

Comentario

## ¿Y cómo lo haremos? Notas para seguir multiplicando las provocaciones del Antropoceno

**Florencia Tola y Antonela dos Santos**

**Universidad de Buenos Aires, Argentina**

**RESUMEN:** Acuerdos pragmáticos, relaciones diplomáticas y traducciones que controlan parcialmente las equivocaciones son algunas de las formas en que los indígenas desde siempre lidian con la diferencia sin eliminarla. Vivimos tiempos de crisis que, como claramente pone de manifiesto el artículo de Tironi y Undurraga que aquí comentamos, muestran la debilidad de todas nuestras certezas metodológicas, epistemológicas y ontológicas, y nos enfrentan a la necesidad de pensar otros modos de vincularnos con lo que nos rodea. En este marco, parece fundamental recuperar el aporte de aquellos pueblos que, a pesar de los siglos de despojo y avasallamientos y de haber visto, literalmente, su mundo desaparecer, siguen resistiendo y re-existiendo,

---

FLORENCIA TOLA es doctora en Antropología Social y Etnografía por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como profesora en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad Nacional de San Martín, Argentina. Desde 2005 es investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) e investigadora asociada del equipo Enseignement et recherche en ethnologie amérindienne (EREA) del CNRS. Desde 1998 realiza trabajo de investigación etnográfica entre los indígenas toba (*qom*) del Chaco argentino. Dirección: Puan 480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, CP 1406. Email: [tolatoba2015@gmail.com](mailto:tolatoba2015@gmail.com).

ANTONELA DOS SANTOS es doctora en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET). Forma parte del Núcleo de Etnografía Amerindia (NUETAM), radicado en la Sección de Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Desde 2013 realiza investigación etnográfica con familias y personas ranqueles de la provincia de La Pampa, en la Patagonia argentina. Dirección: Puan 480, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, CP 1406. Email: [antodos@gmail.com](mailto:antodos@gmail.com).

con gestos cotidianos que conjuran la multiplicidad de historias y la pluralidad de voces.

PALABRAS CLAVE: Antropoceno, pueblos indígenas, acuerdos pragmáticos, diplomacia, traducción

RECIBIDO: marzo 2023 / ACEPTADO: abril 2023

### **And How Are We Going to Do This? Notes on How to Multiply the Provocations of the Anthropocene**

ABSTRACT: Pragmatic agreements, diplomatic relations, and translations that partially control equivocations are some of the ways in which indigenous peoples have always dealt with difference without eliminating it. We are living in times of crisis that —as the article by Tironi and Undurraga on which we are commenting clearly shows— reveal the weakness of all our methodological, epistemological and ontological certainties and confront us with the need to think of other ways of relating to what surrounds us. It seems fundamental to recover the contribution of those peoples who, despite centuries of dispossession and subjugation, continue working towards the multiplicity of histories and the plurality of voices. Although the world as they knew it disappear, indigenous peoples manage to resist and re-exist.

KEYWORDS: Anthropocene, indigenous people, pragmatic agreements, diplomatic relations, translations

RECEIVED: March 2023 / ACCEPTED: April 2023

**P**rovocaciones y tensiones del Antropoceno: hacia una geologización de lo social', el texto de Manuel Tironi y Beltrán Undurraga que aquí comentamos, concluye con una interrogante que nos interpela a todos en tanto ciudadanos actuales de este mundo: *¿qué haremos* para resistir y analizar las múltiples crisis que, diferencias a un lado, solemos englobar bajo el término 'Antropoceno'? Las reflexiones que siguen, surgidas de la lectura de este artículo tan enriquecedor, pretenden ahondar en uno de los cuestionamientos que se derivan de esta primera pregunta y que, entendemos, de algún modo sobrevuela el propio texto y su invitación a 'geologizar lo social'. Nos referimos a la pregunta sobre *cómo haremos* aquello que hagamos.

Antes de adentrarnos en eso, quisiéramos resaltar el carácter provocador de la propuesta de Tironi y Undurraga. En los primeros apartados, ellos despliegan de manera sucinta, pero sin perder profundidad, algunos de los 'debates transversales' que el Antropoceno ha venido a poner en primer plano: el llamado imperioso a repensar el carácter universal de

la distinción entre naturaleza y sociedad, la importancia de definir con claridad quién es el *anthropos* que se esconde tras el término 'Antropoceno', y la necesidad de analizar los alcances ético-políticos de las salidas posibles que se plantean ante esta crisis. Esta recapitulación nos acerca a los pormenores de un debate que, como los autores mismos señalan, está lejos de zanjarse. Por el contrario, reverbera en nuevas problemáticas, multiplica sus alcances y convoca cada vez más a nuevos actores. En efecto, los abordajes interdisciplinarios o transdisciplinarios por los que Tironi y Undurraga abogan explícitamente hacia el final del texto parecen ser, en verdad, un prerequisite para acercarse a estas temáticas. El artículo trasluce esto de manera clara al mostrar, desde su planteamiento, la importancia de mapear y poner a dialogar no solo las discusiones que atañen a las humanidades y las ciencias sociales (ámbito en el que los autores se desempeñan), sino también a las demás ciencias y a otras esferas de la vida social, tales como el arte o la política.

A nivel metodológico, encontramos muy productiva la apuesta de Tironi y Undurraga por dar cuenta de las fisuras y tensiones que el Antropoceno, en tanto 'concepto a la moda', provoca. Encontramos especialmente acertado su llamado a mantener latentes dichos desacuerdos o equívocos, alejándose de la arrogancia de posturas que o bien pretenden resolverlos o bien los desconocen activamente o ignoran su existencia. Si rescatamos especialmente esto último es porque resuena con nuestras propias experiencias de investigación antropológica con pueblos indígenas en Argentina y con toda una línea de pesquisa interesada por las ontologías que, en los últimos años, ha hecho de los 'equívocos' el centro teórico, metodológico y ético-político de la antropología (cf. Viveiros de Castro 2004; Holbraad 2013; Holbraad y Pedersen 2017). Las notas que siguen giran en torno a esta cuestión y a algunas de sus ramificaciones posibles.

Tal como Tironi y Undurraga señalan en su artículo, la antropología hecha con y sobre pueblos indígenas no es indiferente a las problemáticas develadas por el Antropoceno. Basándonos en nuestros trabajos de campo etnográfico con los *qom* del Chaco argentino y los ranqueles de la región pampeana, podríamos aventurar que la proliferación de publicaciones y debates sobre estos temas no responde únicamente a un interés académico, sino que se hace eco de aquello que también preocupa a los indígenas. En sus propios términos y bajo sus propias lógicas,

ellos también reflexionan sobre el estado actual del mundo, las causas del presente malestar y los futuros posibles (Tola et al. 2019; Tola y Restrepo 2021; Dos Santos 2022). Como queda de manifiesto en la obra de muchos intelectuales y pensadores indígenas (Davi Kopenawa y Ailton Krenak, pertenecientes a pueblos de la Amazonía, o Zoe Todd, Kyle Whyte o Eugene Richard Atleo en Norteamérica, entre otros) y en la mención que Tironi y Undurraga hacen a sus filosofías, un aspecto que atraviesa a la mayoría de las sociocosmologías indígenas alrededor del mundo es el principio de interdependencia entre los seres humanos y los diversos componentes del cosmos. La nueva ‘sensibilidad poshumanista’ surgida en Occidente en respuesta a la crisis actual se ha nutrido, en buena medida, de este tipo de principios que guían el accionar indígena cotidiano como ‘ejemplos’ (*sensu* Viveiros de Castro 2019) de prácticas más respetuosas y armónicas hacia las que todos debiéramos tender. Más allá de lo inspirador que puede resultarnos esto, nos parece importante no perder de vista que, en verdad, los pueblos indígenas no son posthumanistas. Por el contrario, resulta más acertado expresar que ellos nunca fueron humanistas, es decir, nunca sintieron la necesidad o el imperativo de ubicar a la raza humana en un lugar privilegiado (Danowski y Viveiros de Castro 2014) o de considerarse, en tanto seres humanos, superiores al resto de las entidades que también pueblan el cosmos.

Así, por ejemplo, los indígenas *nuu-chah-nulth* que habitan en Canadá nos alertan que “puede haber una relación directa entre el comportamiento de las personas y el comportamiento de la tierra” (Atleo 2011, 37; traducción nuestra). En efecto, el tsunami ocurrido en el año 2004 en Indonesia fue interpretado por ellos como una crisis en términos relacionales: dado que el humano no respetó los protocolos necesarios para mantener el balance en la tierra, esta —como cualquier forma de vida herida— lucha “con dolor y bronca” (Atleo 2011, 38) y por diversos medios para restablecer esa armonía. Algo similar puntualizan las concepciones mapuche sobre los terremotos. Ya desde comienzos del siglo XX, los etnógrafos atestiguan que para este pueblo, cuando la tierra tiembla, lo que se está manifestando es la existencia de un desequilibrio cósmico que requiere de la acción compensatoria inmediata del ser humano (cf. entre otros, Lenz 1912). En ambos casos, así como en la alocución del líder yanomami Davi Kopenawa (2022) “[p]ara mí, la expresión ‘cambio climático’ significa ‘venganza de la Tierra’”, lo que queda claro es que el ser

humano es solo uno más entre los múltiples agentes que hacen y deshacen el mundo. La responsabilidad del fin del mundo, de la destrucción de pueblos, de los cataclismos, de las inundaciones y de los incendios no recae únicamente en él, sino que depende también de los estados de ánimo y la voluntad de otros seres no-humanos. Del mismo modo, el ser humano por sí solo no puede crear nuevos mundos ni regenerar relaciones dañadas, sino que siempre necesita de la cooperación de otros seres más-que-humanos.

Como ya mencionamos, la idea de que vivimos en un mundo interconectado e interdependiente ha trascendido no solo el ámbito de los pueblos indígenas, sino también a la antropología como disciplina, haciendo parte de debates más amplios sobre modos de vida alternativos al preponderante en Occidente. Así, frente a las ansias desmedidas de poder y dinero que habrían llevado al sujeto moderno a cortar de modo radical la continuidad que lo unía con los demás habitantes humanos y no-humanos del planeta, lo que ciertas agendas proponen es recuperar un accionar no-moderno o pre-moderno caracterizado por el respeto y la atención a la mirada de seres junto a los cuales se co-crea y se co-habita este cosmos común.

Sin embargo, creemos que hay también otro aspecto ‘ejemplar’ del pensamiento indígena al que se le ha prestado menor atención en el marco de los debates sobre el Antropoceno. Nos referimos a las maneras en que ellos han lidiado, desde el comienzo, con una socialidad que se construye a través del mantenimiento de la multiplicidad y el control de los equívocos y, además, desde hace siglos, dialogan con sus vecinos no-indígenas, traduciendo diplomáticamente sus concepciones en pos de lograr ciertos acuerdos. En efecto, el multinaturalismo y el perspectivismo amazónico, en tanto principios de una metafísica chamánica y de una alter-antropología indígena (Viveiros de Castro 1996, 2009), nos muestran la importancia de los actos de diplomacia y la centralidad de las negociaciones constantes en sociocosmologías en las que todos los seres saben que las distintas especies perciben y habitan mundos que son diversos.

La equivocidad propia del régimen comunicativo de estos pueblos amazónicos ha resultado muy productiva en términos antropológicos, dando lugar no solo a la formulación por parte de Viveiros de Castro (1996) del ‘método de equivocación controlada’ como tecnología de des-

cripción etnográfica, sino también a la exploración del carácter ‘descontrolado’ de los equívocos que se manifiestan en instancias de intercambio que involucran a pueblos que responden a regímenes ontológicos distintos (Blaser 2013). Esto, sin dudas, brinda herramientas interesantes para lidiar con aquello que Tironi y Undurraga diagnostican en su texto como uno de los desafíos más grandes que el Antropoceno en tanto problemática nos impone: a saber, la necesidad de hacer converger las acciones de una multiplicidad de actores sociales que, de por sí, no necesariamente están de acuerdo con respecto a los alcances de la crisis, las causas de la situación actual y las posibles salidas a ella. O, como se pregunta el antropólogo brasileño, Renzo Taddei (2019, 82), “¿cómo construir las condiciones para coordinar nuestras acciones en escala global si aún no hemos sido capaces de coordinar nuestras ideas respecto de qué es la realidad?”.

Si nos atenemos a América Latina, los desacuerdos de este estilo aparecen como evidentes. Más allá de las pequeñas divergencias, sabemos que existe la gran distinción entre aquellos para quienes la ‘naturaleza’ es un ámbito sobre el que el ser humano debe ir ganando cada vez mayor control, es decir, un reservorio de recursos a ser explotados, y aquellos otros para quienes la ‘naturaleza’ es un espacio social, plagado de seres con intencionalidad, humores y capacidad de agencia. Tal como Tironi y Undurraga nos recuerdan, en nuestra región el Antropoceno se presenta como una de las caras del extractivismo y remite, sobre todo, a las consecuencias históricas de la expansión de las fronteras ganadera, agrícola e industrial que en la actualidad da lugar a fenómenos como la deforestación, la desertificación, el uso excesivo de agroquímicos y el aumento de incendios o períodos de extrema sequía. Estos cambios amenazan la diversidad del sistema ecológico y han incrementado los ya existentes problemas territoriales de las diversas comunidades indígenas que habitan el cono sur.

En esta clave puede ser leído el conflicto que atañe, entre otros, a los ranqueles de la provincia de La Pampa, en el centro de Argentina, desde mediados del siglo XX. En 1947 se inauguró en la provincia de Mendoza el dique Los Nihuales, lo que modificó el régimen del río Atuel y provocó el desecamiento del gran humedal que daba vida al oeste pampeano. La generación del oasis productivo en el sur mendocino, irrigado por las aguas contenidas del Atuel, produjo que aguas abajo se

desertificaran cerca de 1,5 millones de hectáreas, lo que trajo consigo una marcada pérdida de biodiversidad, el reemplazo de especies endémicas por exóticas, la salinización de los suelos y, como resultado de esto, el éxodo de aproximadamente el 30% de los habitantes de la región oeste. Desde la inauguración del dique han proliferado las solicitudes de sueltas periódicas de agua, pero dichos reclamos, que reúnen, entre otros, a ambientalistas, investigadores, pobladores oesteños, miembros del pueblo ranquel, intelectuales y políticos, continúan siendo infructuosos. Todos ellos están unidos por el deseo de recuperar el río Atuel y su labor reivindicativa puede ser pensada como el 'encuentro pragmático' (*sensu* Almeida 2021) de diferentes teorías-cosmologías que, a pesar de estar sustentadas en principios ontológicos distintos e irreductibles entre sí, entran en diálogo fructífero para dar pelea a un problema común. En efecto, el río y la sequía no son lo mismo para todos los actores involucrados. Mientras para algunos se trata de un recurso natural que debe ser explotado en pos del progreso social y el desarrollo económico, para otros es un elemento esencial en el establecimiento y mantenimiento de ciertas relaciones sociales o, incluso, un emblema identitario. Para los ranqueles, por su parte, resulta difícil distinguir entre sus historias personales y familiares y la historia del río, puesto que en ambos casos se trata de un devenir fluvial y social signado por los despojos, las relocalizaciones e interrupciones. Tal es así que algunos ranqueles incluso sostienen que la recuperación del río es precondition para que también los vínculos entre los indígenas y algunas entidades social y espiritualmente significativas para ellos puedan finalmente reverdecer, y los ranqueles, considerados en algún momento como 'extintos', puedan terminar de reorganizarse como pueblo (Dos Santos, 2022). Tal vez estemos aquí frente a un ejemplo de aquel movimiento al que Tironi y Undurraga denominan 'geologizar lo social'. En este caso, eso consistiría en entender que, desde algunas perspectivas, lo hídrico y lo social nunca estuvieron separados.

La idea de 'acuerdo pragmático' antes mencionada es una de las claves indígenas que quisiéramos resaltar en pos de seguir pensando en cómo actuar en los escenarios de crisis actuales. Como ilustran las notas etnográficas anteriores, las sociocosmologías indígenas, con sus particularidades al margen, muestran que los esfuerzos no se dirigen hacia diluir o negar los desacuerdos propios de la vida social y los equívocos que ello provoca, sino, por el contrario, a mantenerlos en estado de

latencia y controlar sus alcances. O, en otros términos, a establecer relaciones diplomáticas de diverso orden que permitan convivir con dichas divergencias y hacer sociedad a partir de ellas. El antropólogo español Aníbal Arregui (2020) toma esto de puntapié para analizar con detalles el diálogo entre un climatólogo y un indígena yanomami. Como nos explica, ambos están interesados en proteger la Amazonía y dispuestos a establecer relaciones de cooperación frente a la crisis ecológica. Los ‘experimentos miméticos’ que Arregui distingue en el accionar y en las palabras de Nobre y Kopenawa están al servicio de lidiar con las diferencias sustanciales que existen entre ambos debido a los marcos epistemológicos y ontológicos distintos dentro de los cuales cada uno de ellos fue socializado, pero sin deshacer tales diferencias, sino procurando traducirlas con el objetivo de encontrar conexiones posibles y generar un ‘diálogo ecológico’ fértil.

Acuerdos pragmáticos, relaciones diplomáticas y traducciones que controlan parcialmente las equivocaciones son algunas de las formas en que los indígenas desde siempre lidian con la diferencia sin eliminarla. Vivimos tiempos de crisis en los que, como tan claramente pone de manifiesto el artículo de Tironi y Undurraga, debemos enfrentarnos a la idea de que ninguna de nuestras certezas metodológicas, epistemológicas y ontológicas bastan y, por el contrario, se requieren otros modos de vincularnos con lo que nos rodea. En este marco, parece fundamental recuperar el aporte de aquellos pueblos que, a pesar de los siglos de despojo y avasallamientos y de haber visto, literalmente, su mundo desaparecer, siguen resistiendo y reexistiendo. Y lo hacen, como sostiene el líder indígena Ailton Krenak (2019, 22-23), a partir de contar siempre otras historias y, en los momentos en los que toca caer, usar “toda la capacidad crítica y creativa para construir paracaídas coloridos”. Este gesto hacia la multiplicidad de historias y la pluralidad de voces no solo nos sirve de guía para afrontar con optimismo las multiplicidades y equívocos que nosotros, en tanto occidentales y modernos, parecemos estar enfrentando realmente por primera vez. También reconfirma, una vez más, aquello que la antropología viene diciéndonos desde hace siglos: que el Otro es fundamental en nuestra constitución, en tanto conocerlo y dialogar con él nos permite mirarnos a nosotros mismos de forma renovada, crítica y transformadora.

En suma, como sostiene el poema ‘Whose’ (2016) del profesor africano Clapperton Chakanetsa Mavhunga —no casualmente, un *Otro* ra-



dicado en Estados Unidos—, lo que nos queda en estos tiempos de crisis es multiplicar y, allí donde encontremos singularidades, dudar.

[...]

The Anthropocene?

No, THE is too powerful a word

Perhaps anthropocenes,

And even then, anthro not as autonomous

Always open to nonhuman agents

Perhaps mutual shaping

Co-constructed.

Where all you can give is one meaning

I see many

You tell me about THE

I say A

You ask me anything

My answer is the same

WHOSE?<sup>1</sup>

## Bibliografía

- Almeida, M.W.B. 2021. Anarquismo ontológico e verdade no Antropoceno. *Ilha* 23(1), 10-29.
- Atleo, E.R. 2011. *Principles of Tsawalk. An Indigenous Approach to Global Crisis*. Vancouver: UBC Press.
- Arregui, A. 2020. Embodying Equivocations: Ecopolitical Mimicries of Climate Science and Shamanism. *Anthropological Theory* 20(3), 330-356.
- Blaser, M. 2013. Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology* 54(5), 547-568.
- Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. 2014. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Desterro, Cultura e Barbárie e Instituto Socioambiental.
- Dos Santos, A. 2022. Un río robado y vínculos secos en la pampa argentina. *Revista Chilena de Antropología* 46, 164-184.
- Holbraad, M. 2013. Turning a Corner: Preamble for 'The Relative Native' by Eduardo Viveiros de Castro. *Hau, Journal of Ethnographic Theory* 3, 469-470.
- Holbraad, M. y Pedersen, M.A. 2017. *The Ontological Turn. An Anthropological Exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kopenawa, D. 2022. 'Para mim, o termo mudança climática significa vingança da Terra'. Entrevista realizada por Ana Maria Machado. *Sumaúma*, 22 de noviembre.

<sup>1</sup> ¿El Antropoceno?/ No, EL es una palabra demasiado fuerte/ Tal vez antropocenos,/ E incluso entonces, un *anthro* no tan autónomo/ Siempre abierto a agentes no-humanos/ Quizás mutuamente moldeados/ Co-construidos.

Donde todo lo que tú puedes dar es un significado/ Yo veo muchos/ Tú me hablas de EL (The)/ Yo digo UNOS (A)/ Me preguntas cualquier cosa/ Mi respuesta es la misma/ ¿DE QUIÉN?

- Disponível em: <https://sumauma.com/para-mim-o-termo-mudanca-climatica-significa-vinganca-da-terra/> [20 de julio 2023].
- Krenak, A. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lenz, R. 1912. Tradiciones e ideas de los araucanos acerca de los terremotos. *Anales de la Universidad de Chile* 130, 753-751.
- Taddei, R. 2019. No que está por vir, seremos todos filósofos-engenheiros-dançarinos ou não seremos nada. *Moringa* 10(2), 65-90.
- Tola, F. y Restrepo, J.P. 2021. Budismo y filosofías amerindias en el Antropoceno. Seres no humanos en la actual crisis ecológica. *Boletín Americanista* 82(1), 207-228.
- Tola, F., Dos Santos A., Restrepo, J.P., Rodrigues Lopes, G., Sarra, S., De Chazal, A. y Varela, M. 2019. Entre el futuro que ya llegó y el pasado que nunca pasó: diplomacias chaqueñas en el antropoceno. *Mana* 25(3), 809-836.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation. *Tipití* 2(1), 3-22.
- Viveiros de Castro, E. 2009. *Métaphysiques cannibales. Lignes d'anthropologie post-structurale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Viveiros de Castro, E. 2019. On Models and Examples. Engineers and Bricoleurs in the Anthropocene. *Current Anthropology* 60, 296-308. *EP*