

DOSSIER

*Imaginarios planetarios
en la cultura latinoamericana*

PRESENTACIÓN

Germán Garrido**Borough of Manhattan Community College / CUNY**

Es Profesor Asistente en el Borough of Manhattan Community College/ CUNY. Sus áreas de interés incluyen la teoría queer, los estudios transnacionales y las literaturas y culturas latinoamericanas de los siglos XX y XXI; su investigación se enfoca, específicamente, en los vínculos entre la literatura y el activismo LGBTIQ latinoamericanos a partir de la década del sesenta. Su actual proyecto de libro, "La Internacional Argentina: las cosmopolíticas queer de Copi, Néstor Perlongher y María Moreno (1971-1992)", explora los modos en que distintas comunidades queer trazaron sus propias coordenadas planetarias más allá de la cultura y el territorio nacionales a través de relatos, poemas, obras de teatro y ensayos, dando lugar a posibles reformulaciones del concepto de cosmopolitismo. Ha publicado artículos en diversas revistas internacionales y ha contribuido con capítulos para libros como The Cambridge History of Latin American Women's Literature (Ileana Rodríguez y Mónica Szurmuk, eds., Cambridge UP, 2015) y Fragmentos de lo queer (Lucas Martinelli, ed., Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2016), donde compartió el resultado de un extenso proyecto de investigación sobre el grupo de teatro de vanguardia TSE y el rol de la disidencia sexual en el arte pop del instituto Di Tella, epicentro del cosmopolitismo porteño de los sesenta. Su más reciente artículo, aparecido en la revista GLQ: A Journal of Lesbian Gay Studies, indaga en la influencia ejercida por idearios e imaginarios tercermundistas tanto en el Frente de Liberación Homosexual argentino como en la organización neoyorquina Third World Gay Revolution.

Contacto: ggarrido@bmcc.cuny.edu

ORCID: 0000-0002-6617-720X

En uno de los *Cuentos negros de Cuba* compilados por Lydia Cabrera (2009), "el hombre" (Yácara), luego de ostentar su omnipotencia escarbando y haciendo agujeros en el suelo, es reprendido por "la tierra" (Entoto): "¿por qué tomas lo que es mío?", lo increpa y, en represalia, se cierra a él por completo (14)¹. Para evitar morir de inanición, Yácara se ve forzado a negociar con la tierra: de ahora en más, esta seguirá brindando al hombre sus "frutos" pero, a cambio, devorará su cuerpo al final de sus días. Lejos de la idea de una Madre Tierra que cuida y nutre a sus hijos, Entoto se muestra irritable y atenta a su propio beneficio, ¿o a un simple sentido de preservación, o de dignidad? En cualquier caso, el hombre consigue sellar un acuerdo con ella y se restablece, aunque sea momentáneamente, una cierta armonía.

En la irrupción de una tierra ofendida y ofendidiza, que pone límites al hombre a la vez que antepone sus propias limitaciones, este destello del universo folclórico afrocubano da cuenta de la antigua vocación humana por nombrar a *Gaia, Gea, Terra, Entoto, Pachamama*: traducciones, mutaciones o saltos metonímicos de un mundo a otro, hablando distintas lenguas, con ninguna seguridad de estar hablando de lo mismo. Mary Louise Pratt se ha referido a los imaginarios planetarios de Alfa y Omega, una secta religiosa que, desde el televisor de un pequeño bar en la ciudad de Cuzco, abogaba por una "paz mundial" que podría ser alcanzada, según sus cultores, a través de mensajes telepáticos dictados por un "divino padre solar extraterrestre" (2018: 38). Según Pratt, "las personas y los grupos actúan en el mundo en función de cómo lo imaginan y de las narrativas en que se ven insertos", conformando, a diario, una sutil y continua "danza de significación" (2018: 15). Distintas culturas, desde los sitios y tiempos más remotos, han compartido el arrojo, el derecho o la necesidad de imaginar y performar el mundo, *mundear* o *terraformar* (Haraway, 2020: 11). Si, como sugiere Édouard Glissant, "escribir es decir: el

¹ En algunos momentos de esta presentación volveré a hablar del "hombre" en alusión al total de lxs seres humanxs para hacerme eco de esta y otras fábulas míticas, religiosas, científicas y filosóficas que emplean esta denominación. Lo hago, además, con la esperanza de que el androcentrismo de esta expresión sirva, en los contextos en que recurro a ella, como recordatorio del importante rol de mecanismos cisheteropatriarcales en los procesos modernos, coloniales, capitalistas que repercutieron nocivamente en el medioambiente.

mundo” (2020: 73),² de lo que se trata es de escuchar “el grito del mundo” (7) mediante poéticas que, desde diversas disciplinas y zonas de la cultura, conectan la propia experiencia con las de otrxs, humanxs o no.

El presente dossier de *CHUY* reúne colaboraciones donde resuenan poéticas del mundo surgidas en América Latina, una región tan imaginaria como el planeta Tierra y que se ha dedicado incansablemente a pensar su lugar en ese mundo a través de repertorios cosmopolitas, tercermundistas, internacionalistas, globales, etc.³ Como es sabido, los imaginarios planetarios latinoamericanos resultan de proliferaciones rizomáticas de cosmovisiones amerindias, africanas, “orientales”, europeas y sus continuas creolizaciones. También exhiben las marcas del “shock del Antropoceno” (Bonneuil y Fressoz, 2013) sobre los ecosistemas de la región y del planeta. En ocasiones, han sido especialmente sensibles al lugar de criaturas no humanas como habitantes de la tierra/Tierra casi contrapuestos a los *ciudadanos del mundo* o han especulado acerca de la “incompatibilidad entre el hombre y el planeta” y ensayado sus varios propios fines del mundo (Danowski y Viveiros de Castro, 2019).

Volviendo al cuento de Cabrera, todo parece indicar que, una y otra vez, el hombre ha incumplido los pactos establecidos en la tradición oral yoruba, así como en una infinidad de mitos, leyendas y cosmogonías de orígenes culturales diversos. En la nueva intrusión de Gaia descrita por Isabelle Stengers (2015) radica la paradoja central del Antropoceno, la era en que, como se nos dice, el accionar humano ha devenido una fuerza geológica a la vez que el sistema Tierra —ya no el mero *medioambiente* como telón de fondo o fuente de recursos— adquiere la forma amenazante de un agente histórico-político o un sujeto moral (Latour, 2017) que desnuda al hombre en su impotencia. Mientras que aquella irrupción primigenia de la tierra en la leyenda yoruba se dirimía en términos de negociación y préstamo (“La tierra le presta al hombre, y este, tarde o temprano, le paga lo que le debe”, titula el cuento Cabrera), las fuerzas del Capitaloceno (Moore, 2020) o del Oligantropoceno (Swyngedouw, 2013) proceden como máquinas de despojo y desposesión cuyas consecuencias

² El número de página consignado corresponde a la edición en inglés, traducida del francés por Celia Britton; la presente traducción al español es mía.

³ Una primera versión de varios de estos artículos fue presentada en el panel que organicé en el marco del congreso de 2021 de la Latin American Studies Association. Aprovecho para extender aquí también mi agradecimiento a lxs ponentes de aquella ocasión por sus valiosas contribuciones en lo que fue el germen de este dossier; como así también, muy especialmente, a Héctor Hoyos y a la misma Mary Louise Pratt, quienes, desde su rol de moderadores de estas mesas, compartieron con nosotrxs lecturas agudas y enriquecedoras de nuestros ensayos y reflexiones acerca de estos y otros imaginarios planetarios latinoamericanos que sin duda resuenan en el presente trabajo. También agradezco los aportes de Gabriel Giorgi en este proceso y en las discusiones que mantuve con él sobre estos temas.

destructoras se hacen sentir y alarman tanto por lo que se sabe de ellas como por lo que todavía ignoramos.

En este sentido, cobran especial importancia aquellos relatos, poéticas y teorizaciones que indagan, desde América Latina, en los dispositivos coloniales y extractivistas dispersos a lo largo y ancho de la región y que hoy arrojan el saldo de un mundo dañado. Reflexionando sobre el "régimen colonial capitalístico", Suely Rolnik explica estos mecanismos de desposesión y despojo a varios niveles: la expropiación de la fuerza de trabajo del capitalismo opera de manera inescindible, nos dice, de la expropiación del inconsciente y de todos los elementos que componen la biósfera: plantas, animales, humanos (2019: 93). Varias narrativas del Capitaloceno —u otras relecturas del Antropoceno en clave decolonial y/o ecomarxista— remontan sus orígenes a América, a partir de aquello que Antonio Benítez Rojo alguna vez denominó como el "*vacuum cleaner* [aspiradora] medieval", aquella "tubería transatlántica" que trasladaba minerales, flora, fauna y personas esclavizadas para depositarlos en España y que reencarnaría más tarde en la plantación azucarera o algodонера como máquina que se repite en varias partes del continente (1986: 118) bajo el dominio de distintos imperios. Una serie de poemas, novelas y ensayos de interpretación latinoamericanos, imposibles de consignar en unas pocas líneas, registran, de diversas maneras, la instalación y el funcionamiento de mecánicas extractivas en nuestra región como capítulo clave en la conformación del paisaje antropocén(tr)ico. Lo que en la actualidad se plasma, pues, en modelos de desarrollo neoextractivistas (Gudynas, 2009; Svampa, 2019 y 2020; Ulloa 2017) se asienta sobre proyectos civilizatorios que concibieron a la región como tierra a descubrir, saquear, domesticar y poblaciones a clasificar, desposeer y eliminar (Gómez Barris, 2017: 3).

Como es sabido, la construcción imaginaria de una *terra nullius* por parte de la empresa colonial-extractivista apuntaló su avance allí donde se componía una compleja trama entre humanxs y otras criaturas, selvas, ríos y montes. Hoy en día, en vista del acelerado deterioro antropogénico extendido alrededor del planeta —aunque afectando de manera desigual a distintas regiones y comunidades—, irreductible a cualquier idea de crisis medioambiental de carácter transitorio y cuyas consecuencias nos resultan altamente impredecibles, el mundo entero deviene *terra incognita*, dejando de ser un espacio habitable para cargarse siniestramente bajo el signo del peligro y la incertidumbre (Crutzen, 2002; Blazer y de la Cadena, 2017: 3). Como en el cuento de Cabrera, la tierra revela sus límites y desata su furia, pero permanecen opacas las condiciones de una posible convivencia.

Entre fines del siglo XX y comienzos del siglo XXI una variedad de académicxs y activistas —sobre todo en el ámbito anglófono, aunque no exclusivamente— habían recurrido, ya, al viejo concepto de cosmopolitismo,

tanto en clave descriptiva como prescriptiva, para contrarrestar los discursos homogeneizantes y las prácticas excluyentes de la globalización. Buscando superar los lastres universalistas, eurocéntricos, blancos, cisheteropatriarcales del viejo cosmopolitismo, propuestas de un cosmopolitismo *vernacular* (Bhabha), *herido* (Kristeva), *discrepante* (Clifford), *crítico* o *decolonial* (Mignolo), *del pobre* (Santiago), entre otras, hicieron foco en experiencias de mezcla cultural, étnica y racial características del presente desde una perspectiva subalterna. Cabe preguntarse, con Chantal Mouffe (2013), qué sentido tiene, para estos neo-cosmopolitismos (o cosmopolitismos adjetivados, como se refiere a ellos David Harvey), reformular un concepto hasta hacerlo significar algo tan distinto a los sentidos que por tanto tiempo viene acarreado. Más allá de las múltiples respuestas que se puedan aventurar en relación a algunos de estos cosmopolitismos adaptados a las necesidades del presente (sobre su capacidad de apropiarse de un concepto que históricamente había gozado de un relativo prestigio para refuncionalizarlo en un sentido emancipatorio; sobre su potencial para informar proyectos políticos tan equidistantes de los nacionalismos reaccionarios como de distintas encarnaciones del capitalismo tardío), es posible que en el perdurable brillo de lo cosmopolita subyazca, después de todo, aquella antigua necesidad de imaginar y reimaginar el mundo que mencionábamos al principio. Cargando sobre sus hombros con el peso de una etimología todavía muy nítida, el cosmopolitismo extiende aquella vieja invitación a indagar conjuntamente en los conceptos de mundo (*cosmos*) y de comunidad/ciudadanía (*polis*) que en el contexto actual adquiere nueva relevancia: ¿qué, cómo, cuál es ese mundo?, ¿es uno o son muchos?, ¿quiénes somos *nosotrxxs*, “ciudadanos del mundo” o *bichos de la tierra* (Haraway, 2020)? ¿Cómo habitamos y qué relación establecemos con ese *cosmos* (pertenencia, posesión, negociación, préstamo, conflicto...)? Tales son algunas de las preguntas *cosmopolíticas* por excelencia, porque evidencian los impulsos políticos que mueven todo cosmopolitismo, al tiempo que movilizan nuevos sentidos en torno a una *política del mundo* —una política y un mundo que, para Latour/Stengers/Haraway, no se limitan a lo humano.

Además de retomar algunas de estas preguntas de los debates cosmopolitas y cosmopolíticos más o menos recientes, el presente dossier se propone ensayar la viabilidad y el potencial crítico del llamado giro *planetario* en el contexto latinoamericano. En *Muerte de una disciplina* (2010), Gayatri Chakravorty Spivak propuso que el planeta se escribiera por sobre (*overwrite*) el globo: a contrapelo de la globalización concebida como “imposición de un mismo sistema de intercambio en todos lados” (84), lo planetario cargaría, en cambio, con el imperativo ético, en un sentido levinasiano, de un contacto genuino con una alteridad radical. Otra contribución ineludible a propósito de lo planetario provino de Dipesh Chakrabarty, cuyas anteriores intervenciones

en clave marxista poscolonial se vieron reenmarcadas por lo que él concibe como un colapso inminente de la distinción entre historia natural e historia humana que trae consigo el Antropoceno. Dicho esquemáticamente, mientras que lo global se centra en la acción del hombre (del imperialismo europeo a la expansión capitalista, con la concomitante interconectividad informativa y tecnológica a escala mundial), lo planetario, para Chakrabarty, atiende a procesos biológicos y geológicos que involucran al llamado sistema Tierra (2021). En un interesante giro, pues, la era en que “el hombre” se ha transformado en una fuerza geológica nos obliga, a la vez, a reexaminar la historia humana teniendo en consideración procesos que involucraron aquello “natural” que se figuraba como ajeno a su dominio disciplinar —de ahí que Chakrabarty señale, por ejemplo, que “El palacio de las libertades modernas está basado en el uso cada vez mayor de combustibles fósiles. La mayoría de nuestras libertades han sido, hasta ahora, energético-intensivas” (2018: 12)⁴. A diferencia del cosmopolitismo (aunque la familiaridad conceptual con la propuesta cosmopolítica de Stengers y Latour, entre otros, resulta evidente), el paradigma planetario al que aluden Amy J. Elias y Christian Moraru “se abre a lo no humano, lo orgánico y lo inorgánico en toda su riqueza” y “los individuos y las sociedades de la tierra como cosmo-polis responden al imperativo de *mundear*, es decir, de crear un conjunto ético diverso y relacional que procure la supervivencia de todas las especies” (2016: xxxiii)⁵.

Los ensayos que siguen podrían inscribirse en la invitación de Bonneuil y Fressoz a experimentar en el campo de las (post-)humanidades medioambientales —a falta de otro término—, como superación de aquella gran división antes referida entre sociedad y naturaleza. El retorno de Gaia/Entoto/... y el Antropoceno entendido como la reunión del tiempo humano con el tiempo de la Tierra vuelven inocultables los procesos biofísicos y los flujos de materia y energía y sus interrelaciones con actividades humanas en un mundo que la modernidad occidental representó como mayormente ajeno a cualquier realidad *terrestre* o *planetaria* (2013: 32-33). Hacer este ejercicio desde América Latina supone, además, el doble valor de renarrar esa escisión moderna en clave decolonial, dando cuenta de la matriz colonial-extractivista que se consolidó muy tempranamente en la región y se extiende hasta nuestros

⁴ En otro ensayo, “The Planet: An Emergent Humanist Category”, Chakrabarty no solo profundiza sobre su propuesta en torno a un pensamiento de lo planetario, sino que además realiza un recorrido por los usos de las categorías de planeta, mundo, tierra y globo en la filosofía moderna occidental que puede resultar de interés para lxs lectorxs de este dossier. Muchas de las contribuciones del historiador y teórico bengalí a propósito de lo planetario se pueden hallar reunidas en *The Climate of History in a Planetary Age* de reciente aparición (Chicago: The University of Chicago Press, 2021).

⁵ El número de página consignado corresponde a la edición original en inglés; la traducción al español es mía.

días, así como también de recuperar tradiciones no occidentales que imaginaron e imaginan el mundo de otro modo.

En el artículo que abre el dossier, “La germinación de un mundo, por una cosmopolítica volcánica”, Francisco Hernández Galván y Martín De Mauro Rucovsky, se abocan a un “método de rastreo” alrededor de la muestra *La compañía* (2017-2019) del artista mexicano Daniel Lezama, donde, a través de pinturas, dibujos, esculturas y otros objetos, se recupera la historia de la fábrica de papel de San Rafael Tlalmanalco como íntima y mutuamente ligada a la historia de deforestación y la explotación extractivista de ríos, suelos y bosques; así como a imaginarios náhuatl, los cuerpos de mujeres indígenas y los volcanes Popocatepetl e Iztaccíhuatl en cuanto actantes. Desde una perspectiva que demuestra la pervivencia del arsenal teórico-crítico de Suelly Rolnik, Deleuze y Guattari en estas discusiones, y a la vez componiendo un poderoso aparato crítico propio, el ensayo presenta a la muestra de Lezama como un artefacto anti-representativo capaz de revelar y desmontar imaginarios edípicos y extractivistas, así como una apuesta por un flujo pulsional de un conjunto de agentes, humanos y no humanos, orgánicos e inorgánicos, que se afirman como “germen de un mundo” (Rolnik) en un contexto de agotamiento de ciclos productivos y de devastación ecológica.

En el segundo de los ensayos que componen el dossier, “Ficciones posapocalípticas ambientales en la literatura argentina reciente”, Agustina Giuggia retoma discusiones actuales en torno a la proliferación de narrativas sobre un fin del mundo ya no configurado en términos de una escatología cristiana sino como parte de imaginarios del colapso ambiental y de “la ruina de nuestra civilización global como consecuencia de su propia hegemonía” (Danowski y Viveiros de Castro 2). Para ello, Giuggia se centra en dos novelas distópicas, *Un futuro radiante* de Pablo Plotkin (2016) y *El sistema de las estrellas* de Carlos Chernov (2017) —exponentes ambas de un imaginario posapocalíptico cada vez más evidente en ciertas zonas de la literatura argentina—, que alertan sobre un futuro hipotético en el que una serie de catástrofes ambientales habrán arrojado al hombre a un “presente eterno de supervivencia” (Alejo Steimberg). La lectura crítica de Giuggia extrae de estas novelas una invitación a “desmontar una mirada antropocéntrica” y pensar, en cambio, en “nuevas formas posibles de convivencia con otros seres vivos y [...] agentes no humanos que han llegado para quedarse”.

Si para Hernández Galván y De Mauro Rucovsky, el capitalismo extractivo funciona a través de mecanismos de edipización de la tierra mediante la imposición colonial-patriarcal de la familia burguesa, el tercer ensayo de este dossier, “Vuelos erráticos sobre una pampa migrante” de Lucía De Leone, analiza la novela *Las aventuras de la China Iron* de Gabriela Cabezón Cámara (2017) para desandar en ella la potencia de una fuga respecto de los órdenes

geopolíticos-sexuales a la hora de reimaginar las pampas (¿argentinas?) como un espacio móvil e insurrecto donde proliferan devenires mujer, animal, cosmos y vegetal. En esta especie de *spin-off* bastardo del *Martín Fierro*, Cabezón Cámara se propone hablar a través del personaje hasta ahora mudo y soslayado de la *china* de Fierro, creolizada aquí bajo el signo del spanglish como la China Iron, quien, como explica De Leone, emprende una travesía en clave queer feminista que va refundando a su paso el paisaje rural y los sentidos (cisheteropatriarcales) que lo constituían hasta entonces. Las formas de vida, surgidas no como utopías abstractas sino como ensoñaciones *de este mundo*, atentan contra la imagen de una pampa virilizada y van dando lugar a, como señala De Leone, una suerte de “familia no sanguínea ni territorial sino poliamorosa, ecológica, cósmica, descentrada, en la que rige la ‘santidad vegetal’ y ya no hay explotación animal ni terricidio posible”. En la comunidad que surge de estos acoplamientos, cuyos miembros se nombran como “los leves” y “no quieren aplastar aquello que van pisando”; en ese nuevo pueblo que viaja en una caravana donde “se conjuga[n] el tiempo social con el tiempo geológico” (De Leone) resuenan, pues, aquellos seres terrestres a los que se refiere Latour como *las criaturas de Gaia*, en guerra con lxs Humanxs/Modernxs, o los bichos de la tierra de Haraway, formando nuevos e imprevisibles parentescos post-etno/antropo-céntricos.

Una vez más formas de violencia colonial, patriarcal y extractivista se entrelazan en el cuarto artículo que integra este dossier, “Cuando el monte escucha: una historia gráfica sobre las heridas en la comunidad wichí”, de Betina Sandra Campuzano. La denuncia de dichas formas de opresión y desposesión toman, en este caso, la forma de una novela gráfica de edición bilingüe español/wichí, *Hätäy* (2021) —de Luis Colque, Lourdes Rivera, Osvaldo Villagra y Pamela Rivera— que Campuzano entiende como el testimonio performático surgido de una colaboración solidaria e intercultural en que confluyen sujetos y experiencias provenientes de universos sociodiscursivos y cosmovisiones diversas. Como De Leone y de Hernández Galván/De Mauro Rucovsky, Campuzano identifica, en su lectura de *Hätäy*, los modos en que el extractivismo capitalista se sostiene sobre dispositivos patriarcales. Pero además, y desde una perspectiva planetaria, el testimonio performático analizado por Campuzano opera como forma de resistencia no solo por denunciar violencias y expropiaciones que exceden el territorio de lo nacional, “inscribiéndose] en las conformaciones plurinacionales y el encuentro entre pueblos”, sino porque, en su desjerarquización de la lengua y los saberes hegemónicos, despliega y recupera una visión de mundo ancestral basada en otra relación entre humanxs y naturaleza: un espacio donde “el monte escucha y respira; el río está cargado, recuerda y murmura; la luna puede dar paz a la comunidad”.

Acompañando este dossier, Rosario Hubert realiza una cuidadosa lectura del ensayo *Rumo a um cosmopolitismo da perda: ensaio sobre o fim do mundo* (2020), en el cual Mariano Siskind revisita el ideario cosmopolita que tan agudamente había analizado en anteriores trabajos, a la luz, esta vez, de lo que él denomina como una experiencia de *pérdida de mundo* en cuanto horizonte más o menos imaginario de proyectos de emancipación o justicia universal. Si bien los desastres medioambientales de nuestro presente no constituyen el foco del ensayo de Siskind, el desamparo como condición universal al que somete a una indagación profunda nos remite inevitablemente, en el contexto de este dossier, a la caracterización del Antropoceno/Chthuluceno como una era de progresiva extinción de refugios posibles para cualquier organismo vivo (Haraway, 2020), llevada al paroxismo en los paisajes postapocalípticos explorados por Giuggia.

Los imaginarios planetarios que se desprenden de los siguientes ensayos hunden los pies en la tierra —como en aquel fango de la pampa litoralizada donde se adentra la China Iron— y se enredan en una trama compleja de ecosistemas y culturas “allí donde nada garantiza su existencia” (Hernández Galván y De Mauro Rucovsky). Como señala Gómez-Barris a propósito de las zonas extractivas de América Latina, dichos imaginarios se sitúan del otro lado de la catástrofe colonial, es decir, en un mundo donde “el paradigma de la falta de futuro ya ha tenido lugar” (2017: 4) y, no obstante, anidan en ellos ensamblajes y colaboraciones inesperadas, apuestas estético-(cosmo)políticas como un acto de obstinación planetaria en la era del hombre.

Bibliografía

- BENÍTEZ ROJO, ANTONIO. "La isla que se repite: para una reinterpretación de la cultura caribeña. Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 429 (marzo 1986), pp. 115-130.
- BONNEUIL, CHRISTOPHE Y JEAN-BAPTISTE FRESSOZ. *The Shock of the Anthropocene*. Londres y Nueva York: Verso, 2016.
- CABRERA, LYDIA. *Cuentos negros de Cuba*. La Habana: Letras Cubanas. 2009.
- CHAKRABARTY, DIPESH. "El clima de la historia: cuatro tesis", *Redalyc. Red de Revistas Científicas*, 2018.
- . "The Planet: An Emergent Humanist Category". *Critical Inquiry* 46: 1–31, 2019.
- . *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 2021.

- DANOWSKI, DÉBORAH Y VIVEIROS DE CASTRO, EDUARDO. *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. Buenos Aires: Caja Negra, 2019.
- GLISSANT, ÉDOUARD. *Treatise on the Whole-World*. Liverpool: Liverpool University Press, 2020.
- GÓMEZ-BARRIS, MACARENA. *The Extractive Zone: Social Ecologies and Decolonial Perspectives*. Durham: Duke University Press, 2017.
- GUDYNAS, EDUARDO. "10 tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual", en AAVV. *Extractivismo, política y sociedad*. Quito: Centro Andino de Acción Popular (CAAP) y Centro Latino Americano de Ecología Social (CLAES), 2009.
- ELIAS, AMY Y CHRISTIAN MORARU. "Introduction: The Planetary Condition", en Elias, Amy y Christian Moraru (eds.). *The Planetary Turn: Relationality and Geoaesthetics in the Twenty-First Century*. Evanston: Northwestern University Press, 2015.
- HARAWAY, DONNA. *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*. Buenos Aires: Consonni, 2020.
- LATOUR, BRUNO. *Cara a cara con el planeta. Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2017.
- MOORE, JASON. *El capitalismo en la trama de la vida. Ecología y acumulación del capital*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2020.
- MOUFFE, CHANTAL. *Agonistics. Thinking the World Politically*. Londres y Nueva York: Verso, 2013.
- PRATT, MARY LOUISE. *Los imaginarios planetarios*. Santiago de Chile: Aluvión, 2018.
- ROLNIK, SUELY. *Esferas de insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta y Limón, 2019.
- SISKIND, MARIANO. *Rumo a um cosmopolitismo da perda: ensaio sobre o fim do mundo*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.
- SPIVAK, GAYATRI CHAKRAVORTY. *Muerte de una disciplina*. Santiago de Chile: Palinodia, 2010.
- SVAMPA, MARISTELLA. *Antropoceno. Lecturas globales desde el sur*. Córdoba: La Sofía Cartonera, 2020.
- . "El Antropoceno como diagnóstico y paradigma. Lecturas globales desde el Sur". *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 24, núm. 84, pp. 33-54, 2019.
- ULLOA, ASTRID. "Dinámicas ambientales y extractivas en el siglo XXI: ¿Es la época del Antropoceno o del Capitaloceno en Latinoamérica?", *Desacatos*: 58-73, 2017.
- STENGERS, ISABELLE. *En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2017.

SWYNGEDOUW, ERIK. Trouble with nature. "Ecology as the new opium for the masses". *Segundo encuentro de la plataforma humano-naturaleza "The natures of natures in political ecology"*, vol. 1, 2013.