthropocene as rupture. *The Anthropocene Review*, 3(2), 93-106.

Haraway, Donna (2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana De Estudios Criticos Animales*, 3(1), 15-26.

Horn, Eva y Bergthaller, Hannes (2019). *Anthropozän zur Einführung*. Hamburg: Junos.

Menéndez, Mariana y Conze, Carolina (eds.) (2021). *La vida en el centro: Feminismo, reproducción y tramas comunitarias*. Ciudad de México; Bajo Tierra Ediciones.

Mies, Maria y Shiva, Vandana (2014). *Ecofeminismo: Teoría, crítica y perspectivas*. Barcelona: Icaria.

Moore, Jason W. (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press.

Paperman, Patricia; Molinier, Pascale (2020): Liberar el cuidado. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 38(2), 327–338.

Svampa, Maristella (2019). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma: Lecturas globales desde el Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 33–54.

Tronto, Joan C. (2013). *Caring democracy. Markets, Equality, and Justice*. Nueva York: New York University Press.

Ulloa, Astrid (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica? *Desactos*, 54(mayo-agosto), 58-73.

Vega Solís, Cristina; Martínez Buján, Raquel y Paredes Chauca, Myriam (eds.) (2018). *Cuidado, comunidad y común: Experiencias cooperativas en el sostenimiento de la vida*. Madrid: Traficante de Sueños.

Wark, McKenzie (2017). *Molekulares Rot: Theorie für das Anthropozän*. Berlin: Matthes & Seitz.

Controversias conceptuales desde el Antropoceno

¡Cuidado, el Antropoceno!

Entre la exaltación de la vida y la necropolítica¹

Olaf Kaltmeier

■ Doi: 10.54871/ca24an8b

La Tierra azul. En 1968, la primera imagen completa de nuestro planeta tomada por un ser humano fue enviada a la Tierra como parte de la misión lunar estadounidense Apolo. Esta imagen de nuestro planeta flotando en el espacio encendió la imaginación del público mundial. Los astronautas que tomaron la foto más icónica de la Tierra también se sintieron conmovidos al ver el planeta cuatro años más tarde. Harrison Schmitt lo describió poéticamente como una canica azul “de aspecto delicado en el espacio” (Grober, 2013, p. 26). La vista desde el espacio hace que el planeta Tierra parezca azul y revela así la dinámica de los sistemas terrestres. Los componentes azules de la atmósfera reflejan los rayos del sol y hacen que el planeta parezca azul, al tiempo que pueden verse los grandes sistemas de vientos con sus zonas de bajas y altas presiones. En la superficie de la Tierra destacan las montañas, mientras que los campos de hielo de los polos se reflejan en blanco. Se trata de la perspectiva de un observador externo y remoto, un *god-like view* que para el humano solo es posible gracias a las disposiciones técnicas de los viajes espaciales. De tal manera esta imagen, a parte de

¹ Todas las traducciones son del autor.

su indudable estética, también contiene los elementos de un acto herético y de la *hybris* moderna.

Estos aspectos también son muy relevantes para el debate actual en torno al Antropoceno. La perspectiva de la investigación del Antropoceno en las ciencias naturales también se caracteriza por una visión de la Tierra desde un punto de observación externo, que se centra en los sistemas terrestres y los cambios geológicos. Pero, además, aquí se plantean la cuestión de la temporalidad -hasta la posible alteración fundamental de los sistemas terrestres- y la del ser humano como factor geológico.

Sin embargo, esta “visión astronauta” (Sachs, 1998) de hombres altamente educados, en su mayoría blancos, de las zonas privilegiadas del archipiélago Norte Global, no es la perspectiva de los movimientos y grupos sociales en América Latina. Para el debate latinoamericano son esencialmente relevantes dos desplazamientos que determinan el lugar desde el que se piensa, se experimenta y se habla. Los debates latinoamericanos surgen del conglomerado, de la agitación en territorios concretos de la tierra. Están conformados tanto por una perspectiva concreta y cercana, como por la experiencia de las constelaciones de conflictos socioecológicos y los enfoques de la *Lebenswelt* (mundo de la vida) y de la sobrevivencia. Además, también se basan en fondos de conocimiento de ordenación del mundo, algunos de los cuales están articulados con el conocimiento occidental-moderno. Al mismo tiempo, sin embargo, están conformados por las confrontaciones con otras cosmovisiones indígenas y afroamericanas que ofrecen concepciones alternativas de la naturaleza, la Tierra y de los seres humanos. Con este cambio de perspectiva, lo geológico-planetario con la visión del observador externo es menos central en los argumentos sobre el Antropoceno desde América latina. En su lugar, se puede identificar la vida como concepto principal de la Tierra. Una vida que se ve gravemente amenazada en muchos sentidos por siglos de experiencia de explotación, extractivismo, esclavitud, colonización y capitalismo.

Por ejemplo, los zapatistas del EZLN en el sur de México añadieron sucintamente “planeta tierra” a su “Declaración por la vida” de 2006. En Colombia, un movimiento social se ha movilizó contra la privatización y valorización del Río Magdalena bajo el lema “Río de la Vida”. En Perú, las mujeres de la Asociación de Mujeres en Defensa de la Vida luchan contra el megaproyecto minero Conga. En su programa de gobierno en Colombia, Gustavo Petro y especialmente Francia Márquez han puesto la vida en el centro, mientras que el Buen Vivir andino está consagrado en las constituciones de Ecuador y Bolivia. El Papa Francisco subrayó la importancia de cuidar la vida en la casa común de la tierra. Estos son solo algunos ejemplos recientes de cómo la vida se está convirtiendo en un nuevo punto de referencia común para la transformación socioecológica-epistemológica en América Latina. Pero ¿qué significa poner la vida en el centro de la acción política en la era del Antropoceno?

El Antropoceno desde perspectivas críticas latinoamericanas

Intelectuales orgánicos de América Latina, que llevan mucho tiempo ocupándose de cuestiones socioecológicas, han acogido y ampliado desde perspectivas críticas el debate en torno al Antropoceno, iniciado por científicos naturales occidentales tales como el químico neerlandés Paul Crutzen en una conferencia celebrada en Cuernavaca, México. La socióloga argentina Maristella Svampa aprecia el enfoque global, incluso casi holístico, del concepto: “El Antropoceno es indudablemente un concepto-diagnóstico, que instala la idea de ‘umbral’ crítico frente a problemáticas como el calentamiento global y la pérdida de biodiversidad; un concepto que pone de manifiesto los límites de la naturaleza”. Este diagnóstico –continúa Svampa– conduce inevitablemente a una crítica fundamental de las “estrategias de desarrollo dominantes así como el paradigma cultural de la modernidad” (Svampa, 2019, p. 5).

Así pues, el Antropoceno no es solo un concepto geológico, sino un acontecimiento discursivo que marca una ruptura fundamental en la historia de la vida humana en el planeta. El sociólogo venezolano Edgardo Lander retoma esta idea y constata una profunda crisis civilizatoria global. Esto deriva de sus conceptos básicos de la modernidad:

Los dogmas antropocéntricos y patriarcales del progreso y del desarrollo, las fantasías de la posibilidad de un crecimiento sin fin en un planeta limitado están socavando aceleradamente las condiciones que hacen posible la reproducción de la vida en el planeta Tierra. Este patrón de *desarrollo y progreso* ha encontrado su límite. A pesar de que una elevada proporción de la población no tiene acceso a las condiciones básicas de la vida (alimentación, agua potable, vivienda, etc.) la humanidad en su conjunto ya ha sobrepasado los límites de la *capacidad de carga* de la Tierra (2020, p. 14).

En última instancia, la profundidad de la crisis civilizatoria viene marcada por el fin de la vida humana en el planeta, que ahora aparece como una posibilidad incluso a corto plazo. Así, Svampa sostiene “la inminencia de que estamos asistiendo a grandes cambios antropogénicos y sociogénicos a escala planetaria, que ponen en peligro la vida en el planeta (Antropoceno)” (2019, p. 19). Y Lander añade: “Sin un freno a corto plazo de este patrón de crecimiento desbordado y una reorientación hacia el decrecimiento, la *armonía con el resto de la vida* y sin una *radical redistribución del acceso a los bienes comunes del planeta*, no está garantizada la continuidad de la vida humana a mediano plazo” (2020, p. 14).² Así, el Antropoceno contiene una decisión antagónica radical, la de la vida o la muerte. Para los pensadores latinoamericanos, es indiscutible que el capitalismo moderno es incapaz de ofrecer ninguna solución para la vida: “La lógica capitalista de crecimiento sin fin con una

² En cursivas en el original.

mercantilización cada vez mayor de todos los aspectos de la existencia es incompatible con la vida” (Kaltmeier y Lander, 2023, p. 225).

Al mismo tiempo, el entrelazamiento del Antropoceno y el capitalismo necesita ser explorado más de cerca. En este sentido, Svampa conecta el debate sobre el Antropoceno con la crítica al (neo) extractivismo: “En consecuencia, es posible establecer una relación entre neoextractivismo (como dinámica de desarrollo dominante) y Antropoceno (como crítica a un determinado modelo de modernidad)” (2019, p. 29). Sin embargo, esto implica un cambio muy relevante en la crítica marxista, ya que ahora el centro de atención de la teoría crítica ya no es la explotación de la fuerza de trabajo, sino los metabolismos sociales y la explotación de los recursos. En este sentido, Henry Veltmeyer afirma: “En consecuencia, como diagnóstico crítico, el enfoque en el Antropoceno cuestiona la lógica de la acumulación incesante y el crecimiento económico, basados en la explotación del trabajo, sino en una explotación intensiva de la naturaleza hasta el punto de empujar el sistema más allá de sus límites de su capacidad de carga” (2021, p. 26).

A través de la inseparable concatenación de capitalismo y colonialidad, la genealogía del Antropoceno se replantea también desde una perspectiva latinoamericana. Horacio Machado Aráoz argumenta que el Antropoceno “debe ser entendido como un punto de inflexión geológico-político” que resultó en “la emergencia de un nuevo régimen geo-sociometabólico” (2022, p. 168). Mediante el establecimiento, la expansión y la generalización de los dispositivos de la megaminería en el largo siglo XVI, especialmente en Potosí y Zacatecas, y de la economía de plantación en el Caribe, se establecen nuevas relaciones entre humanos y no humanos, humanos y geología, lo biológico y lo político, globalizando los metabolismos de subsistencia y colonizándolos mediante la apropiación extractivista de territorios y seres vivos. (Machado Ará

oz, 2022). En este proceso, también se alteran drásticamente las cosmovisiones de Europa Occidental, y

surge un *habitus* extractivista y epistemologías generalmente instrumentales-apropiativas-tecnocráticas.

La naturaleza como cadáver

“El naturalismo occidental, por su parte, principalmente porque introduce una división entre el mundo de los humanos y el de los no humanos, ha tratado la naturaleza como un campo de experimentación y un almacén inagotable de recursos” (Descola, 2013, p. 102). Con este acertado análisis, el antropólogo francés Philippe Descola resume el siniestro vínculo entre la concepción occidental moderna de la naturaleza y el extractivismo capitalista. En la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, esta conexión se ha discutido en principio –aunque no explícitamente con respecto a las cuestiones socioecológicas– con el concepto de razón instrumental. La razón instrumental se utiliza para describir el dominio de una racionalidad técnica, que se ha asociado a la dominación social bajo el capitalismo, sobre la razón práctica anclada en el mundo de la vida. Max Horkheimer critica el hecho de que la naturaleza, incluidos los animales, se conciben hoy “como una mera herramienta del hombre” y se reduzcan a un “objeto de explotación total” (1991, p. 119). Aunque parece que el sujeto capitalista moderno está aquí a la cabeza de la creación, como sostiene la teología de la liberación latinoamericana, ni siquiera este es inmune a la vorágine mortífera. Así, en su influyente libro *Las armas ideológicas de la muerte*, Franz Hinkelammert enlazó la crítica de Marx al fetichismo de la mercancía y argumentó que en la sociedad capitalista las personas pierden cada vez más su condición de sujetos y quedan a merced de una compulsión de crecimiento capitalista que impregna todos los ámbitos de la sociedad. El capitalismo se convierte así en un falso dios, un ídolo, que exige sacrificios humanos.

Pero volvamos a la separación categórica entre cultura y naturaleza y a la cosificación de esta última. Las entidades de la esfera de

la naturaleza se entienden como objetos subordinados a los sujetos de la esfera de la cultura. Como objetos, los elementos asignados a la naturaleza quedan excluidos de la esfera de la vida verdadera, que está reservada únicamente a los seres humanos. Incluso si la biología considera a los animales y a las plantas como seres vivos, estos últimos –como señala el biólogo Stefano Mancuso– se encuentran en un nivel de materia muerta que apenas los distingue de las piedras inanimadas. Nuestra naturaleza es así, como escribe el teórico boliviano Javier Medina, un “cadáver descuartizado” (1994, p. 55) y dividido en elementos económicamente utilizables (recursos; animales y plantas útiles) e inútiles (basura, malas hierbas, alimañas). Los pensadores marxistas también han elaborado de forma convincente cómo los seres vivos en particular pueden estar sujetos a un proceso de cosificación (*Verdinglichung*). Esta operación encuentra su expresión más llamativa en la mercantilización. La cosificación llega tan lejos que el objeto se reduce al valor de cambio abstracto y, por tanto, se desvincula por completo de la esfera de la experiencia del mundo de la vida (*Lebenswelt*).

Lewis Mumford también criticó fundamentalmente la construcción moderna de una visión mecánica del mundo, avanzada por científicos naturales como Johannes Kepler y Galileo Galilei, Gottfried Wilhelm Leibniz e Isaac Newton. Según Mumford, la física en particular es una abstracción del mundo que lo reduce a “materia muerta” (1986, p. 396). Pero también objeta: “ningún organismo podría sobrevivir en el mundo enrarecido que los físicos siguen considerando como el real [...]. El mundo real habitado por los organismos es de una riqueza y complejidad literalmente indescriptibles” (1986, p. 396).

La imposición de esta visión del mundo se basa precisamente también en la conquista colonial y el sometimiento del mundo por las potencias europeas occidentales. Pero también internamente, en Europa se produjo un verdadero “epistemicidio” del que surgió la ciencia occidental moderna como única autoridad verdadera para la producción de conocimiento. Sin embargo, no se trata solo

de la represión de las cosmovisiones cristiano-religiosas en lo que Max Weber llama el proceso de secularización. Más bien, las historiadoras feministas, en particular, han descubierto cómo en el siglo XVII las ideas de la tierra como criadora y portadora de vida empezaron a cambiar lentamente hacia las de un recurso a explotar, a medida que la ciencia moderna confiaba más en que las mentes humanas podían saber todo lo que había sobre el mundo natural y, por tanto, efectuar cambios en él a voluntad. Como resume la ecofeminista Carolyn Merchant: “La tierra femenina constituye el centro de esa cosmología orgánica que fue víctima de la revolución científica y del auge de una cultura orientada al mercado en la Europa moderna temprana” (1987, p. 12). Ahora bien, el auge de la cosmovisión instrumental tiene raíces profundamente patriarcales. Es precisamente esta doble dominación del varón “en el nivel de las relaciones interpersonales, así como en el ámbito de la relación del hombre con la naturaleza” (1987, p. 72) lo que socava la centralidad de la vida. Al mismo tiempo, el fin de la cosmovisión orgánica, con la tierra como centro más cercano, va de la mano de la dinámica capitalista y violenta de desestructuración, expresada en la guerra contra los bienes comunes. Lo mismo puede decirse de Europa Occidental, donde las cosmovisiones orgánicas fueron desplazadas por la industrialización capitalista y la mecanización de la imagen del mundo en consonancia con el fin de los mundos-vida de la agricultura a pequeña escala orientada a la utilidad. Surgió entonces el mito-máquina (Mumford, 1986), basado en la ilusión de una tecnosfera desconectada del medio ambiente, que ha desplazado su propia incrustación en los procesos sistémicos terrestres en la arrogancia moderna.

En este sentido, se puede afirmar con Svampa: “En su orientación más crítica, el giro Antropoceno significa un cuestionamiento del paradigma cultural de la modernidad basado en una visión instrumental de la naturaleza funcional a la lógica de expansión del capital” (2019, p. 128). Y también uno de los cerebros del Antropoceno, el sociólogo Bruno Latour, ve el significado principal del

concepto Antropoceno precisamente en su dimensión epistemológica: “Lo que hace del Antropoceno un punto de referencia excepcional, un ‘clavo de oro’ claramente visible mucho más allá de la estratigrafía, es el hecho de que el nombre de este centenario geológico puede convertirse en el concepto filosófico, religioso, antropológico y [...] político más relevante a la hora de dar la espalda a conceptos como ‘lo moderno’ y ‘modernidad’” (2017, p. 202). Así, el Antropoceno es el explosivo que puede hacer estallar el mito de la máquina moderna-capitalista.

Necropolítica del Antropoceno

La razón instrumental y la lógica capitalista de la utilización son núcleos inseparables de la cosmovisión occidental moderna, que ha separado la naturaleza de la esfera de la sociedad, la ha cosificado, la ha mercantilizado y, por tanto, la ha matado en un sentido epistemológico. Al mismo tiempo, las cosmovisiones son mucho más que categorías de pensamiento; más bien, son expresiones de una ubicación en el mundo y proporcionan orientación para ser-en-el-mundo. Así, guían la acción y orientan el cambio del co-mundo. En consecuencia, el asesinato de la naturaleza mediante su cosificación y mercantilización no es solo una construcción cultural, sino una realidad material que puede experimentarse cotidianamente en el mundo de la vida. Una realidad que, en el Antropoceno, pone en peligro la vida tal y como la conocemos en el Holoceno. O como dice Svampa: “no es solo la vida humana la que está en peligro, sino también la de otras especies y del sistema Tierra en su conjunto, al menos tal como lo conocemos” (2019, p. 111).

Aunque las sociedades indígenas también transformaban y transforman los diversos biomas de América Latina de naturaleza en paisajes culturales, la conquista española marcó una profunda ruptura que también transformó fundamentalmente los ecosistemas. La dimensión del imperialismo ecológico (Crosby, 1988) de

la Conquista española ya ha sido denunciada por críticos contemporáneos del sistema colonial. En primer lugar, la crítica y el activismo político de Felipe Guamán Poma de Ayala, que, junto con numerosas denuncias judiciales, encuentra su máxima expresión en su obra *Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. El historiador medioambiental Gregory Cushman ha argumentado que “la experiencia personal de Guaman Poma en los tribunales coloniales en relación con el conflicto interétnico por los recursos forestales, el lugar y la defensa de su significado según las concepciones andinas de reproducción y herencia proporcionó la inspiración original y más básica para componer la *Nueva Corónica*” (2015, p. 88). De manera similar al debate actual en torno al Antropoceno, la crisis ecológica de la Conquista, que probablemente encontró su expresión más fuerte en el genocidio de la población indígena producido principalmente por la introducción de patógenos europeos, fue objeto de debates en toda la sociedad. Según Cushman: “En el Perú colonial temprano, la disminución de la población indígena, el deterioro del medio ambiente y el desorden público preocupaban enormemente a los intelectuales españoles, a un ejército de demandantes indígenas y a todo un género de escritos que narraban las generaciones de los reyes incas” (2015, p. 89). Con este telón de fondo de la destrucción del modo de vida andino, Guaman Poma elabora su concepto de “mal gobierno”, contraponiéndolo a la visión de un posible “buen gobierno” que acepte la cosmovisión andina y su incardinación en los sistemas terrestres.

De forma similar a la denuncia de Guaman Poma sobre la “arruinación” (Stoler, 2013, p. 11) y devastación de lugares, la transformación de lugares y paisajes individuales en zonas de muerte ha sido criticada en América Latina hasta el día de hoy. Zona de sacrificio es el término utilizado para describir áreas que están muy contaminadas y, en casos extremos, convertidas en inhabitables por la extracción de materias primas, la producción industrial, la agricultura y la silvicultura agroindustriales o la producción de energía destinada a maximizar los beneficios. El concepto se originó en el

movimiento de justicia ambiental estadounidense, donde se denunciaron las zonas de sacrificio nuclear durante la Guerra Fría –recordemos que la detección de restos nucleares en la corteza terrestre se considera una de los “*golden spikes*” decisivos del Antropoceno–. En el debate latinoamericano, el concepto se vincula principalmente a los planteamientos de la teoría de la dependencia, según la cual la vida en las zonas periféricas ricas en materias primas se “sacrifica” al crecimiento económico nacional de los centros. La resistencia de la vida en estas zonas, por otra parte, es a menudo criminalizada y reprimida con coerción. De manera similar Macarena Gómez-Barris entiende las zonas extractivas en su función de sacrificar la vida por la ganancia. Define, zona extractiva es un “paradigma colonial, una visión del mundo y de tecnologías que caracterizan a estas regiones como poseedoras de una ‘alta biodiversidad’ con el fin de reducir la vida a un recurso a ser capitalizado” (2017, p. xiii).

En un estudio reciente, Elizabeth Bravo (2021) analizó zonas de sacrificio ejemplares en América Latina para una red de organizaciones ecologistas. Observa una acumulación de factores que conducen al sacrificio del Huasco de Chile, así como en la península de Yucatán; mientras que la provincia de Entre Ríos de Argentina y el Parque Nacional Yasuní de Ecuador son sacrificados en aras de los planes de desarrollo estatales; por otra parte, la cuenca alta del río Suches en Bolivia es víctima de una regulación e intervención estatales negligentes; en la cuenca del lago Poopó en Bolivia así como en el norte de la provincia ecuatoriana Esmeraldas, por otro lado, se observa una acumulación de vulnerabilidades; y en los valles fluviales del río Guayas en Ecuador y de río de La Paz, así como en el Paraguaná venezolano, se observa una acumulación histórica de daños ambientales.

Más allá del debate tradicional sobre justicia medioambiental, el concepto de zona de sacrificio también puede vincularse a planteamientos más amplios de la necropolítica, es decir, la política de la muerte. El filósofo africano Achille Mbembe (2011) introdujo este concepto en un diálogo crítico con el concepto foucaultiano de

biopolítica. Aunque Michel Foucault también había argumentado con respecto al poder sobre la vida y la muerte, que no solo significa la extinción activa de la vida humana, sino también el dejar morir y la prevención de oportunidades de vida, Mbembe dio a esta dimensión un significado más fuerte; hay un cambio de perspectiva que no contempla esta bio/necropolítica desde la perspectiva de la racionalidad política, sino de manera poscolonial desde la perspectiva de los segmentos de población afectados. De este modo, Mbembe observa las formas contemporáneas de someter la vida al poder de la muerte, fijándose sobre todo en las condiciones legadas racialmente en contextos (post)coloniales.

Este sometimiento de la vida al poder de la muerte también es evidente en las zonas de sacrificio socioambiental. Va desde la extinción directa de la vida, como el asesinato y la eliminación física de líderes ambientalistas –vale recordar aquí que los países de la región ocupan tristemente los primeros lugares en el sangriento ranking de activistas ambientales asesinados– hasta el uso de estrategias etnocidas. También hay que mencionar las prácticas de desplazamiento, expropiación y desterritorialización, así como la (para)militarización de territorios. Además, están las prácticas que reducen las oportunidades de vida y exponen a la población a una muerte sigilosa. Cabe mencionar la aceptación deliberada de daños a la salud de la población, por ejemplo, en el uso del glifosato contra los campos de coca en Colombia o en los campos de la agroindustria en el triángulo de la soja. El resultado es el aumento de las tasas de cáncer, daños genéticos y enfermedades crónicas y muertes prematuras. Así territorios y sus poblaciones son sacrificados en el altar del supuesto progreso capitalista. Sin embargo, al contrario de la idea del *homo sacer* en el derecho romano, discutido por Agamben, este sacrificio no tiene dimensiones sagradas. Más que nada son zonas de vergüenza escondidas en el discurso público.

A pesar de la agudeza político-académica del concepto de necropolítica, aún le queda un flanco por cerrar para la discusión del Antropoceno. Ambos pensadores –Foucault y Mbembe– comparten

una posición básica profundamente antropocéntrica que no se extiende al mundo no humano. Una primera propuesta tentativa para extender la necropolítica en esta dirección ha sido sugerida por Eduardo Gudynas, quien define: “Se trata de dejar morir a las personas y a la naturaleza para mantener viva la economía” (2021). Sin embargo, la conceptualización de la relación violenta con la naturaleza y otras especies animales en las zonas de sacrificio aún debe formularse en detalle. Habría que incluir –de forma similar al concepto de zonas de muerte que se extienden en las masas de agua en el Antropoceno– otros ciclos y dinámicas materiales como la eutrofización y la introducción de toxinas en ellas, que atraviesan puntos de inflexión en sus interacciones de forma que la vida se hace imposible.

Cosmovisiones por la vida

Pero basta de muerte. Reflexionemos ahora sobre las cosmovisiones que promueven y celebran la vida. Las cosmovisiones deben entenderse aquí como diseños de orden mundial que se forman históricamente a partir de puntos de vista etnocéntricos en confrontación con otros. La cosmovisión moderno-occidental, sin embargo, se caracteriza por una operación especial en la que este etnocentrismo se universaliza en una logocentricidad que devalúa, niega y combate otras cosmovisiones. En la medida en que el pensamiento moderno se caracteriza ahora por esta logocentricidad universalizada, resulta incomprensible para los demás. Con respecto al antagonismo moderno naturaleza-cultura, el antropólogo Marshall Sahlins observa con ironía: “Por encantado que pueda parecer nuestro universo, está ordenado por una distinción entre naturaleza y cultura que no es aparente para nadie más que para nosotros” (citado en Descola, 2013, p. 44).

Y el antropólogo colombiano Arturo Escobar elabora que la ignorancia del logocentrismo moderno está empezando a resquebrajarse

en las zonas de contacto donde las cosmovisiones modernas interactúan con otras:

Los antropólogos, geógrafos y activistas medioambientales han demostrado cada vez más que muchas comunidades rurales del Tercer Mundo “construyen” la naturaleza de maneras sorprendentemente diferentes a las formas modernas imperantes: por lo tanto, designan y utilizan el entorno natural de formas muy particulares. Los estudios etnográficos de los entornos del Tercer Mundo revelan una serie de prácticas significativamente diferentes de pensar, relacionar, construir y experimentar lo biológico y lo natural (2000, p. 71).

Sin embargo, las cosmovisiones indígenas no son solamente diferentes órdenes de entender la naturaleza y cultura, sino –tal como recalca Claudia Briones– son “una respuesta a la forma en que el Antropoceno está cambiando la comprensión de las relaciones que los humanos tienen con lo que no es humano, así como “ecologizando” las maneras de pensar la política desde la historia, la teoría política y la literatura, además de la antropología” (2019, p. 57).

Una cosmovisión que está causando furor en la antropología y en el actual debate sobre el Antropoceno es el perspectivismo amerindio, compartido por muchos pueblos indígenas de la cuenca del Amazonas. Un rasgo distintivo de esta cosmovisión es la diferente conceptualización de la relación entre humanos y animales. Mientras que en el pensamiento occidental los humanos son animales biológicos cuyos logros culturales les confieren un nuevo y extraordinario estatus categórico, en el pensamiento amerindio todos los animales son seres humanos. Así lo explica el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro: “La proposición presente en los mitos indígenas es: los animales eran humanos y dejaron de serlo, la humanidad es el fondo común de la humanidad y de la animalidad. En nuestra mitología es lo contrario: los humanos éramos animales y ‘dejamos’ de serlo, con la emergencia de la cultura” (2013, p. 17). Para la comprensión del Antropoceno, la era de los humanos, esta

comprensión amerindia tiene la implicación fundamental de que los animales están incluidos integralmente aquí.

Philippe Descola va aún más lejos y no solo hace hincapié en el parentesco entre animales y humanos, sino que también incluye a las especies vegetales. Descola sostiene que las cosmovisiones amerindias amazónicas tienen en común que no hacen una distinción ontológica tajante entre los seres humanos, por un lado, y una multitud de especies animales y vegetales, por otro. La mayoría de las entidades que pueblan el mundo están interconectadas en un gran continuum animado por principios unitarios y guiadas por el mismo sistema de sociabilidad (2013, p. 29). Según esto, toda la vida en la Tierra –ya sea vegetal, animal o humana– estaría interconectada.

Pero la red de la vida va aún más lejos en el pensamiento de los pueblos indígenas de América Latina. En el pensamiento de muchas comunidades andinas, el paisaje concreto, el territorio, también está animado; por ejemplo, las montañas en particular son vistas como animadas por seres de la tierra como los apus (Salas, 2017). Utilizando el ejemplo de los conflictos mineros en Perú, Salas ha elaborado cómo tal comprensión animada de las montañas se encuentra con una completa falta de comprensión por parte de las élites mestizas occidentalizadas. Así, el entonces presidente peruano Alan García consideró que “no se puede dar ninguna consideración a estas absurdas ideologías panteístas” y “formas primitivas de religión” (citado en Salas, 2017, p. 134). Pero las ideas de un paisaje animado no han sido tan absurdas durante muchos siglos, ni siquiera en Europa Occidental. Incluso hoy en día, impulsados por los artistas románticos del siglo XIX, en Alemania se sigue hablando del Padre Rin. Esto se remonta al dios del río Rhenus, considerado la personificación del río. La idea de la Madre Tierra como primera y más importante nutridora y garante de la vida también estaba profundamente arraigada en el mundo antiguo y moderno de Europa Occidental. Aquí existía una constelación de conflictos ecológico-epistemológicos similar a la descrita por Salas para Perú. La minería se consideraba una usurpación moralmente reproble

de la Madre Tierra. Esta imagen de la madre benevolente condujo a una economía moral que prohibía la minería. Porque, según Carolyn Merchant, “la tierra viva, en su sabiduría, ha decidido no crear metales escondiéndolos en las profundidades de su vientre” (1987, p. 43). También en el mundo andino existe una economía moral comparable que asigna el posible beneficio rápido en la minería capitalista (temprana) a la esfera de la muerte e impone tabúes y modales rituales (Taussig, 1980). Estos trasfondos morales son para muchas comunidades actualmente un motor en la defensa del territorio contra la megaminería.

La Pachamama puede considerarse sin duda un concepto central en la cosmovisión andina. Sin embargo, no se trata solo de una antropomorfización o deificación de la tierra, sino de un principio relacional de interconexión de la vida. La Pachamama y los humanos están conectados en un sistema metabólico a través del flujo permanente y el intercambio de flujo de energía a través de sustancias mensajeras como la sangre, la grasa o la coca (Kaltmeier, 1999, pp. 60-64). En este “sistema hidráulico” entre los cuerpos humanos y la pachamama no existe una diferencia fundamental y categórica entre los seres humanos y la naturaleza. Así, el principal informante del antropólogo Joseph Bastiens, Marcelino Yanahuaya, declara “Yo soy igual que la Pachamama. La Pachamama tiene fluidos que fluyen a través de ella, y yo tengo fluidos que fluyen a través de mí. La Pachamama cuida de mi cuerpo, y yo debo dar de comer y beber a la Pachamama” (Bastien, 1985, p. 597).

El principio básico de las cosmovisiones andinas es “la exaltación de la vida”. Así lo afirma el antropólogo y agrónomo peruano Eduardo Grillo: “Así es propio del cosmos el carácter de la vida: todo dentro de él nace, crece, se reproduce y muere en la multiplicidad de procesos de continua sucesión y reemplazo que lo constituyen” (1990, p. 103). Esta idea tampoco es desconocida en el pensamiento occidental. Con la hipótesis Gaia, Lynn Margulis y James Lovelock formularon una comprensión completamente nueva de la vida en las ciencias naturales occidentales. Según esta hipótesis, la vida no

se adapta evolutivamente a las condiciones de la Tierra, sino que “la regulación, en un estado apto para la vida, es una propiedad de todo el sistema evolutivo de la vida, el aire, el océano y las rocas” (Lovelock, 2016, p. 144). De este modo, la Tierra, personificada por Lovecraft retóricamente aquí como Gaia, se convierte ella misma en un superorganismo de vida. Sin embargo, Margulis no está contenta con esta personificación y entiende Gaia como “una red de ecosistemas” (1998, p. 106). O, más preciso: “Gaia es una serie de ecosistemas interactuantes que componen un único y enorme ecosistema en la superficie de la Tierra” (Margulis, 1998, p. 119).

Siguiendo con estas reflexiones, el siguiente llamado a repensar la vida en el Antropoceno también puede hacerse en discusión con las cosmovisiones indígenas de América Latina, formulado aquí por boca del antropólogo boliviano Javier Medina: “Tenemos que ver el espacio como algo vivo; es decir, como un Sistema por el que circula energía y auto-poesis, no como un cadáver a diseccionar” (1994, p. 55).

Cuidando la vida

La “exaltación de la vida” es un principio básico de las cosmovisiones andinas, que ha encontrado su expresión más destacada en las últimas décadas en el debate latinoamericano sobre el Buen Vivir. El Buen Vivir no tiene nada que ver con las ideas occidentales-occidentales de un buen estilo de vida individualista, como también se propaga en la investigación sobre la felicidad. Incluso las referencias al buen vivir, *eu zen*, aristotélico me parece que se basan en un malentendido de traducción. Pues el *sumak* en *kichwa* no significa “bueno”, sino “abundante”. En este sentido, el ex presidente de la CONAIE y pionero del concepto, Luis Macas, aclara: “El Sumak, es la plenitud, lo sublime, excelente, magnífico, hermoso(a), superior. El Kawsay, es la vida, es ser estando. Pero es dinámico, cambiante, no es una cuestión pasiva. Por lo tanto, Sumak Kawsay sería

la vida en plenitud” (2010, p. 14). En este sentido, se debe tener en cuenta que el concepto se origina en la cosmovisión andina y, por lo tanto, como enfatiza Svampa, también conlleva otros lenguajes de valoración respecto de la naturaleza, que se sustentan en la idea básica de preservar la vida (2019, p. 55). El ser humano individual está inmerso en esta preservación de la vida en abundancia. No es precisamente el jardinero que está por encima de la naturaleza y que interviene técnicamente en la vida de la naturaleza (Bauman, 1998, p. 148), sino un ayudante del nacimiento, un *homo maieuticus* (Medina, 1994) que apoya a las fuerzas de la vida en su trabajo. La reproducción de la vida es, pues, la principal tarea del humano.

En este contexto, existen conexiones con el debate feminista sobre el trabajo reproductivo no remunerado y la producción de subsistencia que se viene desarrollando desde la década de los setenta y que actualmente está resurgiendo en América Latina –más recientemente a través de la directora de CLACSO, Karina Batthyány (2021). Con el enfoque de articulación de Bielefeld, las teóricas feministas de esta Universidad sostienen que el trabajo reproductivo no remunerado de las mujeres, pero también de los pequeños agricultores, es la base en gran medida invisible del modo de producción capitalista. Más allá de esta posición crítica, sobre todo María Mies dio luego un giro ecofeminista y declaró la producción de subsistencia como alternativa al capitalismo neoliberal. Pues aquí no se trata de maximizar la utilidad, sino de la reproducción de la vida mediante el trabajo de cuidados.

El neoliberalismo ha concebido a las personas como maximizadores de utilidad atomizados, como *homo economicus*, y ha provocado la “muerte de lo social” (Rose, 2000) mediante la desregulación, la privatización y la externalización de los costes. La reproducción de la vida a través de los cuidados, por el contrario, es un paradigma genuinamente relacional basado en la reciprocidad, la complementariedad y el cuidado, con lo que también se vuelve a tejer la red de lo social. Con un ímpetu antiutilitarista y prácticas de ayuda mutua, las economías del cuidado se orientan hacia la reproducción

de la vida. Sin embargo, ante las múltiples crisis socioecológicas del Antropoceno y en intercambio con las cosmovisiones indígenas, se está produciendo una notable expansión de lo social. Mientras que las reglas del método sociológico de Emile Durkheim excluían cualquier preocupación por la naturaleza con el principio de que lo social es a través de lo social, la naturaleza se considera ahora integralmente en un paradigma relacional ampliado de lo social. Svampa escribe sobre esto en relación con el buen vivir:

Dicho concepto postula nuevas formas de relación del ser humano con la naturaleza y con otros seres humanos. Reclama, por ende, el pasaje de un paradigma antropocéntrico a otro de carácter relacional. En los lineamientos de este nuevo paradigma civilizatorio se destaca el abandono de la idea del desarrollo como crecimiento económico ilimitado, la opción por una economía solidaria y sustentable, la jerarquización igualitaria de otras valoraciones de las actividades y bienes, más allá de la crematística, en fin, una profundización de la democracia (2019, p. 55).

Más allá del pensamiento del progreso y el desarrollo, de la lógica de la explotación y la maximización de los beneficios, es precisamente la suspensión de estos principios rectores del capitalismo moderno y su sustitución por economías del cuidado lo que resulta fundamental para preservar la vida.

Perspectivas cosmovisionarias mestizas hacia un Antropoceno pluriverso

El Antropoceno es un acontecimiento discursivo que marca un umbral histórico-terrestre y global-histórico. Inspirándonos en conceptos andinos, este umbral también puede considerarse un *pachakutik*, un punto de inflexión en el tiempo. Desde el vértice de este umbral, las certezas, conceptos y “grandes relatos” modernos han perdido su evidencia y credibilidad. Frente a esta incertidumbre epistemológica en el Antropoceno, las cosmovisiones indígenas

que implican formas alternativas de tratar la naturaleza han ganado en importancia.

Tanto más cuanto que no se trata solo de un uso más sostenible de los recursos de la tierra, sino de un replanteamiento y un cambio de rumbo fundamentales. En el debate latinoamericano, esta situación de convulsión también se ha señalado como una elección entre las fuerzas de la muerte y de la vida. En la opción por la vida, tres dimensiones parecen ser especialmente relevantes para la (sobre)vivencia en el Antropoceno.

Cosmovisiones mestizas

La primera dimensión se refiere a la producción de conocimientos y verdades. El pensamiento moderno occidental tuvo mucho éxito en la formulación de pretensiones de verdad universales. Se formularon leyes bajo la abstracción y la constancia de unas condiciones que simplificaban brutalmente la diversidad real pero que, por tanto, también la hacían controlable. Sin embargo, el innegable progreso científico ha puesto en marcha una dialéctica de la iluminación, que en el Antropoceno conduce a la posibilidad real de la destrucción de toda vida humana en el planeta.

Otras cosmovisiones, en cambio, sirven a otras esferas de la verdad. Aquí no se trata de producir verdades absolutas, universales, sino verdades concretas, relacionales. En muchos casos, se trata de producir verdades para vivir en el mundo, para habitar este mundo. En estas pretensiones de verdad, el co-mundo no se coloca en una posición constante y se desvanece, sino que se contempla en interconexión. En estos ensamblajes polifónicos, el conocimiento producido no es escalable, sino que sigue siendo contextual (Tsing, 2021). Estas verdades adaptativas están orientadas hacia la (sobre)vivencia. En estos ensamblajes, no puede haber un único conocimiento legítimo, sino que prevalece aquí una “ecología de sistemas de conocimiento” (Sousa Santos, 2014), que pueden fusionarse y cooperar en la ayuda mutua, pero que también pueden ignorarse o incluso

obstaculizarse o incluso combatirse. Estos conjuntos territoriales son las contrapartidas concretas y locativas de un pluriverso integral (Escobar, 2020).

Partiendo de esta idea de estructuras polifónicas, también cabe señalar que las cosmovisiones que se han tratado en el texto no deben entenderse en absoluto como sistemas de orden fijos y cerrados. Se trata más bien de visiones sujetas a procesos permanentes en devenir. Tal vez sea un peligro de los planteamientos más bien estructuralistas de Descola y Viveros de Castro considerar las ontologías como sistemas cerrados estrictamente separados. Como se ha señalado aquí, las cosmovisiones occidentales también se caracterizan por la polifonía. Pensemos en las primeras ideas modernas de la Madre Tierra como nutricia o en la hipótesis Gaia. Y también sabemos que las cosmovisiones indígenas se mestizan e hibridan en el proceso de penetración colonial. Al mismo tiempo, también tenemos que convivir con inconmensurabilidades en las estructuras polifónicas. Así, la mestización de las cosmovisiones no significa inmediatamente una fusión dialéctica en una nueva tercera forma, sino que también se trata de complementariedad, diferencia o antagonismo. Este aspecto fue tratado recientemente por Silvia Rivera Cusicanqui (2018). Su reflexión se basa en la palabra aymara *ch'ixi*. *Ch'ixi* describe un color que resulta de la yuxtaposición de dos colores complementarios, es decir, un color que es y no es al mismo tiempo.

En este sentido, el Antropoceno no puede consistir en cosmovisiones indigenizantes, sino que la mezcla de críticas indígenas, mestizas u occidentales a la modernidad es relevante en la medida en que trabajan por la vida. Tampoco hay promesas indígenas de salvación, ni mucho menos soluciones universales modernas. Según la idea fluida de la vida, o la autoorganización autopoietica y simbiótica de una tierra entendida como Gaia, la idea occidental de la inteligencia como un cerebro que todo lo coordina debe ser dejada de lado y sustituida por una inteligencia vegetativa, según

la cual los diferentes elementos de la planta interactúan como “nodos de una red que actúa colectivamente” (Mancuso y Viola, 2015, p. 135).

Cohabitar el mundo y la reinención de lo social

Las cosmovisiones indígenas son centrales “para cuestionar la gran división definitoria de la cosmología europea que separa naturaleza de cultura” (Briones, 2019, p. 57). En lugar de partir de la separación clasificatoria de naturaleza y cultura, existe una “vertiginosa alteridad de lo existente” (Latour, 2017, p. 68). Para establecer una relación con esta diversidad, lo que se necesita ahora no es un reencantamiento cuasi-religioso y panteísta del mundo, sino nuevas ontologías de habitar el mundo. Los sistemas de orden categóricos modernos, que en un esfuerzo de jardinería cuasi identitario-político disuelven la convivencia en ecosistemas concretos y agrupan a las especies según el principio de igualdad, resultan aquí obsoletos. En su lugar, hay que repensar lo social. Para las ciencias sociales, esto significa ir más allá del mito original de explicar “lo social a través de lo social” formulado por Emilie Durkheim en las reglas del método sociológico y continuado en la tradición de la disciplina desde entonces. El camino que señalan aquí las cosmovisiones indígenas y los cuerpos alternativos de conocimiento occidental es repensar lo social como un “ensamblaje polifónico” de especies humanas y más que humanas. Con esta perspectiva, también se ponen de manifiesto las múltiples simbiosis que sustentan la vida. Como dice Margulis: “Somos simbiosis en un planeta simbiótico y, si nos preocupamos, podemos encontrar simbiosis por todas partes” (1998, p. 5).

Desde esta perspectiva, pensadoras como Donna Haraway y Anna Tsing han vuelto a examinar en los últimos años los principios del parentesco y los han ampliado a formas no humanas. Esto es coherente con los hallazgos etnográficos de la región andina: “Estudios relativamente recientes sobre el parentesco andino han

demostrado que incluso las relaciones de parentesco más estrechas se construyen a través de nociones implícitas de comensalidad y cohabitación. En lugar de la sangre (y la descendencia), las sociedades andinas privilegian la comida como la sustancia que relaciona los cuerpos humanos” (Salas, 2019, p. 134). Aquí, según Salas, la conexión metabólica a través de la producción agrícola, el consumo y la circulación de alimentos juega un papel importante.

Las plantas y los animales, así como otros elementos, no han sido cosificados como recursos y reducidos a su valor de cambio, sino que son cohabitantes de un mundo común y mantienen una relación simbiótica con los humanos. En lugar de aislarse de la red de la vida en la tecnosfera creada por uno mismo, Latour propone que los humanos acepten su ser-en-este-mundo y se entiendan a sí mismos, así como a otros cohabitantes, como *earthlings*. Sin embargo, desde un punto de visto andino queda abierta la pregunta sobre a quién incluir en este grupo. Pues, en la cosmovisión andina también los seres de la tierra, *earth beings*, tal como las montañas, apus, deberían ser incluidos (de la Cadena, 2010). La preservación de la vida y la ontología de habitar la tierra son los aspectos centrales de tal cosmovisión. Por eso, el debate latinoamericano sobre el Antropoceno es inseparable de la crítica fundamental a la colonialidad y al capitalismo.

Lucha por la vida

Existe un amplio consenso en la experiencia latinoamericana que la opción por la vida no se trata solo de un giro epistémico. La opción por la vida significa una lucha contra los poderes de la muerte. Para muchos movimientos y comunidades, ya no se trata de preservar una naturaleza prístina. Por el contrario, a menudo se trata de sobrevivir en territorios en ruinas, zonas periféricas y zonas de sacrificio. Y, sin embargo, es precisamente aquí donde ha surgido un movimiento polifónico por la vida, que Maristella Svampa entiende como un “giro ecoterritorial”. Es precisamente en estos

territorios donde florecen las prácticas de cuidado, que se expresan en formas de ayuda mutua, prácticas de arreglar, reparar y cuidar. Es un cuidado que se refiere fundamentalmente al otro, un cuidado del otro, que en términos afectivos recalca que todas las vidas merecen compasión. También incluye –como concepto desde la teoría feminista– una preocupación por los entes alrededor de nosotros. Y más allá probablemente es un imperativo para proteger al otro. Esto tiene importancia para cuidar y preservar una “ecología de saberes” tanto como la biodiversidad dentro de la red de la vida. Sin embargo, estos territorios alternativos no deben considerarse islas cerradas de felicidad, sino que –como otros territorios de esta tierra– están sometidos a la dinámica del acaparamiento avanzado de tierras, la acumulación por desposesión, la sobreexplotación, el extractivismo. Esto es particularmente cierto en la fase actual del capitalismo, que ha abandonado cada vez más sus promesas liberales de desarrollo y progreso y, en cambio, está adoptando rasgos cada vez más feudales (Kaltmeier, 2018). Esta ominosa constelación de una *cosmocracia neofeudal autosegregada* en el punto de inflexión vital del Antropoceno que “es un monstruo grande y pisa fuerte”.

Bibliografía

Bastien, Joseph (1985). Qullahuaya-Andean body concepts. A topographical-hydraulic model of physiology. *American Anthropologist*, 87(3), 595-611.

Batthyány, Karina (2021). *Políticas del cuidado*. Ciudad de México; Buenos Aires: CLASCO.

- Bauman, Zygmunt (1998). *Modernidad y holocausto*. Madrid: Sequitur.
- Bravo, Elizabeth (2021). *Zonas de sacrificio en América Latina*. <https://www.naturalezaconderechos.org/wp-content/uploads/2021/09/ZONAS-DE-SACRIFICIO-FINAL.pdf>
- Briones, Claudia (2019). *Conflictividades interculturales. Demandas indígenas como crisis fructíferas*. Bielefeld: Bielefeld UP.
- Crosby, Alfred W. (1988). *Imperialismo ecológico. La expansión biológica de Europa, 900-1900*. Barcelona: Editorial Critica.
- Cushman, Gregory (2015). The environmental contexts of Guaman Poma: interethnic conflict over forest resources and place in Huamanga, 1540-1600. En Rolena Adorno y Ivan Boserup (eds.), *Unlocking the doors to the worlds of Guaman Poma and his Nueva Corónica* (pp. 87-140). Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- De la Cadena, Marisol (2010). Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond “politics”. *Cultural Anthropology*, 25(2), 334-370.
- De Sousa Santos, Boaventura (2014). *Epistemologies of the South: justice against epistemicide*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Descola, Philippe (2013). *Jenseits von Natur und Kultur*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Descola, Philippe (2014). *Die Ökologie der Anderen*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Escobar, Arturo (2020). Política pluriversal: lo real y lo posible en el pensamiento crítico y las luchas latinoamericanas contemporáneas. *Tabula Rasa*, 36, 323-354.

Gómez-Barris, Macarena (2017). *Extractive zone. Social ecologies and decolonial perspectives*. Durham: Duke University Press.

Grillo, Eduardo (1990). Cosmovisión andina y cosmología occidental moderna. En Eduardo Grillo y Grimaldo Rengifo, *Agricultura y cultura en los Andes* (pp. 99-144). La Paz: Hisbol.

Grober, Ulrich (2013). *Die Entdeckung der Nachhaltigkeit. Kulturgeschichte eines Begriffs*. München: Verlag Antje Kunstmann.

Gudynas, Eduardo (3 de diciembre 2021). América Latina. Necropolítica: Se trata de dejar morir a la gente y a la naturaleza para mantener viva la economía. *KAOSENLARED*. <https://kaosenlared.net/america-latina-necropolitica-se-trata-de-dejar-morir-a-la-gente-y-a-la-naturaleza-para-mantener-viva-la-economia/>

Haraway, Donna (2016). *Staying with the trouble: making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Horkheimer, Max (1991). *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. En *Gesammelte Schriften Band 6: ‚Zur Kritik der instrumentellen Vernunft‘ und ‚Notizen 1949-1969‘* (pp. 19-186). Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Kaltmeier, Olaf (1999). *Im Widerstreit der Ordnungen. Kulturelle Identität, Subsistenz und Ökologie in Bolivien*. Wiesbaden: DUV.

Kaltmeier, Olaf (2018). *Refeudalización. Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. Bielefeld: Bielefeld University Press.

Kaltmeier, Olaf y Lander, Edgardo (2023). *Refeudalization and the crisis of civilization: political essays by Olaf Kaltmeier and Edgardo Lander*. London: Routledge.

Lander, Edgardo (2020). *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*. Bielefeld: Bielefeld UP.

Latour, Bruno (2017). *Kampf um Gaia*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lovelock, James (2016). *Gaia. A new look at life on earth*. Oxford: Oxford UP.

Macas, Luis (2010). Sumak Kawsay: La vida en plenitud. *América Latina en movimiento*, 34(2), 14-17.

Machado Aráoz, Horacio (2022). America(n)-Nature, conquestual habitus and the origins of the “Anthropocene”. Mine, plantation and their geological (and anthropological) impacts. *Die Erde*, 153(3), 162-177.

Mancuso, Stefano y Viola, Alessandra (2015). *Die Intelligenz der Pflanzen*. München: Kunstmann.

Margulis, Lynn (1998). *Symbiotic planet. A new look at evolution*. New York: Basic Books.

Mbembe, Achille (2011). *Necropolítica*. Madrid: Melusina.

Medina, Javier (1994). *Del alivio a la pobreza al desarrollo humano. Buscando la Bolivia del próximo milenio*. La Paz: Hisbol.

Merchant, Carolyn (1987). *Der Tod der Natur. Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft*. München: C.H. Beck.

Mumford, Lewis (1986). *Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Rivera Cusicanqui, Silvia. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón

Rose, Nikolas (2000). Tod des Sozialen? Eine Neubestimmung der Grenzen des Regierens. Gouvernementalität der Gegenwart. En Ulrich Bröckling et al. (comps.), *Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* (pp. 72-109). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Sachs, Wolfgang (1998). Astronautenblick – Über die Versuchung zur Weltsteuerung in der Ökologie. *Jahrbuch Ökologie 1999*, 199-206.

Salas, Guillermo (2019). *Lugares Parientes. Comida, cohabitación y mundos andinos*. Lima: Fondo Editorial PUCP.

Stoler, Ann Laura (2013). *Imperial debris. On ruins and ruination*. Durham: Duke UP.

Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld: Bielefeld UP.

Taussig, Michael (1980). *The devil and commodity fetishism in South America*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Tsing, Anna (2021). *Seta del fin del mundo, la sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. Madrid: Capitan Swing.

Veltmeyer, Henry (2021). *América Latina en la vorágine de la crisis. Extractivismos y alternativas*. Bielefeld: Bielefeld UP.

Sobre el Antropoceno

Un terremoto conceptual que reclama una geoantropología¹

Christoph Antweiler

■ Doi: 10.54871/ca24an8c

Nos encontramos ante el hecho, amigos míos, de que el mañana es hoy.

Martin Luther King Jr., discurso “Más allá de Vietnam” (1967).

Antropoceno: un terremoto conceptual

Para empezar, piense en tres ejemplos de cambio medioambiental global inducido por el hombre. En primer lugar, hoy en día, todos los ecosistemas de este planeta y casi todo organismo contiene trozos microscópicos de plástico. En segundo lugar, la tasa de extinción de animales, especialmente de grandes animales terrestres, desde el siglo XX recuerda en muchos aspectos a las últimas cinco extinciones de la biósfera en la historia de la Tierra, que duraron millones de años cada una. En tercer lugar, los seres humanos son ahora unos 8.000 millones de personas, pero tenemos unos 25.000 millones de pollos de engorde en este planeta. La actividad humana

¹ Traducción del texto del inglés al español por lxs editorxs.

está cambiando totalmente la fauna y creando nuevos hábitats para los microbios y los virus. Estos tres ejemplos revelan que el cambio global actual es algo más que el calentamiento atmosférico. Además, imagine lo siguiente. Si toma todos los materiales transformados por el hombre (edificios, túneles, hormigón, asfalto) juntos y los reparte uniformemente en la superficie terrestre de este planeta, obtendrá 50kgs/m² (Zalasiewicz et al., 2017). Para repetir: la llamada “tecnosfera” suma 50 kgs. por cada *metro* cuadrado. No podía creerlo y sigo sin querer creerlo, pero se demostró con datos duros.

Antropoceno es el nombre de la hipótesis, con fundamento empírico, de que las acciones acumuladas de los seres humanos ya están moldeando la superficie de la Tierra hasta tal punto que esto se volverá a reconocer en un futuro geológico lejano. El Antropoceno es, pues, una hipótesis. Incluye muchos supuestos científicos naturales y abre un espacio para las especulaciones científicas como políticas. Ante el Antropoceno, la humanidad forma una comunidad planetaria de intereses a pesar de todas las diferencias culturales y el fraccionamiento político. El reto fundamental del presente planetario puede tomarse como una cuestión cosmopolita que puede formularse de este modo: ¿Cómo pueden coexistir las culturas interconectadas de la humanidad en un planeta que ha sido severamente alterado por la actividad humana... sin que todas tengan que convertirse en lo mismo: una monocultura? Por lo tanto, tenemos que pensar en la particularidad, la diversidad y la universalidad juntas. Lo que necesitamos es un cosmopolitismo informado tanto ecológica como antropológicamente (Antweiler, 2012).

¿Cuál es la especificidad del pensamiento planetario como concepto e imaginación (Clark y Szerszynski, 2021; Hanusch, Leggewie y Meyer, 2021)? La ventaja de la planetaridad sobre una perspectiva “global” reside en su enfoque en los aspectos terrestres añadidos por una visión distanciada. Esto distingue el término “planeta” de globalismo, centrado en lo político, y de los términos, un tanto amplios, “tierra” y “mundo”. La planetaridad hace hincapié en la frágil

habitabilidad de la geósfera. La visión distante surge, por ejemplo, al comparar nuestros planetas con otros, como Marte. Esto se hace, por ejemplo, en el campo de la “geología planetaria” comparada. Al centrarse en formas de vida contemporáneas y locales –aunque interconectadas–, la antropología se enfrenta al Antropoceno como *mega-cum-macro*-fenómeno temporal y espacial. Las personas y las sociedades no se limitan a vivir en el planeta, sino que son parte integrante de la geósfera. Una perspectiva planetaria va más allá de una mera visión global. No solo necesitamos un pensamiento global, sino también un pensamiento temporal profundo.

Antropoceno es el nombre de la hipótesis de que los seres humanos ya están moldeando la superficie de la Tierra hasta tal punto que esto será reconocible en un futuro geológico lejano.² Ya no hay ningún lugar en el mundo que no haya sido tocado por el hombre. La influencia del hombre en la geósfera, esa delgada envoltura de la Tierra, ya no se limita a intervenciones locales en la naturaleza. Las intervenciones humanas la han cambiado radicalmente. Esto implica un calentamiento global de la atmósfera, transformaciones de la hidrósfera y de los suelos (pedósfera), así como una grave pérdida de especies (defaunación) que alcanza una escala comparable a los cinco episodios de megaextinción en la historia de la Tierra (Dirzo, Ceballos y Ehrlich, 2022; McNeill y Engelke, 2016). El término geológico “Antropoceno” fue acuñado por el científico del clima Paul Crutzen durante una conferencia en Cuernavaca, México en el año 2000 y popularizado junto con el biólogo Eugene Stoermer en un folleto (Crutzen y Stoermer, 2000), ya que estamos (muy probablemente) dejando el Holoceno, el período postglacial comparativamente estable desde hace 11.800 años (Tabla 1).

¿Qué tiene de especial este término? ¿Por qué debería alarmarnos? A diferencia de otros periodos geológicos que duran muchos millones de años, esta época del Antropoceno, que según la opinión

² Véase Rull (2018) como una muy buena introducción a los aspectos geológicos en español.

dominante comienza alrededor de 1950, solo tendría hasta ahora la brevísima duración de una vida humana. Por ejemplo, los “eventos” de defaunación, como los llaman los geólogos, en la historia de la Tierra duraron, cada uno, millones de años, mientras que aquí se habla de un lapso de tiempo de una pérdida de biodiversidad similar en una o varias vidas humanas. Desde una perspectiva geológica, el Antropoceno no es simplemente la “época del hombre” o la “edad humana”. Es más bien la época cuyas capas rocosas actuales están, o, puesto que aún está en curso, estarán en el futuro, marcadas por los residuos de la actividad humana reciente. El Antropoceno es, por tanto, dos cosas: por un lado, una cuestión para la que existen claros hallazgos geológicos y, cada vez más, arqueológicos, y, por otro lado, una idea, un concepto, de hecho, un terremoto conceptual debido a las dimensiones y la urgencia de las contramedidas (Egner y Zeil, 2019). Ha habido muchas crisis en este mundo, incluidas las globales. Pero la actual generación de niños del mundo es la primera cohorte global que se da cuenta de que el mundo que heredarán será, en algunos aspectos, menos habitable para la vida humana y especialmente no humana que el mundo de sus padres.

Tabla 1. La época del Holoceno en el Cuarentenario según la actual estratigrafía geológica

eonothem y Eon	eraithem y Era	Sistema y periodo	Serie y época	Subseries y subépocas	Etapa y edad	SPELG*
Phanerozoico (pars)	Cenozoico (pars)	Cuaternario	Holoceno	alta & tardía	Meghalayan	presente
				media	Northgrippian	4,250 años b2k
				baja & temprana	Greenlandiano	8,236 años b2k
			Pleistoceno	alta & tardía	Sin nombre	11,700 años b2k
				media	Sin nombre	~126 ka
				baja & temprana	Calabrés	~0.773 Ma
					Gelasiano	1.80Ma
					2.58 Ma	

* Sección y puntos del estratotipo de límite global

Fuente: Subcomisión de Estratigrafía del Cuarentenario (2018).

La resonancia social y una sistematización de los Antropocenos

A pesar de ser un término geológico, los geólogos y arqueólogos discutieron el concepto solo diez años después de la intervención de Crutzen y Stoermer, desde aproximadamente 2010. Las humanidades entraron en el debate hacia 2014 de forma muy rápida y amplia. La Antropología Cultural le siguió desde aproximadamente 2014 (Tablas 2 y 3). El “Antropoceno” fue introducido por los científicos del clima y los estudiosos de la ciencia del sistema terrestre, pero el propio término proviene de la geología, el nombre del período posterior al Holoceno, la era posterior al hielo que comenzó hace 12.000 años y en la que vivimos actualmente. La duración del Antropoceno sería de solo 70 a 200 años (inició a mediados del siglo XX, según la corriente dominante), y –si se pregunta a los arqueólogos– como máximo hasta 12.000 años, devorando así el Holoceno (Lewis y Maslin, 2018). En los marcos temporales de la geología y la paleontología eso equivale a no más que un vistazo. Los geólogos piensan en tiempos-capas de billones de años (tiempo profundo) y son personas muy conservadoras en cuanto a la introducción formal de nuevas eras geológicas.

A diferencia de los geólogos y paleontólogos, los climatólogos y los científicos del sistema terrestre se interesan por el nuevo estado de la geósfera como un sistema y menos por la cronología. Solo algunos aspectos del concepto son nuevos, otros no. Los cambios de la geósfera y la biósfera inducidos por el hombre ya fueron destacados por los primeros precursores, como Antonio Stoppani (1824-1891). En la década de 1920 surgieron precedentes de contenido similar al Antropoceno. En 1922, el geólogo ruso Alexei Petrovich Pavlov acuñó el término “antropogénico” (“-gen” es la terminación formal de un período geológico) para el período que comienza con la aparición de los humanos, que es más o menos equivalente al Cuaternario actual (Rull, 2018, pp. 57-75). Para ello son fundamentales los

trabajos del ruso Vladimir I. Vernadskij (1863-1945), fundador de la biogeoquímica, y su término “noósfera”. En sus escritos filosóficos, esbozó un concepto tripartito de geósfera, biósfera y noósfera. Entendía la “noósfera” como una esfera del pensamiento humano, una vinculación mundial de la cultura y las ideas, que pueden explicarse con enfoques más recientes de la evolución cultural acumulativa. A diferencia de estos, él la entendía como una esfera de la tierra que surge de la actividad de los seres humanos racionales y penetra gradualmente en la biósfera (Vernadskij, 1997). Valentí Rull ha dado lo que creo que es la mejor visión general de los términos precursores. Entre ellos se encuentran “antropozoico”, “ecozoico”, “antropoestromático”, “tecnogénico”, “psicozoico” y muchos más (Rull, 2018, pp. 15-34). Sobre los efectos mundiales de la economía y los medios de comunicación que hemos conocido desde la globalización, la ciencia de los sistemas terrestres y la climatología nos han enseñado a ver la Tierra como un único sistema desde la década de 1980. El cambio climático antropogénico está demostrado desde los años 90 como máximo. Lo realmente nuevo del Antropoceno conceptualmente es la idea de que los seres humanos están moldeando, en primer lugar, toda la geósfera y, en segundo lugar, que esto está ocurriendo a un ritmo único en la historia de la Tierra, concretamente en la duración de una vida humana (desde aproximadamente 1950).

Tabla 2. Rápida carrera del término “Antropoceno” (selectivo)

Tiempo	Disciplinas, Instituciones	Ejemplos
Finales s. XIX, principios s. XX	Precusores con términos similares	Stoppani, 187; Vernadsky, 1997
1980s	Uso informal del término en las conferencias	Stoermer (oralmente, sin publicar)
2000	Ciencia del sistema terrestre	Crutzen y Stoermer, 2000
2000	Historia	McNeill, 2000
2008	Geografía	Ehlers, 2008
2010	Geología, Arqueología, Sociología	Rockström et al., 2009; Urry, 2010
2010-2012	Revistas interdisciplinarias específicas sobre el Antropoceno	<i>The Anthropocene Review, Anthropocene, Anthropocenes – Human, Inhuman, Posthuman, Environmental Humanities, Earth’s Future, Elementa. Science in the Anthropocene</i>
2011	Público en general	The Economist cover story 2011; National Geographic Magazine (Kolbert, 2011)
2012-2014	Humanidades, Estudios Culturales	Rise of the Environmental Humanities
2014	Antropología cultural	Véase tab. 3 abajo
2018	Primeras enciclopedias	Alexandre et al., 2021; DelaSalla et al., 2018
2021	Primer atlas sobre el Antropoceno	Gemenne et al., 2021
2021	Primer conservador de museo para el Antropoceno	Anthropocene Center, Carnegie Museum of Natural History, Pittsburgh
2022	Primera cátedra de Historia del Antropoceno	ETH Zurich, Switzerland

Fuente: Antweiler (2022, Tab. 2, pp. 77-78) y Will (2021, pp. 85-104).

Tabla 3. Hitos de la recepción del concepto Antropoceno en la antropología

Comienza	Primera o temprana aparición	Ejemplos
2012	Conferencias	Menciones acumulativas
2014	Instituciones, enfoque de la conferencia	American Anthropological Association AAA Meeting 2014 (Latour, 2017)
2018	Presentaciones, libros de texto	Brown, McIlwright, y Gonzáles, 2020 (or. 2018); Ingold, 2019, p. 11
2019	Revista de números especiales	<i>Current Anthropology</i> , 2019
2019	Lema en obras de referencia	Cambridge Encyclopedia of Anthropology
2020	Libros de texto: examen exhaustivo	Bodley, 2020, pp. 406-417; Kottak, 2020; Palmer, 2020
2020	Revisiones teóricas	Lavenda and Schultz, 2020, pp. 197-201
2021	Tema principal de conferencias en antropología en lengua alemana	DGSKA conference 2021, Bremen

Fuente: elaboración propia.

La resonancia de la intervención de Crutzen y Stoermer (2000) fue enorme, pero también bastante selectiva. El Antropoceno se hizo muy popular entre los científicos del Sistema Tierra y entre los artistas y las humanidades. Dentro de las humanidades esto motivó la aparición explosiva de las Humanidades Ambientales. El concepto se popularizó en los ámbitos educativos y en los medios de comunicación. Ya existen cuatro revistas internacionales especializadas. Sin embargo, la noción de “Antropoceno” todavía no ha entrado en el gran público fuera del ámbito académico. Recientemente, el Antropoceno está entrando lentamente en las ciencias sociales y la arqueología. Los geólogos y paleontólogos, así como los geógrafos, siguen siendo muy reticentes. El término geológico migró a la geología propiamente dicha solo diez años después de la intervención de Crutzen. A partir de 2010, el término migró a casi todas las demás ciencias, donde se utilizó de forma extremadamente amplia, incoherente y, en su mayoría, poco geológica. Independientemente de su popularidad, incluso en 2022

el Antropoceno sigue apareciendo solo de forma marginal en los libros de texto de geografía, geología, arqueología, sociología y antropología (para más detalles Antweiler, 2022, pp. 76-103 y Will, 2021). Además, parece que la noción se utiliza de forma renuente en América Latina (pero véase Canaparo, 2021; Svampa, 2020, pp. 116-128), así como en el mundo académico africano, y se utiliza con reticencia en los círculos científicos de los países asiáticos (Bergthaller, 2020; Horn y Bergthaller, 2020, pp. 214-220).

El Antropoceno está en boca de casi todos en los círculos atlanto-céntricos, y con él el largamente desacreditado concepto de humano ha vuelto con fuerza a las ciencias antropológicas. Sin embargo, aún no sabemos qué se esconde exactamente tras el término Antropoceno desde la perspectiva de las humanidades. ¿Se trata de un diagnóstico basado en hechos del estado de la geósfera, de una fórmula de diagnóstico temporal para describir el mundo como sustituto del cambio medioambiental global o de una distopía vestida científicamente? Es difícil definir qué es realmente el Antropoceno y, sobre todo, qué significa para quién. En consecuencia, la pregunta central sobre el Antropoceno puede formularse de forma paradójica de la siguiente manera: “¿Qué es el Antropoceno y cómo habrá sido?” (Folkers, 2020, p. 592).

Con el fin de sistematizar las principales comprensiones en un bosque de nociones diversas, creo que es útil diferenciar entre varias nociones básicas (Antweiler, 2022, pp. 105-109; Thomas, Williams y Zakasiewicz, 2020; Zalasiewicz et al., 2021). Desde la perspectiva de la ciencia del sistema terrestre, el Antropoceno es la cesura en el estado del sistema terrestre desde aproximadamente la mitad del siglo XX, debido principalmente a los efectos de la actividad humana como geofactor dominante (Antropoceno 1).

En términos geológico-estratigráficos de la geología, el Antropoceno es la suma global sincrónica de los procesos materiales durante la brevísima “época” geocronológica actualmente en curso desde mediados del siglo XX. Esto incluye todos los depósitos durante este intervalo de tiempo, independientemente de si son de origen

antropogénico, parcialmente natural o totalmente natural (Antropoceno 2). Es importante entender que mientras los arqueólogos, historiadores y humanistas establecen los límites de las fases de forma diacrónica (por ejemplo, diferentes momentos del comienzo de la edad de piedra en Europa frente a los del sudeste asiático), los “marcadores” geológicos para los límites de los períodos deben ser globales y sincrónicos.

En las humanidades, los estudios culturales y las ciencias sociales, así como en la arqueología, el Antropoceno es el meta-término que designa las consecuencias de la respectiva ruptura epocal causada por el cambio medioambiental provocado por el hombre y las correspondientes reflexiones, especialmente sobre la responsabilidad y el estatus de los humanos en relación con la naturaleza (Antropoceno 3).

El problema central consiste en que la palabra Antropoceno designa una edad geológica de la tierra, pero que se debe asentar en el presente. Esto es completamente diferente del enfoque habitual en geología, que sería una designación a posteriori sobre un período que se encuentra en el pasado lejano, como el Holoceno (desde 11.800 años antes de hoy). Ahora se habla del Antropoceno como un periodo geológico con un inicio en el presente (¡alrededor de 1950!). Desde un punto de vista estrictamente geológico, el Antropoceno carece por tanto de la “dignidad” de la larga duración de una época geológica (Müller, 2021). Siguiendo el requisito isocrónico (el mismo punto en el tiempo en todo el mundo, “pico de oro”) de una época geocronológica formalizada (y de las series cronoestratigráficas), una formalización geológica estrecha del Antropoceno no permitiría (a) los registros deposicionales diacrónicos temporales, (b) la heterogeneidad espacial (c) los efectos socialmente diferenciados, así como no estaría abierto (d) al carácter general multiescalar de las interacciones entre el humano y el medio ambiente.

¿Cómo se pueden poner en común estas limitaciones isócronas y los diferentes enfoques de manera que los significados ocultos y contradictorios se vuelvan transparentes, evitando así la confusión

generalizada entre estudiosos de diferentes disciplinas? A diferencia de las divisiones formales de las épocas, los eventos geológicos pueden reconocer la heterogeneidad espacial y temporal (Gibbard et al., 2022).

Por tanto, un enfoque alternativo sería entender el Antropoceno como un acontecimiento geológico en lugar de una época geológica, combinando así una sólida caracterización estratigráfica con un marco más congruente con las muchas otras disciplinas que se ocupan de las interacciones entre los seres humanos y la naturaleza. Así pues, el Antropoceno debería formalizarse mejor como un acontecimiento geológico en lugar de una época.

Humanidades que critican el concepto: bienvenidos al Neologismoceno

Un principio central de la investigación realizada especialmente por las humanidades medioambientales gira en torno a la pregunta de qué tipo de idea es el Antropoceno. ¿Debe entenderse el Antropoceno, por ejemplo, como una llamada de alarma, como un concepto de época, como un concepto de umbral, como una narrativa maestra catastrófica, apocalíptica y misántropa o, por ejemplo, como un concepto de filosofía de la historia? Leyendo alrededor de 2700 contribuciones en los últimos tres años encontré que hay alrededor de 50 designaciones propuestas de este tipo, lo que el Antropoceno puede significar en su núcleo (Antweiler, 2022, pp. 105-109). Un amplio sector de la investigación en humanidades se centra en los *topoi*, las metáforas, las alegorías y, sobre todo, las narraciones que conlleva el pensamiento sobre el Antropoceno. Entre las muchas narrativas hay tres historias principales, simplificadas aquí. La narrativa catastrófica (“el planeta arde y la vida morirá”), la narrativa médica (“el planeta está enfermo y necesita tratamiento”) y la narrativa judicial (por ejemplo, “el capitalismo es responsable –“culpable”– y necesitamos una transformación

fundamental de la política y la economía”) (Antweiler, 2022, pp. 139-176; Dürbeck, 2018; Wallenhorst, 2022).

Las principales críticas provienen de las humanidades, que dicen, en primer lugar, que el término es una consecuencia de la arrogancia humana; que transmitiría la idea de la omnipotencia de la humanidad y, en segundo lugar, que el concepto hablaría de una humanidad unificada y, por lo tanto, ignoraría las desigualdades y dependencias entre los seres humanos y dentro de ellos. O que el Antropoceno es androcéntrico (Sperling, 2019). Una crítica relacionada ve los efectos antropogénicos como resultado del colonialismo y especialmente de la esclavitud.³ Una crítica extrema postula que la propia geología que subyace al concepto es colonialista y cuyo lenguaje geológico extractivista es en gran medida racista (Yusoff, 2018). El término fue y sigue siendo extremadamente estimulante, pero en muchos casos el Antropoceno solo se utiliza como término de moda, a menudo como un eslogan para hacer más sexy las críticas al capitalismo o a la globalización o a cualquier otro tema. Casi en todas las críticas se utiliza el término sin la comprensión conceptualmente importante de la temporalidad geológica (tiempo profundo). Es una lástima, ya que creo que el concepto de Antropoceno es demasiado valioso desde el punto de vista científico y demasiado relevante para una urgente transformación de sociedades y políticas ante el estado problemático de la geósfera.

Hay perspectivas planetarias que compiten entre sí y también hay una tendencia a abusar del término como mero eslogan para jugar con el “-ceno”. Hay una inflación de “-cenos” que indica, por ejemplo, la economía capitalista como el principal motor (“Capitaloceno”), que señala el modo de producción racializado colonial y la esclavitud (“Plantacionoceno”), o que enfatiza los enredos más que humanos que requieren un pensamiento tentacular (“Chthuluceno”; Davis et al., 2019). Esta inflación asciende actualmente a no menos de 130 nociones de “ceno” (Antweiler, 2022,

³ Véase Antweiler (2023) para un breve resumen.

pp. 245-265; Chwałczyk, 2020; Chwałczyk, 2022). Así, al menos en las humanidades, vivimos en el “Neologismoceno”. Considero que esto es una señal tanto de la productividad de la idea como el malestar con la concepción dominante actual en las ciencias naturales. En la mayoría de los casos, estos términos se utilizan bastante desvinculados del núcleo temático del fenómeno. Así, el gran número de estas nociones conlleva también el problema de no tener en cuenta el “ceno” geológico del Antropoceno. Pero para un enfoque científico explícito del Antropoceno la comprensión de la planetariedad requiere claridad analítica y no juegos de palabras a lo Haraway. Eso no excluye que las formas de arte y polifonía discrepante puedan ser más apropiadas para otros fines, por ejemplo, para suscitar la motivación de actuar personal o políticamente en pro de un mundo más habitable y justo. Además, creo que la problemática del Antropoceno es demasiado importante como para proclamar un “giro del Antropoceno” o “giro planetario” de la ciencia, porque solo serviría hasta el siguiente giro.

La mayoría de las voces críticas proceden de las humanidades. La concepción dominante del Antropoceno, al hablar de un “anthropos” eficaz, se considera antropocéntrica y monolítica. Otros critican su orientación dualista, que tiende a ahondar en la división entre cultura y naturaleza, y otros el androcentrismo inherente, la terminología geológica racista y, en general, su orientación eurocéntrica. Los historiadores y arqueólogos critican el inicio propuesto del Antropoceno a mediados del siglo XX por considerarlo poco histórico y excesivamente presentista. Los geólogos critican los supuestos como demasiado especulativos y el lapso de tiempo de aproximadamente una generación humana como simplemente demasiado corto para un período geológico. En esta línea los antropólogos podrían añadir que la base de datos actual de la ciencia del Antropoceno sigue siendo muy extraña. Los conceptos del Antropoceno siguen surgiendo principalmente de los estudiosos de los países occidentales, educados, industriales, ricos y democráticos.

Pero esta extraña constricción también es válida para los datos de la ciencia de la naturaleza utilizados, por ejemplo, omitiendo en gran medida a Asia. Por ejemplo, China, a pesar de su relevancia antropocéntrica por ser el país con efectos ambientales continentales, está muy poco representada. Veo como un problema principal que tanto en las nociones públicas como en algunos sectores científicos, el Antropoceno tiende a reducirse al cambio climático antropogénico en lugar de dar cuenta de la crisis múltiple.

Sobre lo “más que humano”: algunas advertencias

La idea del Antropoceno no suprime la crítica convencional de la sociedad y la cultura, sino que le da un nuevo marco que no es simplemente global y ecológico, sino también profundamente temporal, ya que pide cambios verdaderamente a largo plazo, cambios más largos que la *longue duree* (Magny, 2019). Las reflexiones sobre la crisis antropogénica conducen automáticamente al cuestionamiento de la orientación del crecimiento de casi todos los modos económicos actuales. Implican preguntas sobre los efectos problemáticos de la vida orientada al consumo y la economía capitalista extractiva. Para no perder esta perspectiva específica de profundidad temporal, la palabra “Antropoceno” debería utilizarse con cuidado, a diferencia de lo que ocurre actualmente sobre todo en algunos sectores de las ciencias sociales sociocríticas. Si optamos por utilizar la palabra para cualquier tipo de problema mundial, perderemos el poder científico, así como el potencial político del núcleo de este concepto. Aunque haya conexiones, el Antropoceno no puede equipararse sin más al cambio climático antropogénico, a ninguna crisis medioambiental, a ningún problema mundial, al capitalismo, a la desigualdad y a las estructuras poscoloniales o patriarcales.

Sin embargo, su uso inflacionario de un Antropoceno no especificado, especialmente en las humanidades, corre el riesgo de crear

una nueva corriente principal que, en última instancia, dificulta el análisis y la comprensión de las interacciones de las culturas con su entorno. Un ejemplo de ello es la actual versión programática del enfoque “más que humano”, que es fundamental para las humanidades ambientales. Esencialmente, los enfoques más que humanos pretenden evitar los dualismos y hacer hincapié en las conexiones entre la acción humana y la naturaleza desde una perspectiva verdaderamente abarcadora. La noción tiene una preocupación primordial por la ética y hace hincapié en la interconexión de los seres humanos como organismos, su cultura y otros seres vivos o incluso cosas inanimadas. El uso del término “más-que-humano”, hoy en día generalizado también en la antropología estadounidense y alemana, fomenta nuevas perspectivas y convoca nuevos debates.

La fuerza potencial de esta noción es el énfasis en la relación y en la conectividad, por ejemplo, a través de la transferencia de especies o el teleacoplamiento. Pero con el ímpetu normativo general y su tendencia de relativizar la responsabilidad humana, la cuestión de la relación ontológica de la existencia humana en la geósfera se olvida con demasiada facilidad. Además, la noción corre el riesgo de romantizar la “naturaleza” como intrínsecamente buena y de presentar los modos de vida indígenas como sostenibles *per se*. Algunas posturas proponen que los pueblos indígenas tuvieron durante mucho tiempo conceptos de un fin del mundo similar al Antropoceno y experiencias útiles para una preparación ante las crisis antropocénicas (Danowski y Viveiros de Castro, 2019). Algunos proponen mirar a los pueblos indígenas por las formas de vida arraigadas como modelos para la preparación de las sociedades a gran escala o de toda la humanidad (Krenak, 2020; Viveiros De Castro, 2019). Seguramente, las sociedades podrían aprender de las sociedades de pequeña escala para desarrollar una orientación de valores de no crecimiento necesaria si queremos rectificar los problemas ambientales antropogénicos (Puig de la Bellacasa, 2017). Las experiencias, orientaciones y conocimientos locales son importantes para reaccionar ante las tendencias antropocénicas, pero no

suficientes. Ante el Antropoceno global no creo que las formas de vida indígenas o sostenibles o las soluciones a los problemas ambientales puedan ser simplemente escaladas a soluciones regionales o globales, ni que vayan a revelar soluciones para cambiar fundamentalmente las relaciones sociales planetarias. Dado que el Antropoceno vincula los modos de vida humanos cotidianos y localizados con las dinámicas terrestres a gran escala y a largo plazo, tanto la ampliación como la reducción de escala de los conocimientos y las soluciones sociopolíticas son fundamentales.

Pero la distinción entre lo humano y lo no humano sigue siendo indispensable como herramienta de análisis. Si queremos aprender sobre los enredos entre humanos y no humanos, tenemos que decir qué elementos o entidades están enredados. En cuanto a la crítica más-que-humana en contra el excepcionalismo humano, yo diría que para entender a los humanos tenemos que darnos cuenta de que en parte somos únicos y en parte no. Los humanos compartimos muchos rasgos con otros organismos, especialmente con otros primates. Por otro lado, los seres humanos tienen capacidades específicas, especialmente la de cooperar con personas no emparentadas durante periodos más largos. Tanto las cualidades compartidas como las especificidades humanas son relevantes para nuestro potencial de mitigación frente a las tendencias antropocénicas.

La noción de lo más-que-humano es a menudo utilizado de manera defensiva frente a las ciencias, lo que a veces equivale a una otredad de las ciencias naturales y la tecnología. A veces se descuidan los conocimientos biológicos y filosóficos existentes y, en la mayoría de los casos, se deja de lado el trabajo preciso sobre los conceptos, como en la filosofía ambiental la diferenciación entre los sujetos morales y los diferentes objetos morales (Widdau, 2021). Un caso llamativo es el enfoque programático de un “Antropoceno parchado” (*Patchy Anthropocene*) (Tsing, Mathews y Bubandt, 2019). Como he mostrado en otro lugar en detalle (Antweiler, 2022, pp. 329-351) este enfoque muestra una retórica exagerada de innovación que reclama originalidad e ignora líneas de tradición como

la ecología cultural y los estudios del paisaje. A pesar del título, casi no se discute la literatura existente sobre los ambientes parcheados en la ecología o los estudios del paisaje. En un texto que critica duramente la ciencia “occidental”, de entre 93 citas solo hay tres relacionadas con estudios en ciencias naturales. Además, hay un exceso de neologismos (tab. 4). Dada la naturaleza problemática del Antropoceno, una concepción tan desproporcionada de lo más-que-humano no puede contribuir a la frecuentemente reclamada “coproducción” del conocimiento de las ciencias sociales o culturales con el de las ciencias naturales.

Tabla 4. Ejemplos de la inflación de jerga y neologismos en textos programáticos sobre el Antropoceno

Término o frase lingüística	Posible significado (deducido, ya que no está definido)	Fuente
<i>para deshacer (to undo)</i>	Evitar, hacer imposible, retirar, cf. “desaprender”	Mathews, 2020, p. 70
<i>a la imprevisión, imprevisión (to unpredict, unpredictation)</i>	Predecir, inquietar, subrayar la incertidumbre y las consecuencias imprevistas de la acción	Mathews, 2020, p. 70; Tsing et al., 2018, pp. 191-193
<i>tecnologías especulativas (speculative technologies)</i>	Tecnologías cuyas consecuencias son inciertas, por ejemplo, el almacenamiento de CO2	Mathews, 2020, p. 70
<i>más que humano (more-than-human)</i>	Los seres humanos en nexos con otros seres vivos (y en parte con los no-vivos)	Tsing et al., 2019, 13 text fragmentos de texto; Mathews 2020, 6 fragmentos de texto
<i>para-sitios (para-sites)</i>	Situaciones o entornos en los que se encuentran diferentes seres y cosas	Tsing et al., 2019, pp. 191-193
<i>epistemicidio (epistemicide)</i>	Pérdida (o erradicación intencionada) de conocimientos específicos de la cultura o locales,	Tsing et al., 2019, pp. 191-193
<i>temporalidades (temporalities)</i>	Niveles de tiempo, micro, meso y macro marcos	Mathews, 2020, p. 71
<i>alienación (alienation)</i>	Alienación como separación de los seres vivos de sus procesos vitales	Tsing, 2015, p. 290
<i>antropo-no-visto (anthropo-not-seen)</i>	Entidades que “ignoran” la dicotomía naturaleza/cultura	Mathews, 2020, p. 70

<i>antro-no-visto</i> (<i>anthro-unseen</i>)	Entidades ocultas porque "ignoran" la dicotomía naturaleza/cultura	Mathews, 2020, p. 72
<i>el desenvolvimiento del desenfreno ontológico</i> (<i>unfolding ontological unruliness</i>)	Enredos emergentes de los humanos con otros seres vivos y cosas	Mathews, 2020, p. 77; cf. Tsing, 2012
<i>Etnografías del Antropoceno</i> (<i>Anthropocene ethnographies</i>)	Etnografías de la dinámica del Antropoceno o etnografías de orientación antropocénica (?)	Mathews, 2020, pp. 74-76
<i>analítica</i> (<i>analytics</i>)	Enfoque, metódico, teórico o ambos, implícito en los métodos de las ciencias naturales	Mathews, 2020, p. 75
<i>observando</i> (<i>noticing</i>)	La observación atenta, por oposición al análisis	Mathews, 2020, p. 75; Tsing, 2015, pp. 17–25; Tsing et al., 2018, pp. 188–189
<i>regimentación</i> (<i>regimentation</i>)	Conexión de la vida humana y no humana, por ejemplo, las plantaciones	Tsing et al., 2018, p. 189
<i>registros cosmopolíticos</i> (<i>cosmopolitical registers</i>)	Formas políticas cosmopolitas o formas lingüísticas relacionadas	Mathews, 2020, p. 77

Fuente: elaboración propia.

La sobrecarga normativa, la actitud defensiva frente a las ciencias naturales y sus formulaciones, a menudo entre floridas y oscurantistas, de esos textos sobre lo más-que-humano obstaculizan un verdadero análisis de las interrelaciones humanas y culturales-ecológicas. Si queremos estudiar o establecer síntesis, necesitamos primero un paso analítico. Así, la distinción entre naturaleza y cultura se hace cada vez más difícil ante el Antropoceno, pero creo que sigue siendo indispensable como herramienta analítica (cf. discusión en Descola, 2018). En esta línea de argumentación, los enfoques más-que-humanos se beneficiarían de un análisis sistemático de las diferencias entre las distintas distinciones de (a) naturaleza vs. medio ambiente, (b) naturaleza vs. humano, (c) naturaleza vs. sociedad y (e) naturaleza vs. cultura. En lo que respecta al Antropoceno, es importante distinguir entre la *naturaleza* como la

suma de la materialidad no influenciada por el ser humano y el *medio ambiente* como la parte existencialmente relevante de la naturaleza para los seres humanos y para otros animales y criaturas vivas.

Además, una distinción naturaleza-cultura con base antropológica y antropogénica es más productiva que hablar de “más-que-humano”. Desde un punto de vista moderadamente materialista, estaría indicado un cuidadoso retorno al concepto antropológico de cultura y a la recepción del concepto de construcción de nichos. Los cambios ambientales realizados en una generación t de organismos se convierten en parte en permanentes y forman la base de las condiciones de vida supuestamente “naturales” en la siguiente generación $t+1$. Desde el punto de vista evolutivo, incluso determinan las condiciones de la selección natural (¡sic!). Este es el núcleo de la teoría de la construcción del nicho, que, para los humanos, a diferencia de otros animales, tiene una importancia fundamental para el cambio a largo plazo (construcción del nicho humano: Laland, Odling-Smee y Feldman, 2000; Odling-Smee, Laland y Feldman, 2003).

Estoy menos seguro del valor añadido de hablar de un pluriverso (De La Cadena y Blaser, 2018; Kothari et al., 2019). El pluriverso es una perspectiva del ser humano, así como de la naturaleza, como algo inherentemente multidimensional y, por tanto, no reducible a ninguna unidad. Es una corriente importante dirigida contra una perspectiva de “un solo mundo” y contra las afirmaciones excesivamente generalizadoras. Las ideas inspiradoras que conlleva son importantes para revelar la diversidad e incluir los conocimientos locales y ayudan a establecer cosmopolitismos vernáculos. Por otro lado, hay problemas con esta noción. Las nociones de lo pluriversal tienden a malinterpretar la ciencia globalizada como una “ciencia occidental” monolítica y esencializada. Además, existe una tendencia a confundir la ciencia con la religión y otras cosmovisiones, lo que se manifiesta en el uso indiscriminado de “conocimiento indígena”, “conocimiento local”, “sabiduría local” y “teorías locales”. Más importante es el problema de los enfoques pluriversales que

tienden a olvidar los aspectos universales de la vida humana y el sufrimiento humano.⁴ Al buscar antidotos a los planteamientos de planos universales a través del propio término “pluriverso”, éste se ve constreñido a una suma o amalgama de diversidades. En cuanto a la unidad y la diversidad, y en contraste con este enfoque, yo destacaría que los diferentes pueblos no viven en mundos diferentes, sino de forma diferente en un solo mundo.

Otra diferenciación se refiere a la llamada “agencia humana”, término al que se alude con mucha frecuencia. Las acciones acumuladas de los humanos son un fuerte factor geográfico, pero apenas podemos controlar estos efectos. Por tanto, somos impulsores y conducidos. En el discurso del Antropoceno se habla repetidamente de agencia. Aquí deberíamos distinguir entre dos términos (Horn y Bergthaller, 2020, pp. 189-192). Un tipo de agencia es el poder de actuar (en alemán “*Handlungsmacht*”, agencia 1). Es la libertad de disposición o las posibilidades de acción frente a condiciones restrictivas. Un segundo tipo de agencia es el poder efectivo (“*Wirkmacht*”, agencia 2), los efectos humanos de la acción debidos a comportamientos no intencionados, efectos secundarios no intencionados o incontrolables de acciones intencionadas acumuladas, por ejemplo, los “costes de eternidad”. Dado que nos enfrentamos a problemas complejos y perversos, lo que necesitamos –al menos para una comprensión científica y, por tanto, intersubjetiva– son análisis causales y conceptos analíticos en lugar de una mera proliferación de neologismos.

Cultura holística y universalidad revisitada

Tanto temporal como espacialmente, el Antropoceno se presenta como un megafenómeno. Esto desafía a la antropología cultural con su enfoque en las formas de vida contemporáneas y locales

⁴ Pero véase Escobar (2018).

–aunque interconectadas–. La contribución central de la antropología puede verse en la clarificación de los nexos de la dinámica del *tiempo profundo* y los efectos recientes de la construcción del futuro humano en los entornos vitales locales mediante un enfoque experiencial. Un desiderátum de la antropología cultural es utilizar los enfoques de la *construcción del nicho humano* (Antweiler, 2022, pp. 459-472) y complementarlos desde un punto de vista antropológico de forma localizadora y contextualizadora (Irvine, 2020).

La distinción entre naturaleza y cultura se hace más difícil de cara al Antropoceno. Este es un tema central en muchas contribuciones dentro de las humanidades ambientales. Cuanto más complejo es un fenómeno (indicado por términos como entrelazamiento, teleacoplamiento, más-que-humano, intra-acción), más analíticamente claros deberían ser nuestros conceptos científicos. Sin embargo, creo que las distinciones entre los seres humanos, otros animales, la naturaleza y el medio ambiente siguen siendo fundamentales como herramientas analíticas. Además, nuestros análisis científicos no deben limitarse a copiar las categorías de los sometidos a investigación, como se practica o se promueve en algunas versiones de los enfoques de las “ontologías planas”. Una distinción naturaleza-cultura refinada e informada por el Antropoceno es más productiva que un monismo ambiguo que domina las contribuciones a lo “más-que-humano”.

El Antropoceno como “época humana” se ajusta a un concepto antropológico de la cultura que ve a ésta como la suma de lo que los humanos han hecho, independientemente de la materialidad de estos productos. Una comprensión del Antropoceno requiere conceptos de cultura que enfatizen las relaciones sistémicas y de sociedad que resalten la cooperación a partir de una comprensión y empatía intersubjetiva (Pries, 2021; Schroer, 2022). Metodológicamente, la antropología hace hincapié en las dimensiones experienciales de la vida. Es precisamente este enfoque antropológico de la cultura y este acceso metódico a través del trabajo de campo a los mundos vitales locales lo que se necesita para desarrollar soluciones

localmente sostenibles a los problemas medioambientales antropogénicos (Eriksen, 2022). La antropología puede contribuir así a “socializar” la geología y las ciencias del sistema terrestre. A la inversa, esto requiere una geologización de la antropología, especialmente una preocupación seria por el pensamiento del tiempo profundo (Antweiler, 2022, pp. 387-415).

Con respecto a la universalidad humana, hay que distinguir dos niveles. Los universales bióticos son características que toda persona sana posee al nacer o al madurar. Ejemplos de ello son la capacidad de aprender el lenguaje, la empatía, la cooperación con los no parientes, el pensamiento de grupo, los conceptos de la naturaleza. Son las “constantes antrópicas” (universales 1). Los universales culturales, en cambio, son elementos comunes a nivel de los colectivos. Ejemplos de ello son la etnicidad, las reglas del incesto y las normas de hospitalidad. Los universales culturales tienen varias causas. Entre ellas están los biouniversales, pero también la transferencia cultural, la difusión espacial y la invención independiente. Los universales culturales pueden cambiar históricamente o surgir de nuevo: por ejemplo, el uso del fuego (universales 2)

Yo diría que ambos tipos de universales conforman lo que se llama en antropología filosófica “la diferencia antropológica”. La universalidad no excluye la particularidad y la diversidad de los aproximadamente 7.000 grupos étnicos como colectivos de nosotros (por ejemplo, el número de lenguas). Los universales son patrones en el “mar de la diversidad”. La cultura es más que una diferencia. Las personas de diferentes culturas no viven en mundos diferentes, sino de forma diferente en un solo mundo. Un cosmopolitismo ecológicamente informado debe abordar los problemas planetarios de una manera antropológicamente formada: con objetivos universalizados, respetando la diversidad cultural y preservando los modos de vida locales. Es ingenuo pensar en los problemas globales para encontrar valores profundamente compartidos. Los universales culturales implican que podemos

desarrollar nuevos universales mediante el intercambio cultural y la política: “universales negociados”.

Resonancia antropológica

Una de las principales aportaciones de la antropología consiste en su óptica local. ¿Qué significa el cambio antropocéntrico para las respectivas formas de vida locales? Y viceversa: ¿qué efectos acumulativos tienen los estilos de vida locales y su transformación inducida por la globalización en unidades espaciales más grandes y en períodos más largos de tiempo? Muchos de estos efectos de la actividad humana son difíciles de cuantificar, por lo que los datos cualitativos son importantes. Para los etnólogos, la vida y el conocimiento local son principalmente relevantes como agentes causales de la experiencia y la acción.

Dado que la investigación antropológica parte de las experiencias y acciones cotidianas en el microespacio social de la experiencia y la acción, puede ser tan importante para las explicaciones como para los llamamientos a cambiar los hábitos sociales que estos sean realistas en el sentido de que estén socialmente arraigados en las comunidades o redes locales implicadas. Al buscar soluciones a los problemas medioambientales, los antropólogos pueden mostrar que a menudo hay muchas alternativas locales (Eriksen, 2022). De este modo, las perspectivas antropológicas también pueden examinar críticamente un defecto central del pensamiento de la modernidad, a saber, el universalismo fácil de los planos en el sentido de “talla única”.

Las posibles contribuciones de la antropología al Antropoceno dependen en gran medida de (a) la profundidad con la que se sitúa el Antropoceno históricamente, por ejemplo, a mediados del siglo XX, con el siglo XVIII, o en la prehistoria, por ejemplo, con la difusión de la agricultura intensiva, y (b) de si la antropología se concibe estrechamente como orientada al presente, centrada en las

comunidades locales y orientada al trabajo de campo, o como parte de una antropología amplia como ciencia del hombre. Si se considera que el Antropoceno comienza solo con la bomba atómica de 1945, se pueden concebir muchas contribuciones y ya hay muchos enfoques al respecto. Si, por el contrario, se parte de un Antropoceno temprano, las aportaciones de los temas y teorías actualmente dominantes en la antropología son bastante limitadas. Pero esta limitación solo afectaría a la cuestión del Antropoceno como fenómeno geológico, no, sin embargo, al concepto como hecho social contemporáneo, como concepto digno de ser examinado como tal.

¿Qué enfoques y qué preguntas encontramos en la antropología sobre el Antropoceno? El tema ha resonado, pero las formas de tratarlo en los estudios existentes y las orientaciones en los textos programáticos van en direcciones muy diferentes. Aquí intento una sistematización (Tabla 5), inspirada en las observaciones de Chua y Fair (2019, pp. 4-12). En las columnas, primero distingo los conceptos orientadores y los enfoques teóricos orientadores, así como la metodología empírica utilizada o prevista programáticamente. La relevancia práctica de los enfoques viene indicada por el hecho de que casi siempre enuncian explícitamente objetivos no científicos o contienen orientaciones normativas implícitas con implicaciones éticas. Por ello, las distingo en una columna aparte. Esto demuestra que las diferentes razones y motivos para hacer antropología orientada a la aplicación se hacen más evidentes en el contexto del Antropoceno.

Tabla 5. Opciones de la antropología cultural para abordar el Antropoceno

Enfoque	Conceptos clave, teorías	Métodos	Objetivos o implicaciones éticas respectivas de carácter normativo
Investigación empírica en regiones y entornos directamente afectados por el Antropoceno	Localidad, conocimiento local, indigenismo, colectivos vulnerables, heterogeneidad	Etnografía, investigación de campo, investigación colaborativa, investigación transdisciplinar, etnografía insular	Defensa de las personas afectadas a nivel local.
Análisis crítico del concepto como espacio de problemas	Teoría poscolonial, crítica del poder, deconstrucción, narrativas, imagología	Análisis del discurso, análisis de la imagen, crítica de la modelización, crítica de la dicotomía, alienación de lo conocido	Potenciación de los actores locales, pero también de los conceptos locales
Reinterpretación constructiva y orientada al futuro del concepto de ciencia de la tierra	Teorías no dualistas de la naturaleza y la cultura, conceptos no occidentales de naturaleza y cultura, convivencia, habitabilidad	Transgresión: etnografía multiespecífica, proyectos colaborativos, construcción experimental, nuevas formas de representación	Solidaridad con los seres vivos no humanos, ampliación del espectro de alternativas
Repolitización del concepto de Antropoceno	Economía política, ecología política, marxismo, desigualdad, teoría de los sistemas mundiales, teoría colonial, "producción de la naturaleza"	Análisis de la desigualdad, historización, análisis del capitalismo, análisis de las partes interesadas, extracción de recursos	Enfatizar la responsabilidad de los poderosos, solidaridad con las personas precarias y los colectivos vulnerables, crítica de la teleología
Institucionalización del pensamiento antropogénico	Teoría cultural, transacciones internacionales, antropología del desarrollo	Análisis institucional, antropologización del discurso	Objetivo: posibilitar la conciencia de sostenibilidad global y el cosmopolitismo

Fuente: actualizado a partir de Antweiler (2022, p. 193, Tab. 12).

Amelia Moore, antropóloga estadounidense, es una de las pocas que ha realizado tanto aportaciones teóricas como investigaciones empíricas sobre cómo abordar el Antropoceno, como queda especialmente patente en su monografía sobre la investigación y el turismo orientados al Antropoceno en las Bahamas (Moore, 2016,

pp. 27-28, 36-40; 2019). Moore esboza una visión de la “antropología del Antropoceno”. Tiene en mente un compromiso abierto con la idea del Antropoceno, es decir, no una nueva subdisciplina. Moore considera que se trata principalmente de un compromiso crítico con el tema y aboga por una conciencia antropológica de “el” Antropoceno en lugar de una aceptación irreflexiva y un trabajo “en” el Antropoceno (Moore, 2019, pp. 136-143). En su núcleo está el estudio de ideas, conceptos y modelos, especialmente las ideas sobre la caracterización de la vida, sobre el cambio acelerado y sobre “el medio ambiente”.

Como antropólogos, podemos aclarar cómo estas ideas, conformadas por las concepciones del Antropoceno, se manifiestan concretamente a través de acciones consecuentes en la vida cotidiana de grupos de personas en cualquier parte del mundo. Además de los campos mencionados de la antropología ambiental, otros subcampos de la antropología, como la antropología del turismo, la antropología de los medios de comunicación y la antropología médica, también pueden contribuir a ello.

Un posicionamiento antropológico

El Antropoceno da nombre a una ruptura antropogénica en la dinámica de la geósfera que indica simultáneamente una crisis sociocultural global. Como fenómeno, el Antropoceno es algo diferente de la globalización o la mundialización. Como concepto, constituye una noción diferente de las teorías de la globalización y la historia global, porque implica escalas espaciales mucho mayores y temporalidades más largas. Así pues, considero que como problema es demasiado importante, y la palabra “Antropoceno” demasiado rica en contenido, como para utilizarla como abreviatura para hablar de la globalización, de los problemas medioambientales globales, de las cuestiones de sostenibilidad, o para reducirla al cambio climático

provocado por el hombre, o para utilizarla indebidamente para maniobras puramente retóricas.

Tal y como se ha argumentado, el concepto sintético y amplio del Antropoceno en las humanidades, los estudios culturales y las ciencias sociales es un importante complemento de los conceptos de la ciencia del sistema terrestre y de la geología del Antropoceno. Sin embargo, no debe considerarse como un sustituto. Las diferentes formas de evidencia científica en la discusión del Antropoceno son importantes, y el debate sobre los términos alternativos es antropológicamente relevante si se estudia como un hecho social y cultural. Sin embargo, desde el punto de vista analítico, los términos alternativos son menos fructíferos, porque en la mayoría de los casos faltan definiciones precisas y a menudo dominan los juegos de lenguaje.

Si el concepto holístico de la cultura en la antropología se explicita de forma coherente, puede suponer una contribución central a la comprensión del Antropoceno. La distinción entre naturaleza y cultura se hace más difícil ante el Antropoceno; sin embargo, sigue siendo útil como herramienta analítica. Desde una perspectiva de materialismo cultural moderado, una distinción naturaleza-cultura refinada e informada por el Antropoceno es más productiva que un monismo ambiguo dominado por el discurso de “más-que-humano”.

Las críticas de las humanidades y las ciencias sociales y culturales a los conceptos científicos del Antropoceno son políticamente relevantes y también científicamente importantes. Los conceptos alternativos que hay que tomar en serio son sobre todo el Capitaloceno y el Tecnoceno. Las críticas de los no científicos también aportan interrogantes fructíferas para las geociencias. Por el contrario, la notoria crítica de las ciencias sociales según la cual el concepto de Antropoceno *per se* niega las diferencias socioeconómicas es simplemente un recorte de cartón, ya que las desigualdades relativas a los principales motores causales ya se mencionaban explícitamente en el artículo de Crutzen: “Hasta ahora, estos efectos han

sido causados en gran medida por solo el 25% de la población mundial” (Crutzen, 2002, p. 23).

Una visión informada por el Antropoceno más que por el Holoceno no se basa en soluciones permanentes sino en la adaptación a través de un aprendizaje continuo tanto global como local a partir de los errores. En términos sociopolíticos, el Antropoceno deja muy claro que, en tiempos de incertidumbres postfactuales, es necesaria una comprensión estrictamente basada en el conocimiento de las “verdades sentidas”. En las ciencias históricas, hay mucho que decir para fijar el Antropoceno como una época. El término “Antropoceno” me parece adecuado para establecer una conciencia de la urgencia de las contramedidas en nuestras escuelas y en la esfera pública. Como período, el Antropoceno debería introducirse en las cronologías de las ciencias culturales, sociales e historiales informadas por la historia natural.

En mi opinión, la contribución central de la antropología reside en la investigación de las dinámicas geoesféricas en los entornos vitales locales, que en su mayoría son causadas involuntariamente por el nexo de la génesis temporal profunda y la agencia humana reciente, mediante un enfoque experiencial. Esto incluye un estudio de las percepciones y narrativas locales y en parte culturalmente específicas del Antropoceno, porque también son causalmente importantes para las soluciones. Un desiderátum de la antropología en tiempos del Antropoceno son los enfoques para comprender los contextos estratigráficos de los modos de vida actuales y añadir una visión localizadora y contextualizadora desde una perspectiva antropológica. Para una comprensión integral, necesitamos una antropología amplia en el centro, complementada por la investigación evolutiva, la investigación de la complejidad y las ciencias de la tierra. En otras palabras, necesitamos una antropología amplia del ser humano en su totalidad que se tome en serio nuestra existencia como “terricolas” en un planeta especial. Necesitamos una Geoantropología.

Bibliografía

Alexandre, Frédéric et al. (eds.) (2020). *Dictionnaire critique de l'anthropocène*. Paris: CNRS Éditions.

Antweiler, Christoph (2012). *Inclusive humanism. Anthropological basics for a realistic cosmopolitanism*. Taipeh: National Taiwan University Press.

Antweiler, Christoph (2022). *Anthropologie im Anthropozän. Theoriebausteine für das 21. Jahrhundert*. Wiesbaden: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Antweiler, Christoph (2023). Slavery. En Nathanaël Wallenhorst y Christoph Wulf (eds.), *Handbook of the Anthropocene. Humans between heritage and future* (pp. 1541-1546). Berlin: Springer.

Bergthaller, Hannes (2020). Thoughts on Asia and the Anthropocene. En Gabriele Dürbeck y Philip Hüpkes (eds.), *The anthropogenic turn. The interplay between disciplinary and interdisciplinary responses to a new age* (pp. 77-90). New York: Routledge.

Bodley, John H. (2020). *Cultural anthropology. Tribes, states, and the global system*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Brown, Nina; McIlwraith, Thomas y Tubelle de González, Laura (eds.) (2020). *Perspectives. An open invitation to cultural anthropology*. Arlington: American Anthropological Association.

Canaparo, Claudio (2021). *El mundo de atrás. Efecto antropoceno y especulación en los ámbitos periféricos*. Frankfurt a.M.: Peter Lang Verlag.

Clark, Nigel y Szerszynski, Bronislaw (2021). *Planetary social thought. The Anthropocene challenge to the social sciences*. London: Polity Press.

Crutzen, Paul J. (2002). Geology of mankind. *Nature*, 415, 23.

Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene F. (2000). The “Anthropocene”. *IGBP Global Change Newsletter*, (41), 17-18.

Chua, Liana y Fair, Hannah (2019). Anthropocene. En Felix Stein et al. (eds.), *The Cambridge Encyclopedia of Anthropology*. <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/anthropocene>

Chwałczyk, Franciszek (2020). Around the Anthropocene in eighty names – Considering the Urbanocene proposition. *Sustainability*, 12(4458), 1-33.

Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo Batalha (2019). *In welcher Welt leben? Ein Versuch über die Angst vor dem Ende*. Berlin: Matthes & Seitz.

Davis, Janae et al. (2019). Anthropocene, Capitalocene,...Plantationocene?: a manifesto for ecological justice in an age of global crises. *Geography Compass*, (13), 1-15.

De la Cadena, Marisol y Blaser, Mario (eds.) (2018). *A world of many worlds*. Durham: Duke University Press.

Descola, Philippe (2018). Is the Anthropocene soluble in ontological pluralism? *Anthropocene lectures*. 25 de mayo de 2018, Berlín. <https://www.mpiwg-berlin.mpg.de/video/anthropocene-soluble-ontological-pluralism>

Dirzo, Rodolfo; Ceballos, Gerardo y Ehrlich, Paul R. (2022). Circling the drain: the extinction crisis and the future of humanity. *Philos Trans R Soc Biology*, 377(1857).

Dürbeck, Gabriele (2018). Narrative des Anthropozän – Systematisierung eines interdisziplinären Diskurses. *Kulturwissenschaftliche Zeitschrift*, 2(1), 1-20.

Egner, Heike y Zeil, Moremi (2019). Das Anthropozän – ein begriffliches Erdbeben (nicht nur für die Geographie). En Heike Egner y Horst Peter Gross (eds.), *Das Anthropozän. Interdisziplinäre Perspektiven auf eine Krisendiagnostik* (pp. 15–32). München: Profil Verlag.

Ehlers, Eckart (2008). *Das Anthropozän. Die Erde im Zeitalter des Menschen*. Darmstadt: WBG.

Eriksen, Thomas Hylland (2022). The sustainability of an anthropology of the Anthropocene. *Sustainability*, 14(3674), 1-11.

Escobar, Arturo (2018). *Designs for the pluriverse. Radical interdependence, autonomy, and the making of worlds*. Durham: Duke University Press.

Folkers, Andreas (2020). Was ist das Anthropozän und was wird es gewesen sein? Ein kritischer Überblick über neue Literatur zum kontemporären Erdzeitalter. *N.T.M.*, 28, 589-604.

Gemenne, François et al. (2021). *Atlas de l'anthropocène. Deuxième édition actualisée et augmentée* (2^o ed.). Paris: Presses de Sciences Po.

Gibbard, Philip L. et al. (2022). A practical solution: the Anthropocene is a geological event, not a formal epoch. *IUGS Episodes*, 45(4), 349-357.

Hanusch, Frederic; Leggewie, Claus y Meyer, Erik (2021). *Planetar denken. Ein Einstieg*. Bielefeld: transcript Verlag.

Horn, Eva y Bergthaller, Hannes (2020). *The Anthropocene. Key issues for the humanities*. London: Routledge.

Ingold, Tim (2018). *Anthropology. Why it matters*. Cambridge: Polity Press.

Irvine, Richard D. G. (2020). *An anthropology of deep time. Geological temporality and social life*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kolbert, Elizabeth (2011). Enter the Anthropocene. Age of man. *National Geographic Magazine*, 219(3), 60-85.

Kothari, Ashish, et al. (eds.) (2019). *Pluriverse. A post-development dictionary*. New Delhi: Tulika Books & Authorsupfront.

Kottak, Conrad P. (2021). *Anthropology. The exploration of human diversity* (19th ed.). Boston: McGraw-Hill.

Krenak, Ailton (2020): *Ideen, um das Ende der Welt zu vertagen*. München: BtB.

Laland, Kevin; Odling-Smee, John y Feldman, Marcus (2000). Niche construction, biological evolution, and cultural change. *Behavioural and Brain Sciences*, 23, 131-175.

Latour, Bruno (2017). Anthropology at the time of the Anthropocene: A personal view of what is to be studied. En Marc Brightman y Jerome Lewis (eds.), *The anthropology of sustainability. Beyond development and progress* (pp. 35-49). New York: Palgrave Macmillan.

Lewis, Simon L. y Maslin, Mark A. (2018). *The human planet. How we created the Anthropocene*. New Haven: Yale University Press.

Magny, Michel (2019). *Aux racines de l'Anthropocène. Une crise écologique reflet d'une crise de l'homme*. Lormont: Le Bord de l'Eau.

Mathews, Andrew S. (2020). Anthropology and the Anthropocene: criticisms, experiments, and collaborations. *Annual Review of Anthropology*, 49, 67-82.

McNeill, John R. (2000). *Something new under the sun. An environmental history of the twentieth-century world*. New York: W.W. Norton.

McNeill, John R. y Engelke, Peter (2016). *Great Acceleration. An environmental history of the Anthropocene since 1945*. Cambridge: Harvard University Press.

Moore, Amelia (2016). Anthropocene anthropology: reconceptualizing contemporary global change. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 22(1), 27-46

Moore, Amelia (2019). *Destination Anthropocene. Science and tourism in the Bahamas*. Berkeley: University of California Press.

Müller, Burghard (2021). Von wegen Anthropozän. *Merkur*, 75(865), 5-16.

Odling-Smee, John; Laland, Kevin y Feldman, Marcus (2003). *Niche construction. The neglected process in evolution*. Princeton: Princeton University Press.

Palmer, Christian T. (2020). Culture and sustainability: Environmental anthropology in the Anthropocene. En Nina Brown, Thomas McIlwraith y Laura Tubelle de González (eds.), *Perspectives. An open invitation to cultural anthropology*. (pp. 357-381). Arlington: American Anthropological Association.

Pries, Ludger (2021). *Verstehende Kooperation. Herausforderungen für Soziologie und Evolutionsforschung im Anthropozän*. Frankfurt: Campus.

Puig de la Bellacasa, Maria (2017). *Matters of care. Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rockström, Johan et al. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461, 472-475.

Rull, Valentí (2018). *El antropoceno*. Madrid: CSIC, Los Libros de la Catarata.

Schroer, Markus (2022). *Geozozoologie. Die Erde als Raum des Lebens*. Berlin: Suhrkamp.

Smith, Bruce D. y Zeder, Melinda A. (2013). The onset of the Anthropocene. *Anthropocene*, 4, 8-13.

Sperling, Alison (2019). Anthropocene. En Robin Truth Goodman (ed.), *Bloomsbury handbook of 21st century feminist theory* (pp. 311-323). London: Bloomsbury.

Stoppani, Antonio (1873). *Corso di geologia. Vol. II (Geologia stratigrafica)*. Milán: G. Bernardoni e G. Brigola.

Subcommission on Quaternary Stratigraphy (2018). Major Divisions. <http://quaternary.stratigraphy.org/>

Svampa, Maristella (2020). *Die Grenzen der Rohstoffausbeutung Umweltkonflikte und ökoterritoriale Wende in Lateinamerika*. Bielefeld: transcript Verlag.

The Economist (2011). Welcome to the Anthropocene. The geology of the planet. *The Economist*. <https://www.economist.com/leaders/2011/05/26/welcome-to-the-anthropocene>

Thomas, Julia Adeney; Williams, Mark y Zalasiewicz, Jan (2020). *The Anthropocene. A multidisciplinary approach*. Cambridge: Polity Press.

Tsing, Anna Lowenhaupt (2012). Unruly edges: mushrooms as companion species. *Environmental Humanities*, 1, 141-154.

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

Tsing, Anna Lowenhaupt; Mathews, Andrew S. y Bubandt, Nils (2019). Patchy Anthropocene: landscape structure, multispecies history, and the retooling of anthropology. An introduction to supplement 20. *Current Anthropology*, 60(suplemento 20), 186-197.

Urry, John (2010). Consuming the planet to excess. *Theory, Culture & Society*, 27(2-3), 191-212.

Vernadskij, Vladimir I. (1997). *Der Mensch in der Biosphäre. Zur Naturgeschichte der Vernunft*. Frankfurt a.M.: Peter Lang. Europäischer Verlag der Wissenschaften.

Viveiros De Castro, Eduardo (2019). Indigenous People are better prepared than us for the future catastrophes. *Investigate Europe*. <https://www.investigate-europe.eu/en/2019/indigenous-populations-are-better-prepared-than-us-for-future-catastrophes/>

Wallenhorst, Nathanael (2022). Qui sauvera la planète? Les technocrates, les autocrates, ou les démocrates...? Paris: Actes Sud.

Widdau, Christoph S. (2021). *Einführung in die Umweltethik*. Ditzingen: Philipp Reclam Jun.

Will, Fabienne (2021). *Evidenz für das Anthropozän. Wissensbildung und Aushandlungsprozesse an der Schnittstelle von Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Yusoff, Kathryn (2018). *A billion black Anthropocenes or none*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Zalasiewicz, Jan et al. (2017). Scale and diversity of the physical technosphere: A geological perspective. *The Anthropocene Review*, 4(1), 9-22.

Zalasiewicz, Jan et al. (2021). The Anthropocene: comparing its meaning in geology (chronostratigraphy) with conceptual approaches arising in other disciplines. *Earth's Future*, 9, 1-25.

Situando la historia del Antropoceno

El caso de Brasil¹

José Augusto Pádua

■ Doi: 10.54871/ca24an8d

Situar el Antropoceno en el tiempo y el espacio

Nadie puede controlar el destino de las nuevas palabras y conceptos que aparecen en la historia, ya sea de forma anónima o autoral. La vida tal como se vive no respeta este tipo de “propiedad”. La fuerte expansión del uso social de una palabra, por cierto, debe observarse con mucha atención, porque suele indicar que se articula con algunas de las ansiedades, preguntas y dilemas fundamentales que se están viviendo en un momento determinado. Puede convertirse en una de las “palabras clave”, como analizó Raymond Williams (1984), que catalizan las elaboraciones y disputas relacionadas con nuestra comprensión del mundo. Este es el caso, por ejemplo, de la larga y caleidoscópica historia de los múltiples usos de la palabra “ecología”. Creada a mediados del siglo XIX en el ámbito de

¹ Artículo publicado originalmente en el libro de Danowski, Déborah; Viveiros de Castro, Eduardo y Saldanha, Rafael (Eds.) (2022). *Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra*, Vol. 1. Río de Janeiro: Machado. Traducción del portugués al español por lxs editorxs.

la zoología, solo a principios del siglo XX empezaron a utilizarla otras disciplinas científicas, y décadas más tarde, a partir de 1960, explotó su uso público, saliendo de los muros de la academia para penetrar en los debates políticos, las relaciones internacionales, los cambios de comportamiento, la industria cultural, etc. (Bowler, 1992; Worster, 1994). Un ecologista profesional podría considerar espurios todos los usos de esta palabra que no se sitúen en la ciencia biológica, o al menos en alguna disciplina científica. Pero los agentes históricos no piden permiso para apropiarse de palabras y conceptos, ni siquiera para resignificarlos.

La palabra “Antropoceno” ha experimentado una rápida expansión en su uso social, adquiriendo nuevas dimensiones y ocupando nuevos espacios que no son necesariamente incompatibles con la propuesta original de sus creadores. De hecho, esta propuesta ya contenía algunas ambigüedades. Como sabemos, el hito público de su difusión fue un breve artículo escrito por el ecologista lacustre Eugene Stoermer y el geoquímico ganador del Premio Nobel Paul Crutzen. Pero el texto no apareció en una revista científica, sino en un boletín llamado *Global Change Newsletter*. Solo dos años después, Crutzen formalizó la propuesta en la revista *Nature* (Trischler, 2016, p. 310). Este punto no es solo un detalle. Creo que la propuesta no se lanzó inicialmente en el contexto de un debate técnico sobre estratigrafía geológica. Representó mucho más un llamamiento al debate público sobre las nuevas dimensiones del cambio medioambiental global.

La gran repercusión del concepto, sin embargo, hizo que se incorporara a la institucionalidad científica de la Comisión Internacional de Estratigrafía de la Unión Internacional de Ciencias Geológicas. Es decir, se convirtió en objeto de una investigación sobre las pruebas objetivas de que se produjo un cambio de época en la escala temporal geológica del planeta, pasando del Holoceno al Antropoceno. Este debate sigue su propio camino, con rigor y prudencia. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que existen cuestionamientos sobre la legitimidad de la geología para definir

la “verdad objetiva” del Antropoceno, ya que gran parte de los cambios globales se refieren al mundo vivo y a transformaciones en la biodiversidad planetaria. El Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno, creado en el marco de la Comisión Internacional de Estratigrafía, ha demostrado una notable apertura disciplinar, incluyendo, por ejemplo, a expertos en Ecología, Filosofía e Historia. Pero, al final, el juicio tendrá que emitirlo la Unión Internacional de Ciencias Geológicas.

Lo que quiero destacar aquí va en otra dirección. Creo que, al margen del juicio que pueda hacerse en el campo de la Geología, la idea del Antropoceno ha adquirido ya una realidad autónoma como designación de un nuevo momento de la historia humana, y sigue su propio camino en el campo de las ciencias sociales y en el debate político. Este movimiento paralelo, en el espíritu de lo que he escrito más arriba, no pide permiso a los geólogos para manifestarse. Aun considerando que los diversos espacios de discusión del Antropoceno no están aislados unos de otros; al contrario, forman parte del mismo contexto histórico.

El creciente uso del término Antropoceno en el debate histórico y social tiene su propia lógica. Responde a un cierto vacío conceptual en la comprensión del mundo contemporáneo, en la medida en que conceptos fundamentales como “modernidad” y “globalización” ya no bastan para dar cuenta de una transformación radical que tuvo lugar en el siglo XX: la absorción del planeta en la historia humana y de la historia humana en la dinámica del planeta. Este cambio histórico está bien documentado y no depende necesariamente de la decisión formal sobre una nueva época geológica.

Nótese que aquí hablamos de “planeta”, no de “naturaleza”. Las interacciones entre las sociedades humanas y el mundo biofísico, o más bien la construcción de las sociedades humanas a través del mundo biofísico del que forman parte, es una dimensión fundamental de la historia y puede darse a diferentes escalas. Las sociedades humanas siempre han existido en espacios concretos del planeta, interactuando con conjuntos particulares de su ecología.

Se han reproducido mediante la apropiación y gestión de fracciones relativamente pequeñas de los flujos de materia y energía que existen en la Tierra. Incluso cuando determinados patrones de producción y consumo han provocado desastres medioambientales a escala regional –especialmente desde la aparición en los últimos seis mil años de sociedades dotadas de estructuras estatales y una fuerte estratificación social–, la acción humana no ha tocado intensamente las macroestructuras del llamado “Sistema Tierra”. La gran novedad del Antropoceno, por tanto, sería la transformación del propio planeta en el *locus* donde medir el impacto más profundo de la presencia humana. En otras palabras, la acción humana, vista de forma muy agregada, ha llegado a adquirir el peso de un agente geofísico global (Steffen et al., 2011).

Este sesgo radicalmente integrador y planetario ha venido marcando el debate sobre el Antropoceno. Es importante comprender su contexto tecnológico y científico específico: el momento en que se hizo posible producir y agregar una gran cantidad de datos en forma de indicadores planetarios, ya fueran de cambios medioambientales o de movimientos socioeconómicos. La capacidad tecnológica para almacenar y compartir estos datos, a través de los ordenadores, es un aspecto constitutivo de esta historia. De hecho, la genealogía inmediata del concepto está relacionada con proyectos colectivos de análisis de datos globales establecidos a finales del siglo XX, entre ellos el Programa Internacional Geosfera-Biosfera (IGBP), creado en 1987 (Quenet, 2017, p. 310). Fue en el *Global Change Newsletter* del IGBP, como se mencionó al principio, donde Crutzen y Stoermer acuñaron el término en 2000.

La introducción en el debate socioambiental de un volumen significativo y fiable de datos empíricos globales permitió concebir, de forma cuantitativa, la idea de la humanidad como una totalidad, afirmando, a partir de diversos indicadores, la tesis de que se habría producido un cambio en la escala de la presencia humana en el planeta. Clive Hamilton y Jacques Grinevald (2015) argumentaron incluso que no se puede hablar realmente de precursores

intelectuales del concepto de Antropoceno, porque antes de la existencia de los datos recogidos por los proyectos mencionados, especialmente por el IGBP, la visión de la humanidad sobre el planeta era abstracta y especulativa. A su vez, la evaluación de los impactos ambientales de la acción humana se basó en intervenciones en la superficie del planeta, no en el sistema Tierra.²

En cualquier caso, fue a finales del siglo XX cuando comenzó la construcción de gráficos que comparaban, a largo plazo, indicadores agregados de la acción humana (como el crecimiento demográfico y el consumo de energía) e indicadores de cambios en el sistema Tierra (como la pérdida de biodiversidad y la concentración de CO₂ en la atmósfera). Estos gráficos revelan un crecimiento acentuado de las curvas de cada variable a partir del siglo XIX y un crecimiento extraordinario, una verdadera verticalización de las curvas, a partir de 1945 (Steffen et al., 2015). El tema volverá en el debate sobre la periodización. Por ahora, es importante subrayar que los fundamentos de la idea inicial de Antropoceno son globales y cuantitativos (aunque no es difícil reflexionar sobre sus profundas implicaciones sociales y culturales). Incluso hoy en día, la mayor parte del debate tiene lugar a un nivel muy agregado. La atención se centra en las relaciones entre la humanidad como tal y el planeta como tal.

Un punto crucial, en mi opinión, es que esta visión radicalmente integradora constituye al mismo tiempo la gran fortaleza y la principal debilidad de las lecturas dominantes sobre el Antropoceno. El punto de partida de este cuestionamiento es fácilmente perceptible: si, por un lado, es necesario reconocer la dimensión integradora del problema –el impacto agregado de la acción humana se ha convertido en una fuerza geofísica–, por otro, destacan las enormes diferencias presentes en la humanidad actual en términos de pautas de consumo, clases, culturas, contextos geográficos, etc.. De hecho,

² Para un gran análisis crítico de la Ciencia del Sistema Tierra (ESS), que, por cierto, está lejos de ser consensuada y libre de controversia, véase Veiga (2019).

las dos perspectivas no son totalmente antagónicas. Son dimensiones diferentes de la misma realidad. La base de información sobre las consecuencias globales de las actividades humanas es bastante sólida. Es una dimensión que unifica, de cierto forma, a toda la humanidad. En otro sentido, la desigualdad es visceral, de modo que las lecturas homogéneas y unificadoras desde un punto de vista exclusivamente cuantitativo pueden ser ilusorias y muy engañosas.

El enfoque global contribuye sin duda a ampliar nuestra comprensión de una serie de aspectos de la historia medioambiental contemporánea. Desde finales de los años sesenta, por ejemplo, las quejas y conflictos relacionados con los llamados “problemas medioambientales” empezaron a aumentar rápidamente en distintas regiones del planeta. Al principio, estos problemas se entendían de forma fragmentada y puntual. Eran externalidades, disfunciones o accidentes de la modernización urbano-industrial. Resulta esclarecedor pensar en los numerosos “problemas medioambientales” de las últimas décadas como síntomas y signos de un cambio histórico más profundo, una “gran transformación” en la trayectoria de la humanidad.³

Sin embargo, desde el punto de vista del análisis histórico del Antropoceno, hablar de una gran transformación global no es suficiente. Aunque puede reconocerse la relevancia de los análisis globales, pronto surgen problemas importantes en relación con 1) el alcance social concreto de estos análisis; 2) la validez de las periodizaciones propuestas para estos procesos globales y 3) la participación de los distintos actores sociales –a escala local, regional, nacional e internacional– en la constitución de estos procesos. Tales problemas dan lugar a la acuciante necesidad de localizar la historia del Antropoceno. Desde la perspectiva de las ciencias sociales, no basta con trabajar con grandes cifras y datos globales. La

³ Utilizo, en un sentido más amplio, el término acuñado por Karl Polanyi (1944) para expresar la magnitud del proceso de industrialización y mercantilización de la naturaleza y el trabajo en Europa a partir del siglo XVIII.

principal aportación de estas ciencias, de hecho, puede ser hacer visibles los dinamismos políticos, sociales, ecológicos y territoriales que existen detrás de las grandes cifras, incluyendo los conflictos, sufrimientos y resistencias que aparecen en las diferentes sociedades y grupos dentro de cada sociedad.

Se podría argumentar que una perspectiva que no se centre en las grandes cifras y en la visión global de la interacción de la humanidad con el planeta estará abandonando el debate sobre el Antropoceno y limitándose a retomar la historia habitual de las sociedades. Pero no se trata de abandonar la visión global. El filo de la navaja reside en pensar al mismo tiempo en la macrovisión del Antropoceno y en la concreción diversificada de la historia humana. En lugar de negar el debate sobre el Antropoceno, este ejercicio puede hacer avanzar nuestra comprensión de la historicidad de esta gran transformación, abandonando el plano excesivamente abstracto en el que se encuentra hoy su análisis (al menos en gran parte del debate).

En esta clave, es posible matizar mejor lo que se entiende por alcance social del análisis del Antropoceno. Es evidente que los componentes históricos que se han utilizado para definir su génesis no están igualmente diseminados por toda la humanidad. Tampoco se derivan de procesos automáticos, casi “naturales”. Los grandes cambios en la historia de las sociedades, ya sean endógenos o por difusión exógena, nunca se producen de forma automática. Siempre implican fricciones, disputas, justificaciones, resistencias, imposiciones, etc.. A pesar de ello, gran parte del debate sobre el Antropoceno se produce como si la “humanidad” hubiera entrado de forma necesaria, completa y espontánea en las diferentes etapas que se discutirán a continuación.

Se puede decir que existe un cierto consenso sobre algunos de los componentes históricos del modelo que ha conducido a varias sociedades humanas hacia la construcción colectiva del Antropoceno: a) un fuerte aumento agregado, aunque internamente desigual, de los niveles de consumo material; b) el uso masivo de

combustibles fósiles; c) el fuerte aumento del ritmo de urbanización y del grado de industrialización de la economía; d) el aumento de las emisiones de CO₂; e) la intensa difusión de una cultura política fundada en el deseo de crecimiento. En otras palabras, existe un determinado modelo dominante de producción, consumo y patrón cultural que está asociado a la constitución histórica del Antropoceno. La constitución de este modelo fue particularmente fuerte en algunas zonas geográficas del planeta –con Europa Occidental como origen–, extendiéndose posteriormente de forma muy desigual y con intensidades variables a otras regiones. De hecho, hay sociedades en el mundo actual que participan poco de este modelo (cuya presencia, sin embargo, se deja sentir a menudo a través de dolorosas presiones externas).⁴

Pero aquí aparece la diferencia entre hacer historia comparada al estilo clásico y discutir históricamente los cambios medioambientales globales. Al ocuparnos de los macroprocesos que modifican el medio ambiente global, participamos en el Antropoceno con un nuevo tipo de amplitud. Este punto fue bien sintetizado por Dipesh Chakrabarty en su sugerente argumento de que los cambios en el entorno planetario, como en el caso del clima, van más allá de la historia del capitalismo. Plantean una cuestión más profunda: “la cuestión de una colectividad humana, un nosotros, que apunta a la figura de un universal que elude nuestra capacidad de experimentar el mundo. Es más bien un universal que surge de un sentimiento compartido de catástrofe” (2009, p. 221). Puede afirmarse que este “nosotros” asume una concreción sin precedentes, en la

⁴ Esta presentación un tanto dualista y simplificada de la presencia activa o pasiva de las distintas sociedades en el modelo histórico del Antropoceno se redactó para facilitar una primera comprensión del problema. Soy consciente de que el mundo contemporáneo es mucho más complejo y está mucho más entrelazado. Como afirman Danowski y Viveiros de Castro, la “distinción entre culpables y víctimas” es históricamente más clara a nivel de sociedad que a nivel de acción individual, en el sentido de que “muchos de nosotros hoy (nosotros los humanos y los diversos no humanos que esclavizamos o colonizamos) somos culpables y víctimas al mismo tiempo, en cada acto que realizamos” (2014, p. 113).

medida en que nadie puede estar fuera de esta nueva condición planetaria.

Una lectura histórica palpable del Antropoceno, en segundo lugar, plantea el problema de la periodización. En 2007 se publicó una propuesta muy influyente, que se ha utilizado en numerosas ocasiones. El punto de partida de esta periodización reside en la definición de tres grandes etapas en un sentido muy agregado (Steffen, Crutzen y McNeill, 2007). La primera etapa del Antropoceno sería la formación de la era industrial, entre 1800 y 1945. El uso de combustibles fósiles en la producción económica, especialmente carbón y petróleo, representaba el gran diferencial a tener en cuenta. Esta utilización permitió una enorme expansión de las fuerzas productivas, favoreciendo un gran aumento de las estructuras urbano-industriales y del consumo de recursos naturales. Está claro que esta nueva base energética por sí sola no podría definir el periodo. La difusión de los combustibles fósiles no puede disociarse de los cambios tecnológicos, socioeconómicos, institucionales y culturales que han puesto de relieve tantos analistas de la modernidad (Kumar, 1986). Pero también es cierto que sin la existencia de una fuente de energía tan abundante y, al mismo tiempo, cuya extracción y transporte solo eran factibles en el contexto de los medios técnicos disponibles a partir del siglo XVIII, sería impensable un crecimiento tan notable de la economía de varias regiones.

La segunda etapa del Antropoceno habría comenzado hacia 1945 y aún estaría vigente. A mediados de la primera década del siglo XXI, el reputado historiador medioambiental John McNeill, junto con otros investigadores, empezó a utilizar el término “Gran Aceleración” para identificar este momento, inspirándose directamente en la “Gran Transformación” de Polanyi (Steffen et al., 2015, p. 2). A pesar de la entrada en escena de nuevas fuentes de energía –como las grandes centrales hidroeléctricas y nucleares–, los combustibles fósiles, sobre todo el petróleo, siguieron siendo su principal base material. Lo que se produjo, de hecho, fue una enorme expansión cuantitativa. Es como si los vientos producidos

por las revoluciones industriales –que ya representaban una gran ruptura con los ritmos y las escalas preindustriales de producción y consumo– se desplegaran en huracanes capaces de multiplicar radicalmente las consecuencias medioambientales de la acción humana. La Gran Aceleración se generó históricamente en el contexto de la posguerra, cuando la disponibilidad de petróleo abundante y barato –asociada a los nuevos países productores de Oriente Medio– interactuó sinérgicamente con la difusión de tecnologías innovadoras que catalizaron una explosión del consumo de masas (teléfonos fijos, automóviles, televisores, etc.). Posteriormente, nuevas olas tecnológicas siguieron contribuyendo a expandir aún más el consumo a gran escala, como en el caso de los ordenadores y los teléfonos móviles. Para tener una visión más realista de los retos políticos que implica el Antropoceno, es necesario considerar que este crecimiento ha elevado de forma sin precedentes las expectativas y los patrones de consumo material de las poblaciones trabajadoras, especialmente en los países a la vanguardia del proceso de industrialización. La Gran Aceleración es también el mundo de la socialdemocracia histórica, donde las políticas de distribución de la riqueza y de las oportunidades –distribución, no redistribución– permitieron aumentar el consumo de los trabajadores sin disminuir el consumo excesivo de los ricos (Przeworski, 1986). Las consecuencias han sido, en gran medida, el aumento de las desigualdades entre las distintas regiones del mundo y la presión destructiva sobre la ecología planetaria.

En la literatura ha aparecido una tercera posible etapa. En el texto de 2007 mencionado anteriormente, se identificaba a través de una pregunta: “¿administradores del Sistema Tierra?” (Steffen, Crutzen y McNeill, 2007, p. 617). En síntesis, sería el momento en que la humanidad, reconociendo los riesgos inherentes a su nueva inserción planetaria, buscaría conscientemente su propia sostenibilidad. La difusión de nuevas premisas éticas, nuevas políticas e instituciones, nuevas tecnologías y configuraciones socioeconómicas permitiría una transición consciente para alcanzar este

objetivo. Está claro que una tercera etapa con estas premisas representa más que nada una voluntad, o tal vez una posibilidad. Concretamente, seguimos viviendo la Gran Aceleración. El volumen total de materiales transportados por los océanos, por ejemplo, ha pasado de 2.600 millones de toneladas en 1970 a ¡11.070 millones de toneladas en 2019! (United Nations Conference on Trade and Development [UNCTAD], 2020, p. 4) Esta tercera etapa, sin embargo, en lo que pueda tener de realidad, se está gestando en las innumerables reuniones, estudios y debates que se multiplican por todo el planeta en la búsqueda de un futuro sostenible. Y también en los innumerables conflictos sociales y experimentos contra el avance de la devastación medioambiental y a favor de formas de vida y trabajo sostenibles. No hay que subestimar el volumen y la calidad de toda esta movilización social. Pero aún es pronto para evaluar sus posibles consecuencias en el futuro.

Es evidente que una periodización tan agregada y genérica ha sido bastante criticada por los historiadores. No pretendo profundizar aquí en el tema, mencionando las diferentes propuestas que se han hecho para el inicio del Antropoceno, etc.. La cuestión de fondo, en mi opinión, es un problema teórico y metodológico que dista mucho de estar resuelto: a diferencia de la investigación sobre estratigrafía geológica, que requiere una sincronía planetaria para ser aceptada como legítima –en el sentido de que el planeta no puede entrar en una nueva época geológica por partes, sino como una totalidad–, el análisis histórico suele realizarse a partir de diferentes escalas de ámbito geográfico. Incluso cuando se trabaja con conceptos muy amplios, como capitalismo o globalización, no se asume que estos procesos históricos comenzaron en todas partes al mismo tiempo, o al menos que se extendieron de forma equitativa (Quenet, 2017, p. 173). El propio John McNeill, en un artículo de 2015, diferenciaba un Antropoceno climático y geológico de un Antropoceno histórico. En este último caso, habría una diversidad de situaciones concretas, con algunas regiones que posiblemente entrarían en el patrón del Antropoceno antes de 1750 y otras mucho

más tarde (McNeill, 2015, pp. 51-53). El debate responde a la distinción que planteé anteriormente entre una participación “activa” o “pasiva” en los cambios planetarios. Todo el mundo sufre las consecuencias de los cambios globales, ya que éstos presentan una considerable sincronía geológica, climática y ecológica. Pero no todos participan activamente en las transformaciones de los modos de vida y de los patrones productivo-tecnológicos que han provocado estos cambios globales.

Sin embargo, para el ejercicio que quiero esbozar en este artículo, la cronología en tres etapas resumida más arriba es bastante útil. Es cierto que tiene su eje en el Antropoceno geológico, climático y ecológico (aspectos que efectivamente han dominado la caracterización general del concepto). Es decir, los criterios básicos de esta periodización son las transformaciones productivas y tecnológicas que provocaron los cambios globales cuantificados en la discusión del Antropoceno. Por otra parte, también adopta una posición genérica y desterritorializada, como si toda la humanidad pasara automáticamente por las etapas mencionadas. Sin embargo, una de las posibles formas de localizar la historia del Antropoceno es precisamente comparar esta periodización global con realidades sociales y geográficas concretas, analizando su grado de participación o no, activa o pasiva, en la macrotransformación histórica que se está produciendo. La propuesta que pretendo esbozar aquí es pensar en la participación de un país concreto en la historia del Antropoceno. Por supuesto, hay otras opciones de ubicación. Pero trabajar en términos de países tiene sentido ante la realidad política contemporánea. A pesar de las muchas profecías sociológicas sobre el debilitamiento de los Estados-nación debido a la dinámica de la globalización –algo que está ocurriendo en cierta medida–, vemos que la mayoría de las decisiones políticas y económicas sobre los problemas socioambientales siguen tomándose en espacios nacionales. O de articulaciones diplomáticas entre países que han generado acuerdos y organizaciones a nivel macrorregional o mundial. Ninguno de ellos, sin embargo, con capacidad para

neutralizar la relevancia de las disputas políticas a escala nacional. No se trata de ignorar las numerosas dinámicas y actores sociales que operan a escala local o transnacional. Pero lo cierto es que la lógica de los Estados nacionales, incluso en el plano económico, ha demostrado una considerable capacidad de resistencia. La historia y el futuro del Antropoceno, por tanto, también requieren un análisis en el contexto de cada país.

Brasil en el primer momento del Antropoceno

En general, para situar la historia del Antropoceno en el contexto de las formaciones nacionales, es necesario partir del principio de que su participación activa debe evaluarse al menos en tres niveles: 1) el grado de participación de las sociedades nacionales en los patrones de producción y consumo que han producido el fenómeno global del Antropoceno; 2) el papel de determinadas economías nacionales como proveedoras de recursos naturales y humanos para que otros países y regiones construyan esos patrones de producción y consumo; 3) el lugar de cada sociedad nacional en la formulación y/o absorción de ideologías y patrones de pensamiento que están construyendo una “cultura del Antropoceno”.

A partir de esta calificación, Brasil presenta un caso muy adecuado para el tipo de análisis que se propone. Su historia revela que la entrada de los distintos países en el marco del Antropoceno no puede considerarse de forma homogénea. Existen marcadas diferencias en cuanto al momento histórico y el modo de inserción. Es cierto que el caso brasileño presenta algunas peculiaridades que lo distinguen de la situación histórica media de los países contemporáneos. Su enorme dimensión territorial y, sobre todo, el contenido ecológico de su territorio, la sitúan en un lugar destacado dentro del debate sobre el destino del medio ambiente planetario. Pero la percepción de esta dimensión planetaria del territorio solo adquirió mayor visibilidad a partir de finales del siglo XX, *pari passu* con

la velocidad de las transformaciones socioeconómicas y medioambientales experimentadas por el país en el contexto de la Gran Aceleración.

Sin embargo, en el marco más amplio de la historia de los últimos siglos, la imagen de un “inmenso territorio” puede resultar engañosa.⁵ En el Brasil del siglo XIX, como en los tres siglos anteriores de la América portuguesa, las áreas bajo dominio efectivo de los eurodescendientes, coloniales o poscoloniales, formaban un “archipiélago” de manchas regionales de ocupación territorial dotadas de diferentes tamaños y densidades demográficas. Estos parches, dominados por élites locales y basados en la explotación de diferentes recursos del mundo natural, se concentraban en la Mata Atlántica, cerca de la costa, con ocupaciones mucho menos densas en la Caatinga, el Cerrado, el Pantanal, la Pampa y a lo largo del río Amazonas. Desde un punto de vista espacial, puede decirse que estos parches eran relativamente pequeños en comparación con las vastas zonas del interior que los rodeaban. La mayor parte del territorio incluido en el mapa de Brasil, por lo tanto, estaba compuesto por espacios con poca presencia eurodescendiente y gran densidad de flora y fauna, donde las poblaciones indígenas continuaban existiendo de forma relativamente autónoma. Desde el punto de vista demográfico, en cambio, dada la magnitud formal del territorio, la población total era relativamente pequeña, al menos hasta mediados del siglo XX. Era de unos 4,6 millones de habitantes en 1822, al comienzo de la construcción de la nación independiente, y de 17 millones en 1900. En este último año, a efectos comparativos, Estados Unidos ya contaba con más de 76 millones de habitantes. Es cierto que estas cifras no incluyen a la mayoría de las sociedades indígenas que, aunque habitaban el territorio que el mundo moderno reconocía como “Brasil”, no formaban parte del país como entidad política. Es evidente que diversas sociedades indígenas habían

⁵ Para un desarrollo más detallado y referencias bibliográficas sobre lo que se abordará en los dos apartados siguientes, véase Pádua (2018).

sido sometidas a lo largo de los siglos, sufriendo un enorme declive demográfico y viéndose obligadas a asentarse de forma subordinada en las zonas vinculadas a la dominación eurodescendiente. Pero otros habitaban los vastos espacios del territorio prácticamente sin la presencia de esta dominación.

Conviene recordar, por último, que estos lugares de ocupación no deben entenderse como islas aisladas. En primer lugar, por los rasgos culturales comunes, como el catolicismo y la lengua portuguesa. Por otra parte, en función de la realidad de cada región, existían flujos de intercambio con distintos niveles de intensidad, ya fueran de productos, personas o prácticas culturales. Los patrones sociales y culturales del antiguo régimen portugués, así como diversos aspectos de su civilización material, se reprodujeron y adaptaron a los nuevos contextos ecológicos, y a menudo se mezclaron con técnicas y prácticas culturales de origen indígena o traídas por los africanos. Así, un conjunto de regiones culturalmente híbridas, pero dominadas por oligarquías regionales y por la lógica de la esclavitud, vino a conformar lo que en el siglo XIX pasó a llamarse Brasil.

¿Cómo evaluar la contribución de este conjunto social y geográfico a la “gran transformación” europea que inició la construcción del Antropoceno? En primer lugar, Brasil se inserta en el proceso más amplio de construcción colonial de las Américas. En general, todo el destino histórico de Europa y del proceso de globalización está directamente relacionado con los trágicos resultados de esta expansión colonial. Las líneas derivadas, objetivas y subjetivas, son innumerables y complejas. La experiencia colonial en la región, por ejemplo, tuvo una importancia fundamental en la construcción del propio modelo occidental de ciencia, con su pretensión de producir un conocimiento universal y una visión global del “progreso” de la humanidad (Safier, 2008). Este mismo proceso colonial también puede relacionarse con el propio entorno planetario. Simon Lewis y Mark Maslin, por ejemplo, defienden el año 1610 como el hito más temprano para pensar el Antropoceno a partir de indicadores

geológicos, porque es posible ver, en el hielo antártico, una fuerte caída del nivel de dióxido de carbono en la atmósfera (Lewis y Maslin, 2018, p. 13). Esta caída estaría relacionada con la muerte de millones de habitantes nativos de las actuales Américas –que, a su vez, provocó el abandono y la reforestación espontánea de sus antiguas zonas de cultivo– debido al choque epidemiológico y a la violencia provocada por la conquista europea.

En una visión a más largo plazo, se produjo una constante apropiación y transferencia de riquezas naturales y culturales de América a Europa, con sus evidentes consecuencias medioambientales. Ya en 1501 –en una lista presentada por la corona española al navegante Vicente Yáñez Pinzón, relativa a los preparativos de su viaje al actual río Amazonas– queda claro que la búsqueda de riquezas naturales era uno de los elementos centrales de la conquista: “tanto oro como plata, cobre o cualquier otro metal, perlas y piedras preciosas, drogas, especias y cualesquiera otras cosas de animales, peces, aves, árboles y hierbas y otras cosas de cualquier naturaleza o calidad” (Ribeiro y Moreira Neto, 1993, p. 75). Obsérvese que había una clara jerarquía de deseos económicos: minerales preciosos, materiales orgánicos cuya explotación pudiera generar beneficios y, por último, todo lo sorprendente y valioso que pudiera existir en un continente aún casi desconocido.

Eduardo Galeano difundió en los años setenta la poderosa imagen de las “venas abiertas” de América Latina. La explotación depredadora, asociada a la transferencia hacia el exterior de las riquezas extraídas de la región, sería la causa principal de su historia de pobreza e indigencia política (Galeano, 1997 [1971]). Hay algo de verdad en esta percepción. Pero una producción historiográfica más rigurosa y detallada ha demostrado que el proceso colonial fue mucho más complejo que el mero montaje de mecanismos de transferencia de riqueza primaria. Además de la existencia de toda una economía centrada en el mercado interior, factores como la cultura, el poder y el estatus, en su dinamismo endógeno, fueron

fundamentales para entender la construcción de las sociedades profundamente jerarquizadas que marcaron la región.

Por otro lado, es válido retomar, desde la perspectiva de la historia ambiental, la diferencia establecida por Wallerstein (1989) entre mercancías preciosas y mercancías a granel. En el mundo anterior a los combustibles fósiles, en el que la navegación establecía fuertes límites a la cantidad y el peso de los materiales que podían transportarse en el comercio transoceánico, la transferencia de riqueza natural desde América se centraba en productos que tenían un alto valor de cambio en cantidades relativamente pequeñas (como el azúcar, el oro, las maderas duras, etc.). Solo a partir del siglo XIX, con los barcos de vapor y el ferrocarril –y más tarde, en el siglo XX, con los enormes cargueros–, el comercio internacional empezó a promover un gigantesco flujo material de mercancías a granel, como el petróleo y el hierro, que entran en el metabolismo mismo de las economías. Se puede decir, irónicamente, que la verdadera apertura de las venas de América Latina se está produciendo ahora, en el siglo XXI, mucho más que en el período colonial sugerido por Galeano.

En cualquier caso, desde un punto de vista más específico y riguroso, no es tan fácil establecer vínculos causales directos entre la historia colonial, o incluso poscolonial, de Brasil y la “primera etapa” del Antropoceno. Indirectamente, pueden establecerse correlaciones a través de grandes relatos. El establecimiento de plantaciones e ingenios azucareros, a partir del siglo XVI, fue fundamental para la invención del modelo de producción primaria dirigido al mercado internacional, las llamadas cadenas de mercancías, que posteriormente desempeñaron un papel eficaz en la formación del capitalismo urbano-industrial (Topik, Marichal y Frank, 2006). En el sentido más directo, sin embargo, la participación de Brasil en la formación inicial del mundo industrial fue modesta, con una mayor relevancia puntual en el suministro de algunos productos naturales que fueron relevantes en revoluciones industriales fuera del país.

Además, existe toda una nueva literatura sobre la revolución industrial de la Inglaterra del siglo XVIII que apoya el argumento sobre la necesidad de localizar los grandes procesos de transformación socioambiental. Como se ha argumentado anteriormente, el cambio histórico nunca es automático ni independiente de factores concretos y de disputas en entornos geográficos y sociales específicos. La idea de una adhesión evidente, heroica y prometeica al mundo de la industrialización y la abundancia energética propiciada por los combustibles fósiles, por ejemplo, está siendo cuestionada por estudios bastante exhaustivos. Entre los puntos destacados se encuentran las dificultades prácticas de la extracción del carbón, que se adoptó tardíamente, dramatizando los límites materiales del crecimiento capitalista, por ejemplo en cuanto al uso del agua y los animales; las condiciones para la innovación tecnológica endógena, especialmente las sinergias entre los mercados y la ciencia aplicada; la inestabilidad en el suministro de energía hidroeléctrica debido a las variaciones naturales y las sequías; el uso de las máquinas de vapor en los conflictos entre empresarios y trabajadores por el número de horas diarias de trabajo, etc. (Jonsson, 2012; Malm, 2016). En el contexto de este conjunto de factores, que debe incluir también problemas de ahorro interno y mecanismos de financiación, hay una presencia mejor documentada de Brasil en la génesis del proceso histórico que produjo el Antropoceno: la intensa relación comercial de Inglaterra con Portugal, que permitió que gran parte del oro extraído de Brasil en el siglo XVIII fuera absorbido por el sector bancario inglés, apalancando el crédito para actividades industriales y para la conversión al uso de combustibles fósiles (Villela, 2011, pp. 9-13).

Más tarde, ya en el contexto de un país independiente, dos productos primarios extraídos del territorio brasileño tuvieron relevancia en la continuidad del avance industrial en el siglo XIX. El primero fue el café, que se producía casi en su totalidad en una región concreta, el valle del río Paraíba do Sul, que sufría graves problemas medioambientales como consecuencia de esta producción.

A partir de la década de 1820, las laderas de las pequeñas cadenas montañosas del valle se desbrozaron mediante el fuego y el hacha. La plantación de cafetos en líneas verticales a lo largo de las laderas, para facilitar la vigilancia sobre el extenuante trabajo de los esclavos, fue un factor importante en la pérdida de suelo. A finales del siglo XIX, la deforestación generalizada contribuyó a una debacle económica en las haciendas de la región, influyendo en el fin de la esclavitud, la proclamación de la República y la migración de la producción de café a nuevas fronteras en el oeste del estado de São Paulo (Brannstrom, 2000; Dean, 1995, cap. 8).

La relevancia del café para el modo de vida urbano-industrial es considerable. Es una de las drogas blandas de la modernidad industrial, un energizante para sobrevivir a su ritmo de vida intenso y sin precedentes históricos (Mintz, 1985). La producción brasileña fue crucial para su difusión. En palabras de Topik y Wells, “los brasileños estimularon y transformaron el lugar del café en restaurantes y hogares en el extranjero” (Topik y Wells, 2012, pp. 222-224). De hecho, el país fue responsable de cerca del 80% de la expansión de la producción de café en el siglo XIX, lo que provocó su abaratamiento y popularización. Con tecnologías de producción agrícola rudimentarias, la quema desenfrenada de los abundantes bosques tropicales y la explotación extenuante de los esclavos fueron las dos caras perversas de la moneda generada por esta expansión.

El segundo producto, basado en el extractivismo y no en la agricultura, fue el auge de la extracción de caucho en la Amazonia a finales del siglo XIX y principios del XX. Un nuevo sistema de interacciones socioambientales surgió en esa gran floresta cuando el caucho de los árboles de caucho (*Hevea brasiliensis*) comenzó a ser utilizado en procesos de industrialización fuera de Brasil, especialmente en la fabricación de neumáticos para la incipiente industria automovilística y de bicicletas. El nuevo sistema conectaba extensas zonas del interior de la selva, divididas en dominios privados denominados “*seringais*”, con sectores punteros del capitalismo mundial. Este flujo se producía a través de una cadena de

intercambios –en realidad una cadena de deudas– que pasaba por las casas comerciales internacionales de las ciudades, las compañías navieras internacionales, los agentes comerciales locales que penetraban en los ríos intercambiando caucho por bienes de consumo, los propietarios de las “*seringais*”, sus empleados y, al final de la cadena, los trabajadores del caucho dispersos por la selva sin protección legal y fuertemente explotados por los patrones, que pagaban poco por el caucho extraído y cobraban mucho por los bienes que complementaban la supervivencia de las comunidades (Weinstein, 1983).

Sin embargo, desde el punto de vista de la deforestación, los resultados de todo este proceso fueron relativamente pequeños. No por ninguna intención de cuidado medioambiental, sino por la agencia histórica del propio árbol. La extracción de caucho de los árboles del caucho no exigía su tala. Por el contrario, para reproducirse durante un tiempo razonable, la extracción diaria de látex requería el mantenimiento no solo de los árboles del caucho, sino también de los paisajes forestales que servían de soporte ecológico para la continuación de su capacidad biológica. A pesar del rápido crecimiento de algunas ciudades, como Manaus y Belén, con la rápida disminución de las exportaciones a partir de 1915, las consecuencias medioambientales se diluyeron aún más. A principios de la década de los setenta, cuando comenzó un ciclo de intensa deforestación, la selva amazónica brasileña aún conservaba cerca del 99% de su cobertura original (Pádua, 2000).

En el caso del caucho estamos ante un producto que entró en el metabolismo de la producción industrial de vanguardia. Pero es bastante obvio que el suministro basado en la extracción de árboles autóctonos dispersos por el bosque solo sería posible en un momento muy temprano e incipiente de la industria automovilística. Su reconversión a la agricultura se presentaba como una opción ante la futura magnitud de la demanda. Es cierto que existen graves problemas ecológicos para la plantación de árboles de caucho en la Amazonia. La domesticación agrícola en los trópicos asiáticos,

al ser el árbol del caucho una planta exótica, le permitió librarse de las plagas que se manifestaban en su lugar de origen. Aun así, el acomodamiento y la alienación de la élite local impidieron que se emprendieran esfuerzos más intensos de investigación y plantación en el propio territorio brasileño (Dean, 1987).

El balance de la presencia de Brasil en la primera etapa del Antropoceno, por tanto, es relativamente modesto. Como proveedor de materias primas para la industrialización, su importancia fue limitada y puntual. Nada comparable, por ejemplo, al guano de Perú, un fertilizante natural rico en fosfato que resultó esencial para el avance de la agricultura capitalista en el siglo XIX y para la invención de la propia industria agroquímica. Cushman llegó a sugerir que el año 1830, inicio de las exportaciones de guano a Europa, debería considerarse el comienzo del Antropoceno (Cushman, 2013, p. 345).

Por otro lado, desde el punto de vista de la participación activa en los patrones de producción y consumo que iniciaron el Antropoceno, el papel de Brasil fue casi irrelevante. Hasta las primeras décadas del siglo XX, el país estaba alejado del mundo de los combustibles fósiles y de la vanguardia del proceso de industrialización. En 1915, por ejemplo, Brasil solo importó el 0,14% del carbón mineral del mundo y el 0,6% de la producción mundial de petróleo (Leite, 2014, pp. 58-61). La fuente básica de energía era la leña y el carbón vegetal. Todavía en 1941, cerca del 73% del consumo de energía primaria de Brasil procedía de la madera (Wilberg, 1974). La producción nacional de carbón vegetal no empezó a crecer hasta la década de 1920, cuando se descubrieron reservas en el sur del país. La hidroelectricidad también empezó a avanzar en la primera mitad del siglo XX, pero lentamente.

Es necesario al menos esbozar aquí el contexto sociocultural de esta distancia frente al mundo emergente de los combustibles fósiles. Brasil era un país extremadamente desigual y elitista, donde una fracción muy pequeña de la sociedad vivía según los patrones de consumo de las élites europeas y se distinguía de una población

pobre y analfabeta, esencialmente rural, casi sin derechos ni oportunidades en el mercado formal. Una población, sin embargo, que fue construyendo vibrantes culturas populares en el contexto de las distintas regiones, interactuando con la rica diversidad ecológica de un territorio todavía ocupado por una notable densidad de flora y fauna autóctonas. A nivel regional, las élites basaban su riqueza en los productos agrícolas destinados al mercado interior, como la carne y la leche, o en la exportación de algodón, tabaco, cacao, azúcar, café y caucho (fuentes de las mayores fortunas). Por otra parte, los bienes de consumo manufacturados eran casi todos importados y consumidos de forma elitista, frente a la artesanía orgánica producida por las manos del pueblo.

Es importante señalar que la economía no industrial fue elogiada por las voces culturales dominantes, y presentada como ideal frente a las condiciones territoriales del país. Las demandas intelectuales y políticas de industrialización, que empezaron a crecer lentamente en el siglo XIX, chocaron con la ideología dominante de la “vocación rural” de Brasil (Luz, 1975). Incluso importantes autores abolicionistas, reformistas y nacionalistas defendían que el país no debía dar prioridad a la industrialización. Para ello se utilizó la contraimagen de las ciudades industriales europeas, contaminadas y habitadas por un proletariado miserable. Las propuestas reformistas más audaces se centraron en la modernización de la agricultura, con explotaciones más pequeñas y mano de obra libre (Pádua, 2002, cap. 5).

Así, hasta las primeras décadas del siglo XX, Brasil fue en gran medida una prolongación del modelo socioeconómico consolidado en el siglo XIX. Es cierto que se produjeron algunos cambios significativos, especialmente el fin de la esclavitud en 1888. Pero los trabajadores rurales seguían siendo pobres y sin derechos, a menudo trabajando gratis para los terratenientes a cambio del derecho a vivir y cultivar sus propios pequeños cultivos en los márgenes del latifundio. Los espacios urbanos, en cambio, empezaron a crecer de forma más pronunciada. Aun así, en 1940, solo Río de Janeiro

y São Paulo superaban el millón de habitantes. Sin embargo, fue en el contexto del mundo urbano donde empezaron a fraguarse las bases culturales y políticas que conducirían a una profunda transformación del país en el siglo XX.

Brasil en la gran aceleración y el futuro del Antropoceno

La población brasileña se multiplicó por diez entre 1900 y 2000 (cuando alcanzó los 170 millones de personas). Pero la gran transformación de la realidad social y medioambiental del país comenzó a producirse después de 1945. En 1950, Brasil tenía 51,9 millones de habitantes. La tasa de urbanización era del 36,2% y la de analfabetismo del 50,6%. Los mismos indicadores en 2020 revelan la velocidad de transformación de la red socioterritorial del país: 210 millones de habitantes, una tasa de urbanización del 84,4% y una tasa de analfabetismo del 6,6%.⁶ Por su parte, el porcentaje de población económicamente activa en el sector primario era del 62,5% en 1940 y descendió al 8% en 2018 (Pochmann, 2019, pp. 92, 95). El consumo de energía, por su parte, pasó de 15 a 288 millones de toneladas equivalentes de petróleo entre 1950 y 2018, y el 52,7% de la energía procede actualmente de combustibles fósiles (Empresa Brasileira de Energía [EPE], 2019, pp. 7, 18; Tolmasquim, Guerreiro y Gorini, 2007, p. 50).

Es posible constatar, a partir de estos indicadores, la fuerte adaptación de la historia reciente de Brasil al patrón de la “segunda etapa” del Antropoceno, la Gran Aceleración, con importantes consecuencias para el medio ambiente planetario. Pero es obvio que este horizonte conceptual no estuvo presente en los debates y disputas que impulsaron las primeras décadas de este proceso histórico. La perspectiva internacional, sin embargo, estaba en el orden del día a través del tema del “desarrollo”. La cuestión medioambiental,

⁶ Información de la página del Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2022).

además, empezó a aparecer episódicamente, a veces de forma bastante sorprendente para el sentido común actual. Antoine Acker, por ejemplo, demostró que, para varios intelectuales y técnicos comprometidos con la búsqueda de petróleo en Brasil en la primera mitad del siglo XX, uno de los argumentos centrales era la defensa de los bosques. La transición energética a través del petróleo se vio como una superación de la herencia colonial de uso depredador y temerario de la riqueza vegetal del territorio. Los enormes problemas medioambientales inherentes al uso del petróleo no empezaron a hacerse evidentes, al menos para la opinión pública, hasta la década de los setenta, aunque ya se habían producido accidentes graves desde los años 30 (Acker, 2020, pp. 197, 206).

Este ejemplo refuerza la necesidad de comprender que la Gran Aceleración se produjo a través de historias nacionales específicas, con actores, disputas y debates dotados de características endógenas. La articulación de estas historias particulares a la narrativa del Antropoceno es una elaboración más que, en el mejor de los casos, debería estimular su relectura en clave global.

En las historias nacionales es posible percibir con mayor claridad la presencia de actores sociales concretos. En las primeras décadas del siglo XX, el deseo de modernización se hizo patente en sectores de las nuevas clases medias urbanas, el empresariado, las fuerzas armadas y los intelectuales de Brasil. Las prácticas culturales y científicas adquirieron mayor vivacidad, con vibrantes innovaciones artísticas y debates políticos que pusieron al descubierto el acomodo egoísta de las oligarquías rurales. Esta crítica cobró mayor fuerza con la gran crisis de las exportaciones de café de principios de la década de 1930, relacionada con la crisis financiera internacional de 1929. Este episodio, así como situaciones anteriores de sobreproducción y caída de los precios internacionales, puso de manifiesto la vulnerabilidad de una economía dependiente de los monocultivos de exportación. Una revolución política en 1930, con fuerte presencia militar, generó una acción más fuerte y centralizada del Estado nacional a favor del crecimiento urbano-industrial.

Pero los avances fueron relativamente lentos hasta mediados de siglo. A pesar de contar con grandes reservas de hierro, la siderurgia basada en altos hornos y alimentada por carbón mineral no se inauguró en el país hasta 1946, a través de una empresa estatal.

Fue tras el final de la Segunda Guerra Mundial –incluso teniendo en cuenta las oscilaciones coyunturales, incluyendo momentos de fuerte inflación o estancamiento– cuando Brasil entró de lleno en el mundo de la Gran Aceleración. La mayor disponibilidad de crédito exterior y petróleo para importar atrajo a políticos de derecha, centro e izquierda al sueño del “desarrollismo”. Brasil poseía recursos naturales, un mercado de consumo creciente (sobre todo en las ciudades), abundante mano de obra barata y un espacio continental interior por “conquistar”. La llegada de empresas transnacionales, en asociación con empresas nacionales y programas estatales, catalizó un proceso de crecimiento muy intenso. En el contexto del régimen militar que gobernó de 1964 a 1984, con un autoritarismo tecnocrático que sofocaba los conflictos sociales y políticos, el “desarrollo” alcanzó sus niveles cuantitativos más altos. A lo largo de las décadas, la economía creció anualmente a tasas medias de alrededor del 7% (1942/1962), el 10,9% (1967/1973) y el 3,52% (2003/2013) (Droulers, 2001, p. 254; Gomes y Cruz, 2015, p. 41).

Sin embargo, la velocidad de crecimiento se produjo en el contexto de una sociedad muy desigual, con un alto porcentaje de miserables alejados de los derechos básicos de ciudadanía. Las instituciones y organismos gubernamentales, a su vez, estaban marcados por el elitismo presente en la formación del país. Se pueden deducir los impactos y conflictos sociales y medioambientales generados por varios procesos que tuvieron lugar a partir de la década de 1950: (a) hinchamiento de las ciudades y remodelación de los paisajes urbanos, con aumento de la contaminación y degradación ambiental, destrucción de conjuntos arquitectónicos tradicionales, demolición de viviendas populares y expansión de asentamientos informales y precarios; (b) expansión de grandes proyectos de infraestructuras, especialmente autopistas y centrales

hidroeléctricas; c) expansión de áreas industriales, complejos mineros y depósitos contaminantes; d) apertura de nuevas fronteras agrícolas en regiones cubiertas por densos bosques y otros ecosistemas nativos, a menudo ocupados por poblaciones indígenas; e) conversión de antiguas áreas agrícolas campesinas en establecimientos agroindustriales a gran escala, basados en el uso de maquinaria y pesticidas.

La Gran Aceleración en Brasil fue dolorosa y desequilibrada. Las consecuencias fueron en gran medida dramáticas. Se multiplicaron los casos de injusticia medioambiental, con industrias y depósitos contaminantes concentrados en las zonas donde viven las poblaciones pobres. Enormes proyectos agroindustriales, mineros y de construcción de presas agredieron y despojaron a las poblaciones indígenas y campesinas. El gran éxodo rural, provocado principalmente por la industrialización de la agricultura, no fue acompañado de políticas destinadas a acoger en el mundo urbano, de forma mínimamente digna, a la masa de personas que se trasladaron a él. El resultado lógico fue el crecimiento de barrios marginales en las laderas de las colinas, en los manglares y en otras zonas vulnerables y no-valoradas de las ciudades. Todo este proceso, además, estuvo muy marcado en Brasil por una dimensión de “autoconquista” territorial, de ocupación de las tierras “vacías”. La “marcha hacia el Oeste”, que ya había sido uno de los grandes objetivos del Estado nacional a partir de 1930, cobró un poderoso impulso con la inauguración de Brasilia en 1960. La nueva capital en el corazón del Cerrado, una enorme sabana arbórea, contribuyó a transformar ese bioma en una frontera mundial del agronegocio. El devastador avance sobre la selva amazónica, especialmente a partir de los años setenta, la convirtió en uno de los iconos del debate medioambiental mundial. En pocas décadas, el Cerrado ha perdido cerca del 50% de su cobertura original y la Selva Amazónica brasileña, alrededor del 20% (Pádua, 2018).

A diferencia de la primera etapa del Antropoceno, la inserción de Brasil en la Gran Aceleración no se limitó al suministro

de productos primarios a otras regiones del planeta. También se produjo una fuerte transformación de los modelos internos de producción y consumo. Por dar solo un indicador muy representativo, el número de vehículos de motor pasó de 650.000 en 1960 a 44,8 millones en 2018 (Sindicato Nacional da Indústria de Componentes para Veículos Automotores [SINDIPEÇAS], 2019). Sin embargo, este tipo de crecimiento ha tendido a reforzar el modelo tradicional de desigualdad del país, en el que la gran mayoría que depende del transporte público tiene que desplazarse a través de ciudades expandidas, contaminadas y congestionadas.

Por otra parte, muchos de los cambios en el panorama productivo de Brasil siguen estando fuertemente vinculados a su papel histórico como exportador de productos primarios. Dos de ellos destacan hoy en las exportaciones brasileñas: el hierro y los cereales, especialmente la soja, que forman parte de lo que la UNCTAD define como los cinco grandes graneles (hierro, cereales, carbón mineral, bauxita/aluminio y fosfato) (UNCTAD, 2020, p. 4). Estos productos, junto con los combustibles fósiles y los productos químicos, representan la mayor parte del flujo de materiales a través de los océanos.

La producción de mineral de hierro en Brasil pasó de 9 a 400 millones de toneladas entre 1950 y 2014 (de las cuales se exportan 344 millones). La producción de acero, por su parte, también pasó de 788.000 a 33,9 millones de toneladas entre 1950 y 2014 (con un consumo interno actual de unos 28,5 millones de toneladas) (Instituto Aço Brasil [IAB], 2015; Instituto Brasileiro de Mineração [IBRAM], 2015). La producción de cereales, especialmente de soja, aumentó de 39,4 a 206,34 millones de toneladas entre 1975 y 2015. Es cierto que este crecimiento se ha ido haciendo menos horizontal y más vertical o tecnológico, ya que la superficie plantada creció en menor proporción en el mismo periodo, de 32,9 a 57,9 millones de hectáreas (Companhia Brasileira de Abastecimento [CONAB], 2015; Contini et al., 2010). En una trágica compensación, Brasil se ha convertido en el mayor consumidor mundial de pesticidas en términos

absolutos, con un consumo cercano al millón de toneladas anuales (Rigoto, Vasconcelos y Rocha, 2014).

En cualquier caso, hay claros indicios de que el aspecto proveedor de recursos naturales ha recobrado especial relevancia, abriendo espacio para lo que muchos especialistas consideran una “reprimarización” de la economía brasileña. El crecimiento de la demanda exterior de productos primarios y semimanufacturados, especialmente de los países asiáticos, ha sido mucho más constante que las oscilaciones observadas en el mercado interior o en la demanda exterior de productos manufacturados. Estas últimas, que representaban el 57,3% de las exportaciones totales del país en 1994, cayeron a solo el 35% en 2018. El mercado internacional de los productos primarios de Brasil, como mineral de hierro, petróleo, oro, niobio, celulosa, etanol, soja y carne, sigue creciendo, incluso ante la fuerte crisis de la economía internacional contemporánea (Banco Central do Brasil, 2019; Gomes y Cruz, 2015, pp. 12-14).

La intensificación del papel de exportador primario puede amplificar una serie de violencias, desequilibrios y conflictos socioambientales ya existentes. Esta intensificación puede, por ejemplo, provocar un avance aún más desproporcionado sobre el Cerrado y la Selva Amazónica, generando consecuencias climáticas y ecológicas de dimensión global y reacciones geopolíticas imprevisibles. Además, como ya se ha dicho, es necesario ir más allá de las grandes cifras y comprender las consecuencias concretas del extractivismo en la materialidad biofísica del territorio y en la vida de las sociedades. Las cifras sobre el crecimiento de la minería no revelan inmediatamente la multiplicación de conflictos y catástrofes relacionados con ellas. Basta recordar la enorme catástrofe ocurrida a finales de 2015, con la ruptura de una presa de residuos en Mariana, Minas Gerais, que causó un impacto devastador en la región del río Doce. O el desastre igualmente devastador que ocurrió en Brumadinho, también en Minas Gerais, en 2019. El impacto de este desastre es mencionado por las voces del propio sector minero para justificar la caída de la producción de hierro en Brasil entre 2018

y 2019, de 450 a unos 410 millones de toneladas (Rodrigues, 12 de febrero 2020).

Es evidente que el futuro del Antropoceno está rodeado de muchas incertidumbres. La idea misma de una “tercera etapa” más consciente y cuidadosa solo existe como posibilidad o, siendo más realistas, como deseo. Es posible pensar en la situación de cada país en este contexto histórico, pero no de forma aislada. La dinámica mundial, incluidas las innovaciones tecnológicas, influirá en gran medida en los límites, posibilidades y cuellos de botella de Brasil en las próximas décadas. El panorama actual no es prometedor en el sentido de una verdadera transición hacia la sostenibilidad, ni en Brasil ni en el escenario internacional. En el caso de Brasil, el asombroso retroceso político que trajo el gobierno de Jair Bolsonaro, entre 2019 y 2022, vino a ser desesperante. En un momento crucial para la toma de decisiones complejas, la visión medioambiental del gobierno federal volvió al patrón simplista y destructivo dominante en el periodo anterior a la década de los setenta.

Pero los retos son aún mayores a escala mundial. Algunos análisis, por ejemplo, indican un posible final de la Gran Aceleración, en la medida en que la capacidad de producción y ocupación del medio planetario está llegando a su límite. Las tasas de expansión observadas en décadas anteriores, en general, ya no se reproducen en la actualidad, incluso teniendo en cuenta los factores coyunturales, los cambios en los ejes geográficos de crecimiento económico y, principalmente, la vieja lección de que el futuro es siempre impredecible. De todos modos, existen proyecciones sobre el final de la Gran Aceleración, que es diferente del final del Antropoceno, y sobre la posibilidad de que dicha inflexión estimule ajustes hacia nuevas formas de vida, más coherentes con la realidad de una única Tierra (McNeill y Engelke, 2014, p. 209). Por otra parte, el único agotamiento cuantitativo de la Gran Aceleración también puede provocar una explosión de conflictos socioambientales distributivos y redistributivos violentos, incluidos los conflictos militares por los recursos disponibles.

En la metodología que calcula la relación entre biocapacidad y huella ecológica, Brasil es uno de los pocos países que aún tiene una biocapacidad per cápita tres veces superior a su huella ecológica per cápita. Sin embargo, esta biocapacidad ya se ha reducido en más de un 50% entre 1960 y 2017 como consecuencia de la intensa devastación de los biomas autóctonos (Global Footprint Network [GFN], 2021). También hay que tener en cuenta que los cálculos agregados del consumo medioambiental en Brasil son muy engañosos debido a la enorme desigualdad de ingresos. Aun así, puede decirse que Brasil sigue teniendo un cierto margen ecológico que la mayoría de los países ya no tienen.

Por esta misma razón, existe la posibilidad de que el país se vea abocado a participar en un proceso –frustrado por la anticipación– de rescate a toda costa del patrón vigente durante la Gran Aceleración. En otras palabras, el aumento de las ganancias a corto plazo derivadas de la exportación de recursos primarios, aunque sea por parte de un sector muy minoritario de la sociedad, puede aumentar la intensidad de la presión destructiva y degradante sobre el territorio y las poblaciones. Tal distopía, que puede cobrar cuerpo en un futuro no muy lejano, aumentaría radicalmente los conflictos socioambientales y el autoritarismo de las élites, reduciendo el espacio para la búsqueda de alternativas sostenibles y democráticas en el contexto del margen de maniobra ecológico antes mencionado. Al final, por tanto, más allá de las complejas interacciones internacionales, el futuro dependerá de los enfrentamientos políticos internos sobre qué tipo de país logrará construir la sociedad brasileña –si es que va a existir tal espacio de autonomía– en el encadenamiento de una humanidad y un planeta en tiempos del Antropoceno.

Bibliografía

- Acker, Antoine (2020). A Different Story of the Anthropocene: Brazil's Postcolonial Quest for Oil (1930-1975). *Past and Present*, 249(1), 167-211.
- Banco Central do Brasil (2019). Evolução da pauta exportadora brasileira e seu determinantes. *Estudos especiais do Banco Central*, (38).
- Bonneuil, Christophe y Fressoz, Jean-Baptiste (2013). *L'Événement Anthropocene*. París: Seuil.
- Bowler, Peter J. (1992). *The Earth Encompassed: A History of Environmental Sciences*. Nueva York: Norton.
- Brannstrom, Christian (2000). Coffee Labor Regimes and Deforestation on a Brazilian Frontier, 1915-1965. *Economic Geography*, 76(4), 326-346.
- Chakrabarty, Dipesh (2009). The climate of history: Four theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197-222.
- Companhia Brasileira de Abastecimento [CONAB] (2015). *Acompanhamento da Safra Brasileira – Grãos*. Brasília: Conab.
- Contini, Elisio et al. (2010). Dinamismo da Agricultura Brasileira. *Revista de Política Agrícola*, Ano XIX, (42), 42-64.
- Cushman, Gregory T. (2013). *Guano and the Opening of the Pacific World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo (2014). *Há mundo por vir: Ensaio sobre os Medos e os Fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie.

Dean, Warren (1987). *Brazil and the Struggle for Rubber*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dean, Warren (1995). *With Broadax and Firebrand: The Destruction of the Brazilian Atlantic Forest*. Berkeley: University of California Press.

Droulers, Martine (2001). *Brésil: une géohistoire*. Paris: PUF.

Empresa Brasileira de Energia [EPE] (2019). *Balanco energético nacional – 2019*. Brasília: EPE.

Galeano, Eduardo (1997 [1971]). *Las venas abiertas de América Latina*. Santiago: Pahuén.

Global Footprint Network [GFN] (2021). *The National Footprint and Biocapacity Accounts -2021*. Oakland: GFN.

Gomes, Gerson y Cruz, Carlos A. (2015). *Vinte Anos de Economia Brasileira - 1995/2014*. Brasília: Centro de Altos Estudos Brasil Século XXI.

Hamilton, Clive y Grinevald, Jacques (2015). Was the Anthropocene Anticipated? *The Anthropocene Review*, 2(1), 59-72.

Instituto Brasileiro de Mineração [IBRAM] (2015). *Informações sobre a Economia Mineral Brasileira – 2015*. Rio de Janeiro: IBRAM.

Instituto Aço Brasil [IAB] (2015). *Aço e Economia*. Rio de Janeiro: IAB.

Jonsson, Frederik Albritton (2012). The Industrial Revolution in the Anthropocene. *The Journal of Modern History*, 84, 679-696.

Kumar, Krishan (1986). *Prophecy and Progress: The Sociology of Industrial and Post-Industrial Society*. Harmondsworth: Penguin.

Leite, Antônio D. (2014). *A energia do Brasil*. Rio de Janeiro: Campus.

Lewis, Simon y Maslin, Mark (2018). *The Human Planet: How We Created the Anthropocene*. New Haven: Yale University Press.

Luz, Nícia V. (1975). *A luta pela industrialização do Brasil*. San Pablo: Alfa-Omega.

Malm, Andreas (2016). *Fossil Capital: The Rise of Steam Power and the Roots of Global Warming*. London: Verso.

McNeill, John R. (2015). Energy, population, and environmental change since 1750: Entering the Anthropocene. En John R. McNeill y Kenneth Pomeranz (eds.), *The Cambridge world history, Vol. 7, Production, Destruction and Connection, 1750-present, part 1, Structures, Spaces and Boundary Making* (pp. 51-82). Cambridge: Cambridge University Press.

McNeill, John R. y Engelke, Peter (2014). *The great acceleration: an environmental history of the Anthropocene since 1945*. Cambridge: Harvard University Press.

Mintz, Sidney (1985). *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. Nueva York: Penguin.

Pádua, José A. (2000). Biosfera, história e conjuntura na análise da questão amazônica. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, VI (suplemento), 793-811.

Pádua, José A. (2002). *Um Sopro de Destruição: Pensamento Político e Crítica Ambiental no Brasil Escravista (1786-1888)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Pádua, José A. (2018). Brazil in the History of the Anthropocene. En Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna (eds.), *Brazil in the Anthropocene* (pp. 19-40). Londres: Routledge.

Pádua, José A. (2019). The Dilemma of the Splendid Cradle: Nature and Territory in the Making of Brazil. En John Soluri; Claudia

Leal y José A. Pádua (eds.), *A Living Past: Environmental Histories of Modern Latin America* (pp. 91-114). Nueva York: Berghahn.

Pochmann, Marcio (2019). Tendências Estruturais do Mundo do Trabalho no Brasil. *Ciência e Saúde Coletiva*, 25(1), 89-99.

Polanyi, Karl (2012 [1944]). *A Grande Transformação*. Lisboa: Edições 70.

Przeworski, Adam (1986). *Capitalism and Social Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Quenet, Grégory (2017). The Anthropocene and the Time of Historians. *Annales HSS (English Edition)*, 72(2), 267-299.

Ribeiro, Darcy y Moreira Neto, Carlos (1993). *A fundação do Brasil: testemunhos (1500-1700)*. Petrópolis: Vozes.

Rigoto, Raquel M.; Vasconcelos, Dayse P. y Rocha, Mayara M. (2014). Uso de Agrotóxicos no Brasil e Problemas de Saúde Pública. *Cadernos de Saúde Pública*, 30(7), 1-3.

Rodrigues, Leo (12 de febrero 2020). Ibram: produção de minério em 2019 caiu, mas faturamento cresceu. *Agência Brasil*. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-02/ibram-producao-de-minerario-em-2019-caiu-mas-faturamento-cresceu#:~:text=Segundo%20a%20entidad%2C%20a%20producci%C3%B3n%C3%A7%C3%A3o,ruptimento%20da%20barragem%20em%20Brumadinho>

Safier, Neil (2008). *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America*. Chicago: University of Chicago Press.

Sindicato Nacional da Indústria de Componentes para Veículos Automotores [SINDIPEÇAS] (2019). *Relatório de Frota circulante – 2019*. São Paulo: Sindipeças.

- Steffen, Will et al. (2011). The Anthropocene: Conceptual and Historical Perspectives. *Philosophical Transactions of the Royal Society*, 369(1938), 824-867.
- Steffen, Will et al. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 1-18.
- Steffen, Will; Crutzen, Paul J. y McNeill, John R. (2007). The Anthropocene: ¿Are humans now overwhelming the great forces of nature? *Ambio*, 36(8), 614-621.
- Tolmasquim, Mauricio; Guerreiro, Amilcar y Gorini, Ricardo (2007). Matriz energética brasileira. *Novos Estudos-Cebrap*, (79), 47-69.
- Topik, Steven C. y Wells, Allen (2012). *Global Markets Transformed - 1870/1945*. Cambridge: Harvard University Press.
- Topik, Steven C.; Marichal, Carlos y Frank, Zephyr (2006). Commodity Chains in Theory and in Latin American History. En Steven C. Topik; Carlos Marichal y Zephyr Frank (eds.), *From Silver to Cocaine* (pp. 1-24). Durham: Duke University Press.
- Trischler, Helmuth (2016). The Anthropocene: A Challenge for the History of Science, Technology, and the Environment. *NTM-Zeitschrift für Geschichte der Wissenschaften, Technik und Medizin*, 24, 309-335.
- United Nations Conference on Trade and Development [UNCTAD] (2020). *Review of Maritime Transport 2020*. Nueva York: United Nations.
- Veiga, José E. da (2019). *O Antropoceno e a Ciência do Sistema Terra*. San Paulo: Editora 34.

Villela, André A. (2011). Exclusivo metropolitano, “superlucros” e acumulação primitiva na Europa pré-industrial. *Topoi*, 12(23), 4-29.

Wallerstein, Immanuel (1989). *The Modern World-System. Vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730–1840*. San Diego: Academic Press.

Weinstein, Barbara (1983). *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920*. Palo Alto: Stanford University Press.

Williams, Raymond (1984 [1976]). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Londres: Flamingo.

Wilberg, Julius (1974). Consumo Brasileiro de Energia. *Revista Brasileira de Energia*, (27), 17-29.

Worster, Donald (1994). *Nature's Economy: A History of Ecological Ideas*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cuidados relacionales como campo de resistencias

Regionalizar e historizar el Antropoceno Perspectivas desde la India¹

Antje Linckenbach

■ Doi: 10.54871/ca24an8e

Introducción

En la década de los setenta, el Club de Roma advirtió que, si continuaba el modelo económico basado en el crecimiento, la vida humana en la Tierra llegaría a su límite en menos de 100 años. Por primera vez la humanidad tomó conciencia de la finitud de los recursos naturales y de la Tierra como espacio vital. Hoy en día, los científicos de los sistemas terrestres nos dicen que las especies humanas ya han superado la biocapacidad total del planeta (Penna, 2010). En lo que denominan *enfoque de los límites planetarios*, los científicos identifican “nueve procesos que forman parte del funcionamiento del sistema Tierra, [...] que son modificados sustancialmente por la acción humana” y que necesitan un control estricto para contrarrestar el riesgo de desestabilización de la Tierra (Stephens, 2017, p. 33). El cambio climático, el cambio del sistema terrestre y el uso del agua dulce son tres de estos procesos cruciales. También se ha identificado al culpable de las modificaciones

¹ Traducción del texto del inglés al español por lxs editorxs.

destructivas: la especie humana no solo ha alterado profundamente la Tierra a lo largo de los milenios, sino que también se considera que el *anthropos* es el principal agente del actual predicamento del cambio ambiental y climático global. Por ello, los geólogos han sugerido que se describa el periodo más reciente de la historia de la Tierra como *Antropoceno* (Crutzen y Stoermer, 2000).²

Este artículo comienza cuestionando la noción de Antropoceno y la perspectiva globalizadora que prevalece en los acalorados debates actuales sobre el cambio climático. A continuación, aboga por una perspectiva geo-socio-histórica, que permite identificar las particularidades socio-históricas, las dinámicas de poder, las interacciones y las dependencias de las regiones geográficas y las localidades; también permite profundizar en las historias locales/regionales de opresión y destrucción del medio ambiente y de los medios de vida. En un segundo paso, el documento toma el ejemplo de la India e ilustra la destrucción de los paisajes y los mundos de vida de las comunidades indígenas (adivasi) debido a la minería y la industrialización. En tercer lugar, introduce el concepto de “resonancia”, un término clave en la teoría crítica de las relaciones mundiales desarrollada por el sociólogo Hartmut Rosa, y se pregunta si la idea de unas relaciones humano-mundo resonantes –basadas en una ética del cuidado– puede proporcionar un imaginario para futuros más sostenibles. Pone estas reflexiones en conversación con el concepto de “democracia ecológica radical”, un marco para las ideas y prácticas locales de las culturas alternativas en la India.

² El término Antropoceno implica atribuir la “responsabilidad” del estado actual del planeta a los seres humanos. Sin entrar en el debate sobre las formas de responsabilidad (causal, moral, individual, colectiva...), tener responsabilidad aquí significa básicamente responsabilizar a los seres humanos de sus acciones pasadas, pero también de las futuras.

¿Estamos todos en el mismo barco? Responsabilidades e impactos del cambio climático

Vincular la responsabilidad de las especies y el cambio climático, tal y como sugiere la noción de *Antropoceno*, tiene implicaciones problemáticas. Si bien es cierto que el cambio climático es una gran amenaza mundial, la responsabilidad de su génesis, así como de sus impactos, no puede globalizarse de la misma manera. Más bien, la responsabilidad recae en un *anthropos* concreto, y los efectos se distribuyen de forma desigual.

Responsabilidad y nombramiento: los estudiosos críticos sostienen que no se puede culpar a la humanidad como tal, sino solo a un tipo particular de ser humano, de la situación planetaria. Dipesh Chakrabarty (2009) se pregunta si los “pobres del mundo”, cuya huella de carbono es muy baja, pueden ser considerados responsables de la génesis del Antropoceno, y Anna Grear está convencida de que el *anthropos* destructivo es el “sujeto racional europeo (y luego occidental) por excelencia” (2017, p. 86). El potencial destructivo de esta “figuración individualista y excepcionalista” (Grear, 2017, p. 79) fue y se nutre de su sistema económico expansivo y de sus pretensiones hegemónicas, que condujeron a un sistema de expropiación y opresión, tanto colonial como postcolonial, hasta ahora desconocido. En consecuencia, algunos estudiosos buscan nombres alternativos para la época actual: Jason Moore sugiere Capitaloceno, para “dar sentido al infierno planetario”, y tener en cuenta los efectos sociales del cambio climático: “la división de clase climática, el patriarcado de clase y el apartheid climático” (2019, p. 54). Donna Haraway prefiere Chthuluceno, un término que desafía el excepcionalismo humano y evoca la interconexión de la vida —una interconexión, que los humanos ahora experimentan amargamente en los efectos negativos sobre la vida humana debido a las calamidades creadas por el hombre. El término pretende reconocer que los seres humanos no son los únicos actores, ya que todos los demás seres actúan,

son manipulados y son pasivos. “Los seres humanos son con y de la Tierra, y los poderes bióticos y abióticos de esta Tierra son la historia principal” (Haraway, 2016a, p. 11).

Impactos desiguales: la actual crisis climática y medioambiental afecta a las regiones y a las personas de forma diferente: el apocalipsis es desigual y no se cierne en todas partes de la misma manera. No estamos todos en el mismo barco. Aunque probablemente habrá botes salvavidas para los ricos y privilegiados, los grupos marginados y vulnerables sufrirán de forma desproporcionada, o incluso perecerán. En muchos países del Sur global, donde el sustento de la población depende en gran medida de la agricultura, el calentamiento global afecta gravemente a la producción de alimentos y amenaza la soberanía y la seguridad alimentaria. Ya en la actualidad, y más aún con el continuo aumento de las temperaturas, muchas islas del Pacífico y sus poblaciones se enfrentan a un desafío único debido al aumento del nivel del mar, la contaminación de los recursos de agua dulce con agua salada, la acidificación de los océanos y la erosión de las costas (Yeo, 2020). El cambio climático y los fenómenos meteorológicos extremos también afectan negativamente a los grupos desfavorecidos de los países del Norte global. Las comunidades de color, los refugiados e inmigrantes y las comunidades de bajos ingresos sufren de manera desproporcionada debido a su condición ya vulnerable (Cho, 2020).

Para evitar generalizar la responsabilidad y el riesgo y ocultar quién es el verdadero culpable del cambio climático y de la desestabilización de la Tierra y quién tiene que soportar la mayor parte de sus costes, tenemos que dejar de evaluar la situación desde una perspectiva única y global. En su lugar, debemos agregar una visión geo-socio-histórica que enfoca en las particularidades socio-históricas, las dinámicas de poder y las interacciones de las regiones y localidades geográficas. Solo cuando exploremos críticamente las historias y los enredos epistemológicos, culturales, económicos y políticos de los espacios geosociales, podemos identificar diferencias, jerarquías, responsabilidades y dependencias. También nos

permitirá reconocer la pluriversalidad de las relaciones con el mundo, la sociología de las relaciones-mundo que van desde formas nutritivas (de cuidado) hasta destructivas de pensar, actuar y ser. Permite cuestionar los axiomas de la modernidad –la autonomía (en el sentido de individualismo posesivo) y el dominio–, esenciales para el imaginario arraigado en Occidente de la gran división y de que la tierra es el dominio del “hombre” como único agente en el planeta.

Por último, la visión geo-socio-histórica nos ayuda a profundizar en las historias locales/regionales de opresión y destrucción del medio ambiente y de los medios de vida más allá de la amenaza capitalógena del cambio climático y del colapso planetario. El capitalismo, como sistema económico expansivo dedicado a la acumulación cada vez más rápida de riqueza y poder en beneficio de unos pocos, tiene una larga y letal historia de destrucción socioecológica, especialmente en regiones del mundo con un legado colonial. Y especialmente en los pueblos que siguen un modo de vida diferente y dependen de su entorno natural para subsistir (como los grupos indígenas), que fueron y siguen siendo víctimas de la ideología del progreso y del crecimiento económico arraigada en Occidente y ahora son marginados por las élites nacionales poscoloniales, desposeídos y desplazados en nombre del “desarrollo”; se les priva de sus medios de vida y su cultura y tienen que enfrentarse a la violencia contra sus cuerpos y mentes o, incluso, a la muerte.

Destrucción mediante el desarrollo orientado al crecimiento en la India

El colonialismo británico alteró profundamente la vida en el subcontinente. Mientras que las élites intelectuales y empresariales se beneficiaron de la educación occidental, del espíritu capitalista y de las nuevas oportunidades económicas, y las élites feudales obtuvieron la propiedad privada de sus tierras y el estatus político de

la alta burguesía, la mayoría de la población predominantemente rural de la India fue sometida a la dominación política, a la explotación económica y a las llamadas intervenciones civilizadoras. Entre las medidas de control de mayor alcance estaban los cambios en el sistema jurídico. El Estado colonial introdujo leyes y reglamentos para apropiarse, controlar y gestionar la tierra y los bienes comunes. Los bosques se sometieron a una “gestión científica” y se eliminaron o restringieron los derechos de propiedad común y los derechos locales de usufructo. El derecho de *dominio eminente* confiere al Estado el control último sobre la tierra dentro de su territorio y permite la adquisición de tierras “en cualquier localidad” para “cualquier fin público [o para una empresa]” en nombre del desarrollo nacional o del bien común. Después de la independencia, la legislación colonial siguió vigente y, con ciertas modificaciones, sigue siendo fundamental para la gobernanza poscolonial (Linkenbach, 2022).

La incorporación forzosa a las estructuras estatales y la desterritorialización afectaron más gravemente a las comunidades indígenas de la India, que ascienden a 104 millones o al 8,6% de la población total del país. Denominados por el Estado como Tribus Registradas³, los grupos indígenas de la India continental se autodenominan Adivasi, y utilizan esta autodenominación asertiva en su lucha política por los derechos a la tierra y la autodeterminación. Las zonas registradas son ricas en recursos minerales y el 89% de toda la riqueza mineral generada en la India procede de ellas (*The Wire*, 22 de marzo 2018). La meseta del noreste (o Chota Nagpur), que abarca los estados de Jhar-khand, Odisha, Bengala Occidental y partes de Chhattisgarh, es especialmente atractiva.

³ La denominación oficial de “tribus desfavorecidas” (ST por sus siglas en inglés) se recoge en la Constitución india (art. 342). En el 5º y 6º apéndice de la Constitución se establecen normas especiales para las tribus y las zonas de tribus; la lista completa de tribus figura en la Orden Constitucional (Tribus Desfavorecidas) de 1950. Las regiones habitadas predominantemente por tribus desfavorecidas se denominan zonas desfavorecidas.

Proporciona casi el 80 % de las reservas de carbón de la India (*NS Energy*, 3 de abril 2020) (con propiedades coquizantes) y es la región líder en la extracción de mineral de hierro, bauxita, cobre, manganeso, mica y uranio. El establecimiento de industrias extractivas y la planificación y construcción de presas hidroeléctricas comenzaron en la época colonial, pero la política de desarrollo nehruviana postcolonial de industrialización pesada convirtió a la región en el centro de la producción minera y siderúrgica. Solo entre 1951 y 1990, 21,3 millones de personas se vieron desplazadas por proyectos de desarrollo en toda la India, y el 40 % (8,54 millones) de esta cifra eran adivasi (Kannabiran, 2012, p. 261; Misra y Das, 2014, p. 22). Con su tierra y su hábitat, los adivasi pierden sus vínculos sociales y culturales, sus conocimientos e instituciones, sus lugares sagrados y su sentido de pertenencia. En la zona de Chota Nagpur, pero también en otras partes de la India, el “desarrollo” avanzó hacia el imaginario dirigente, las presas se convirtieron en los “templos de hoy” y las fábricas en el símbolo del progreso. Los desplazados se volvieron vulnerables y empobrecidos. Su sacrificio era necesario para el bien mayor, el bien nacional, como declaró abiertamente el entonces primer ministro Jawaharlal Nehru en 1948, cuando se dirigió a los expulsados por la presa de Hirakud, en Odisha (Kothari, 1996, p. 1478).

Con la liberalización económica de la década de 1990, los estados ricos en carbón de la meseta nororiental se volvieron atractivos para el capital internacional y las actividades económicas de explotación aumentaron. La región experimentó la inversión privada en la minería y la industria, la aceleración de las estrategias extractivas impulsadas por empresas nacionales y extranjeras de acuerdo con los gobiernos estatales, y la expansión de los proyectos hidroeléctricos y de riego, así como de los proyectos de infraestructura. Una de las regiones más afectadas es la cuenca del río Damodar, con un elevado número de yacimientos de carbón, entre ellos los yacimientos de carbón de Karanpura, una red de minas de carbón con enormes reservas repartidas por varios distritos de Jharkhand. Las

minas son explotadas por empresas públicas y privadas.⁴ Algunas de las empresas explotan minas a cielo abierto que provocan importantes daños ecológicos y tienen graves consecuencias sociales (Lahiri-Dutt, Radhika y Ahmad, 2012). La minería de carbón a cielo abierto implica la voladura de tierra y rocas (“sobrecarga”) para abrir los filones de carbón. Los pozos se excavan con máquinas a veces hasta una profundidad de 100-120 metros, y cuando se inicia un nuevo pozo, la sobrecarga se vierte en el anterior. “Toda la zona se convierte en tierra estéril” (Bose, 2017), y se hace caso omiso de las directivas posteriores a la explotación minera de rellenar toda la era y plantar árboles. Además, el proceso minero provoca la destrucción del paisaje y la contaminación de los ríos y el agua por los residuos químicos tóxicos de las minas y los lodos de carbón de los lavaderos de carbón (Imam, 2017). El río Damodar es (uno de) los más contaminados de la India y los estudios atestiguan los altos riesgos para la salud de los residentes locales.

En las zonas mineras e industriales, los adivasi son desposeídos y desplazados, y en la mayoría de los casos no son recompensados ni reasentados adecuadamente. Para ganarse la vida, muchos se dedican a trabajos precarios como vendedores ambulantes de carbón o empleados de minas. Sin embargo, tras la aplicación de leyes más favorables para el reasentamiento y las indemnizaciones (*Land Acquisition Act*, 2013), algunas familias adivasi lograron asegurar empleos permanentes y asalariados en las minas de carbón para sus varones. Si bien estas nuevas posibilidades económicas permitieron mejorar la vida (vivienda, educación) y desencadenaron nuevas aspiraciones, también supusieron nuevos retos para las comunidades indígenas: la movilidad ascendente llevó rápidamente a disparidades y competencia entre los hogares, desencadenó desigualdades sin precedentes y un declive de la solidaridad (Noy, 2019; 2020).

⁴ Para más información sobre los yacimientos de carbón de Karanpura y las repercusiones ecológicas y sociales, véase Sharma (2021).

Desde mediados de la década de 1980, comenzó a crecer la oposición contra los proyectos de desarrollo orientados al crecimiento y, en muchas regiones de la India, las comunidades marginadas adivasi y pequeños agricultores decidieron resistir. Se hizo mundialmente famoso el movimiento Narmada Bachao Andolan o Salvar el Narmada, que durante más de 30 años se opuso a la construcción de un sistema de presas a lo largo del río Narmada (en los estados de Madhya Pradesh, Maharashtra y Gujarat) con métodos no violentos (marchas de protesta, huelgas de hambre, *Jal Satyagraha*). La lucha, que incluyó un recurso ante el Tribunal Supremo de la India, no pudo impedir la construcción de megapresas y centrales eléctricas, la inundación de los embalses, la inmersión del paisaje, los pueblos y los lugares sagrados, y el desplazamiento de un enorme número de residentes, en su mayoría adivasi. Igualmente infructuosa fue la prolongada oposición contra la presa de Tehri, en el río Bhagirathi, en Uttarakhand, un complejo hidroeléctrico que finalmente comenzó a funcionar en 2006. En el centro y el este de la India, muchos adivasi se unieron a los movimientos de protesta y lucharon contra la minería (a cielo abierto) de carbón, aluminio, bauxita, mineral de hierro, cobre, mica y uranio por parte de empresas privadas y estatales. A pesar del apoyo de grupos de solidaridad internacional como Amnistía Internacional (AI)⁵ y Food First International Network (FIAN), la mayoría de las luchas no pudieron triunfar. Solo algunas lo lograron: Los adivasi de Munda y Oraon lucharon contra la construcción de las presas de Koel-Karo en Jharkhand, proyecto al que se puso fin oficialmente en 2005; los Dongria Khond de las colinas de Niyamgiri, en Odisha, resistieron con éxito contra un proyecto de extracción y refinado de bauxita planeado por la empresa londinense Vedanta Aluminum Limited (VAL) (2002-2014). La protesta contra la adquisición de tierras para una Zona Económica Especial en Nandigram-Singur (Bengala

⁵ Véase el informe de Amnesty International India (2016) sobre la minería de carbón y la violación de los derechos humanos en Chhattisgarh, Jharkhand y Odisha.

Occidental) para el proyecto de automóviles Tata Nano (2008) logró su objetivo, así como la resistencia contra la planta siderúrgica proyectada por la mayor cooperativa siderúrgica del mundo, ArcelorMittal, cerca de Ranchi, Jharkhand (2005-2012). En el estado sureño de Kerala, el levantamiento de los agricultores locales (adivasi) contra una planta embotelladora operada por Hindustan Coca-Cola Beverages Private (HCBL), que contaminaba y reducía las aguas subterráneas, condujo a una decisión judicial que obligó a la empresa a cerrar la producción.

La desterritorialización y el recorte de los derechos sobre los recursos en la India no solo se producen en el contexto del desarrollo, sino que también son consecuencia de las medidas de proteger la naturaleza. Desde la década de 1980, la creciente preocupación por el medio ambiente y la adopción de políticas respetuosas han llevado a la creación de zonas protegidas para asegurar la biodiversidad y la vida silvestre, pero también a la creación de zonas de recreo para atraer a turistas nacionales e internacionales. Los conservacionistas consideran que los adivasi son un factor perturbador y desestabilizador, ya que son personas que carecen de conocimientos (científicos) adecuados y, por tanto, son incapaces de cuidar su entorno. La gestión y el control de las áreas protegidas es tarea de una burocracia capacitada y los que dependen de la tierra y los bosques para vivir, se convierten en invasores de su propio territorio. En resumen: los adivasi fueron y siguen siendo expulsados de su entorno vital debido tanto a los proyectos de desarrollo como a los de conservación. Pero ¿por qué hay que lamentarse? Lo “tribal”, lo “primitivo” se considera un vestigio del pasado, una forma de existencia humana anticuada. Si los adivasi quieren tener un futuro, deben dejar atrás sus antiguas formas de vida y tradiciones y adaptarse a una forma de progreso y modernidad, definida por el Estado y la industria e impuesta “desde arriba”.

Por último, cabe mencionar que las centrales eléctricas de carbón y la industrialización pesada son (además del ganado y los arrozales) los principales factores por los que India ocupa el tercer

lugar (después de China y Estados Unidos) en el ranking mundial de emisiones de dióxido de carbono.⁶ India es uno de los principales contaminantes y contribuye considerablemente al cambio climático global. Al mismo tiempo, el país es muy vulnerable a sus efectos debido a su gran economía agraria (aproximadamente el 58% de la población depende de la agricultura), sus regiones costeras e islas y el frágil ecosistema del Himalaya (Timperley, 2019). La temperatura media anual en la India ya ha aumentado en 1,0 grado Celsius desde 1850, e incluso si el calentamiento global puede limitarse a 1,5 grados Celsius, el país tiene que enfrentarse a graves cambios en este siglo. Se calcula que el deshielo de un tercio de los glaciares del Himalaya afectará a los principales ríos (Indus, Yamuna, Ganga y Brahmaputra), que son fuentes de agua fundamentales para la población de la India y de los estados vecinos. El cambio de los patrones de monzón y de las precipitaciones, las olas de calor y las sequías afectan a la producción agrícola; las enfermedades transmitidas por vectores, como el dengue y la malaria, aumentan los riesgos para la salud de la población; la subida del nivel del mar afecta las islas y su población, así como los sistemas fluviales de agua, que son cruciales para la producción de alimentos.

Suprimidos, pero resurgiendo: imaginarios alternativos de futuros preferidos

Cuando India estaba a punto de convertirse en una nación independiente, la estrategia nehruviana de desarrollo industrial fue muy cuestionada. En primer lugar, fue cuestionada por la crítica

⁶ Véase el mapa de *World Population Review* sobre la emisión de gases de invernadero por país (<https://worldpopulationreview.com/country-rankings/greenhouse-gas-emissions-by-country>). De conformidad con el Acuerdo de París de 2015, el reciente gobierno dirigido por el BJP prometió hasta 2030 reducir las emisiones en un 33-35% (en comparación con 2005) y producir el 40% de la capacidad eléctrica instalada mediante energía renovable o nuclear (Timperley, 2019).

de Mohandas Karamchand Gandhi al crecimiento económico y su visión alternativa de la reconstrucción de las aldeas (Chakrabarty, 2006; Chatterjee, 1984). En segundo lugar, cuando en 1946/47 se reunió la asamblea constituyente para redactar una constitución, también hubo una pequeña oportunidad de incorporar las visiones e intereses de los grupos indígenas de la India. Jaipal Singh Munda, un adivasi educado de Jharkhand, era miembro de la asamblea constituyente, y se celebraron varias reuniones con representantes adivasi de Chota Nagpur y el grupo políticamente dirigente en torno a Nehru. Sin embargo, ni las ideas gandhianas ni las indígenas pudieron ganar terreno, y nunca se produjo un diálogo en pie de igualdad sobre el futuro del país.

Aquí me interesan especialmente las ideas y preocupaciones de los adivasi que afloraron en los discursos y las negociaciones. Shiv Vishwanathan ha resumido estas visiones: los adivasi “querían su mundo junto a nuestro mundo. Querían estar separados, ser iguales y recíprocos” (2014, p. 178). Esta visión de igualdad y reciprocidad de mundos y formas de vida se basaba en ideas particulares de propiedad, democracia, ciudadanía y justicia cognitiva, que al final fueron descartadas. La propiedad, entendida como propiedad común sobre las tierras y bosques tribales, fue erradicada por las leyes forestales estatales y el dominio eminente. La democracia participativa o dialógica, una democracia de vigilancia y transparencia, fue anulada por la democracia representativa y el sistema de partidos. La ciudadanía, asumida como un concepto integrador y abierto, que también pertenece a los nómadas, los grupos pastorales y los tribales, se convirtió en la práctica y de facto en una definición estrecha y limitada a la clase media “domesticada” y a las castas superiores. Lo otro se consideraba “solo indios potenciales, indios problemáticos, indios primitivos, pero nunca indios *per se*” (Vishwanathan, 2014, p. 179). La justicia cognitiva, “el derecho de los diferentes conocimientos a coexistir y prosperar juntos” (Vishwanathan, 2014, p. 181), la posibilidad de diálogo y fertilización cruzada de una pluralidad de ideas y cosmologías tuvo que ceder ante

el sistema dualista del conocimiento occidental, orientado hacia el progreso y basado en el dominio y la objetivación de la naturaleza, incluidas las mujeres y los marginalizados.

Uno de los representantes de Chota reflexionó más tarde sobre el encuentro con Nehru: “Queríamos participar en el festival llamado de la libertad, ofrecer nuestras ideas, nuestras filosofías, nuestra visión de la India, pero ya nos habían musealizado o criminalizado. Fuimos como filósofos y nos rechazaron como salvajes” (Vishwanathan, 2014, p. 181). Sin embargo, es ahora cuando la marea ha cambiado: debido al predicamento de nuestros tiempos, las mentes críticas han empezado a pensar de forma diferente y a reconocer el potencial y la sabiduría de ciertas ontologías y formas de vida no occidentales y a llevarlas a un diálogo fructífero con otras formas de conocimiento y cosmovisiones. Para asegurar el florecimiento humano y no humano, la justicia, la igualdad de oportunidades de vida y la convivencia en la tierra en la era del Antropoceno, tenemos que reconocer que el mundo es relacional, caracterizado por la “generatividad simbiótica de la vida” (Grear, 2017, p. 91). Además, es imperativo que tanto los humanos (como parte de la naturaleza) como la naturaleza no humana sean considerados sujetos de preocupación normativa.

Una ética del cuidado y la receptividad: ¿resonancia como visión para el Antropoceno?

Las cosmovisiones y prácticas indígenas no deben ser romantizadas, ni pueden ser simplemente adoptadas por aquellos que están socializados en mundos ontológicos diferentes. Sin embargo, aunque los “sujetos postilustrados” no incluyan a los seres no humanos en su comunidad de parentesco, no se comuniquen con los lugares, las plantas o los árboles, ni hablen su lengua, igualmente pueden desarrollar su propia racionalidad para establecer una relación y forma respetuosa de interactuar con los humanos y con la

parte otra-que-humana de la naturaleza. En las últimas décadas han proliferado los enfoques “desantropologizadores” en la filosofía, el feminismo y las ciencias sociales y naturales, etiquetados como “giro posthumano”, que, cada uno a su manera, desafían el dualismo sujeto-objeto y difuminan las categorías entre humanos y otras formas de existencia orgánicas y no orgánicas (entre humanos y máquinas, humanos y animales). Karen Barad, por ejemplo, sostiene que los aparatos no son simples ensamblajes de humanos y no humanos, sino prácticas abiertas que implican intra-acciones específicas de ambas partes (2007, p. 171), por lo que considera que el material es una parte tan activa como el humano. La ontología relacional de Donna Haraway afirma que “los seres no preexisten a sus relaciones” (2003, p. 6): el mundo es una totalidad simbiótica, un sistema “complejo, dinámico, sensible, situado e histórico” (2016b, p. 58) que se envuelve en la interacción y la relación. Puig de la Bellacasa añade una fuerte afirmación normativa cuando sostiene que en un mundo de “conectividad ontológica entre múltiples agencias y entidades” (2017, p. 141) todas las formas de existencia son “materia de preocupación” y, por tanto, materia de una ética del cuidado. Deborah Bird Rose critica la “esclavitud de un yo monológico” (1999, p. 177) en la modernidad occidental, donde el “otro” nunca tiene la oportunidad de “responder en sus propios términos” (Bird Rose, 1999, p. 176), y argumenta que solo a través de la intersubjetividad que trasciende lo humano, la interconexión y la responsabilidad mutual puede crearse un entorno nutritivo y de cuidado. Karen Warren (1999) exige explícitamente que los seres humanos sean *cuidadores*; deben aceptar que tanto ellos como los otros-que-humanos merecen atención y cuidado. Sostiene que el cuidado no es simplemente un aspecto adicional de la ética, sino su propia condición: no se puede razonar o actuar moralmente sin inteligencia emocional, de la que el cuidado forma parte. Ser un agente moral significa cuidar. Joan Tronto (2013) añade que el cuidado no debe separarse de otros compromisos morales, a saber,

los compromisos democráticos de justicia, igualdad y libertad para todos.⁷

Hay dos aspectos del debate que considero de especial interés: entender el cuidado como actividad central y responsabilidad de los seres humanos, y el mundo como un sistema receptivo (en el que cada parte puede contestar en sus propios términos). En ambos casos entraré en conversación con la sociología de las relaciones-mundo, desarrollada por el sociólogo alemán Hartmut Rosa (2017), y especialmente el aspecto del cuidado puede ayudar a potenciar este enfoque.

Rosa entiende su sociología de las relaciones-mundo como una nueva forma de teoría crítica (2017, p. 36) con un fuerte elemento normativo. Se desarrolla en torno al concepto de resonancia, que él posiciona como metacriterio para una vida exitosa (2017, pp. 749-750). Lo considera viable porque la crítica de las condiciones de resonancia (*Resonanzverhältnisse*) incluye todos los demás campos de la crítica social, como la crítica de las relaciones de reconocimiento, distribución, comunicación y producción. Todos los contextos de opresión, abordados en estas críticas, conducen a la alienación y, en consecuencia, a la repulsión o la indiferencia. Bloquean la formación de la resonancia (por ejemplo, religiosa, política, estética), impiden que el sujeto desarrolle su “voz propia” (*eigene Stimme*) y, por tanto, su capacidad de resonancia.

Una vida exitosa y buena (*gelingendes Leben*) es una vida rica en experiencias de resonancia. La resonancia puede experimentarse en tres dimensiones o ejes de resonancia (Rosa, 2017, pp. 748-749). La dimensión horizontal incluye todas las relaciones e interacciones entre los sujetos sociales, la dimensión diagonal relaciona a los sujetos con el mundo de las cosas, y la dimensión vertical trasciende los contextos inmediatos de los sujetos sociales y los relaciona

⁷ Situar el cuidado en el contexto de otros compromisos morales puede ayudar a evitar las trampas éticas del concepto que aparecen, por ejemplo, en la narrativa patriarcal y colonial del cuidado (véase Tronto, 2013).

con la totalidad de la existencia, con las esferas de la religión, el arte o la naturaleza (Rosa, 2017, pp. 74-75). Sin embargo, la resonancia siempre abarca un momento de inaccesibilidad, ya que solo podemos establecer una relación receptiva “con una contraparte de la que no podemos apropiarnos completamente o transformar adaptativamente” (Rosa, 2017, p. 185).

Rosa postula que, si bien el esfuerzo del sujeto humano por establecer relaciones resonantes con el mundo es universal, las condiciones de resonancia y los ejes de resonancia serán específicos. Limita conscientemente su propia investigación al análisis de las relaciones humano-mundo y las posibilidades de la “buena vida” en la modernidad occidental, pero alienta los estudios que van más allá de este contexto limitado. A continuación, sostengo que la apertura de su marco analítico permite en realidad ir más allá de Occidente, explorando otros contextos sociales y manifestaciones de la modernidad y pensar en la resonancia como ideal normativo y principio rector en un mundo entrelazado de subjetividades múltiples más-que-humanas.

En primer lugar, para Rosa, la resonancia (como modo de estar en el mundo) es un concepto relacional (2017, p. 166); no es simplemente un eco, sino una relación de respuesta (2017, p. 167). Dos entidades en una relación se comunican por su propia voluntad y con sus propias voces, se responden mutuamente, se afectan (se tocan, se mueven) y se transforman. En segundo lugar, esta capacidad de respuesta implica que en una relación resonante cada entidad tiene agencia, voz, incluso subjetividad, y es plenamente reconocida en su particularidad y diferencia por otras entidades. Si desarrollamos coherentemente el pensamiento de Rosa, esto significa, en tercer lugar, el hecho de resonar con otra persona, cosa, entidad, etc., de verse afectado por ella en un encuentro intersubjetivo que presupone la capacidad de empatía: siendo plenamente consciente de mí mismo, puedo compartir tus sentimientos, la felicidad o el dolor que siento contigo. En cuarto lugar, la empatía señala la preocupación (moral), que es la precondition de, o incluso es co-constitutiva

con, el cuidado. Así, ampliando el planteamiento de Rosa, podemos decir que una vida de éxito es una vida llena de relaciones resonantes con el mundo, que están intrínsecamente vinculadas con el reconocimiento recíproco/mutuo, el respeto, la empatía y el cuidado –hacia todas las formas de existencia en un mundo interconectado.

Rosa elaboró su teoría de la resonancia desde una perspectiva humana y con la humanidad en el punto de mira. En este contexto, no es controvertido ver al ser humano como agente moral y atribuirle las capacidades de reconocimiento, respeto, empatía y cuidado. Sin embargo, si queremos que la teoría de la resonancia sea fructífera más allá de un mundo centrado en más-que-humanos y aplicarlo a un mundo entrelazado de subjetividades múltiples, debemos reflexionar sobre las capacidades morales de los agentes no humanos. Los filósofos de la ética ya discuten de forma controvertida quién puede ser un agente moral, si la moralidad puede extenderse al mundo no humano y a qué parte de él: a los animales, a algunos animales, a las plantas (Kallhoff, 2014; Rowlands, 2012; Singer, 1995). Además, preguntan: ¿qué significa la moralidad? ¿Incluye la empatía y el cuidado? Estas cuestiones filosóficas siguen siendo un reto para los enfoques des-antropologizadores, pero no pueden resolverse fácilmente. Mientras que en el ámbito del discurso académico estos debates sobre los principios *a priori* pueden desencadenar acalorados debates, en el ámbito de la praxis política, obstaculiza los esfuerzos por construir un orden ecológico normativo alternativo. Por lo tanto, y en el contexto de esta contribución, sugiero inspirarse en el pragmatismo medioambiental (Light y Katz, 1996; Parker, 1996), partir de situaciones concretas y preguntarse qué pueden hacer los seres humanos, como agentes morales y formadores activos de sus mundos vitales, para crear las condiciones de resonancia y mejorar el bienestar de todas las formas de existencia humanas y otros-que-humanas. Para ello, quiero volver al ejemplo de la India.

Crear las condiciones de resonancia y de una buena vida en la India: la democracia ecológica radical

El destructivo modo de desarrollo indio, que afecta gravemente tanto a los seres humanos como a la naturaleza, no ha quedado sin respuesta. El mundo académico y la sociedad civil han criticado el modelo de desarrollo dominante, pero lo más importante es que ha sido atacado por las poblaciones locales, que se unen en movimientos de protesta en muchas partes del país y reaccionan ante proyectos de desarrollo concretos (véase más arriba). Se organizan a nivel local y en redes más amplias, y reciben el apoyo de grupos de defensa de derechos nacionales e internacionales. Sus actividades están motivadas por sus propios sentimientos de pérdida y sufrimiento individual y colectivo, ya que observan y experimentan la desestructuración de su entorno vital, el colapso de sus economías y culturas, el desconocimiento de sus mundos vitales y futuros.

En los numerosos focos de resistencia y en los públicos críticos se han creado visiones conscientes del medio ambiente alternativas al desarrollo orientado al crecimiento. Además, en toda la India se han consolidado iniciativas locales o regionales a pequeña escala que pretenden traducir las visiones en hechos. Los ecologistas indios han rastreado y descrito muchas de estas iniciativas, que se centran en diferentes áreas. Se concentran en la economía sustantiva o ecológica, la agroecología, la protección y la regeneración de los bosques y otras tierras comunes, la gestión del agua, la educación basada en los conocimientos y las lenguas locales, la lucha contra las desigualdades de casta y de género, y el autogobierno local (véase Kothari y Joy, 2017; Shrivastava y Kothari, 2012).

Aunque todos estos proyectos e iniciativas –dada su diversidad– no siguen una visión coherente, Kothari y Joy identifican “algunas amplias tendencias comunes” (2017, p. 19) que recorren como un hilo conductor todos estos esfuerzos. En un trabajo de colaboración anterior, Ashish Kothari había resumido estas tendencias

como “Democracia Ecológica Radical”, o RED (Shrivastava y Kothari, 2012; véase también Kothari et.al., 2019).

En primer lugar, y lo más importante, la “Democracia Ecológica Radical” es un marco, no un proyecto. Es un camino abierto, no un destino fijo, un diálogo respetuoso y mutuo en constante evolución entre los seres humanos localizados y socialmente arraigados y entre esos seres humanos y las demás partes de la naturaleza. En consecuencia, RED representa un pluriverso, una pluralidad de visiones y prácticas desarrolladas por comunidades integradas en diferentes mundos de vida. En segundo lugar, RED se basa en dos principios fundamentales: A) la sostenibilidad ecológica, o la “integridad continua de los ecosistemas y las funciones ecológicas de las que depende toda la vida” (Shrivastava y Kothari, 2012, p. 348). B) La equidad humana, entendida como la superación de las divisiones de casta, clase, edad, género y otras, y que comprende diversas características, como la igualdad de oportunidades, el pleno acceso a los medios de decisión para todos, la equidad en la distribución, la justicia y la seguridad cultural. En tercer lugar, la RED tiene un conjunto de valores básicos relacionados con los principios fundamentales: el respeto a los seres humanos y a las demás especies, el mantenimiento de fuertes vínculos con la naturaleza, el respeto a la diversidad cultural y al pluralismo, el reconocimiento de las diferentes formas de conocimiento, la cooperación en lugar de la competencia, la valoración de la socialidad, la interacción cultural y social, la prioridad de lo común sobre lo privado, la valoración de la no violencia.

La Democracia Ecológica Radical y sus iniciativas relacionadas se inspiran profundamente en la visión de M.K. Gandhi para una India futura, una visión que, como he mencionado antes, nunca tuvo la oportunidad de ser considerada seriamente cuando se construyó el Estado poscolonial. Uno de los pilares de esta visión es la “economía gandhiana”, un término acuñado por el economista y partidario de Gandhi, J.C. Kumarappa. La economía gandhiana se basa, a nivel socioestructural, en la agricultura y las repúblicas

aldeanas, y requiere, a nivel individual, una limitación de las necesidades por motivos éticos. Así, la economía y la ética gandhianas promueven la satisfacción de las modestas necesidades locales a través de una producción autosuficiente a pequeña escala y orientada al ámbito local, que cuida el medio ambiente. El segundo pilar de la visión gandhiana es la idea de autogobierno (*swaraj*), a nivel nacional pero también local. Todos los grupos sociales deben participar en los procesos de toma de decisiones y hay que buscar el consenso de forma no violenta.⁸

En lo que respecta a las ideas de lo político y de la gobernanza local, la Democracia Ecológica Radical tiene paralelos aún más amplios, ya que resuena con la comprensión de la democracia tal y como existe en el movimiento zapatista de Chiapas, México. Aunque la democracia es un concepto de uso universal, ya no tiene “un significado universal arraigado en una historia” (Mignolo, 2011, p. 230). Además, la democracia funciona como un “conector” (Mignolo, 2011, p. 230), o como un concepto puente, que puede acomodar diferentes formas y significados. Los zapatistas imaginan y practican una forma de democracia en la que la política va de abajo a arriba de forma inclusiva, respetuosa y cooperativa. Se anima a todo el mundo (sin distinción de clase, género o edad) a hablar, pero también a escuchar y aprender. Tanto el orador como el oyente/aprendiz son actores/sujetos, y nadie es objetivado ni actuado. El concepto zapatista de gobernar demuestra igualmente la participación agencial de las personas: mandar obedeciendo: gobernar y obedecer al mismo tiempo (Mora, 2017; Ramírez, 2008). Los que tienen el mandato de gobernar se supone que aplican las decisiones alcanzadas por la negociación y el consenso, pero son permanentemente evaluados críticamente por todos los miembros de la comunidad, que tienen el poder de renegociar las decisiones si es necesario.

⁸ No entro aquí en la discusión del papel de los Dalit (ex intocables) y de las mujeres en la visión de Gandhi.

Rastrear estos puntos en común es una forma de mostrar que no solo en la India, sino también en otras partes del mundo, no solo se imaginan, sino que se intentan, alternativas a las formas depredadoras, ecológica y socialmente destructivas de la modernidad capitalista. Alternativas particulares como la Democracia Ecológica Radical (y también el movimiento zapatista) se construyen sobre fuertes valoraciones (véase Taylor, 1989) el reconocimiento, el respeto, la empatía y el cuidado hacia todas las formas de existencia en un mundo interconectado, pero también muestran claramente que, como argumentó Joan Tronto, estos aspectos no deben separarse de la justicia social, la libertad y la igualdad. En el lenguaje de la sociología de las relaciones-mundo, tales alternativas son imperativas para que los seres humanos lleven una vida exitosa, definida como una vida llena de experiencias de resonancia.

Observaciones finales

En este artículo he querido ofrecer una perspectiva que –sin perder de vista los problemas socioambientales globales de la época actual– se centra en localidades y regiones de países concretos, en este caso la India, donde las personas y la naturaleza tienen que pagar los costos de un sistema capitalista depredador de crecimiento económico con su dudosa promesa de desarrollo. También quería mostrar que esta no es la historia completa. A pesar del impacto destructivo del desarrollo dominante para los grupos y regiones marginados, se imaginan y aplican alternativas, y se abren espacios para transformaciones significativas. En pueblos y ciudades, la gente negocia una buena vida en condiciones de modernidad a nivel local y en sus propios términos.

Los imaginarios y proyectos locales no están orientados hacia el pasado, y la gente no rechaza sin más los logros y posibilidades de la modernidad. Lo que (muchos) de los que participan en proyectos alternativos rechazan es la forma de modernidad impuesta

globalmente, única y hegemónica, basada en el dominio de la naturaleza, el individualismo y la desigualdad. Por el contrario, imaginan un pluriverso: una pluralidad y diversidad de formas modernas autodeterminadas de vida “buena” o “resonante”, que reconocen la interconexión de los mundos humano y no humano y permiten que todas las formas de ser desarrollen sus capacidades y prosperen por igual. Estas múltiples formas de vida se construirán sobre la base de la solidaridad y la reciprocidad, la equidad y la participación, el reconocimiento mutuo y el cuidado, tal y como se describe, por ejemplo, en el marco de la Democracia Ecológica Radical.

La visión india del pluriverso no es una idea singular. Conecta, una vez más, con el imaginario político y el programa de los zapatistas. Un “pluriverso” presenta una alternativa radical al sistema capitalista hegemónico que, debido a su lógica de crecimiento y aceleración, nunca puede detener la expansión y la acumulación y es incapaz de tolerar formas alternativas de existencia. Los zapatistas luchan por lo mismo, por un mundo donde quepan muchos mundos. Un “pluriverso” es otra expresión para un mundo que tenga espacio para muchos mundos o un mundo en el que humanos y no humanos puedan llevar una vida plena en sus particularidades y diferencias sociales y culturales.

Bibliografía

Amnesty International India (2016). *¿When land is lost, do we eat coal?* <https://www.amnesty.org/en/documents/asa20/4392/2016/en/>

Barad, Karen (2007). *Meeting the universe halfway: quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.

Bose, Tarun Kanti (2017). Jharkhand: A new state, unresolved issues and its people. *ABMKSS study on local self-governance ch3 jharkhand*, 1-52. <http://ielaind.org/wp-content/uploads/2017/05/ABMKSS-Study-on-Local-Self-Governance-Ch3-Jharkhand.pdf>

Chakrabarty, Bidyut (2006). *Social and political thought of Mahatma Gandhi*. Londres: Routledge.

Chakrabarty, Dipesh (2009). The climate of history: four theses. *Critical Inquiry*, 35(2), 197-122.

Chatterjee, Partha (1984). Gandhi and the critique of civil society. En Ranajit Guha (ed.), *Subaltern studies III. Writings on South Asian history and society* (pp. 153-195). Delhi: Oxford University Press.

Cho, Renee (22 de septiembre de 2020). Why climate change is an environmental justice issue. *News from the Columbia Climate School*. <https://news.climate.columbia.edu/2020/09/22/climate-change-environmental-justice/>

Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene F. (2000). The “Anthropocene”. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18.

Grear, Anna (2017). Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene: Re-encountering environmental law and its “subject” with Haraway and New Materialism. En Louis J. Kotzé (ed.), *Environmental law and governance for the Anthropocene* (pp. 77-96). Oxford: Hart Publishing.

Haraway, Donna (2003). *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

Haraway, Donna (2016a). Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene. *E-flux Journal* 75. <https://www.e-flux.com/journal/75/67125/tentacular-thinking-anthropocene-capitalocene-chthulucene/>

Haraway, Donna (2016b). *Staying with the trouble: making kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press.

Imam, Bulu (2017). Karanpura must live. *Sanctuary Asia*, 37(8). <https://www.sanctuarynaturefoundation.org/article/karanpura-must-live>

Kallhoff, Angela (2014). Plants in ethics: why flourishing deserves moral respect. *Environmental Values*, 23(6), 685-700.

Kannabiran, Kalpana (2012). *Tools of justice: non-discrimination and the Indian Constitution*. Londres: Routledge.

Kothari, Ashish (2019). Radical ecological democracy. En Ashish Kothari et al. (ed.), *Pluriverse: a post-development dictionary* (pp. 298-292). New Delhi: Tulika Books.

Kothari, Ashish y Joy, K.J. (eds.) (2017). *Alternative futures: India unshackled*. Nueva Delhi: AuthorsUpFront Publishing Services.

Kothari, Smitu (1996). Whose Nation? The Displaced as Victims of Development. *Economic and Political Weekly*, 31(24), 1476-1485.

Lahiri-Dutt, Kuntala; Radhika, Krishnan y Ahmad, Nesar (2012). Land acquisition and dispossession: private coal companies in Jharkhand. *Economic and Political Weekly*, 47(6), 39-45.

Light, Andrew y Katz, Eric (eds.) (1996). *Environmental pragmatism*. Londres: Routledge.

Linkenbach, Antje (2022). Development hubris: the dubious recognition of the environment and indigenous resource rights in

Indian national politics. En Antje Linkenbach y Vidhu Verma State (eds.), *Law and Adivasi: shifting terrains of exclusion* (pp. 37-74). Nueva Delhi: Sage Publications India.

Mignolo, Walter D. (2011). *The darker side of western modernity: global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.

Misra, Kamal K., y Das, N. K. (eds.) (2014). *Dissent, discrimination and dispossession: tribal movements in contemporary India*. Nueva Delhi: Manohar Publishers.

Moore, Jason (2019). Capitalocene and planetary justice. *Maize*. <https://jasonwmoore.com/wp-content/uploads/2019/07/Moore-The-Capitalocene-and-Planetary-Justice-2019-Maize.pdf>

Mora, Mariana (2017). *Kuxlejal politics. Indigenous autonomy, race, and decolonizing research in Zapatista communities*. Austin: University of Texas.

Noy, Itay (2019). *Extracting a living: labour, inequality, and politics in a tribal coal mining village in India* [Tesis de doctorado]. London School of Economics, Department of Anthropology. http://etheses.lse.ac.uk/4043/1/Noy__Extracting-living-labour.pdf

Noy, Itay (03 de diciembre de 2020). Coal mining and India's tribal peoples: inequality as the death knell of community. *Down to Earth*. <https://www.downtoearth.org.in/blog/forests/coal-mining-and-india-s-tribal-peoples-inequality-as-the-death-knell-of-community-74508>

NS Energy (3 de abril 2020). Top five states in India with the largest coal reserves. *NS Energy*. <https://www.nsenergybusiness.com/features/states-india-largest-coal-reserves#>

Parker, Kelly A. (1996). Pragmatism and environmental thought. En Andrew Light and Eric Katz (ed.), *Environmental pragmatism* (pp. 21-37). Londres: Routledge.

Penna, Anthony N. (2010). *The human footprint: a global environmental history*. Hoboken: Wiley-Blackwell.

Puig de la Bellacasa, Maria (2017). *Matters of care: speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Ramirez, Gloria M. (2008). *The fire and the word: a history of the Zapatista movement* (Laura Carlsen y Alejandro Reyes Arias, trads.). San Francisco: City Lights Book.

Rosa, Hartmut (2016). *Resonance: a sociology of our relationship to the world* (James C. Wagner, trad.). Cambridge: Polity.

Rose, Deborah Bird (1999). Indigenous ecologies and an ethic of connection. En Nicholas Low (ed.), *Global ethics and environment* (pp. 175-187). Londres: Routledge.

Rowlands, Mark (2012). *Can animals be moral?* Nueva York: Oxford University Press.

Sharma, Tanvi (2021). *Karanpura coalfield: an overview*. New Delhi Legal Initiative for Forest and Environment.

Shrivastava, Aseem y Kothari, Ashish (2012). *Churning the earth: the making of global India*. Gurgaon: Penguin Random House.

Singer, Peter (1995). *Animal liberation* (2° ed.). Londres: Pimlico.

Stephens, Tim (2017). Reimagining international environmental law in the Anthropocene. En Louis J. Kotzé (ed.), *Environmental law and governance for the Anthropocene* (pp. 31-54). Oxford: Hart Publishing.

Taylor, Charles (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

The Wire (22 de marzo 2018). Scheduled Areas May Be Generating Mineral Wealth, But It's Not Going to STs. *The Wire*. <https://thewire.in/rights/scheduled-areas-may-be-generating-mineral-wealth-but-its-not-going-to-sts>

Timperley, Jocelyn (14 de marzo de 2019). The carbon brief profile: India. *Carbon Brief*. <https://www.carbonbrief.org/the-carbon-brief-profile-india>

Tronto, Joan C. (2013). *Caring democracy: markets, equality, and justice*. Nueva York: New York University Press.

Vishwanathan, Shiv (2014). The tribal world and the imagination of the future. En Amar Kanwar et al. (eds.), *The sovereign forest*. Berlín: Sternberg Press.

Warren, Karen (1999). Care-sensitive ethics and situated universalism. En Nicholas Low (ed.), *Global ethics and environment* (pp. 131-145). Londres: Routledge.

World Population Review (s./f.). Greenhouse gas emissions by country 2019. <https://worldpopulationreview.com/country-rankings/greenhouse-gas-emissions-by-country>

Yeo, Solomon (25 de noviembre de 2020). How climate change losses could open the Solomon Islands' old wounds. *International Institute for Environment and Development (IIED)*, London. <https://www.iied.org/how-climate-change-losses-could-open-solomon-islands-old-wounds>

Conceptualizando el Estado a la luz de las reciprocidades radicales

Philipp Wolfesberger

■ Doi: 10.54871/ca24an8f

Introducción¹

El Estado representa una relación central en la crisis climática actual al proteger mediante sus instituciones la lógica de la extracción y la propiedad privada. Sin embargo, también es un *apparatus pluriversal* clave para aplicar decisiones colectivamente vinculantes a nivel político mundial, especialmente a corto plazo. Esta tensión contradictoria condiciona los desafíos del Antropoceno y sus crisis ecológicas. Ser parte de la solución y del problema nos invita a reconceptualizar el Estado desde otras perspectivas, por ejemplo, desde las políticas de la reimaginación (Cooper, Dhawan y Newman, 2020). El Estado a veces es naturalizado como represivo, jerárquico o mero instrumento de una clase burguesa dominante, sin embargo, también puede ser un espacio de políticas progresivas e intervenir en las tensiones que posibilitan la transformación social. También a nivel teórico el Estado se destaca por una paradoja. Engloba la sociedad, y al mismo tiempo se define solo como un

¹ Todas las traducciones de citas directas son del autor.

ensamble institucional entre muchos (Jessop, 2007, p. 79). ¿Como podemos conceptualizar el Estado como espacio de transformación frente a la urgencia de la crisis climática? El cuidado y la solidaridad se perfilan como conceptos y prácticas útiles para esta empresa. Pero ¿cómo juntarlos? Pensar el Estado desde la ética del cuidado y sobre la base de un poder solidario y colectivo, posibilita la imaginación de nuevos escenarios y estrategias. No se trata de proponer diseños institucionales concretos, manuales de políticas públicas, o adscribir al Estado agencia o autonomía absoluta, sino de elaborar las preguntas anteriores, es decir, las inquietudes sobre *lo estatal* entre formado por y dando forma a la vida social. La conceptualización del Estado a la luz de las reciprocidades radicales plantea una reconciliación entre cuidado y solidaridad lejos de la institucionalización mediante el estado de bienestar convencional. Las reciprocidades radicales no premian la solidaridad encima del cuidado (como sí lo propone Gould, 2007, p. 148), más bien contribuyen a concretizar los llamados a la solidaridad (Brand y Wissen, 2017; Svampa, 2019, p. 48) y dialogan con los debates de la teoría política sobre relaciones transversales (Gago, 2019).

Tras discutir la plasticidad del Estado, analizo el cuidado y la solidaridad para inscribir la noción de las reciprocidades radicales en lo político como base para una política emancipadora vinculante desde la colectividad. Se pone en diálogo la vertiente del cuidado y las formas de vida comunal de la comunalidad mesoamericana para pensar “otras” estructuras de poder. Lejos de formular una base conceptual de la institucionalización de la solidaridad y el cuidado, aquí se propone pensar la reciprocación radical de las instituciones.

Ecopolíticas, Estados y contradicciones del capital

Ante la crisis climática y las contradicciones del capital, el papel del Estado es objeto de especial atención. Los movimientos de protesta

social, especialmente las generaciones de jóvenes, o comunidades locales marcan las pautas para visibilizar temas y demandas de formas de vida colectivas y emancipatorias. La relación con el estado, su imagen y rol generan debates controversiales. Como sostiene Nancy Fraser:

Son los poderes públicos, usualmente los Estados, los que proporcionan el marco jurídico y militar que permite al capital expropiar la riqueza natural gratuitamente o a bajo coste. Y es a los poderes públicos a los que la población acude cuando los daños ecológicos se vuelven tan inmediatamente amenazadores que ya no es posible hacer caso omiso de ellos (Fraser, 2021, pp. 113-114).

Aunque a través de las COP (Conferencia de las Partes de la Convención Marco de Naciones Unidas sobre el Cambio Climático) la mayoría de los gobiernos estatales deliberan y negocian regularmente sobre el cambio climático y las crisis ecológicas provocadas por los humanos, son estos mismos Estados también los generadores de problemas cruciales a través de la protección institucional de los modelos de desarrollo capitalista.

En el Sur global, muchos Estados del Norte global, en cooperación con las corporaciones multinacionales, están conjuntamente involucrados en la extinción de la biodiversidad, la contaminación ambiental, la deforestación y, a través del (neo)extractivismo y la minería industrializada, así como del gran número de emisiones de CO². Este enlace entre capital internacional y poder estatal está profundamente inscrito en el capitalismo y la refeudalización del campo político con una aristocracia monetaria en el poder (Kaltmeier, 2019). Los proyectos turísticos en América Latina y el Caribe de la clase capitalista, contra los que ya advirtió Frantz Fanon (1981, p. 131) en *Los condenados de la tierra* de 1961, sirven para la obtención de divisas y a menudo los daños medioambientales en regiones ecológicamente sensibles y complejas son aceptados como daños colaterales del desarrollo (véase Marín Guardado, 2022). La producción de energía convencional ha sido impulsada por proyectos a gran

escala igualmente administrados por la organización estatal, con comunidades y empresas disputando las funciones formales del Estado, en México por ejemplo (véase Martínez, 2017). Si bien los Estados parecen interesados en las energías renovables, solo aprueban su aplicación práctica si pueden inscribirse en la lógica de explotación, extracción y propiedad privada. Las grandes alianzas de los movimientos ecologistas y climáticos se organizan a través de ONG e iniciativas de la sociedad civil, especialmente desde las controversias del Acuerdo de París de 2016. El Estado parece cooptar la cuestión ecológica si coincide con fines como la institucionalización desigual y el modo de producción capitalista, más que para cooperar con los objetivos de movimientos sociales.

Desde una perspectiva latinoamericana, hay que destacar el trayecto del Estado pluricultural o plurinacional. Las enmiendas constitucionales de los años noventa de acuerdo con el Convenio 169 de la OIT reforzaron los derechos autónomos de las poblaciones indígenas. En Ecuador y Bolivia, el concepto y forma de vida del Buen Vivir también se incorporó a la Constitución en 2008 y 2009 respectivamente, por lo que el sujeto principal constitucional no es exclusivamente el ser humano sino la relación con la naturaleza o la naturaleza misma. Al mismo tiempo, en estos dos países, las instituciones estatales se aferraron a modelos de desarrollo y degradación orientados al crecimiento económico, lo que hace comprensible la ampliación de la crítica al Estado en cuestiones de transformación ecológica. Lo que conceptualmente analizamos aquí es la cuestión de si y cómo las prácticas del Estado llegan a cumplir los imaginarios del Estado. La inspiración y el apoyo político y social para adaptar las constituciones en estos dos países siguen siendo fruto de capacidades y voluntades de transformación basadas en una re-imaginación del Estado. Estas prácticas han estado vinculadas a las fuertes tensiones globales e intereses particulares de grupos que han imposibilitado que la idea misma prospere. Si bien, las prácticas institucionales no impiden el cuestionamiento sobre los imaginarios del Estado, las alianzas de gran alcance de

los movimientos sociales y las iniciativas climáticas corren el riesgo de perder su fuerza para la transformación política en cuanto se involucra el Estado liberal.

La crítica al papel del Estado se ve alimentada por la comprensible búsqueda de procesos de transformación más allá del estado y del mercado. Los Commons es un sistema de colectividad y cohesión social que se apoya precisamente en una fuerza movilizadora de la sociedad civil fuera del control institucional y del trabajo reenumerado (Angelis, 2017). La perspectiva de lo común elaborada por diferentes pensamientos latinoamericanos sobre la colectividad, también se contrapone al marco de lo político pensado desde la binaria público/privado (véase Gutiérrez Aguilar, 2018). Cualquier actividad política que no esté dominada por el Estado liberal es delegada por éste al mercado, donde siguen operando los instrumentos capitalistas de dominación. Lo común, por otro lado, rescata los movimientos colectivos y heterogéneos situados en comunidades locales que se enfrentan a los sistemas globales de dominación inscritos en la colonialidad del universalismo y neoliberalismo. Este énfasis en la sociedad civil no pretende ser contrarrestado con una apología del Estado, sin embargo, entiendo el Estado en sentido estrecho, o como lo llama Antonio Gramsci la sociedad política, no como algo desconectado de la pluralidad de la sociedad civil. Más bien, si entendemos la política como el espacio de la práctica conjunta o actividad colectiva, el Estado es el espacio de las decisiones obligatorias para configurar el orden social (Sauer, 2003, p. 3).

Conceptualizar el Estado

Desde una perspectiva crítica del capitalismo, el Estado se percibe a menudo como la contrapartida de los movimientos sociales transformadores. Sin embargo, en las coyunturas políticas de los últimos años se pueden observar amenazantes solapamientos en la crítica al Estado por parte de los movimientos sociales progresistas

y los discursos conservadores e identitarios de la derecha. Una demonización del Estado se refleja sobre todo en las tendencias y discursos neoliberales que tienden a pintar todo lo relacionado con el Estado como represivo y una amenaza para el libre desarrollo de las personas (Mouffe, 2014, pp. 174-175). Janet Newman (2020), activista y teórica política, ve este fenómeno como una oportunidad para repensar el papel transformador del Estado y sus puntos de conexión con una política progresista, sin relativizar o subestimar la contribución organizativa de los Estados neoliberales. Comparto su enfoque crítico a la inscripción racial, el carácter coercitivo y la desigualdad institucionalizada en el Estado.

La búsqueda de un contrapoder debe enfocarse en nuevos espacios transnacionales de la política no centrados en el Estado, tal como argumentan Sandro Mezzadra y Brett Neilson (2019, p. 239), aunque esta teorización deja abierta una mínima posibilidad para incluir o utilizar el Estado o su *apparatus* estratégicamente para tal transformación. La teoría y práctica de la decolonialidad, importante en los análisis del Estado colonial en América Latina, rechaza de manera similar el rol dominante del Estado en la transformación, o más bien aboga por un desenlace de la matriz colonial de poder inscrita en las jerarquías del Estado moderno. Walter D. Mignolo sostiene que la decolonialidad no puede ser un proyecto guiado por el Estado (Mignolo y Walsh, 2018, p. 115) y reflexiona sobre la incompatibilidad de transformar las prácticas dejando intactas las lógicas y estructuras represivas. Rita Segato también subraya el carácter colonial del Estado, pero al mismo tiempo imagina al “buen Estado”, que se nutre del fuero comunitario y de las garantías del debate comunal (Segato, 2015, p. 76). Es precisamente aquí donde el ejercicio de re-conceptualización del Estado tiene importancia: En la horizontalidad de epistemologías, en vísperas de la transformación de las crisis climáticas y en la interrelación de escalas políticas desde lo local a lo global. También Verónica Gago prioriza en su teoría política de la huelga feminista los espacios no-institucionalizados “para cambiarlo todo” (2019, p. 42), sin negar por completo

la agencia política limitada del Estado. Esta parte limitada, quizá infinitesimal, es un primer argumento para no perder de vista que los Estados son siempre provisionales y por eso están abiertos a posibilidades, aunque sean mínimas, de transformación y, por tanto, para rehacer la política en diferentes escalas. El segundo argumento para repensar el Estado se relaciona con la urgencia de las crisis ecológicas y la necesidad de atenderlas desde múltiples perspectivas para alcanzar decisiones vinculantes.

Plasticidad del Estado

Los Estados no se basan en una idea única, exclusiva y coherente. El potente ensayo de Philip Abrams (1988), aunque partidario de la existencia de un *sistema estatal* e *ideas estatales*, aboga por la inutilidad de enredarse con la definición del concepto del Estado y niega su existencia *per se*. En esta línea, Colin Hay reconcilia la pregunta sobre la ficción del Estado con la noción del Estado “como si fuera real”, argumento que insiste en la importancia de pensar el Estado, aunque no exista de forma autoevidente. “Dicho de otra manera, la cuestión relevante aquí no es la existencia o inexistencia del Estado, sino hasta qué punto es útil referirse a tal construcción” (Hay, 2014, p. 463). Se trata de prevenir la mistificación de la conceptualización del Estado para conectar las múltiples prácticas autorizadas en el nombre del Estado (Hay, 2014, p. 468). La agencia o los acercamientos Estado-céntricos son altamente problemáticos ya que esencializan el Estado, al definir de forma cerrada lo que este es. El reduccionismo y la homogenización que evitamos al conceptualizar la multiplicidad de movimientos sociales es también necesaria al conceptualizar al Estado. Poulantzas lo define como una relación condensada, que permite una interacción polimorfa entre el Estado y la lucha social, recuperando la descripción de Marx del capital como relación social (1978, pp. 119-121). El carácter estratégico del Estado, según Jessop, muestra su adaptación o

transformación según los esquemas cambiantes de las diferentes fuerzas de desarrollo histórico. Esta selectividad estratégica destaca el carácter relacional del Estado. En obras posteriores, Jessop formulará esta relación bajo el modelo estratégico-relacional (Jessop, 1990, pp. 260-262; 2007, pp. 35-37). Este enfoque tiene como objetivo “analizar el Estado, su reestructuración, su reorientación estratégica y su naturaleza como actor en los conflictos sociales” (Jessop, 2016, p. 16). El Estado no representa ni un sujeto ni una función (como en la definición de tipos ideales de Weber), no hereda el poder y, en consecuencia, “no ejerce el poder” (Jessop, 2007, p. 37). Los representantes del Estado, como conjunto institucionalizado, los políticos o los funcionarios estatales “activan poderes específicos y capacidades estatales inscritas en instituciones y organismos particulares” (Jessop, 2007, p. 37). Este enfoque hace hincapié en la responsabilidad de estos agentes a la hora de equilibrar y transformar las fuerzas sociales que operan en todo el Estado, es decir, “dentro y fuera del Estado” (Jessop, 2007, p. 37). Dicho de otro modo, el Estado no es una máquina de poder que lo abarca todo, sino una de las muchas relaciones institucionales de un sistema social policéntrico. “Los desarrollos recientes en la teoría del Estado se caracterizan por su énfasis en el ritmo desigual del desarrollo del Estado en el tiempo” (Hay, 2014, p. 475).

Para conceptualizar el Estado como lugar legítimo de una política transformadora, el punto central consiste en enfatizar su plasticidad (Cooper, Dhawan y Newman, 2020). Esta perspectiva va más allá de los binarios (Estado débil o fuerte, moderno o poscolonial), o de las definiciones unívocas del Estado como capitalista o autoritario. El Estado es siempre inestable y polifacético, y por tanto también está abierto a la transformación, proceso que tampoco nunca se completa. Lo que está en juego aquí es una forma procesal y fluida del Estado, que por lo tanto se acopla más a la falta de un fundamento exclusivo, y menos a una idea de polo fijo que se contrapone al absolutismo del mercado u otras esencias. Davina Cooper (2019, p. 23) muestra que reimaginar el Estado puede ser

un ejercicio conceptual que no se dirige a diseños institucionales o proponer políticas públicas concretas, sino que atiende a las preguntas que preceden a estos. Además, las imaginaciones o retratos conceptuales del Estado tienen efectos sobre estas prácticas (Cooper, 2020, p. 3), el Estado es más “un concepto orientador que definitorio” (Cooper, 2019, p. 23).

El Estado tampoco debe ser concebido como insustancial o arbitrario; ser todo al mismo tiempo o estar conectado con todo le convierte en un espacio y concepto vacío. Sin embargo, es importante ir más allá de cualquier atribución de un único fundamento y ver su constante devenir espaciotemporalmente. Otras formaciones sociales tampoco están siempre en clara oposición al Estado, sino que están en relación, es decir, ayudan a formar y son formadas (Newman, 2020, p. 23). Los Estados son un campo de relaciones que está marcado por proyectos políticos compatibles o en competencia. “Esta forma de análisis no apunta al poder de ‘el’ Estado (reificado, singular), sino a la alineación (o no) entre los múltiples proyectos a través de los cuales se constituye y legitima el poder estatal” (Newman, 2020, p. 23). Esta multiplicidad de Estados, tal y como Newman describe la pluralidad política, se complementa con un claro rechazo a la rígida fijación entre Nación y Estado.

En determinadas coyunturas y constelaciones, los movimientos feministas se enfrentan a un dilema similar al de los movimientos climáticos en su relación con los Estados. Por un lado, se oponen diametralmente al Estado patriarcal, especialmente en el feminismo radical; por otro lado, el Estado también puede ser fuente de libertad, justicia social e igualdad. Aquí se oponen la aplicación autónoma al margen o en contra de las órdenes del Estado frente a la transformación estratégica para los propios fines. En el segundo caso, una serie de logros políticos (en el Norte y el Sur globales) sirvieron para transferir lo que antes se definía como privado a las esferas públicas de la vida social e institucional. Esto puede verse, entre otras cosas, en la inscripción de lógicas del cuidado en las políticas públicas que a su vez ampliaron los enfoques prefigurativos e

intergeneracionales (Newman, 2020, p. 25). Una de las contribuciones más importantes es el Estado feminista, o, mejor dicho, los enfoques feministas críticos del Estado, en este cambio en los mapeos entre lo público y lo privado. Los Estados son entonces los lentes a través de los cuales se hacen visibles las relaciones cambiantes, más que la asignación sustantiva de una oposición (Newman, 2020, p. 29). El Estado no constituye simplemente lo público, de modo que la parte privada quedaría definida por el mercado. El Estado permite la intersección y las configuraciones de las relaciones entre sí, lo que también las hace cambiantes como objetos y relaciones. “Los objetos cambian de posición, se yuxtaponen con nuevos objetos y entran en nuevas relaciones (públicas/privadas/personales). Así, la relación entre lo público y la práctica democrática es ambigua” (Newman, 2020, p. 29). El concepto de cuidado relacional, que se introduce a continuación, permite entender mejor la porosidad del Estado y aporta elementos para pensar una ontología diferente del Estado que ofrezca imaginarios alternativos frente a las crisis ecológicas.

El cuidado no debe comprenderse en el plano meramente individual, ni como una cualidad moral personal o natural, sino que es un concepto que destaca precisamente la práctica política y colectiva, así como las alianzas con las instituciones estatales que trabajan con y a través de ellas. Esta vertiente política del cuidado se ilustrará en la siguiente sección en correlación con la solidaridad, y con debates conceptuales semejantes. Debates que más adelante se vinculan con la noción de reciprocidades radicales.

Cuidado relacional y solidaridad

La teoría sobre la ética del cuidado de Joan Tronto es polifacética, aquí se discute desde un enfoque político y con relación a los poderes públicos. En un primer trabajo “Towards a Feminist Theory of Caring”, Berenice Fisher y Joan Tronto (1990) se centran en cuatro

pasos del proceso del cuidado, que no deben leerse como una constitución unívoca del cuidado ni como una actividad esencialmente femenina ni relativa a la esfera privada. Aquí no nos enfocamos en los debates sobre la economía de los cuidados o el derecho al cuidado garantizado por las instituciones, sino en la perspectiva de una ética del cuidado (véase Batthyány, 2020, pp. 15-17) en relación con la conceptualización del Estado pluriversal antes expuesto. La crítica feminista sobre la reproducción social y el trabajo remunerado o no-remunerado representa uno de los ejes más importantes para la transformación ecológica. Una crítica al concepto de cuidado de Tronto se relaciona con cierto universalismo inscrito en su propuesta. Sin embargo, conviene enfatizar que el cuidado es siempre plural, y se entiende los cuidados como prácticas múltiples y locales inscritas en tendencias globales y en constante relación con diferentes ámbitos de lo social.

El “cuidar de/sobre” algo o de alguien es el primer paso en la formulación de necesidades a nivel individual o colectivo que no están siendo satisfechas. En un segundo paso, alguien asume la responsabilidad de garantizar que se satisfagan estas necesidades, “cuidando por”. El tercer paso en esta relación aparece cuando en el trabajo de cuidado real, el “dar cuidado” se completa en un cuarto, la respuesta/recepción del cuidado, en la comunicación de vuelta como retroalimentación (“recibir cuidado”). Esta relación puede transmitirse de forma humana a través del lenguaje o de actividades, o puede provocar otras formas de respuesta al interactuar con la naturaleza. Para Tronto, es importante destacar que, a partir de estas reacciones, el posterior trabajo de cuidado se desarrolla de forma procesual y, por tanto, en un proceso simbiótico (Tronto, 2013, pp. 22-23). Partiendo de una noción amplia, el cuidado puede describirse ciertamente como relacional para garantizar una multi-perspectiva sobre los efectos del cuidado (Tronto, 2013, p. 140). Además del importante énfasis en el “dar y recibir cuidado”, resulta necesario dar el siguiente paso a la práctica colectiva, al cuidado “con”, que requiere una transformación democrática de

las prácticas de cuidado y de las instituciones de cuidado democráticas (Tronto, 2013, p. 147).

Esta dinámica se relaciona también con el debate sobre la solidaridad (Gould, 2007; Scholz, 2008; Süß y Torp, 2021). “El concepto de solidaridad se refiere tanto a un método de lucha (en concierto) como a un principio de socialidad (en común) por el que se lucha. Indica formas de unidad dentro y entre grupos y formaciones sociales” (Wilder, 2022, p. 121). El enfoque de la solidaridad social “para alguien” puede derivar rápidamente en un esquema de relación exclusiva de amigo/enemigo, es decir, en la construcción de la comunidad a través de la exclusión. La solidaridad política “contra algo/alguien” deriva en problemas similares. El grupo coherente se forma desde un entendimiento político singular o un movimiento contra una injusticia social determinada. No importa lo socialmente relevante que sea el proyecto, por esta lógica también alcanza rápidamente sus límites cuando los efectos de homogenización son más fuertes que las dinámicas de inclusión. La solidaridad es ante todo una práctica colectiva que deja abierta su expansión y solo frena ante las relaciones asimétricas en un afán de transformarlas.

Las múltiples caras de la solidaridad aparecen en contextos muy diversos y hasta contradictorios. Es un producto de la crisis históricamente anclada en la división de trabajo y la pobreza de la industrialización europea. Los primeros enlaces solidarios contrarrestaron las vulnerabilidades económicas y sociales y funcionaron como seguros contra la pérdida de ingresos. Ese tipo de tensión social dio luz a la solidaridad como concepto de lucha en los movimientos obreros, feministas y sociales a partir del siglo XIX. Al mismo tiempo, las exigencias de justicia social empezaron a operar en las instituciones estatales. Mejor dicho, las instituciones canalizaron los reclamos sociales y algunas dimensiones de la solidaridad fueron institucionalizadas en el estado de bienestar occidental. La cuestión social fue así anestesiada por medio de concesiones institucionales.

La solidaridad describe también una dinámica crucial en los enlaces de diferentes movimientos a nivel interregional o internacional. Esta faceta movilizadora y conmovedora es crucial para la práctica solidaria. Sin embargo, la solidaridad también ha sido instrumentalizada por los movimientos liberales encubiertos bajo proyectos de desarrollo o de asistencia global. Las críticas poscoloniales cuestionan estas iniciativas desde el Norte Global, debido a su falta de profundidad al atender las existentes relaciones asimétricas. Gary Wilder (2022, pp. 116-117) destaca las relaciones de solidaridad de los movimientos anticoloniales del Sur global o el alcance de los movimientos radicales negros. Sin embargo, el concepto no pierde del todo su tinte occidental.

La inclusión es el mecanismo decisivo en el acceso a los cuidados, a la solidaridad, así como a las relaciones de poder público institucionalizadas del Estado. La cuestión sobre la inclusión también es relevante al pensar las estrategias para la transformación climática con o sin participación del Estado, ya que busca penetrar en formas de vida más profundas. El cambio y el cuestionamiento de la relación entre las esferas públicas/privadas se remonta sobre todo a los diversos feminismos que desde el siglo XIX mostraron la presencia relacional de cuidado en la esfera pública y su institucionalización desde dentro (Newman, 2020, p. 25). Frente al imperativo neoliberal sobre la autorresponsabilidad que marca las políticas conservadoras, el feminismo reorientó lo privado hacia lo público, o desde otro marco “lo comunal”, lo que en muchos casos resultó en un fortalecimiento del estado o de las competencias estatales (Tronto, 2013, p. 144). Además, lo público y el Estado se caracterizan frecuentemente por una lógica de cuidados definida patriarcalmente que se identifica con el dominio masculino sobre la protección o la seguridad pública y la producción, mientras que la lógica de cuidados feminizada, se identifica con la familia, el hogar y la reproducción, y se inscribe en la esfera privada (Tronto, 2013, p. 171). En este contexto, el cuidado sigue siendo calificado como personal, lo que también se equipara absurdamente con una actividad inferior

y poco calificada en el proceso de producción de trabajo (Tronto, 2013, p.179). Además, la lógica neoliberal sitúa persistentemente lo privado o lo producido privadamente por encima de las prácticas asistenciales en lo relativo a la eficiencia económica. Del mismo modo, la libertad política y la autonomía también se atribuyen a lo privado, se restringen a la individualidad, de modo que no pueden desarrollarse en la esfera pública (Tronto, 2013, p. 143).

Entonces, ¿cómo puede contribuir una concepción alternativa del Estado desde una perspectiva del cuidado a la transformación de las políticas ecológicas? El problema se ubica convencionalmente en el conflicto sobre las necesidades y su institucionalización. El proceso de definición de las necesidades está marcado por las mismas asimetrías sociales de poder que el ámbito político en general. ¿Quién define y articula las necesidades y cómo se relacionan con la ley? La capacidad de presentar intereses o necesidades particulares como generales, o de inscribirlos en las instituciones a través de la ley, está conformada por el acceso desigual a estos procesos, que se producen en diferentes proyectos hegemónicos. Así, quienes formulan las necesidades también deberían verse afectados por ellas. Al igual que en la participación democrática debe garantizarse la voz de quienes se ven directamente afectados por las decisiones y sus efectos. El diseño práctico de las instituciones que define desde una perspectiva asistencialista un Estado de bienestar paternalista, visto desde un punto de vista crítico, se revela responsable en gran medida de la reproducción de las desigualdades a través de las dependencias resultantes. Tronto contrarresta esto con un modelo de estado de bienestar en el que el cuidado se apoya en la multidimensionalidad y la particularidad (es decir, no hay una solución única), pero en el que el enfoque decisivo debe formarse a través de la simple conciencia de que “todos los seres humanos requieren cuidados, todo el tiempo” (Tronto, 2013, p. 163). Asimismo, estamos constantemente implicados en procesos de dar cuidados, pero también de recibirlos, lo que desemboca en el peligro de la comodificación/mercantilización desde un enfoque marxista clásico. Desde

este marco, la mercantilización, es decir, el cuidado considerado como una mercancía explotable y no como un proceso, conduciría inevitablemente a una escasez o crisis del cuidado.

La práctica general del cuidado, es decir, de la relación y el trato con la naturaleza y entre las personas, se caracteriza por el aprendizaje constante a través de la interacción con los demás, incluidas otras especies. El cuidado, al igual que la solidaridad, tiene un carácter colaborativo. El círculo vicioso de la competencia todos contra todos introducido por la mercantilización se contrarrestaría por medio de las economías de escala del cuidado. El cuidado como cooperación que circula es un ciclo virtuoso (Tronto, 2013, p. 168) que se multiplica e intensifica, porque cuanto más intensamente se impliquen los individuos y los poderes públicos en el proceso de cuidar-dar-recibir, más sostenible y eficaz será esta dinámica, especialmente en lo relativo a la crisis climática.

En el siguiente apartado, proponemos profundizar en la noción de “solidaridad con” o la “solidaridad por” y pensar su relación con la noción de “reciprocidades”, ejemplificadas por la comunalidad centroamericana. Además, para describir la práctica colectiva, transformadora y emancipadora, me baso en el concepto de reciprocidad tal como se formula desde la comunalidad mexicana para señalar los problemas de la solidaridad institucionalizada. Por último, propongo pensar desde las reciprocidades un enfoque radical como base para la conceptualización del Estado.

La comunalidad como trasfondo de las reciprocidades radicales

Desde una perspectiva latinoamericana, se presentan algunas objeciones fundamentales respecto de la teorización sobre instituciones, bienestar y solidaridad. Desde un discurso dominado por el mundo occidental se corre el riesgo de caer rápidamente en el señalamiento de la incompatibilidad de lo empírico con la

particularidad teórica del estado de bienestar occidental. Lo mismo aplica para el concepto de solidaridad originado en el contexto de la pobreza masiva en la revolución industrial y el movimiento obrero europeo. La peculiaridad de la perspectiva latinoamericana sobre la estatalidad también se caracteriza en derecho y práctica social por constituciones y formas de vida pluriculturales que se entrecruzan, ciertamente con conflictos peculiares y puntos de fricción.

Las numerosas experiencias latinoamericanas y las elaboraciones teóricas sobre los modos de vida no occidentales, que ven en la naturaleza y no en los humanos el centro del orden social, proporcionan importantes impulsos para pensar las luchas de los movimientos sociales o el papel del Estado en estas. En este marco, conviene dar entrada a una traducción transcultural, siempre considerando que los conceptos locales no pueden ser simplemente replicados en todos lados. Uno de estos ejemplos es la comunalidad “como actitud, práctica o modo de pensamiento” (Martínez Luna, 2013, p. 83) de la Sierra Norte de Oaxaca en México. “No es exagerado afirmar que el concepto de Comunalidad es en cierta forma la contraparte mesoamericana (y complemento) de la idea del Buen vivir andino” (Víctor Toledo en Martínez Luna, 2016, p. 13). Una vez abordados los problemas de las esferas pública/privadas y de la solidaridad en el apartado anterior, conviene reflexionar desde las comunidades indígenas de Oaxaca. En este contexto “lo público” no tiene cabida, tal como se organiza alrededor de la lógica de la propiedad privada. Así el referente entre las relaciones humanas y la naturaleza es “lo comunal”. Como he elaborado en otra parte, la comunalidad posibilita reflexionar y entender mejor los desafíos prácticos y teóricos de las democracias (véase Wolfesberger, 2019), aquí mi enfoque es la reciprocidad y su relación con el cuidado y la solidaridad a la luz de reconceptualización del Estado.

La comunalidad es una historia de resistencia de los modos de vida comunales frente a la individualización, el mercado y el orden estatal basado en la propiedad privada. En Oaxaca más de 70% de los municipios siguen un orden comunal y sus formas de

gobernanza autónoma se caracterizan por los “usos y costumbres” indígenas. La constitución estatal garantiza las prácticas mediante las figuras de los sistemas normativos internos. Esta dualidad de sistemas no está exenta de tensiones políticas y legales entre Estado y comunidad. El autogobierno prevé su propio sistema de cargos comunitarios, su guardia comunitaria, un sistema de mediación de justicia y los partidos políticos brillan por su ausencia. La autoridad se ubica en la asamblea general, donde las grandes decisiones comunitarias son debatidas en comunidad. La base de esa autonomía y la práctica comunal de vida es lo que se denomina comunalidad. Durante décadas este tipo de “filosofía comunal” ha sido pensada, vivida y teorizada por intelectuales indígenas de la región. Los elementos clave son la relación mutua con la tierra, la Madre de todo; el consenso comunal en Asamblea; el servicio gratuito, como servicio a la autoridad comunal; el trabajo colectivo; y la fiesta recreativa como expresión comunal (Díaz, 2007, pp. 40-47). Jaime Martínez Luna (2016, pp. 240-244) especifica aún más el concepto, sin cerrar el debate o proponer una definición única de comunalidad, resaltando los principios del trabajo, el respeto y la reciprocidad como principios de la comunalidad. Estos no aparecen aislados y no son conceptualmente separables. El trabajo, la relación reproductiva con la tierra, está anclado con el respeto del otro como igual, así como en la consciencia de la interdependencia. “La fortaleza comunitaria descansa en la reciprocidad, en la dependencia. Por lo mismo, sus fundamentos se entienden como una obligación pues solamente a través de su cumplimiento se puede obtener el derecho, no al contrario” (Martínez Luna, 2016, p. 243). La cita ofrece dos partes que merecen especial atención: la reciprocidad y su carácter obligatorio.

En primer lugar, los enfoques emancipadores individuales tienen puntos de fricción con la propuesta de la reciprocidad. El concepto de reciprocidad se utiliza cada vez más en la filosofía política (Hark, 2021, p. 19; Karakayali, 2021, pp. 97-99) por lo que es necesario especificar y delimitar la noción que aquí se propone. En la

economía y teoría de los juegos, la reciprocidad se equipara a las formas de comportamiento recíproco. La cooperación sigue a la cooperación, el conflicto responde al conflicto. En el comercio económico justo, el trueque recíproco describe una interacción ideal que es beneficiosa para todos los participantes y que tiene lugar de la forma más directa posible. El dar y tomar simultáneamente no está completamente en desacuerdo con la concepción de la comunalidad o incluso del bienestar. Sin embargo, la interacción comercial no es adecuada para describir la reciprocidad, sobre todo en el contexto de la concepción de la estatalidad progresiva y plástica. El énfasis radica en la interdependencia; además, el dar/recibir simultáneo de cuidados no se enfoca en la relación del individuo con la colectividad, sino que siempre parte de la propia colectividad. La relación recíproca no está anclada en la individualidad en el sentido del sujeto autónomo y singular, sino en la comunidad y la pluralidad.

Al igual que la reciprocidad, la solidaridad presupone relaciones de poder simétricas. La solidaridad entre desiguales que se practica en una sola dirección degenera rápidamente en paternalismo y crea una relación jerárquica que se capta mejor con el concepto de caridad o ayuda selectiva, que ciertamente también tienen un carácter estratégico. Especialmente la práctica solidaria institucionalizada en el estado de bienestar carece de esta conciencia de dar/recibir horizontalmente. Otro aspecto importante de la reciprocidad pensada desde la comunalidad es que también está relacionada con la naturaleza. La necesidad de la expresión de la interdependencia es particularmente importante. El cuidado también expresa la necesidad de recibir y retroalimentar dicha relación; por tanto, la reciprocidad también es indispensable en la relación entre las personas y la naturaleza. La solidaridad podría ampliarse con la precondition de la reciprocidad o/y complementarse con la cualidad recíproca, pero la reciprocidad es en sí más fructífera al incorporar esta perspectiva holística y colectiva.

En segundo lugar, el compromiso fundamental para la solidaridad y los cuidados también puede verse obstaculizada por la institucionalización. La solidaridad parece incompatible con la obligación legal o moral. La solidaridad tendría que practicarse por sí misma, sin poder ser forzada. Definirla en términos de obligatoriedad, la anclaría jurídicamente a través de los modelos convencionales del estado de bienestar y de la institucionalización de las cotizaciones sociales o de las contribuciones de solidaridad, privándola de la base importante de su carácter emancipador. Desde una visión transformadora cabe señalar que cualquier idea de bienestar colectivo, aunque sea institucionalizada, es preferible frente a su rechazo total, por ejemplo, según el modelo neoliberal del estado. La reciprocidad, inspirada en la Comunalidad, establece explícitamente el carácter obligatorio, incluyendo el compromiso de participar en la práctica colectiva de la Asamblea General, pero no inscribe en ella una relación jerárquica. Ante la urgencia de la crisis climática provocada por la especie humana y sus efectos globales, es imposible imaginar una concepción del Estado sin acuerdos vinculantes. La pluralidad, que también se inscribe en el cuidado, posibilita diferentes reciprocidades, pero ninguna forma particular de reciprocidad se considera fundamentalmente obligatoria. En términos más abstractos, no es la reciprocidad la que se institucionaliza, sino, a la inversa, la institución estatal que se concibe como recíproca. Ahora queda por aclarar cómo pueden integrarse el cuidado y la reciprocidad en un modo de vida que permita formular una base común y una conceptualización de la plasticidad estatal.

Un tercer punto consiste en subrayar el compromiso no jerárquico de la reciprocidad y esto requiere radicalidad. La idea de las reciprocidades radicales implica el cuestionamiento constante de cualquier relación de poder, incluso y especialmente cuando la propia posición es privilegiada. Este tipo de radicalidad también caracteriza a la protesta feminista, que se relaciona con el constante cuestionamiento de los antagonismos, pero que también “abre un espacio para pensar vidas diferentes” (Gago, 2019, p. 32). Esta

concepción dinámica hace justicia a una política transformadora y conduce también a una intensificación de las reciprocidades en todos los ámbitos de la sociedad, así como una nueva concepción del Estado plástico. La solidaridad incondicional (Susemichel y Kastner, 2021) crea el paso de una “solidaridad con” o “contra” a una “solidaridad para” una vida mejor. A esta falta de fundamento se une aquí el radicalismo, pero pensado desde la colectividad y la obligación. Toda forma de comunidad social, desde el estado hasta la familia o la comunidad y el parentesco, hace valer ciertas obligaciones mediante normas o prácticas. Una comunidad completamente libre de obligaciones no puede ser pensada colectivamente, sino que permanece siempre en la relación del individuo y la comunidad con todas sus limitaciones, especialmente en relación con la naturaleza.

Conclusión

Ante los desafíos del Antropoceno y la crisis ecológica planetaria el/los Estado/s mantienen un rol controversial, sobre todo en la difusa práctica relacionada con las múltiples definiciones y acercamientos. Al re-pensar políticas progresivas y espacios de transformación, los cuidados y solidaridades cobran fuerza al contestar las luchas contra el cambio climático e invitar a la re-configuración de la relación con la naturaleza. La plasticidad del Estado pone de relieve la provisionalidad y, sobre todo, el movimiento constante inscrito en la relación de las formaciones sociales. Aunque en América Latina los espacios políticos para transformar la relación con la naturaleza se conciben y se practican más a través de diferentes movimientos sociales e iniciativas comunales, esta concepción fluida del Estado permite pensar cierta mutabilidad de sus instituciones.

El cuidado formulado desde los feminismos desafía su inscripción en un espacio designado, sea femenino o privado. En tiempos

de crisis socioecológica los elementos más importantes de una perspectiva de los cuidados pueden resumirse en el reconocimiento de nuestra necesidad de recibir y dar cuidados constantemente y en la aceptación de la necesidad permanente de ser cuidados. Inspirado en perspectiva mesoamericana de la comunalidad, la noción de reciprocidades radicales ofrece cinco importantes complementos y puntos de contacto con la comprensión occidental de la solidaridad y el cuidado. Primero, las reciprocidades radicales subrayan la pluralidad y evitan oponer el cuidado a la solidaridad. Tampoco se inscribe en los dos por completo o sustituye el uno por el otro, pero funge como puente entre los dos. Segundo, considerado la perspectiva latinoamericana, la reciprocidad radical posibilita vías de diálogo entre la ética del cuidado y otras corrientes como los feminismos comunitarios (Cabnal, 2018). Tres, la reciprocidad siempre está pensada desde la comunidad, lo colectivo y no como una relación del individuo con la sociedad. Cuatro, al enfatizar su radicalidad se fomenta el constante cuestionamiento de relaciones asimétricas de poder que surgen en determinados momentos, dado que el cuidado y la solidaridad como prácticas y relaciones nunca están completamente libre de luchas políticas entre diferentes intereses. Por ello, las reciprocidades radicales cumplen con la incondicionalidad para cualquier práctica social. Por último, se distingue de las nociones de solidaridad que asumen su no-obligación como característica fundamental. Las reciprocidades radicales se inspiran en una reciprocidad vinculante que no es voluntaria sino un requisito para formar parte de la colectividad. Este formar parte cancela las relaciones asimétricas de poder ya que se deriva de la colectividad misma.

La plasticidad del Estado y su capacidad de transformación son requisitos esenciales para reconceptualizar su institucionalización, a la vez que posibilita prácticas sociales y estatales alternativas a la coerción, jerarquía y represión. Solo así podemos contribuir desde las ontologías políticas a ubicar el Estado en la parte de las soluciones y no solo en la definición del problema. Quizá así se pueda

recuperar al Estado en el contexto de la actual crisis ecológico-social y reimaginar su rol en cualquier avance sea este teórico, conceptual o práctico.

Bibliografía

Abrams, Philip (1988). Notes on the difficulty of studying the state (1977). *Journal of Historical Sociology*, 1(1), 58-89.

Angelis, Massimo de (2017). *Omnia Sunt Communia: On the commons and the transformation to postcapitalism*. Londres: Zed Books.

Batthyány, Karina (ed.) (2020). *Miradas Latinoamericanas a los cuidados*. Ciudad de México; Buenos Aires: Siglo XXI Editores; CLACSO.

Brand, Ulrich y Wissen, Markus (2017). *Imperiale Lebensweise: Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*. Munich: oekom.

Cabnal, Lorena (2018). Tzk'at, red de sanadoras ancestrales del feminismo comunitario desde Iximulew-Guatemala. *Ecología Política*, (54), 100-104.

Cooper, Davina (2019). *Feeling like a state: desire, denial, and the recasting of authority*. Durham: Duke University Press.

Cooper, Davina (2020). Introduction. En Davina Cooper; Nikita Dhawan y Janet Newman (eds.), *Reimagining the state: Theoretical challenges and transformative possibilities* (pp. 1-15). Londres: Routledge.

Cooper, Davina; Dhawan, Nikita y Newman, Janet (eds.) (2020). *Reimagining the state: Theoretical challenges and transformative possibilities*. Londres: Routledge.

Díaz, Floriberto (2007). *Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*. Ciudad de México: UNAM.

Fanon, Frantz (1981). *Die Verdammten dieser Erde*. Berlin: Suhrkamp.

Fisher, Berenice y Tronto, Joan C. (1990). Toward a feminist theory of caring. En Emily K. Abel y Margaret K. Nelson (eds.), *Circles of care: Work and identity in women's lives* (pp. 36-54). Albany: State University of New York Press.

Fraser, Nancy (2021). Los climas del capital. *New Left Review*, 127(2), 101-138.

Gago, Verónica (2019). *La potencia feminista, o, El deseo de cambiarlo todo*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Gould, Carol C. (2007). Transnational Solidarities. *Journal of Social Philosophy*, 38(1), 148-164.

Gutiérrez Aguilar, Raquel (ed.) (2018). *Comunalidad, tramas comunitarias y producción de lo común: Debates contemporáneos desde América Latina*. Oaxaca: Pez en el Árbol.

Hark, Sabine (2021). *Gemeinschaft der Ungewählten: Umriss eines politischen Ethos der Kohabitation: ein Essay*. Berlin: Suhrkamp.

Hay, Colin (2014). Neither real nor fictitious but 'as if real'? A political ontology of the state. *The British Journal of Sociology*, 65(3), 459-480.

Jessop, Bob (1990). *State theory: putting the capitalist state in its place*. Oxford: Blackwell.

Jessop, Bob (2007). *State power: a strategic-relational approach*. Cambridge: Polity.

Jessop, Bob (2016). *The state: Past, present, future*. Cambridge: Polity.

Kaltmeier, Olaf (2019). *Refeudalización: Desigualdad social, economía y cultura política en América Latina en el temprano siglo XXI*. Bielefeld; Zapopan: Transcript; CALAS

Karakayali, Serhat (2021). Institution und Affekt: Dimensionen von Solidarität. En Lea Susemichel y Jens Kastner (eds.), *Unbedingte Solidarität* (pp. 89-105). Münster: Unrast.

Marín Guardado, Gustavo (2022). Turismo, desarrollo y patrimonialización del territorio en la península de Yucatán. En Giovanna Gasparello y Everardo Garduño (Eds.), *¿Hacia un nuevo proyecto de nación? Patrimonio, desarrollismo y fronteras en la 4T* (pp. 269-287). Ciudad de México: Bajo Tierra.

Martínez, Juan C. (2017). The State in waiting: State-ness disputes in indigenous territories. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, 22(1), 62-84.

Martínez Luna, Jaime (2013). Origen y ejercicio de la comunalidad. *Cuadernos Del Sur*, 18(34), 83-90.

Martínez Luna, Jaime (2016). *Textos. Sobre el camino andado (Tomo II)*. Oaxaca: CMPIO-Plan Piloto, CEEESCI, CNEII.

Mezzadra, Sandro y Neilson, Brett (2019). *The politics of operations: Excavating contemporary capitalism*. Durham: Duke University Press.

Mignolo, Walter D. y Walsh, Catherine E. (2018). *On decoloniality: Concepts, analytics, praxis*. Durham: Duke University Press.

- Mouffe, Chantal (2014). *Agonistik: die Welt politisch denken*. Berlin: Suhrkamp.
- Newman, Janet (2020). The political work of reimagination. En Davina Cooper; Nikita Dhawan y Janet Newman (eds.), *Reimagining the state: Theoretical challenges and transformative possibilities* (pp. 19-36). Londres: Routledge.
- Poulantzas, Nicos (1978). *Staatstheorie: Politischer Überbau, Ideologie, Sozialistische Demokratie*. Hamburg: VSA
- Sauer, Birgit (2003). Staat, Demokratie und Geschlecht - aktuelle Debatten. *Gender Politik Online*, Agosto.
- Scholz, Sally J. (2008). *Political Solidarity*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Segato, Rita Laura (2015). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos: Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo
- Susemichel, Lea y Kastner, Jens (eds.) (2021). *Unbedingte Solidarität*. Münster: Unrast.
- Süß, Dietmar y Torp, Cornelius (2021). *Solidarität: Vom 19. Jahrhundert bis zur Corona-Krise*. Bonn: Dietz.
- Svampa, Maristella (2019). *Neo-extractivism in Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tronto, Joan C. (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. Nueva York: New York University Press.
- Wilder, Gary (2022). *Concrete utopianism: The politics of temporality and solidarity*. Nueva York: Fordham University Press.
- Wolfesberger, Philipp (2019). Lo político entre democracia y comunalidad. *Revista Mexicana De Ciencias Políticas y Sociales*, 237, 43-64.

Sostener la vida

Repensar los cuidados en el marco del bien común

Marta Clara Ferreyra Beltrán

■ Doi: 10.54871/ca24an8g

Introducción

Las tareas de cuidados son indispensables para la sociedad, para el bienestar de las personas y el sostenimiento de la vida (Fraser, 2020; Legarreta, 2014; Sanchís, 2020); tan es así que su desvalorización social es considerada como una de las causas de fondo de la crisis sanitaria que padecemos recientemente (Lenguita, 2021a y 2021b). La pandemia por COVID-19 enfatizó el rol que juegan las mujeres como cuidadoras –no exclusivas, pero sí principales– dentro de la familia (Lenguita, 2021a, p. 143), así como en los sistemas educativo y de salud al ser partícipes directas en la gestión doméstica y colectiva (Lenguita, 2021b, p. 238). Los cuidados no se limitan a otros seres humanos, también hablamos de que quienes los realizan procuran los entornos físicos y simbólicos donde habitan las personas y otras especies. Pese a lo anterior, persiste la creencia que los cuidados son actividades residuales (Sanchís, 2020).

Desde mediados del siglo XIX, los cuidados fueron relegados como actividades secundarias y menos relevantes que las

actividades productivas (desde un punto de vista económico-capitalista); con ello, se confinaron a realizarse principalmente en espacios poco valorados socialmente y delegados a grupos subalternizados. En el caso de los cuidados, fueron inscritos en el ámbito doméstico y asignados prioritariamente a las mujeres, favoreciendo con ello relaciones de desigualdad y haciendo de lo doméstico un territorio fundamentalmente sexista (Lenguita, 2021a, pp. 143-144; Lenguita, 2021b, pp. 239-240). Si bien, los varones se han venido sumando en los últimos años como partícipes directos de las tareas de cuidados, estas siguen considerándose tareas femeninas y de menor importancia en comparación con las relacionadas a la producción de bienes materiales. Así, la forma en que una sociedad organiza el cuidado nos orienta sobre qué actividades se consideran valiosas y qué importancia se otorga a los sujetos que las realizan (Torns, 2008).

El confinamiento del cuidado en lo doméstico y su adjudicación a las mujeres –particularmente a las de estratos económicos bajos, racializadas, migrantes, entre otras condiciones–, así como a hombres subalternizados (Molinier y Legarreta, 2016), ha invisibilizado el hecho de que las personas, independientemente del género o cualquier otra condición, somos seres dependientes unos de otros. Desde la lactancia hasta la vejez, pasando por la adultez, todas las personas necesitamos de otras en diferente medida y grado; igualmente, somos susceptibles de ser personas que cuidan. De hecho, es en la dependencia mutua –o interdependencia– donde acontece y es posible la vida social (Draper, 2018). Butler (2010), por ejemplo, emplea el concepto de precariedad para dar cuenta de ese “estar en manos de otro”, de la dependencia hacia otras personas –conocidas y desconocidas– que implica el vivir en sociedad. Por supuesto, esta dependencia no se experimenta de forma homogénea. Al respecto, Butler introduce el concepto de precariedad para distinguir entre la dependencia compartida e inevitable por vivir socialmente (precariedad) y la “condición políticamente inducida” (2010, p. 50) que distribuye de forma desigual dicha dependencia.

Entre su importancia vital y las desigualdades en las que descansa y simultáneamente produce, me apoyo en los aportes y reflexiones de diversas autoras (Fisher y Tronto, 1990; Carrasco, 2013; Ezquerro, 2013a, 2013b y 2014; Gutiérrez, 2015; Lenguita, 2021a y 2021b; Sanchís, 2020; Vega y Martínez, 2017; Molinier y Legarreta, 2016; Molinier y Paperman, 2020) para articular la necesidad de concebir el trabajo de cuidados al margen de las lógicas capitalistas y, en su lugar, hacerlo desde una idea de lo común que reconozca la interdependencia que he mencionado. En ese sentido, me propongo señalar dos elementos principales en este texto: por un lado, reflexionar sobre las implicaciones que tienen las lógicas capitalistas en el abordaje que se hace del trabajo de cuidados, incluyendo la política pública y, por otro, argumentar la relevancia de pensar el trabajo de cuidados en el marco de lo común para sostener la vida de forma corresponsable entre las personas. Atendiendo a este fin, el texto está estructurado de la siguiente manera: en un primer momento me aproximo al concepto de cuidado y los distintos espacios materiales y simbólicos (territorios) que se sostienen gracias al cuidado; posteriormente, abordo su distribución diferencial por cuestiones de género, principalmente; más adelante, problematizo las implicaciones de las lógicas capitalistas en el trabajo de cuidados y la importancia de la idea de lo común; finalmente, argumento la relevancia del trabajo de cuidados como sostén de la vida y cómo la idea de lo común nutre la perspectiva del cuidado como un derecho.

Cuidar los territorios, cuidar la vida

Las tareas de cuidados de la vida humana y de conservación y protección de sus espacios comunitarios han sido vitales para sostenernos y crecer como sociedad. La potencia de las discusiones gestadas en la segunda mitad del siglo XX alrededor de conceptos tales como trabajo doméstico, trabajo reproductivo y trabajo no

remunerado, develaron la presencia del cuidado como actividad esencial para sostener y preservar la vida (Carrasco, 2013), al tiempo que pusieron sobre la mesa su escasa valoración social, simultáneo al excesivo beneficio que representaban para el capital. Como expuse previamente, el trabajo de cuidados no se limita al hogar, se ejerce también en redes de cuidado informales vecinales y comunitarias; así mismo, incluye muchas actividades –más allá de, por ejemplo, del cuidado de bebés o personas dependientes por motivos de salud– que van desde lo material a lo afectivo y que se realizan desde las asociaciones civiles, instituciones educativas y espacios de cuidado entre particulares donde se ofrece algún tipo de remuneración (Fraser, 2020, pp. 75-76).

Gómez, Ganga y Rojas (2017) refieren que en las investigaciones sobre el trabajo de cuidados destacan los abordajes en términos de tareas asociadas al cuidado de la integridad física, de personas con alguna condición negativa de salud o de poblaciones con diversidad funcional; aunque en menor medida, también hay investigaciones sobre las actividades de crianza. De acuerdo con estas autoras, los cuidados se inscriben en un entorno primario de la persona y se acompañan de cariño y entrega, confiriendo con ello una carga moral sobre la persona que cuida, quien, como se ha dicho, es casi siempre alguna mujer.

Para Fisher y Tronto (1990, p. 32), el cuidado es una actividad social pues, en última instancia, busca la supervivencia de los seres humanos como especie, no como individuos. Su carácter social hace del cuidado una actividad problemática por dos razones principalmente: 1) las interacciones sociales son en potencia conflictivas y 2) los cuidados precisan de recursos materiales no siempre disponibles y fáciles de conseguir (Fisher y Tronto, 1990, p. 32). De acuerdo con estas autoras, el cuidado puede definirse como

[...] una actividad específica que incluye todo lo que hacemos para mantener, continuar y reparar nuestro “mundo” para que podamos vivir en él lo mejor posible. Ese mundo incluye nuestros cuerpos,

nosotros mismos y nuestro entorno, todo lo cual buscamos entrelazar en una red compleja que sustenta la vida [...] Esta noción de cuidado tampoco asume estándares universales sobre lo que se necesita para cuidar. mantener y reparar nuestro mundo (Fisher y Tronto, 1990 p. 34; traducción propia).

Las reflexiones de estas autoras se extienden más allá del plano doméstico y de la mujer –como un sujeto homogéneo– como protagonista en el trabajo de cuidados (por supuesto, sin desconocer que la carga ha recaído mayoritariamente en ellas).

Los cuidados proveen las bases del bienestar y la vida –pensados ambos en términos colectivos, no individuales–, por tanto, también pueden considerarse un bien en sí mismos que produce efectos materiales y no materiales (Carrasco, 2013; Ezquerro, 2014). Distinto a los bienes públicos o a los privados, los bienes comunes benefician a la sociedad en su conjunto (Linsalata, 2015). “Lo común es aquello que se produce colectivamente, cuyo control o gestión no es delegado a una instancia externa al cuerpo social, sino que es ejercido directamente por aquellos y aquellas que la producen” (Linsalata, 2015, p. 75). Los bienes comunes entonces son el resultado del trabajo colectivo y solo mantienen su cualidad de común en tanto pertenezcan a la colectividad (González, 2016, p. 45). Bajo esta lógica, la idea del bien común reconoce en la colectividad la capacidad de organizarse, administrar y tomar decisiones sobre los bienes disponibles que benefician a todas y todos. Al respecto, Molinier y Legarreta (2016), argumentan que el cuidado es un proceso colectivo y, hoy día, global.

Dentro de esta gestión de los bienes podemos pensar los territorios y el cuidado que se hace de y a través de ellos. Los territorios en que se ejerce el cuidado pueden ser físicos o simbólicos, es decir, son diversos y podemos entenderlos desde diversos ángulos. En el ámbito de lo físico-material, la contaminación y la deforestación derivadas de economías extractivistas son ejemplos de la ausencia de cuidados. Estas prácticas afectan de manera específica al sur

global y sobrecargan de trabajo a ciertas poblaciones, como lo son las mujeres precarizadas de esa región del planeta (Rivera, 2021).

En su dimensión no material, un ejemplo de territorio de cuidado es el de las emociones. Se trata de un espacio plagado de actividades como la escucha, el consuelo o el acompañamiento. Aun cuando se trata de un territorio no objetivable en primera instancia, muchos de sus efectos sí lo son, debido a que el trabajo emocional tiene importantes efectos en el bienestar físico de las personas, tanto físico como emocional. Sobre este último punto, por ejemplo, Hochschild (citada por Molinier y Paperman, 2020) señala cómo en el capitalismo las emociones también son un producto de consumo que, si lo llevamos al terreno del cuidado, se encuentran enlazadas a las actividades realizadas y, a su vez, son un recurso que la persona cuidadora consume de sí para poder realizar las tareas de cuidado.

También podemos considerar los territorios como parte de las condiciones del entorno en que se realizan los cuidados. No es lo mismo cuidar en condiciones de escasez y hacinamiento, que en condiciones de confort y abundancia; por ello, la distribución diferencial de la desigualdad que se materializa en las condiciones del espacio también impacta en las formas posibles de realizar el cuidado (Sanchís, 2020). En ese sentido, hablar de cuidado conlleva pensar tanto en los territorios espaciales que se cuidan y son espacio de cuidado, como en las características de los territorios que facilitan o dificultan la tarea de cuidar.

Un territorio con referentes tanto objetivos como subjetivos es el propio cuerpo. La posmodernidad centrada en el individuo ciertamente privilegia el cuidado del cuerpo, sin embargo, se trata de un cuidado centrado en aquellos cuerpos que se alinean a estándares de belleza y consumo impuestos desde el norte global. Es decir, existen marcos que establecen qué cuerpos deben ser cuidados, cómo y en beneficio de quién(es). Por ello, cuando nos detenemos a pensar en la relación que sostenemos con nuestro cuerpo y el entorno, podemos dar cuenta de las lógicas capitalistas inscritas en

esa relación. Así, el cuidado de aquellos espacios, cuerpos o emociones que no resultan redituables para el capitalismo constituye una acción cuando menos incómoda y, cuando más, transgresora.

Bajo las lógicas capitalistas, los territorios se disputan, así como también sus cuidados. Se disputa también quiénes han de beneficiarse del cuidado y quiénes han de vivir en escasez de ellos. Aun cuando el trabajo de cuidados continúa carente de valoración social sustantiva, su disputa da cuenta de su relevancia. Coincido con Ezquerro (2014) en que los cuidados constituyen un bien común indispensable para el sostenimiento de la vida; sin embargo, el cuidado resulta inoperable para el bienestar colectivo en condiciones de desigualdad y desvalorización.

Distribución diferencial del cuidado: mujeres sosteniendo la vida desde la desigualdad

Sanchís nos advierte sobre la importancia de no dar por sentado el significado del concepto de cuidado. A decir de la autora, las tareas de cuidado suelen asociarse a las “(...) actividades, servicios, bienes, relaciones y afectos dirigidos a asegurar la reproducción social y la subsistencia de la vida” (2020, p. 10) donde se ponen en juego recursos físicos y simbólicos. Tradicionalmente, es en los espacios domésticos donde se visibilizan estas actividades, es decir, en los espacios de índole privado y limitados a los(as) integrantes de la familia. La distribución de los cuidados aporta pistas sobre el modo en que está organizada una sociedad (Vega y Martínez, 2017), la forma en que las actividades humanas están jerarquizadas, a quiénes se les asignan, qué valor se le dan y el modo en que han de realizarse. Es decir, los cuidados son una especie de termómetro que nos indica la forma en que una sociedad procura la vida de quienes la integran.

Desde esta aproximación, una de las principales categorías que atraviesa el trabajo de cuidados y que ayuda a entender su

distribución diferencial es el género (Gómez, Ganga y Rojas, 2017). El orden de género y la división sexual del trabajo han colocado a las mujeres como responsables primarias de tareas que carecen de valor monetario explícito (Sánz, 2021), alimentando así características de la femineidad asociadas a dichas tareas que acercan a las mujeres al cuidado, mientras que a los hombres los aleja (Brito, 2016; Sanchís, 2020). De hecho, es en el trabajo de cuidados donde se reporta una de las desigualdades de género más importantes en México y el mundo. Por mencionar algunos datos, en 2014, las mujeres en México aportaron un 70,6% de su tiempo al trabajo no remunerado contra un poco menos del 30% para el caso de los hombres (El Colegio de México [COLMEX] y ONU-Mujeres, 2019); para 2020, año más álgido del confinamiento social por la pandemia, el valor económico de este tipo de trabajo se estimó en 6.4 billones de pesos, equivalente al 27,6% del PIB para ese año (Instituto Nacional de Geografía y Estadística [INEGI], 2020). Así, aun cuando haya hombres que participan en las actividades que tienen que ver con la reproducción de la vida, siguen siendo las mujeres quienes mayoritariamente las realizan (Fraser, 2020, p. 76; Gutiérrez, 2015, p. 67).

Uno de los efectos de esta injusticia se observa en lo económico: para 2021, por ejemplo, si las madres de familia en México hubiesen recibido remuneración por los trabajos de cuidados realizados tan solo en el ámbito familiar, se estima que cada una debió recibir \$5,761 pesos al mes (García, 2021). Otro efecto se expresa en la cantidad de tiempo disponible para el descanso (en el sentido de ocio): en 2019, las mujeres mexicanas contaron con un promedio de 3,8 horas semanales para descansar, mientras que los hombres tuvieron 4,4 horas (Instituto Nacional de Geografía y Estadística [INEGI] e Instituto Nacional de las Mujeres [INMUJERES], 2019). Respecto de la salud, para el mismo año, las mujeres dispusieron de 5,2 horas a la semana para este rubro versus 6,2 horas en el caso de los hombres (INEGI e INMUJERES, 2019).

En adición a lo anterior, las condiciones diferenciadas en que se lleva a cabo el cuidado también agudizan las desigualdades: no es lo mismo realizar trabajo de cuidados cuando se cuenta con servicios básicos tales como agua potable y luz eléctrica, que cuando se carece de ellos. Como puede anticiparse, si bien la distribución de los cuidados es injusta para las mujeres en general, lo es aún más para aquellas pertenecientes a grupos históricamente discriminados como es el caso de las mujeres migrantes, racializadas y/o pertenecientes a estratos económicos bajos (COLMEX y ONU-Mujeres, 2019); es decir, la distribución desigual de los cuidados opera de forma interseccional (Carrasco, 2013), por lo que hay hombres que también participan de ello.

De acuerdo con Ezquerro, los cuidados se han desplazado fuera del hogar vía su incorporación a los servicios públicos o por su mercantilización (2013a, p. 79). Respecto de esta última, quienes pertenecen a estratos económicos altos tienen la oportunidad de eludir el trabajo de cuidados contratando a otras mujeres, mismas que combinan este trabajo remunerado con el cuidado no remunerado de sus propios hijos(as) u otros familiares, haciendo de los cuidados una carga para ellas (Vega y Martínez, 2017). A nivel global, el trabajo de cuidados se concentra en mujeres precarizadas del sur que migran al norte para cuidar de personas adineradas (Beck y Beck-Gernsheim, 2012; Fraser, 2020, pp. 88-89). El desplazamiento también acontece al interior de los países: las mujeres pobres desatienden el cuidado de sus familias para cuidar de otros(as) con mejores posibilidades económicas. A estas poblaciones (mujeres precarizadas del sur global) les queda aún mucho menos tiempo para el cuidado ya no digamos de su entorno cercano, sino de sí mismas, experimentando lo que Antonopoulos y Toay (2009) denominan “pobreza de tiempo”. Esta falsa libertad de las mujeres expresada en su incorporación al mercado laboral se ha encargado de reducir su capacidad material y subjetiva para cuidar de su propia vida y de la de otros miembros de los distintos colectivos a los que pertenecen.

La desigualdad entre quien puede pagar por el cuidado y quien no, avanza entre la remuneración y su privatización accesible solo para las élites, aunado al hecho de que la remuneración no garantiza condiciones laborales justas. En esta diferenciación se reproduce un discurso que normaliza que ciertas vidas puedan garantizarse el cuidado al tiempo que se desentienden de la responsabilidad colectiva de proveerlos; por otro lado, existen otras vidas que se ven limitadas de recibir cuidados porque el ofrecerlos –en lugar de disponerlos para sí– les representa un ingreso indispensable para la sobrevivencia. De esta forma, el capitalismo se beneficia del trabajo de cuidados de poblaciones precarizadas, mercantilizándolo y acumulándolo.

Por tanto, valorar el trabajo de cuidados implica reconocer a las personas que lo realizan, sobre todo a aquellas que se encuentran en condiciones de vulnerabilidad económica y social, pues son quienes más cuidan y menos cuidado reciben. Dado lo anterior, al abordar el concepto de trabajo de cuidados es indispensable pensar en la ampliación de los agentes que participan en él no solo en tanto al género –la incorporación de los hombres–, sino también en lo relativo a la clase social; así mismo, resulta necesario considerar las condiciones en que se realizan dichos cuidados. Dicha “ampliación” o incorporación surgiría del propio sujeto al reconocer su relación con los/as demás, relación de la que se desprende una responsabilidad (Molinier y Paperman, 2020), porque la vida individual está conectada con las otras vidas, espacios, territorios, recursos. De otro modo, el bienestar resultado del cuidado continuará significándose como algo que se puede comprar y/o que se realiza por obligación, centrándose en los grupos ya privilegiados, sosteniendo e incrementando la brecha de desigualdad y reduciendo la posibilidad de una vida digna para todas las personas. En aras de lograr estas transformaciones, considero primordial enmarcar el cuidado en el marco de lo común para implicar su sentido colectivo y señalar la interdependencia vital que compartimos con nuestro entorno social y ambiental.

Pensar los cuidados desde lo común y al margen de las lógicas capitalistas

El bien común y el buen vivir se organizan para satisfacer las necesidades básicas, materiales y espirituales que se construyen a partir de lo colectivo, lo recíproco y lo complementario, en donde el otro, sea persona o sea la naturaleza, ocupa un lugar central. Sin embargo, por las propias características de la economía capitalista esta idea del bien común resulta difícil de poner en marcha.

Desde dónde se definen los conceptos es de suma importancia. Respecto del de cuidados, si no se problematizan sus condiciones de aplicación y lógicas económicas subyacentes, difícilmente se podrá considerar el trabajo de cuidados como una actividad esencial para la vida. Primeramente, considero importante comenzar con dos conceptos que permiten pensar sobre la responsabilidad humana respecto al deterioro ambiental de las últimas décadas. Uno de ellos es el concepto de Antropoceno, acuñado por el biólogo estadounidense Eugene Stoermer y posteriormente retomado por el químico neerlandés Paul Crutzen (Issberner y Léna, 2018), el cual sitúa la actividad humana como evento coyuntural que llevó al planeta a una nueva era geológica y ha puesto en riesgo la sostenibilidad de los ecosistemas. Tanto Stoermer como Crutzen coincidieron en señalar a la Revolución Industrial como el punto de alteración del relativo equilibrio que la Tierra había experimentado desde el holoceno (Issberner y Léna, 2018). El Antropoceno como era geológica ha sido objeto de debate pues no existe consenso dentro de la comunidad científica sobre si cumple con los criterios suficientes para catalogarse como tal y, de ser así, en qué momento situar su inicio (ibíd.). No obstante, este concepto ha resultado de utilidad para problematizar la participación de la especie humana en los impactos negativos al medio ambiente.

Moore (2020) consideró que el concepto de Antropoceno no señalaba lo suficiente que la influencia humana durante este proceso

histórico ha operado de manera diferenciada. Dicho de otro modo, se cuestiona quién es el *anthropos* del Antropoceno (Arias, 2020; Issberner y Léna, 2018) pues si bien no cabe duda de que ha sido la especie humana la principal responsable de las transformaciones y daños ambientales, no todos los grupos humanos han contribuido igual, por lo que homologar la participación resulta una apreciación sesgada (Malm, 2018, p. 24). Han sido estas élites las que mayormente se han beneficiado y acumulado los dividendos de las actividades económicas que han impactado negativamente al medio ambiente; también han sido las principales responsables de la explotación de recursos naturales y de la contaminación del aire y los océanos; además, son quienes padecen menos los efectos nocivos de estas actividades o, en todo caso, cuentan con recursos suficientes para equilibrarlos y/o postergarlos. Resultado de esta discusión, Moore (2020) propone en 2015 el término “Capitaloceno” para situar las responsabilidades en las actividades de producción y consumo capitalistas implicadas en el impacto destructivo sobre el ambiente guiadas por una idea de desarrollo valorada positivamente.¹ A la par, Bonneuil (2015) sugirió el concepto “Occidentaloceno” para rastrear las lógicas de producción-acumulación. En función de lo expuesto, conviene separar la idea de humanidad como un todo abstracto y homogéneo, distinguiendo agentes, niveles de responsabilidad y formas en que se experimentan los efectos de las actividades humanas (Moore, 2020; Orrantia, 2021). La tríada *anthropo-capital-occidente* permite visibilizar las relaciones que se establecen con la naturaleza y otros seres vivos en términos de objeto-recurso económico disponible para la producción y/ el consumo de los grupos privilegiados. Bajo estas lógicas, bienes

¹ A finales del siglo XX Wolfgang Sachs (1997) ya reflexionaba sobre cómo a mediados de ese siglo una idea de desarrollo vinculada a la productividad y a la explotación de la naturaleza se había erigido como hegemónica pese a resultar incompatible con la finitud de los recursos de que dispone el planeta. Sachs señalaba a Occidente –particularmente a Estados Unidos– como el propulsor de esta concepción del desarrollo, misma que más tarde se convertiría en indicador vinculado al crecimiento económico y de bienestar de los países.

como el agua o la tierra fácilmente pasan a ser privatizados o, en su caso, se deterioran como consecuencia inevitable del desarrollo económico.

Abordar el tema ambiental desde este enfoque permite pensar no solo en condiciones materiales del entorno necesarias para la vida, sino en cómo se plantean las relaciones con dicho entorno y con las vidas que los habitan. Desde el capitalismo se asume que las condiciones de dependencia son un problema que cada persona ha de resolver por sus propios medios y con responsabilidad solo para “los suyos”, así, los cuidados se sitúan en el ámbito de lo privado-doméstico en lugar de mirarlos como tareas que habría que realizar colectivamente (Ezquerro, 2013b). La división público-privado propia del capitalismo desecha el cuidado del ámbito de lo común, de la corresponsabilidad, de la interdependencia (Abasolo, 2014). Se trata de un pensamiento dicotómico que genera rupturas y polarizaciones en lo colectivo.

En segundo lugar, al abordar las tareas de cuidados se plantea la cuestión ética de que, pese a su importancia para la vida, se encuentran invisibilizados y, con ello, a quienes los realizan y las condiciones en que se llevan a cabo. Así, se plantea la pregunta sobre quiénes cuidan y cómo lo hacen (Molinier y Paperman, 2020). Esta ética, la ética del cuidado,² se trata de una moralidad social y situada proveniente de personas subalternizadas en razón de categorías en intersección (género, etnicidad, estrato social, etc.) que, pese a las vulnerabilidades que las atraviesan, realizan mayoritariamente las tareas de cuidados (Molinier y Legarreta, 2016). Por ello, la ética del cuidado no se construye –mucho menos se impone– desde las élites, sino desde quienes cuidan desde el no-privilegio. Tronto (citada por Molinier y Paperman, 2020) refiere que solo desde estas posiciones se puede orientar una política del cuidado que considere las diversas vulnerabilidades y condiciones del cuidado. Se trata de una disposición moral para pensarse en relación con las demás

² Concepto propuesto por Carol Gilligan en 1982 (Molinier y Legarreta, 2016).

y, en consecuencia, reconocer que existen responsabilidades en esa relación que ameritan un reparto justo (Molinier y Legarreta, 2016). Al preguntarnos quién cuida y cómo lo hace, se devela la desigualdad en las responsabilidades y en las condiciones para cuidar. Reconocer que estamos relacionados(as) con otros(as) nos implica aceptar que compartimos actividades y que existe una interdependencia, aunque sea asimétrica. Se trata no solo de reconocer que existe la relación, sino de pensarnos en relación con los/as demás.

Los cuidados comprenden no solo actividades específicas con alguna temporalidad –pensemos las atenciones que se proveen debido a algún padecimiento físico–, sino también a todas las actividades cotidianas y disposiciones morales respecto a ellas en las que descansa la necesidad que las personas tenemos respecto de otras (Molinier y Legarreta, 2016). Tronto (citada por Molinier y Legarreta, 2016) señala, además, que desprenderse de la dicotomía entre quien ofrece cuidados y quien los recibe resulta indispensable para visibilizar nuestra vulnerabilidad intrínseca y, por tanto, de nuestra vinculación con las otras personas. Aceptar la vulnerabilidad y dependencia mutua, exige una renuncia a la autonomía plena del capitalismo.

En tercer lugar, dado que el trabajo de cuidados no opera en el vacío, debemos considerar la influencia que en él ejercen este tipo de lógicas económicas. Ya desde la década de los setenta del siglo XX, las feministas marxistas habían señalado la contribución del trabajo no remunerado realizado por las mujeres a las arcas del capital (Federici, 2018) y del rol de cuidadoras como territorio de domesticación femenina (Lenguita, 2021a). Las tareas de cuidados realizadas por las mujeres se han centrado en el ámbito del hogar; no obstante, van más allá, como cuando se ejercen en el espacio público y reciben remuneración o las actividades desarrolladas desde las organizaciones de la sociedad civil (Sanchís, 2020). Lo que sí resulta una constante es que, ya sea en lo público o en lo doméstico, los cuidados corren mayoritariamente a cargo de las mujeres al considerarse que estas poseen el conocimiento y el deber de

ponerlos en marcha (López y Zapata, 2016). La energía que las mujeres depositan en el cuidado es concebida como un bien en sí mismo del cual el capital se apropia, explota y acumula (Federici, 2010).

Desde el capitalismo –particularmente en su versión neoliberal– se otorga mayor importancia al bienestar del individuo que al del colectivo (Abasolo, 2014). De hecho, si el cuidado en general es poco visibilizado y valorado, su dimensión comunitaria lo es aún más (Sanchís, 2020, p. 17). Como contrapeso, Draper (2018) nos invita a pensar lo común como un espacio más allá de la propiedad privada y los intercambios monetarios propios del capitalismo. Luego entonces, cuando hablamos de lo común, ¿a qué nos referimos?, ¿qué cabe dentro del concepto y qué queda fuera? Ezquerria (2013a) nos orienta para dar respuesta a estas preguntas señalando, en primer lugar, la importancia de distinguir entre lo público y lo común. Gutiérrez, por ejemplo, refiere que lo común resulta “de una producción-reproducción, intencional y colectiva del bien o fin en cuestión; [...] se trata de una relación social que permite percibir-entender cierto tipo de vínculo entre las personas, entre las personas y las cosas que ellas mismas producen” (2015, p. 65). La producción bajo este esquema daría paso a los bienes comunes, mismos que pueden ser materiales, pero también los hay de tipo educativo, afectivo, entre otros. Para Gutiérrez, este tipo de bienes constituyen riquezas sociales enlazadas necesariamente con la reproducción de la vida (2015, p. 68). Así, lo común es aquello que nos conecta entre las personas y con el entorno. Se trata de una conexión que no precisa de la mediación del Estado; existe por el simple hecho de que, como señala Butler (2010), los seres humanos entablamos relaciones de dependencia para poder vivir; dependencia que, reitero, no se limita al ámbito familiar (Ezquerria, 2014). En estas relaciones de dependencia, las personas proveen y reciben cuidados, establecen vínculos entre sí, muchas de las veces a partir de relaciones previas al tiempo que otras se generan.

Distinto a lo común, está la perspectiva de lo público. Lo público es un concepto polisémico abordado desde distintas disciplinas y

enfoques (Chaves y Montenegro, 2015; Ortega, 2015). Para efectos de este análisis, destaco que una de las lógicas de público asume una imposibilidad sustantiva para la organización y administración colectiva de los bienes, siendo entonces el Estado y los poderes económicos los actores que se erigen como primordiales para llevar a cabo esta labor (González, 2016, p. 45). En ese sentido, lo público engloba la gestión que ejerce el Estado sobre servicios, bienes y espacios que, aunque en principio se consideren de uso colectivo, en la práctica son potencialmente privados toda vez que el Estado se reserva la decisión de disponer de ellos para unos grupos y restringirlos para otros (Chaves y Montenegro, 2015, p. 9). La externalización del cuidado al espacio público y el fomento de un reparto más equitativo del mismo entre mujeres y hombres (Ezquerro, 2013a) problematiza solo una parte del asunto del cuidado: aborda la distribución por género, la remuneración y la participación del Estado en estos procesos. Sin embargo, no llega al fondo de pensarlo como una responsabilidad colectiva, como un bien común que se construye en colectivo y produce otros bienes relacionados con el sostenimiento de la vida.

Aunado a lo anterior, está el asunto de lo abiertamente privado. Si el cuidado se restringe a los espacios privados y se concentra en manos de quienes pueden pagarlo, ve disminuido su potencial para abogar por el bien común y queda ajeno a la posibilidad de concebir y asumir la responsabilidad que tenemos en el entramado social. Por tanto, pensar el cuidado en el marco de lo común implica cuestionar la acumulación y privatización de dicho trabajo, así como reconocer que se trata de una actividad que, en grado de importancia, se encuentra muy por encima de aquellas que tradicionalmente el capitalismo ha enarbolado. En ese sentido, los cuidados vistos como actividades colectivas de co-responsabilidad, al margen de su comercialización y/o administración estatal, se constituyen como un bien común en sí mismo que permite también la conservación y reproducción de otros bienes comunes.

El cuidado sostiene la vida y esto implica la existencia de estructuras que garanticen tanto el bienestar de la población en general (Sanchís, 2020), como de todas las formas de vida en el planeta; por ello, los discursos que apuntan al individuo como único sujeto responsable y suficiente para proveerse cuidados desconocen simplistamente que el cuidado es una actividad que solo existe en la relación social (Fisher y Tronto, 1990). Tampoco ha de reducirse el cuidado a las vidas humanas pues las relaciones de interdependencia las sostenemos con otras especies también.

La idea de lo común invita a la producción de subjetividades donde el género u otras categorías no se traduzcan en condiciones de privilegio o desventaja en la tarea de cuidar y la condición de ser cuidados, pues solo reconociendo las relaciones asimétricas, el cuidado pierde su alo romántico y se “convierte en un proyecto para superar las fronteras entre lo privado y lo político” (Molinier y Legarreta, 2016, p. 7). Lo común invita a pensar en términos de corresponsabilidad como garantía para sostener la vida en condiciones de igualdad (Murillo, citada por Sáenz, 2021). Comparto la opinión de que el propósito de repensar estos conceptos es crear las condiciones no solo para sostener la vida, sino para producir y sostener las condiciones suficientes para que sea una vida digna que valga la pena vivir (Carrasco, 2013). Reconfigurar y/o ampliar estos conceptos es disruptivo porque implica modificar el orden social: se trata, en primera instancia, de una ruptura teórica que posiciona el trabajo de cuidados como tarea colectiva de la mano con economías donde lo solidario constituya un eje rector (Solórzano, Rodríguez y Real, 2020).

La (sostenible) aporía del capitalismo

El capitalismo se beneficia del trabajo de cuidados gracias a que “produce” a los sujetos productivos, procura la vida de las y los trabajadores y, además, buena parte de este trabajo no implica una remuneración económica (Carrasco, 2013). La ausencia de

remuneración de una labor tan indispensable devela su condición de explotación (Federici, 2018).

Fraser (2020) llama la atención sobre el hecho de que las crisis globales han sido mayormente discutidas en torno a los riesgos económicos y ecológicos, y menos en materia de la crisis de la reproducción social. El sistema capitalista requiere del trabajo no remunerado de reproducción para sostenerse, sin embargo, al mismo tiempo explota más que nunca a las personas convirtiéndolas en sujetos que se auto-explotan, agotándolas y dejando poco tiempo-energía para cuidar de sí y de los/as demás (Chul-Han, 2010). Esta condición paradójica del capitalismo lo desestabiliza e induce a la crisis pues vulnera fuertemente el trabajo de cuidados indispensable para su existencia y acumulación (Fraser, 2020) y desvaloriza la dependencia que los centros y las élites tienen con las periferias (Veltmeyer, 2021). No obstante, aun cuando la paradoja planteada por Fraser resulta a todas luces cierta, no ha sido capaz de llevar al capitalismo al colapso, por el contrario, se ha adaptado intensificando su voracidad, y es que solo la explotación y apropiación del trabajo –incluido y sobre todo el de cuidados– le permite sobrevivir a la paradoja que él mismo se ha impuesto.

La remuneración en el marco de lo común

El tiempo dedicado al cuidado es tiempo de vida. En lo que respecta a México, por ejemplo, para 2015 las mujeres dedicaban tres veces más horas semanales al trabajo doméstico y de cuidados en comparación con los hombres (ONU-Mujeres, 2015, p. 6); esta situación se replica en el escenario mundial donde para 2019 se calculó que el 76,2% de este trabajo fue realizado por mujeres (Organización Internacional del Trabajo [OIT], 2019, p. 53). Cuidar otras vidas es poner la propia vida al servicio de un proyecto de vida más allá de lo individual. Aun cuando su sentido es muy loable, en contextos de desigualdad, cuidar agota, frustra, duele (OIT y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD], 2009; Sanchís, 2020).

Una distribución equitativa del cuidado se inserta en un proyecto más amplio de igualdad social no solo entre géneros, sino entre estratos sociales, que logre reconstruir las jerarquías económicas (Solórzano, Rodríguez y Real, 2020) y amplíe el cuidado a otras esferas de la vida, considerado a esta última un bien en sí mismo exento de ser mercantilizado, y a los cuidados, como una actividad sustancial para preservar dicho bien. Entre las acciones para abonar a la distribución justa y a su valoración social, se ha abogado por la remuneración como vía para exponer la capacidad del trabajo de cuidados de generar valor económico y productivo de la fuerza de trabajo (Federici, 2018). Si bien la remuneración económica puede ser una acción relevante y necesaria, por sí misma no resuelve el problema de fondo de la distribución diferencial ni garantiza que se reconozca la conexión entre el cuidado y el sostenimiento de la vida. En lo que corresponde al género, no garantiza que los hombres se integren a estas actividades a la par que las mujeres, pues antes se requiere desvincular los cuidados como labores esencialmente femeninas y, por ello, contrarias a un modelo de masculinidad aún vigente y funcional para el capitalismo que comparte con él prácticas de explotación, dominación y apropiación del entorno y de los/as otros/as.

En lo que respecta a la inmersión del cuidado en la política pública, se requiere considerar que el Estado debe acompañar estas políticas con mejoras en áreas tales como salud, alimentación y servicios básicos, de forma que las personas cuenten con condiciones dignas y suficientes para proveer cuidados. Asimismo, ha de considerarse que la remuneración no garantiza la valoración social pues, como de hecho ya ocurre, el pago que reciben las personas que realizan trabajo de cuidados y otras que resultan sustanciales para el bienestar común –la recolección de basura es un ejemplo– no se corresponde con su relevancia para la vida. Por supuesto, hay que reconocer que la discusión sobre la remuneración del cuidado no ha sido en vano ya que ha puesto en el centro a las mujeres como sostén del mercado y de la sociedad en un sentido amplio, y

ha subrayado la importancia que tienen las actividades del día a día para conservar la vida en su conjunto.

Si bien, la remuneración es un paso importante para dar reconocimiento al trabajo de cuidados y a quienes lo realizan, se requiere ir más allá para consolidar su importancia en términos de sostenimiento de la vida y para que no prime la lógica mercantil por encima del bienestar común. El problema de la remuneración radica también en que, como señalan Molinier y Legarreta (2016), ¿cómo podría cuantificarse bajo instrumentos neoliberales el afecto desplegado en una actividad de cuidado? Ir más allá de la remuneración también nos invita a cuestionar asuntos tales como las condiciones disponibles para el cuidado, o el tiempo y energía de que disponen quienes llevan a cabo dicho trabajo para cuidar de sí mismas/os (Lenguita, 2021a). Nos invita a pensar que, más que un trabajo que requiere ser remunerado o un derecho que el Estado habría de garantizar, constituye un bien común del que todas y todos nos beneficiamos, así como una responsabilidad de todas las personas en tanto que formamos parte de una colectividad y nos encontramos en relación. Nos induce a reflexionar también que nuestra posibilidad de seguir con vida está anclada en lazos de dependencia con los/as otros/as, siendo en esa relación donde podemos reconocer nuestra responsabilidad para con la vida de los/as demás (Molinier y Paperman, 2020), pero que quienes la han llevado a la práctica poseen de un lugar de comprensión más amplio, que arroja más luz acerca de esta actividad tan fundamental para nuestra existencia.

Reflexiones finales: sobre la responsabilidad colectiva y el cuidado desde el marco de lo común

A lo largo de este texto he acompañado la argumentación de diversas autoras en torno a la urgente necesidad de modificar algunos paradigmas en torno al cuidado. Por una parte, los daños medio

ambientales reclaman acciones globales inmediatas que, indudablemente, sostienen estrecha relación con nuestra disposición a cuidar en conjunto de nuestro planeta, cuestión que incluye no solo las formas de producción extractivistas y de alto impacto ambiental, sino también las injusticias sociales de las que son víctimas las poblaciones explotadas en dichos procesos. Implica ponderar las voces de estas poblaciones para reconfigurar nuestra noción sobre a quién(es) cuidan, cómo cuidan, a quiénes, con qué recursos, así como para reconocer la lucha de las mujeres cuidadoras y hombres subalternizados, tanto en el sostenimiento de la vida humana como de la biodiversidad, en su papel de personas defensoras de la tierra y del territorio, procuradoras del bien común y buen vivir en sus comunidades que, además de todo, han tenido que resistir al acoso de la economía capitalista. Resulta pues, indispensable situar el trabajo de cuidados como actividad sustancial para la vida.

Aunado a lo anterior, hemos de pensar el cuidado como una tarea que compete a la humanidad entera, lo cual exige transformaciones de fondo en distintos niveles. El neoliberalismo nos abandona como ciudadanos y nos convierte en individuos que han de librar la batalla de procurar sus vidas bajo lógicas de competencia, explotación, acumulación y destrucción mutua. Reconfigurar nuestra idea del trabajo de cuidados dentro del marco de lo común nos lleva a cuestionar si el sistema económico actual permite construir comunidades susceptibles de poner en práctica este trabajo desde lo colectivo, al margen de su privatización y acumulación en manos de unos pocos. Solo cuando el cuidado se acumula, se convierte en un bien privado, comercializable, y con ello, susceptible de dar y ser quitado. En este escenario, la idea de pensar colectivamente en resolver cuestiones que se nos presentan de manera individual resulta un acto de resistencia.

Tanto la vida como los cuidados en sí mismos requieren ser vistos como bienes colectivos por encima de los cercos del hogar y la familia. Reconocer el cuidado como una tarea y un bien común permitirá visibilizar y valorar la interdependencia como algo

indispensable; no obstante, como advierte Ezquerro, habrá que tener cuidado que los intereses privados no se apropien y perviertan el sentido de lo común (2013a, p. 85). Por ello, la valoración social del trabajo de cuidados requiere ir más allá de su remuneración económica por muy útil y necesaria que resulta al corto plazo; es decir, la remuneración es uno de los pasos a seguir, más no representa la meta, mucho menos si antes no se eliminan las prácticas económicas de explotación y acumulación desigual (Carrasco, 2013). La remuneración económica por sí sola podría –como ya lo ha hecho– ensombrecer el sentido de responsabilidad que nos interpela a todas las personas alrededor del cuidado, perpetuar la provisión de cuidados de “primera y de “segunda clase” y mantener al margen de las discusiones a las personas que, desde las diversas posiciones, espacios y vulnerabilidades, son quienes aportan sustancialmente al cuidado de la vida.

Que los cuidados adquieran dimensión de política pública no debe sustraerlos de la responsabilidad colectiva, ni deberá ser motivo para que el Estado desatienda otras desigualdades y opresiones. Considerando lo indispensable que resulta incorporar una ética al trabajo de cuidados, las políticas públicas se ven confrontadas a, en primer lugar, virar de una apreciación del cuidado individual a uno social y luego, a considerar las prácticas, sujetos y condiciones singulares: los tiempos de la vida, los procesos vividos desde lugares específicos (objetiva y subjetivamente), las prioridades, las diversas formas que adopta la simultaneidad entre cuidar y ser cuidado(a), entre otras. Pese a los retos, las políticas públicas han de participar activamente en la reconfiguración de la idea de responsabilidad frente al cuidado y apoyar las transformaciones que en el ámbito económico se requieran; de otro modo, la política pública de cuidados se limitará a un conjunto de buenas intenciones, o bien, a una actividad ciega a las distintas vulnerabilidades y que, por recibir un presupuesto, se limite al terreno mercantil, siendo completamente ajena de la responsabilidad mutua que nos interpela a todas las personas por vivir en relación directa o indirecta. La

política pública habrá de sumar a la ampliación/transformación de lo que entendemos por lo común y el cuidado para que este último sea realmente operable y resulte en beneficio de todas las personas.

Con la participación del Estado los cuidados encuentran espacio en el ámbito de los derechos, lo cual resulta positivo pues permite pensar que cuidar no tendría por qué traducirse en desventajas para quien cuida, ni tampoco que el cuidado debiera ser privilegio de unos(as). Sin embargo, la meta más amplia requiere ir un paso más allá. Los cuidados como asunto público quedan expuestos a la intermediación del Estado, lo cual les despoja de su carácter de bien común y, en consecuencia, oscurece las relaciones de interdependencia que, con o sin Estado, tenemos los seres humanos entre nosotros(as), para con el planeta y con todas sus formas de vida. Asimismo, desarticula el involucramiento colectivo en el cuidado porque se deposita en ese agente intermediario la responsabilidad principal; bajo esta óptica los cuidados no son producidos por el colectivo ni mucho menos le pertenecen, sino que son dispuestos según los criterios que el Estado considere. Al respecto, críticos como Bonneuil (2015), por ejemplo, apuestan menos por iniciativas de Estado y más por la organización colectiva, particularmente de aquellas poblaciones que padecen con mayor crudeza las consecuencias negativas del deterioro ambiental.

Sanchís señala que cuidar y ser cuidado no son posiciones excluyentes y, en consecuencia, propone reemplazar la idea de complementariedad por la de reciprocidad (2020, p. 13). Somos, existimos, cuando nos vemos y nos reconocemos en el encuentro con el otro y con la otra. Es gracias a esa conexión profundamente humana que sobrevivimos como especie y como grupo. A las personas cuidadoras, mayoritariamente mujeres, les debemos el estar aquí, individualmente, pero también como sociedad. Ampliar el concepto de cuidado desde una relación no asimétrica ni ocasional, entendiendo nuestra interdependencia, nos permitirá reconocer que todas las personas nos necesitamos siempre.

Que la apuesta sea apelar a la construcción de condiciones suficientes y de calidad para que cualquier persona –independientemente de su género, clase social u otra condición que le atraviese– pueda cuidar y ser cuidado en corresponsabilidad. Que podamos entender la vida como un bien común y el cuidado como la vía que nos conduce a él, apostando por un mundo donde los cuidados no sean otra fuente de explotación y acumulación; donde la solvencia económica no determine cuánto cuidado puede recibirse, de qué tipo y en qué condiciones, ni tampoco de cuánto trabajo de cuidados podemos deslindarnos; donde tampoco nos resulte imperativo contar con un agente gestor que disponga los mecanismos para cuidar y ser cuidado, donde los cuidados se queden dentro de los márgenes de derechos que así como se asignan, se pueden retirar.

Cuidar la vida exige el sostenimiento rutinario de lo cotidiano, del mundo, que es un mundo común (Molinier y Legarreta, 2016). Se trata de cuidar la vida con la vida; de plantear escenarios de economías justas y escenarios colaborativos. Se trata de sostener la vida entendida más allá de la suma de individualidades. Se trata de pensar que la vida puede darse en condiciones dignas y justas para quienes habitamos este planeta, y que no hay otra forma de hacerlo que asumiendo el cuidado como responsabilidad colectiva porque todas las vidas importan, porque la vida en sí misma es un bien común.

Bibliografía

Abasolo, Olga (2014). Desmontando el relato neoliberal desde una perspectiva feminista. *Boletín Ecos*, 26, 1-13.

Antonopoulos, Rania y Toay, Taun (2009). From unpaid to paid care work: The macroeconomic implications of HIV and AIDS on

women's time-tax burdens. *The Levy Economics Institute Working Paper, Working Paper*, (570), 1-31.

Arias, Manuel (2020). Antropoceno. *Paradigma. Revista Universitaria de Cultura*, (23), 16-23.

Beck, Ulrich y Beck-Gernsheim, Elisabeth (2012). *Amor a distancia. Nuevas formas de amor en la era global*. Barcelona: Paidós.

Bonneuil, Christophe (noviembre de 2015). ¿Somos todos responsables? *Le Monde diplomatique en español*. <https://mondiplo.com/somos-todos-responsables>

Brito, Myriam (2016). División sexual del trabajo. En Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género. Volúmen 1*. Ciudad de México: CIEG-UNAM.

Butler, Judith (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

Carrasco, Cristina (2013). El cuidado como eje vertebrador de una nueva economía. *Cuadernos de relaciones laborales*, 31(1), 39-56.

Chaves, Margarita y Montenegro, Mauricio (2015). Usos y sentidos contemporáneos de lo público. *Revista Colombiana de Antropología*, 51(1), 7-23.

Chul-Han, Byung (2010). *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder Editorial.

Draper, Susana (2018). Tejer cuidados a micro y macro escala entre lo público y lo común. En Cristina Vega; Raquel Martínez y Myriam Paredes (eds.) (2018), *Cuidado, comunidad y común. Extracciones, apropiaciones y sostenimiento de la vida* (pp. 167-185). Madrid: Traficantes de sueños.

El Colegio de México [COLMEX] y ONU-Mujeres (2019). *El Progreso de las mujeres en el mundo 2019-2020. Familias en un mundo cambiante. Ficha México*. México. <https://mexico.unwomen.org/sites/default/files/Field%20Office%20Mexico/Documentos/Publicaciones/2019/FAMILIAS%20EN%20UN%20MUNDO%20CAMBIANTE%20%20MEXICO%20webvf.pdf>

Ezquerria, Sandra (2013a). Hacia una reorganización de los cuidados: ¿entre lo público y lo común? *Viento Sur*, 130, 78-88.

Ezquerria, Sandra (2013b). La crisis o nuevos mecanismos de acumulación por desposesión de la reproducción. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, 124, 53-62.

Ezquerria, Sandra (2014). El género en el corazón de la crisis: hacia los cuidados como bien común. *XIV Jornadas de economía crítica: Perspectivas económicas alternativas. Repositori Institucional de la UVIC*, 29-43. <http://hdl.handle.net/10854/3336>

Federici, Silvia (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Federici, Silvia (2018). *El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones

Fisher Bernice y Tronto Joan (1990). Toward a Feminist Theory of Caring. En Abel, Emily y Nelson, Margaret. *Circles of Care* (pp. 36-53). Nueva York: University of New York Press.

Fraser, Nancy (2020). *Los talleres ocultos del capital. Un mapa para la izquierda*. Madrid: Traficantes de sueños.

García, Ana (3 de diciembre de 2021). Si el trabajo del hogar y cuidados se pagara, cada mujer mexicana debería recibir 5,761 pesos al mes. *El Economista*. <https://www.economista.com.mx/economia/El-trabajo-domestico-y-de-cuidados-sin-paga-tiene-un-valor-equivalente-al-27.6-del-PIB-de-Mexico-20211203-0029.html>

Gómez, Constanza; Ganga, Catalina y Rojas, Wilson (2017). Desigualdades de género en trabajos de cuidados familiar y no remunerado: una revisión Iberoamericana. *Revista Punto Género*, (7), 156-182.

González, Guadalupe (2016). De lo público a lo común: movimientos ciudadanos contra la mercantilización del patrimonio cultural. *Observatorio del desarrollo. Temas críticos*. 5(15), 41-49. <https://estudiosdeldesarrollo.mx/observatoriodeldesarrollo/wp-content/uploads/2019/05/OD15-5.pdf>

Gutiérrez, Raquel (2015). Mujeres, reproducción social y luchas por lo común. Ecos de la visita de Silvia Federici a México en otoño del 2013. *Bajo el Volcán*, 15(22), 63-69.

Instituto Nacional de Geografía y Estadística [INEGI] (2020). Trabajo no remunerado de los hogares. Consultado el 20 de octubre de 2022. <https://www.inegi.org.mx/temas/tnrh/>

Instituto Nacional de Geografía y Estadística [INEGI] e Instituto Nacional de las Mujeres [INMUJERES] (2019). Encuesta nacional sobre el uso del tiempo libre (ENUT) 2019. Presentación de resultados. Segunda Edición. https://www.inegi.org.mx/contenidos/programas/enut/2019/doc/enut_2019_presentacion_resultados.pdf

Issberner, Liz-Rejane y Léna, Philippe (2018). Antropoceno: la problemática vital de un debate científico. *El Correo de la UNESCO: Un solo mundo, voces múltiples*, 2, 7-10. <https://es.unesco.org/courier/2018-2/antropoceno-problemativa-vital-debate-cientifico>

Legarreta, Matxalen (2014). Cuidados y sostenibilidad de la vida: Una reflexión a partir de las políticas de tiempo. *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, (1), 93-128.

Lenguita, Paula (2021a). Luchas feministas, cuidados y comunidad en la post-pandemia. *Telos*, 23(1), 141-147.

Lenguita, Paula (2021b). Feminismo en pandemia. Una manifestación en el terreno de los cuidados. En Alejandra Kern et al. (comps.) (2021), *Libro abierto del futuro* (pp. 237-247). Buenos Aires: Argentina unida.

Linsalata, Lucía (2015). Tres ideas generales para pensar lo común. Apuntes en torno a la visita de Silvia Federici. *Bajo el Volcán*, 15(22), 71-77.

López, Luz y Zapata, Adriana (2016). Abordajes investigativos del cuidado familiar en la migración internacional paterna/materna: la omisión del lugar de los hombres. *Papeles de población*, 22(87), 233-263.

Malm, Andreas (2018). Desastre en Dominica: ¿El Antropoceno o el Capitaloceno? *Correo de la UNESCO: Un solo mundo, voces múltiples*, 2, 23-25. <https://es.unesco.org/courier/2018-2/desastre-dominica-antropoceno-o-capitaloceno>

Molinier, Pascale y Legarreta, Mantxalen. (2016). Subjetividad y materialidad del cuidado: ética, trabajo y proyecto político. *Papeles del CEIC, International Journal on Collective Identity Research*, (1), 1-14.

Molinier, Pascale y Paperman, Patricia (2020). Liberar el cuidado. *Cuadernos de Relaciones Laborales*, 38(2), 327-338.

Moore, Jason (2020). ¿Antropoceno o capitaloceno? Sobre la naturaleza y los orígenes de nuestra crisis ecológica. En Jason Moore, *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital* (pp. 201-226). Madrid: Traficantes de sueños.

ONU-Mujeres (2015). *Trabajo doméstico y de cuidados no remunerado*. México: Entidad de la Organización de las

Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujer. <https://mexico.unwomen.org/sites/default/files/Field%20Office%20Mexico/Documentos/Publicaciones/2016/TRABAJO%20DOMÉSTICO%20Serie%20Transformar%20nuestro%20mundo.pdf>

Organización Internacional del Trabajo [OIT] (2019). *El trabajo de cuidados y los trabajadores de cuidados: Para un futuro con trabajo decente*. Ginebra: Oficina Internacional del trabajo. https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/documents/publication/wcms_737394.pdf

Organización Internacional del Trabajo [OIT] y Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo [PNUD] (2009). *Trabajo y Familia: Hacia nuevas formas de conciliación con responsabilidad social*. OIT-PNUD. <https://www.undp.org/es/mexico/publications/trabajo-y-familia-hacia-nuevas-formas-de-conciliacion%3%B3n-con-corresponsabilidad-social>

Orrantia, José (2021). ¿Antropoceno o Capitaloceno? Más allá de los términos. *Logos: Revista de Filosofía*, 49(136), 59-76.

Ortega, Francisco (2017). Los entramados de lo público: república, plebe, publicidad y población. *Revista Colombiana De Antropología*, 51(1), 191-216.

Rivera, Marta (2021). El cambio climático no es igual para todos. Contribuciones desde los estudios feministas. *Métode Science Studies Journal*. Universitat de València. <https://doi.org/10.7203/metode.12.20508>

Sachs, Wolfgang (1997). Arqueología de la idea de desarrollo. *Revista envío*, 185, 98-124.

Sanchís, Norma (2020). Ampliando la concepción de cuidado: ¿privilegio de pocxs o bien común? En Norma Sanchís (comp.), *El*

cuidado comunitario en tiempos de pandemia... y más allá (pp. 9-21). Buenos Aires: Asociación Lola Mora, Red de Género y Comercio.

Sánz, Concepción (2021). La precarización como realidad de mercado: la frontera entre el empleo doméstico y el trabajo de cuidados. *Lex Social: Revista De Derechos Sociales*, 11(1), 509-533.

Solórzano, Marta; Rodríguez, Ana y Real, Sara (2020). Construir el territorio desde la economía social y solidaria y el feminismo: proyecto “Quédate”. *Revista Euroamericana de Antropología*, 10, 177-201.

Torns, Teresa (2008). El trabajo y el cuidado: cuestiones teórico-metodológicas desde la perspectiva de género. *Empiria. Revista de Metodología de las ciencias sociales*, (15), 53-73.

Vega, Cristina y Martínez, Raquel (2017). Explorando el lugar de lo comunitario en los estudios de género sobre sostenibilidad, reproducción y cuidados. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 22(2), 65-81.

Veltmeyer, Henry (2021). *América Latina en la vorágine de la crisis. Extractivismos y alternativas*. Bielefeld: transcript Verlag.

Capitalismo generizado en el *Manthropoceno*

Refugios y cuidados ante la crisis ecosocial

Ana María Miranda Mora y Amneris Chaparro Martínez

■ Doi: 10.54871/ca24an8h

*La dominación de la naturaleza y la dominación de las mujeres,
dos caras de la misma moneda.*

LaDanta LasCanta

Introducción. ¿En qué época estamos?

La dificultad de asignarle una fecha de inicio y una causa unívoca a la actual crisis ecosocial constituye una de las preguntas más apremiantes en las ciencias naturales, sociales y las humanidades. Para la comunidad científica, académica y activista no hay duda de que los procesos antropogénicos tienen efectos planetarios, y que estos interactúan con otros procesos y otras especies (Haraway, 2015). Es innegable que la especie humana se ha convertido en una fuerza geológica de alcance global y su forma de relacionarse con la naturaleza ha originado la actual crisis climática y ecosocial (Svampa, 2019a).

Para dar cuenta de lo anterior es necesario evidenciar los sesgos, étnicos y de género, dentro de la comunidad científica que investiga y define estos procesos ecosociales. En 2014 un grupo de trabajo científico se reunió en Berlín para tratar de responder si estamos entrando en una nueva era planetaria y si ya hemos alcanzado una nueva época forjada por los impactos ambientales de la actividad humana. En esta primera reunión del Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno (AWG por sus siglas en inglés) de los 29 científicos integrantes en el momento de la reunión, solo había una mujer (número que ha aumentado a cinco mujeres entre 36 integrantes); y solo cuatro de los integrantes estarían asociados a sedes en países no pertenecientes a la OCDE.

Kate Raworth (2014), en una nota publicada en *The Guardian* a propósito de la reunión del AWG, señala que el problema con los sesgos de género y étnicos no se restringe a la explícita discriminación de mujeres o falta de diversidad de personas y perspectivas. Para Raworth el problema también radica en la constante ceguera ante el hecho de que las deliberaciones intelectuales y políticas del grupo siguen dominadas por voces masculinas blancas del norte global. En este escenario, la autora propone sarcásticamente llamar a esta nueva era “Mantropoceno” o “Northropoceno”.

Reformulando la interrogante de Maristella Svampa sobre quién es, entonces, el *anthropos* del Antropoceno (2019b, p. 20), nos preguntamos si es posible hablar de la especie humana en términos generales y monolíticos; es decir, si al hablar sobre el *anthropos* no estamos arrojando por la borda las responsabilidades históricas y mecanismos de dominación relacionados con las jerarquías que sostienen las desigualdades de clases sociales, relaciones de género y procesos de racialización. En este sentido, y siguiendo a Svampa, pensar la crisis ecosocial desde la noción de especie humana, como fuerza telúrica, es condición necesaria, aunque no suficiente (Svampa, 2019b). Por lo tanto, es urgente pensar el giro antropogénico también en clave feminista.

Nuestra tesis es que, para responder si es posible hablar de la especie humana en términos generales y monolíticos, es necesario pensar el rol que el orden de género ha jugado y juega en la crisis ecosocial; así como el papel de la subordinación de las mujeres en las relaciones de dominación social en su inextricable vínculo con la presente crisis ecológica en el marco de la etapa actual del capitalismo. No se trata entonces solamente de una crisis de la humanidad, del *anthropos* en general, se trata también de la tendencia a la dominación y mercantilización de todas las formas de vida. Esta invitación a (re)pensarnos como especie, como *f*, es sobre todo una oportunidad para pensar nuevas formas de habitar el planeta Tierra que incluye dimensiones ontológicas, epistemológicas, históricas y políticas.

Donna Haraway, citando a Anna Tsing, sugiere que el punto de inflexión entre el Holoceno y el Antropoceno podría ser la desaparición de la mayor parte de los refugios (Haraway, 2015, p. 160). Para Tsing, el Holoceno fue el largo periodo en el que los refugios, es decir, los lugares de acogida para las especies seguían existiendo para sostener la regeneración de la diversidad cultural y biológica. En este marco, el Antropoceno nombraría la destrucción de lugares y tiempos de refugio para las personas y otros seres vivos a partir de acontecimientos relevantes como la desertización, la deforestación y el cambio climático (ibíd.).

Lo cierto es que a lo largo de la historia del planeta y de las diversas extinciones geológicas que han terminado con una parte importante de especies, la vida en la Tierra ha mostrado una gran capacidad de resiliencia, es decir, de desarrollar lentamente estrategias de repoblamiento. Ahora bien, la voraz destrucción actual de espacios y tiempos de refugio dificulta la posibilidad de adaptación para cualquier organismo, sean estos animales, plantas o seres humanos; lo anterior no solo por la magnitud de sus efectos sino también por la velocidad del proceso (Svampa, 2019a, p. 35). En una época en la que la Tierra está llena de seres vivos sin refugio –i.e. refugiados humanos y no humanos–, Haraway propone cultivar

todas aquellas formas imaginables que puedan restablecer los espacios y tiempos de resguardo.

Esos espacios de resguardo son refugios que pueden entenderse como los sitios de reproducción y cuidado que, para Haraway, estarían constituidos por diversos ensamblajes ricos en especies, incluyendo seres humanos. En este sentido, los refugios harían posible una parcial pero sólida reconfiguración y recomposición biológica-temporal-política-tecnológica que posibilitará una “ecojusticia multiespecie” a partir de una transformación de las relaciones de parentesco, dando lugar a espacios y tiempos para vivir y morir bien (Haraway, 2015, p. 161).

Al cuestionar la forma de reproducción social humana, es decir, la forma en que establecemos genealogías de parentesco como especie, Haraway plantea un par de críticas. La primera da cuenta de la velocidad con la que se reproduce la especie humana (se estima que habrá 11.000 millones de personas habitando este planeta para finales del siglo XXI). Mientras que la segunda crítica hace un cuestionamiento de la manera en que nos reproducimos como especie, colocando en el centro la forma en que nos relacionamos con la naturaleza. Es en este punto donde nos topamos de frente con dos categorías de análisis centrales, a saber: reproducción social y cuidados.

Con el slogan “¡haz parientes, no bebés!” se afirma la relevancia sobre “cómo los parientes generan parientes” (Haraway, 2015, p. 161) y se sientan las bases de un movimiento de desfamiliarización y emparentamiento con la naturaleza y otras especies; en breve, se trata de la creación de familias interespecie. Para Haraway “todos los terrícolas son parientes en el sentido más profundo, y ya es hora de practicar un mejor cuidado de los tipos-ensamblajes (no de las especies de una en una)” (Haraway, 2015, p. 162). Siguiendo el espíritu inter-especista de Haraway y ante el marco de la crisis ecosocial, en este capítulo abordamos, en primer lugar, la relación entre la forma de producción capitalista y los mandatos de género.

En segundo lugar, explicaremos desde un posicionamiento académico, político y ético feminista la manera en que la subordinación femenina está pensada en la misma clave que la dominación de la naturaleza. Esto nos permite comprender los vínculos entre la actual crisis ecosocial y la crisis del cuidado como dos caras de una misma moneda. Finalmente, ofrecemos algunas reflexiones sobre las alternativas que posibilitan el trabajo reproductivo y los cuidados, poniendo especial atención en la noción de refugios como formas de resistencia a las crisis contemporáneas.

Capitalismo generizado

El concepto *capitalismo generizado* se refiere al punto de encuentro entre dos lógicas: la lógica del orden de género y la lógica capitalista (Chaparro y Miranda, 2023). Si bien ese encuentro es histórico en tanto que comienza a configurarse en el mundo occidental durante el siglo XIX, también posee un carácter estructural, ideológico y subjetivo que se encarna en las instituciones, los seres humanos, y sus formas de habitar el mundo y de coexistir con la naturaleza. La teoría feminista y los estudios de género se han encargado, desde hace ya varias décadas, de explicar la compleja relación entre género y capitalismo para dar cuenta de la manera en que la cosificación y explotación de los cuerpos feminizados tiene un lugar estelar no solo en la reproducción de la vida sino también en la acumulación capitalista.

Es en este sentido que proponemos pensar al capitalismo generizado como un muy intrincado nudo en el que se articulan estructuras y prácticas de explotación, expropiación, extracción, opresión, dominación y violencia que afectan a todos los seres humanos y a las especies del planeta. Es más, la actual crisis ecosocial se explica muy bien a través de una mirada a dicho nudo en tanto que son los roles y mandatos de género los que facilitan la explotación de ciertos cuerpos y territorios. Sabemos que esa explotación para

el capitalismo generizado tiende a ser normalizada, pensada como natural y es incluso vista como necesaria para el mantenimiento de las relaciones de dominación.

De acuerdo con la encuesta sobre los vínculos entre la violencia de género y el medio ambiente (GBV-ENV, por sus siglas en inglés), la primera es uno de los principales obstáculos para la conservación y el desarrollo sostenible. Los datos de la encuesta no solo se refieren a la violencia en contra de defensoras de derechos humanos ambientales y de personas refugiadas ambientales, sino también a la violencia de género como una forma de control sobre la tierra y los recursos naturales, ya que son mujeres y niñas quienes se encuentran mayoritariamente expuestas a tareas peligrosas como la recolección de agua y de combustibles (Castañeda *et al.*, 2020). Los datos arrojados por la encuesta reiteran un hecho que ha sido ampliamente documentado por las feministas: la directa asociación de los cuerpos de las mujeres con la naturaleza.

Sherry Ortner (1979) da cuenta de las asociaciones mujer-naturaleza y hombre-cultura en tanto lectura social sobre los cuerpos sexuados. Es decir, aquellos cuerpos con expresiones naturales como la menstruación, el embarazo, la lactancia y las hormonas incontrolables son pensados como atados a un destino de cuidados y crianza dentro del espacio de la casa. En contraste, existen cuerpos que trascienden a la naturaleza a través de la construcción de la cultura, el uso de la imaginación y el pensamiento complejo y racional. Bajo este esquema, la relación entre masculinidad y feminidad no se sugiere meramente en términos de complementariedad en el sentido heteronormado, sino también como una relación jerárquica: la naturaleza (las mujeres) debe ser controlada por la cultura (los hombres).

En un tono similar al de Ortner, se encuentran los trabajos de Gayle Rubin (1986) quien sugiere hablar del sistema sexo/género como un conjunto de prácticas en donde las sociedades transforman la sexualidad biológica (sexo) en un producto cultural (género). Rubin utiliza el concepto de género para dar cuenta de la

importancia de la impronta sociocultural en la construcción de las identidades, los cuerpos, las subjetividades y de las expectativas sociales con respecto a ser hombre o ser mujer. En este sentido, la argumentación feminista desde las ciencias sociales ha sido fundamental para dar cuenta del funcionamiento de los regímenes de verdad con respecto a los cuerpos y explicar que, si bien la biología es un hecho complejo. La biología es también una construcción social y no determina el destino, los deseos, las posibilidades de los cuerpos en tanto entes sociales.

Bajo esta óptica es que comprendemos al género como una categoría de análisis que contiene, por lo menos, dos acepciones. Primero, nos permite entender la manera en que funciona el ordenamiento simbólico de las culturas a partir de la existencia de parejas binarias que coexisten en una relación de tensión-jerarquía. Una de las parejas simbólicas primigenias del orden cultural es la binaria de género masculino-femenino (Serret, 2011). En segundo lugar, la categoría de género posee un carácter explicativo de las relaciones sociales: nos permite comprender sus mecanismos de producción, reproducción e invisibilización de ciertos cuerpos y dinámicas. El género es una herramienta clave del análisis científico y, en particular, del análisis de la actual crisis ecosocial como veremos más adelante.

El capitalismo, por su parte, es un proceso histórico de cuña más reciente. No es en sí mismo intrínseco al orden cultural simbólico, sino que se trata de una modalidad dominante dentro de la estructura económica que se ha configurado a partir de la industrialización, la colonización de América y la acumulación de capital. Rebasa los límites de este capítulo el análisis de las distintas etapas del capitalismo, pero sí podemos señalar su impacto en espacios que no solo atañen directamente a la esfera económica. En otras palabras, y siguiendo a Nancy Fraser, “debemos entender el capitalismo de modo amplio, como un orden social institucionalizado que no solo abarca la economía, sino también aquellas actividades,

relaciones y procesos definidos como ‘no económicos’, que hacen posible ‘la economía’” (2021, p. 108).

Aquí se hace presente, de nuevo, la intervención feminista para dar cuenta cómo desde el siglo XIX, la conjunción orden de género y capitalismo dio pie a la creación de imaginarios sociales en donde la feminidad se correspondía al espacio no productivo de la casa. La figura de la mujer doméstica es, en primera instancia, una figura de ornamentación, un ideal sobre cómo es que las mujeres debían comportarse al interior de un espacio no solo anti-democrático sino pensado como pre-político. No obstante, la intervención feminista y el uso de herramientas como la perspectiva de género permiten dar cuenta de que el espacio doméstico es un espacio que reproduce la lógica política del orden de género en clave de esclavitud: son las labores no pagadas de las mujeres las que sostienen buena parte de la maquinaria capitalista.

Asimismo, la ilusión del espacio doméstico como espacio de subjetivación de las mujeres, invisibiliza la fuerza laboral constituida por ellas en el espacio público. Existe vasta evidencia sobre la presencia de mujeres en las minas, fábricas de textiles, en los sindicatos y partidos políticos, como líderes huelguistas encarceladas por protestar en contra de las precarias condiciones laborales a las que eran sometidas (Álvarez González, 1999). Las mujeres, con sus particularidades de origen étnico, nacionalidad, clase social, orientación sexual y edad, han estado siempre presentes en la construcción de los bloques del capitalismo.

Tanto el orden de género como el capitalismo son regímenes políticos, económicos y sociales basados en la ficción de las jerarquías naturales. Esta es una de las razones por la que su encuentro ha sido altamente exitoso pues reproduce un orden desigual que presenta como irremediable e inmejorable. De igual manera, el consumo dentro de la lógica capitalista se ha beneficiado de esa supuesta relación binaria inamovible entre hombres y mujeres para exaltar las identidades a través de la adquisición de mercancías.

Líneas arriba señalamos la manera en que la desigualdad de género propicia formas específicas de daño ecosocial. En esta misma sintonía, hay que hablar de la forma en que los trabajos no remunerados de las mujeres propician una crisis de los cuidados. De acuerdo con el reporte 2020 del Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, las mujeres dedican hasta tres horas más que los hombres al trabajo doméstico; de dos a diez veces más tiempo para cuidar a niñas, niños, personas ancianas y personas enfermas. En relación inversamente proporcional, las mujeres dedican hasta cuatro horas menos que los hombres para actividades laborales remuneradas (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA], 2020).

Si bien existen enormes repercusiones derivadas de los datos anteriores, una que nos compete es la falta de representación de las mujeres en grupos de trabajo científicos y en la toma de decisiones sobre efectos que les atañen directamente. La toma de decisiones de alto nivel sobre el medio ambiente sugiere que la presencia de las mujeres, a nivel mundial, oscila entre el 12 y 17% (Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA], 2020). Sin caer en esencialismos que equiparan a las mujeres con la naturaleza, nos parece importante dar cuenta de la importancia de la inclusión de voces plurales en debates de raigambre planetaria con el fin de salir del Manthropoceno.

En este apartado hemos explicitado la relación entre capitalismo y orden de género. A continuación, analizaremos dos crisis que caracterizan a la presente crisis ecosocial, a saber: la crisis de los cuidados y la crisis ecológica.

Análisis feminista de la crisis de los cuidados y la crisis ecológica

Es importante dar cuenta de que en la mayoría de los ecosistemas humanos registrados se ha dominado a las mujeres. Aunque es

imposible determinar el inicio cronológico de la dominación masculina, sí podemos explicar el mecanismo por el que la diferencia sexual se naturalizó y tradujo en un orden de relaciones de género que establece la subordinación de las mujeres y el dominio de su cuerpo en tanto fuerza de trabajo y capacidad reproductiva. Esta estrategia de análisis nos permite mostrar el estrecho vínculo entre la subordinación de las mujeres y la dominación de la naturaleza, y hace explícitos los mecanismos por los que opera esta doble relación subordinación y dominación.

En este marco, el grupo de investigación ecofeminista LaDanta LasCanta sostiene que la existencia de relaciones grupales patrilocales y la mayor fuerza de trabajo bajo condiciones de desigualdad surgieron de la organización social agropastoril. En dichas organizaciones, a diferencia de aquellas dedicadas a la caza y la recolección, la tasa metabólica era superior. Este hecho les hace suponer que, ante el incremento sustancial del acceso a energía proveniente de los alimentos y la acumulación de la riqueza, se posibilitó el nacimiento de relaciones sociales entre parejas desiguales. Este momento fue determinante para la nueva era geológica sustentada en relaciones de desigualdad a la que denominan Faloceno (LaDanta LasCanta, 2017, p. 30).¹

Coincidimos con la tesis que sostiene que “la raíz de las actuales relaciones de opresión y de la presente crisis del sistema Tierra se encuentra en la subordinación de las mujeres” (LaDanta LasCanta, 2017, p. 32). Sin embargo, sostenemos la necesidad de contextualizar y pensar la dominación de las mujeres en simultánea relación con la forma de producción capitalista. Ahora bien, para entender mejor en qué sentido la crisis ecosocial está también generizada,

¹ La referencia al falo no indica un dato biológico, sino “el símbolo de la traducción de la diferencia sexual en desigualdad” (LaDanta LasCanta, 2017, p. 32). El *Faloceno* responde a un cambio de orden simbólico en el que la diferencia sexual se convirtió en un sistema de relaciones sociales de dominio y control masculino. Si bien la violencia como forma de dominio tiene un rol fundamental, su persistencia en el tiempo se sostiene sobre una concepción de las mujeres en relación con los hombres y la naturaleza (LaDanta LasCanta, 2017, p. 31).

hay que desempacar el nudo entre género y capitalismo en dos momentos: primero, a través de una crítica a la división de género del trabajo que opera sobre la naturalización de la binaria de género y de la desnaturalización de la humanidad a partir de su escisión respecto de la naturaleza. Segundo, a través de una reflexión sobre la relación entre la naturalización de las mujeres como cuidadoras y la desnaturalización de la naturaleza vía su cosificación y mercantilización.

El concepto de cuidados tiene una larga historia asociada a la apropiación y reelaboración feminista de la teoría económica política de Marx, a partir de la cual se reexaminó su concepto del trabajo (productivo y reproductivo). En los años setenta, feministas latinoamericanas y europeas, mostraron que la falta de tematización por parte del marxismo nace tanto de la devaluación, como de la naturalización del trabajo doméstico identificado como trabajo femenino, en relación con el trabajo en la fábrica, pensado como masculino. Así, por ejemplo, el trabajo doméstico históricamente asignado a las mujeres constituye una ocupación feminizada. Se establece un vínculo que se postula como natural, en sentido biológico, entre las actividades necesarias para la reproducción sexual, gestante y de mantenimiento de la vida con las mujeres en tanto sujetos feminizados.

La problematización del trabajo reproductivo como una actividad generizada implicó hacer visible que las relaciones de género no pueden pensarse aisladas del sistema de producción capitalista (Miranda Mora, 2023). En este sentido, el enfoque contemporáneo sobre los cuidados se aleja de la concepción que reduce la producción y mantenimiento de la vida a un mecanismo de reproducción de la fuerza de trabajo. Podemos definir los cuidados como todas esas actividades que se realizan para el sostenimiento de la vida, marginadas en la mayoría de los casos al ámbito doméstico y atribuidas a las mujeres y los sujetos feminizados.

Así, la categoría de cuidado señala las actividades destinadas a la producción y reproducción de la vida, enfatizando el componente

emocional/afectivo y su diferencia respecto a las actividades mercantiles. En tanto que los cuidados nombran todas aquellas actividades que proporcionan bienestar físico, psíquico y emocional a las personas, se trata de un concepto generizado y naturalizado, que surge de la articulación entre el orden de género, el sistema de parentesco y edad (Esteban, 2017, p. 34).

Los cuidados pueden distinguirse entre materiales y afectivos, estos incluyen el bienestar físico y los vínculos psicoafectivos. Abarcan la socialización, la educación y la atención emocional, así como la gestación, el parto, la atención posnatal de los cuerpos y la continua protección de seres que son simultáneamente naturales y culturales (Fraser, 2021, p. 113). De igual modo, los cuidados se centran en el apoyo mutuo, en sanar los cuerpos y aliviar el dolor, así como en proporcionar consuelo, confianza, seguridad y asegurar el sentido propio de valor.

A partir de una crítica al individualismo promovido por el neoliberalismo y de un sistema económico basado en el mercado capitalista, el concepto contemporáneo de cuidado señala además dos formas de relaciones: la reciprocidad y la interdependencia social (Esteban, 2017). A estas podemos añadir una tercera: la ecodependencia que se refiere a la revalorización de la relación de interdependencia con la naturaleza (Herrero, 2017, p. 23; Svampa, 2015, p. 129). Desde esta perspectiva, se reivindica otra manera de cuidar, que permita la socialización de los cuidados (entre humanos y de la naturaleza), así como la desesencialización de la noción feminizada de los cuidados y su institución forzada en la maternidad, la familia y el parentesco (Esteban, 2010).

El debate sobre el trabajo reproductivo y productivo muestra cómo es que el género y el capital subordinan a las mujeres y a los cuerpos feminizados al espacio doméstico a partir de una división de género que presupone que existe una distinción natural, biológica (sexo), entre las actividades que realizan los hombres y las mujeres. Esa división parte de un dato natural establecido como fijo (los genitales) y de la capacidad reproductiva, desde la cual se identifica

a la feminidad con la naturaleza. Se trata de una concepción instrumental de la naturaleza que, a su vez, presupone una concepción reducida de la misma como lo dado.

La naturaleza se concibe como una entidad independiente, pasiva y a disposición de los seres humanos para ser explorada, explotada y despojada, funcional a la lógica de expansión del capital y el orden de género (Herrero, 2017, p. 23). Vista como recurso ilimitado y un fondo estable que no tiene historia, la naturaleza también se feminiza y se asocia con nociones de valorización (Ulloa, 2016, p. 126). Desde esta lógica, la marginación de lo femenino a las tareas reproductivas y de cuidado ha sido no solo uno de los pilares que sostiene las desigualdades entre hombres y mujeres, sino que es estructural a la forma de producción capitalista y su crisis inmanente.

De acuerdo con Nancy Fraser, toda forma de sociedad capitalista alberga una “tendencia a la crisis” socio-reproductiva, que consiste en el conflicto entre la reproducción social como condición de posibilidad para la acumulación sostenida del capital, y la orientación del capitalismo hacia la acumulación ilimitada (Fraser, 2016, p. 100). La crisis contemporánea de los cuidados consiste en la desestabilización del modelo tradicional de la división del trabajo de reproducción y cuidado como consecuencia de la transformación de las relaciones de género y la reestructuración del conjunto del sistema socioeconómico. El resultado es una crisis primordial, no solo de atención, sino de reproducción social en el sentido más amplio: la crisis de los cuidados es un problema social, político y económico.

Para ilustrar lo anterior pensemos en el incremento de cadenas globales de cuidado constituidas principalmente por mujeres o sujetos feminizados, racializadas y en condición de pobreza que se ven obligadas a migrar desde el sur global para cubrir necesidades de cuidado y sostenimiento de la vida en el norte global (Durin, 2017, p. 241). Este trabajo contribuye a sostener el crecimiento de la economía de los países posindustrializados y atiende la crisis

de cuidados de los países del centro (Hondagneu-Sotelo, 2007). En otras palabras, la crisis de los cuidados implica para los países de la periferia la externalización y/o mercantilización de las actividades de cuidado que antes las mujeres cubrían de manera gratuita.

Podemos ver que la conexión entre la crisis reproductiva y de cuidados con la crisis ecológica es estructural. Los cambios producidos por el ser humano, y, sobre todo, por el norte global, desestabilizan su supervivencia, produciendo una crisis ecológica de escala planetaria (Acosta, 2018). Una crisis que tiene efectos visibles en los deterioros, desastres y aniquilamiento de ecosistemas, extinción de vida humana y no humana que pueden rastrearse en conexión con dinámicas sociales subyacentes que también impulsan otros aspectos de la crisis actual de los cuidados. Si bien, los efectos y los riesgos son globales, estos son diferenciales.

El capitalismo y el orden de género representan dos de los motores sociohistóricos que incapacitan a la humanidad para cuidarse y reproducirse, así como para cuidar y respetar la naturaleza. Ambos estructuran las relaciones entre la producción y las múltiples formas de cuidados proporcionadas por comunidades y familias. El orden de género en su nudo con la forma de producción capitalista funciona mediante la división: separando la producción de la reproducción y tratando solo la primera como epicentro del valor. En consecuencia, la economía se aprovecha de las mujeres y de los cuerpos feminizados, al apropiarse de los cuidados sin reposición, al agotar sus energías y poner en peligro una condición esencial de su propia posibilidad: la vida.

En la crisis ecosocial actual se juega también una concepción ontológica igualmente binaria de la concepción humana de la naturaleza, los significados sociales que se le atribuyen, el lugar que ocupamos en ella y nuestra relación con la misma. La relación de los ámbitos humanos (la economía, la sociedad, las relaciones de género, entre grupos étnicos, y la cultura) con su otro vital (la naturaleza), supone un tipo de relación que también amenaza sus condiciones de reproducción ecológica. Esta relación entraña una crisis;

por una parte, la humanidad (y otros seres vivos) depende constitutivamente de la naturaleza que le sirve tanto de fuente para los insumos de producción como de desagüe para eliminar sus residuos. Por otra, la humanidad establece una división radical entre los dos ámbitos, interpretando los órdenes de acción humana que generan valor como por encima y como su superación, a la vez que sitúa a la naturaleza como el ámbito de los materiales, carentes de valor, pero siempre disponibles para ser procesados en la producción de mercancías.

Esta noción de la naturaleza como un recurso ilimitado posibilita su objetivación y apoderación, su apropiación y extracción sin límites, así como su explotación sin consideración de los daños locales o impactos a escala planetaria (Serratos, 2019). Trasladando los costos a aquellos que deben morir o vivir con las consecuencias, incluidas las generaciones por venir; así la naturaleza no es más que “una colección de materiales, desprovistos de valor [...] apropiables como medios para el fin sistémico de la expansión del valor” (Fraser, 2021, p. 117).

Las crisis producidas por la relación entre capital y género, y entre capital y naturaleza revelan la amenaza constante de sus condiciones propias de posibilidad en cuanto a su reproducción ecológica, social y de la vida misma. La división ontológica entre género masculino y femenino y entre vida social/cultural y vida natural impone una relación de subordinación y de dominación del primero sobre el segundo. Asimismo, establece una jerarquía de valor, definiendo al segundo como externo y no participante del proceso de valorización. El capital como el género depende de las mujeres, cuerpos feminizados y de la naturaleza y sus diversos ecosistemas para su (re)producción al mismo tiempo que tiende a socavarlas y destruirlas. Ambas crisis revelan que el modo de producción capitalista (que desnaturaliza la naturaleza al cosificar y mercantilizarla) y el orden binario de género (que naturaliza una relación social de subordinación entre los sexos y justifica una división del trabajo inequitativa) son incompatibles con los ciclos de la naturaleza y la vida.

Refugios y cuidados ante las crisis: imaginando alternativas

¿Qué alternativas tenemos para enfrentar la actual crisis ecosocial en el *Manthropoceno*? De manera específica, ¿cuáles son las resistencias generadas por las mujeres frente a la crisis ecológica y de los cuidados? En tanto que la crisis de los cuidados y la crisis ecológica se encuentran estructuralmente relacionadas, podemos sostener que las luchas contra la dominación de la naturaleza y la subordinación de las mujeres y cuerpos feminizados también se encuentran profundamente entrelazadas.

Estas luchas dirigidas contra aquellas visiones y prácticas que atentan contra hábitats, comunidades y la vida misma se componen de un número creciente de propuestas y estrategias alternativas de mujeres y feministas (ecofeministas, marxistas, comunitarias, populares, territoriales, contrahegemónicas), pueblos indígenas, afrodescendientes, grupos campesinos, comunidades urbanas y movimientos a nivel local, nacional y transnacional. En América Latina destacan diferentes proyectos de autonomía indígena, grupos y colectivos en defensa de la tierra y el agua, así como las prácticas y conocimientos históricamente situados (cosmovisiones y teorías) desde los que se replantean y proponen diferentes epistemologías y ontologías, así como programas políticos y sociales.

En las metrópolis como en la periferia, en las zonas urbanas como en el campo, existen movimientos diversos a favor de la justicia medioambiental y de género. Las distintas movilizaciones se distinguen por el significado y el valor que le asignan a la naturaleza generando posiciones radicalmente opuestas. Mientras algunas movilizaciones se articulan sobre concepciones científicas, invocando una visión mecanicista de la naturaleza como lo otro de la humanidad, que, desde una fuerte concepción biotecnológica, representa a la naturaleza como compuesta por unidades consumibles y conmensurables. Otras sostienen una concepción de la naturaleza como maleable, sumisa, controlable y reproducible, y

desde ahí exigen su salvación y conservación. Al mismo tiempo, este acercamiento reproduce su subordinación a una concepción de desarrollo y civilización autorregulada por el mercado y sometida a una lógica economicista abstracta (Fraser, 2021, p. 129).

Estas formas de capitalismo verde o ecologismo de los ricos, como lo denomina Fraser (2021), se centra en la conservación de la naturaleza por medio de la compensación de daños y opera desde una ontología que reproduce un binarismo racial, especista, de género y clasista. La mayoría de las movilizaciones rurales y urbanas de la periferia, por el contrario, se enfrentan al extractivismo, la desposesión, el agotamiento, la recolonización y la depredación. Estos grupos movilizan sus programas críticos feministas, antirracistas, anticapitalistas y antiespecistas afirmando modos de vida que no distinguen tajantemente entre naturaleza y cultura/sociedad, y proponen prácticas alternativas de cuidado y respeto a la naturaleza.

La crítica a la cosificación y la mercantilización capitalista, a la intervención y alteración biotecnológica de la naturaleza, a la conquista y permanente recolonización de territorios y comunidades, así como a la violencia y el control sobre los cuerpos femeninos y feminizados se cristaliza en una serie de resistencias ubicadas sobre todo en el sur global y movilizadas por agentes subalternos. Entre las resistencias encaminadas a prevenir la catástrofe socioambiental, destacan las luchas feministas que sostienen que los problemas ecológicos no pueden separarse de los problemas de las mujeres y cuerpos feminizados, así como de la opresión racial, dominio imperial y desposesión/extracción de comunidades indígenas (Cabnal, 2010, p. 23). Entre estas movilizaciones, sobresalen el ecofeminismo y los feminismos comunitarios.

Los distintos ecofeminismos y feminismos comunitarios no distinguen en sus luchas entre la defensa de la naturaleza, la protección de sus medios de vida, su autonomía política, la autodeterminación sobre su propio cuerpo o sus estrategias para transformar la reproducción social en sus comunidades. Se centran sobre todo

en las causas y en las consecuencias del cambio climático, en las relaciones desiguales de poder entre los países del norte y del sur globales, y en las jerarquías entre los géneros. Si bien no todos sus programas y premisas son críticos del capitalismo, ni se denominan feministas o buscan la autonomía política, la mayoría de ellos sostienen que la dominación de la naturaleza, la subordinación de las mujeres y la forma de producción/reproducción capitalista se encuentran profundamente relacionados.

Mientras los ecofeminismos ya sea en su versión esencialista, espiritualista, constructivista, queer y/o animalista (Herrero, 2017), abordan el entrelazamiento del daño ecológico con el eje de la dominación masculina; los feminismos comunitarios de América Latina y el Caribe enfatizan la interconexión entre patriarcado, extractivismo y apropiación de la naturaleza, opresión racial, dominio imperial y expropiación de comunidades indígenas. Aquí la presencia académica-activista de Julieta Paredes (2014) y María Galindo (2013) en Bolivia, Lorena Cabnal (2010), Aura Cumes (2009) y Gladys Tzul Tzul (2016) en Guatemala, entre otras, ha sido fundamental.

Los caminos labrados por estos feminismos, al nombrar las formas de dominación, opresión y violencia, desenmascaran los diferentes mecanismos por los que opera el capitalismo y el orden de género. Estas formas de resistencia se juegan a nivel epistemológico, ontológico y político. Se trata de una lucha permanente por posicionar sus maneras de producir conocimientos, sus perspectivas sobre lo no humano y sus territorios para cuestionar y confrontar la manera en que las afectan los procesos económicos globales extractivos (Ulloa, 2017, p. 70) y las relaciones de género explotadoras y violentas.

Desde estas premisas, ecofeministas, mujeres indígenas, afrodescendientes, campesinas y mujeres urbanas construyen alianzas para luchar contra “los múltiples sistemas de opresión que se alimentan el uno al otro [...] el sexismo, el capitalismo, el racismo, el heterosexismo, el colonialismo, el especismo y la destrucción ambiental” (Herrero, 2017, p. 27). Partiendo de un enfoque colectivo,

crítico del individualismo neoliberal, defienden las actividades cotidianas de subsistencia de la vida y cuidado, (por ejemplo, la soberanía alimentaria y la economía solidaria) y promueven la construcción de nuevas feminidades, masculinidades, y relaciones de parentesco.

Los ecologismos feministas comunitarios, en particular, ofrecen nuevas perspectivas para pensar el espacio y nuestra relación con el territorio en diversas escalas, comenzando por el territorio-cuerpo y el territorio-tierra (Cabnal, 2010, p. 22). Desde las perspectivas indígenas, el cuerpo es no solo el primer territorio sino la representación misma del territorio en el que se inscriben dimensiones culturales y políticas (Ulloa, 2020, p. 42) y de la tierra, sus historias y sus bienes naturales (Cabnal, 2010, p. 23). En este sentido, los procesos de defensa del territorio son también luchas contra la exclusión y la estigmatización de las mujeres en la participación ciudadana/colectiva (Ulloa, 2016, p. 128), y en contra de la instrumentalización de su cuerpo como campo de batalla (Segato, 2016). Pero, sobre todo, estas luchas, suponen una resignificación y revalorización de los espacios naturalizados como femeninos para desde ahí, reconfigurar las relaciones de poder y entre seres vivos.

La espacialización y la especialización de actividades laborales, sociales y afectivas entendidas como femeninas permite identificar los lugares y prácticas de desigualdad, invisibilización y violencia, pero también reconocer aquellos lugares desde donde las mujeres y cuerpos feminizados resisten. Por un lado, los cuerpos de las mujeres se convierten en escenarios de conflicto: las mujeres defensoras de la vida son, muchas veces, criminalizadas o asesinadas debido a su activismo (Svampa, 2019b, p. 37); o son sometidas a formas de apropiación y desposesión de su territorio-cuerpo en procesos de explotación laboral en las maquiladoras o en zonas de extracción de recursos naturales. Por otro lado, las resistencias frente a la crisis suelen estar organizadas por mujeres pobres, subalternas, disidentes sexuales e indígenas, como protagonistas de los procesos

de autoorganización colectiva. Esto señala el “proceso de feminización de las luchas” y la resistencia (Svampa, 2015, p. 28).

Los feminismos comunitarios se configuran alrededor de una crítica del feminismo del norte global y una denuncia de los efectos de las dinámicas económicas capitalistas para los pueblos y mujeres indígenas (Ulloa, 2016, p. 133). Son una ampliación de las temáticas de discusión respecto del feminismo liberal clásico (Svampa, 2015, p. 129), y un hilar fino en diálogo crítico con los feminismos occidentales (Cabnal, 2010, p. 12). La defensa del territorio además de ser una lucha contra la mercantilización de la naturaleza y sus procesos extractivos y de desposesión, es también, una defensa por la vida en su sentido más amplio porque contiene una demanda por la creación de otras relaciones de género en los procesos de defensa del territorio, en el trabajo, a nivel social e interpersonal.

A partir de sus intervenciones y resistencias los feminismos comunitarios buscan generar alternativas económicas y procesos de circulación de recursos entre géneros. Estas incluyen la defensa tanto de actividades cotidianas de subsistencia como de modos de vida que politizan los cuerpos por medio del análisis de las prácticas cotidianas y la construcción de nuevas feminidades y masculinidades desde categorías locales de género. Estas movilizaciones, a las que Ulloa (2016, p. 134) denomina feminismos territoriales, son formas de resistencia locales que sostienen

luchas territoriales-ambientales que son lideradas por mujeres y que se centran en la defensa del cuidado del territorio, el cuerpo y la naturaleza, y en la crítica a los procesos de desarrollo y los extractivismos. [...] Plantean como eje central la defensa de la vida, partiendo de sus prácticas y relaciones entre hombres y mujeres y las relaciones de lo humano con lo no humano (p. 134).

Los feminismos comunitarios y territoriales, al igual que algunos ecofeminismos del norte global como el de Haraway, y del sur como LaDanta LasCanta, proponen como alternativa el cuidado de la vida humana y no humana. Asimismo, buscan establecer relaciones

alternativas de parentesco, critican los binarismos y proponen la generación de espacios alternativos, entendidos como refugios o territorios habitables (cuerpo y tierra). Además, sostienen la posibilidad de una ecojusticia multiespecie y el fin de las desigualdades socioambientales.

Estas formas de resistencia, a diferencia del capitalismo verde, no solo buscan conservar y proteger la naturaleza en tanto su otro, sino emparentarse con ella a través del cuidado y el respeto. Así, al afirmar formas de vida diferentes buscan transformar las relaciones de género, politizar el cuerpo y la defensa de actividades de subsistencia, reproducción social y cuidado. Es decir, suponen una crítica radical del orden de género y de la forma de producción capitalista, así como una revalorización y recuperación de la reproducción social y los cuidados. En otras palabras, desde estos feminismos se considera al trabajo reproductivo y de cuidados como potencialmente emancipador en tanto ofrece otras coordenadas para ubicarnos y establecer relaciones con la naturaleza, con otros seres humanos y con nosotras mismas.

No se trata de adaptarse a las consecuencias de la crisis ni de buscar soluciones temporales o particulares a un problema global que, a la vez, se encuentra diferenciado geográficamente. Si bien las feministas comunitarias proponen la búsqueda del equilibrio con la naturaleza y la complementariedad más allá del binarismo de género (Cabnal, 2010, p. 14), el reconocimiento de la interdependencia (entre humanos/no humanos y géneros) no implica la vuelta a un origen o momento anterior a la crisis para recuperar un estado inicial sagrado ni alcanzar un final mesiánico. Se trata, más bien, de resistir el orden de género y la forma de producción capitalista por medio de la desmitificación que naturaliza a las mujeres y feminiza a la naturaleza. O, como se propuso anteriormente, por medio de la crítica de la ontología y epistemología que naturaliza la diferencia sexual y desnaturaliza la relación de los seres humanos con la naturaleza.

Al pensar la resistencia como un proceso caracterizado por la impugnación y de transformación de dichos órdenes y relaciones, algunos de los ecologismos feministas se apartan críticamente de concepciones científicistas y esencialistas de la mujer y la naturaleza. Este distanciamiento crítico tiene como fin reconocer las diversas estrategias movilizadas por mujeres y sujetos feminizados para generar un cambio ecosocial sustancial, y proponer proyectos ecológicos alternativos. La capacidad de desarrollar una relación crítica con el género y el capital posibilita la reivindicación de diferentes tipos de mujeres y sujetos feminizados, así como la producción de espacios de refugio para su agenda social y política emancipatoria.

Conclusiones

La crítica a la forma de reproducción capitalista en su relación con el orden de género evidencia la relación entre la materialidad de la naturaleza, por un lado, y entre los cuerpos de las mujeres y los cuerpos feminizados, por otro. Es decir, el papel que juega la materialidad en los procesos ligados a las cadenas globales de valorización del trabajo y la naturaleza posibilita la identificación de los actores responsables de las transformaciones ambientales y de las relaciones de desigualdad social.

El capital accede a los recursos naturales a través de su expropiación y anexión, privando a las comunidades humanas y no humanas de sus medios de vida y reproducción. Aquí ocurre un proceso de cosificación y mercantilización del trabajo abstracto y productivo del capital que encuentra en el trabajo reproductivo y de cuidados el sostenimiento de todos los seres biosociales. De manera paralela, también ocurren procesos de resistencia y lucha, de resignificaciones de los cuerpos y los territorios, así como la creación de refugios entendidos como nuevas formas de habitar el mundo.

A lo largo de este capítulo hemos argumentado que la reproducción social y de los cuidados, en su dimensión material y afectiva, está íntimamente entrelazada con la reproducción de la biodiversidad, lo cual explica la manera en que la crisis de la primera es también una crisis de la segunda. Asimismo, este entrelazamiento nos permite comprender por qué las luchas de defensa de la naturaleza son también luchas por la pluralidad de formas de vida (naturales y sociales) más igualitarias y sustentadas por el cuidado.

Las resistencias ecofeministas y comunitarias ante la crisis ecológica y la crisis de los cuidados impugnan la hegemonía de los presupuestos ontológicos y epistémicos dominantes al subvertir las relaciones de parentesco e intra-especies. En este sentido, y ante la catástrofe ecosocial, los ecofeminismos comunitarios resisten con el cuerpo y cuidan construyendo nuevos refugios para hacer y sostener la vida. A diferencia del Holoceno, en el Manthropoceno los refugios no necesariamente son lugares de acogida creados vía autopoiesis que permiten la regeneración de la diversidad cultural y biológica. Se trata más bien, de estructuras materiales e inmateriales, territorios concretos y no-lugares, cuerpos diversos en donde se crean, reinventan, re-imaginan y resignifican prácticas, rituales y actividades de cuidado más allá de las lógicas binarias del orden de género, del parentesco heteronormativo y del capitalismo productor de mercancías. Los refugios se crean a partir de la resistencia, se accionan en las luchas colectivas y prefiguran formas emancipatorias de vida.

Bibliografía

Acosta, Alberto (02 de febrero de 2018). Antropoceno, Capitaloceno, Faloceno y más. *Rebelión*. <https://rebelion.org/antropoceno-capitaloceno-faloceno-y-mas/>

Álvarez González, María I. (1999). *Los orígenes y la celebración del Día Internacional de la Mujer 1910-1945*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.

Castañeda, Carney et al. (eds.) (2020). *Vínculos entre la violencia de género y el medio ambiente: la violencia de la desigualdad*. Suiza: UICN.

Chaparro Martínez, Amneris y Miranda Mora, Ana M. (2023). *Feminismo y neoliberalismo: trabajo, subjetividades, resistencias*. Ciudad de México: CIEG-UNAM.

Cumes, Aura E. (2009). Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas. En Andrea Pequeño (comp.), *Participación y políticas de mujeres indígenas en contextos latinoamericanos recientes* (pp. 29-52). Quito: Flacso, Ministerio de Cultura.

Durin, Séverine (2017). Trabajadoras del hogar indígenas y *au pairs* latinas en el orden doméstico global. Mujeres migrantes en los márgenes de las regulaciones laborales. En Magdalena Barros Nock y Augustín Escobar Latapí (comps.), *Migración: nuevos actores, procesos y retos* (pp. 239-264). Ciudad de México: CIESAS.

Esteban, Mari L. (2017). Los cuidados, un concepto central en la teoría feminista: aportaciones, riesgos y diálogos con la antropología. *QuAderns-e*, 22(2), 33-48.

Esteban, Mari L. y Otxoa, Isabel (2010). El debate feminista en torno al concepto de cuidados. *CIP-Ecosocial – Boletín ECOS*, (10), enero-marzo.

Fraser, Nancy (2021). Los climas del capital. Por un ecosocialismo transmedional. *New Left Review*, 127, 101-138.

Fraser, Nancy (2016). Las contradicciones del capital y los cuidados. *New Left Review*, 100, 111-132.

Galindo, María (2013). *A despatriarcalizar. Feminismo urgente*. La Paz: Mujeres Creando.

Haraway, Donna (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making Kin. *Environmental Humanities*, 6, 159-165.

Herrero, Amaranta (2017). Ecofeminismos: apuntes sobre la dominación gemela de mujeres y naturaleza. *Ecología política*, 54, 18-25.

Hondagneu-Sotelo, Pierrette (2007). *Domestica: Immigrant workers cleaning and caring in the shadows of affluence*. Chicago: University of California Press.

LaDanta LasCanta (2017). El Faloceno: Redefinir el Antropoceno desde una mirada ecofeminista. *Ecología política*, 53, 26-33.

Miranda Mora, Ana M. (2024). Migración y desigualdades en el trabajo doméstico y en las cadenas de cuidado globales. Solidaridad ante la crisis. En Amneris Chaparro Martínez y Ana M. Miranda Mora (coords.), *Feminismo y neoliberalismo: trabajo, subjetividades, resistencias* (en prensa). Ciudad de México: CIEG-UNAM.

Miranda Mora, Ana M. (2022). Irrupciones feministas en el marxismo. A propósito de la publicación en español del Diccionario histórico crítico del marxismo-feminismo. *HKWM*

International, septiembre. https://hkwm.blog/es/irrupciones-feministas-en-el-marxismo-a-proposito-de-la-publicacion-en-espanol-del-diccionario-historico-critico-del-marxismo-feminismo/?fbclid=IwAR3S1C0XqKv_ZO1SbsUjDEPM4ICGfjVvQ_1R-6HWXrIvTnAKc4Lbh8PdxFZk

Ortner, Sherry (1979). ¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura? En Olivia Harris y Kate Young (eds.), *Antropología y Feminismo* (pp. 109-131). Barcelona: Anagrama.

Paredes, Julieta (2014). *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Ciudad de México: El Rebozo.

Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente [PNUMA] (2020). *Género y medio ambiente: un análisis preliminar de*. Panama: PNUMA.

Raworth, Kate (20 de octubre de 2014). Must the Anthropocene be a Manthropocene? *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/20/anthropocene-working-group-science-gender-bias>

Rubin, Gayle (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.

Serratos, Francisco (2019). ¿Antropoceno o Capitaloceno? *Revista de la Universidad de México*, 4, 120-123.

Serret, Estela (2011). Hacia una redefinición de las identidades de género. *Géneros*, 9:2(18), 71-97.

Segato, Rita L. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Svampa, Maristella (2019a). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. *Lecturas globales desde el Sur. Utopía y praxis latinoamericana*, 24(84), 33-54.

Svampa, Maristella (2019b). *Antropoceno. Lecturas globales desde el Sur*. Córdoba: Editorial La Sofía Cartonera.

Svampa, Maristella (2015). Feminismos del Sur y ecofeminismo. *Nueva Sociedad*, (256), marzo - abril, 127-131.

Tzul Tzul, Gladys (2016). *Sistemas de gobierno comunal indígena*. México: Libertad bajo palabra.

Ulloa, Astrid (2017). Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica? *Desacatos*, 54, 58-73.

Ulloa, Astrid (2016). Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 129-139.

Ulloa, Astrid (ed.). (2020). *Mujeres indígenas haciendo, investigando y reescribiendo lo político en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Aterrizar las crisis socioecológicas

Estrategias de cuidado territorial y multiespecie

Prácticas y discursos de los campesinos de Nariño, Colombia

Tyanif Rico Rodríguez

■ Doi: 10.54871/ca24an8i

Introducción

Desde América Latina las crisis ambientales son evidencia de las múltiples crisis del Antropoceno. Una era geológica que Crutzen y Stoermer (2000) definen como el momento geológico en el que los seres humanos hemos introducido niveles de CO² sin precedentes en la atmósfera mediante el uso masivo de combustibles no renovables. Como consecuencia se ha acelerado el calentamiento global, la extinción de especies y la acidificación de los océanos, así como la profundización de las desigualdades sociales como afirman Moore (2016), Haraway (2015) y Arons (2020) entre autores que prefieren el término de “capitaloceno”, un concepto para explicar el hecho de que las crisis ecológicas no han sido precipitadas por los humanos de una manera indiferenciada y generalizada, sino más específicamente por la expansión global del capitalismo y sus injusticias socioeconómicas y ecológicas. Esta crisis continua

sostiene la reproducción del capitalismo extractivista moderno (Svampa, 2019). Desde los territorios de América Latina, las formas de explotación de la naturaleza, la gestión política de los estados, la desatención al bienestar social y colectivo, la regulación de las economías nacionales por los movimientos del mercado internacional, la pérdida de biodiversidad y la vulnerabilidad a las condiciones de cambio climático, están intrínsecamente ligadas con la experiencia colonial que se continúa expandiendo (Quijano, 2014). Se trata de una lógica de apropiación, sobreexplotación y extracción de recursos naturales para comercializarlos en el mercado global (Gudynas, 2009). Esta lógica ha implicado un aumento de la desigualdad y la exclusión social modificando las relaciones sociales en los territorios y comunidades (Burchardt et al., 2016).

Para la agricultura la presión extractivista se ha visto expresada en el avance de cultivos agroindustriales con alto uso de insumos químicos y lógicas de organización del trabajo que generan condiciones de explotación (Altieri, 2002). En el caso colombiano ha resultado además en el avance sobre territorios campesinos y comunitarios (Herrera Arango, 2017) profundizando las brechas de desigualdad, agudizadas por las condiciones internas del conflicto armado. Los efectos del cambio climático en la agricultura, y especialmente en el trópico, se expresan tangiblemente en la variabilidad en los patrones de lluvia.

En el caso de la producción de café, los cambios en la temperatura son un factor de riesgo que incrementan la vulnerabilidad de las economías campesinas altamente dependientes de la regularidad de lluvia y calidad del suelo (Arteaga y Burbano, 2018). La región caficultora del norte de Nariño está expuesta a fenómenos como El Niño o La Niña que inciden en la posibilidad de la aparición de broca (Giraldo-Jaramillo et al., 2020). La vulnerabilidad en la caficultura de la región se intensifica además por la falta de garantías a los productores y de condiciones técnicas de acompañamiento institucionales, además de las posibilidades de adaptación que dependen

de factores económicos, sociales y naturales (Gobernación de Nariño, 2019).

Localmente, en esta región de Nariño, las organizaciones y productores campesinos han desarrollado estrategias de producción agroecológica para armonizar los ciclos productivos con insumos propios evitando la dependencia a los agroquímicos. Estas estrategias contribuyen además al cuidado del suelo, del bosque, el agua y los vínculos comunitarios por medio de prácticas y discursos para el bienestar del territorio. La agroecología y las estrategias campesinas de producción han sido estudiadas como respuestas de adaptación a las condiciones de cambio climático (Altieri y Nicholls, 2009; Arteaga y Burbano, 2018). Prácticas como la diversificación productiva, el cuidado y reproducción de las semillas nativas y especies silvestres, el sostenimiento de sistemas agroforestales, así como la cosecha y preservación de reservorios de agua, son estrategias que buscan no solo reducir la vulnerabilidad climática, sino social y económica. En este sentido podríamos afirmar que son estrategias para afrontar parte de las crisis del Antropoceno.

Estas prácticas en los mundos campesinos del norte de Nariño se enuncian como estrategias de cuidado del territorio, expandiendo espacialmente una dimensión relacional del cuidado y de las estrategias para hacer frente a las crisis sociales y climáticas. Este sentido del cuidado es el tema que ocupa a este artículo. El análisis que propongo aborda esta noción como una dimensión territorial y multiespecie de las relaciones socioecológicas en los mundos campesinos en el contexto de la producción agroecológica de café. En este artículo analizo las acciones colectivas, familiares e individuales para exponerlas como estrategias de cuidado del territorio y de la vida colectiva en un entramado de interdependencias más que humanas.

La noción de cuidado es una categoría clave para expresar y definir los vínculos e interdependencias que sostienen a la agricultura campesina, así como las estrategias de resistencia ante las condiciones de vulnerabilidad socioecológica y los escenarios de

crisis antropocénica. En mi análisis hago una revisión de cómo se ha pensado el cuidado en la literatura y posteriormente muestro cómo esta noción se expande como concepto territorial y multiespecie a través de la experiencia de las comunidades campesinas. Articular desde el cuidado al territorio, tiene implicaciones éticas, prácticas y políticas que son clave para el sostenimiento de la vida y el bienestar de las comunidades, así como para las dinámicas socioecológicas a las que contribuyen desde una escala local, no solamente generando estrategias de resiliencia ecológica, sino social, ante la vulnerabilidad y las desigualdades.

La dimensión territorial es clave para los mundos campesinos porque configura sentidos de pertenencia, lucha política, afectos y sentidos de lugar sobre un espacio compartido (Cely Muñoz, 2018). En este sentido es un tipo de territorio específico como espacio de lucha y autodeterminación (Pineda Gómez y Valencia-Castro, 2022). En este artículo sostengo que una comprensión del cuidado como categoría territorial y multiespecie permite evidenciar la amplitud y potencial de las prácticas y estrategias relacionales de sostenimiento de los mundos campesinos en la construcción de alternativas a las crisis que traen consigo las tragedias del capitalismo (Arons, 2020). La perspectiva multiespecie aporta al entendimiento de que la participación en un mundo de coproducciones es un proceso del que se hace parte. Por ende, implica que en la medida en que ayudamos a dar forma al mundo, somos responsables de cómo y en qué se convierte (van Dooren, Kirksey y Münster, 2016). La ética, por lo tanto, no se trata de la respuesta correcta a un otro radicalmente exteriorizado, sino de la responsabilidad y la rendición de cuentas por las relaciones vivas del devenir de las que somos parte (Barad, 2007, p. 393).

Finalmente, concluyo que reconocer el potencial político y afectivo del cuidado, a partir de las experiencias de las comunidades locales se hace una tarea urgente. Tanto para documentar cómo desde las regiones más vulnerables se generan respuestas para reconfigurar nuestros ordenes de mundo, basados en la explotación y

el descuido, como para poner a debate los horizontes, éticos, políticos y afectivos de nuestras relaciones y modelos socioeconómicos.

En los apartados del texto expongo cómo la noción de cuidado se ha expandido desde las humanidades ambientales y relaciono mi experiencia de investigación en la región norte de Nariño con dichas reflexiones. En el siguiente apartado describo a través de pequeñas viñetas el tipo de prácticas y estrategias del cuidado que se gestionan en las fincas y propongo entenderlas como formas de producción y mecanismos de ordenamiento del territorio. Específicamente me centro en las estrategias de producción que repercuten en el bienestar del suelo y del bosque y en los mecanismos de planeación y ordenamiento del territorio desde la finca que se construyen en relación con otros más que humanos. Finalmente, concluyo que el cuidado como noción territorial y multiespecie permite comprender las prácticas y estrategias de resistencia en los mundos campesinos que sitúa la necesidad de articular reflexiones éticas, políticas y afectivas dentro del debate sobre nuestras respuestas a las crisis en el contexto del Antropoceno.

De qué cuidado estamos hablando

Encuadres feministas, conocimiento situado y prácticas ético-afectivas

La noción de cuidado es una categoría cuyo análisis y relevancia ha sido puesta en la esfera pública por los feminismos, por las reflexiones de autoras feministas y por las luchas y prácticas de las mujeres en la vida cotidiana que sostienen nuestra vida colectiva. El cuidado es central para la vida, todos dependemos de vínculos de cuidado que nos sostienen. Sin embargo, cuando se habla de cuidado generalmente asociamos tareas de atención a los enfermos, los ancianos o los niños. Tareas relacionadas con la vulnerabilidad, reservadas al ámbito privado que históricamente se han puesto en cuerpos feminizados o específicamente en las mujeres

(Carmona Gallego, 2019). Esta división y comprensión del cuidado para Tronto (1993) ha recaído en la aceptación de una especie de “moralidad femenina” asociada a valores como la atención, la responsabilidad, la crianza y la compasión (*attentivness, responsibility, nurturance, compassion*) que tradicionalmente se han asociado a las mujeres y desde la cual se ha constituido una aceptación del orden de género en la división social del trabajo. Este orden sostiene un entendimiento sobre lo que es socialmente reconocido como trabajo público y privado, por ende, asociado con valores de prestigio y posiciones de poder. El cuidado en este orden moral es relegado a una cuestión trivial y emocional que, en una lógica racionalista del logro y la autonomía, pierde cualquier posición de poder. Es precisamente esta posición incómoda y rezagada de la idea del cuidado la que se debe problematizar como afirma Tronto a través de un llamado a recentrar y pensar una ética del cuidado.

El llamado por una ética del cuidado invita a replantear críticamente la posición y comprensión social de esa idea y de los valores e implicaciones relacionados con los ordenamientos de nuestras relaciones y responsabilidades colectivas. Desesencializar al cuidado como un trabajo puesto en las mujeres implica poner en el debate público no solo la división y el orden de género, sino reposicionar lo que entendemos como ejes de valor, prestigio y poder para reposicionar una lectura relacional e interdependiente de la condición humana en Gaia (Capra, 1998). Este llamado de Tronto por una lectura crítica al cuidado como un vínculo interdependiente y relacional, que implica cuidar juntos; “cuidar con” es una preocupación política que necesita ser resuelta a través de la política (2013, p. 140), es decir, a través de arreglos sobre la gestión de lo colectivo que incluyan la participación de todos los que se ven afectados en una cadena de cuidados. Esta mirada ha resonado en años recientes en los trabajos de autoras como Mol (2008), Puig de la Bellacasa (2012; 2017), Atkinson, Lawson y Wiles (2011), Raghuram, Madge y Noxolo (2009), Krzywonsznka (2016; 2019), que han analizado la capacidad práctica, ética y política de la lógica relacional de la categoría de

cuidado para comprender nuestros vínculos de sostenimiento entre humanos y más que humanos. Así como en autoras que desde los feminismos territoriales y comunitarios han problematizado y puesto en tensión definiciones de lo colectivo y lo común (Nobre y Trout, 2008) a partir del reconocimiento del anclaje territorial de las relaciones y los cuerpos, (Cabnal, 2010) y las desigualdades sobre las que se han construido ciertos arreglos que han significado violencias y despojos (Cruz Hernández, 2019).

Desde las humanidades ambientales el cuidado ha sido una categoría que resuena para pensar críticamente las formas en cómo configuramos ordenamientos del mundo (Mol, 2008; Puig de la Bellacasa, 2012). Problematizar el cuidado como un vínculo encarnado en el cuerpo y las prácticas cotidianas “*as a practice of worlding*” (van Dooren, 2014, p. 294) ha expandido una lectura relacional e interdependiente de la condición humana más allá de lo humano (Puig de la Bellacasa, 2012). Precisamente desde los estudios multiespecie, que han aprendido sobre la larga tradición de los pueblos y comunidades sobre el pensamiento relacional, se habla del cultivo de las artes de la atención (*attentiveness*) (van Dooren, Kirksey y Münster, 2016). Se trata de una perspectiva epistémica, ética y política para asumir que nuestro relacionamiento con el mundo está inmerso en capas de vínculos que exceden lo humano y expanden su definición. Estas historias y modos de comprensión son tecnologías activas de producción de mundo (*worlding*) y las historias son medios para crear modos de vida (Haraway, 1989, p. 8).

Hacernos preguntas sobre qué marcos políticos y epistémicos orientan nuestros actos de cuidado tienen un potencial político y ético en un mundo que demanda de profundas transformaciones tanto en nuestros modelos económicos y productivos, como en nuestros órdenes de verdad y epistemes (Wynter, 1994).

En este sentido, una mirada al cuidado permite plantear un análisis de las dimensiones prácticas, éticas y políticas que definen las relaciones sociales y los ordenamientos a través de los que configuramos el mundo, lo colectivo y nuestras relaciones de

sostenimiento. Esas relaciones de interdependencia y de cuidado, como ha estudiado Krzywonsznka (2016), desde la experiencia de los campesinos del piamonte italiano, se cultivan y sostienen a partir de procesos de aprendizaje y conocimiento situado. Es precisamente esta condición situada la que define la naturaleza de las prácticas cotidianas ético-afectivas y son las que Puig de la Bellacasa (2012) llama a entender como parte de una visión feminista del cuidado que lidie con los problemas ineludibles de una existencia interdependiente. Se trata de un entendimiento del cuidado más allá del anhelo de un mundo armonioso y tranquilo, a través de una mirada idealizada y nostálgica sobre un orden desigual basado en el género que reproduce valores y lógicas de desigualdad. Por el contrario, se trata de una lógica profundamente relacional que trascienda las dicotomías de género y la distribución del trabajo basada en la explotación de ciertas subjetividades y cuerpos reconociendo que lo humano está co-constituido dentro densas redes de vividos intercambios e interdependencias que implican negociaciones y equilibrios cambiantes.

Cuidado en Nariño

“Cuido” o “cuidado” son palabras comúnmente utilizadas por los campesinos de la región norte de Nariño (Figura 1) para referirse a las actividades que realizan para mantener su finca, y las responsabilidades con el entorno en el que habitan. En esta región “cuidado” es una noción que trasciende un nivel discursivo o descriptivo sobre el trabajo o los vínculos productivos con la tierra. Por el contrario expresa un sentido intersubjetivo para los campesinos de la región que se utiliza como herramienta política, ética y práctica para el sostenimiento del territorio y de sus modos de vida como herramienta de identidad territorial y lucha colectiva (Cely Muñoz, 2018; Torres et al., 2019). Estos usos discursivos se expresan y reproducen a través de prácticas de producción agroecológica, estrategias de conservación y mecanismos de organización comunitaria.

cultivan vínculos de interdependencia en el territorio. Durante estos años en mis distintos acercamientos a la región caficultora del norte de Nariño la noción de cuidado apareció a través de distintos usos y espacios. Al rastrear los usos discursivos y prácticos de esta noción comprendí que expresaba vínculos afectivos y definía formas de habitar el territorio. El cuidado, desde una lectura situada en las prácticas ético-afectivas de las y los campesinos del norte de Nariño, es una labor colectiva y comunitaria, así como personal y política que define prácticas en torno a los vínculos con la naturaleza, expandiendo sentidos territoriales y multiespecie de esta noción. En palabras de Neidi, una joven campesina y líder de la región, en una entrevista en Julio de 2018: “La Naturaleza es vida y ser campesino es cuidar esa vida, cultivarla y seguirla. De la misma manera que ella nos da, darle para que ese ciclo no se acabe” (Entrevista Neidi, 2018).

Neidi describe este vínculo intersubjetivo del cuidado que Puig de la Bellacasa (2017) define como “*being involved versus being in charge*”. Es decir, la diferencia de involucrarse y reconocerse como parte de un proceso y una cadena de cuidados y hacerse cargo de algo que requiere tutela y supervisión. En este sentido del cuidado se configura al territorio al reconocer y delimitar un espacio vital de interdependencias a través de prácticas productivas, lazos comunitarios y familiares, así como sentidos de pertenencia territorial.

Analizo las formas de producción centradas en el bienestar del suelo y del bosque, así como de mecanismos de planeación y ordenamiento del territorio como los mapas de diseño familiares para comprender cómo las personas aprenden a ser parte de ese territorio y a compartirlo colectivamente. Es decir, a cultivar una capacidad afectiva que sostiene una relación receptiva a través de formas de cuidado de la naturaleza para la reproducción de los vínculos de sostenimiento colectivos más que humanos.

Para las organizaciones campesinas la lucha es por la diversificación productiva y la agroecología como formas de sostener al vínculo colectivo además de plantear una alternativa para la

producción agropecuaria en el país (Coordinador Nacional Agrario [CNA], 2022). El cuidado del territorio es una demanda por el bienestar y la sostenibilidad de la vida a través de estrategias que hacen frente a la desigualdad social, la vulnerabilidad ante el cambio climático o la dependencia al mercado internacional. En este sentido expongo cómo las formas de cuidar el territorio se convierten en estrategias de gestión socioecológica y resistencia frente a la desigualdad social, el cambio climático o la dependencia al mercado internacional, entre otros problemas. Esta comprensión del cuidado como una categoría territorial permite proponer una lectura afectiva que conecta las disputas por el territorio, la protección de la naturaleza y la reproducción de la vida colectiva con las reflexiones sobre respuestas a la crisis socioecológica en el Antropoceno desde los contextos locales en América Latina.

Estrategias de cuidado territorial

En este apartado expongo cómo las estrategias de cuidado del territorio son formas de gestionar las relaciones que implican una lectura de la naturaleza como un proceso en el que se aprenden distintas habilidades y donde el cuidado se considera como la totalidad de prácticas que sostienen y hacen que las tecnologías y el conocimiento utilizados en una finca sean trabajo (Krzywonsznka, 2016, p. 260). En este sentido, la naturaleza, más allá de ser un objeto del que se extraen recursos y valor, es un proceso del que se participa. Es la trama de la vida entendida como una red multidimensional de relaciones interconectadas entre sí e inmersas en un proceso marcado por el fluir incesante de materia y energía a través de los organismos vivos y sus entornos (Linsalata, 2020, p. 49). El territorio es el espacio vital en donde emanan esas interdependencias como han mostrado Cabnal (2010), Navarro y Gutiérrez (2018), Ulloa (2016) entre otras.

Para abordar el cuidado del territorio en este documento tomo como ejemplos de análisis las formas de producción agroecológica centradas en el bienestar del suelo y del bosque como un conjunto de actividades que soportan prácticas agrícolas en tensión con maneras de organizar el tiempo, distribuir los espacios y las relaciones con las plantas, impuestos por la agricultura moderna (Law y Singleton, 2013) –un tipo de agricultura que usa semillas mejoradas, agroquímicos y maquinaria de alta capacidad operativa que conlleva a una alta degradación de la naturaleza (Martínez Castillo, 2009)–. Por otra parte, analizo los mecanismos de planeación y ordenamiento del territorio, como los mapas de *disueño*¹ familiares de la finca como herramientas prospectivas de articulación de una cadena de cuidados multiescalares ejercidos localmente (Krzywoszynska, 2016).

Estrategias campesinas de producción agroecológica

El paisaje caficultor del norte de Nariño tiene más que café. La forma de producirlo entre los campesinos ha sido históricamente ajustada para sostener la biodiversidad. En la región, el café no se expandió como una estrategia de subsistencia que dio paso al establecimiento de un cultivo a escala comercial como en otras regiones del país (Guhl, 2008; Palacios, 2009). La intensificación del cultivo se dio en la década del setenta del siglo XX con la presión de los paquetes técnicos con uso intensivo de agroquímicos y las variedades mejoradas de la Federación Nacional de Cafeteros (FNC) (Rico Rodríguez y Urquijo Torres, 2021). Sin embargo, en la región, esta forma de producir nunca se implementó completamente debido a que los campesinos carecen de propiedad y capacidad de endeudamiento, además del interés en el mantenimiento de cultivos alimentarios como eje de su relación con el bosque y medios de subsistencia. Sus fincas se conforman de lotes de cultivo dispersos

¹ Explico el término en la sección correspondiente.

en la montaña con extensiones en promedio entre 0.5 y 2.0 ha. en total (Gobernación de Nariño, 2016, p. 29). Con el bosque se han desarrollado sistemas productivos mixtos con café de sombra, cultivos alimentarios, árboles frutales y hierba para los cuyes.²

Las estrategias de producción por las que optan los campesinos de la región no responden a decisiones técnicas o económicas sobre la eficiencia productiva y los rendimientos en función de los insumos y las ganancias para competir en el mercado. Por el contrario, las decisiones sobre cómo organizar el trabajo al interior de la finca, distribuir las actividades y la energía, se basan en el sostenimiento de sus modos de vida a partir de la interdependencia y cuidado con el bosque. Es decir, en mecanismos que procuran el bienestar del suelo, de los cultivos, de los animales, del agua y de la economía familiar, sosteniendo la biodiversidad a través de prácticas circulares de siembra que evitan pocos insumos externos. Esta forma de producir ha sido atrayente para el mercado de cafés especiales y de microlotes que buscan nuevos productos para los circuitos de *fair trade*.

La atención y el cuidado con el que se procura un cultivo son dimensiones afectivas relacionadas con la capacidad de leer, escuchar o hacer inteligible las maneras en el que las plantas habitan el espacio en toda su pasividad radical (Marder, 2013, p. 69). Allí reside una lectura afectiva de las capacidades receptivas que sostienen al territorio. Producir café con el bosque y la huerta es un mecanismo de cuidado colectivo, además de una estrategia económica para la obtención de mejores ingresos por su producto. Estas estrategias y prácticas agroecológicas se expresan por ejemplo en la preparación de fertilizantes propios y en las formas de escucha a las plantas.

² *Cavia porcellus* (Linnaeus, 1758).

Preparación de fertilizantes

La producción de fertilizantes a partir de los residuos orgánicos de los animales domésticos y los ciclos internos de la finca es una estrategia integral para el sostenimiento del bienestar del suelo, los cultivos y la economía familiar. Retomo las formas de relacionarse con los cuyes, producir fertilizantes y gestionar los cultivos en este apartado a partir de una entrevista y recorrido por la finca de Lucio en el municipio de San Lorenzo en 2018. Estos procesos están intrincados en las prácticas de cuidado de la finca a partir de estrategias agroecológicas que abogan por ciclos de producción en los que los beneficios e intercambios complejos se gestionan de forma múltiple.

En la mañana con Lucio para iniciar sus labores en la finca empezamos atendiendo a los cuyes. En una habitación contigua a las jaulas de los animales se almacena en grandes recipientes una mezcla levaduras y micorrizas, miel de purga o melaza, y otros ingredientes que constituyen un suplemento alimenticio para los animales. Cuando tomamos un poco para mezclarlo con salvado de trigo o “mogolla” que agregaríamos a la hierba que le serviríamos a los cuyes, Lucio me explicó:

Mira aquí tenemos a los microorganismos. Huelen delicioso. Esto es lo que comen los cuyes. Es un suplemento alimenticio para los animales muy bueno. Abajo (en la parcela de café) yo tengo muchos microorganismos. También fumigo con ellos porque son útiles contra las pestes y como fertilizante. Es realmente una belleza. Aquí yo no uso fertilizantes químicos, solo los microorganismos, ellos fertilizan tremendo. Son los que descomponen todo lo malo, la maleza, pero la planta de café no (Entrevista Lucio, 2018).

La mezcla de la que habla Lucio es parte de los cuidados de los que provee a sus animales a través de su alimentación. La misma que contribuye con el cuidado del suelo y de los cultivos de café, entre los que crece la hierba de la que se provee para alimentar a los

animales. Esta mezcla la prepara con distintos ingredientes que toma de su finca. Por la reacción que genera en la orina, que es colectada a través de un sistema de canales y desniveles, esta mezcla es usada como fertilizante natural evitando el uso de insumos externos que implican altos costos tanto económicos como ecológicos. “Con ese pasto y popó que recojo de las jaulas de los animales lo llevo a los cultivos. Eso genera un lixiviado que al descomponerse le hace bien al suelo y las plantas” (Entrevista Lucio, 2018).

El desarrollo de tecnologías como esta es resultado de procesos de profunda observación de los ciclos y recursos con los que se cuenta a partir de las relaciones que constituyen los intercambios tróficos y de energía de la finca. En este sentido, es una estrategia productiva relacional pensada desde las interdependencias del cuidado, como desarrolla Krzywoszynska (2016, p. 289). En su investigación, la autora propone comprender cómo las labores del cuidado que sostienen el trabajo agrícola y los vínculos entre campesinos, plantas y animales, por ejemplo, responden a procesos de formación o *enskillment* de largo aliento. Estos elementos del cuidado, entendido como una práctica más que un principio, son adquiridos en procesos de aprendizaje a través del relacionamiento práctico con el mundo material, social y simbólico en la construcción territorial de la finca. Este proceso se ve expresado en las palabras de Lucio sobre su conocimiento sobre plantas y la alimentación de sus cuyes, de quienes obtiene insumos para generar fertilizantes.

Yo aprendí todo esto con la experiencia. Yo llevo más de veinte años viviendo aquí en esta finca y como a mí me gusta lo del mejoramiento del suelo, la única alternativa era tener cuyes para que la hierba la transformen en abono. Entonces todo el tiempo he tenido animales. Cuando tengo la oportunidad me meto a internet y busco sobre variedades de plantas. Hay unas plantas que por experiencia yo ya no les doy y le he enseñado a la gente. Ahora que hagamos el recorrido se las muestro (Entrevista Lucio, 2018).

Dichos procesos de formación se dan a partir de los vínculos con el paisaje como parte de un proceso experiencial o encarnado desde las prácticas y los vínculos afectivos. Es decir, a partir de procesos de observación cuidadosos que son capaces de reconocer las especificidades de su entorno a través de los que se cultiva una relación receptiva con el territorio por medio de habilidades como la atención, la responsabilidad y la capacidad de entendimiento del otro.³

Las plantas no hablan, pero demuestran lo que sienten

El café, como producto central para la economía de la región, genera retos y demandas para sostener económicamente su rentabilidad y socioecológicamente los equilibrios del territorio. Por ello su producción se sostiene a través de un conjunto de prácticas que exceden el grano, tales como la conservación de bosques nativos, la preparación de fertilizantes en colaboración con los ciclos de reproducción y descomposición de los microorganismos o las heces de los cuyes. Este ciclo lo expresa Ramiro, en una entrevista en 2018:

Cuando llegué aquí esto no estaba, yo llegué a hacer la reserva, a sembrar árboles, a cuidar. Lo que hacemos en esta finca es manejar la cobertura de hierbas nobles y manejarlas a esta altura para que se mantenga la humedad y así mantener los suelos sueltos y bien bonitos. Por eso usted mira este café aquí sano, en medio de la reserva, pero también es por la cobertura, es un colchón para los suelos. Sin eso, yo no tendría esta clase de café que tengo, eso ayuda para el café de alta calidad (Entrevista Ramiro, 2018).

En este sentido producir café es demandante, no solo porque las plantas requieren muchos cuidados cuando se cultiva sin agrotóxicos, sino que además demanda de un conjunto de relaciones de cuidado que lo sostienen y que reproduce. El café sostiene la economía

³ Todos estos son elementos de una ética del cuidado en el sentido que ha ilustrado Tronto (1993).

familiar y necesita de su trabajo, necesita ser abonado, cultivado, cosechado, si no se enferma y enferma el suelo. Los tiempos de las plantas marcan el ritmo cotidiano (Diario de campo, 2018). La manera de comunicar y solicitar cuidados y atención hace parte de las relaciones afectivas que cultivan los vínculos con el territorio. Yoli, campesina de la región, en una entrevista de 2021 explica esta relación afectiva a través de la atención y el “anhelo”.

El café es un ser vivo, yo le hablo a mis matas, las chuleo y ellas se llenan. Hay que hacerles conversa. Entre más anhele una plata ella se va a poner bonita, más allá de los cuidados que le dé. Si le habla bonito ella se pone mejor, necesita cariño (Entrevista Yoli, 2021).

El bajo o nulo uso de agrotóxicos en el cultivo implica mayor trabajo manual, dedicación y atención. Cuidar de las plantas y saber qué tipos de atención ofrecer, se configura a través de repertorios de comunicación que se establecen territorialmente a partir de relaciones significativas, en un mundo en el que las plantas y su lenguaje es opaco a nosotros pues tendemos a traducir todo en un medio ideal de articulación semántica (Marder, 2017, p. 123). Por el contrario, los sentidos de esa comunicación y de inteligibilidad entre campesinos y plantas, se dan a partir de registros sensibles y afectivos que se gestionan a través de procesos de aprendizaje legados y adquiridos (Krzywoszynska, 2016, p. 291), como bien expresa Yoli.

Con el café hay que estar al pendiente que no le falte nada. Si usted no lo cuida, se enferma y muestra su abandono. Las matas no le hablan, pero demuestran lo que sienten. Se enferman, se amarillan. Ellas van avisando que algo quieren y que algo hace falta (Entrevista Yoli, 2020).

Si bien las plantas no hablan, “demuestran lo que sienten”. Observar aquellos signos e interpretarlos está mediado por distintos procesos e intereses en la relación entre campesinos y plantas, Pero ¿cómo comunican las plantas? ¿de qué dan testimonio y qué somos capaces de entender? Sin duda, son preguntas que exceden

el análisis de este artículo. Sin embargo, al afirmar “Las matas no le hablan, pero demuestran lo que sienten; se enferman, se amarillan” Yoli hace explícita una de las invitaciones que hace Marder (2013) por una mirada a las plantas más allá de alegorías y metáforas.

De lo que se trata es de establecer herramientas para la observación, observar las plantas, su movimiento, temporalidad y transformación en su propia escala. Se trata de cultivar la atención como un tipo de práctica que busca conocer al otro en su íntima particularidad aplicando constantemente las propias habilidades y energías para la observación cuidadosa (van Dooren, Kirksey y Münster, 2016, p. 293). Sin duda, esta es una habilidad que se adquiere aprendiendo a escuchar expandiendo los sentidos de inteligibilidad definidos por una lectura de lo humano centrada en nuestros cuerpos. Las respuestas a los cambios de la luz, al balance de nutrientes del suelo, a las condiciones de humedad, etc. son marcadores de cambios o permanencias en las condiciones de existencia de las plantas que a su vez dan cuenta de su medio, ya que “son parte integral de su entorno, se articulan a ellas mismas espacialmente en un lenguaje libre de gestos, expresado por ellas mismas y por sus posturas” (Marder, 2013, p. 72). Ser interpelado por aquellos cambios y generar respuestas que procuran sostener condiciones de bienestar es lo que sobresale a partir de una idea de cuidado como relación territorial y multiespecie resultado de procesos de aprendizaje situado en el quehacer agroecológico del cultivo de café en la región norte de Nariño.

Sin duda las prácticas de manejo productivo atentas, cuidadosas de los ritmos y necesidades ecosistémicas, parten de una lectura afectiva del espacio en tanto capacidad receptiva que responde a mecanismos de subsistencia para el mantenimiento de condiciones de bienestar. Estas prácticas tienen impactos en la gestión de las fincas. En esta región dicha gestión está relacionada con una mirada política a los vínculos socioecológicos que contribuyen con la soberanía alimentaria y el cuidado a la vida en resistencia

a modos de explotación capitalistas de la agricultura como expone Raquel en una entrevista de 2016.

Uno piensa en cambiar el café, pero es que uno ya se ha acostumbrado a él y él con uno. Porque el café, sea bueno o malo, de cualquier manera, lo vende, y es más fácil. Ahora la idea es cultivar las semillas antiguas que uno trata de conservar. Porque con la semilla transgénica lo tienen a uno de esclavo comprando. Por lo menos el maíz o algunas variedades de trigo todavía las conservamos para que no se terminen. Lo mismo los animales. Porque lo comprado siempre es diferente. Por acá todas las gentes tenemos sus animalitos o huerticas, la mayoría trabaja con eso del pancoger (Entrevista Raquel, 2016).

En el siguiente apartado analizo otro conjunto de prácticas de cuidado a partir de mecanismos de ordenamiento territorial propuestos a nivel familiar y comunitario por medio de los mapas de *disueño* y de los vínculos afectivos de pertenencia territorial relacionados con la sacralidad de las montañas.

Ordenamientos del territorio desde el cuidado

La finca es una escala territorial vital de los mundos campesinos. Desde allí se proyectan relaciones y resonancias con otros actores y escalas de la gestión territorial, como el municipio o el departamento en el caso de la administración territorial oficial de Colombia. También se articulan resonancias vitales con las temporalidades de la lluvia, de la regeneración del suelo, del florecimiento de las plantas de café, incluso de los tiempos de reproducción de los animales domésticos, etc.. Desde la finca se articulan múltiples vínculos de interdependencia que son vitales para el bienestar de un conjunto de seres y ritmos más que humanos. En este apartado analizo los planes de vida y el *disueño* de mapas prospectivos como instrumentos de reconocimiento y gestión de las relaciones multi-especie que articulan las fincas.

La planificación de una finca se diseña desde el bienestar y el sostenimiento de las interdependencias entre humanos y no humanos. De esta manera se incluye la participación de la montaña, el suelo, el bosque, las fuentes de agua y los cultivos dentro de los planes de vida familiares que estructuran una hoja de ruta de los esfuerzos colectivos a partir de los sueños de una familia campesina. Estas prácticas contribuyen con una agenda de cuidado del territorio más amplia, ligada con las disputas y conflictos socioecológicos generados por la minería y los riesgos que representa para el agua. Estas prácticas de cuidado acompañan y expanden las estrategias de lucha y resistencia contra la minería desde la vida cotidiana y la preservación y reproducción de interdependencias que sostienen la vida colectiva.

“Disueño” de la finca

En la mayoría de las casas de la región hay mapas de la finca hechos a mano en lugares muy visibles como los patios de secado de café (Figura 2). Esos mapas corresponden al croquis de la finca. Sin embargo, los usos del suelo que expresan, o las actividades que están marcadas en él, no siempre corresponden con los usos actuales de esos espacios. Se trata de mapas de *disueño* que expresan el plan de vida familiar a través de los que se proyectan desde los usos del suelo, hasta la organización del trabajo en la finca. En muchos mapas hay lotes agregados o zonas de cultivo detalladas con tipos de manejo precisos como “terrazas”, “labranza mínima”, “coberturas y pastos”, entre otras.

En las entrevistas con los campesinos sobre sus mapas se evocaron los planes y los sueños detrás de aquel diseño a partir de los roles que asumirían los miembros de la familia y los objetivos que se alcanzarían a través de esa distribución del espacio, tales como bienestar económico, disponibilidad de agua, tratamiento de aguas residuales, disponibilidad alimentaria a través de la huerta, fuentes de ingreso para la educación de los hijos, espacios de vivienda y espacios para los animales, etc..

En la mayoría de los mapas revisados (20 en total) aparecían elementos como el cultivo de café en sombra acompañado de espacios de bosque, huerta casera, ubicación de árboles nativos y cuerpos de agua, así como espacios para la cría de cuyes, además de cultivos de subsistencia. En los mapas aparece una variedad de frutales y cultivos alimentarios dispersos al igual que espacios de recreación, jardines y por supuesto, la casa. En un recorrido por la finca de Claudio en 2016, un campesino del municipio de la Unión, algunos de los elementos clave de su mapa (Figura 2) ya estaban presentes en la finca. Desde el bosque productivo, el tanque de reserva de agua con filtros, hasta la producción de café en agroforestería. El recorrido tuvo el sentido de un ciclo donde cada lugar que visitamos cumplía una función en relación con los objetivos familiares: “cuidar bien de su familia, dar educación a sus hijos y cultivar la tranquilidad” (Entrevista Claudio, 2016).

Figura 2. Mapa del futuro Familia Gómez Díaz



Fuente: Archivo propio, 2016.

Cada actividad marcada en el mapa está relacionada con el conjunto. Los vínculos de interdependencia que constituyen el manejo agroforestal están marcados por formas colaborativas que articulan las funciones y límites de esos espacios, con usos, tecnologías y formas de trabajo para cuidar de la finca. Por ejemplo, el residuo del café, como mucílagos y agua, es tratado para convertirlo en abono, o procesado a través de sistemas de filtración. El tanque de agua almacena tanto del acueducto, como de la lluvia, para conectarla con el abastecimiento de la familia y la huerta. El bosque productivo tiene algunos árboles frutales, pero en su mayoría tiene vegetación nativa y es un espacio que contribuye con la conservación del agua y la recarga hídrica para zonas más bajas en la ladera. Es decir, contribuyen con el cuidado del abastecimiento de otros seres vecinos y zonas de la región de forma indirecta.

Esta organización del espacio y de las actividades responde al reconocimiento de las dificultades económicas, los conflictos por el uso del suelo o la vulnerabilidad al cambio climático y la búsqueda del bienestar en medio de las incertidumbres. “Porque todos los esfuerzos que hagamos son absolutamente inútiles, pero absolutamente necesarios” (Entrevista Mercedes, 2016). Las conexiones que se hacen entre esos espacios dependen de las actividades del trabajo familiar al articularse activamente con el medio. El trabajo se desarrolla atendiendo los ritmos y respuestas del lugar donde se desenvuelven. Analizo estos vínculos entre el trabajo familiar y el medio a través de las interdependencias del cuidado y la experticia situada para pensar mecanismos de gestión desde el territorio.

Las fincas son espacios clave donde se ejercen múltiples cuidados, en este caso tanto para la soberanía alimentaria, como para la conservación ambiental (Kaljonen, 2006; Morris, 2006). En este sentido, las fincas son territorios donde se audita, regula y controlan múltiples procesos en beneficio de una cadena de cuidados multiescalares ejercidos localmente, por ende es crucial el reconocimiento y el respeto del conocimiento experiencial de los campesinos (Krzywoszynska, 2016, p. 306).

El cuidado como un patrón de actividades extiende el campo de investigación de interacciones específicas a toda la finca, y a las múltiples realidades a las que las actividades agrícolas contribuyen. De igual forma permite reconocer que estos repertorios del cuidado son parte de acervos de conocimiento local, clave para la gestión de usos del suelo y de ordenamientos enfatizando una dimensión comunitaria. Reconocer el conocimiento experiencial en la agricultura como verdadera experticia y piedra angular del cuidado de la naturaleza, debe influenciar cómo son manejados esos territorios (Krzywoszynska, 2016, p. 291).

Los mapas de *disueño* en este sentido son estrategias socioambientales de gestión territorial que esbozan modos de vivir que expanden los bordes antropocéntricos del mundo. Por ello, una comprensión relacional de lo material permite visualizarlos como dispositivos de gestión de lo colectivo, partiendo del hecho de que lo que se enuncia colectivo en aquellos mapas no concierne únicamente a los humanos, sino a un conjunto de no humanos, existencias y ritmos que producen el espacio de la finca y difractan un conjunto de relaciones en otras escalas territoriales. Estos mapas han sido diseñados desde el cuidado, procurando el beneficio y reconociendo que este se construye en la interacción y reconocimiento de los límites y posibilidades propias y del otro. Un sentido de protección de los vínculos, no solo de los actores como individualidades.

Sacralidad de las montañas, vínculos de protección y cuidado del agua

Una mañana en agosto de 2018 en un recorrido por el cerro “Pan de azúcar” con Luz, una mujer campesina de San Lorenzo, llegamos a una piedra donde se apareció una virgen e hicieron un altar (Figura 3). Arriba de la pequeña estructura de metal, sobre la pared en una piedra blanca que sobresale en la cima, rastros salinos adquirieron la forma de una virgen.

Figura 3. Altar en el cerro Pan de Azúcar



Fuente: Archivo propio, 2018.

En aquella montaña, la comunidad tiene planeado construir una pequeña capilla para la peregrinación de los fieles que van a hacer promesas a “la virgen de la esperanza” como llamaron a aquella aparición. Esa misma montaña hace parte de las zonas de prospección minera que unos años atrás fueron objeto de interés de empresas como Anglogold Ashanti y otras concesiones presentes en toda la región del Macizo, que incluye el norte de Nariño (Rico Rodríguez y Volmer, 2022, p. 10). La presencia de esos actores en la región “con 32 permisos para exploración minera que abarcan 64.000 ha” (Daza Guevara, 2016 en Martínez Zambrano, 2019, p. 23) genera sospecha y respuestas para prevenir su intervención. La conexión entre elementos de sacralidad religiosa y ambiental se convierten en mecanismos para evocar protección y cuidado que hagan resonancia colectivamente y acompañen las luchas de las organizaciones campesinas en conflictos mineros alrededor del agua. En el imaginario colectivo en las cimas se ubican los espacios

de reserva por lo que el cuidado de las montañas es central para el sostenimiento de las cuencas y microcuencas que abastecen a la región. En este sentido, las montañas no solo son elementos del paisaje, se habita en ellas, se aprende de ellas, constituyen un referente espacial y organizativo en el imaginario colectivo a partir de la ubicación de la “reserva” o “la cuenca” en su cima donde se posan sitios de peregrinación espiritual como una manera marcar su sacralidad ambiental y política relacionada con la presencia y el cuidado del agua.

Las acciones colectivas para el cuidado del agua y el mantenimiento de las zonas de recarga hídrica son fundamentales en las estrategias de lucha por los derechos territoriales de los campesinos (Martínez Zambrano, 2019). La búsqueda del reconocimiento de sus territorios libres de minería, libres de transgénicos y la necesidad del fortalecimiento de los acueductos comunitarios son el eje de las demandas y las estrategias de cuidado que se traducen en prácticas de manejo agroecológico en las fincas. Localmente, se generan estrategias para la compra de lotes en zonas de reserva, jornadas de reforestación y limpieza de las rondas de las quebradas, además de jornadas de sensibilización con la comunidad a través de recorridos por las cuencas y cauces de los ríos. Estas prácticas son estrategias territoriales de gestión comunitaria desde el cuidado que generalmente lideran las mujeres que participan en distintos grupos y asociaciones locales como las escuelas agroambientales parte del Comité de Integración del Macizo (CIMA), entre otras.

Es interesante pensar cómo estas estrategias de marcación del espacio se convierten en mecanismos para agenciar órdenes territoriales a partir de significantes asociados a su potencia religiosa vinculada con su sacralidad ambiental. Un vínculo ecosistémico que sostiene la vida y los modos de existencia campesinos. La potencia de este mecanismo reside en formas del cuidado que estructuran estrategias políticas desde la vida cotidiana, y son evidentes para marcar y movilizar intereses comunitarios. Las montañas no son una imagen de lo sagrado o de lo que debe ser cuidado, son

agentes que articulan órdenes de sentido, prácticas políticas y ordenes ambientales para el cuidado del territorio. En este sentido, participan en la gestión del territorio que en el norte de Nariño se configura a partir de múltiples interdependencias.

Conclusiones

A partir del contexto productivo agroecológico y organizativo de la caficultura campesina del norte de Nariño el cuidado tiene una potencia analítica para visibilizar y analizar afectivamente los vínculos territoriales. Esta lectura además de visibilizar estrategias comunitarias, trayectorias de aprendizaje e interdependencias entre humanos y no humanos, nos permite reflexionar y especular sobre perspectivas desde las comunidades rurales para afrontar contextos de vulnerabilidad.

Estas experiencias brindan pistas para pensar mecanismos analíticos y pragmáticos desde contextos situados que respondan a las múltiples crisis que sostienen al capitalismo como modelo de explotación y sacrificio. Así mismo, nos hacen reflexionar sobre la búsqueda por el bienestar en nuestros vínculos, centrando la mirada en el cuidado. Una mirada que desde las organizaciones comunitarias es una apuesta por construir entendimientos de la naturaleza fuera de su potencial extractivo. En este sentido, se posicionan las relaciones territoriales como ejes constitutivos de lo colectivo, a partir de interdependencias, atención, escucha, etc., como parte de una ética del cuidado en un sentido más que humano.

En el contexto caficultor de la región norte, las prácticas agroecológicas, el reconocimiento de los ciclos, velocidades y necesidades de las plantas, así como el diseño del trabajo en la finca y la distribución del espacio son estrategias territoriales del cuidado conectadas con preocupaciones por el agua y los conflictos socioecológicos generados por la minería. Estas estrategias permiten a las comunidades campesinas afrontar las vulnerabilidades climáticas

que se agudizan con las desigualdades sociales y estructurales a través de mecanismos situados. Las fincas son espacios clave donde se ejercen localmente múltiples cuidados multiescalares a través de acciones en búsqueda de la soberanía alimentaria, el bienestar del suelo, los cultivos, así como de la conservación ambiental de las montañas y fuentes de agua.

Las decisiones que muestran los mapas de *disueño* así como el papel de las montañas en la organización del territorio y sus referentes simbólicos, son el resultado de procesos de aprendizaje en atenta escucha del territorio y sus habitantes. Estas prácticas deben ponerse en el centro de la gestión y la planeación del territorio pues son resultado de procesos de largo aliento, así como perspectivas que expanden sentidos de las relaciones socioambientales centradas en la naturaleza como un recurso. Estas prácticas nos permiten pensar de formas especulativas ordenamientos del mundo más allá de la lógica de explotación capitalista y de los límites antropocéntricos que nos marcan un tiempo de vida a partir del sacrificio y el crecimiento económico.

Este análisis de las prácticas de cuidado que sostienen los vínculos territoriales en los mundos campesinos del norte de Nariño evidencia la capacidad práctica, ética y política de la lógica relacional de la categoría de cuidado para comprender nuestros vínculos de sostenimiento. Estos elementos suman reflexiones sobre “el cuidado” como una arena de análisis fructífera que se continúa expandiendo y alimentando desde las Humanidades Ambientales y Los Feminismos, al aportar elementos para analizar los vínculos entre las dinámicas que han generado una crisis permanente y las formas de afrontarla apostando por mundos social y ambientalmente más justos.

Bibliografía

Altieri, Miguel (2002). Agroecology: the science of natural resource management for poor farmers in marginal environments. *Agriculture, Ecosystems & Environment*, 93, 1-24.

Altieri, Miguel y Nicholls, Clara I. (2009). Cambio climático y agricultura campesina: Impactos y respuestas adaptativas. *LEISA Revista de agroecología*, 24(4), 5-8.

Arons, Wendy (2020). Tragedies of the Capitalocene. *Journal of Contemporary Drama in English*, 8(1), 16-33.

Arteaga, Luis y Burbano, Jairo (2018). Efectos del cambio climático: Una mirada al campo. *Revista de Ciencias Agrícolas*, 35(2), 79-91.

Atkinson, Sarah; Lawson, Victoria y Wiles, Janine (2011). Care of the body: Spaces of practice. *Social & Cultural Geography*, 12(6), 536-572.

Barad, Karen (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Durham: Duke University Press.

Burchardt, Hans-Jürgen (2016). El neo-extractivismo en el siglo XXI. Qué podemos aprender del ciclo de desarrollo más reciente en América Latina. En Hans-Jürgen Burchardt et al. (eds.), *Nada dura para siempre. Neo-extractivismo tras el boom de las materias primas* (pp. 55-88). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Cabnal, Lorena (2010). *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Madrid: ACSUR-Las Segovias.

Capra, Fritjof (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.

Carmona Gallego, Diego (2019). La resignificación de la noción de cuidado desde los feminismos desde los años 60 y 70. *Revista de Filosofía, Arte, Literatura, Historia*, 13(25), 104-127.

Cely Muñoz, Nicolás (2018). La disputa por el territorio en el posconflicto rural en Colombia: El caso del Territorio Campesino Agroalimentario del Norte de Nariño y el Sur del Cauca. *Análisis Político*, 31(92), 52-68.

Coordinador Nacional Agrario [CNA] (2022). El sueño de convertir la práctica agroecológica en alternativa para la producción agropecuaria. *Revista la Cosecha*, 4, 12-13.

Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene F. (2000). The “Anthropocene”. *IGBP Global Change Newsletter*, (41), 17-18.

Cruz Hernández, Delmy Tania (2019). *Cuerpos, Territorios y Feminismos*. Quito: Editorial Abya Yala.

Daza Guevara, Robert (2016). Nace el primer Territorio Campesino Agroalimentario. *Periferia, comunicación popular*. <https://www.periferiaprensa.com/index.php/component/k2/item/1699-nace-el-primer-territorio-campesino-agroalimentario>

Giraldo-Jaramillo, Marisol et al. (2020). Vulnerabilidad de la caficultura de Nariño a la broca del café en diferentes eventos climáticos. *Avances Técnicos Cenicafé*, 514, 1-8.

Gobierno de Colombia (2019). *Plan Nacional de Desarrollo 2018 - 2022: Pacto por Colombia, pacto por la equidad*. Bogotá. <https://observatorioplanificacion.cepal.org/es/planes/plan-nacional-de-desarrollo-pacto-por-colombia-pacto-por-la-equidad-2018-2022>

Gobernación de Nariño (2016). *Plan de Desarrollo Nariño Corazón del Mundo 2016-2019*. San Juan de Pasto. <http://www.2016-2019.narino.gov.co/inicio/index.php/gobernacion/>

plan-de-desarrollo/354-plan-de-desarrollo-departamental-narino-corazon-del-mundo-2016-2019

Gobernación de Nariño (2019). *Plan Integral de Gestión de Cambio Climático Territorial de Nariño - PIGCCT NARIÑO, Nariño actúa por el clima 2019-2035*. Secretaría de Ambiente y Desarrollo Sostenible. San Juan de Pasto. https://sitio.narino.gov.co/wp-content/uploads/Diagramacion_pigcct-Fondo-Accion-y-Gobernacion.pdf

Gudynas, Eduardo (2009). Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. En Jürgen Schuldt; Alberto Acosta y Alberto Barandiarán (eds.), *Extractivismo, política y sociedad* (pp. 187-225). Quito: CAAP.

Guhl, Andres (2008). *Café y cambio de paisaje en Colombia, 1970-2005*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT/Banco de la República.

Haraway, Donna (1989). *Primate visions: Gender, race, and nature in the world of modern science*. Nueva York: Routledge.

Haraway, Donna (2015). Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making Kin. *Environmental Humanities*, 6, 159-165.

Herrera Arango, Johana (2017). La tenencia de tierras colectivas en Colombia. Datos y tendencias. *CIFOR Infobrief*, 203, 1-8.

Kaljonen, Minna (2006). Co-construction of agency and environmental management. The case of agri-environmental policy implementation at Finnish farms. *Journal of Rural Studies*, 22(2), 205-216.

Krzywoszynska, Anna (2016). What farmers know: Experiential knowledge and care in vine growing. *Sociologia Ruralis*, 56(2), 289-310.

Krzywoszynska, Anna (2019). Caring for soil life in the Anthropocene: The role of attentiveness in more than human ethics. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 44, 661-675.

Law, John y Singleton, Vicky (2013). ANT and politics: Working in and on the world. *Qual Sociol*, 36, 485-502.

Linsalata, Lucía (2020). ¡Nuestra lucha es por la vida! Apuntes críticos sobre la reorganización capitalista de la condición de interdependencia. *Revista Trabalho Necessário*, 18, 44-68.

Machado, Horacio (2013). Crisis ecológica, conflictos socioambientales y orden neocolonial. Las paradojas de Nuestra América en las fronteras del extractivismo. *Rebela. Revista Brasileira de Estudos Latinoamericanos*, 3(1), 118-155.

Marder, Michel (2013). *Plant-thinking: A philosophy of vegetal life*. Nueva York: Columbia University Press.

Marder, Michael (2017). To hear plants speak. En Mónica Gagliano; John Ryan y Patricia Vieira (eds.). *The language of plants. Science, philosophy, literature* (pp. 103-125). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Martínez Castillo, Róger (2009) Agricultura, alimentación y salud: debate crítico. *Perspect Nutr Humana*, 11, 73-90.

Martínez Zambrano, Diego (2019) *Aguas de la resistencia. Estudio sobre la gestión comunitaria del agua en el departamento de Nariño*. Bogotá: CINEP.

Mol, Anne Marie (2008). *The logic of care: Health and the problem of patient choice*. Londres: Routledge.

Moore, Jason W. (ed.) (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, history, and the crisis of capitalism*. Oakland: PM Press.

Morris, Carol (2006). Negotiating the boundary between state-led and farmer approaches to knowing nature: an analysis of UK agri-environment schemes. *Geoforum*, 37, 113-127.

Navarro, Mina L. y Gutiérrez, Raquel (2018). Claves para pensar la interdependencia desde la ecología y los feminismos. *Bajo el Volcán*, 18(28), 45-57.

Nobre, Miriam y Trout, Wilhelmina (2008). Feminismo en la construcción colectiva de alternativas: La marcha mundial de las mujeres en el FSM. *Contexto Latinoamericano*, 7, 144-151.

Palacios, Marco (2009). *El café en Colombia (1850-1970): Una historia económica, social y política*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Pineda Gómez, Hernán D. y Valencia-Castro, Santiago (2022). Territorialidad campesina, ausente en proyectos políticos para el Oriente antioqueño. *Bitácora Urbano Territorial*, 32(1), 135-148.

Puig de la Bellacasa, María (2012). Nothing comes without its world: Thinking with care. *The Sociological Review*, 60(2), 197-216.

Puig de la Bellacasa, María (2017). *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Quijano, Aníbal (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-327). Buenos Aires: CLACSO.

Raghuram, Parvati; Madge, Clare y Noxolo, Pat (2009). Rethinking responsibility and care for a postcolonial world. *Geoforum*, 40(1), 5-13.

Rico Rodríguez, Tyanif y Urquijo Torres, Pedro (2021). Sobre la figura del campesino y la gestión del territorio: Una aproximación desde Nariño (Colombia). *Historia Agraria Revista de agricultura e historia rural*, (83), 225-258.

Rico Rodríguez, Tyanif y Volmer, Ann-Kathrin (2022). Usos y definiciones del territorio en contextos de explotación minera: Miradas al macizo colombiano. *FIAR*, 15(2), 10-29.

Svampa, Marisella (2019). El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 24(84), 32-53.

Torres, Diana et al. (2019) *Experiencias de paz y conflictos socioambientales en el Macizo Nariñense*. Bogotá: CINEP.

Tronto, Joan (1993). *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. Londres: Routledge.

Tronto, Joan (2013). *Caring democracy: Markets, equality, and justice*. Nueva York: NYU Press.

Ulloa, Astrid (2016): Feminismos territoriales en América Latina: defensas de la vida frente a los extractivismos. *Nómadas*, 45, 123-139.

van Dooren, Thom (2014). Care. *Environmental Humanities*, 5(1), 291-294.

van Dooren, Thom; Kirksey, Eben y Münster, Ursula (2016). Multispecies studies: Cultivating arts of attentiveness. *Environmental Humanities*, 8(1), 1-23.

Wynter, Silvia (1994) No humans involved. *Forum N.H.I.*, 1, 42-74.

Bosques, agua y soberanía alimentaria

El acaparamiento de bienes comunes en la Argentina contemporánea

Adrián Gustavo Zarrilli

■ Doi: 10.54871/ca24an8j

Introducción

Los conflictos por recursos naturales tales como la tierra, el agua y los bosques están presentes en todas partes. El desarrollo de la modernidad occidental ha generado a nivel global una competencia por los recursos naturales que diversas sociedades necesitan o desean apropiarse para asegurar o mejorar su subsistencia. Sin embargo, las dimensiones, el nivel y la intensidad de estos conflictos varían considerablemente. Las pugnas por los recursos naturales pueden tener connotaciones de clase, cuando quienes poseen el recurso se enfrentan a quienes no poseen nada, pero hacen productivo el recurso con su trabajo. Las particularidades políticas pueden predominar cuando el estado tiene un vivo interés en un bien público, como en la conservación, o en el mantenimiento de las alianzas políticas que necesita para retener el poder. Las diferencias en cuanto a edad, sexo y las características étnicas pueden moldear el empleo de los recursos naturales al destacar dimensiones culturales y sociales del conflicto. Aun así, la identificación de los

problemas vinculados con los recursos naturales puede ser tema de controversias según las distintas fuentes de información, las diversas visiones del mundo y las diferencias en valores (Buckles y Rusnak, 1999, pp. 3-4).

Los conflictos socioambientales implican una distinción específica dentro de los conflictos sociales e involucran una contraposición o incompatibilidad de posturas, específicamente con relación al acceso, uso y significado de los recursos naturales y a diferentes perspectivas sobre la degradación ambiental (Borel et al., 1999; Buckles y Rusnak, 1999). A su vez, y siguiendo la definición ya clásica, debemos diferenciar entre los conflictos ambientales de carácter reproductivo y distributivo, en función de cómo se ponen en juego la modificación de las formas de manejo de los recursos o de generación de daños ambientales que supongan un avance, retroceso o conservación de las condiciones de sustentabilidad de los ecosistemas (Soto Fernández et al., 2007, p. 277).

¿Podemos afirmar entonces que el modelo agro-exportador, encarnado en la producción de soja, cumple con su objetivo de proveer alimentos al mundo y ser una extraordinaria fuente de ingresos para la sociedad? ¿O por el contrario, este modelo de agricultura industrial y su propuesta globalizadora sirven solamente para la concentración de la producción y comercialización de granos a gran escala, empobreciendo a los sectores rurales más sumergidos y esquilmando los recursos naturales? Un modelo donde las actividades tradicionales son desplazadas, se promueve un permanente aumento de escala y se prioriza, en función de los precios globales, materias primas como la soja y el maíz, desplazando además, la producción de biomasa con fines alimenticios, con efectos negativos sobre la seguridad y la soberanía alimentarias.

El objetivo central de este estudio ha sido la de intentar comprender el vínculo existente entre los procesos de reconfiguración productiva agraria del Nordeste, el impacto socio-ambiental que ese proceso genera y las formas de conflictividad ambiental y resistencia política que se originan a partir de estas transformaciones estructurales. Para

estudiar estos conflictos hemos desarrollado un enfoque y una metodología que se concentra en analizar no solo las causas y características del conflicto sino también sus efectos, con estudios de caso de conflictos ambientales de la región del Gran Chaco Argentino.

Mapa 1. Gran Chaco Argentino



Fuente: Atlas del Gran Chaco Sudamericano (2000).

El avance del monocultivo de soja en el Gran Chaco Sudamericano

El Gran Chaco Americano es una ecorregión boscosa de excepcional diversidad, tanto ambiental como social. Por su extensión (1.066.000 km²), constituye la mayor masa boscosa de Sudamérica, después de la Amazonía, y comprende territorios de Argentina (62,19%), Paraguay (25,43%), Bolivia (11,61%) y Brasil (0,77%) (ver Mapa 1). La amplia variedad de ambientes que presenta, como bosques y arbustales, pastizales, sabanas, esteros y humedales, se traducen en una vasta diversidad de especies vegetales y animales que hacen de esta región un área clave para la conservación de la biodiversidad. Desde el punto de vista social y cultural, es destacable la diversidad de grupos étnicos presentes en la región: wichís, chorotes, ayoreos, tobas, pilagás, guaraníes, maticos y criollos entre otros. Pueblos originarios y criollos conviven en los mismos territorios desde hace siglos, realizando usos del suelo diferentes y muchas veces incompatibles.

En las últimas décadas, la degradación de los recursos naturales en la región, generada por la explotación no planificada de los mismos, se vio fuertemente agravada por el avance de la agricultura a gran escala, la explotación de recursos en hidrocarburos y la construcción de grandes obras de infraestructura. En la Región Chaqueña Argentina la principal causa de degradación del sistema es la deforestación con fines agrícolas, fundamentalmente para el cultivo de soja. El desmonte no solo intensificó la degradación ambiental, sino que eliminó grandes áreas utilizadas por pueblos indígenas y desplazó a los ganaderos criollos.

Debido a la alta rentabilidad de la soja y gracias a las tecnologías que se han desarrollado a su alrededor, este cultivo se fue extendiendo a zonas en las que antes no se hubiera pensado posible la agricultura. En muchas de estas áreas la expansión de esta gramínea se está dando a expensas del reemplazo de ecosistemas

nativos, como los bosques, pastizales y humedales, así como por la sustitución de otras actividades productivas que son de menor rentabilidad. Esto está generando un mayor uso de agroquímicos y amenazando a las comunidades que dependen de estos ecosistemas para su subsistencia.

Desde inicio de la década del ochenta el cultivo de soja en Sudamérica aumentó en forma exponencial alrededor de un 300%. Este incremento fue el resultado de la expansión de la frontera agrícola y del reemplazo de otras actividades productivas en Argentina, Bolivia, Brasil y Paraguay. En estos cuatro países la superficie sembrada con soja en la actualidad constituye más del 50% de la superficie total sembrada con los cultivos más importantes, porcentaje que se incrementó notablemente en la última década.

La revolución verde, iniciada en la década de 1960, es una excelente muestra de la particular manera en que se relaciona la cultura hegemónica con el orden ecosistémico. Esta revolución hace referencia a un paquete de tecnologías que incluyó la introducción de variedades vegetales de alto rendimiento, el riego o el abastecimiento controlado del agua, el uso de fertilizantes químicos y plaguicidas, el empleo masivo de maquinaria agrícola, así como el “mejoramiento” de la genética, la nutrición y la salud animal. El intento del agronegocio de sojuzgar la naturaleza y modificarla de acuerdo con el proceso de acumulación del capital para maximizar rendimientos, han mostrado que tan mentada “eficacia” y “utilidad” de la tecnología de la revolución verde ha concluido por virar a su antítesis: la destrucción de la Tierra y la ruina progresiva de las condiciones ambientales que necesitamos para perdurar como especie (Giraldo, 2018, p. 32).

Este proceso se inscribe también en un sentido mas amplio en el llamado Antropoceno, entendiendo como tal el proceso para designar la era geológica actual, que se distingue por el papel central que desempeña la humanidad para propiciar significativos cambios geológicos. Estas transformaciones han sido provocadas por factores como la urbanización, la utilización de combustibles fósiles, la

devastación de bosques, la demanda de agua o la explotación de recursos marítimos. Para Latinoamérica, el debate sobre el Antropoceno no toma la misma forma ni modo que en los países centrales. Esto se explica fundamentalmente por el hecho de que la idea de Antropoceno tiene su eje en los problemas integrales que requieren respuestas globales a expensas de los estudios e historias regionales de desposesión territorial y ambiental.

Tal como se sostiene desde diversos sectores sociales y científicos, las crisis ambiental, económica y climática actuales nos sitúan muy cerca del colapso del planeta tal como lo conocemos y se ha demostrado que nos encontramos en un sistema complejo, interconectado y con una frágil articulación. Reflexionar sobre los conceptos de Antropoceno y Capitaloceno es útil, por un lado, para advertir que es necesario ajustar la relación entre la forma de vida humana imperante y la naturaleza; por otro lado, para precisar cómo denominar a esta etapa de la historia del planeta y determinar las debidas responsabilidades. ¿A quién culpar por la debacle, a la especie humana en su conjunto y sin distinción o al modo de producción capitalista? ¿Antropoceno o Capitaloceno?

El concepto de Antropoceno se emplea hoy intensamente en libros y artículos científicos, y se usa con mayor frecuencia en los medios de comunicación. El concepto fue formulado en un principio por el biólogo estadounidense Eugene F. Stoermer y fue popularizado a principios del siglo XXI por el holandés Paul Crutzen, premio Nobel de Química, para designar la época en la que las actividades del hombre empezaron a provocar cambios biológicos y geofísicos a escala mundial (García Barrios y Jiménez Martínez, 13 de julio 2020). Ambos científicos habían comprobado que estos cambios alteraron el relativo equilibrio en que se mantenía el sistema terrestre desde los comienzos del Holoceno, esto es, desde unos 12.000 años atrás. Stoermer y Crutzen entendieron que el punto de inicio de la nueva época fuera el año 1784, cuando el perfeccionamiento de la máquina de vapor por James Watt abrió paso a la

Revolución Industrial y la utilización de energías fósiles (Liz-Rejane Issberner y Philippe Léna, p. 1).

Como resultado de este debate, y de la conceptualización sobre la responsabilidad del género humano en su totalidad, surgió otro concepto, el Capitaloceno, que pretende superarlo y sustituirlo. En este caso, se considera que la potencia destructiva no proviene de la actividad humana en abstracto, sino de su organización basada en el modo de producción capitalista. Este concepto constituye una de las aportaciones más relevantes del pensamiento ambiental, es un término crítico que intenta desentrañar no sólo revelar a los principales causantes del deterioro ambiental a escala planetaria, sino que ha logrado también, poner de manifiesto cómo los causantes de esta crisis pretenden evadir u ocultar su responsabilidad en la crisis global apoyando la creencia de que, en realidad, la culpa es del conjunto de la población humana.

Siguiendo las ideas de historiadores ambientales como Jason W. Moore, Raj Patel, Carolyn Merchant y John Bellamy Foster se percibe que la crisis climática desde el siglo XVI hasta la fecha tiene una correlación entre procesos determinantes en las fases de acumulación de capital y los momentos de intensa devastación ambiental. Explican, entonces, la crisis climática por episodios asociados a esos procesos de conformación del sistema capitalista y como consecuencia de una relación histórica de este modo de producción con la naturaleza; de esta manera, se debe replantear la interpretación de nuestro pasado como especie y se vislumbran algunas opciones para nuestro futuro.

Sabemos que el concepto de Antropoceno refiere a que el “género humano” ha sido el responsable de los cambios geo-ambientales. Lo que no explica (al menos en las definiciones más simplificadas) es a qué sector de esa humanidad le corresponde la responsabilidad ante el posible colapso. En la historia de nuestra especie han coexistido variados tipos de sociedades y es claro que la crisis ambiental está ligada a una en particular: la capitalista. Por eso, creemos que el concepto de Capitaloceno tiene una mayor exactitud para

demarcar con precisión al Antropoceno y para impedir la manipulación en el uso del concepto, aceptando igualmente que el uso del concepto de Antropoceno es también valioso, siempre que se aclaren los alcances de las responsabilidades asociadas al agotamiento y destrucción de la naturaleza en el planeta.

El concepto de Capitaloceno, alude entonces a que, si bien fue con la Revolución Industrial que se inició la quema de combustibles fósiles y la generación de gases de efecto invernadero a la atmósfera, esta revolución no se dio en el “vacío social”. El modelo de acumulación capitalista se caracteriza entre muchas cosas por generar grupos con mayor poder para instaurar los procesos productivos y de consumo, a través de diversos instrumentos materiales y culturales. La crisis ambiental del Capitaloceno, no fue impulsada por todos, porque no todos han tenido el mismo poder social para influir sobre la estructura económica, su desarrollo y sus beneficios. La ruptura ecológica generada por el ser humano es el resultado de disputas políticas y económicas desiguales, dicho de otra forma: la compleja unión entre capitalismo y fosilismo no fue impensada y ha sido y es responsabilidad de pocos, al menos en la toma de decisiones y en la obtención de ganancias concentradas.

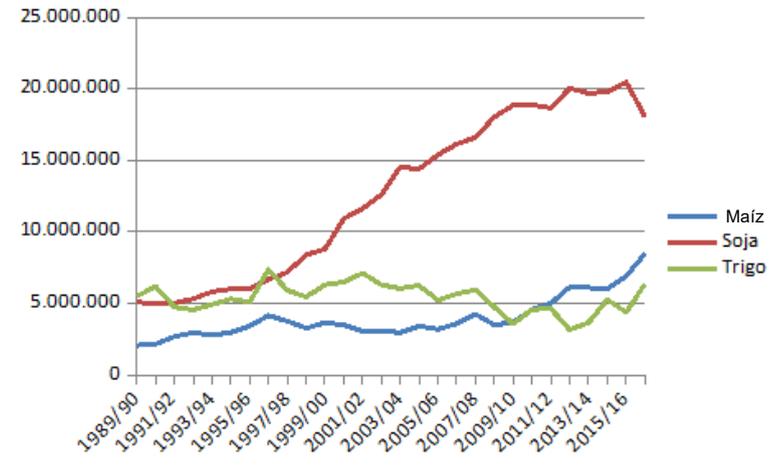
En nuestro subcontinente, es necesario considerar el análisis de los procesos de extraccionismo desde el período de la conquista y colonización hasta el siglo XXI, los cuales han agravado las desigualdades socioambientales (Ulloa, 2019).

En el caso de la Argentina el proceso de expansión de la frontera agrícola ha sido un movimiento dinámico, condicionado por coyunturas favorables de mercados y por la disponibilidad de tierras aptas y baratas. Desde fines de la década del 1980 la Argentina casi triplicó el volumen de sus cosechas de diversos granos, al mismo tiempo en que aumentaron notablemente efectos sociales negativos como la miseria y la indigencia, entre otras cuestiones.

El sector agropecuario, agroalimentario y agroindustrial argentino (SAAA) tiene relevancia estratégica para el país. Durante la campaña 2014/15 el sector agropecuario superó ampliamente 100

millones de toneladas de grano (correspondiendo el 53% a oleaginosas, el resto a cereales y otros granos). Por sus favorables condiciones naturales, su historia en la producción agropecuaria y su capital humano en el sector agropecuario y agroindustrial, la Argentina está posicionada como uno de los líderes en los mercados internacionales de productos agroalimenticios. La importancia estratégica de la agricultura en la economía argentina se pone de manifiesto considerando que el sector aporta más del 50% del valor total de las exportaciones y tiene una participación aproximada del 7% sobre el Producto Bruto Interno (PIB) total, que llegaría a 18-22% si se agrega la contribución neta indirecta sumando la cadena de agroprocesamiento. Al mismo tiempo, emplea de manera directa aproximadamente al 7% de la fuerza laboral registrada, a lo que habría que agregar el empleo asociado con actividades agroindustriales, lo que elevaría este porcentaje al 17% (Andrade, 2017, p. 14).

Gráfico 1. Superficie sembrada y principales cultivos (Argentina, 1990-2016)



Fuente: Elaboración propia en base a datos de la Secretaria de Agroindustria (2019).

En este contexto se produce el llamado proceso de “agriculturización”, que se define como el uso sostenido y continuo de las tierras para uso agrícola en lugar de una práctica ganadera o mixta. Asimismo, se asocia en la región pampeana a la introducción de cambios tecnológicos, intensificación ganadera (*feedlots*),¹ expansión de la frontera agropecuaria hacia regiones extra-pampeanas, una conflictiva relación con la sostenibilidad y una propensión a producciones orientadas al monocultivo, principalmente soja o la combinación trigo-soja.

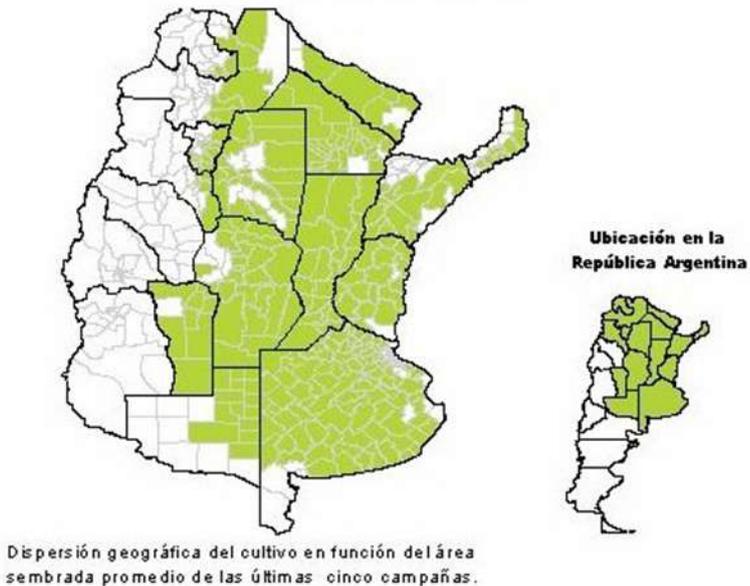
Uno de los cambios cualitativos sustanciales en este contexto es que el eje de la explotación agrícola no está centrado en la propiedad de la tierra, sino en la capacidad del productor-empresario para organizar y coordinar una red de contratos. Aún en los casos de productores que son propietarios de la tierra que trabajan, la estrategia económica y financiera usual es la de un empresario organizador de contratos o “*pool* de siembra”², vinculado con diversos mercados: de capitales para el financiamiento de tierras para el arrendamiento y de servicios en el que los contratistas son los oferentes. Esta estrategia ha favorecido la combinación de sistemas de tenencia de la tierra que tienden a incrementar la superficie trabajada sin que se produzca necesariamente un aumento de escala en su propiedad. En la región central, los contratistas adquirieron gran relevancia a partir de fines de la década de 1980, al ampliarse

¹ Nombre que se le da a la actividad ganadera de base pastoril cuya finalidad es lograr el desarrollo adecuado de distintas categorías bovinas llevándolas a condiciones óptimas de faena. Es el negocio de darle el último engorde a los terneros para después venderlos a un frigorífico.

² Es la denominación que recibe en Argentina un sistema de producción agraria caracterizado por el papel determinante jugado por el capital financiero y la organización de un sistema empresarial transitorio que asume el control de la producción agropecuaria, mediante el arrendamiento de grandes extensiones de tierra, y la contratación de equipos de siembra, fumigación, cosecha y transporte, con el fin de generar economías de escala y altos rendimientos. Al finalizar la cosecha y realizarse el producto, las ganancias son distribuidas. El sistema desempeña un papel dominante en la producción de soja en la que la Argentina se ha vuelto tercer productor mundial en el mercado de venta del producto en bruto (semillas y porotos), y primero en el mercado de aceites de soja.

la demanda de labores agrícolas para las cuales el propietario no posee maquinaria. Este “complejo sojero” tiene como elementos constitutivos la utilización de semillas mejoradas, agroquímicos y maquinaria de alta capacidad operativa, y la continua adopción de los cultivos transgénicos. Más de 150.000 pequeños y medianos productores han desaparecido en poco más de una década al no poder “adaptarse” a esta situación macroeconómica con altos impuestos, elevados precios de los insumos y dependencia de precios internacionales, todas ellas variables fuera de su control. Cerca de 400.000 personas que dependían de la agricultura, no solo para obtener alimento, sino para mantener viva su identidad cultural, han migrado a las grandes ciudades o se mantienen en la pobreza en sus propios predios (Zarrilli, 2010, p. 153).

Mapa 2. Zonas de producción de soja en la Argentina, 2017



Fuente: Ministerio de Agroindustria de la Nación, 2017.

En muchos casos, la caída de la rentabilidad y el endeudamiento determinaron la cesión de los predios a actores económicos nuevos en la actividad agrícola: fondos de inversión nacionales y extranjeros, *pools* de siembra, grandes empresas transnacionales que vieron en la “agricultura industrial” argentina un espacio económico en el cual era posible realizar negocios rentables, seguros y a corto plazo. Dado que en estos actores económicos prima la rentabilidad económica de corto plazo, y dado el impacto de sus prácticas sobre los recursos naturales, se exagera el desarrollo de una agricultura de tipo extractivo. Se desarrolla entonces un sistema de “agricultura sin agricultores” (Pengue, 2000, p. 23) en la que se sobrepone la rentabilidad cortoplacista y el uso irracional de los recursos al uso sustentable. Una de sus principales consecuencias ha sido la concentración de tierras en un cada vez menor número de empresas y la importancia creciente del capital extranjero. La concentración económica también ha llevado a que grandes monopolios integrados verticalmente (provisión de insumos, producción, distribución y procesamiento) dominen la escena productiva, relegando a los productores a la ejecución de etapas menos rentables o con más riesgos.

El fuerte peso del capital en este tipo de producción lógicamente se hace sentir en la estructura agraria, la que se ha visto modificada. La principal causa de la pérdida de bosques es debido a la expansión de la frontera agrícola, impulsada básicamente por el monocultivo y el modelo biotecnológico agrícola imperante y la falta cumplimiento de las leyes existentes y control por parte de las autoridades competentes.

Gráfico 2. Producción de soja en la República Argentina, 1980-2017



Fuente: Elaboración propia en base a datos del Ministerio de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación, 2019.

Cuando en 1998 se introdujo la soja OGM o genéticamente modificada, tolerante a los herbicidas, esta fue rápidamente adoptada por los agricultores argentinos (Branford, 2004, p. 34). La resistencia de la soja OGM a los glifosatos facilitó el control de malezas, de modo que para 2002 la adopción de la soja OGM llegó a acercarse al 100%. Además de la pérdida de los hábitats naturales, el explosivo crecimiento del cultivo de soja en Argentina ha tenido otras consecuencias socioeconómicas severas. La producción de alimentos y de lácteos para el mercado nacional se desplomó, en tanto que se incrementó el uso de los agroquímicos, la intoxicación humana y la contaminación del agua. La combinación de crisis económica y expulsión de los pequeños agricultores y de los trabajadores rurales, resultante de la siembra mecanizada de soja, ha disminuido la soberanía alimentaria e incrementando la pobreza y el hambre (Maarten Dros, 2004, p. 23).

Las diferencias socioecológicas entre la pampa húmeda y las regiones extra-pampeanas (Noroeste y Noreste de la Argentina) hacen que el modelo de desarrollo agrícola presente peculiaridades para estas últimas que deben destacarse explícitamente. Para las provincias del norte se puede hablar de “pampeanización” para hacer referencia a la “agriculturización” basada en la exportación indiscriminada del modelo de producción pampeano a regiones extrapampeanas. Los principales efectos de la agricultura argentina sobre el ambiente incluyen la degradación de los suelos, la contaminación con agroquímicos, la deforestación, la pérdida de biodiversidad, las emisiones de gases de efecto invernadero y los problemas derivados del uso de agua dulce. Los fenómenos de “agriculturización” y “pampeanización” presentan una estructura causal muy similar. En general, estos diferentes significados o intensidades apuntan a que las amenazas y tendencias de insostenibilidad en el caso de las regiones extra-pampeanas son mucho más marcadas.

En primer lugar, en el caso de las regiones extra-pampeanas, los precios relativos de las tierras son mucho menores que en la pampa. Esto lleva a que el avance de la superficie agrícola se dé con gran celeridad. Además, este avance acelerado no solo se produce a costa de otros cultivos sino también a través del desmonte y la eliminación de fragmentos de bosque que sostienen una economía maderera tradicional. Estos factores dan como resultado que la degradación de ecosistemas, servicios ambientales, suelo y agua sean mucho más marcadas que en la pampa.

En segundo lugar, no solo se desplazan especies, sino que hay un efecto de desplazamiento de población de pequeños campesinos y población indígena que vive en y con, los recursos que provee el monte. Las transformaciones sociales derivadas de la agriculturización en regiones extra-pampeanas son similares: reestructuración social asociada a la concentración económica y productiva del sector.

Este escenario internacional con alta demanda en la producción de alimento, genera una gran oportunidad para que la Argentina obtenga fuertes ingresos. El tema central es si esos recursos van a servir para aumentar la brecha entre pobres y ricos, o si serán destinados a disminuir las enormes desigualdades sociales y económicas generadas en los últimos años. Dicho en otros términos, es posible incrementar significativamente la frontera agrícola, pero el actual proceso muestra diversos indicadores ambientales y sociales que cuestionan severamente la sustentabilidad de dicha expansión. Hay una situación de descontrol que encierra altos riesgos potenciales, inclusive para la rentabilidad económica futura.

Es importante señalar los riesgos que el proceso conlleva, ya que pueden afectar la sostenibilidad del mismo: a) Tendencia al monocultivo de soja; b) Migración por caída del trabajo rural y por la no inclusión de pequeños productores en el proceso; c) Pérdida de materia orgánica de los suelos; d) Pérdida de biodiversidad (Zarrilli, 2016, p. 18).

En los inicios de la década del 90 con la aplicación de la Ley de Convertibilidad³ y con la liberación a la venta de la soja genéticamente modificada en 1996, en un “paquete” tecnológico que combinó la siembra directa, los biocidas (glifosato) y fertilizantes, se aceleró la expansión de la oleaginosa en la región pampeana, al ofrecer la posibilidad de adoptar rápidamente tecnologías ahorradoras de costos en un modelo de “fuga hacia adelante”, que se

³ La Ley de Convertibilidad del Austral (Ley N° 23.928) fue sancionada el 27 de Marzo de 1991 por el Congreso de la República Argentina, durante el gobierno de Carlos Saúl Menem, bajo la iniciativa del entonces Ministro de Economía Domingo Cavallo, y estuvo vigente durante 11 años. De acuerdo a ella, se establecía a partir del 1 de abril de 1991 una relación cambiaria fija entre la moneda nacional y la estadounidense, a razón de 1 (un) Dólar estadounidense por cada 10.000 (diez mil) Australes, que luego serían reemplazados por una nueva moneda, el Peso Convertible, de valor fijo también en US\$ 1. Tenía como objetivo principal el control de la hiperinflación que afectaba la economía en aquel entonces. También exigía la existencia de respaldo en reservas de la moneda circulante, por lo que se restringía la emisión monetaria al aumento del Tesoro Nacional. El período en que duró la ley de convertibilidad se llamó popularmente “el uno a uno”, en clara referencia a la igualdad peso dólar.

apoyó fundamentalmente, en una importante capacidad instalada previa (Bisang, 2003, p. 420).

Además de los conflictos comerciales e impositivos que generó el monocultivo sojero, originó también desequilibrios agroecológicos notables, tales como: pérdida de capacidad productiva de los suelos, mayor presión de plagas y enfermedades, cambios en la población de malezas, mayor riesgo por contaminación con plaguicidas, etc.. Un claro ejemplo lo tenemos en el balance de materia orgánica del suelo, que en los sistemas agrícolas,⁴ resulta una función directa de los aportes de los residuos de cosecha, su composición y la tasa de mineralización (Acerbi y Corchera, 2006, p. 103).

Conflictos socioambientales y politización en el Gran Chaco

El modelo antes descrito, si bien ha producido importantes aportes de divisas a la economía Argentina, tuvo como una de sus consecuencias más visibles altos costos sociales y ambientales, entre los cuales pueden considerarse: la expulsión de familias campesinas de la zona rural, desaparición de pueblos, aumento de población en la periferia urbana, ecosistemas colapsados y problemas de salud por fumigaciones con químicos, disminución de algunos cultivos regionales, como por ejemplo, arroz, caña de azúcar y algodón, que a diferencia de la soja demandan mucha mano de obra y tienen fuerte arraigo en las provincias del norte argentino. Estos conflictos socioambientales resultaron de tensiones existentes en el proceso de reproducción del modelo de desarrollo vigente y en muchos casos se trató de conflictos sociales que pueden definirse

⁴ La relación de carbono/nitrógeno (C:N) es una relación entre el contenido de carbono y de nitrógeno en una sustancia. Dado que la relación C:N en el suelo puede tener un efecto significativo en la descomposición de los rastrojos, la cobertura del suelo y el ciclo de nutrientes (predominantemente nitrógeno), es importante comprender estos índices cuando se planifican las rotaciones y el uso de cultivos de servicios en sistemas agrícolas.

en el llamado “ecologismo de los pobres”, es decir, el activismo ecologista de mujeres y hombres pobres amenazados por la pérdida de recursos y servicios ambientales que necesitan directamente para su supervivencia (Martínez Alier, 2005, p. 15). Muchos agricultores y campesinos que hoy día luchan en la Argentina por la tierra, por el acceso al agua, por la protección de sus formas locales de producción y alimentos, son actores que han estado por mucho tiempo en lucha por justicia ambiental, por la defensa de la sostenibilidad de sus fuentes primarias en un orden económico internacional signado por una lógica dominante del mercado (Pengue, 2000, p. 34).

Los movimientos sociales encabezados por campesinos y sectores socialmente marginados del medio rural, fueron sumado a sus reclamos algunas reivindicaciones enlazadas a las demandas ecologistas, debido en parte a los cambios en los modos de producción en el sector agrícola, y también vinculado al avance de la cuestión ecológica en la sociedad que, como un todo, desvelan características sistémicas presentes en los debates ambientales que el pensamiento ecológico estándar procura no reflejar. En este sentido los reclamos por justicia social, reforma agraria, reforma urbana, mejores condiciones laborales etc., conflictos sociales históricos, también tienen posibilidades de reivindicar validez desde una perspectiva ecologista, ya que en la caracterización de las circunstancias sociales donde se desenvuelven los conflictos ambientales, se observan a menudo reproducidas todas las otras características constituyentes de una sociedad inequitativa desde los puntos de vista económico, social, étnico, de género y ambiental. De esta forma los “problemas ambientales”, deben ser vistos, como “injusticias ambientales”, por lo cual están representando la búsqueda de un camino hacia la justicia ambiental (y social), frente a un modelo económico, no cuestionado de fondo por el “desarrollo sustentable” y su “imposición” de consenso en los debates académicos, políticos y ambientales (Acsehrad, 2006, p. 240; Pinto, 2011, p. 125).

En el caso de Argentina, la mayoría de estos conflictos se apoyaron en la problemática derivada de la mala gestión de los recursos

naturales. El principal conflicto ambiental fue, de hecho, por la tierra. De su no resolución derivan muchísimos otros problemas que en el país no se han remediado. Al considerar la tierra un bien de renta, la cuestión reside en la discusión de la apropiación de sus beneficios y por tanto de quién detenta su propiedad. Son muchos los que consideran, por otro lado, que la tierra no es meramente un recurso; para importantes sectores sociales es mucho más que eso, es un espacio de vida y una herramienta de transformación social, como reclaman desde hace mucho tiempo, miles de agricultores y otros movimientos campesinos e indígenas, cuestión que se vincula incuestionablemente al concepto de Soberanía Alimentaria, esto es, “el derecho de las comunidades y las naciones a desarrollar y promover sus propios sistemas locales y políticas alimentarias respetando los sustentos, las culturas y el medio ambiente de los pueblos en el crecimiento en la producción de alimentos” (*Vía Campesina*, 2003).

En este contexto, la lucha por los recursos naturales, y especialmente la tierra como factor clave, por parte de las organizaciones campesinas y aborígenes, no es una novedad. Sin embargo, si lo fue la fuerza, la cantidad, las formas de organización y la politización creciente que se han dado en los últimos años. Existían desde ya organizaciones previas cuyos objetivos iniciales no tenían que ver necesariamente con la problemática ambiental, sino con el mejoramiento de las condiciones de vida de las familias campesinas, pero impulsados por las situaciones de usurpación, desalojo y violencia a las que estaban siendo sometidas, fueron incorporando –y, en muchos casos, priorizando– la lucha por el territorio. También emergieron nuevas organizaciones locales como instrumentos políticos necesarios para abordar la situación de tierras de los grupos campesinos que, en diferentes casos, se fueron agregando a ámbitos políticos regionales, provinciales y nacionales. Posteriormente, en el marco de una estrategia de construcción de poder, estas organizaciones conformaron vínculos junto a otros actores sociales (ONGs, Organismos de Estado, gremios, particulares, etc.) preocupados por

la problemática de tierras. Estos espacios se constituyeron con el objetivo de reflexionar, proponer y actuar en forma conjunta (Red Agroforestal Chaco Argentina [REDAF], 2010, p. 23).

La respuesta frente a la organización y creciente politización de los sectores agrarios populares fue a su vez el inicio de un creciente proceso de criminalización de los campesinos, aborígenes, y de las organizaciones sociales. En oposición y por temor a este intenso proceso de construcción de poder por parte de las organizaciones sociales se fueron manifestando, cada vez más, acciones por parte del Estado y/o grupos de poder, tendientes a colocar en el terreno de la ilegitimidad e ilegalidad a las comunidades, organizaciones y personas que defienden sus territorios. Fueron innumerables las denuncias penales por usurpación de sus propias tierras, causantes de detenciones y maltratos que sufrieron los agricultores y campesinos en el Gran Chaco.

Este camino de visibilización y denuncia se dio junto con la aparición de los movimientos sociales que enfrentan y disputan a estas estrategias productivas (en el caso que nos ocupa el agronegocio) a nivel político y discursivo, y que debe interpretarse a partir del proceso de ambientalización de los conflictos sociales presente en la transformación de la cuestión agraria. Estas cuestiones ambientales (las centradas en el sistema de producción y acceso a la tierra) pasaron entonces a ser entendidas desde la mirada de los conflictos ambientales, que tienen como eje central de disputa a las distintas formas de apropiación y uso del ambiente socialmente construido y disputado por estos grupos sociales antagónicos. Además del éxodo rural que el proceso genera al expulsar poblaciones de sus únicas fuentes de renta, y afectando sus históricas formas de vida. Incrementado así los bolsones de miseria de los grandes centros urbanos y los conflictos sociales en el campo y en la ciudad.

Tipos de conflictos

La presencia y el fortalecimiento del mundo campesino y una consecuente politización del mismo se fueron consolidando en las últimas décadas. Tres son los procesos que se dan en forma simultánea: a) un proceso cultural de re-ruralización: hay una reivindicación de lo campesino a nivel cultural; b) un proceso de recampesinización con numerosas experiencias donde pobladores de ciudades o localidades más pequeñas vuelven al campo; c) un proceso de recreación campesina, que generó organizaciones a nivel local, regional, provincial, nivel de América Latina y también a nivel mundial (Domínguez, 2012, p. 138).

Cuadro 1. Resumen de casos de conflictos socioambientales por provincia

Provincia	Ambiente	Tierra	Mixtos	Total 2010	Total 2013	Variación % entre períodos
Catamarca			1	1		
Chaco	4	45	1	50	16	+ 68
Córdoba	3	1		4	1	+ 75
Corrientes		1		1		
Formosa	7	29	2	38	12	+ 68
Salta	1	11	6	18	7	+ 61
Santiago del Estero	1	122		123	121	+ 1,6
Santa Fe	8	5		13	7	+ 46
Total	24	214	10	248	164	+ 34

Fuente: Red Agroforestal Chaco Argentina, 2013.

En este contexto descripto, dos son las tipologías de conflictos que pueden sintetizar y observarse en el creciente proceso de politización que tiene lugar en el Gran Chaco Argentino: aquellos que se relacionan con el régimen de tenencia de la tierra y los que pueden ser definidos como estrictamente ambientales. Los primeros son conflictos producidos a raíz de una disputa entre dos o más actores

en torno al acceso, uso y/o control del mismo espacio territorial, donde la relación con el control de los recursos es indirecto, ya que el foco se centra en el problema del acceso a la tierra. Los ambientales son conflictos causados por una disputa entre dos o más actores sobre el acceso, uso y/o control del mismo recurso natural (REDAF, 2010, p. 22).

Dentro del período y del ámbito regional analizados, se identificaron 248 casos de conflictos sobre tenencia de tierra y medioambientales en la región y que comparados con lo observado en el año 2010 significaron un aumento del 34% del total de has. (Cuadro 1). Desde ya, estos casos no representan la totalidad de los existentes, sino solo de aquellos que fueron referenciados explícitamente por organizaciones sociales, observatorios, estudios de caso diversos y de la prensa regional y local. Esto es una muestra lo suficientemente representativa para permitir esbozar un mapeo de los conflictos socioambientales del Gran Chaco Argentino y la creciente politización y concientización que se ha dado en las bases y organizaciones sociales (REDAF, 2013, p. 32).

Más allá del tipo de lucha, de los términos públicos que esta genera y de cómo se presenta la misma (si aluden a conflictos por el acceso a un bien en particular o a conflictos por daños o externalidades que ocasionan las prácticas de otros actores presentes en el mismo ámbito) es esencial rescatar estos conflictos como procesos por el control directo de y acceso a bienes naturales, o por las externalidades negativas de diversos manejos del espacio y de los bienes mencionados y que finalmente se constituyen en disputas territoriales y ambientales y de una forma de ordenar el espacio y organizar los usos de esos bienes naturales comunes. Se trata, en definitiva, de disputar las formas de ordenar, organizar y de manera incuestionable, de producir un tipo de espacio, el vinculado de forma directa y disciplinada al agronegocio.

En el Gran Chaco Argentino, los pueblos originarios y familias criollas enfrentaron un progresivo escenario de injusticia ambiental en el contexto del avance del proceso deforestador sobre

sus espacios. A pesar de los avances legales en materia ambiental y de protección a los pueblos originarios, fueron exiguos los mecanismos institucionales a los que accedieron en la búsqueda de una asignación de los recursos naturales más equitativa, y de una mejora sustancial en la participación y toma de decisiones en las políticas públicas que involucran a esas comunidades (Schmidt, 2015, p. 140).

Al proceso progresivo de deterioro y degradación ambiental, que comprendió no solo la disminución de la biodiversidad sino también la exclusión total o parcial a los bienes naturales que son esenciales para la producción y reproducción de la vida, se sumaron también las repercusiones sobre la salud humana, producto de las fumigaciones aéreas y terrestres, afectando tanto al ambiente como los cuerpos, con un sistema de salud que los discriminó y que negó oficialmente la situación de peligro en que vivieron y viven estas poblaciones afectadas.

Observando los casos que señalan las principales organizaciones campesinas u ONG asociadas a ellas, hallamos que casi 2.700.000 hectáreas fueron afectadas por conflictos sobre el uso de la tierra, y 10.000.000 por conflictos de corte ambiental. De ese total aproximadamente 1.600.000 hectáreas se superpusieron, debido a la presencia de conflictos mixtos: de tierra y ambientales (REDAF, 2013). Cabe aclarar que esta cifra corresponde únicamente a los casos confirmados por diversas entidades, lo cual significa que puede haber más hectáreas en conflicto en la región, pero que no han sido registradas todavía. Entre los 164 casos registrados 153 se produjeron por alguna acción que vulneró los derechos de los campesinos y aborígenes con relación a la tenencia de la tierra (REDAF, 2013, p. 33).

Las experiencias a que están sometidos campesinos y pueblos originarios de esta región, relacionadas con los desalojos, precarias condiciones de trabajo y desempleo en el campo, en distintas provincias del Norte del país fueron a conformar parte de las bases comunes que ayudaron a formar el Movimiento Nacional Campesino

Indígena (MNCI),⁵ una importante organización campesino-indígena que surgió a mediados de la década de 2000. El MNCI nació con el objetivo de convocar a estos grupos sociales en los procesos de conflictos territoriales/ambientales, contra el avance de los monocultivos y del modelo de país sostenido en el neoextractivismo; que con las minerías a gran escala y los monocultivos agrícolas para exportación, desalojó a las poblaciones que fueron por décadas y en algunos casos siglos, los sostenedores de los bienes comunes ahora mercantilizados de manera expeditiva como recursos naturales (Pinto, 2011, p. 140).

La politización de una parte del campesinado y de sectores criollos, también cuestionó el imaginario argentino, que tuvo como una construcción ideológicamente aceptada el pensar el mundo rural nacional desvinculado de la inexistencia del campesinado. Por lo tanto, el nacimiento, visibilización y experiencias del MNCI y otras organizaciones sociales, ejercieron una resistencia territorial a ciertos postulados difundidos con la intención de negar la existencia del sujeto social campesino, que implicó, desde ya, la estrategia de negar sus derechos territoriales, tradición y modos de producción, situando al agronegocio en el rol de “único” y “legítimo” modo de producción agropecuario en Argentina.

Este modelo afectó también y afecta de forma explícita, las formas y hábitos de vida de miles de familias y comunidades, desplazadas por el desalojo, o por los cambios ecosistémicos llevados adelante por los productores de soja, que frecuentemente

⁵ El Movimiento Nacional Campesino Indígena (MNCI) reúne a más de veinte mil familias organizadas en torno diversas experiencias de lucha y organización de todo el país. Entre las organizaciones provinciales que conforman el MNCI se encuentran (Movimiento Campesino de Santiago del Estero Vía Campesina, MOCASE-VC de Santiago del Estero, la Unión de Trabajadores Sin Tierra (UST) de Mendoza, El Movimiento Campesino de Córdoba (MCC), la Red Puna y Quebrada de Jujuy, Servicio a la Cultura Popular (SERCUPO) de Buenos Aires y Encuentro Calchaquí de Salta, entre otras. A su vez, el MNCI es miembro fundador de la Confederación Latinoamericana de Organizaciones Campesinas (CLOC) e integra la organización internacional Vía Campesina (VC).

terminan aquejando a los otros agricultores familiares en las áreas desmontadas y fumigadas y a los agroecosistemas campesino-indígenas interconectados a ellas (Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012, pp. 32-38).

La problemática de los pueblos fumigados

De todo el conjunto de luchas sociales asociadas a las transformaciones ambientales y territoriales de ese nuevo modelo agropecuario, el uso sistemático e ilimitado de los agroquímicos es quizás el ejemplo más dramático de los conflictos socioambientales de la región. La pregunta respecto a la problemática de los agroquímicos (en el caso de la soja RR),⁶ insumo vital dentro del paquete tecnológico en cuanto a su impacto en la salud y las consideraciones en relación a sus aplicaciones de manera regulada, empezaron a poseer visibilidad en los medios y en los poderes públicos, muy tardíamente, durante el año 2009. Debido a los repetidos reclamos cada vez más intensos por parte de los pobladores perjudicados por las potenciales consecuencias sobre la salud de estos agroquímicos, el poder ejecutivo nacional comenzó a enfrentar el problema, creando en marzo de ese año, la Comisión Nacional de Investigaciones sobre Agroquímicos con varios organismos públicos encabezados por el Ministro de Salud.

Las múltiples denuncias y los reclamos acerca de las consecuencias en la salud empezaron a conocerse desde 2005 en diversas provincias de Córdoba, Chaco, Santa Fe, Misiones, Entre Ríos y Buenos Aires. Las áreas agrícolas se extendían (merced a la alta rentabilidad de los cultivos de soja), rodeando a los poblados y ciudades, de los cuales apenas los separaban de las casas los alambrados y calles

⁶ La soja RR (*Roundup Ready*) o soja 40-3-2 es una variedad resistente al herbicida glifosato es propiedad de Monsanto, la mayor empresa semillera del mundo y también creadora del glifosato, el herbicida que se debe utilizar para sembrar la variedad. Prácticamente 100% de la soja que se cultiva en Sudamérica es soja transgénica de esta variedad.

angostas de tierra. Estudios diversos marcan el “uso inadecuado de los productos fitosanitarios, atribuido entre otras causas, al incumplimiento de la legislación vigente”, ante lo cual el Gobierno Nacional decidió crear un ‘Programa Federal para el fortalecimiento de los sistemas locales de control’” (Heredia, 2017, p. 45).

Prolongando la dependencia del modelo sojero, se priorizó la tecnología importada (agrotóxicos) a la generación de alternativas propias basadas en una mayor racionalidad ambiental, y la obtención de ganancias sobre el medio ambiente. Las cantidades de plaguicidas y glifosato continuaron aumentando debido, por un lado, al incremento del área sembrada pero también a causa de la aparición de resistencia en varias malezas y plagas. Por ejemplo, de 1a sola aplicación de 3 litros de glifosato por hectárea a fines de los años 90, se pasó a realizar más de tres aplicaciones (12 litros por ha.), a mediados de la década del 2000 (Arias, 2005, p. 43).

Asimismo, en el terreno judicial un fallo emitido en el año 2010, prohibió por primera vez el uso de agroquímicos. El suceso ocurrió en la provincia de Santa Fe, en la ciudad de San Jorge. La sentencia ordenaba que el gobierno provincial y la Universidad Nacional del Litoral, tenían que demostrar, en el lapso de seis meses, que los agroquímicos no eran nocivos para la salud humana. De esta forma, por primera vez, se invertía la carga de la prueba: era una norma que los habitantes de zonas rurales tenían que probar sus enfermedades, pero ahora serán los funcionarios vinculados a este modelo productivo quienes tendrán que demostrar la inocuidad de los herbicidas. Los jueces también marcaron jurisprudencia al invocar un principio precautorio: ante la posibilidad de perjuicio ambiental irremediable, es necesario tomar medidas protectoras. Los iniciadores de la causa, fueron vecinos que sufrieron graves trastornos en la salud por las fumigaciones (Heredia, 2017, p. 45; Escobio Buono, 2019).

La gravedad del problema quedó manifestada en un informe de mayo del 2012 del Ministerio de Salud de la Nación, que sostenía “en las poblaciones expuestas a las fumigaciones con agroquímicos, ya

sea aéreas o terrestres, hay un 30% más de casos de cáncer que en otras de zonas no expuestas”. Las malformaciones en estas zonas se cuadruplicaron en diez años. En la cosecha del año 2016 se habían sembrado más de 20 millones de hectáreas y en cada una de ellas, como mínimo, se estima que se usaron diez litros de glifosato por hectárea. Por lo tanto, en un año se rociaron por lo menos 200 millones de litros del herbicida. Estas fumigaciones –según estimaciones de organizaciones ambientalistas– afectaron a 15 millones de personas en todo el país, quienes recibieron estos agroquímicos sobre sus casas, escuelas, pozos de agua, sobre sus vidas (Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012, p. 33). Argentina es el país con mayor utilización de glifosato en el mundo, tomando como base el promedio de litros por población. Es sabido que el glifosato, como el 2,4-D está relacionado con la aparición de numerosos casos de cáncer, según la OMS. Ligada al glifosato, la Argentina es además el tercer país en la utilización de transgénicos, vinculados al uso de los herbicidas antes mencionados. Esta clasificación nociva fue establecida por la Organización Mundial de la Salud (OMS) para ambos productos en el año 2015.

Un ejemplo de estos conflictos ambientales, generado por el agronegocio y la agricultura industrial, lo tenemos en la provincia del Chaco (inserta en la bioregión del mismo nombre). Allí los conflictos de vecinos de pueblos cercanos a fumigaciones con agroquímicos se iniciaron sustentados sobre la movilización constante y el reclamo de estudios en la localidad de La Leonesa, ubicada en el este de la provincia. El gobierno de la provincia, ante esta situación, procedió a crear por decreto el 9 de diciembre de 2009, la Comisión Provincial de Investigación de Contaminantes del Agua. Incluyó la participación del Ministerio de Salud Pública, la Administración Provincial del Agua (APA), el Ministerio de Salud de Nación, la Universidad Nacional del Nordeste (UNNE) y el Ministerio de Producción (Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012, p. 33; Heredia, 2017, p. 46).

Cada vez mas frecuentemente nacían niños con malformaciones en estas zonas, especialmente si los primeros meses del embarazo

coincidían con la época de fumigaciones. Síndromes de Down, mielomeningoceles, cardiopatías congénitas y otras enfermedades asociadas a los agroquímicos, se diagnosticaron con frecuencia en estas áreas. Estas poblaciones también presentaron cambios en sus causas de muerte. Según los datos de los registros civiles más del 30% de las personas que murieron en estos pueblos fallecieron por cáncer, mientras que en todo el país ese porcentaje fue menor al 20%. La fecha coincide con la expansión del consumo de glifosato y otros agroquímicos que fueron aplicados masivamente en la zona (Red Universitaria de Ambiente y Salud, 2012).

La agresión química afectó a todas las personas, pero no hay duda de que los pobres del campo –los peones, sus mujeres y niños– fueron los que tenían menos posibilidades de proteger o recuperar su salud. Este proceso, llevado adelante por grandes empresarios agrícolas y *pooles* de siembra, utilizó la vía aérea de fumigación de manera casi generalizada y las dosis de venenos fueron mucho más altas por las condiciones climáticas y biológicas de la región; los pueblos originarios y los campesinos principalmente sufrieron, como hemos visto, las consecuencias.

Conclusiones

En las dos últimas décadas, la consolidación de un modelo de desarrollo capitalista del agro configurado en torno a la agroindustria exportadora, impulsando cultivos de alta rentabilidad, habilitados para invertir en el uso intensivo de tecnología, fue determinando la inserción de los agricultores en los mercados nacionales e internacionales, acelerando la exclusión de la pequeña agricultura. En el Gran Chaco, estos procesos se sintetizan en la desarticulación definitiva de una lógica territorial y social nacida en la primera mitad del siglo XX, dando paso a la concentración y polarización de la actividad agrícola y la marginación social y expulsión del sistema productivo de los pequeños agricultores.

Esta desarticulación muestra las debilidades estructurales de los sistemas agrícolas locales y su vulnerabilidad. A partir de la crisis de 1999, el desplazamiento del algodón y su impacto en la agricultura provincial, pusieron de manifiesto las consecuencias de la falta de políticas claras, concretas y equilibradas para el sector. A escala regional, la nueva racionalidad productiva supone la inserción subordinada, coyuntural y complementaria de la agricultura chaqueña como periferia ampliada de la frontera productiva pampeana, en un contexto de precariedad que hace prever una “retirada” apresurada ante la disminución de los beneficios temporales. Pero el avance de la soja no es más que el corolario de una problemática más compleja, referida a la mayor vulnerabilidad de las áreas marginales al complejo productivo pampeano. La expansión sojera, a costa de producciones agropecuarias tradicionales, expone crudamente la falta de una política de desarrollo que promueva el manejo sustentable y equilibrado de la actividad agropecuaria y defina el papel de las distintas regiones argentinas.

La implantación exitosa del uso alternativo de la tierra requiere de un cambio de paradigma entre productores, inversores y Estado. Los gobiernos nacionales y provinciales necesitarán del compromiso y el apoyo de los participantes en la producción de soja y su cadena de comercialización para promover prácticas más sustentables. Tanto la adopción de criterios conservacionistas como el establecimiento de lineamientos para los productores –elaborados por un organismo que represente a las múltiples partes implicadas– constituirían un elemento clave para las medidas legales y técnicas dirigidas a reducir los impactos negativos en los ecosistemas y en las comunidades locales, los sectores más afectados por los cambios producidos. A su vez, una característica clave de estos conflictos ha sido la creciente politización horizontal de las comunidades locales que se constituyeron como un actor político de notable influencia local y regional, chocando la mayoría de las veces con sectores concentrados del poder económico o con autoridades gubernamentales.

Los conflictos ambientales analizados tienen también un carácter distributivo porque surgen tanto de la relación que los diferentes actores sociales tienen con el mundo natural y con sus propias formas de vida a partir de bienes en disputa, como del modo en que se ven afectados ciertos sectores por otros, derivados de un mal uso de estos bienes. Por su parte, otro aspecto relacionado es la forma en cómo se distribuyen las externalidades producidas por el sistema, la asignación de estos “pasivos ambientales” y las discusiones y metodologías para su “valorización” económica.

La agricultura industrial que implica gran consumo de combustibles fósiles tiene importantes y desafortunadas consecuencias ecológicas y sociales, tales como: deforestación acelerada, erosión de los suelos, contaminación del aire, agua y suelos, pérdida de biodiversidad, concentración de la tierra, de los recursos y de la producción, y condicionamientos en los patrones de migración rural/urbana. Asimismo, debido a la gran dependencia de insumos, es altamente ineficiente desde el punto de vista energético.

La organización del modelo de agricultura industrial en la Argentina muestra aspectos de una crisis que exhibe la ambivalencia y la incompatibilidad de este paradigma productivista asociado a una mercantilización brutal del ambiente y el de una agricultura sostenible y una sociedad donde la equidad social y ambiental sea al menos un horizonte posible.

Bibliografía

Acerbi, Marcelo y Corchera, Javier (eds.) (2006). *La situación ambiental Argentina 2005*. Buenos Aires: Fundación Vida Silvestre.

Achselrad, Henri (2006). Las políticas ambientales ante las coacciones de la globalización. En Héctor Alimonda, *Los tormentos*

de la materia. Aportes para una ecología política latinoamericana (pp. 231-248). Buenos Aires: CLACSO.

Arias, Sebastián (2005). *Transformaciones en la estructura agraria de la región pampeana causadas por el proceso de agriculturización de la década del '90*. Tesis de grado de la Facultad de Agronomía. Universidad de Buenos Aires.

Andrade, Fernando (comp.) (2017). *Los desafíos de la agricultura*. Buenos Aires: Ediciones INTA.

Bisang, Roberto (2003). Apertura económica, innovación y estructura productiva. *Desarrollo Económico*, 43(171), 413-442.

Borel, Rolain et al. (1999). *Conflictos socioambientales en América Latina: un intento de tipología, mapeo y análisis comparado de casos*. San José: Cedarena.

Branford, Sue (2004). *Argentina's bitter harvest*. Londres: New Scientist.

Buckles, Daniel y Rusnak, Gerett (1999). Conflict and collaboration in natural resource management. En Daniel Buckles (ed.), *Cultivating peace: Conflict and collaboration in natural resource management* (pp. 1-10). Ottawa: Instituto Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC).

Bush, Kenneth P. y Opp, Robert J. (1999). Peace and conflict impact assessment. En Daniel Buckles (ed.), *Cultivating peace: Conflict and collaboration in natural resource management* (pp. 185-202). Ottawa: Instituto Internacional de Investigaciones para el Desarrollo (IDRC).

Carrasco, Andrés; Sánchez, Norma y Tamagno, Liliana (2012). *Modelo agrícola e impacto socio-ambiental en la Argentina: monocultivo y agronegocios* (Primera edición electrónica). La Plata:

AUGM-Comité de Medio Ambiente. Serie Monográfica Sociedad y Ambiente: Reflexiones para una nueva América Latina.

Clarín (2000). *Atlas del Gran Chaco Sudamericano*. Buenos Aires: Clarín.

Domínguez, Diego (2012). Recampesinización en la Argentina del siglo XXI. *Psicoperspectivas*, 11(1), 134-157.

Escobio Buono, Nahir (17 de octubre de 2019). Los efectos de los agroquímicos. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/225636-los-efectos-de-los-agroquimicos>

García Barrios, Raúl y Nancy M. Giménez Martínez (13 de julio de 2020). *¿Antropoceno o Capitaloceno?* Nexos. <https://medioambiente.nexos.com.mx/antropoceno-o-capitaloceno/>

Giraldo, Omar (2018). *Ecología política de la agricultura. Agroecología y posdesarrollo*. San Cristóbal de Las Casas: El Colegio de la Frontera Sur.

Heredia, Mariana (2017). *Sojización del chaco estado del conocimiento*. Resistencia: Escuela de gobierno de la provincia del Chaco.

Maarten Dros, Jan (2004). *Manejo del boom de la soja: Dos escenarios sobre la expansión de la producción de soja en América del Sur*. Amsterdam: AIDEnvironment.

Martínez Alier, Joan (2005). *El ecologismo de los pobres: Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria Editorial.

Pengue, Walter (2000). *Cultivos transgénicos: ¿Hacia dónde vamos? Algunos efectos sobre el ambiente, la sociedad y la economía de la nueva recombinación tecnológica*. Buenos Aires: UNESCO. Programa de Ciencia y Tecnología para América Latina y el Caribe.

Pinto, Lucas Henrique (2011). La ideología del desarrollo sustentable y la administración simbólica de los conflictos ambientales: relación entre los aparatos ideológicos de Estado y la Ecoeficiencia. En Juan Manuel Cerda y Luciana Leite (eds.), *Conflictividad en el agro argentino. Ambiente, territorio y trabajo* (pp. 121-241). Buenos Aires: Editorial CICCUS.

Red Agroforestal Chaco Argentina [REDAF] (2010). *Conflictos sobre tenencia de tierra: 2º Informe*. Reconquista: REDAF. <https://redaf.org.ar/wp-content/uploads/2009/04/Conflictos-de-Tierra-y-Ambientales-datos-relevados-hasta-Agosto-2010.pdf>

Red Agroforestal Chaco Argentina [REDAF] (2013). *Conflictos sobre tenencia de tierra y ambientales en la región del Chaco argentino: 3º Informe*. Reconquista: REDAF. https://redaf.org.ar/wp-content/uploads/2013/07/3informeconflictos_observatorioredaf.pdf

Red Universitaria de Ambiente y Salud (08 de abril de 2012). Situación de los pueblos fumigados en Argentina. <http://reduas.com.ar/situacion-de-los-pueblos-fumigados-en-argentina-2012/>

Schmidt, Mariana (2015). Recursos naturales y económicos en disputa. Bosques nativos y fondo compensatorio en la provincia de Salta, Argentina. *Revista Iberoamericana de Economía Ecológica*, 24, 139-151.

Soto Fernández, David et al. (2007). La protesta campesina como protesta ambiental (siglos XVII-XX). *Historia Agraria, SEHA*, (42), 277-301.

Ulloa, Astrid (2019). La era del ser humano. ¿Vivimos en el Capi-taloceno? *Goethe-Institut Kolumbien*. <https://www.goethe.de/prj/hum/es/dos/kos/21539326.html>

Vía Campesina (15 de enero de 2013). ¿Qué significa soberanía alimentaria? <https://viacampesina.org/es/quignifica-soberanalimentaria/>

Zarrilli, Adrián (2010). ¿Una agriculturización insostenible? La provincia del Chaco, Argentina (1980-2006). *Historia Agraria SEHA*, (51), 143-176.

Zarrilli, Adrián (2016). Nuevas formas de politización y conflictos socio-ambientales en el mundo rural argentino. Las provincias de Chaco y Formosa frente a los procesos de deforestación y avance de la frontera agrícola (1980-2010). *Halac, Revista de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental*, 6(1), 11-21.

El mapa que vino del cielo

Tecnología, política y conflictos en la cartografía de la deforestación en Brasil¹

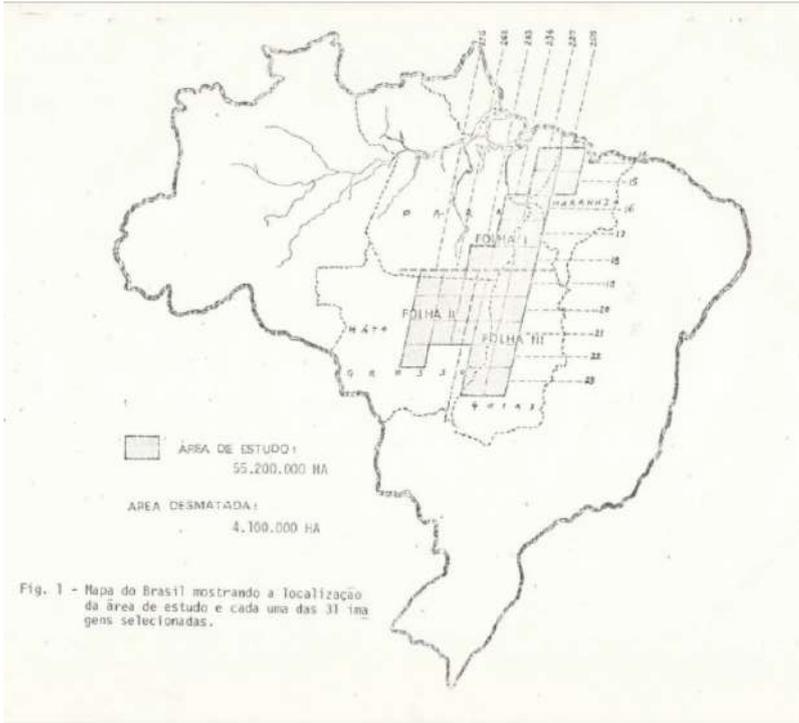
Regina Horta Duarte

■ Doi: 10.54871/ca24an8k

En la década de los setenta el satélite Landsat realizaba su trayectoria espacial casi circular alrededor de la Tierra, a una altitud aproximada de 920 km. Sus sensores examinaban a fondo franjas continuas de 100 millas náuticas, tomando repetidas imágenes en el mismo momento y lugar cada 18 días. Cada revolución se completaba en 103 minutos y hacían falta 251 de ellas para cubrir toda la superficie terrestre. En Cuiabá, la estación receptora del Instituto Nacional de Investigaciones Espaciales (INPE), recopilaba señales referentes a América del Sur. Allí se grababan las imágenes en cintas magnéticas y se las enviaba a la sede del INPE, en Cachoeira Paulista, para procesamiento electrónico, fotográfico y análisis. A partir de estas imágenes y datos, el INPE elaboró un informe sobre la deforestación en el área de la Amazonía Legal entre 1975 y 1978. El informe incluía un mapa (Mapa 1).

¹ Este ensayo fue publicado originalmente en portugués en el libro: Furtado, Junia Ferreira y Dore, Andrea (Orgs). *O Brasil em 25 Mapas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022. La autora agradece a la editora Companhia das Letras por el permiso para publicar en español. Traducción al español: Julieta Sueldo Boedo. Apoyo CNPq (proyecto PQ305599/2020-8).

Mapa 1. Relevamiento de áreas de deforestación en la Amazonía Legal utilizando imágenes satelitales Landsat



Fuente: Tardin (1979, p. 5).

Los resultados del monitoreo coronaban los esfuerzos iniciados en julio de 1972, cuando el INPE empezó a apostar en el uso de satélites para la detección remota en Brasil, conectándose al recientemente lanzado ERTS-1 (*Earth Resources Technology Satellite*), más tarde denominado Landsat, construido por la NASA. La receptora de Cuiabá, inaugurada en abril de 1973, fue la tercera estación terrestre del mundo, la primera se había instalado en Estados Unidos y la segunda en Canadá.

Este ensayo presenta y analiza la historia de la teledetección satelital en territorio brasileño, desde 1975, cuando el INPE pasó a recibir imágenes del Landsat 1, hasta la actualidad. Estas actividades se vincularon rápidamente al conocimiento y control del avance de la ocupación de la Amazonía y, a lo largo de los años, de los diversos biomas brasileños. Las fuentes son abundantes, incluidos trabajos académicos, mapas y gráficos disponibles en plataformas en línea y videos explicativos producidos por científicos. Nuestro supuesto es que los mapas producidos con precisión y exactitud técnica son fuentes históricas importantes, ya que, como documentos, atestiguan las condiciones temporales de su producción. Asimismo, el uso y difusión de los mapas los convierte en instrumentos de debate público y de estrategias de acción (Furtado, 2021, pp. 25-26; Harley, 2001, pp. 33-81). El análisis del impacto de los resultados del monitoreo satelital muestra que, a pesar de la mejora de esta tecnología, la producción de mapas, por sí sola, no garantiza la lucha contra la deforestación, como lo demuestra el aumento vertiginoso de la destrucción en los últimos años. Esto se explica por el hecho de que los mapas funcionan en contextos y prácticas políticas que crean o no las condiciones para servir efectivamente a la construcción de nuevas relaciones socioambientales. La expansión del negacionismo científico de los últimos años en diferentes países y clases sociales muestra cómo los datos científicos pueden simplemente ignorarse en ciertas estrategias políticas y matrices de civilización, como analiza Latour (2020).

En un principio, rastreadremos las bases del avance sobre la llamada Amazonía Legal, especialmente durante la dictadura militar (1964-1985), y el desarrollo de las actividades del INPE. A continuación, abordamos el vertiginoso avance sobre el bioma Cerrado, a partir de grandes proyectos agrícolas desde la década de 1980. Paralelamente al proceso de ocupación de estos y otros biomas, mostramos el progresivo desempeño del INPE contra la deforestación, y la creación del proyecto MapBiomass, en 2015. También en 2015, la ONG Amazon Conservation lanzó el Proyecto de Monitoreo de la

Amazonía Andina (MAAP), utilizando imágenes de satélites Landsat y Modis, cubriendo, entre otras áreas, la Amazonía brasileña.

Estas instituciones han producido mapas, estadísticas y tecnologías de alerta que son herramientas valiosas en la lucha contra la destrucción, allanando el camino para una inspección y acción rigurosas por parte de las autoridades públicas y la sociedad civil. Finalmente, contrastamos la creciente sofisticación de la teledetección con el sombrío escenario del medio ambiente en Brasil en los últimos años y escudriñamos las razones de este desajuste.

La dictadura militar y la Amazonía Legal

La definición de los límites de la Amazonía por parte del Gobierno brasileño se remonta al Decreto 1806, de 1953, editado por Getúlio Vargas, que instituyó la Superintendencia del Plan de Valorización de la Amazonía (Spvea). Esta era “la región comprendida por los Estados de Pará y Amazonas, por los territorios federales de Acre, Amapá, Guaporé y Rio Branco y, también, la parte del Estado de Mato Grosso al norte del paralelo 16°, la del Estado de Goiás al norte del paralelo 13° y de Maranhão al oeste del meridiano 44°”. Desde entonces, hubo cambios en los nombres de algunos territorios y alteración en los límites de los estados, con la creación del estado de Tocantins. Según el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), la Amazonía Legal abarca 5.015.068,18 kilómetros cuadrados, es decir, el 58,9% del territorio nacional (que tiene 8.510.295,914 kilómetros cuadrados).

El gobierno militar reemplazó la Spvea por la Superintendencia para el Desarrollo de la Amazonía (Sudam), por medio de la Ley 5.173 del 27 de octubre de 1966. En el proyecto autoritario, capitalista y desarrollista en marcha, la Amazonía simbolizaba el atraso que se debía superar con el aumento de la densidad de la población y el progreso económico. En el ideal jactancioso de un gigantesco país destinado a un futuro glorioso resaltaba la tierra fructífera en

recursos naturales hasta entonces adormecidos y listos para ser explotados. En el pensamiento geopolítico y estratégico de los militares, la representación de la Amazonía como un vacío alimentó también la obsesión por la urgencia de la integración nacional. Se iniciaron grandes emprendimientos de construcción de carreteras, como la Transamazônica, la Perimetral Norte, la Cuiabá-Santarém y la Manaus-Caracarái. En 1967 el gobierno decretó la creación de la Zona Franca de Manaus. En 1974 la Sudam implementó el Programa de Polos Agropecuarios y Agrominerales de la Amazonía (Polamazônia), con incentivos fiscales y el establecimiento de áreas prioritarias para integrarse al proyecto de desarrollo económico conducido por el régimen militar. Fue así que, en sucesivas acciones centralizadas, el gobierno federal amplió su presencia e injerencia en la región (Cavalcante Junior, 2021; Ianni, 1986).

En 1974 la Sudam y el INPE establecieron un convenio con vistas a desarrollar métodos de monitoreo de la ocupación de la Amazonía Legal con datos de Teledetección. La Sudam estableció una meta de 5 millones de cabezas de ganado en la Amazonía Legal hasta fines de esa década.

Un primer trabajo verificó cómo el uso de imágenes del Landsat podía ayudar en la implementación, control y seguimiento de proyectos agrícolas en áreas deforestadas. La región escogida fue el nordeste de Mato Grosso, entre los ríos Xingu y Araguaia (paralelos 9° y 13:30° de latitud Sur, meridianos 50° y 54° de longitud Oeste), un área de difícil acceso e inspección. Los objetivos de la investigación eran medir la cobertura vegetal, analizar las condiciones topográficas, examinar la deforestación, evaluar la calidad de los pastos y suministrar datos para proyectos de la red regional de carreteras. Allí había diversas formaciones vegetales, como selva ecuatorial, selva de transición, vegetación ribereña, cerrado, campo, campo-cerrado y llanuras aluviales. Los investigadores señalaron la apertura de áreas continuas de más de 20 mil hectáreas, lo que mostraba las deficiencias del Código Forestal de 1965, que establecía la preservación del 50% de la propiedad, pero que no regulaba la deforestación. Se

constató el uso irracional de la tierra: hasta junio de 1975 la deforestación abarcaba 174.974 hectáreas, de las cuales 61.240 consistían en pastizales subutilizados. Asimismo, la investigación dividía las unidades de cobertura vegetal en tres categorías en cuanto a la potencial implementación de proyectos agropecuarios, según la evaluación de la fertilidad/capacidad del uso del suelo. Había que priorizar el cerrado, los campos-cerrado y los campos, ya que la topografía plana favorecía la mecanización agrícola, ofreciendo mejores expectativas de explotación a mediano y largo plazo. Los bosques finos y el cerrado venían como una segunda opción. Los proyectos en selvas densas, áreas ribereñas, llanuras aluviales, campos húmedos y campos-cerrados inundables recibieron una recomendación baja (Santos y Novo, 1976; Santos y Novo, 1977).

La continuidad de estas investigaciones y su extensión a otras áreas de explotación derivaron en el trabajo que dio origen al mapa *Relevamiento de áreas de deforestación en la Amazonía Legal utilizando imágenes satelitales Landsat* (Mapa 1). Dentro de los límites del territorio nacional delineado sobre fondo blanco solo aparecen destacadas cuatro unidades federativas, en líneas punteadas, entre los cinco estados y cuatro territorios que conformaban la Amazonía Legal: Goiás², Mato Grosso, Pará y Maranhão. La cuenca del Amazonas aparece en un esbozo incompleto, sin que sus líneas alcancen las fronteras occidentales de Brasil. El mapa invita a que la mirada del observador se dirija al área cuadrículada de 31 puntos, objeto de análisis de las imágenes obtenidas por el Landsat. El territorio aparece como un gran vacío, al que solo las tablas explicativas que acompañan el mapa pueden dar sentido. No se incluyó una rosa de los vientos quizás por el hecho de que la mirada para la elaboración del mapa no viene de la referencia de horizontes vistos desde un observador en la Tierra, sino desde el espacio, a casi mil kilómetros de distancia.

² El mapa es anterior a la creación de Tocantins, estado que se emancipó de Goiás en octubre de 1988.

Lo que interesaba de esta cartografía eran las órbitas por las que circulaba el satélite, capturando imágenes de puntos cuadrícula en la superficie terrestre. Así se analizaron imágenes de las órbitas 206 (puntos 14 y 15), 220 (puntos 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 y 23); 234 (puntos 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22 y 23), 248 (puntos 18, 19, 20 y 21); órbita 262 (puntos 19, 20 y 21), y 276 (puntos 19, 20, 21 y 22). Nótese que la numeración de puntos se repite en cada órbita y, por lo tanto, cada imagen tiene dos referencias (por ejemplo: órbita 220, punto 14; órbita 206, punto 14). El trabajo involucraba una estructura tecnológica extremadamente sofisticada: la tabla elaborada por los autores del informe verificó los datos de deforestación, posibilitados por el análisis de las fotografías tomadas por el escáner multiespectral (*Multispectral Scanner System*) del Landsat en las cuatro bandas del espectro electromagnético, llamados canales. Según la leyenda del mapa, el área seleccionada abarca 55.200.000 hectáreas, de las cuales 4.100.000 hectáreas fueron deforestadas entre 1975 y 1978. Sin embargo, si sumamos todos los datos reportados, el resultado es un poco más alto que este, totalizando 4.195.472 hectáreas de cobertura vegetal nativa extinta (ver tabla 1).

Tabla 1. Área deforestada en la Amazonia legal según datos de Ladsat (ha) 1975-1978

Órbita \ Punto	276	262	248	234	220	206
14					563.550	50.450
15					600.350	73.650
16				83.700	22.392	
17				92.900	510.875	
18			27.925	160.925	120.900	
19	65.605	11.225	53.200	77.675	23.800	
20	42.750	1.675	152.250	55.525	22.800	
21	79.250	30.825	28.425	15.200	363.800	
22	34.825			40.475	447.850	
23				182.450	158.250	

Fuente: Tardin et al. (1979, p. 7).

La ocupación del Cerrado

La recomendación, por el informe, de explotación prioritaria del Cerrado daba continuidad a la colonización de tierras para la agricultura promovida por el gobierno brasileño desde la década de 1930. La fundación de la ciudad de Goiânia (1933), la llegada del ferrocarril a Anápolis (1935), el lanzamiento de la Marcha hacia el Oeste (1938) y la fundación de la Colonia Agrícola Nacional de Goiás (1941) determinaron el avance agropecuario a través de vastas áreas de tierras desocupadas, que incluían selvas tropicales en el área denominada Mato Grosso de Goiás, con cerca de dos millones de hectáreas de suelos fértiles en el corazón del estado de Goiás. Los flujos migratorios, las formaciones urbanas y la deforestación siguieron adelante en medio de profundos y violentos conflictos sociales con poblaciones indígenas y comunidades quilombolas (de afrodescendientes), así como entre ocupantes y usurpadores ilegales de tierras (Silva, 2017, pp. 35-57 y pp. 101-144).

Bajo la aparente unidad contenida en el nombre del bioma, el Cerrado se compone de un rico mosaico de fitofisionomías que sufrieron modificaciones por acción de las sociedades humanas a lo largo de los siglos, aunque el impacto en otras épocas haya sido relativamente insignificante. A partir de la década de 1950 la ocupación agrícola y la ocupación urbana avanzada de las áreas originales de selvas tropicales, especialmente a lo largo de la zona que se denomina Mata Atlántica, alimentaron expectativas de expansión fronteriza hacia el Cerrado. Esos planes, sin embargo, se encontraban con la baja productividad agrícola de los suelos ácidos.

Especialmente a partir de la década de los setenta, un conjunto de factores posibilitó una “gran aceleración”³ en un exitoso proceso de ocupación del Cerrado por grandes emprendimientos

³ Expresión acuñada por Steffen et al. (2004; 2015), refiriéndose a tendencias vertiginosamente aceleradas, desde la década de 1950, en los sistemas biofísicos de la Tierra y los sistemas socioeconómicos de las sociedades humanas.

agropecuarios. La fundación de la Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária⁴ (Embrapa), en 1973, vinculada al Ministerio de Agricultura, significó un hito para el agronegocio de producción de granos y de carne para los mercados globales. En 1975 se creó el Centro de Investigación Agropecuaria de los Cerrados, actualmente Embrapa Cerrados, que invertía en soluciones tecnológicas para enfrentar los principales problemas de la agricultura en este bioma. A partir del desarrollo de investigaciones sobre fertilización de suelos, la introducción de semillas y plantas adaptadas, y el incentivo a la inmigración de agricultores experimentados en la producción de soja en la región sur, se perfiló un nuevo nivel de ocupación. A partir de la década de 1980 las iniciativas agrícolas en el Cerrado aumentaron vertiginosamente. Las políticas de crédito del gobierno facilitaron la adquisición de tierras, maquinaria e insumos por parte de agricultores considerados de perfil moderno y emprendedor, quienes actualmente constituyen una elite con vigoroso poder económico y político. En esta historia la agropecuaria ha conquistado áreas no solo de la Amazonía Legal, como en un principio, sino que se extiende en una curva hacia el norte/nordeste, en lo que se denomina Matopiba, que cubre áreas del Cerrado en Maranhão, Tocantins, Piauí y Bahia (Silva, 2018, pp. 409-444; Silva, 2020, pp. 82-116).

De la superficie original de 198,5 millones de hectáreas –el 23,3% del territorio nacional–, queda un 54,4% de la cobertura original, en un proceso de deforestación galopante. La agricultura de granos avanza incluso más rápido que la ganadería, configurando la triste perspectiva de un futuro cercano en el que el Cerrado esté prácticamente extinguido. La destrucción afecta todo el bioma: solo un tercio del área antropizada en el territorio de Brasil surgió entre 1500 y 1984. Los otros dos tercios aparecieron a partir de 1985 hasta la actualidad, configurando así un período de destrucción rampante.

⁴ En español: Empresa Brasileña de Investigación Agropecuaria.

Geomonitoreo y protección ambiental

Paralelamente al proceso de destrucción, factores como el avance de las preocupaciones ambientales por el calentamiento global, la celebración de encuentros y tratados internacionales, el fortalecimiento de los movimientos ambientalistas en Brasil y la constatación por parte de los científicos de la alarmante aceleración de la destrucción ambiental, contribuyeron para que el rumbo de los programas de detección remota se volcara hacia una vocación proteccionista, vinculando su misión al control de la deforestación. Esto se produjo en el INPE, como veremos más adelante, pero también estimuló el surgimiento de otras importantes iniciativas.

Es el caso de MapBiomass, concebido en un seminario organizado por el Observatorio del Clima, en 2015, en São Paulo. El encuentro, que reunió a especialistas en teledetección y mapeo de uso del suelo, lanzó el desafío de producir una serie histórica de mapas de forma rápida, actualizada, precisa y barata. Con el apoyo de Google, que puso a disposición Google Earth Engine, empezaron a construir una plataforma abierta a una red de colaboradores de todo el país y extremadamente accesible para el público en general, en la que se programan las computadoras con el uso de metodologías de inteligencia artificial cada vez más sofisticadas para analizar imágenes satelitales. Equipos descentralizados procesan imágenes de satélites disponibles en la nube para elaborar mapas, produciendo conocimiento científico detallado sobre los cambios en la cobertura y el uso del suelo en Brasil. A través de la amplia transparencia y difusión de su trabajo, MapBiomass se ofrece como una poderosa herramienta para aumentar la investigación, las acciones de conservación, las estrategias de manejo y de mitigación de los cambios climáticos. Los mapas producidos presentan diagnósticos de ocupación año por año, con especial atención a la dinámica del área estudiada a lo largo del tiempo, abarcando siempre el período desde 1985 hasta la actualidad.

La iniciativa está formada por universidades, empresas tecnológicas y ONGs, con una creciente expansión de los miembros involucrados. Sólidamente anclada en prácticas científicas rigurosas, ha dado lugar a una robusta producción de artículos científicos.

En agosto de 2021 la plataforma publicó la Colección 6, con nuevos recursos y especificaciones. Se realiza el mapeo en base a píxeles de 30 m x 30 m, para un total de 9.500 millones de píxeles. Cada tramo del territorio tiene su historia escrutada durante los últimos 36 años. La Colección 6 le permite al visitante dibujar un área en el mapa (que puede ser de solo un píxel) y activar el *time-lapse on the fly*, obteniendo la animación de la dinámica temporal de la ocupación desde 1985. En un futuro cercano el visitante podrá guardar esta animación. Por ahora, puede descargar mapas, estadísticas, artículos científicos, infografías y conocer la historia de cada pedacito de tierra de 30 m x 30 m en Brasil desde 1985. La plataforma es sumamente instigadora e incita al visitante en sus múltiples posibilidades, siempre respaldado en los tutoriales disponibles que lo guían por los posibles caminos de navegación. Todo el contenido es público y gratuito, incluidos los códigos utilizados en la elaboración de los mapas, lo que permite su uso y reproducción, así como también abre innumerables posibilidades de gestión a los usuarios (Souza et al., 2020).⁵

El logotipo de Mapbiomas (presente en todos los mapas) es un pequeño conjunto de píxeles. El símbolo recuerda cómo el conocimiento producido hace referencia a cada una de las pequeñas áreas que conforman el territorio estudiado, pero también podemos pensar en las personas involucradas en la construcción de la plataforma y en cada uno de sus usuarios.

Entre los diversos contenidos disponibles para descargar, hay un mapa del Cerrado (Mapa 2). Un detalle en la esquina superior

⁵ Para la plataforma, ingresar a: <http://mapbiomas.org>. En el canal de YouTube hay videos de informes anuales, tutoriales, eventos de debate y otros contenidos explicativos: <https://www.youtube.com/c/MapBiombrasil>

izquierda del conjunto muestra todos los biomas de Brasil (que son, a su vez, privilegiados en otros mapas de la misma colección). En el lado derecho hay una breve explicación sobre la plataforma y la ruta para visitarla en internet. A continuación, se muestran los logotipos de 42 instituciones involucradas, entre universidades, ONGs y empresas. A la izquierda hay una tabla de distribución de área que especifica 18 categorías de uso y cobertura del suelo (como formación de sabana, forestal, agricultura temporal, pastos, minería) y otra leyenda que conceptualiza cada una de estas clases.

En la página también hay varias infografías descargables. Aquella sobre la evolución de la cobertura y uso de la tierra en Brasil 1985-2020 (Mapa 3) informa el área de cada bioma en el conjunto del área del territorio nacional (por ejemplo, la *Caatinga* tiene 86,3 Mha, 10,1% del total de 851,1 Mha de Brasil). La dinámica histórica de la ocupación se presenta de varias maneras. A la izquierda hay un gráfico de evolución (ganancia/pérdida) de vegetación nativa, pastizales, agricultura y silvicultura. A la derecha otro gráfico presenta la evolución de la selva, la agricultura, la formación vegetal no forestal, el área sin vegetación y el cuerpo de agua. El mapa central muestra los porcentajes actuales de los tipos de ocupación, circulado por dos gráficos. El primero mide las categorías más amplias y el segundo, de menor espesor, cuantifica las clases específicas. Un pequeño círculo en la esquina superior derecha muestra el porcentaje de vegetación nativa (63,3%), como si fuera un recipiente que se vacía. Abajo, la figura de un buey indica un crecimiento proporcional del 39% de los pastos y las ramas de trigo señalan un aumento de 2,9 veces de las áreas agrícolas, siempre con relación a 1985. Arriba, la invitación al conocimiento profundizado: “para más información visita mapbiomas.org”.

La difusión de la colección alcanzó un impacto significativo en los medios de comunicación y los principales periódicos del país publicaron muchos de sus datos, alertando al público sobre el avance de la destrucción ambiental en Brasil. Otro impacto importante de la plataforma es el uso de sus datos para producir estudios científicos que, a su vez, ayudan en las decisiones de políticas públicas. Desde 2018 el Premio Mapbiomas distingue trabajos en las categorías “joven”, “general”, “aplicaciones en políticas públicas” y, desde su cuarta edición, lanzada en 2021, “aplicaciones en el sector privado”.

La difusión, el uso e incluso la negación de estos mapas se produce en un campo de batalla entre distintos actores, proyectos e intereses locales, nacionales e internacionales. El mapa se convierte en un artefacto de lucha y acción transformadora, y es así que, indudablemente, sus creadores conciben la plataforma.

Mapas y protección ambiental

MapBiomass no fue el primero en utilizar la teledetección con imágenes de satélite en el país. El INPE, como hemos visto, empezó a recibir imágenes en 1975. Al año siguiente apareció la primera tesis de maestría defendida sobre el tema, seguida de otros trabajos académicos (Santos y Novo, 1976 y 1977; Tardin et al., 1979). Desde entonces, el INPE ha continuado llevando a cabo acciones pioneras de forma vigorosa. En 1988 se creó el Proyecto de Monitoreo de la Deforestación en la Amazonía Legal por Satélite (Prodes) a pedido del Gobierno federal, que asignó recursos anuales de su presupuesto a la iniciativa, buscando información rigurosa que pudiera orientar las políticas públicas. El satélite podía detectar áreas de deforestación superiores a 0,0625 kilómetro cuadrado (6,25 ha), orbitando a una altitud de unos 705 kilómetros. Inicialmente, las imágenes se trabajaban en papel: se imprimían en hojas grandes y se analizaban manualmente. Desde entonces, el INPE ha mejorado sus tecnologías con imágenes de resolución de treinta metros y

produce datos anuales de deforestación (Almeida et al., 2022). Los mapas y los datos son de acceso público desde 2004 en internet (Mapa 4).

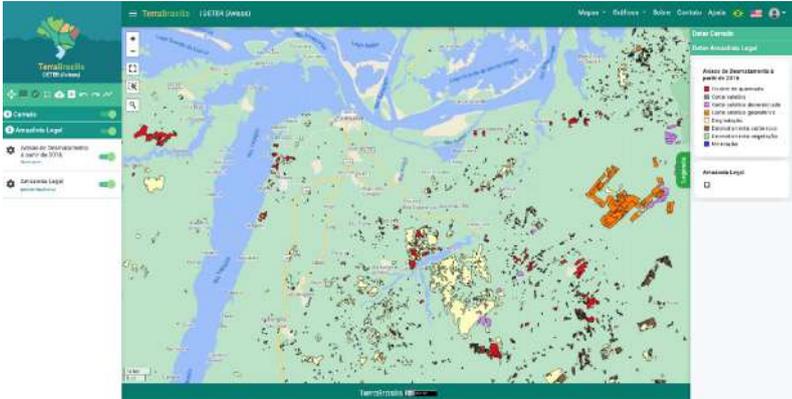
Mapa 4. Prodes Deforestación, Amazonas



Fuente: Terra Brasilis.

Sin embargo, el Prodes fue insuficiente para agilizar las inspecciones y el INPE empezó a desarrollar el Deter, un relevamiento de alertas por cambios en la cobertura vegetal, en operación desde 2004. El monitoreo pasó a ser diario, posibilitando la intervención inmediata de las autoridades competentes. Hasta 2015, el Deter usaba datos del sensor Modis, a bordo del satélite Terra, que detectaba la deforestación superior a 25 hectáreas. Sin embargo, el perfeccionamiento actual de los sensores permite mapear, casi en tiempo real, la deforestación y los incendios en áreas mucho más pequeñas. El Deter se ha convertido en un instrumento dinámico para el Instituto Brasileño de Medio Ambiente y Recursos Naturales Renovables (Ibama), ya que orienta con precisión a dónde deben ir los fiscales para contener los crímenes ambientales en curso (Mapa 5).

Mapa 5. Deter Avisos. Región de Santarém y adyacentes, PA



Fuente: Terra Brasilis.

Como coronación de todos estos trabajos, el INPE ofrece el portal TerraBrasilis, un proyecto dinámico y en constante actualización, que pone a disposición informaciones espaciotemporales en internet, ofreciendo al público mapas temáticos y datos cuantitativos organizados en tablas analíticas. Los mapas son interactivos, compuestos por varias capas de detalles que pueden ser activadas por los visitantes, quienes pueden buscar áreas de interés, estados, municipios, áreas de conservación y reservas indígenas, así como explorar la evolución de los datos en las series de comparación temporal, mostrando las variaciones de un año a otro (Assis et al., 2019). También se tiene acceso gratuito al banco de imágenes de dieciocho satélites con distintos periodos de actividad desde 1973. Cada satélite tiene sensores diferentes y el visitante puede elegir la imagen por municipio, órbita o región, así como descargarla, siempre que se registre en el sistema.

Un tercer proyecto importante es el MAAP, lanzado en 2015 por Amazon Conservation. El MAAP monitorea el bioma amazónico en áreas de Perú, Brasil, Colombia, Ecuador, Bolivia, Venezuela, Guayana, Surinam y Guayana Francesa y combina varias tecnologías

de teledetección, identificando acciones de destrucción en tiempo real. El enfoque de este proyecto se basa en un triple objetivo: proteger los espacios naturales, empoderar a las poblaciones locales y poner la ciencia y la tecnología al servicio de estas causas.⁶

Los mapas producidos por instituciones como el INPE, MapBiomás y el MAAP se caracterizan por el rigor metodológico, la transparencia y el acceso público y gratuito. Son, de hecho, mucho más ricos y amplios de lo que hemos podido explorar aquí debido a la brevedad de este ensayo. Su elaboración está guiada por la intención de brindar información para acciones de órganos gubernamentales, además de servir como base de datos para investigaciones en diversas áreas del conocimiento sobre la evolución del territorio brasileño. Los científicos y técnicos involucrados son plenamente conscientes del poder de estos mapas para la conservación del medio natural, así como para el crecimiento económico sostenible, en un país con una fuerte matriz agropecuaria que debe seguir las tendencias productivas internacionales para garantizar la competitividad y aceptación de sus productos. Esta constatación no modifica el rigor científico y las sofisticadas metodologías utilizadas, que permiten que los mapas sean auditables y garantizan un altísimo nivel de confiabilidad en sus resultados.

La difusión continua de mapas y estadísticas genera impactos significativos. Entre 2004 y 2012, por citar un ejemplo, el uso del Deter por parte de los organismos ambientales públicos jugó un papel importante en la caída del 70% de la deforestación ilegal en la Amazonía. Sin embargo, en el período más reciente, cuando todos los datos alcanzan una precisión cada vez mayor y la información sobre la ocupación y el uso de la tierra abunda en tiempo casi real, la deforestación ha avanzado de forma preocupante. Según datos del INPE, la tasa de deforestación consolidada para la Amazonía

⁶ El MAAP es menos conocido en Brasil y no ha sido utilizado comúnmente en evaluaciones por parte de las autoridades brasileñas o la prensa y la opinión pública. Ver el sitio web: <https://www.amazonconservation.org/>. Sobre las metodologías científicas utilizadas en el proyecto ver Finer, Matt et al. (2018).

Legal entre el 1 de agosto de 2019 y el 31 de julio de 2020 fue de 10.851 kilómetros cuadrados, concentrados en Pará, Mato Grosso, Amazonas y Rondônia. Según el sistema de alerta Mapbiomas, en 2021, Brasil tuvo un área deforestada en Brasil de 1.655.786 hectáreas, lo que representa un aumento del 20% con respecto a 2020. La velocidad promedio de deforestación fue de 4.536 hectáreas por día. Entre las alertas detectadas por el monitoreo, el 98,7% presentaba indicios de ilegalidad. La Amazonía tuvo 977.733 hectáreas deforestadas y el Cerrado, 500.537 hectáreas (MapBiomas Alerta, 2021).

La guerra contra el medio ambiente

Para Márcio Astrini, secretario ejecutivo del Observatorio del Clima, no falta información, sino acción, en un contexto en el que se activan en promedio doscientas alertas de deforestación por día, desde 2019. Hay, en sus palabras, “una guerra contra el medio ambiente”, en una situación bochornosa (Astrini, 2021).

Estos diversos mapas se convierten en instrumentos de acción a medida que se producen, utilizan, difunden y debaten. ¿Pero por qué el aumento de la calidad de la información no genera un control proporcionalmente efectivo de la destrucción ambiental? Bruno Latour ofrece una interpretación provocadora que invita a la reflexión sobre la negación de la ciencia y sus impactos sobre el panorama contemporáneo. Los datos existen y están disponibles, pero muchos los acusan de dudosos, parciales o de que son resultado de las estrategias de fuerzas ocultas contra la nación. Otros simplemente los ignoran, fingiendo no verlos ni conocerlos. Para Latour, estas actitudes no son el resultado de la mera ignorancia, sino que siguen la decisión elitista de dejar el mundo a su suerte (Latour, 2020).

Los mapas de sensores por satélite devienen de una técnica refinada y resultan en grandes logros del conocimiento científico y tecnológico. Sin embargo, el avance de la deforestación en Brasil

muestra cómo los hechos científicos no se sostienen por sí solos. Funcionan en contextos y prácticas políticas que crean o no condiciones para la delimitación de valores y supuestos por los cuales estos datos son validados por diferentes grupos sociales. Producidas por satélites que circulan a cientos de kilómetros de altura, las imágenes vienen del cielo a la tierra, y es en la compleja e impredecible dimensión de las sociedades humanas que se las transforma en mapas y sirven como artefacto político en la lucha por una nueva relación con el medio natural.

Post scriptum

La primera versión de este artículo fue escrita en 2022, en el contexto de la presidencia de Jair Bolsonaro. La política de muerte y destrucción de su gobierno tuvo consecuencias muy graves para Brasil. Todo empeoró ante la perspectiva de su posible reelección. Sin embargo, la sociedad brasileña reaccionó y cambió el rumbo del país. El nuevo presidente electo, Lula, nombró a Marina Silva como ministra de Medio Ambiente. El INPE vuelve a tener voz activa, el IBAMA está en reestructuración. En noviembre de 2023, datos del INPE muestran una disminución del 22% en la tasa de deforestación en la Amazonía brasileña (entre agosto de 2022/julio de 2023), lo que indica la disposición de la nueva política gubernamental.

Los desafíos son muchos y los caminos están llenos de incertidumbre. La Amazonía está atravesando la mayor sequía de su historia, para sufrimiento de todos los seres vivos, humanos y no humanos, que viven allí. Contrariamente a la tendencia en la Amazonía, la tasa de deforestación en el bioma del Cerrado entre agosto de 2022 y julio de 2023 fue la más alta desde 2017, lo que plantea serios dilemas a las autoridades públicas, ya que se produjo, predominantemente, en propiedades privadas, con fraudes exitosos de la legislación. A esto se le suma que existen opciones civilizacionales inciertas (y peligrosas) en nuestra sociedad, como en el caso de

los proyectos de explotación petrolera en la desembocadura de la cuenca del río Amazonas, objeto de grandes desacuerdos dentro del propio gobierno.

Los mapas no hablan por sí mismos, sino en redes de enfrentamientos y juegos de poder. Lo que haremos con tantos mapas involucra nuestras luchas presentes y proyectos futuros.

Bibliografía

Almeida, Claudio et al. (2022). *Metodologia utilizada nos sistemas Prodes e Deter* (2º ed.). São José dos Campos: INPE.

Assis, Luiz Fernando et al. (2019). TerraBrasilis: A spatial data analytics infrastructure for large-scale thematic mapping. *International Journal of Geo-Information*, 8(513), 1-27.

Astrini, Márcio (11 de junio de 2021). Declaración en el video “Lançamento do relatório anual do desmatamento no Brasil” [Video]. *YouTube*. <https://youtu.be/uq04DamkmZM>

Cavalcante Junior, Amadeu (2021). Uma visão da Amazônia legal durante a ditadura militar: capitalismo e desenvolvimento no contexto da SUDAM. *Veredas do Direito*, 18(40), 143-187.

Finer, Matt et al. (2018). Combating deforestation: From satellite to intervention. *Science*, 360(6395), 1303-1305.

Furtado, Júnia (2021). *Quebra cabeça africano*. Belo Horizonte: Miguilim/Odisseia.

Harley, John (2001). *The new nature of maps*. Baltimore: John Hopkins.

Ianni, Octavio (1986). *Ditadura e agricultura: o desenvolvimento do capitalismo na Amazônia* (2º ed.). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais [INPE] (2021). *Avaliação da alteração da cobertura florestal na Amazônia legal utilizando sensoriamento remoto orbital*. São José dos Campos: INPE. <http://www.obt.inpe.br/OBT/assuntos/programas/amazonia/prodes/pdfs/Prodes1989.pdf>

Latour, Bruno (2020). *¿Onde aterrar?* São Paulo: Bazar do Tempo.

MapBiomas Alerta (2021). Panorama do Desmatamento por Bioma e no Brasil em 2021. <https://alerta.mapbiomas.org/>

Santos, Armando y Novo, Evlyn (1977). *Utilização de imagens LANDSAT no acompanhamento e controle dos projetos agropecuários na Amazônia*. Cachoeira Paulista: Informe INPE-1075-NTE/101/ Biblioteca INPE.

Santos, Armando y Novo, Evlyn (1976). *Uso de dados do LANDSAT-1 na implantação, controle e acompanhamento de projetos agropecuários no sudoeste da Amazônia Legal*. Cachoeira Paulista: Informe INPE-1044-TPT/056/ Biblioteca INPE.

Silva, Claiton Márcio da (2018). Entre Fênix e Ceres: a grande aceleração e a fronteira agrícola do Cerrado. *Varia Historia*, 34(65), 409-444.

Silva, Sandro Dutra e (2017). *No Oeste, a terra e o céu: a expansão da fronteira agrícola no Brasil Central*. São Paulo: Mauad X.

Silva, Sandro Dutra e (2020). Challenging the environmental history of the Cerrado. *HALAC*, 10(1), 82-116.

Souza, Carlos M. et al. (2020). Reconstructing three decades of land use and land cover changes in Brazilian biomes with Landsat archive and earth engine. *Remote Sensing*, 12(17), 1-27.

Steffen Will et al. (2004). *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure. The IGBP Book Series*. Berlin: Springer-Verlag.

Steffen, Will et al. (2015). The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration. *The Anthropocene Review*, 2(1), 81-98.

Tardin, Antonio et al. (1979). *Levantamento de áreas de desmatamento na Amazônia legal através de imagens do satélite LANDSAT*. Cachoeira Paulista: Informe INPE 1411-NTE/142/ Biblioteca INP.

Infancias y crianzas frente al desastre

Miradas desde el cine mexicano

Elissa J. Rashkin

■ Doi: 10.54871/ca24an8l

Introducción: los estudios cinematográficos y el Antropoceno

En las humanidades y las ciencias sociales, los estudios cinematográficos han ocupado un lugar movedido que, además de señalar la complejidad y diversidad de su propio terreno de investigación, también ejemplifica el giro hacia la inter- y transdisciplinariedad en la academia contemporánea. Si revisamos los programas de estudio que se han ocupado del cine al nivel universitario, desde sus inicios en los años sesenta hasta la fecha, veremos que muchas escuelas han agrupado cine y arte, con énfasis en la creación artístico-visual, mientras otras juntan los estudios cinematográficos con los de la literatura, ubicándolos como dos grandes maneras de narrar historias y, en menor medida, de generar lenguajes poéticos. Otras más ubican el cine en el campo de los estudios de la comunicación, por su cercanía a otros medios surgidos a finales del siglo XIX e inicios del XX, como la prensa moderna, la radio, y más adelante la televisión. También se encuentran cursos y programas de

cine en facultades de teatro, por su procedencia común desde las artes escénicas.

De modo paralelo, los laboratorios audiovisuales han surgido en el seno de algunas escuelas de antropología e historia, primero como métodos de registro y luego como métodos alternativos o complementarios para realizar investigación. Es decir, las producciones audiovisuales no solo ilustran o divulgan argumentos, sino que constituyen en sí modos de acercarnos a las realidades que son, a grandes rasgos, nuestro punto de interés científico y humanístico (Dorotinsky et al., 2017; Paniagua Ramírez, 2013). La expansión de las tecnologías de producción y exhibición ha sido un factor motivando la incorporación de la imagen en movimiento y la grabación de textos sonoros diversos como parte del quehacer académico. Al mismo tiempo, hay que reconocer que, desde sus inicios, el cine ha sido mucho más que un registro transparente de personas y acontecimientos que pasan frente a una cámara, a la vez que tampoco se puede considerar como un campo autónomo –es decir, como una confección artística o incluso comercial– independiente de los horizontes espaciotemporales en que ha sido producido, circulado y consumido.

El cine es tecnología, técnica e ilusión; historia, en el sentido de una secuencia de eventos hilados entre sí para contar algo, y también historia en el sentido de documento o indicio de determinado momento, lugar y acontecimiento. Esto aplica también a la ficción, pues los indicios de “lo real” aparecen como modos de narrar, de vestirse o de hablar, incluso de mirar y de escuchar. Aunque se estiliza equiparar el papel de director con el de autor, como quien escribe una novela o poema, casi siempre es un trabajo en equipo; también se puede hablar de productos de determinados estudios, o del auge y declive de ciertos géneros, o bien, por ejemplo, el papel de los cines como espacios de sociabilidad en diferentes ciudades o pueblos, entre otras muchas posibilidades. Desde luego, entonces, es un dispositivo que nos permite analizar cuestiones como las de

género, identidades étnicas y nacionales, heteronormatividades, ideologías y poder.

Este capítulo, enfocado en cuatro representaciones fílmicas de infancias y crianzas ante las crisis socioecológicas en el Antropoceno, aborda el tema central de cuidado y resistencias desde los estudios cinematográficos y también desde los estudios del binomio cuerpo-territorio como lo aborda un sector de la teoría cultural actual. Se enmarca, por lo tanto, en una línea emergente de investigación que procura expandir los límites de los estudios fílmicos y culturales en América Latina más allá de las tradicionales preocupaciones antropocéntricas, como indican los títulos de dos antologías importantes: *Latin American Culture and the Limits of the Human* (Bollington y Merchant, 2020) y *Pushing Past the Human in Latin American Cinema* (Fornoff y Heffes, 2021). Ambos libros dialogan con teorías poshumanistas y ecocríticas para desarrollar lecturas de artefactos culturales históricos y contemporáneos en que las relaciones entre lo humano y lo animal, el medio ambiente y la economía capitalista, las violencias y las resistencias sobresalen como la médula de los análisis. Tales estudios muestran la importancia de saltar confines disciplinarios y posicionarnos en las fronteras de las artes, las humanidades y las ciencias sociales y naturales para abordar el Antropoceno como fenómeno complejo, inseparable de nociones de cultura y representación.

No pretendo ensayar aquí los debates sobre las limitaciones del término “Antropoceno” y la consecuente preferencia, de parte de algunas personas que escriben sobre el tema –Jason Moore, Donna Haraway, Nicholas Mirzoeff y Víctor Toledo, entre otras–, por “Capitaloceno”, “Plantacionoceno” y otros términos que explicitan las relaciones de poder que rigen la explotación de la tierra por sectores de la humanidad (Fornoff y Heffes, 2021, pp. 4-6; Toledo, 2019). Sin recurrir a esta terminología alternativa, parto del supuesto de que el Antropoceno, como época en que predomine la intervención del antropos en todas las esferas de la existencia planetaria independiente de sus cualidades imaginadas como naturales o culturales,

está marcado por condiciones de desigualdad dentro y fuera de las formaciones sociales humanas. En este sentido, no podemos comprender sus alteraciones del ecosistema sin tener presente otros conceptos como colonialismo, racismo y régimen heteropatriarcal.

Esta perspectiva plantea que, en la economía global capitalista, los cuerpos humanos, como los de otras especies y la tierra misma, son mercancía. Tal condición ha sido de larga duración en América Latina; la esclavitud indígena y negra de la época virreinal o las desigualdades impuestas sobre las mujeres para asegurar la reproducción de la mano de obra son intervenciones que repercuten hasta hoy, a la vez que emerge una cosificación intensificada en la trata de personas a través del secuestro y la desaparición sistemática en un clima de inseguridad multidimensional. Ser madre o padre en este escenario se vuelve una lucha constante, ser infante o joven, también, pues la infancia o la juventud – como construcciones de épocas anteriores con inevitables matices de clase y posicionamiento social– no existen en la práctica para muchos seres cuyas vidas son estructuradas por la más depurada necesidad de supervivencia. Defenderse o defendernos de la violencia depredadora reemplaza la meta del buen vivir, ante la degeneración de ecosistemas y sociosistemas bajo una sola lógica de explotación.

Estas crisis encuentran aguda representación en el cine mexicano actual, trascendiendo géneros fílmicos para constituirse como corriente comunicativa provocadora y urgente. En las páginas que siguen, abordo cuatro películas recientes de ficción, que son, en orden cronológico, *Vuelven* de Issa López (2017), *Cómprame un revolver* de Julio Hernández Cerdón (2018), *El camino de Xico* de Eric Cabello (2020) y *Noche de fuego* de Tatiana Huezo (2021). Radicalmente distintas en sus estéticas narrativas, estas películas afrontan la problemática de la vida en circunstancias de necropoder, relacionado con el crimen organizado, la minería y la destrucción ambiental, la fragmentación familiar, o bien todos estos elementos. Procuero demostrar cómo estos artefactos culturales, con sus historias de maternidades/paternidades y el reto de la niñez bajo sitio, toman

posturas y nos ayudan a visualizar las reconfiguraciones de las relaciones familiares y afectivas, los cuidados entre seres humanos y no humanos, y las maneras en que las estrategias de sobrevivencia pueden devenir en resistencias.

Cuerpos y territorios

Tomo, en este sentido, el cine como dispositivo dialógico que exige especificidades metodológicas a la vez que permite apertura hacia otros campos analíticos, políticos y estéticos. Por lo tanto, reseñaré primero, de manera sintética, el marco teórico que sostiene la lectura fílmica. Es pertinente, por ejemplo, mencionar el *capitalismo gore* teorizado por Sayak Valencia (2016) en el influyente libro de ese título, situado en el México del siglo XXI. Leyendo el país a través de la violencia desatada con la guerra contra el narcotráfico y sus siniestras implicaciones, la autora describe una situación en que las personas, más allá de trabajadores o consumidores, se han vuelto objetos de compraventa, en una necro-economía fundada en la desechabilidad de los seres humanos y el terror como mecanismo de control empleado desde entidades diversas, entre ellas el Estado, las empresas transnacionales, el crimen organizado y/o configuraciones que unen múltiples fuerzas para reprimir a determinados grupos o sectores, como se ha hecho evidente en el caso de la matanza y el secuestro colectivo en 2014 de los estudiantes normalistas de Ayotzinapa, en el estado mexicano de Guerrero.

Si bien el enfoque de Valencia se centra en la gestión de lo que ella llama “sujetos endriagos”, que asumen una especie de monstruosidad para sobrevivir y salir adelante en la necro-economía regida por la violencia directa y espectacular, otras investigadoras e investigadores trabajando sobre temas del extractivismo y la explotación de la tierra han mostrado que el clima de inseguridad social favorece las grandes empresas que obran de manera

nominalmente legal (Bollington y Merchant, 2020, p. 8).¹ Del mismo modo, la sobreexplotación de las tierras, con consecuencias como contaminación y escasez de agua y otros recursos naturales, favorece el crecimiento y eventual hegemonía del crimen organizado, ya que las colectividades se fragmentan y las vidas precarias no encuentran vías de resistencia. Todo esto veremos representado en las películas bajo discusión.

Un acercamiento útil lo propone Verónica Gago en el tercer capítulo de *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*, titulado “Cuerpo-territorio: el cuerpo como campo de batalla”:

Cuerpo-territorio es un concepto práctico que evidencia cómo la explotación de los territorios comunes, comunitarios (urbanos, suburbanos, campesinos e indígenas), implica violentar el cuerpo de cada quien y el cuerpo colectivo por medio del despojo. [...] La conjunción de las palabras cuerpo-territorio habla por sí misma: dice que es imposible recortar y aislar el cuerpo individual del cuerpo colectivo, el cuerpo humano del territorio y del paisaje (2019, p. 97).

Esta perspectiva apunta a la estrecha relación entre las defensas feministas de los cuerpos en contra de la intervención violenta directa o indirecta –por ejemplo, una legislación que limite el acceso al aborto y otros derechos reproductivos– y las defensas de los territorios físicos en contra de los proyectos extractivistas: luchas también lideradas en gran parte por mujeres (Belausteguigoitia Rius y Saldaña-Portillo, 2015; Gago, 2019, p. 96). “Cuerpo-territorio”

¹ Varias sesiones del seminario “El Capitaloceno en los territorios rurales: diálogos hacia una agenda de justicia ambiental”, llevado a cabo por la Asociación Mexicana de Estudios Rurales (AMER) en 2022, dejaron ver la relación entre despojo territorial y la extensión de la delincuencia en diversas regiones de México. En particular, la participación de Violeta Núñez Rodríguez el 11 de marzo, *Batalla por el litio de México: el despojo que se avecina. Caso de Bacadéhuachi, Sonora*, explicitó esa problemática. Lo mismo hacen varias autoras del libro colectivo *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación* (Belausteguigoitia Rius y Saldaña-Portillo, 2015) en el marco de los estudios de género y pueblos indígenas. Véase también *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina* (Moraña y Valenzuela Arce, 2017).

implica una indivisibilidad y una interdependencia entre la persona y su entorno: relación que remite al sentido común de los pueblos originarios del mundo, aunque se niega en el régimen capitalista de la propiedad privada y del individualismo. Por lo tanto, la autora, partiendo del pensamiento de Silvia Rivera Cusicanqui y Silvia Federici, caracteriza el extractivismo como un régimen político en que la violencia de género lleva un “vínculo orgánico” con la violencia antropocénica, que a su vez no se limita al saqueo de recursos naturales, sino que también abarca fenómenos como el despojo de información en el ecosistema digital (Gago, 2019, p. 102).

Cabe señalar, en relación con el planteamiento de Gago y las otras autoras mencionadas, que el concepto teórico de cuerpo-territorio surge no desde la academia sino desde algunos ecofeminismos y feminismos comunitarios del sur global. Para los pueblos originarios que mantienen vínculos con sus entornos físicos que no son meramente materiales, sino que llevan amplias implicaciones espirituales, la relación del cuerpo con el territorio se construye de manera integral, reproduciéndose a través de todo tipo de prácticas rituales y cotidianas. Para la subjetividad occidental que experimenta los territorios condicionada por los regímenes de propiedad, la misma relación puede tomar formas distintas. Las ciudades, por ejemplo, son lugares estructuralmente desiguales; hay zonas en que la gente transita sin sentirse parte, y zonas donde muchas personas –las mujeres en particular– experimentamos sensaciones de miedo e inseguridad, ya que el mismo paisaje transmite marcadores de peligro y de exclusión. Hay lugares que habitan miembros de determinadas clases sociales privilegiadas, donde, si alguien de otra estrata entra, esto en sí constituye una transgresión. En dichos territorios, también puede haber lugares de refugio sin que estos necesariamente se encuentren en algún ideal burgués del hogar, ni que impliquen un efecto de las políticas de un estado de bienestar.

En gran parte, las poblaciones marginadas, como veremos en relación con la película *Vuelven*, construyen sitios propios de refugio en condiciones precarias y provisionales. En otros casos, como los

que se ven en *Noche de fuego* y *Cómprame un revolver*, las personas tejen y retejen sus lazos con un entorno hostil que, a pesar de su degradación socioambiental, constituye el ambiente en que deben luchar para satisfacer sus necesidades básicas. Construyen, en el proceso, experiencias multidimensionales de reconocimiento y de percepción, involucrando una variedad de entidades humanas y no humanas. Todo esto es lo que crea y recrea el cuerpo como proceso: un organismo biológico, sí, que responde a su entorno a través de sensaciones variadas que a su vez implican el desarrollo de estrategias de adaptación y de acción, estas enmarcadas en el Antropoceno donde las condiciones estructurales generadas de manera antropogénica parecen imponer crecientes grados de complejidad en la lucha diaria por la supervivencia.

El concepto de cuerpo-territorio es central en las cuatro películas bajo consideración, aun cuando sólo *El camino de Xico* apela a una noción tradicional del vínculo entre habitantes de un lugar y las fuerzas naturales y espirituales que también lo habitan. Retomando el argumento feminista en torno a la indisolubilidad entre violencias ambientales y aquellas perpetradas sobre los cuerpos femeninos bajo el régimen extractivista, señalamos que la violencia que permea los ambientes de estas películas es, en primer lugar, violencia de género, llevada al punto de poder considerarla una guerra contra las mujeres. Su transformación en mercancía intercambiable y desechable implica cambios radicales en cualquier ecosistema: el vivir la infancia y la adolescencia femenina bajo sitio, el ser cuidador o cuidadora en condiciones de peligro y precariedad, o bien sufrir la ausencia de la figura materna son situaciones que se desenvuelven en el marco de paisajes desoladores, de por sí violados por los mismos intereses del capital.

Por otra parte, es relevante introducir también el concepto de juvenicidio, acuñado por José Manuel Valenzuela Arce en 2012 y ampliado por él y otros investigadores después (Valenzuela Arce, 2017). En un artículo que hizo Germán Muñoz González con Valenzuela Arce, se aclara que el concepto de juvenicidio “no es sinónimo

de asesinato, aunque es *la primera aceptación*" (2020, p. 31).² Asesinato, secuestro, tortura, y todo tipo de violencia directa son pan de cada día para las y los jóvenes en varias partes de América Latina, pero los autores también identifican otros tipos de violencia menos visibles, como son la precariedad laboral, la exclusión de la vida pública, el silenciamiento en los medios de comunicación, y la discriminación. "Ampliar el sentido de la palabra juvenicidio, –dicen– más allá de la eliminación física brutal, implica comprender que es posible quitarles la vida ‘gota a gota’, día a día, en todo lugar, permanentemente y mediante formas refinadas, tan crueles como los asesinatos" (Muñoz González y Valenzuela Arce, 2020, p. 33).

Aunque los autores no lo mencionan, considero que la violencia ambiental, que deja a las juventudes rurales y urbanas sin patrimonio, desarraigadas, amenazadas en cuestiones de salud y sin acceso a los medios básicos de sustento, puede ser tipificada dentro de esta definición de "juvenicidio expandido" (Muñoz González y Valenzuela Arce, 2020, p. 33). La desintegración de las comunidades abre camino a nuevas violencias. Además, como veremos de forma destacada en las películas, la violencia sufrida por la población infantil y juvenil no necesariamente proviene del ataque directo hacia ella, sino que empieza con la orfandad: la ausencia de padres o madres a raíz de la migración, la sobrecarga de trabajo, el abandono, la muerte o la desaparición violenta de las figuras parentales como parte del ciclo de violencia psicológica, precariedad y vulnerabilidad.

Finalmente, cabe señalar que este capítulo aborda el concepto de cuidado en la exploración, a grandes rasgos, de las capacidades de los personajes de cuidarse y ser atendidos y protegidos unos por otros, la destrucción de esas capacidades y las posibilidades de sustitución o reconstrucción como respuesta a los regímenes de violencia ya señalados. Una definición elemental, elaborado en el campo de la enfermería, nos permite ver la elasticidad del concepto:

² En cursivas en el original.

El cuidado se produce en la relación entre el cuidador y el ser que es cuidado, en la cual podemos identificar cinco perspectivas respecto a su naturaleza: el cuidado como característica humana, el cuidado como imperativo moral, el cuidado como afecto, el cuidado como interacción interpersonal, y el cuidado como intervención terapéutica, siendo que en el proceso de cuidar existe interrelación entre esas categorías (Kuerten Rocha y Lenise do Prado, 2008, pág. 3)

En las películas aquí estudiadas, la capacidad cuidadora de las figuras adultas con respecto a las infancias está trastocada, y a pesar de esto, persiste, sea de modo debilitado (*Noche de fuego* y *Cómprame un revolver*) o bien espectral (*Vuelven* y *El camino de Xico*). Al mismo tiempo, otras figuras, no necesariamente humanas, aparecen para ejercitar funciones que en otras circunstancias podían haber correspondido a las madres, padres como cuidadores. De esta manera, las películas retratan el desastre, pero también revelan las diversas características del cuidado cuando, como proceso relacional, emerge desde un impulso primordial de solidaridad.

Tigres, peces y la ciudad de los huérfanos en *Vuelven*

La película *Vuelven* inicia con unas cifras relacionadas con este fenómeno: “En los últimos 10 años la violencia en México ha provocado 160.000 muertos y más de 53.000 desaparecidos. Zonas enteras de algunas ciudades se están quedando desiertas. No hay cifras para los niños que los muertos y los desaparecidos han dejado atrás”. Presentar estos datos, como si se tratara de un documental, será una manera peculiar de abrir una película de terror, pues por lo regular la función de este género fílmico es la de provocar fuertes emociones a través de narrativas, personajes y efectos especiales entendidos como distintos de la realidad —es decir, la apuesta a una experiencia de catarsis generalmente escapista. Aquí, se establece desde el principio que el terror mayor proviene

del contexto histórico cotidiano, y no se limita a lo que veremos en la pantalla. De modo similar, el título *Vuelven* se antoja genérico para casi cualquier filme de este tipo, y es menos descriptivo que el título en inglés, traducible como “Los tigres no tienen miedo”; sin embargo, alude a la compleja relación que las y los niños sobrevivientes guardan con sus familiares que han fallecido como consecuencia de actos violentos.

El caso más espectacular es la de la protagonista, Estrella (Paola Lara), que al inicio de la película, en el transcurso de un tiroteo afuera de su escuela, recibe de su maestra unos gises mágicos que le confieren deseos, pero siempre de manera torcida e inesperada. Cuando regresa a su casa, su mamá no está; y como la ausencia se prolonga, la niña desea que su madre vuelva. Acto seguido, esto pasa, pero a la mamá le ha matado la banda delincencial de las Huascas, y ella vuelve como cadáver envuelto en plástico transparente, escurriendo sangre, sangre que después seguirá a Estrella como presagio durante diversos escenarios violentos. Las apariciones de la madre al principio provocan miedo, pues su forma es monstruosa, como también son los sonidos y efectos visuales que la acompañan; pero pronto, tanto Estrella como el público espectador se dan cuenta de que el cuerpo mutilado está intentando cumplir su papel maternal de cuidadora, mientras lo monstruoso radica en otros entes, no sobrenaturales sino cotidianos.

Privada de la seguridad de su hogar, Estrella se junta con un grupo de niños huérfanos liderados por Shine (Juan Ramón López), y juntos buscan formas de cuidarse y protegerse tanto de la venganza de los criminales como de la violencia depredadora, ya que, además de torturar y matar a adultos, las Huascas raptan infantes para venderlos por sus órganos u otros propósitos siniestros. Cabe mencionar que estos delincuentes tienen una relación directa con el poder político local. Cuando agarran al niño llamado el Morro (Nery Arredondo), Shine y Estrella logran rescatarlo junto con otros pequeños que encuentran confinando en jaulas. Con esto se

intensifica la confrontación entre ellos y los criminales que terminará en la muerte de casi todos los personajes de la película.

Sin profundizar en este conflicto, quiero destacar las escenas en que Shine y luego Estrella procuran compensar la ausencia de las figuras maternas, al imponer reglas y a la vez impartir cariño a su familia reconstruida desde la orfandad. Por ejemplo, cuando Tucsi (Hanssel Casillas), comiendo una sopa instantánea, tira los chicharos, Shine le regaña, diciendo que son su verdura y tiene que comerlos, como si tal cosa realmente pudiera tener valor nutritivo. Shine también mantiene el ánimo del grupo contándoles la historia del tigre, único sobreviviente de una masacre de animales cautivos cuyo cautiverio es otra alteración antropogénica del ecosistema en que solo la delincuencia prospera.

El tigre, lejos de su hábitat natural, camina las calles y no tiene miedo. Dramatizado en los grafitis que los niños dejan en la pared, que a veces cobran vida a través de la animación filmica, el tigre se convierte en el tótem del grupo; pero también es el peluche del Morro, quien no se salva de un fin nefasto, recordándonos que el terror aquí no es el regreso de los muertos, sino el contexto, llámese necroeconomía o capitalismo *gore*, en que la producción de la muerte se impone como estructura social determinante, cancelando la posibilidad de las infancias y las crianzas biopositivas. Los filamentos de la solidaridad, los que surgen entre los huérfanos o los que extienden la madre y el tigre como cuidadores fantasmales, se deshacen con demasiada facilidad.

Los elementos que aparecen en *Vuelven*, empezando con su título genérico y poco descriptivo, hacen que cumpla con la noción de una película de terror. Sin embargo, los elementos que refieren a un universo sobrenatural son, en gran medida, secundarios, ya que la narrativa podría desarrollarse sin ellos para contar la historia de la ausencia maternal y de las infancias abandonadas a su suerte debida a las violencias que rigen en el México contemporáneo. Al mismo tiempo, las referencias sobrenaturales o mágicas están cargadas de las implicaciones que se asocian, en la llamada teoría

espectral o los estudios espectrales –actual área de interés en los estudios latinoamericanos literarios y sociales–, con el llamado a la justicia.³ Cuando los conflictos no están resueltos y las heridas siguen abiertas, aparecen los espectros: en este caso, no solo la madre muerta y otras víctimas de la narcoviolencia, sino también los peces que habitan de manera improbable la casona abandonada, o el propio tigre, espíritu de la resiliencia, vengador tan implacable como imaginario, tonal protector de las infancias abandonadas.

Cuidados familiares en territorios bajo sitio

En *Vuelven*, el género femenino de la protagonista importa porque implica una relación estrecha con la madre, y quizás también con la maestra que le transfiere sus ambivalentes poderes mágicos. Los varones al principio no aceptan a Estrella por ser niña, pero pronto se convencen de su valentía y le hacen parte de la banda. El feminicidio como fenómeno generador de orfandades es implícito en la manera en que las mamás han muerto, ya que los niños conservan sus imágenes en videos sangrientos tomados por los propios narcos en sus celulares. Pero, dado su enfoque en las precarias circunstancias tanto de la niña, como de los niños huérfanos, la violencia en *Vuelven* no se presenta como violencia de género en particular, sino el terror que atenta contra las infancias en las distopías urbanas de la actualidad. En *Cómprame un revolver y Noche de fuego*, en cambio, la condición femenina representa vulnerabilidad, no por naturaleza, sino por las implicaciones de género en contextos altamente violentos, donde las niñas deben ser protegidas de las bandas delincuenciales, machistas *in extremis*, que las llevan para fines de explotación sexual.

³ Véanse los trabajos compilados por Ribas-Casasayas y Petersen (2016), Ribas-Casasayas (2019).

El paisaje apocalíptico de *Cómprame un revolver* es, de hecho, un paisaje sin mujeres. Las responsabilidades de cuidado siguen, aunque la estructura social está debilitada casi por completo. A la niña Huck (Matilde Hernández) le cuida su padre Rogelio (Rogelio Sosa), un drogadicto que sobrevive cuidando el campo de béisbol y haciendo otros servicios a los narcos, un grupo llamado los Elegidos cuyos integrantes andan armados y además adornados con restos de ropa femenina, quizás en función de trofeos de feminicidios o emblemas de una ausencia presente. En este ámbito forzosamente masculinizado, el padre disfraza a su hija: ella anda con casco y máscara para que no sea identificada como niña y desaparecida como su mamá y hermana mayor, y a veces está dolorosamente encadenada para no ser robada. A su vez, la niña cuida a su padre cuando este se vuelve disfuncional ante su adicción.

Huck, cabe señalar, es la narradora de la película, y nos dice en el inicio que “todo lo que se cuenta en esta película es real”. Ella comenta la suerte de su padre, y refiere también al desastre ecológico que enmarca el humano, al señalar que ya no se oyen búhos ni se ven lagartijas en ese paisaje desértico. Como Estrella en *Vuelven*, Huck se junta con niños varones, todos huérfanos, su infancia permeada por violencia y la necesidad de sobrevivir en un ámbito extremo, seco, reducido quizás a la nuda vida en los términos que plantea Giorgio Agamben (2006), pero animados por la búsqueda trascendente de recuperar, en este caso, el brazo mutilado de uno de los niños, Ángel (Ángel Leonel Corral), que debe estar retenido por los agentes de la violencia. Este brazo talismánico, como el tigre del Morro, sugiere una especie de inverso o iteración *gore* del realismo mágico que antes poblaba la literatura y el cine latinoamericanos, por lo menos en los productos más consumidos en el nivel internacional.

De nuevo, nos encontramos ante cuerpos-territorios regidos por la cuestión espectral. Los elementos aparentemente fantásticos en estas películas resultan ser naturales en ecosistemas caracterizados por el rompimiento de lazos afectivos; la fragmentación de

colectividades sociales tradicionales como la familia, la escuela y la comunidad; la precariedad y la pobreza en todos sus aspectos. Estas condiciones conllevan a una suspensión de cualquier lógica narrativa convencional, o más bien, la sustitución de la narrativa dramática o sentimental por una lógica de la fábula sin moraleja, apropiada para el contexto de violencia radical que es, en este caso, el México contemporáneo. No se puede negar el trasfondo documental de todas estas películas, a la vez que tampoco se puede negar la necesidad de sus realizadores de construir narrativas que amplíen las posibilidades expresivas más allá del naturalismo y, de ese modo, procuren mover afectos y generar respuestas en el público espectador basadas no solo en la racionalidad sino, quizás, en algo más atmosférico y sensorial.

En el caso de *Noche de fuego*, se trata de la primera película de ficción de Tatiana Huezo, directora quien hasta ahora ha trabajado magistralmente en el documental, logrando uno de los más poderosos ejemplos de esta naturaleza en su obra anterior, *Tempestad* (2016). Ese filme también versaba sobre temas como la desaparición de personas, la violencia, la impunidad y los lazos afectivos maternales, que vuelven a presentarse en este largometraje de ficción. Se trata en este caso de una adaptación libre de la novela *Ladydi*, de Jennifer Clement (2021 [2014]); y cabe mencionar que tanto la novela como la película llevan en inglés el título *Prayers for the Stolen*, el cual posiciona ambas obras como una especie de ofrenda para las víctimas de la desaparición de personas, en este caso niñas y jóvenes mujeres. Esta intencionalidad no es evidente en el título poco específico *Noche de fuego*, que además implica un solo acontecimiento, quizás haciendo eco de “la noche de Iguala” como sinécdoque periodística para referirse a los crímenes perpetrados contra los normalistas de Ayotzinapa. El título de la novela *Ladydi*, por su parte, concentra nuestra atención sobre la protagonista cuando, en realidad, se trata de un retrato de vivencias colectivas en el azotado campo mexicano.

Volviendo al tema del cuidado, la madre en *Noche de fuego*, como el padre drogadicto en *Cómprame un revolver* y la madre muerta en *Vuelven*, demuestra el compromiso con la crianza y al mismo tiempo expone sus limitaciones en situaciones de crisis permanente. En este caso, Rita (Mayra Batalla), la mamá de Ana⁴ está sola como todas las mamás del pueblo, ya que todos los hombres han ido a trabajar en otras tierras, y obra para proteger a su hija cortándole el cabello, prohibiéndole usar maquillaje o ropa femenina, y escondiéndola en un hoyo cavado por este fin cuando los hombres del narco pasan por la zona. Pasan con frecuencia, y están al tanto de la composición de la población: todo poblador está vulnerable, pero más las niñas, y más aun las que poseen rasgos de belleza convencional, porque ellas son deseadas como mercancía, para el mercado prostibulario y la esclavitud sexual.

Ser “fea”, en este contexto, es virtud, pero no solo eso. Aunque la película no desarrolla el tema tanto como lo hace la novela, es notorio que las madres también viven la distorsión u oclusión de su sexualidad aun cuando no son víctimas directas de la narcoviolencia; pues sus esposos migrantes las abandonan, o regresan al pueblo para contagiarlas de sida, las traicionan imponiéndoles un papel de madre abnegada que, a diferencia del clásico cine mexicano de anteaño, estas películas ya no aceptan idealizar. La mamá de Ana busca refugio en el alcohol; por consecuencia, tal como en el caso de Huck y su papá, los papeles de cuidado a veces se invierten ya que los adultos no son omnipotentes, sino también vulnerables.

Otro elemento que hay que resaltar es la conexión entre la violencia interpersonal y la violencia ambiental. Esta conexión, implícita en las otras obras mencionadas hasta ahora, es en *Noche de fuego* frontal: el pueblo no solo está sitiado por las organizaciones delincuenciales a través de armas de fuego, sino que también vive

⁴ Representada como niña por Ana Cristina Ordóñez González y como adolescente por Marya Membreño. En la novela este personaje se llama Ladydi, en la película, Ana.

en un territorio desligado de los modos de sustento tradicionales, explotado en cambio por la minería al cielo abierto –retratado con detalle documental cerca del inicio de la película– y por el cultivo de la amapola. Este cultivo extralegal forma parte de un ecosistema de la corrupción: el ejército, encargado de la erradicación de la planta, pero en colusión con los productores y traficantes, lleva helicópteros que descargan sus químicos letales en cualquier lugar que no sea el campo de cultivo, sin importar si el veneno cae sobre los cuerpos de la población civil, incluyendo a Ana y sus amigas. En la película, esto le pasa a Paula (Alejandra Camacho), quien se da cuenta demasiado tarde; bajo la lluvia tóxica, deja su mochila tirada en el camino y corre a la escuela, donde sus amigas Ana y María (Giselle Barrera Sánchez) la llevan al baño para enjuagarla como pueden con agua mientras el resto del grupo observa en silencio, impotente. Aquí registramos otra aceptación de juvenicidio: el envenenamiento indiscriminado de las y los jóvenes como si fueran una plaga, la destrucción total de su entorno como otra modalidad del exterminio.

En *Noche de fuego*, las conexiones que plantea Gago (2019) entre los diversos extractivismos que enmarcan el cuerpo-territorio en el México contemporáneo convergen en el espacio y tiempo narrativo. El capital extrae todos los recursos extraíbles de la región: derrumba la montaña para extraer su riqueza mineral, exprime la fertilidad de la tierra concentrada en la resina de la amapola, exporta a los hombres a otras tierras con otras exigencias laborales, exprime la energía vital de las mujeres desgastadas en una lucha diaria de supervivencia, extrae a las jóvenes para no devolverlas jamás y mata a todo lo que no sirve para sus fines de acumulación.

El Estado, por su parte, manda tropas para intimidar y simular un combate a la delincuencia; ocasionalmente responde a demandas ciudadanas enviando servicios de salud o educación que terminan, por su alto costo y poca eficacia, siendo un extractivismo más. Ante la avasalladora colusión entre poderes legales y extralegales para cuidar esta economía de total explotación, los cuidados

maternos y los que desarrollan las niñas entre sí son insuficientes. La comunidad que se manifiesta al final es una colectividad rota, aunque el fuego que ilumina sus actos tardíos de desesperación y huida contiene, quizás, la semilla de una futura resistencia.

Los caminos de Xico en defensa de la Tierra y del territorio

En este corpus de películas dramáticas y fuertes, puede que parezca raro incluir a una cinta animada infantil centrada en un adorable perrito xoloitzcuintle que cambia de colores y se vuelve héroe a través del descubrimiento de su fuerza interior. *El camino de Xico* fue dirigida por Eric Cabello para Anima Studios, empresa que ha producido numerosas películas y series, entre ellas la “saga de las leyendas” al adquirirla después del éxito de *La leyenda de la Nahuala* en 2007.⁵ Es evidente el esfuerzo de posicionarla en el campo de la animación y también como emblema de la mexicanidad, al estilo de *Coco* y productos similares que han sido bien recibido en el mercado mundial.

Con este fin, una línea de mercancía fue puesta a la venta en la tienda transnacional Miniso, anunciada como “colección mexicana edición limitada inspirada en Xico, un personaje lleno de vida y magia creado por Cristina Pineda [también productora de la película] que busca enaltecer las raíces y la cultura de nuestro país” (Vidal, 2021). Por otra parte, en el reparto, el proyecto lanza varios guiños al público mexicano adulto, siendo quizás el más evidente la divertida participación del rockero Alex Lora como Tlacuache, pero que también incluyen las voces de cantantes y actores como Verónica Castro, Enrique Guzmán, Jay de la Cueva, Lila Downs, El Hijo del Santo y Marco Antonio Solís, entre otras personalidades muy conocidas en el medio nacional y latinoamericano.

⁵ Se trata de las películas *La leyenda de la Llorona* (2011), *La leyenda de las momias de Guanajuato* (2014), *La leyenda del Chupacabras* (2016) y *La leyenda del Charro Negro* (2017), todas dirigidas por Alberto “Chino” Rodríguez.

No obstante todo este aparataje mexicanista, que es su orientación más evidente, *El camino de Xico* encaja en nuestro análisis por su enfoque sobre infancias y crianzas, su retrato de la comunidad mexicana deshilachada por los impactos del Antropoceno, y su denuncia de la violencia ambiental y represora llevada a cabo por compañías trasnacionales y sus lacayos en la política nacional. Específicamente, *El camino de Xico* centra en su argumento una denuncia de la práctica de *fracking*, que ilustra con gran detalle; las máquinas que llegan a destruir la montaña y extraer su riqueza para el beneficio de los inversionistas ocupan el lugar de monstruos, y la resistencia proviene de la naturaleza guiada por la sabiduría indígena activada, a su vez, por la reivindicación del papel de los abuelos guardianes y la transmisión de este papel a la protagonista Copi y su amigo Gus, guiados por Xico, el perro mágico. Aunque la película no desvía del molde de fantasía infantil con su previsible final feliz, me parece pertinente destacar algunos aspectos que podrían pasar como menores pero que cobran relevancia en la lectura intertextual.

Primero: Copi es huérfana y vive con su abuela Petra, cuya voz es la de la cantante Lila Downs. ¿Dónde están sus progenitores? La respuesta es sumamente interesante: su mamá existe como espíritu dentro de la montaña, logrando recuperar su forma humana al final, cual princesa encantada, cuando la montaña también ha sido puesta a salvo. El papá, en cambio, como vemos en un *flashback* de sorprendente realismo, fue asesinado durante una lucha anterior contra la minería, en que las empresas extractivistas se apoyaban en la fuerza letal ejercitada por policías y militares al servicio del gran capital. Cabe destacar que este crimen no encuentra resolución mágica, sino que al final de la película, todavía permanece impune.

Otro tema sugerente es la figura del presidente municipal, un politiquillo corrupto que proclama su amor por “el pueblo” en largos discursos en la plaza principal, al tiempo que se deja sobornar para facilitar la entrada de la minera a la zona. Este personaje, como el

malévolo ingeniero y los inversionistas extranjeros, pagará con su vida su traición a la comunidad, aunque el tratamiento fantástico de la situación nos dificulta el reconocimiento de la revolución del pueblo en colaboración con la naturaleza como un acto justiciero violento.

Más sugerente aún es la responsabilidad que asume la madre del alcalde, doña Cuca, de haber fomentado las ambiciones de poder de su hijo en lugar de educarlo en el cuidado del pueblo, de la tierra y sus criaturas. Dado que la voz de doña Cuca es la de la escritora Elena Poniatowska, la mujer intelectual más reconocida en la esfera pública mexicana del siglo XX, quizás debemos escucharla como la voz de la una intelectualidad autocrítica que ha fracasado o rehuido del proyecto de defender la soberanía y la integridad de la nación, ahora en su nivel más básico de supervivencia.⁶ Alternativa o simultáneamente, la participación de personajes del sector cultural en la película se puede entender como un gesto activista, si bien de bajo riesgo, en la medida en que *El camino de Xico* funciona como proyecto pedagógico dirigido al público mexicano infantil.

La película promueve la noción de la recuperación de una identidad colectiva latente y, con ella, una sabiduría colectiva asociada con los pueblos originarios que ha sido abandonada por mestizos como doña Cuca y el presidente municipal. Seducidos por la ambición, han sido llevados a traicionar no solo al pueblo, sino a la Tierra misma. El Estado es corrupto, pero no omnipotente, como tampoco lo son los agentes del rapiño capitalista. Las infancias, acompañadas por sus mascotas y apoyadas tarde o temprano por sus mayores, serán el motor del cambio. La defensa del territorio, aunque no se puede negar que sea una empresa de vida o muerte, deviene mundo colorido, musicalizado y armonioso, es decir, una vez que se hayan eliminado a los villanos y su maquinaria extractivista. Si

⁶ No quiero decir con eso que Poniatowska en específico haya fracasado o rehuido de alguna responsabilidad social, sino que se trata de una crisis generalizada en que la configuración de sectores culturales progresistas rara vez trasciende las divisiones sociales arraigadas en el país.

las otras películas muestran un tejido social gravemente deshilado, *El camino de Xico* apuesta a su restauración.

Reflexiones finales

¿De verdad se puede detener todavía el extractivismo, el terror, la mercantilización de los cuerpos, la conversión de territorios en fuentes de riqueza ajena y sus pobladores en esclavos desechables? Las cuatro películas que he expuesto aquí resaltan los lazos afectivos y los cuidados como contrapunto al entorno apocalíptico, pero sin dar ningún tipo de receta. De las cuatro, solo *Xico* se permite un final feliz, y eso solamente a través de la minimización de los sucesos violentos que, no obstante, permanecen en la narrativa como manchas que no se pueden tapar de todo. Si en el cine latinoamericano de militancia y de resistencia del siglo XX, los niños aparecían con frecuencia al final como símbolo de la posibilidad de redención futura, ahora se pone en cuestión la factibilidad de la infancia ante la realidad abrumadora del juvenicidio expandido.

Por lo tanto, al asumir la relevancia del cine como campo de intervención cultural, también vuelvo a la premisa de la interdisciplinariedad. Es decir, a la vez que abogo por un vínculo necesario entre las ciencias sociales, las humanidades y las artes (en este caso el cine) en los estudios del Antropoceno, también considero que un estrecho enfoque sobre la producción cinematográfica sería insuficiente si nuestro interés primordial es la vida y la resistencia a las violencias de nuestra época. Por mucho que nos guste, como especialistas o como *fans*, que el cine mexicano renazca una y otra vez como robusto, gane premios y se difunde fuera de las fronteras nacionales, tales éxitos tienen poca importancia en términos comunicativos o representacionales. No es que sean descalificatorias las ovaciones en festivales como Cannes –como la que recibió *Noche de fuego*– o la venta de mercancía temática por una empresa grande

en el caso de Xico, sino que debemos entenderlas, quizás, como un llamado aún más fuerte a la responsabilidad social.

A las y los realizadores e investigadores actuales, desde nuestras diversificadas trincheras, nos toca seguir imaginando maneras de ir más allá de los modelos agotados, como el de la simple denuncia, para contribuir creativamente a la reconfiguración del conocimiento en torno a los retos de las infancias y las crianzas. Incumbe valorar las prácticas de cuidado y la reconstrucción de familias o comunidades con base en la solidaridad, por más precarias que sean ante el régimen extractivista que reduce la vida a sus elementos explotables o desechables; es decir, valorar estas estrategias relacionales como punto de partida posible para enfrentar a las múltiples crisis que caracterizan nuestro presente.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2006). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

Belausteguigoitia Rius, Marisa, y Saldaña-Portillo, María Josefina (coords.) (2015). *Des/posesión: género, territorio y luchas por la autodeterminación*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bollington, Lucy y Merchant, Paul (eds.) (2020). *Latin American culture and the limits of the hman*. Gainesville: University of Florida Press.

Clement, Jennifer (2021 [2014]). *Ladydi* (trad. por Juan Elías Tovar). México: Penguin Random House Grupo Editorial.

Dorotinsky Alperstein, Deborah et al. (eds.) (2017). *Variaciones sobre cine etnográfico. Entre la documentación antropológica y*

la experimentación estética. México: Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco.

Fornoff, Carolyn y Heffes, Gisela (eds.) (2021). *Pushing past the human in Latin American cinema*. Albany: State University of New York Press.

Gago, Veronica (2019). *La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Kuerten Rocha, Patricia, y Lenise do Prado, Marta (2008). Modelo de Cuidado: ¿Qué es y como elaborarlo? *Index de Enfermería*, 17(2), 128-132. http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1132-12962008000200011&lng=es&tlng=es.

Moraña, Mabel y Valenzuela Arce, José Manuel (coords.) (2017). *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Muñoz González, Germán, y Valenzuela Arce, José Manuel (2020). Juvenicidio. Las vidas precarias de jóvenes en América Latina. *JOVENes. Revista de Estudios sobre Juventud*, 4ª época, (35), 25-48.

Núñez Rodríguez, Violeta (11 de marzo de 2022). Batalla por el litio de México: el despojo que se avecina. Caso de Bacadéhuachi, Sonora [presentación]. *Seminario de actualización El Capitaloceno en los territorios rurales: diálogos hacia una agenda de justicia ambiental*. Asociación Mexicana de Estudios Rurales, México.

Paniagua Ramírez, Karla (2013). *El documental como crisol. Análisis de tres clásicos para una antropología de la imagen* (2ª ed.). México: CIESAS.

Ribas-Casasayas, Alberto (ed.) (2019). México Espectral. *iMex. México Interdisciplinario/ Interdisciplinary Mexico*, 8(16).

Ribas-Casasayas, Alberto y Petersen, Amanda (eds.) (2016). *Espec-tros: Ghostly haunting in contemporary transhispanic narratives*. Lewisburg: Bucknell University Press.

Toledo, Víctor (9 de abril de 2019). ¿Qué es el Capitaloceno? *La Jornada*. <https://www.jornada.com.mx/2019/04/09/opinion/017a2pol>

Valencia, Sayak (2016). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Ciudad de México: Paidós.

Valenzuela Arce, José Manuel (2012). *Sed de mal. Feminicidio, jóvenes y exclusión social*. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Valenzuela Arce, José Manuel (2017). Ayotzinapa: juvenicidio, necropolítica y precarización. En Mabel Moraña y José Manuel Valenzuela Arce (coords.), *Precariedades, exclusiones y emergencias. Necropolítica y sociedad civil en América Latina* (pp. 37-52). Barcelona: Editorial Gedisa.

Vidal, Hugo (8 de marzo de 2021). Xico inspira la primera colección mexicana de Miniso. *The Markethink*. <https://www.themarkethink.com/estilo-de-vida/coleccion-xico-x-miniso/>

Filmografía

Cabello, Eric (director) (2020). *El camino de Xico*. Anima Estudios; Boulder Media; Ginormous Madman; Pipeline Studios.

Cordón, Julio Hernández (director) (2018). *Cómprame un revolver*. Burning Blue; Woo Films.

Huezo, Tatiana (directora) (2021). *Noche de fuego*. Pimienta Films; Match Factory Productions; Bord Cadre Films; Desvia Produções; Cactus Film & Video; Jaque Content; Louverture Films.

López, Issa (directora) (2017). *Vuelven*. Filmadora Nacional; Peligrosa.

Sobre los autores y autoras

Christoph Antweiler, nacido en 1956, es antropólogo cultural y actualmente profesor de Estudios del Sudeste Asiático en el Instituto de Estudios Orientales y Asiáticos de la Universidad de Bonn (Alemania). Estudió geología y paleontología (Diploma) y después antropología cultural (Doctorado) en Colonia. Sus principales campos de investigación son la cognición, el conocimiento local, la cultura urbana, la etnicidad y el cambio ecológico antropogénico. Sus principales líneas de investigación se centran en la identidad panétnica, el conocimiento local, la evolución sociocultural, los universales humanos y el cosmopolitismo vernáculo. Su principal región de investigación es el Sudeste Asiático, especialmente Indonesia. Actualmente investiga sobre el Antropoceno como tema social en Asia (Indonesia y Tailandia). Entre sus publicaciones, se destacan: *What is Common to Humans? On Culture and Cultures* (en alemán, Darmstadt: WBG, 2012), *Inclusive Humanism. Anthropological Basics for a Realistic Cosmopolitanism* (V+R Unipress & Taipei: National Taiwan University Press, 2012), *Our Common Denominator. Human Universals Revisited* (Nueva York y Oxford, Berghahn Books; 2016, 2018) y *Anthropology in the Anthropocene* (en alemán, Darmstadt: WBG, 2022; edición en inglés prevista para 2024). Antweiler es miembro de la Academia Europæa (Londres).

Amneris Chaparro es doctora y maestra en teoría política por la Universidad de Essex y socióloga por la UAM-Azcapotzalco. Realizó una estancia posdoctoral de investigación en la Hoover Chaire de Economía y Ética Social en la Universidad de Lovaina y un posdoctorado en el Departamento de Sociología de la UAM-A. Es investigadora asociada en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG), y profesora de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y en el Programa de Posgrado en Estudios de Género de la UNAM. Sus intereses de investigación son la teoría política feminista, las epistemologías y los estudios de género. Sus publicaciones giran en torno al concepto de dignidad, las injusticias epistémicas, los movimientos y las metáforas feministas, la relación entre feminismo y neoliberalismo, los antifeminismos, entre otros temas. Es integrante del SNI, nivel 1. En 2023 fue acreedora a la Rice Fellowship para participar como Visiting Professor en la Universidad de Yale.

Marta Clara Ferreyra Beltrán es licenciada en Historia y Maestra en Estudios Políticos por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Fue Secretaria de Igualdad del Programa Universitario de Estudios de Género, ahora Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM. Ha sido Directora de Promoción de la Cultura y No Discriminación del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación del Gobierno de México. Actualmente cursa el doctorado en Sociología en la UNAM; es profesora de asignatura en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de dicha Universidad y es directora general de la Política Nacional de Igualdad y Derechos de las Mujeres del Instituto Nacional de las Mujeres de México. Entre sus publicaciones se encuentran los artículos “Desigualdades y brechas de género en tiempos de pandemia”; “Violencia de género en las universidades y la coordinación de la publicación”; “Los cuidados: una cuestión de derechos humanos y políticas públicas publicada por ONU Mujeres”.

Regina Horta Duarte es profesora del Pós-Grado en Historia en la Universidad Federal de Minas Gerais. Brasil. Es miembro fundador de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental (SOLCHA). Entre sus publicaciones recientes se encuentran los libros *Activist Biology* (2016), *Noites Circenses* (2018). Ha publicado en revistas como *Global History*, *ISIS*, *Journal of Latin American Studies*, *Histórica Crítica*, *Latin American Research Review*, *Iberoamericana (Madrid)*, entre otras. Entre capítulos en colecciones, escribió “Networks of Natural History in Latin America”, en el libro *Words of Natural History* (editado por Curry, H.A., Jardine, N., Secord, J. A y Spary, E. C., 2018). Es una de las editoras del volumen *Biodiversity*, del handbook *The Anthropocene as a multiple crisis: Perspectives from Latin America*, en curso, bajo el auspicio de CALAS. Actualmente se dedica a la historia de los animales, y está desarrollando un proyecto sobre la historia de los zoológicos en América Latina. Desde 2020, es la coordinadora del grupo de investigaciones Centro de Estudios de los Animales (CEA), parte del directorio del CNPq (Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico, Brasil). En CNPq, ella es investigadora de Productividade nivel 1A.

Olaf Kaltmeier es profesor de Historia Iberoamericana de la Universidad de Bielefeld y director del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Avanzados Latinoamericanos en Ciencias Sociales y Humanidades (CALAS). Es doctor en Sociología y Humanidades por la Universidad de Münster. Sus intereses de investigación se enfocan en movimientos sociales, indigenismo, formación del Estado, e historia ambiental en Ecuador, Argentina, Chile y Bolivia. Entre sus últimas publicaciones destacan *Resistencia mapuche. Reflexiones en torno al poder, siglos XVI a XXI* (Santiago de Chile, Pehuén: 2022), *Resistencia indígena y formación del Estado. Saquisilí del siglo XVI al XXI* (Quito, Corporación Editora Nacional: 2021), *Parques nacionales argentinos. Una historia de conservación y colonización de la naturaleza* (Buenos Aires, UNSAM Edita: 2022) y *Refeudalización*.

Desigualdad social, economía y cultural política en América Latina en el temprano siglo XXI (Bielefeld, CALAS: 2018).

Antje Linkenbach es socióloga y antropóloga social, es investigadora del Centro Max Weber de Estudios Culturales y Sociales Avanzados de la Universidad de Erfurt (Alemania) y miembro del Centro Internacional de Estudios Avanzados M.S. Merian - R. Tagore “Metamorfosis de lo político”, Delhi. Ha ocupado puestos docentes y de investigación en Heidelberg, Tubinga y Berlín (Alemania), Zurich y Ginebra (Suiza) y Christchurch (Nueva Zelanda). Su interés regional se centra en la India y ha realizado un intenso trabajo de campo en el Himalaya de Uttarakhand. Ha investigado y publicado ampliamente en los campos de la teoría social, la crítica del desarrollo, la justicia medioambiental y los movimientos sociales. Entre sus monografías figura *Forest Futures: Global Representations and Ground Realities in the Himalayas* (edición india: Permanent Black, 2007; edición estadounidense: Seagull Books, 2008); ha coeditado varios libros, entre ellos *Religious Individualisation: Historical Dimensions and Comparative Perspectives* (De Gruyter, 2019), *State, Law and Adivasis: Shifting Terrains of Exclusion* (Sage, 2022), y *Realizing Justice: Normative Orders and the Realities of Justice in India* (Manohar, 2023).

Ana María Miranda Mora es doctora en Filosofía Política por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Actualmente es investigadora asociada postdoctoral en la cátedra de Teoría Política e Historia de las Ideas en el Instituto de Ciencias Políticas de la Universidad Técnica de Dresde (Technische Universität Dresden) en Alemania. Sus líneas de investigación y docencia se centran en la teoría política, filosofía del derecho, la teoría feminista contemporánea, el feminismo post y decolonial, la filosofía alemana (especialmente Hegel, Marx y Engels) y la teoría crítica (especialmente Benjamin). Sus publicaciones giran en torno al concepto de violencia sexualizada, de género y feminicidio, los movimientos

feministas contemporáneos, la relación entre feminismo y neoliberalismo, la relación entre normatividad y violencia, la teoría del Estado y del poder, la teoría política de las emociones y el trabajo de cuidado y reproductivo. Entre sus últimas publicaciones destacan: “The Normative Dilemmas of the Feminist Struggles Against (Trans-)Femicide in Mexico”, *Femina Politica - Zeitschrift für feministische Politikwissenschaft*, 2-2022, S. 29-41, y “Apuntes para una teoría afectiva de la rabia. Feminismo, violencia y dolor,” en Mayte Muñoz (ed.), *La emergencia de lo común. Postmarxismos y nuevos feminismos*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica (en imprenta).

José Augusto Pádua es profesor de Historia Ambiental en el Instituto de Historia de la Universidad Federal de Río de Janeiro, donde también es uno de los coordinadores del Laboratorio de Historia y Naturaleza. De 2010 a 2015, fue presidente de la Asociación Brasileña de Investigación y Posgrado en Medio Ambiente y Sociedad (ANPPAS). Es *fellow* del Rachel Carson Centre for Environment and Society (Munich). Integró el equipo de creación y es miembro del consejo científico del Museo del Mañana inaugurado en Río de Janeiro en 2016. Como especialista en Historia y Política Medioambiental, impartió conferencias, cursos y participó en trabajos de campo en más de cuarenta países. Sus temas de investigación actuales incluyen las dimensiones históricas del Antropoceno y la historia de la selva amazónica. Publicó numerosos libros y artículos, entre ellos J.A. Pádua, J. Soluri e C. Leal (eds.), *Un pasado vivo: dos siglos de historia ambiental latinoamericana* (2019).

Elissa Rashkin es investigadora en el Centro de Estudios de la Cultura y la Comunicación de la Universidad Veracruzana, México. Su libro más reciente es *Soy de nación campesino. Representación y memoria en el agrarismo veracruzano* (2022); también es autora de libros, artículos y capítulos sobre temas de cine, fotografía,

literatura e historia cultural mexicana e internacional. Sus áreas de investigación actuales son multidisciplinarias y abordan problemáticas de cuerpo-territorio, memoria, historia regional, historia de mujeres, feminismos y visualidades. Actualmente dirige *Balajú, Revista de Cultura y Comunicación* de la Universidad Veracruzana.

Tyanif Rico Rodríguez es socióloga de la Pontificia Universidad Javeriana. Tiene un Master en Estudios Rurales por el Colegio de Michoacán y en Estudios Sociales Agrarios por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO - Argentina). Doctora con mención honorífica en Geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México. Actualmente es investigadora postdoctoral del CALAS en la Universidad de Bielefeld en Alemania. Su interés de investigación se centra en las estrategias comunitarias de organización y lucha en América Latina. Actualmente su trabajo explora el rol de los afectos en la construcción de estrategias para el cuidado colectivo y territorial en zonas de caficultura campesina en Veracruz. En sus últimas publicaciones encuentran: *Territorializing Space in Latin America* (2021); Rico, T., Urquijo, P. (2021), “Sobre la figura del Campesino en Colombia: De la gestión del espacio al ordenamiento social del territorio”, *Historia Agraria, Revista de Agricultura e Historia Rural* 83: 225-258.; Rico, T., Volmer., A. (2022), “Usos y Definiciones del territorio en contextos de explotación minera: miradas al macizo colombiano”; Rico, T. (2023), “Cuidado del territorio y reconocimiento del campesinado como sujeto de derechos”. *Leisa, Revista de Agroecología* (en prensa).

Ann-Kathrin Volmer es asistente de investigación de la Universidad de Bielefeld y comparte la gerencia del Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Avanzados Latinoamericanos en Ciencias Sociales y Humanidades (CALAS) en la Universidad de Guadalajara. Es doctora en Geografía por la Universidad de Münster. Sus intereses de investigación enfocan conflictos socioecológicos, relaciones entre sociedad y medio ambiente y ecología política en Colombia, Ecuador y México.

Philipp Wolfesberger es investigador asociado y gerente ejecutivo del Centro de Estudios Interamericanos de la Universidad de Bielefeld. Es doctor de Ciencias Políticas por la Universidad de Viena y realizó un posdoctorado en el Centro Regional de Estudios Multidisciplinarios de la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus campos de especialización son teorías y formación del Estado, solidaridad y gobiernos autónomos, democracia radical, violencia y crimen organizado. Unas publicaciones relevantes son: “Masculinidades, hegemonía y dominación: un análisis crítico de género del Estado y la solidaridad”. En A. Chaparro Martínez y A. M. Miranda Mora, eds. *Feminismo y neoliberalismo: trabajo, subjetividades, resistencias* (Ciudad de México, UNAM-CIEG: 2024, en imprenta); “Lo político entre democracia y comunalidad”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 64(237), 2019; “Coercive Inclusion in the Mexican War on Drugs: A Field Study of Human Rights and the State in Michoacán”. *Latin American Perspectives*, 44(5), 2017.

Adrián Gustavo Zarrilli es profesor y doctor en Historia por la Universidad Nacional de La Plata. Realizó estudios postdoctorales en la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro. Es profesor titular en la Universidad Nacional de Quilmes e investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina. Fue presidente de la Sociedad Latinoamericana y Caribeña de Historia Ambiental. Ha sido investigador y profesor invitado en universidades de América Latina y Europa. Sus líneas de investigación están vinculadas a la historia ambiental latinoamericana, con especial énfasis en los procesos de deforestación y avance de la frontera agropecuaria en el Gran Chaco Sudamericano. Sus últimas publicaciones son “The Expansion of the Railway and Environmental Changes: The Modern Configuration of the Argentine Pampas, c. 1870-1930”, *Global Environment* y “El mundo rural argentino en transformación. Los sistemas agroalimentarios (1950-2017)” (Teseo, 2023).

El Antropoceno no es solo un término epocal muy discutido, sino que también representa una nueva forma de entender la relación entre los seres humanos y la naturaleza. La época anthropos está sucediendo ahora mismo. Sus puntos de inflexión pueden experimentarse en tiempo real y, por tanto, también son intrínsecamente inestables. Las rupturas geológicas, socioecológicas y epistemológicas que estamos viviendo, así como los complejos debates interdisciplinarios que estas abren están marcados por la urgencia de cuestionar y resignificar la relación de los seres humanos con y en la naturaleza. La extinción de especies, los microplásticos detectables en organismos planetarios, los daños ambientales irreparables y el cambio climático global inducido por el ser humano exigen que se retomen debates que pongan énfasis en las fisuras de nuestro presente. Partiendo del análisis de tales fenómenos, este volumen, compuesto desde América Latina, Europa y Asia, reúne contribuciones conceptuales, ensayos políticos y estudios empíricos pensados desde las humanidades y las ciencias sociales. En sus capítulos, las intersecciones entre Antropoceno y cuidados abren nuevos campos de diálogo sobre las crisis ecológicas, la multiplicidad de cosmovisiones y el bienestar comunitario pluriversal.

