
Clima, Antropoceno e historia

Climate, Anthropocene and history

Manuel Fontenla

Licenciado en Filosofía
(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

Doctor en Estudios Sociales de América Latina
(Centro de Estudios Avanzados)
(Universidad Nacional de Córdoba, Argentina)

Investigador posdoctoral IRES-CONICET

Correo: mfontenla@huma.unca.edu.ar

Resumen

Esta reflexión intenta abrir una conversación sobre dos problemáticas muy presentes y urgentes de la actualidad. Dos problemáticas que durante años han corrido por caminos separados y que en las últimas décadas han empezado a articularse e interrelacionarse cada vez más. La primera refiere al cambio climático y el Antropoceno; la segunda, a la historia y el tiempo. Para abordar estas problemáticas, se analizan las propuestas de dos autores provenientes del dialogo crítico sur-sur: por un lado, el historiador poscolonial Dipesh Chakrabarty; por el otro, el filósofo político aymara-boliviano Luis Tapia

Palabras clave

Clima, Antropoceno, Historia, Política.



Abstract

This reflection tries to open a conversation about two very present and urgent problems of today. Two problems that for years have gone their separate ways and that in recent decades have begun to articulate and interrelate more and more. The first refers to climate change and the Anthropocene, the second to history and time. To address these problems, the proposals of two authors from the critical South-South dialogue are analyzed: on the one hand, the postcolonial historian Dipesh Chakrabarty; and on the other, the Aymara-Bolivian political philosopher, Luis Tapia

Keywords

Climate, Anthropocene, History, Politics.

Parte 1: ¿es posible una experiencia del cambio climático?

I

Esta reflexión intenta abrir una conversación sobre dos problemáticas muy presentes y urgentes de la actualidad. Dos problemáticas que durante años han corrido por caminos separados y que en las últimas décadas han empezado a articularse e interrelacionarse cada vez más. La primera refiere al cambio climático y el Antropoceno; la segunda, a la historia y el tiempo. Se trata de una conversación cuyas preguntas disparadoras podrían ser... ¿Cómo afecta a nuestro sentido de la historia el cambio climático? ¿Qué tipo de pensamiento histórico requiere el Antropoceno? ¿Qué tipo de historias podemos construir frente a la crisis climática del planeta?

Para desandar estas preguntas, les invito a recorrer dos caminos reflexivos divididos en las dos partes de este escrito. Arranquemos por el primero, a partir del original texto publicado en 2009 por el intelectual indio Dipesh Chakrabarty titulado *Clima e Historia. Cuatro Tesis*¹.

II

Como lo anticipa en su título, a Chakrabarty (2009) le interesa pensar las implicancias entre cambio climático e historia. Para ello, recurre a la idea, cada vez más familiar, de *Antropoceno*². El Antropoceno es la nueva era geológica en la que se encuentran nuestra humanidad y el planeta. ¿Qué significa esta nueva era geológica? Significa que el ser humano ya no es el simple agente biológico y social que siempre ha sido, sino que hoy, en razón de su magnitud y capacidad de transformación e impacto sobre el mundo, se ha convertido en un

.....

1 Dipesh Chakrabarty, nacido en la India, estudió física, economía y filosofía. Es uno de los exponentes más destacados del pensamiento poscolonial y de los estudios subalternos. El presente artículo apareció en la revista *Critical Inquiry*, número 35, invierno de 2009.

2 El termino Antropoceno fue propuesto por el químico Paul Crutzen (2006) en 2000 para sustituir al Holoceno, periodo caracterizado por la estabilidad climática de entre diez y doce mil años de duración, que permitió la expansión y el dominio del ser humano sobre la tierra. Hoy puede consultarse una amplia bibliografía sobre el termino y sus respectivas discusiones.

agente geológico, en una fuerza geológica. Esto significa que la acción del hombre tiene la potencia y la capacidad de afectar geológicamente el planeta; tiene –para decirlo con un ejemplo– la misma potencia destructiva que tuvo el meteorito que extinguió a los dinosaurios hace millones de años.

Ahora bien, llamar a los seres humanos agentes geológicos es ampliar nuestra imaginación de lo que significa “lo humano” y, por lo tanto, de lo que significa la *historia humana*. ¿Cómo pensar una historia “humana” de los agentes geológicos? Esta pregunta choca de manera directa con una de las piedras fundamentales de nuestro conocimiento científico (moderno) tanto como de nuestro sentido común: la idea que existe un mundo humano-social y, de manera separada, independiente y autónoma, un mundo natural biológico-geológico. De allí, la obvia referencia a nuestra educación básica dividida en ciencias sociales y ciencias naturales. Pues bien, para Chakrabarty uno de los efectos de esta nueva época llamada Antropoceno, de esta nueva comprensión de la acción “humana” en términos geológicos, es que la división entre historia humana e historia natural se vuelve inservible. El Antropoceno parece inaugurar una nueva época del pensamiento histórico donde la división entre historia natural e historia humana ha perdido sentido. ¿Qué consecuencias nos trae esta modificación en la manera de comprender la historia?

III

El Antropoceno produce al menos dos transformaciones en el pensamiento histórico. En primer lugar, si el hombre es ahora un agente geológico, entonces analizar el cambio climático implica necesariamente analizar la articulación entre fuerza geológica y fuerza social. Si aceptamos la hipótesis del Antropoceno, el cambio climático es un hecho social en el que ya no hay más lugar para los negacionismos que fundamentan la crisis climática como parte de una historia –exclusivamente– natural de nuestro planeta. En este sentido, debería cambiar también nuestra manera de pensar las teorías críticas como el capitalismo, en la medida en que esta no puede analizarse ya, ni comprenderse críticamente, sin introducir la variable climática. Cualquier historia

crítica de nuestro presente deberá asumir que si no hay más división entre historia humana e historia natural, entre fuerzas biológicas y fuerzas sociales, entonces, tanto el capitalismo como el neoliberalismo son incomprensible por fuera de una historia climática.

En su análisis historiográfico, Chakrabarty señala que hasta la actualidad la naturaleza fue comprendida por la historia a partir de una temporalidad repetitiva y exasperantemente lenta. La contraposición entre historia humana e historia natural situaba en la primera las transformaciones urgentes y los cambios perceptibles, y en la segunda, una idea de cambio desmedidamente lento e imperceptible, casi una percepción atemporal de la naturaleza –una característica muy usufructuada por los negacionistas del cambio climático para quienes este es un problema de un futuro muy muy lejano que tardara muchos años en llegar–.

Contra esta imagen del tiempo natural, el Antropoceno produce una segunda transformación: la agencia histórica de la naturaleza entra de lleno en la temporalidad social-humana. Es decir, la idea de la aceleración del tiempo histórico, tan aceptada para las acciones humanas a partir de la década de 1950, se vuelve también parte de la historia natural. O para intentar decirlo en un nuevo lenguaje: en el Antropoceno la aceleración del tiempo histórico es geológica-social. Y aquí se abre la puerta al gran interrogante. ¿Cómo podemos experimentar la aceleración del tiempo geológico-social? ¿Cómo afecta el Antropoceno a nuestra experiencia histórica? ¿Cuál es la historicidad del Antropoceno? ¿Cómo pensar una historia de la humanidad-geológica?

IV

Para Chakrabarty, “la disciplina de la Historia, ha existido siempre bajo el supuesto fundamental de que nuestro pasado, presente y futuro están conectados por cierta continuidad en la experiencia humana” (2019:91). Sin embargo, el Antropoceno nos obliga a pensar un nuevo tipo de experiencia humana, una acorde a la idea de agente geológi-

co. Para algunos autores, un término posible sería el de *especie*³. No obstante, los humanos jamás nos experimentamos a nosotros mismos como una especie. La idea de especie no se corresponde con ninguna forma histórica de comprensión. En otras palabras, no tenemos experiencias para pensar nuestro presente en términos de especie ni de agentes geológicos – o ¿habrá sido la pandemia del COVID-19 y su globalidad una primera manera? –.

El punto en cuestión es que si para tener una sensibilidad histórica necesitamos de una continuidad de la experiencia humana que conecte el pasado, el presente y el futuro, parecería ser que el Antropoceno nos sitúa en una época histórica sin experiencia posible, una época fuera de la sensibilidad histórica. Podemos intelectualmente comprender o inferir la existencia de la especie humana, pero ¿podemos acceder a una fenomenología de nosotros como especie?

Independiente de la respuesta, pareciera ser que el debate sobre la crisis del cambio climático y la nueva era del Antropoceno puede tener efectos y producir conocimientos sobre la historia que nos sitúan en la ruptura de una de las premisas básicas de la disciplina histórica: la continuidad de la experiencia humana que conecta el pasado, el presente y el futuro.

Si el muro entre historia humana y natural ha caído, si no nos podemos experimentar a nosotros mismos como agentes geológicos, ¿cómo conectar el presente con el futuro? ¿cómo pensar el cambio climático sin “dejar escapar” el futuro a un más allá de la comprensión de nuestra sensibilidad histórica? ¿cómo construir sentidos del presente en la historia del Antropoceno? Sobre estas preguntas versa la segunda parte.

Parte 2: Salir de la cárcel de movimiento histórico

Hemos finalizado la primera parte de esta reflexión con una serie de interrogantes sobre la experiencia del tiempo en esta época históri-



3 Existen interesantes discusiones sobre las virtudes y desventajas de repensar la humanidad en términos de especie. Un aporte importante no solo para este tema, sino para la discusión en general, se encuentra en el libro de Latour (2019).

ca llamada Antropoceno. Una pregunta que se construye en el momento en que asumimos que la historia social-humana y la historia natural han dejado de ser campos separados para volverse uno y el mismo. Para traer algunos intentos de respuesta al diagnóstico “chakrabartiano”, un diagnóstico sobre las dificultades del pensamiento histórico para pensar la crisis climática, recorreremos las ideas de dos grandes intelectuales latinoamericanos: los bolivianos Rene Zavaleta Mercado⁴ y Luis Tapia⁵.

I. La diferencia entre historia y tiempo histórico.

En muchos estudios sociológicos actuales puede leerse cada vez con más frecuencia el concepto de *abigarrado*. Sin entrar en detalles que excedan estas líneas, podemos decir que es un concepto propuesto por el intelectual Rene Zavaleta Mercado (1983) para pensar los diferentes *modos de producción* que se daban de manera simultánea en Bolivia. El autor señalaba la convivencia de modos de producción capitalistas, feudales y hasta esclavistas en una misma época histórica y social. En este sentido, una formación social abigarrada se define por contener diversos modos de producción. Es decir, no hay solo capitalismo, sino varias relaciones sociales y jurídicas de producción que coexisten. Este primer interés lo llevo luego a notar que lo abigarrado se extendía mucho más allá de los modos de producción, hacia lo cultural, lo civilizatorio, la cosmovisión y la lengua, entre otros aspectos de la vida⁶. Su preocupación por estas diferencias lo llevo entonces a notar la *heterogeneidad constitutiva* de las sociedades abigarradas como la boliviana.

Profundizando en este análisis⁷, las teorías de Zavaleta llegaron a dar cuenta que en las formaciones sociales abigarradas, junto a la coe-

.....

4 René Zavaleta Mercado (1935-1984) fue un sociólogo, político y filósofo boliviano. Su obra es uno de los aportes más lúcidos del marxismo crítico latinoamericano.

5 Luis Tapia Mealla, es licenciado en Filosofía y doctor en Ciencias Políticas. Su obra se centra en un análisis crítico del colonialismo y el capitalismo desde una mirada situada en la historia de Bolivia y Latinoamérica.

6 Para ambos autores son claras las matrices interculturales de la sociedad boliviana en su larga historia india, campesina, mestiza, chola y migrante.

7 Un análisis mucho más complejo que lo resumido aquí que puede verse en Tapia (2002).

xistencia de modos de producción y modos de vida culturales, también se daba la coexistencia de diversas temporalidades o tiempos históricos. Y este es el punto que aquí nos interesa y el que, justamente, recupera el filósofo Luis Tapia. Para él “historia no es sinónimo de tiempo histórico. El Tiempo histórico es una especie de organización del movimiento de las sociedades a partir del principio organizativo de su momento productivo” (Tapia, 2002:311-312). De manera más breve: el tiempo histórico es el patrón de transformación de la naturaleza. Es una especie de ritmo y dirección de la matriz social. Es el movimiento que guía el patrón de producción de una determinada sociedad.

Por otro lado, la historia es un conjunto de hechos; es la totalidad de sus hechos tal cual ocurren y ocurrieron. Se asemeja a la forma en que usamos “historia” en el sentido común y cotidiano. Y en este sentido, afirma Tapia, “las historias implican tanto la continuación del pasado, las innovaciones presentes y sus proyecciones futuras” (Tapia, 2002:312). Este sentido de historia parecía ser el que construye esa experiencia de continuidad que mencionaba Chakrabarty, esa que perdimos al ingresar al Antropoceno.

Ahora bien, conjugar la idea de abigarrado junto a la de tiempo histórico le permite a Tapia afirmar que, en las sociedades abigarradas, no solo hay diversidad de historias –las historias silenciadas, las historias de los vencidos, las historias que emergen con cada nueva voz y discurso–, sino también, que existe la diversidad de tiempos históricos, la diversidad de patrones de producción, la diversidad de maneras de transformar la naturaleza. Es decir, el capitalismo es uno de los tipos de tiempos históricos que coexisten en nuestras sociedades abigarradas.

II Contra el movimiento eterno

Repasemos lo desandado. Siguiendo a nuestros autores, podemos afirmar que a un determinado tipo de tiempo histórico –el del capitalismo devorador de la naturaleza, por ejemplo– le corresponde un conjunto de determinadas historias –las historias capitalistas del progreso infinito–. Pero, tal como nos proponen reflexionar ambos pensadores bolivianos, nuestras sociedades son profundamente heterogéneas: en

ellas habitan no solo otros modos de producción –alternativos al capitalismo–, sino, más importante aún, otros tipos de movimientos, de ritmos, de tiempos históricos con sus consecuentes conjuntos de historias.

Desde esta perspectiva, vale la pena seguir reescribiendo nuestros interrogantes sobre el capitalismo, el neoliberalismo y el extractivismo, tomándolos no solo como modos de producción, sino como modos de vida.

¿Cuál es el tiempo histórico del capitalismo? ¿Cuál es el tiempo histórico de las sociedades extractivas?

Una vez más, si el tiempo histórico es el principio organizativo de un movimiento, de un patrón de transformación de la naturaleza, parecería que dos son las características principales del tiempo histórico en el capitalismo y en el extractivismo:

El único patrón de transformación de la naturaleza en el capitalismo es el devenir mercancía, devenir recurso, devenir materia prima; en una palabra, y a pesar de la obviedad, el devenir capital. Todo el movimiento de la sociedad, toda su matriz de organización, todo su sentido, dirección y ritmo existen bajo el diseño de convertirse en mercancía.

A un patrón cuyo único devenir es convertirse en mercancía le corresponde un movimiento infinito. No existe límite alguno para el devenir mercancía. El capitalismo propone como tiempo histórico un movimiento de avance eterno y constante. No hay retroceso, no hay detenimiento, hasta casi se diría que no hay ritmo: solo avance, un perpetuo y continuo avance. Contra toda obviedad de la finitud humana y la finitud natural del planeta, el capitalismo reafirma la eternidad de la mercancía. El capitalismo es, pues, una cárcel eterna de movimiento histórico.

Para nuestro alivio, en la actual argentina plurinacional, pluriétnica y heterogénea existen otros tiempos históricos con sus respectivas otras historias; existen, en las experiencias assemblearias, agroecológicas, sustentables, cooperativas y tantas otras. Por ello, en este conjunto de reflexiones podríamos redimensionar, revalorar nuevamente la idea de *movimientos sociales*. Los movimientos sociales, no solo propusieron nuevos sujetos sociales para la política, sino que, hoy en día, pro-

ponen nuevos tiempos históricos, nuevas direcciones de movimiento, otros ritmos y otros patrones de transformación de la naturaleza que esencialmente, se oponen al movimiento apocalíptico del capitalismo.

III Colapso a libertad. Una confluencia desarticulada.

No debería hacer falta ser experto en ninguna disciplina ni área para aceptar la idea de que el tiempo histórico que propone la sociedad capitalista actual nos conduce a un colapso geológico –humano-social-natural-biológico– en el futuro cercano. Sin embargo, ninguno de los tres autores recorridos está interesado en el colapso; más bien, en todo lo contrario.

Tapia (2002) señala algo fundamental en la idea de lo abigarrado. La noción no le interesaba a Zavaleta solo para pensar las diferencias, sino también para pensar las articulaciones entre las diferencias. Para ambos autores, el mayor problema de las sociedades abigarradas es la falta de articulación de distintos tiempos históricos. El problema no es la inexistencia de otros ritmos y tipos de movimiento social, sino su falta de articulación. Lo abigarrado sirve para mostrar diferencias, pero también, y más importante aún, para pensar tipos de articulaciones y desarticulaciones. Es decir, una categoría relacional que puede servirnos para pensar que existen modos de producción pos-antropoceno o anticapitaloceno, que existen, pero de manera desarticulada.

Esto significa que la idea de tiempos históricos abigarrados es una idea que relativiza la concepción de una formación económico-social en la que un único modo de producción domina a los demás articulándolos bajo sus principios. En otras palabras, la idea de lo abigarrado nos ayuda a comprender el capitalismo y el extractivismo como modo de dominación parcial que no pueden someter bajo su principio organizativo todos los tipos de ritmos y movimientos y patrones de relación con la naturaleza. Es un modo de pensar la dominación desarticulada –y sus respectivas resistencias desarticuladas–.

Repensando nuestra época en estas claves, vale la pena volver a preguntarse... ¿Cuál es el tiempo histórico de las sociedades en la actual crisis ambiental? ¿Es el capitalismo el único tipo de tiempo histórico existente hoy en día? Pues bien, da la maravillosa y no azarosa ca-

sualidad que en nuestra historia política reciente podemos dar cuenta del fenómeno de los llamados movimientos sociales: movimientos que constituyen heterogéneos fenómenos de resistencias y preexistencias –agroecológicos, anti-mineros, feministas, ambientalistas, de nuevos campesinados, autonomías indígenas, etc.– que, haciendo valer todo el sentido otorgado por Tapia y Zavaleta, proponen otros tipos de tiempo históricos. No solo otras historias y otros hechos, sino otros patrones de transformación de la naturaleza, otros destinos posibles frente a aquel que nos mueve solo hacia la mercancía. Se trata de movimientos y colectivos que proponen otros patrones de transformación de la naturaleza, donde se busca, lejos de devenir mercancía o capital, devenir intersubjetividad, co-existencia, relacionalidad, ritualidad, armonía, equilibrio, diversidad. Un mundo de otros ritmos de movimiento social.

En las luchas actuales que atraviesan los distintos movimientos socio-ambientales, feministas, indígenas, campesinos, migrantes –y tantos otros– podríamos estar viendo una confluencia desarticulada de tiempos históricos, una muestra de esa imposibilidad del capital de dominar todos los tipos de movimientos y ritmos. He ahí un posible registro desde el cual construir una nueva sensibilidad histórica para el Antropoceno. En la experiencia de las asambleas y sus maneras de hacer política, en los feminismos y sus olas verdes y violetas, en las comunidades indígenas y campesinas y sus búsquedas territoriales y espirituales de autonomía, en los jóvenes y las urbes; en todas esas experiencias donde no solo hay una apuesta política por un mundo distinto, sino, más aun, la posibilidad de un tiempo histórico diferente, un movimiento no eterno ni constante hacia el devenir mercancía, sino un movimiento finito hacia la coexistencia.

Finalmente, y con la intención de alejarnos de las visiones apocalípticas, incluso a contra mano de la idea de crisis del cambio climático –la cual supone que la crisis es un momento a superar luego del cual vendría un nuevo periodo de estabilidad, cosa imposible a esta altura– Luis Tapia nos propone la idea de *momento constitutivo*:

Un momento constitutivo, constituye (da forma) a algo así como *el mundo en que se va a vivir por mucho tiempo*, pero a la vez

también es en parte una especie de cárcel de la cual no pueden escapar hasta que no haya grandes cambios producidos en su seno. Un momento constitutivo, de alguna manera, es una cárcel de tiempo histórico para las sociedades que lo experimentan y su reestructuración sólo puede darse por el ejercicio de algunas formas nuevas de libertad (Tapia, 2002:295) [Cursivas propias].

El Antropoceno, el nuevo estatuto de la humanidad como agente geológico, el actual desequilibrio ecológico del planeta, nos sitúan frente al clímax de un momento constitutivo que reclama nuevas formas de libertad ¿Sabremos inventarlas a tiempo o seguiremos presos del movimiento capitalista?

Referencias bibliográficas

Chakrabarty, Dipesh (2019). El clima de la Historia: Cuatro tesis. *Utopía y praxis latinoamericana*, 24(84), 90-118. (1era edición: Critical Inquiry, núm. 35, 2009).

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

Tapia, Luis (2002). *La producción del conocimiento local. Historia y Política en la obra de Rene Zavaleta Mercado*. Bolivia, Muela del diablo editores.

Zavaleta Mercado, René (1983). *Las masas en noviembre*. La Paz, Bolivia, Juventud.

Recibido: 20/04/2023

Aceptado: 02/06/2023