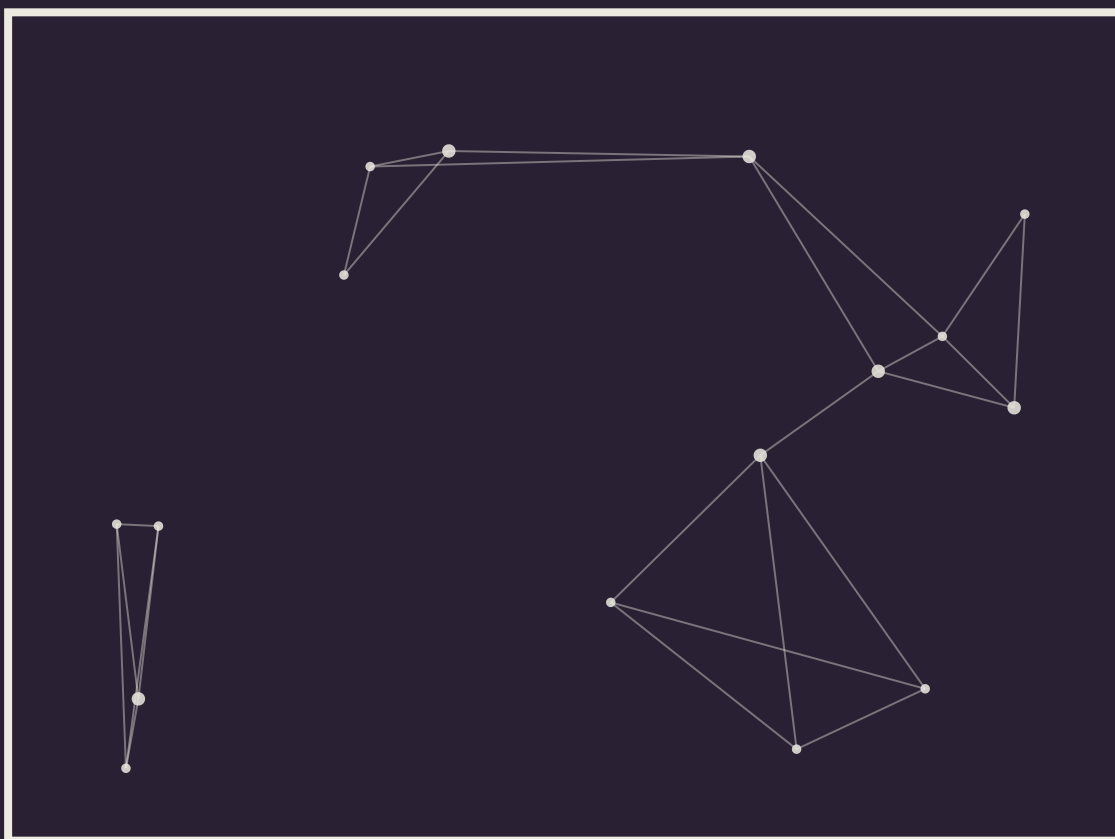


NO ME LLAMEN GAIA

EMANUELE COCCIA



■ ARQUEOLOGÍAS DEL PORVENIR · TR. 19

NO ME LLAMEN GAIA

EMANUELE COCCIA

Traducción al cuidado de Andrés Abril

COLECCIÓN DE TRADUCCIONES · ARQUEOLOGIASDELPORVENIR.COM.AR

Texto originalmente publicado en inglés con el
título “Don’t Call Me Gaia” en *Hydroreflexivity* (e-
flux Architecture), 2023

<https://www.e-flux.com/architecture/hydroreflexivity/>

I. LA REVELACIÓN MUTUA DE LA TIERRA Y LA HUMANIDAD

Las condiciones actuales que venimos experimentando —y que intentamos designar con distintos nombres, todos igualmente inadecuados: Antropoceno, crisis climática, Capitaloceno, etc. — no tienen precedentes, no solo desde un punto de vista histórico o ecológico, sino también, y, sobre todo, desde un punto de vista cognitivo y político.

Por primera vez en la historia humana estamos experimentando, no este o aquel ecosistema, no este o aquel lugar, sino el planeta como un todo.¹ Es como si el planeta, por primera vez, hubiera revelado su verdadero rostro. Esta experiencia es posible, ante todo, gracias a la tecnología: no solo hemos ido al espacio y obtenido la primera imagen fotográfica del planeta; disponemos de infinitos sensores, diseminados por doquier, que simultáneamente proveen información sobre la condición biológica, geológica y meteorológica del planeta, lo que nos permite ver y sentir la Tierra en tiempo real. Pero no solo gracias a la tecnología vemos y sentimos el planeta en su totalidad. Si así fuera, lo que experimentamos solo sería un aumento cuantitativo respecto del pasado. Más bien, la calidad del conocimiento del planeta ha cambiado, pues incluso en los acontecimientos más pequeños y locales nos vemos forzados a vislumbrar la totalidad del planeta. Es imposible leer la reciente inundación en Libia o los incendios estivales en Canadá como fenómenos locales que solo tienen causas locales. En estos acontecimientos, no es el estado de Canadá o Libia el que se expresa o manifiesta, sino el de la Tierra. La crisis climática es la reunificación de todas las manifestaciones geológicas, biológicas y ecológicas, lo que transforma cada acontecimiento, incluso el más insignificante, en un acto y un comportamiento de todo el planeta. Ninguna cultura o civilización de ninguna otra época histórica ha sido capaz de experimentar esto. Lo que significa que ninguna cultura, ninguna civilización, ningún individuo tiene los medios cognitivos, técnicos ni políticos para saber qué hacer. Ninguna cultura ha tenido que lidiar con el planeta como tal y no simplemente con este o aquel ecosistema. Ninguna tecnología ha tenido que relacionarse con el planeta como tal y no con este o aquel lugar. Ninguno de los dispositivos políticos inventados hasta ahora nos ayudará a resolver la crisis climática. Necesitamos inventar unos nuevos.

Hoy en día, ninguna cultura ni ningún pueblo se encuentra en una situación de privilegio cognitivo para recibir la revelación de todo el planeta. Esto se debe precisamente a que la revelación no es solo una cuestión de conocimiento que se da por medios tecnológicos, sino que también es un hecho objetivo que nadie puede pretender percibir mejor que los demás. Además, ningún lugar es más adecuado que otros para percibir este tipo de manifestación. La Tierra nunca se ha mostrado simultáneamente a toda la humanidad de una manera similar e idéntica. En el pasado, cada cultura y cada pueblo se limitaba a conocer solo pequeñas porciones del planeta. Incluso suponiendo que la Tierra se hubiera mostrado por completo a una sola cultura, se trataría de una revelación parcial —es decir, la posesión de un solo pueblo y no de todos los pueblos—. La situación actual anula efectivamente todas las divisiones culturales, étnicas y religiosas que la humanidad ha producido y cultivado a lo largo de milenios. Si la Tierra se le aparece a toda la humanidad, la humanidad aparece ante toda la Tierra sin poder aferrarse a ninguna diferencia. Es como si el planeta nos estuviera llamando a todos, sin distinción, más allá de las naciones, etnias, tradiciones y culturas.

La totalidad del planeta ha aparecido ante la totalidad de la humanidad. Esta manifestación y revelación mutua de dos totalidades tiene enormes consecuencias. La crisis ecológica constituye una increíble obligación cognitiva y política. El hecho de que la situación surgiera de un proceso de dominación violenta, la colonización planetaria de algunos pueblos y la explotación descontrolada del planeta, no atenúa en absoluto su naturaleza inédita.

II. LA TIERRA ES UNA ENTIDAD METEOROLÓGICA

El cambio climático es la transformación de todo el planeta en una tormenta gigante. Ya no nos enfrentamos a perturbaciones locales y parciales (esta o aquella tormenta, esta o aquella sequía): ahora, la propia Tierra es el clima. Es

malo, y lo será para siempre. El mal tiempo ya no es una excepción, sino la regla. Dicho en términos más precisos: el clima ya no es una parte de nuestras vidas, es la sustancia de todo lo que ocurre en nuestra tierra. Por lo tanto, deberíamos dejar de hablar de la naturaleza y dirigir nuestra mirada hacia el planeta. En lugar de la biología, la geología o la ecología, la meteorología debería convertirse en el punto de vista predilecto para pensar a los seres vivos. La vida es clima, no metabolismo. La geología se ha convertido en una rama de la meteorología. Se nos ha hecho creer durante mucho tiempo que las condiciones de posibilidad en la Tierra derivaban de la condición de la litósfera y la hidrósfera —rocas, suelo cultivable y agua, que se relacionaban entre sí de forma estable y cíclica—. Sin embargo, todo lo que habita este planeta es un accidente climático, una consecuencia efímera de una serie de acontecimientos meteorológicos.

Esta transformación es importante por dos motivos. En primer lugar, porque toda forma de “mal tiempo” es la irrupción de la impredecibilidad en el mundo natural. El clima no conoce balance ontológico. Lejos de buscar el equilibrio, la vida se alimenta del mal tiempo. Desde esta perspectiva, la crisis climática no es tanto la transformación del clima sino la manifestación visible del carácter profunda e irremediabilmente errático del mundo al que pertenecemos.

Pensar el planeta como un mal clima permanente no solo define una ruptura, un agujero en nuestro dominio cognitivo del mundo, sino también un quiebre en la continuidad atribuida al tiempo y la homogeneidad de la historia. Ya nada se puede interpretar como un ciclo, como naturaleza, como sustancia. Lo que hemos llamado naturaleza solo es posible gracias a un equilibrio climático muy delicado. Pero hemos empezado a darnos cuenta de que nosotros, los seres humanos, al igual que todos los seres vivos, somos mal tiempo. Somos la tormenta y el terremoto, somos el tsunami y el relámpago de Gaia. La vida ha sido el clima, y se ha visto forzada a vivir en el ojo de una tormenta que no cesa de cambiar y golpear su carne. Esta fue la perspicaz idea de Jean-Baptiste Lamarck. Al cuestionar la influencia de los organismos vivos sobre la materia de la superficie del globo, el padre de la biología moderna reconoció que los seres vivos han ocupado y transformado permanentemente la realidad química y física de la atmósfera, la hidrósfera y la litósfera.² Hemos cambiado la naturaleza del planeta. A principios del siglo XXI, siguiendo una idea similar, el geólogo estadounidense Robert Hazen demostró que la riqueza de las especies minerales de la Tierra —la diversidad química y física de la carne del planeta— era producto de una serie de reacciones químicas provocadas por la presencia de los seres vivos y su metabolismo.³ Precisamente por ello, el acuerdo, el equilibrio, la paz, en resumen, el contrato entre todas las especies no es simplemente físico, químico, geológico, biológico o ecológico, sino climático. Por otra parte, el clima debería definirse como el lugar donde todas las especies vivas y la materia inerte de la Tierra definen su compatibilidad recíproca, sin que ninguna tenga total control sobre la otra.

III. LA TIERRA ES UN EGO

La crisis climática es el escenario de una coincidencia paradójica: el planeta se da a conocer simultáneamente como objeto puro y sujeto puro. Nunca antes habíamos dejado tantas marcas en el cuerpo y la piel de la Tierra (lo que denominamos el Antropoceno). Nunca antes la habíamos objetivado tanto, y, sin embargo, nunca antes la Tierra se había dado a conocer como un sujeto hasta el punto en que lo hace hoy en día. De hecho, la crisis climática es la emergencia sensible de la Tierra como sujeto, uno que actúa libremente más allá de cualquier control posible. Ya no somos dueños de su comportamiento, ni cognitiva ni pragmáticamente. La Tierra ha comenzado nuevamente a hacer lo que le da la gana. El clima es donde otorgamos a la vida una extraña forma de libertad. A diferencia de la tierra, donde el movimiento es lento y a menudo se ve interrumpido por una resistencia excesiva, en el cielo todo se define por la capacidad propia para moverse y transformarse. No hay rastros duraderos en el cielo: el movimiento termina sin dejar ningún vestigio, y cada acción es una metamorfosis. Es por esta misma razón que el viento y las nubes no tienen rostro ni historia: les resulta imposible separar el pasado del presente. Ante el clima, nos vemos obligados a apartarnos de nuestro sentido común moderno, que quiere que seamos portadores exclusivos y absolutos de la libertad y la voluntad libre. Llamar clima a toda la Tierra es concederle la misma libertad, la misma voluntad caprichosa que nos concedemos a nosotros mismos. Una

meteorología general sería entonces la ciencia de la libertad extendida a toda la Tierra. Debemos liberarnos de la hipnosis del suelo y ver el planeta como nubes o vientos: seres libres que nunca se dejan predecir. Todo en el planeta tiene el estatus de nubes y vientos, y a todo se le debería otorgar la extraña libertad que reconocemos en el clima.

En uno de los pasajes más decisivos del manifiesto que sentó las bases de la realidad política contemporánea de Occidente, Thomas Hobbes equiparó el estado de naturaleza —caracterizado por una forma de guerra de todos contra todos— con una perturbación meteorológica. Escribió:

Porque la GUERRA no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Y, por lo tanto, la noción de tiempo debe tenerse en cuenta en la naturaleza de la guerra, al igual que en la naturaleza del clima. Pues, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión a llover durante varios días, la naturaleza de la guerra consiste, no en la lucha propiamente dicha, sino en la disposición manifiesta hacia ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario.⁴

Por siglos hemos considerado el mal tiempo como lo opuesto a la política, como aquello que la política debe eliminar. Más bien, debemos comenzar a pensar la política misma como una forma de mal tiempo: una variación climática en existencia que ya no puede explicarse en términos de necesidad. La política no debe prevenir o evitar la tormenta: por el contrario, debe acompañarla y protegerla. Pues cada tormenta terrenal es el capullo de futuras metamorfosis y la invención de una vida futura.

IV. UN NUEVO NOMBRE PARA LA TIERRA

Si la crisis climática consiste en la revelación mutua de todo el planeta ante toda la humanidad, el primer problema que hay que resolver es lógico. No tenemos un nombre para lo que estamos observando. Todos los nombres que hemos usado hasta ahora son parciales, subjetivos e inapropiados. Un ejemplo de ello es el nombre que está incluido en el término geología, Gaia, que viene del griego antiguo. Este nombre está experimentando hoy en día una gran reevaluación. Ahora, más allá de los prejuicios, más allá del eurocentrismo, más allá incluso del hecho de que la cultura griega fuera sexista, racista y esclavista, el verdadero problema es la historia de Gaia. Las historias sobre el curioso personaje divino o protodivino que los griegos llamaban Gaia no tienen nada que envidiar a las peores telenovelas estadounidenses. La historia cuenta que Gaia, sola y sin conexión con nadie, engendra (por partenogénesis, o reproducción asexual) a Urano, cuyo nombre significa “cielo estrellado”. Luego engendra, de nuevo por partenogénesis, las montañas, a las ninfas de las montañas y a Ponto (el mar). Luego se casa con su hijo Urano, con quien tiene hijos, pero les pide a sus hijos que maten a su padre (que también es su hijo). Uno de ellos, Cronos (el tiempo), logra matarlo. Pero una gota de la sangre (o semen) de Urano toca el cuerpo de Gaia, lo que provoca que ella tenga nuevos hijos con el padre-hijo, incluyendo a las erinias, deidades ctónicas femeninas de la venganza. ¿Realmente queremos que esta historia tóxica constituya nuestra imaginación sobre la Tierra?

Sin embargo, el problema radica en otra parte. Aunque resulta interesante recopilar, comparar y estudiar los distintos mitos elaborados por distintas civilizaciones en distintas latitudes cronológicas, no tiene sentido privilegiar uno sobre el otro. Esto se debe a que la Tierra es, por definición, un objeto transcultural, así como es también, obviamente, transgénero: tiene todos los géneros y pertenece a todas las etnias y culturas, incluso aquellas que nunca han existido y nunca existirán. Todo mito es la expresión de cierta idea desde el punto de vista de cierta cultura, o, en palabras de Claude Lévi-Strauss, todo mito es la transformación de un mito paralelo o previo.⁵ Pero la Tierra no pertenece a ninguno de ellos; es la disrupción de toda identidad cultural y de género.

De hecho, también deberíamos dejar de llamar “Tierra” a nuestro planeta. El término en las lenguas romances no da lugar a equívocos, pues se usa para referirse tanto al planeta como al material del que se compone el suelo natural. Deriva del latín “terra”, cuya raíz protoindoeuropea *ters-* significa “seco”.⁶ El término sugiere, por lo tanto, que el planeta es ante todo suelo, la litósfera, lo que equivale a decir que definimos nuestra identidad por nuestros pies. La geografía no es más que el resultado de ese esfuerzo de traducir con los pies nuestras representaciones del mundo —de dónde estamos y de lo que nos rodea—. Pero hacer cosas con los pies nunca es signo de gran destreza, y medir el mundo y nuestros rostros con ellos es, sin duda, evidencia de una gran estupidez. Podríamos haber elegido otros órganos y el mundo habría tenido un rostro distinto, un nombre distinto. Nuestra cabeza, por ejemplo, nunca toca la tierra. En cambio, vive en un espacio abierto al sol (el cielo), y, lo que es más importante, es capaz de ver mucho más allá de lo que puede tocar. Desde la punta de nuestros pies hacia arriba comienza el cielo. Habitamos el cielo al igual que la tierra y el suelo, y el planeta se compone de ambos. El nombre de nuestro planeta debería reflejar el hecho de que se trata de una extraña conjunción de la tierra y el cielo.

Quizás deberíamos, no obstante, inventar un apodo antes que un nombre. Algo como “pibe/a”, “pelado/a”, “chavo/a”, o “che”, “parcero/a”, “carnal/a”, pero transgénero, transétnico, translingüístico. O quizás habría que desarrollar una especie de rosario planetario o una nueva cábala para generar nuevos nombres cada día. Porque el nombre de la Tierra es el nombre de todo, es una especie de nombre o apellido absoluto y general. Quizás sea mejor no encontrar un nuevo nombre, sino un pronombre absoluto, uno a través del cual todo, independientemente de que viva o no, pueda decir “yo”.

Ya sea sustantivo o pronombre, es importante que exista un nombre común. Una posible objeción a esto podría ser que elegir un solo nombre es prolongar la actitud imperialista y colonial que anula las diferencias, los pluriversos y los mundos paralelos. No tener un nombre común para referirse a la misma realidad significa que todo el mundo se ve obligado a hacer el lento trabajo, no de traducción, sino de negociación sobre la referencia: sobre el hecho de que dos nombres se refieren a la misma realidad. Pero si no hay acuerdo en que estamos hablando sobre la misma Tierra, cualquier acción colapsa.

La verdadera razón por la que necesitamos un mismo nombre es la política. Este planeta no solo es compartido por todos, sino que es la condición de posibilidad para compartir nombres, cosas y vida. Traducido a términos políticos, esto significa que la unicidad del planeta no solo es el objeto principal de cualquier política democrática futura, es la condición misma de posibilidad de la democracia. Buscar un nombre para compartir (y, por lo tanto, un único nombre) es enfatizar esto. Pensemos en la experiencia que todos tenemos con nuestros nombres: cada vez que multiplicamos nuestros nombres y creamos un apodo, introducimos una jerarquía de valor y amor en las relaciones. Si en público no me llamas por mi nombre, sino “cariño”, estás reivindicando que tienes conmigo relaciones más íntimas que los demás y haciendo alarde de ello. Es decir, estarías introduciendo una jerarquía de valor, de cariño, de historias en nuestra relación. Necesitamos un nombre porque necesitamos reafirmar que no hay nadie que tenga más derecho a la Tierra que alguien más.

V. LA TIERRA COMO TEATRO

Si encontramos problemas al idear un único nombre para nuestro planeta es también porque no sabemos quién es ese sujeto que seguimos llamando por el nombre equivocado. Para saberlo, está claro que la ciencia no basta. De hecho, la ciencia no es capaz de percibir la realidad como un sujeto. Además, el conocimiento que podamos tener de nuestro propio ser o del de los demás —es decir, el conocimiento que tenemos de un sujeto— nunca es definitivo ni absoluto: es una forma de adivinación, de interpretación, que siempre está dispuesta a transformarse. No quiero decir que no se pueda conocer el ser de alguien más (o el propio), ni que eso no sea un conocimiento cierto: si así fuera —si el ser fuera incognoscible— sería imposible vivir. Pero estos conocimientos se adquieren a través de protocolos distintos a los de la

ciencia experimental; se trata de conocimientos en los que la cuestión es menos la certeza o la evidencia que la fe y la adivinación.

Existe una forma de adivinación que nos permite captar la subjetividad allí donde solo parece existir la objetividad. Es lo que durante siglos nos hemos acostumbrado a llamar “arte”. Puede sonar absurdo, pero qué tal si olvidamos todo lo que sabemos sobre el arte e imaginamos que somos un antropólogo extraterrestre del siglo XXXV que aterriza en nuestro planeta para estudiar el significado que nuestra cultura actual les atribuye a esos objetos que se categorizan como arte. La respuesta que encontraríamos es que el arte es un extraño protocolo que requiere que las personas se relacionen con un objeto del mismo modo que lo hacen con otros seres humanos. En resumen, es una forma manifiesta de lo que la antropología del siglo pasado denominó animismo.

Al fin y al cabo, un museo es una bodega llena de objetos por los que sentimos una especie de veneración especial. Diariamente, millones de personas entran en estas inmensas bodegas y se encuentran con porciones más o menos acabadas de tela de lino recubiertas de capas de pigmento, o estructuras de acero, mármol, madera. Sin embargo, en lugar de ver solo formas geométricas de materia extendida (como presupondría la actitud cultural que Philippe Descola denomina naturalismo), discernen en ellas la presencia de un sujeto o un alma; leen en ellas opiniones, sentimientos o una cosmovisión de alguien que existió cientos o miles de años antes.⁷ Al salir del museo, puede que incluso digan que “conocieron” a Leonardo o a Rubens. Cuando nos encontramos con una obra de arte (así como con libros o con la página escrita), aceptamos la idea de que contiene una intensidad psicológica, emocional o mental que trasciende la mera realidad material en la que existe. O sea que, frente al arte, todos nos volvemos animistas.

Esta es la idea que se recoge en el libro póstumo *Arte y agencia*, de uno de los más grandes antropólogos del siglo pasado, Alfred Gell. Allí, él describe las formas culturales a través de las cuales es posible atribuir agencia a los artefactos y objetos de la cultura occidental.⁸ Podemos ver una forma común de animismo cotidiano en los niños y su relación con los muñecos o los animales de peluche, pero también en los adultos cuando hablan con los automóviles o los computadores. Se trata, sin embargo, de un tipo de comportamiento irónico y metaestable en el que la actitud dominante suele ser la de “como si”, de juego o de fingimiento. No obstante, existe otra forma más profunda de animismo en la que el reconocimiento del carácter subjetivo de los objetos no es ni irónico ni inestable: el arte. El libro de Gell nos enseña que, para pensar el planeta, es mejor hacer arte, no ecología. Conocer la Tierra como sujeto significa conocerla a través del arte. Pero no es que el arte tenga que representar la Tierra, ni tampoco basta con llevar plantas a un museo para conocer el planeta. Se trata de relacionarnos con la Tierra como nos relacionamos con el arte; es decir, pensar el planeta mismo como una forma de arte, como una especie de museo al aire libre de la naturaleza contemporánea —o, si se quiere, de inmenso teatro—. La Tierra debe convertirse en un teatro planetario: no en el sentido de un edificio, sino en el de un espacio en el que todo —plantas, animales, líquenes, hongos, rocas, vientos, nubes, etc.— es percibido como un actor, como capaz de actuar, como sujeto.

Incluso más que la construcción de un edificio, el teatro debería considerarse un ejercicio de metamorfosis del espacio y su percepción. Es, por así decirlo, lo contrario del exorcismo: si este último es un modo de eliminar una forma de exceso de subjetividad, el teatro es cuestión de inocularla; no atrapar fantasmas, sino recargarlos. Para percibir el planeta, así como para nombrarlo, no basta con representarlo; es necesario empatizar con él, o, a la inversa, permitir que empatice con nosotros. Eso es lo que hacen todos los actores de teatro. Un actor es un corredor psíquico y alguien que se inicia en la vida de los demás; actuar permite vivir desde el punto de vista de otro sujeto. El teatro es un acto de gimnasia psicológica: vivir diciendo “yo” en el alma de otro. El teatro, en ese sentido, es el arte demoníaco por excelencia. En la teología mediterránea, el demonio era el sujeto móvil, el “yo” en cuanto que es capaz de enlazarse a un cuerpo sin necesidad de reflejarse perfectamente en él y depender de él ontológicamente. El demonio es un “yo” relativamente autónomo respecto de la forma y la naturaleza de los cuerpos que habita, y, precisamente por eso, puede ir a cualquier parte.

Puede sonar extraño, pero esto es, de hecho, lo que experimentamos cada vez que tomamos el teléfono. Todo el universo tecnológico se define por una necesidad demonológica. Cada vez que usamos un teléfono o un computador, que dejamos un mensaje de voz o escribimos un mensaje de texto, convertimos la realidad material en una presencia demoníaca, en una forma de subjetividad que ya no tiene una conexión inmediata e isomórfica con una corporalidad

anatómica. Por ello, podemos desplazarnos a cualquier parte, incluso a miles de kilómetros de distancia de nuestro cuerpo y viceversa; precisamente por ello, nuestro “yo” no tiene nada de inmediatamente humano.

Ocurre lo mismo cada vez que jugamos videojuegos, como *Death Stranding* o *The Legend of Zelda*, en los que experimentamos un extraño cambio en la relación entre nuestra consciencia y el cuerpo a través del cual experimentamos. Seguimos siendo un “yo”, pero, al ocupar o poseer literalmente otro cuerpo, experimentamos la experiencia sensorial de alguien más. En los videojuegos, incluso en los que no se juegan desde un punto de vista subjetivo, percibimos el mundo desde el punto de vista de Link, o de Mario, que a su vez actúan a través de nuestro ego. Y, gracias a esta prótesis, nuestra consciencia se convierte en la mente de un cuerpo que no coincide con nuestra anatomía. Es a esta excitación —que va acompañada de un sentimiento de alienación— que uno puede volverse adicto: esa extraña sensación de deslizarse en el cuerpo de alguien más, de convertirse en un yo móvil capaz de migrar de un cuerpo a otro hasta regresar al que mejor conozco, en el que he estado desde que nací. Cuando jugamos videojuegos, nuestro cuerpo se convierte en el vehículo de nuestra naturaleza demoníaca. Nos convertimos en el demonio que ocupa un cuerpo ajeno.

Aquí, nuestra relación con la Tierra debe volverse algo así como una especie de demonismo planetario, una trashumancia psíquica que nos permita convertirnos en el alma de todo lo que nos rodea y habitarla, así como lo contrario: hacer del yo la experiencia de trashumancia de todos los demonios del planeta. Esta nueva ecología tendrá que enseñarnos a habitar demoniacamente cada entidad no humana. Todos los animales, plantas, hongos y virus se nos aparecerán como entidades subjetivas, formas de vida y perspectivas del mundo; rocas, montañas, colinas, viento, lluvia, tormentas, mares y ríos se abrirán como espacios de juego y existencia subjetivos. A la inversa, nuestro propio espacio de juego subjetivo, nuestra consciencia, debe convertirse en un lugar donde demoniacamente demos la bienvenida a todos los demás sujetos de la Tierra.⁹ Ya no se trata simplemente, como ha sugerido Aldo Leopold, de “pensar como una montaña”, sino de hacer del pensamiento el patio de juegos de todos los elementos de la Tierra. La ecología debe convertirse en una nueva versión de *Zelda*, en el que nunca queda claro quién es el jugador y quién es Link.¹⁰

NOTAS

1. Véase Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable*, Chicago, Chicago University Press, 2016; Dipesh Chakrabarty, *The Climate of History in a Planetary Age*, Chicago, Chicago University Press, 2021.
2. Jean-Baptiste Lamarck, *Hydrogéologie, ou Recherches sur l'influence qu'ont les eaux sur la surface du globe terrestre, sur les causes de l'existence du bassin des mers, de son déplacement et de son transport successif sur les différents points de la surface de ce globe, enfin sur les changemens que les corps vivans exercent sur la nature et l'état de cette surface*, París, 1802.
3. R. Hazen, D. Papineau, W. Bleeker, R. T. Downs, J. M. Ferry, T. J. McCoy, D. A. Sverjensky y H. Yang, “Mineral Evolution”, *American Mineralogist*, vol. 93, n.º 11–12, págs. 1693–1720, 2008.
4. Thomas Hobbes, *Leviathan, or The Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil*, Londres, Andrew Crooke, 1651, pág. 62.
5. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, trad. Eliseo Verón, Barcelona, Paidós, 1987; Claude Lévi-Strauss, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.
6. El texto original cambia significativa, mas no sustancialmente, respecto de nuestra traducción, pues en inglés el nombre de nuestro planeta es “Earth”, mientras que, para referirse al suelo, es más común hacer uso de palabras como “land” o “soil”.
7. Philippe Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, trad. Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.
8. Alfred Gell, *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, trad. Ramsés Cabrera, Buenos Aires, SB, 2016.
9. Aldo Leopold, “Thinking Like a Mountain,” en *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*, Oxford, Oxford University Press, 1949.
10. Especial agradecimiento al autor, que muy generosamente nos permitió traducir y publicar su texto en español, así como a los amigos de e-flux por su amabilidad y autorización para reproducir el contenido.