

Por un mundo en el que quepamos todos. Parlamentos, refugios y correspondencias para atravesar el antropoceno

For a world where we all fit. Parliaments, shelters and correspondences to cross the Anthropocene

Rolando Silla 

CONICET – EIDAES/UNSAM, Argentina

E-mail: rolandojsilla@yahoo.com.br

Recibido: 22/07/2025. Aceptado: 10/10/2025. Publicado en línea: 31/12/2025

Cómo citar: Silla, Rolando. 2025. «Por un mundo en el que quepamos todos. Parlamentos, refugios y correspondencias para atravesar el antropoceno». *América Crítica: Revista de Estudios Culturales Americanos* 9 (2): 201–208. <https://doi.org/10.13125/americanacritica/6703>

Abstract—This article presents a bibliographical review of three recently published and translated into Spanish books: *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* by Bruno Latour (2017); *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene* by Donna Haraway (2019); and *Correspondences: Letters to Landscape, Nature and Land* by Tim Ingold (2022). The background of these research-essays is the issue of climate change, the environmental crisis and the debate around what has been called the Anthropocene, the epoch in which humans have ceased to be merely a biological force and have become a geological one. This review focuses on the shared postulate in these texts that we must think and work for a world where we all fit. However, this “all” does not refer only to humanity, but also implies the survival of other beings and, of course, of the planet itself. This is grounded in the assumption that no species, not even the human species, can save itself alone. — *Anthropocene, Gaia, human and non-human relations, Latour, Haraway, Ingold*.

Resumen—Presento una revisión bibliográfica en la que comento tres libros de reciente publicación y traducción al español: *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas* de Bruno Latour (2017); *Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno* de Donna Haraway (2019); y *Correspondencias. Cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra* de Tim Ingold (2022). El paño de fondo de estos ensayos-investigaciones es la cuestión del cambio climático, la crisis ambiental y el debate en torno a lo que se ha denominado antropoceno, la época en la que los humanos dejamos de ser una fuerza biológica para pasar a ser una fuerza geológica. Me centro en el postulado común de estos textos según el cual debemos pensar y trabajar para un mundo en el que quepamos todos. Pero ese “todos” no refiere solo a la humanidad, sino que implica la supervivencia de los demás existentes y, claro está, del propio planeta. Esto bajo el presupuesto de que ninguna especie, ni siquiera la humana, se salva sola. — *Antropoceno, Gaia, relaciones entre humanos y no humanos, Latour, Haraway, Ingold*.

Hay algo que las tres obras que aquí comentaré tienen en común: el principio de que debemos pensar y trabajar para un mundo en donde quepamos todos. Pero ese “todos” no refiere sólo a la humanidad, sino que implica la supervivencia de los demás existentes y, claro está, del propio planeta. Esto, bajo el presupuesto de que ninguna especie, ni siquiera la humana, se salva sola. Por ende, los autores no están preocupados en (o sólo en) la humanidad, reino de la cultura, ni en (o sólo en) el medioambiente, reino de la naturaleza, sino en probar y experimentar en cómo podemos hacer para que ambos problemas, generalmente vistos como dos agendas independientes, y hasta a veces contradictorias (y me refiero a las cuestiones sobre cómo lograr la equidad social y mantener un planeta sustentable), vayan juntas. Se podría pensar en un intento de reunificación de lo humano con la naturaleza, de la historia social con la historia natural, pero la problemática nodal que estas obras plantean es que, en la existencia, en el mundo vivido, estas áreas nunca estuvieron separadas, sino que fueron las ciencias (naturales y sociales) así como la filosofía occidental las que crearon una división que nunca existió, y que, en la visión de los autores, nos condujo a la actual crisis climática y ambiental de escala planetaria que hoy atravesamos.

Me refiero a tres libros de relativamente reciente publicación y traducción: “Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas”, de Bruno Latour, editado originalmente en el 2015 y traducido al español en el 2017; “Seguir con el problema. Generar parentesco en el chthuluceno” de Donna Haraway, originalmente publicado en el 2016 y traducido en el 2019; y “Correspondencias. Cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra” de Tim Ingold, editado en el 2021 y traducido en el 2022. El libro de Latour es una reelaboración de un ciclo de conferencias promulgadas en Edimburgo durante el 2013, el de Haraway una compilación de varios artículos y el de Ingold una serie de ensayos en donde mayormente comenta exposiciones de artistas contemporáneos, no para explicar el arte en su contexto socio-histórico, sino para “pensar con él” (Ingold 2022: 48). El paño de fondo de estas investigaciones-ensayos es la cuestión del cambio climático, la crisis ambiental y el debate en torno a lo que se ha denominado antropoceno, la época en la que los humanos dejamos de ser una fuerza biológica para pasar a ser una fuerza geológica.

Sabido es que los tres autores tienen como punto de análisis la cuestión tan fundante en el pensamiento occidental concerniente a las dimensiones relativas a la división entre la naturaleza y la cultura. Al leerlos, uno

encuentra una gran cantidad de similitudes entre ellos, a veces aparentes, a veces reales, y una sistemática duda de qué tienen en común pese a sus grandes, o no tan grandes, diferencias; y es que en este ensayo quiero subrayar las similitudes en vez de los puntos diferenciales, tratando de encontrar puntos y caminos de recorrido en común, y claro está, sin pretender agotar los distintos aspectos que las tres obras abordan.

El primer punto, y creo es el central, es el intento de demostrar de que el mundo es una asociación. Por ello deberíamos abordar el análisis de las asociaciones más allá de lo humano, más allá de la clásica definición de Sociedad o Cultura, ancladas en la especificidad de lo humano y, ante todo, concebidas jerárquicamente como por sobre el resto de los existentes. Se deriva de esto el rechazo a realizar una división tajante entre lo que pertenece a la cultura, como exclusivamente humana y por sobre lo biológico y lo inorgánico, y lo que pertenece al campo de la naturaleza o mundo exterior e independiente de lo humano. Latour denomina a esto “zona metamórfica”:

Cuando se pretende que hay, por una parte, un mundo natural y, por otra, un mundo humano, simplemente se ha propuesto decir a continuación que una porción arbitraria de los actores estará despojada de toda acción y que otra porción, igualmente arbitraria, de los mismos actores estará dotada de un alma (o de una conciencia). Pero estas dos operaciones secundarias dejan perfectamente intacto el único fenómeno interesante: el intercambio de las formas de acción por las transacciones entre posibilidades de actuar de orígenes y de formas múltiples en el seno de la zona metamórfica (Latour 2015: 76).

Algo semejante plantea Ingold con lo que llama “zona de interpenetración”:

Vivimos, por necesidad, debajo del cielo, o sobre las superficies formadas donde tierra, aire y agua entran en contacto y se juntan (Ingold 2022: 65) (...) El suelo no tiene un lado superior, ni tampoco un lado inferior. No mantiene separadas la tierra y la atmósfera. Al contrario, es la zona de su interpenetración. Es donde la tierra, con sus materias, y la atmósfera, con su clima, se encuentran y prosiguen con su eterna conversación (107).

Estas zonas de intercambio común entre diferentes seres y cosas se corresponden con la proposición semejante

de Donna Haraway quien señala que “ninguna especie actúa sola” (Haraway 2020: 154) pese a que los humanos habitualmente olvidamos que nosotros mismos nos volvemos capaces gracias a, y con las cosas y los seres vivos (41). La autora no cita a Gregory Bateson, pero su postulado es semejante cuando éste último señalaba que “la unidad de supervivencia no es ni el organismo ni la especie sino el organismo más su ambiente” (Bateson 1991: 516). La propuesta de Haraway finalmente es que el desafío es “generar con” (Haraway 2020: 99): “los seres asociados ontológicamente heterogéneos devienen lo que son y quienes son en una configuración del mundo semiótico-material relacional. Naturalezas, culturas, sujetos y objetos no preexisten a sus configuraciones entrelazadas del mundo (36). Nada en este mundo se genera solo, todo co-evoluciona, incluso para que se generen individualidades.

Jugando entre el sentido de conjunto de cartas que se escriben, envían, pero también se reciben, y la de vinculación entre cosas diferentes, pero inevitablemente juntas, está la idea de “correspondencia” de Tim Ingold, el hecho de “vivir una vida junto a otros – humanos o no humanos – cognosciente del pasado, finamente adaptada a las condiciones del presente y especulativamente abiertas a posibilidades del futuro” (Ingold 2022: 224). En vez de un mundo lleno de otredades, clásico alegato de la antropología, Ingold propone un mundo constituido por correspondencias, por un mundo que se realiza en conjunto con seres y entes muy diferentes entre sí.

Estos tipos de planteos nos llevan a una eterna encrucijada: si optamos por la teoría de los flujos, tenemos una buena percepción de la dinámica de las cosas, pero simultáneamente pareciera que todo se desvanece en el aire y en donde, en última instancia, todo es lo mismo. No existe diferencia entre mi cuerpo y mi entorno. Si, por el contrario, utilizamos una teoría de corte estructuralista, podemos ver ciertas configuraciones que exceden el devenir y parecieran estar más ancladas e independientemente de los meros y cambiantes aconteceres históricos. Pero estos elementos, puestos a priori, parecen matar todo desarrollo, todo avance del mundo vivido y realmente experimentado por los actores. Serían dos formas de pensar, según Ingold:

Hay un pensamiento que une las cosas, y un pensamiento que se une a las cosas. En el primer caso, las cosas ya se han desprendido – en forma de datos – de los procesos que las constituyeron; la labor, pues, consiste en reconectarlas retrospectivamente. En el segundo

caso, las cosas están en constante proceso de aparición, y la tarea consiste en meterse dentro del movimiento hacia delante de algo que está siendo generado (25).

Sin que exista una completa solución a este problema, de él podemos desprender la pregunta, también problemática para las ciencias sociales, sobre la cuestión de la totalidad y las partes, lo global y lo local, lo macro y lo micro. Tendemos a pensar que todo está relacionado de una forma casi mística. Todo está relacionado con todo, algunos afirman. Pero Haraway hará una suspicaz aclaración: “nada está conectado a todo, todo está conectado a algo” (Haraway 2020: 61). Encontrar relaciones es uno de nuestros principales trabajos, pero no debemos apresurarnos a establecerlas. No todo está conectado, al menos en forma directa, y esas conexiones deben ser demostradas, no señaladas como apriorísticas. Latour intenta salirse del problema entre el todo y las partes de la siguiente manera:

Desde el momento en que uno imagina partes que cumplen una función dentro de un todo, uno se ve inevitablemente constreñido a imaginar también un ingeniero que procede a su disposición. En efecto, sólo en los sistemas técnicos se puede distinguir entre partes y un todo. Tal es incluso la definición del acto técnico: a partir de un plan uno puede anticipar los roles que serán ocupados por los elementos en función de una meta (Latour 2015: 115).

Cita un tanto inquietante si seguimos el hilo de estos debates. Primero, porque parece una cita de Ingold más que de Latour, pues prioriza la idea de “desarrollo” y no de “construcción”. El mundo, en especial el mundo biológico y social, no está construido sino desarrollado, según Ingold, y siguiendo las ideas de Henri Bergson. Nacemos completos y nos desarrollamos en el lapso de nuestras vidas. Nadie ensambla nuestros brazos, cabeza y pies a nuestro cuerpo, como acontece en los sistemas técnicos. Lo mismo encontramos en las sociedades. Nadie ensambla la economía, la política y la religión en una sociedad, sino que estas se desarrollan en un devenir. La separación es analítica, no de la realidad. En términos de Ingold:

Como objeto diseñado, el artefacto es todo lo que la ramita no es. Pues su solidez no se genera de manera incremental, siguiendo una línea de crecimiento, sino que aparece directamente embutida en los aspectos suaves y regulares de

una forma. Mientras que la ramita mana incontrolablemente en todas direcciones, el artefacto es algo troceado. Su interior ha sido aislado de su entorno exterior. Uno encarna los principios del crecimiento y la desviación; el otro, los principios opuestos de la preformación y la contención (Ingold 2022: 54).

Ingold tiene un trabajo sistemático en tratar de diluir las diferencias; sin embargo, para convencernos de ello, siempre está remarcando y describiendo oposiciones claras y distintas, como la ramita y el artefacto, la separación entre el desarrollo y el acto técnico. Más allá de esta objeción al momento de fundamentar del autor, el problema, al igual que lo plantea Latour, está en que tendemos a pensar todo proceso como un acto técnico, incluso cuando referimos a lo orgánico, lo social o al propio planeta.

La otra cuestión es más inquietante: si la técnica (humana) tiene una lógica diferente de la biología, la física y la química (naturaleza), entonces ¿no hay algo específico y propio de lo humano, de la sociedad, de la cultura? La cuestión es creo crucial, y los autores lo resuelven, si bien no de una forma explícita. Que lo humano, la cultura o lo social tengan especificidad y volumen propio no significa que estén separados del resto del mundo, y creo este es un punto central en las tres obras en cuestión. La cultura no se sustenta sin sociedades concretas, sin seres humanos de carne y hueso; y tampoco se sustentan las sociedades humanas sin cantidad de seres con los que habitamos (como animales y plantas) ni entes y cosas (como el suelo el agua o hasta el sol y la luna). Que cada uno de estos elementos tengan sus especificidades no significa que no sean interdependientes, ya que “sobre esta Tierra, nadie es pasivo: las consecuencias seleccionan, por así decir, las causas que actúan sobre ellas (Latour 2015: 118). El sentido se sustenta sobre la vida, y la vida sobre la materia. En nuestro mundo todo está encarnado.

En sus conferencias, Latour describe dos momentos del estudio de la Tierra realizado por occidente. El que inicia la modernidad, con Galileo, y el que inicia el antropoceno, con James Lovelock y Lynn Margulis, los desarrolladores de la teoría Gaia (Lovelock 1985; Margulis 1998). La de Galileo es una Tierra que es igual a los demás planetas, una roca que sostiene la vida. La de Lovelock y Margulis no es la Tierra sino Gaia, que tampoco es la diosa mitológica griega sino un planeta singular, diferente al resto de los de nuestro sistema solar, en dónde ciertos procesos de retroalimentación han hecho, no condiciones favorables para la vida, sino que la vida vaya prosperando y creando sus propias condiciones

para seguir manteniendo la propia vida. La vida en la tierra es teleológica: se crea y recrea así misma. Según Lovelock, la hipótesis Gaia establece que

las condiciones físicas y químicas de la superficie de la Tierra, de la atmósfera y de los océanos han sido y son adecuadas para la vida gracias a la presencia misma de la vida, lo que contrasta con el pensamiento convencional según la cual la vida y las condiciones planetarias siguieron caminos separados adaptándose la primera a las segundas (Lovelock 1985: 178).

Así, la Tierra ni es inerte (posición mecanicista) ni tiene vida (posición animista) sino que se desarrolla manteniendo la vida:

Si ahora vivimos en una atmósfera dominada por el oxígeno, no es en razón de un bucle de retroacción dispuesto de antemano. Es porque los organismos que transformaron este veneno mortal en un formidable acelerador de su metabolismo se multiplicaron. El oxígeno no está aquí simplemente como un componente del ambiente, sino como la consecuencia prolongada de un acontecimiento prolongado hasta el día de hoy por la proliferación de los organismos. Del mismo modo, es tan sólo desde la invención de la fotosíntesis que el Sol ha sido llevado a jugar un rol en el desarrollo de la vida. Ambas son consecuencias de acontecimientos históricos que no durarán más tiempo que las criaturas que los sostienen (...) el clima y la vida evolucionaron juntos (Latour 2015: 125, el paréntesis es mío).

Por su parte, Haraway señala que “las partes, caracterizadas por conexiones parciales, no suman ningún todo, sino que suman mundos de un vivir y morir no opcional, estratificado, enredado e incompleto, apareciendo y desapareciendo” (Haraway 2020: 162). Estas “partes” y sus relaciones no deben ser entendidas, en términos de Ingold, como interacciones, como relaciones entre, sino como correspondencias, relaciones a lo largo. Así, la correspondencia “radica en las formas a través de las cuales las vidas, en su perpetuo desdoblarse o devenir, se unen y diferencian mutua y simultáneamente” (Ingold 2022: 20).

Esto también lleva a desconfiar del término adaptación. Desde este punto de vista, no existe un ambiente al que podríamos adaptarnos, ya que, si todos los agentes vivientes siguen sus intenciones a rajatabla, modificando

a sus vecinos tanto como sea posible, es imposible discernir cuál es el ambiente al que el organismo se adapta y cuál es el punto donde comienza su acción (Latour 2015: 120). Finalmente, los tres autores parecen inclinarse por el principio de desarrollo.

El tipo de acciones que los humanos hemos realizado en al menos los últimos 300 años ponen en riesgo esta modalidad de funcionamiento de la Tierra. Pero como ya antes lo había señalado Margulis, el peligro no está tanto en que la vida desaparezca de la Tierra, ya que históricamente han existido muchas extinciones masivas a lo largo del devenir del planeta; “no podemos acabar con la naturaleza, sólo representamos una amenaza para nosotros mismos” (Margulis 1998: 151). El peligro, Haraway lo repite, es que los humanos, y muchas especies compañeras, nos extingamos o al menos vivamos en peores condiciones que las actuales (Haraway 2020: 78). “La Tierra retroactúa sobre aquello que nosotros le hacemos” (Latour 2015: 76). No sólo se mueve, como decía Galileo, sino que también se commueve, en su forma Gaia¹.

Ese “todos” que finalmente es el planeta tierra hace que Haraway retome el concepto, también de Margulis, de “holobionte”, ensamblajes simbóticos, en cualquier escala espacial o temporal, más similares a nudos de diversas relationalidades interactivas en sistemas dinámicos complejos que a entidades de una biología formada por unidades preexistentes delimitadas (genes, células, organismos, etc.) en interacciones que solo pueden ser concebidas como competitivas o cooperativas (Haraway 2020: 101). Gaia entonces “no cuadra en el esquema naturaleza-cultura” (Latour 2015: 104). Mas que divisiones y partes encontraríamos correspondencias.

Algo un poco molesto del libro de Haraway es que se halla repleto de slogans y neologismos. Entre otros, afirma que el mundo es “simpoiético” (Haraway 2020: 64) más que “autopoético”, tal cual los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela definieran la vida, y agrega que los sistemas producidos de manera colectiva no tienen límites espaciales o temporales autodefinidos, pues la información y el control se distribuyen entre los componentes. Los sistemas son evolutivos y tienen potencial para cambios sorprendentes. Pero simbiogénesis “no es sinónimo de bondad, sino de devenir-con de manera recíproca en respons-habilidad” (: 193). En vez de concebir un mundo “puro” e “inmaculado”, no contaminado

¹ Diferencias que estos autores tienen con, por ejemplo, el trabajo de Eugenio Zaffaroni (2012), que compara la Gaia que promueven los activistas de la *Deep Ecology* occidentales (que afirman que la Tierra no es un planeta que soporta seres vivos, sino que está viva), con la deidad andina “Pachamama” o Madre Tierra.

por los humanos, debemos pensar en la sostenibilidad de los ecosistemas para “mantener la vida en marcha, no en flotar en un equilibrio interminable” (Ingold 2022: 167).

Especialmente para Latour y Haraway el debate sobre si estamos o no en una nueva época geológica atraviesan sus textos. Primero el nombre, ¿Cómo denominamos esta nueva época: antropoceno, capitaloceno, plantacioceno? En su espíritu *queer*, Haraway acuña Chthuluceno (Haraway 2020: 61); si bien aclara que no tiene nada que ver con “los primordiales” (*Cthulhu*) de la literatura de horror cósmico (y racista) de H. P. Lovecraft, su imagen no deja de ser monstruosa, perversa y tentacular; en cambio asegura tomarlo del nombre científico de una araña, la *Pimoa Chthulu*. Haciendo foco en lo tentacular retoma un concepto que parece de Ingold, y me refiero a las líneas y el caminar por senderos entrelazados:

¡La tentacularidad trata sobre la vida vivida a través de líneas – y qué riqueza de líneas! – y no en puntos ni esferas. Los habitantes del mundo, criaturas de todos los tipos, humanos y no humanos, son caminantes; las generaciones son como una serie de senderos entrelazados. Todas figuras de cuerdas (62).

Antropoceno tiene al menos dos cuestiones en su denominación: el primero es *antropos*, ¿todos los humanos somos responsables de esta situación? La segunda es su profundidad histórica, no tanto hacia el pasado como hacia el futuro. Si la nueva época es producto del desarrollo del sistema capitalista, o el industrialismo, y la globalización, ¿qué responsabilidad tendría, por ejemplo, un indígena del Amazonas en la formación de este momento que parece catastrófico? ¿Podemos utilizar el término *antropos* o debemos ser específicos en qué tipos de humanos fueron los responsables? Sin que este debate esté cerrado, el planteo de Latour de que “no se puede hablar de una especie humana” (Latour 2015: 274) parece un poco arriesgado y más que peligroso, además de falso. Volvemos aquí al debate entre el devenir y la estructura: que la humanidad sea un devenir, un constante hacerse, no implica, a mi entender, que no haya un colectivo al que podamos, en algún nivel - y más allá de las diferencias y dinámicas a su interior - de una sola humanidad, una sola especie *homo sapiens*, algo sobre lo que hoy existe consenso absoluto. La otra cuestión la plantea Haraway: si le damos a esta situación, más allá de cómo la denominemos, el estatuto de geológica, ¿no nos estamos de antemano condenando a asumir que esto durará miles de años, como cualquier época geológica? Haraway prefiere, y en rigor como prefieren muchos geó-

logos también, considerarlo “un evento límite más que una época” (Haraway 2020: 155), en donde nuestra tarea sea hacer que el antropoceno, o como se llame, dure lo menos posible “y cultivar de manera recíproca, de todas las formas imaginables, épocas venideras que puedan restaurar refugios” (155).

¿Qué hacer frente a esta situación que pareciera culminar en una catástrofe planetaria? Hablo de planetaria porque no estamos previendo un derrumbe del sistema capitalista o de la globalización, aspectos que sólo incumben a los humanos, sino de una catástrofe ambiental que afectará, y ya lo está haciendo, a todos los existentes y no sólo a los humanos. Tal vez una de las cuestiones nodales de nuestro tiempo es tener en claro que nadie tiene una solución total o definitiva. Nadie hoy en día tiene la seguridad y el optimismo que se podía encontrar en el pensamiento de los siglos XIX o XX, en donde la idea de progreso ilimitado dominaba el marco de referencia.

La propuesta de Latour es crear un Parlamento que exceda a los humanos: un parlamento de las cosas, un parlamento en el que nadie está sobre otros y en donde ni el Estado ni el Mercado ni la Ciencia aparecen como los puntos de vista universales y privilegiados. Claro que finalmente los parlamentarios serían solo humanos, pero no sólo representarían territorios o población sino también cosas. Alguien representaría los océanos, otros los bosques o la atmósfera. En este parlamento no habría un todo superior a cada una de las partes, y los Estados serían sólo una parte más tomando la posición de servidores, facilitadores y organizadores. Puede parecer extraño, pero “si les sorprende que se haga hablar al Bosque entonces deben ustedes sorprenderse también de que un presidente hable como representante de Francia” (Latour 2015: 293); la ficción entonces “no consiste en darle una voz al agua, sino en creer que se podría prescindir de representarla mediante una voz humana capaz de hacerse comprender por otros humanos² (2017:303). Lo mismo ocurriría con la Ciencia: los científicos no estarían en este nuevo parlamento ni fuera del juego, ni al costado ni por encima de los jugadores; y no dictaría el marco general dentro de la cual deba llevarse a cabo la negociación. Tampoco nadie puede representar a La Naturaleza, pues Gaia no es un sistema unificado.

Haraway señala soluciones en otro nivel e incita a “generar parientes, no bebés” (Haraway 2020: 157). Una posición un tanto peligrosa, ya que recuerda el control po-

² Llama la atención que Latour no refiera como antecedente de su propuesta a las constituciones de Ecuador (2008) y Bolivia (2009), que asumen que la Tierra es “un sujeto de derechos” (Zaffaroni 2012: 111).

blacional de Malthus. Tal vez el planeta necesite menos humanos, pero ¿qué tipo de humanos sobran? El peligro de este tipo de postulados es culminar promoviendo limpiezas étnicas y raciales. No soy el único que piensa que se podría pensar configuraciones de un nuevo equilibrio social y planetario sin necesariamente necesitar de un control poblacional (Albernaz 2018: 243). Más allá de esto, la autora plantea una salida no moderna pero antigua en la historia de la humanidad: extender el parentesco más allá de los humanos, generar personas no necesariamente humanas. Así, un árbol también puede ser mi pariente. Respecto a los humanos, preocuparnos más por los que ya están, y los millones que viven en condiciones de precariedad extrema, que por los que vendrán. En lengua inglesa, priorizar el término *kin* (pariente, amable) a *gen* (progenie) (Haraway 2020: 185). Ser parientes con el planeta:

los nuevos bebés deben ser escasos y preciosos, y deben tener la sólida compañía de otros jóvenes y viejos de muchos tipos. Las relaciones de parentesco pueden formarse en cualquier momento de la vida, por lo que progenitores y otro tipo de parientes pueden agregarse o inventarse en momentos de transición significativos³ (212).

En el caso de Ingold, la propuesta no es institucional sino a partir de una forma de habitar el mundo,

forjar una forma de pensar distinta sobre cómo llegamos a conocer las cosas: no a través de la ingeniería o como resultado de una pugna entre los hechos sobre el terreno y las teorías que trajinamos en la cabeza, sino más bien mediante la correspondencia con las cosas propiamente, en los mismísimos procesos de pensamiento (Ingold 2022: 9).

En este proceso asociativo, lo central, al igual que los otros dos autores, es no cerrar la historia a los humanos. Hasta una piedra tiene una historia y está lanzada al devenir del mundo: “las fechas que asignamos a los

³ Para tener en cuenta la propuesta “no-moderna” de Haraway respecto a generar parientes más allá de lo humano, observemos lo que Philippe Descola dice acerca de los Achuar de la amazonía peruana: “las mujeres se dirigen a las plantas cultivadas como si fueran niños a quienes es conveniente llevar con mano firme a la madurez (...). Los hombres, por su lado, consideran al animal de caza como un cuñado, relación inestable y difícil que exige respeto mutuo y circunspección (...). Parientes de sangre para las mujeres, pariente por alianza para los hombres, los seres de la naturaleza se convierten en verdaderos *partenaires* sociales” (Descola 2012: 28; los paréntesis son míos).

artefactos, basándonos en su momento de fabricación, no son más que instantes pasajeros en las vidas eternas de los materiales de los cuales están hechos” (54). En uno de sus ensayos, comenta un evento al que asistió en un pequeño pueblito del Aberdeenshire rural encaramado en lo alto de los montes Cairngorms al que acudieron residentes locales, excursionistas, artistas, él como antropólogo y un alpinista mundialmente conocido. Ingold comenta que, mientras todos estaban maravillados por el entorno y encontraban cosas nuevas a cada paso que daban, el alpinista señalaba que él ya había alcanzado el pico de esas montañas, entonces allí ya no había más nada que hacer:

¿Cómo era posible, me pregunté, que mientras los excursionistas y los artistas podían seguir explorando, el alpinista estaba convencido de que era el fin de todo? ¿Qué es lo que lo lleva, tanto a él como a nosotros, a creer que, cuando una montaña ha sido escalada, ha sido escalada para siempre? (75).

Decir que después de haber sido escalada por primera vez cada escalada subsiguiente es una actuación repetida es presuponer que la montaña misma permanece siempre igual, que mientras la historia avanza, la montaña se halla del lado de una naturaleza siempre constante (...) Las montañas tienen sus historias, igual que nosotros (77).

Frente a una forma de habitar que concibe el mundo como ya terminado y en dónde nuestra única tarea sería ir llenando todos los *ítems* que componen el mundo para finalmente terminar de conocerlo (como sería la perspectiva del alpinista), Ingold coloca otra forma de habitar, anclada en otro principio: que el mundo no está terminado, por ende, siempre puede sorprendernos y siempre podemos llegar a encontrar algo nuevo en él (como era la perspectiva de los demás participantes).

¿Podríamos incluso pensar y diseñar tecnologías que acompañen al mundo en vez de que se opongan? Si el barco de motor se abre camino, perforando el océano, o el avión comercial avanza atravesando el cielo, en donde el agua y el cielo son una resistencia que debe vencerse, el pez, en cambio nada por el agua y el ave se mueven utilizando la propia dinámica del medio. Los planeadores, globos aerostáticos o los barcos a vela se sostienen bajo este último principio. Sin embargo, hemos priorizado el primer tipo de tecnología al segundo.

Sobre el concepto de mundo, tal vez sea necesario aclarar que, a diferencia de Latour, para este antropólogo

existirían no muchos mundos o pluriversos sino un solo mundo en constantes y diferentes procesos de crecimiento y constitución. Prioriza así la ontogenia (el desarrollo) a la ontología (el ser) (19). No es un partidario entonces de la existencia de múltiples ontologías, y es, por ende, difícil de clasificarlo dentro de lo que se denomina “giro ontológico”.

Para los que conocemos sus obras anteriores, estos libros no presentan una gran originalidad; y como dije al comienzo, quise en este ensayo trabajar más sobre las correspondencias que sobre sus diferencias. Los puntos en común, que creo son útiles para pensar futuros alternativos, es la idea de que no somos “extraterrestres”, la Tierra no nos fue legada para que nosotros, los humanos, la gerenciamos, sino que somos parte y producto del planeta⁴. Que como humanos tengamos particularidades e incluso exclusividades respecto a otros seres, no implican que esos atributos “estén por sobre” la naturaleza, sino que son producto del devenir evolutivo de esta. Como afirmaba Bateson, si destruimos al planeta, y tenemos éxito en ello, nos destruimos a nosotros mismos (Bateson 1991). Por ello, el desafío es diseñar un mundo en el que quepamos todos para que la vida siga andando. En este aspecto, los autores parecerían acordar que existen al menos dos formas de habitar el planeta: uno es contra él, el otro es con él. He aquí nuestro desafío presente y futuro.

REFERENCIAS

- Albernaz, Julian. 2018. “Speculum of the Other Cene”. [⁴ Postulado que en la actualidad incluso promulgan, no sólo algunos planteos científicos, filosóficos y artísticos, sino también la teología católica, tal cual se plasma en el *Laudato Si. Sobre el cuidado de la casa común* \(Bergoglio 2015\).](Https://read.dukeupress.edu/qui-parle/article-abstract/27/1/233/134785/Speculum-of-the-Other-Cene, Qui Parle 27 (1).</p>
<p>Bateson, Gregory. 1991. <i>Pasos hacia una ecología de la mente</i>. Buenos Aires: Editorial Planeta.</p>
<p>Bergoglio, Jorge Mario. 2015. <i>Laudato si’. Sobre el cuidado de la casa común</i>. Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina.</p>
<p>Descola, Philippe. 2012. <i>Más allá de naturaleza y cultura</i>. Buenos Aires: Amorrortu.</p>
<p>Haraway, Donna J. 2020. <i>Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno</i>. Vol. 1. Bilbao: Consonni.</p>
<p>Ingold, Tim. 2022. <i>Correspondencias: Cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra</i>. Barcelona: Gedisa Editorial.</p>
</div>
<div data-bbox=)

- Latour, Bruno. 2015. *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lovelock, James. 1985. *Gaia: Una nueva visión de la vida sobre la Tierra*. Barcelona: Orbis.
- Margulis, Lynn. 1998. *Planeta simbótico: Un nuevo punto de vista sobre la evolución*. Madrid: Editorial Debate.
- Zaffaroni, Raúl Eugenio. 2012. *La Pachamama y el humano*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.