

CIUDAD Y ANTROPOCENO: HORIZONTES DE RECONFIGURACIÓN DE LO URBANO

City and Anthropocene: Horizons of Urban Reconfiguration

Cidade e Antropoceno: Rupturas Conceituais e Horizontes de Reconfiguração Urbana

MANOEL RODRIGUES ALVES

Instituto de Arquitetura e Urbanismo, Universidade de São Paulo, Brasil

mra@sc.usp.br  0000-0002-6935-0477

JULIO ARROYO

Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, Argentina

jarroyo47@hotmail.com  0000-0002-7852-1629

Ciertos momentos de la historia se viven precipitadamente, como si se tratara del vértigo producido por una brusca aceleración que hace estallar ordenamientos hasta ahora relativamente estables dentro de su intrínseca complejidad. Cuando se repiten episodios de migrantes y desplazados por guerras, hambrunas o desesperanzas, se multiplican fenómenos climáticos extremos y los desarrollos científico-tecnológicos señalan un cambio civilizatorio que compromete la ética humanista, la experiencia de estar viviendo un tiempo histórico de transición se instala con fuerza.

Ese tiempo es el de la contemporaneidad, entendida ésta como condición histórica y pauta cultural que, reformula problemáticas e introduce nuevos temas de estudio, condicionando la revisión de procedimientos y marcos teóricos aparentemente consolidados. La consciencia de vivir en *nuevas eras* abre hipótesis de transición hacia un mundo post humano en el que la ciudad y el territorio, el espacio público y las prácticas sociales, la arquitectura y la estética de la vida cotidiana se enfrentan como el final de un ciclo histórico, dando lugar a un estado diferente.

Ese tiempo de la contemporaneidad está históricamente determinado por el capitalismo financiero, transnacional y neoliberal, por las crisis ambientales y humanitarias, por el incremento de la desigualdad y la inequidad y por los desarrollos de la tecnología y la cultura digital. Los procesos que lo constituyen afectan al planeta y a la humanidad en su conjunto lo cual no constituye una novedad en sí misma si no fuera porque ahora los factores antrópicos son determinantes. Por lo tanto, epistemologías, heurísticas y axiologías hasta ahora establecidas resultan insuficientes y obligan a mirar con renovada atención el mundo en transición al que nos enfrentamos.

Giorgio Agamben se refiere a la contemporaneidad como algo que, estando inscripto en el tiempo cronológico, *urge dentro de él y lo transforma*. Y agrega que *esta urgencia es la intempestividad*,

el anacronismo que nos permite aferrar nuestro tiempo bajo la forma de un “demasiado pronto” que es, también, un “demasiado tarde” ... (Agamben 2008) El sujeto contemporáneo está obligado a

...percibir en la oscuridad del presente esta luz que busca alcanzarnos y no puede hacerlo, ello significa ser contemporáneos. Significa ser capaces no sólo de tener fija la mirada en la oscuridad de la época, sino también percibir en aquella oscuridad una luz que, directa, versándonos, se aleja infinitamente de nosotros (Agamben 2008, 16).

El sujeto contemporáneo parece estar conminado a vivir en un destiempo y sin embargo se aferra a aquello que lo desconcierta y lo sobrepasa, entreviendo en las complejidades del presente alguna verdad que, sin embargo, no logra discernir puesto que *un hombre inteligente puede odiar a su tiempo, pero entiende en cada caso pertenecerle irrevocablemente, sabe de no poder escapar a su tiempo* (Agamben 2008, 13).

Atrapados en este tiempo, se hace necesario prestar atención a dos procesos en curso que sintetizan grandes líneas críticas de la contemporaneidad: por una parte, las alteraciones ecosistémicas, observables en tanto en los ambientes naturales amenazados por la acción antrópica, y por otra, las transformaciones sociales y culturales del mundo humano debido, entre otras causas, al desarrollo de la tecnología digital.

Ciudades ampliadas como territorios urbanos se proponen como los ámbitos de observación del presente. Son los espacios donde con mayor intensidad se dramatiza la contemporaneidad, pero también los de nuevas oportunidades para repensar el sentido de la emancipación y el *buen vivir*. En las ciudades se aglomera la mitad de la humanidad, se cruzan las grandes tendencias que avizoran un cambio de época y toman cuerpo en la vida cotidiana las crisis existenciales. Allí también se cruza el orden intangible y voluble de las ideas, con el orden inercial de las cosas físicas de la contemporaneidad.

COLAPSO

Por dos sistemas, el ecológico y el ambiental, se llega a la hipótesis del colapso, noción que connota un quiebre, pero también un ocaso, un agotamiento. Si el término admite de por sí diferentes significados lexicológicos estos se multiplican aún más cuando se refieren a la crítica ambiental, urbana y arquitectónica. En el primer caso, colapso como quiebre, se trata de un fallo irreversible y abrupto de consecuencias poco previsibles; en el segundo, de un proceso de igual desenlace, pero gradual. En consonancia, es necesario pensar, metafóricamente pero también materialmente, el tiempo del colapso ambiental y humano como el instante del quiebre y, a la vez, como la duración de un tránsito hacia otra era histórica. Expresión del quiebre puede ser una catástrofe atmosférica o humana, que implica el colapso como la experiencia inmediata e intensa del quiebre. Pero la extensiva informatización de procesos tan distintos, pero sin embargo tan íntimamente afectados como los relativos al control social, los medios de producción o la logística comercial, supone otra noción de colapso, más afín a un proceso que transcurre, tan difuso en el espacio como acelerado en el tiempo.

Carlos Taibo, después de analizar el concepto de colapso en distintas disciplinas, resume algunos rasgos caracterizadores de esa noción entre los que menciona:

...un golpe muy fuerte que trastoca muchas relaciones, la irreversibilidad del proceso consiguiente, profundas alteraciones en lo que se refiere a la satisfacción de las

necesidades básicas, reducciones significativas en el tamaño de la población humana, una general pérdida de complejidad en todos los ámbitos, acompañada de una creciente fragmentación y de un retroceso de los flujos centralizadores, la desaparición de las instituciones previamente existentes y, en fin, la quiebra de las ideologías legitimadoras, y de muchos de los mecanismos de comunicación, del orden antecesor (Taibo 2019, 31).

De las características señaladas, la irreversibilidad es particularmente importante cuando se asocia a los procesos técnicos como los de la digitalización. Pero esta irreversibilidad también ocurre cuando en una sociedad se naturalizan procesos cuyos efectos negativos aun siendo conocidos son tolerados. Podría ser el caso de la explotación abusiva de recursos naturales, cuyas consecuencias resultan lejanas para el común de las personas comprometidas con los avatares de la vida cotidiana. Lo irreversible se asocia entonces al cambio definitivo ocurrido tanto como a la adaptación gradual e inadvertida al cambio.

COLAPSO ECOSISTÉMICO

La afectación antrópica del planeta ha sido ampliamente abordada desde variados campos disciplinares. Hay coincidencia en señalar el riesgo de que ocurran cambios irreversibles a escala del planeta que pondrían en crisis las propias condiciones de vida. El efecto invernadero, el consecuente cambio climático y el calentamiento global, han generado una secuela de alteraciones sistémicas tales como pérdida de la biodiversidad, acidificación e incremento del nivel de los mares, desertización de tierras, fenómenos climáticos extremos, etc. cuyas consecuencias se perciben en el tiempo acotado de la vida humana.

Estas acciones se hacen presentes en el debate de conceptos sobre el *antropoceno* (Latour 2017), *capitaloceno* (Moore 2022), *chthuluceno* (Haraway 2019) términos, entre otros, que más allá del debate que han abierto desde hace ya más de dos décadas, denuncian la primacía de lo humano en la relación humanidad/tierra, cultura/naturaleza, sociedad/ambiente. Esta primacía está hondamente anclada en la metafísica sobre la que se eleva el andamiaje de Occidente, que necesita establecer jerarquías y dominios para construir la verdad del mundo. La crítica ecológica que viene denunciando los daños causados por la humanidad al planeta no escapa de esta condición metafísica por lo que queda neutralizada y pierde efectividad, como lo demuestran los hechos. Se abre en consecuencia un debate urgido por la crisis ambiental que reconoce varios frentes y autores, algunos de los cuales se comentan para poner en contexto la cuestión de los *colapsos*.

Bruno Latour reconoce el problema, pero propone una nueva perspectiva ética y filosófica que parte de superar las dicotomías y las antinomias que han llevado a comprender la naturaleza como el término subordinado en la relación debido a la superioridad ontológica de lo humano. Por el contrario, Latour propone esta relación como una continuidad y la sintetiza en la noción de Gaia, entidad a la que describe como:

...un sistema evolutivo, sistema compuesto por una parte de todos los objetos vivientes y, por otra, de su ambiente superficial: océanos, atmósferas, corteza terrestre, estando las dos partes estrechamente acopladas e indisociables. Se trata de un dominio emergente en el curso de la evolución recíproca de los organismos y de su ambiente a lo largo de miles de millones de años de vida sobre la Tierra. En este sistema la autorregulación

del clima y de la composición química es enteramente automática. La autorregulación emerge a medida que el sistema evoluciona, lo que no implica ni previsión ni anticipación ni teleología (Latour 2008, 155).

En Gaia no hay primacía de lo humano; tampoco de la Naturaleza (un constructo humano que reduce lo natural a un recurso disponible) sino una entidad ajena a las determinaciones de intencionalidad subjetiva, a la teleología del progreso y a la razón instrumental. Esta comprensión no sólo desplaza radicalmente la dicotomía sino, más importante aún, la centralidad metafísica de lo humano. Al hacerlo, se aparta también de la crítica ecológica puesto que, aunque propone acciones de restauración y mitigación de los daños provocados, no logra efectividad ya que permanece atrapada en la antinomia Hombre versus Naturaleza que, precisamente, es causal de la crisis.

Al argumentar un cambio de visión tan radical Latour logra una mejor correspondencia con la magnitud del problema que enfrenta Gaia, pero ello implica abandonar paradigmas y avanzar en una transición hacia otros todavía por descubrir (Pardo 2011), tan profundo que obliga a la revisión de todos los campos del conocimiento construidos en la modernidad, desde la geología y la biología a la filosofía y las humanidades, pasando por las ingenierías, las tecnologías y las artes. Estos cambios son necesarios pero imprevisibles en el contexto del giro a la derecha en la política internacional.

Jason Moore, reconociendo la utilidad del concepto de antropoceno para interrogarse sobre la problemática ambiental no encuentra en el mismo una capacidad para dar respuestas. Por ello introduce otros sesgos para explicar la crisis ambiental más allá de la idea de la *Aritmética Verde* según la cual nuestras *historias pueden ser narradas y consideradas como adición de Humanidad (o sociedad) y Naturaleza, o incluso de Capitalismo y Naturaleza*. (Moore 2016, 2). Propone el concepto de *capitaloceno* como la convergencia de poder político, recursos naturales y acumulación de capital en una *unidad dialéctica inestable* (Moore 2016, 4) que explica la actual crisis.

Desde los albores del capitalismo, explica, el sistema produjo un *abaratamiento* de la naturaleza en un doble sentido: asumiendo que la naturaleza es una fuente ilimitada de recursos que por su abundancia tienen un bajo precio y degradando la entidad ético-política de la naturaleza y por extensión de ciertos humanos reducidos a una condición inferioridad similar a la de los recursos naturales (Moore 2016, 2). Procesos sociales tales como *imperialismo, capitalismo, industrialización, comercialización, patriarcado, racismo* (Moore 2016, 4) han generado esta comprensión devaluada de la naturaleza y de ciertas vidas humanas lo que permitió que el capitalismo se desarrolle mediante la superposición de procesos humanos y naturales:

El capitalismo se basó en excluir a la mayoría de los humanos de la humanidad: pueblos indígenas, africanos esclavizados, casi todas las mujeres e incluso muchos hombres de piel blanca (eslavos, judíos, irlandeses). Fueron considerados como parte de la naturaleza, junto con árboles, suelos y ríos, y tratados en consecuencia (Moore 2022, 79).

Moore señala que esta comprensión de lo humano separada de la naturaleza y, dentro de ésta, algunos seres humanos excluidos a su vez, resultó altamente productiva para el desarrollo del sistema en los últimos 500 años por lo que existe una relación ineludible entre cambio ambiental y los procesos político-sociales de clase, raza, género, sexualidad, nacionalidad que pueden ser comprendidos como inherentes a la naturaleza (Moore 2016, 78). Para el autor, el momento exige pensar sobre:

...cómo pasar de hacer la ecología política del colonialismo, del neoliberalismo o de algún otro proceso social a entender esos procesos sociales que son centrales en la modernidad –como la acumulación de capital, el colonialismo, la construcción nacional, la formación del Estado nación– como procesos y proyectos socioecológicos en sí mismos (Moore 2022, 108).

Para ello exige reconocer que los problemas del mundo no han sido causados por la genérica *humanidad*, como se infiere del concepto de antropoceno, sino por el capitalismo, que no solo actúa sobre la naturaleza sino sobre el *tejido de la vida*, noción con la que abarca *todo lo que hacen los humanos dentro de una totalidad mayor*, si bien reconociendo que la especie humana tiene una alta capacidad de *producción del ambiente* al punto de asemejarse a los procesos biológicos y geológicos. Por el contrario, mirar la crisis desde el capitaloceno supone asumir nuevas concepciones éticas y políticas que, tomando como referencias movimientos ecologistas, feministas, poscoloniales, y gremiales que representan posiciones de resistencia y confrontación con el sistema, propician desde el trabajo del cuidado y el propiamente reproductivo la integración de una *ecología-mundo*.

Donna Haraway (2019), por su parte, propone la noción de *chthuluceno* para explicar la interrelación y recíproca responsabilidad de las especies en el *tejido de la vida* entre las cuales se encuentra, sin una jerarquía que la destaque, la humana. Invita a comprender el mundo como un entramado de relaciones *simbióticas y tentaculares* entre humanos y no humanos en un momento en que la vida en la tierra se ve amenazada. Propone el concepto de *sim-poiesis*, implícito en el de *chthuluceno*, que significa hacer y sentir con otros, entre otros, negando de tal modo la auto-poiesis de los seres. El término no supone una novedad, pero, sumado a otros como el *ciborg*, un espécimen híbrido de humano y cibernética, abre la posibilidad de pensar en una condición *transhumana*. Si se suma a ello la crítica feminista de la que es gran protagonista, Haraway se constituye en una referente intelectual polifacética y asertiva para generaciones jóvenes que ya no se encuentran en la categorías fijas y métodos dialécticos una forma válida de crítica. También en este caso se hace necesario un profundo cambio ético y epistemológico, pero queda en suspenso cuáles son las estrategias post-ideológicas para pasar del discurso a la acción.

Una *Gaia autopoiética*, una *ecología-mundo*, un mundo *multiespecie* son algunas de las nociones que se acumulan en favor de un nuevo constructo académico para afrontar el costado ambiental del colapso. Estas nociones tienen en común que la historia humana se mide con una historia de no humanos en un mismo plano ontológico, que hay que comenzar a reconocer para poder actuar en consecuencia.

COLAPSO HUMANISTA

La expansión de las ciencias de la información, la cibernética y la computación ha provocado un giro civilizatorio que demanda una revisión del estatuto de lo real y de la condición física de la realidad frente a la posibilidad de existencia de un mundo otro que modifica las formas de relacionamiento de las personas entre sí y con las cosas del mundo material. El acople de estos desarrollos tecnocientíficos entra en sinergia, además, con los de otros campos del conocimiento como las neurociencias, la física cuántica y las nanotecnologías cuyos efectos se potencian alterando significativamente los parámetros de lo real.

La velocidad con que estas tecnologías se han extendido por el mundo mediante la internet de las cosas (IoT) y sus dispositivos en redes que recubren el planeta. De hecho, la posibilidad de que el concepto de *lo real* se amplíe hasta aceptar que la vida —humana y no humana— puede transcurrir no sólo en la realidad actual sino también en una ampliada e incluso en otra virtual, es concreta. La experiencia de ubicuidad y la virtualidad de las relaciones expone a las personas a situaciones distópicas y discrónicas que requieren de renovadas competencias perceptivas, cognitivas y valorativas.

Esta acelerada expansión de las tecnologías digitales ignora, al igual que los capitales financieros, fronteras políticas y alcanza de manera indiscriminada a vastos cuerpos sociales en todas las regiones geoculturales del planeta. Grandes grupos de población, involucrados en sus propios procesos socioeconómicos y culturales, incorporan —o aspiran a hacerlo— los medios digitales, pero el resultado es inevitablemente la generación de nuevas formas de inequidad y desigualdad, por una parte, y un conflicto cultural, por otra, con particular impacto en los países menos desarrollados.

El modo extensivo e intensivo de la difusión de lo digital a través de redes, por su parte, ha modificado la cultura del habitar debido a las nociones igualmente ampliadas de espacio y tiempo. Las personas transitan en su vida cotidiana alternando entre los extremos del espacio cartesiano y cibernético y entre los del tiempo cronológico y el incidental, lo que supone experiencias alternantes que ocurren las más de las veces de manera inadvertida. Estas experiencias se naturalizan y se legitiman socialmente, estimuladas por los discursos hegemónicos que promueven el individualismo y la primacía de lo privado. Sobre este fondo de generalizada aceptación, la irrupción de la inteligencia artificial, especialmente en las versiones autogenerativas, produjo una inusitada explosión cognitiva.

Eric Sadin observa este fenómeno con preocupación y señala que esta tecnología es mucho más que un recurso y pasa a constituirse en un nuevo fundamento metafísico de la existencia humana. Lo expresa así:

Hay un fenómeno destinado a revolucionar de un extremo a otro nuestras existencias. Se cristalizó hace apenas una década. Se trata de un cambio de estatuto de las tecnologías digitales. Más exactamente del cambio de estatuto de una de sus ramificaciones, la más sofisticada, que se ocupa de una función que hasta ahora nunca habíamos pensado atribuirle: la de enunciar la verdad (Sadin 2020, 17).

La capacidad de las computadoras de manejar cantidades de datos inabarcables para la mente y de procesarlos con inusitada velocidad para generar una insospechada generación de conocimientos bajo la forma de textos, imágenes o sonidos, le lleva a suponer que:

Lo digital se erige como una potencia aletheica, una inteligencia consagrada a exponer la aletheia, la verdad, en el sentido en que la definía la filosofía griega como desenvolvimiento, como un órgano habilitado para peritar lo real del modo más fiable que nosotros mismos, así como para revelarnos dimensiones hasta ahora ocultas a nuestra conciencia (Sadin 2020,17).

Tal situación ha sido posible porque estas transformaciones han tomado un *camino antropomórfico* al imitar a las redes neuronales del cerebro humano. Los desarrollos alcanzados han significado que la tecnología exceda la condición de prótesis ampliatoria de las capacidades humana

para constituirse en un eventual *sustituto* de las propias capacidades cognitivas, de ir incluso más allá de la propia conciencia.

Puesta esta tecnología en el contexto dominante del neoliberalismo, la misma se convierte en un *tecnoliberalismo*, en una *tecnología que confunde procesos cerebrales con lógicas económico-sociales* (Sadin 2020, 70). Sadin introduce un sesgo diferenciado en la de por sí desafiante condición de lo digital —y en particular de la inteligencia algorítmica autogenerativa— de constituir una nueva axiomática de lo real. Frente a esta situación, propone expresar el desacuerdo y *generar contra-imaginarios que se satisfagan con la contingencia del devenir en oposición a la voluntad de disponer de un dominio integral sobre el curso de las cosas* (Sadin 2020, 43). Una propuesta que implica nuevos abordajes políticos para la enfrentar un posthumanismo que el autor valora como una devaluación histórica que compromete el sentido mismo de la humanidad.

Rosi Braidotti (2015) más que percibir el presente como una pérdida del antropocentrismo fundado en el pensamiento humanista clásico, focalizado en el sujeto humano individual, ofrece una posibilidad de pensar una subjetividad posthumana relacional y colectiva, con la que sea posible reconstruir identidades más flexibles y múltiples.

La crisis ambiental, los movimientos sociales, las tecnologías digitales, la bioingeniería y otros desarrollos igualmente disruptivos han generado campos problemáticos *interseccionales* tan imbricados que no permiten distinguir —ni en sus causas y sus efectos— lo humano de lo no humano. Esto demanda asumir una epistemología de lo múltiple y prácticas políticas alternativas a las que admiten los sistemas representativos, capaces de priorizar la performatividad de la acción directa en el devenir de los procesos.

El feminismo de Braidotti asigna a las cuestiones de género, los derechos de las mujeres y la teoría del cuidado un lugar especial para afrontar con optimismo la condición crítica de una contemporaneidad que no se conjuga con las categorías de la modernidad ni tampoco en el relativismo de la crítica postmoderna del siglo pasado. Es necesario hacer una observación más relacional y menos categórica de los procesos con el objetivo de generar una política afirmativa y una ética de la vida que articule la complejidad y la diversidad de la condición contemporánea, alejada de toda nostalgia por un humanismo que considera obsoleto.

Entre las advertencias de Sadin, que ve en la inteligencia artificial la enajenación de lo humano, y en el activismo de Braidotti, que da por inevitablemente superado el antropocentrismo, se extiende un denso debate cuyos términos ponen en cuestión los conceptos fundamentales de Occidente. Frente a esta sospecha acerca del agotamiento de Occidente y el consecuente colapso civilizatorio que se avecina ganan fuerza distintas formas de conocimiento ancestral de pueblos indígenas, que subsisten más allá y a pesar de las grandes estructuras del humanismo occidental.

Ailton Krenak (2019) aporta una cosmovisión diferente y alternativa, centrada en la armonía de la vida donde cada ser es parte una totalidad viva plenamente interconectado. En ese pleno de la existencia el ser humano convive en comunidad con otros seres, incluso los no humanos, sin necesidad ni voluntad de ejercer un dominio sobre el mundo. La posición es tan distante de la comprensión occidental y moderna de la existencia humana en el mundo que demanda también una nueva ética. La condición de indígena del autor y su procedencia amazónica le brindan una legitimidad y credibilidad que renueva las esperanzas de que el colapso pueda evitarse. Por su vez, en afinidad, Silvia Rivera Cusicanqui (1984) referenciada en la geocultura del altiplano boliviano, rescata y difunde el concepto de *Vivir Bien* centrado en el respeto y el disfrute de la vida comunal, la contemplación y el transcurrir de la vida en acuerdo con la naturaleza, también en este caso sin aspiraciones de dominación ni control. Lo interesante de estas cosmovisiones es que por vivir en

una correlación con la naturaleza no se concibe el colapso puesto que la acción humana no está orientada a acciones que produzcan daños.

Estas voces se multiplican y amplifican proponiendo formas de vida que para las grandes mayorías poblacionales, alcanzadas por las transformaciones en curso, suponen cambios drásticos cuya posibilidad de efectución es dudosa en la medida que requiere de un andamiaje ético y epistemológico no accesible para las mayorías. Boaventura de Sousa Santos y María Paula Meneses (2014) rescatan estos saberes que subsisten a pesar de las historias de colonialismo, patriarcado y capitalismo, los tres pilares con los que Europa controló el mundo y que han permitido la construcción de una epistemología dominante. Santos y Meneses ponen la atención en los modos en que se articulan saberes ancestrales y occidentales más allá de la *línea abismal* que separa los saberes válidos de los negados. Aboga por una *ecología de saberes* cuya integración sólo es posible en el Sur.

El colapso humanista se presenta entonces como evidencia de un agotamiento, pero también como posibilidad de recuperación de saberes de variada procedencia articulados, tal vez facilitados, paradójicamente, por las tecnologías digitales.

¿SUR GLOBAL?

¿Hay un lugar en particular desde donde producir la acción crítica que frene el colapso? Inmediatamente el Sur Global emerge con fuerza propia como posibilidad y restricción para el pensamiento especulativo y las prácticas alternativas. La mayor posibilidad deriva de la intrínseca conflictividad en países, generalmente comprendidos bajo la categoría del *Sur Global*, en donde las desigualdades e inequidades alcanzan mayores niveles. Allí las estructuras del sistema son más flexibles permitiendo que procesos de distinta entidad y escala —de lo planetario a lo local, de lo estructural a lo coyuntural— se articulen dando lugar a hibridaciones y mestizajes que ya son parte de su historia política y cultural. Esa conflictividad es asimismo condición de posibilidad para el surgimiento de prácticas de contestación y resistencia dentro de un clima de urgencias y debates abiertos, de activismo y protesta que, no obstante, no alcanzan la organicidad suficiente para lograr cambios significativos.

A la vez, estas hibridaciones y mestizajes, vistas como multiplicidades que se resisten a antinomias y dialécticas son posibles en cualquier lugar y momento en los que la conflictividad sistémica se enerve al punto de movilizar a la acción. La particularidad que introduce las transformaciones en curso es que estas acciones ya no dependen exclusivamente de situaciones categóricamente determinadas sino de situaciones coyunturales que producen efectos en el devenir de los procesos. Se trata de acciones que oscilan entre distintos conceptos de lo real, facilitados por soportes tecnológicos y nuevos corpus conceptuales que permiten mirar más allá de lo humano, inaugurando horizontes de posibilidades desde donde pensar con preocupación, pero sin miedo los eventuales colapsos de la contemporaneidad.

Es en este contexto, el colapso ecosistémico y humanista implica un giro epistemológico asociado a la reflexión sobre los fundamentos, límites y procedimientos del conocimiento. Se trata de un desplazamiento de la manera en que el conocimiento es producido y legitimado en diferentes campos del saber. Este número de *Astrágalo* destaca no sólo lo que sabemos, sino cómo lo sabemos, proponiendo enfoques contextualizados por la noción del Sur Global, que consideran el conocimiento como algo que no se encuentra separado del contexto social, político y cultural en el que se produce.

EL CONOCIMIENTO Y EL GIRO EPISTEMOLÓGICO

En una naturaleza del saber situado, el giro ecosistémico y humanista no niega el conocimiento científico o factual, sino que lo reinterpreta, subrayando cómo se ve influido por el contexto histórico, social y cultural. Aníbal Quijano (2000) diferencia el *colonialismo* —evento histórico específico de conquista y dominación territorial— de la *colonialidad* —un patrón de poder, conocimiento y clasificación social que continúa sosteniendo relaciones de dominación después del fin del colonialismo formal—, de la *colonialidad del poder* como proceso en el que las estructuras coloniales de poder siguen operando en la modernidad.

En este sentido, la hegemonía epistemológica occidental se expresa, entre otros aspectos, en la reproducción de modelos impuestos o adoptados en los países del Sur Global, a partir de referentes establecidos por el Norte Global. Para Farrés Delgado y Matarán (2012), la *colonialidad territorial* se manifiesta en tres dimensiones interrelacionadas: la *colonialidad del ser territorial*, *del conocimiento territorial* y *del poder territorial*. También en este sentido, para Walter Dignolo (2007) *descolonizar* no es sólo una cuestión teórica sino también una praxis y una acción política que cuestiona las estructuras de saber, poder y violencia, comprendiendo una práctica de resistencia y de re-existencia de saberes, como promueven Ailton Krenak y Silvia Cusicanqui, que diferencian las epistemologías del Norte eurocéntrico de las epistemologías del Sur Global, destacando la necesidad de repensar los modos de producción del conocimiento para transformar prácticas y saberes.

Enfrentar el colapso ecosistémico y humanista es una oportunidad para repensar el conocimiento no como algo dado sino como una práctica situada que abre posibilidades para nuevas formas de comprender y transformar la realidad. Los procesos urbanos contemporáneos requieren el entrelazamiento de perspectivas provenientes de diferentes campos del saber, explorando contrapuntos y buscando establecer un diálogo analítico en torno a los diversos procesos de producción y conformación del espacio. De este modo, se interrogan los marcos teóricos relativos a las tensiones y linealidades en la resignificación del espacio urbano, ampliando la comprensión de sus procesos de producción y configuración.

La ciudad actual, expresión del poder del capitalismo globalizado, se produce en el desplazamiento de la tríada *ciudad-trabajo-política* hacia *ciudad-gestión-negocio*. Nos preguntamos: ¿cuáles son las posibilidades y limitaciones del Sur frente a la complejidad de las tendencias contemporáneas que suponen una significativa transformación civilizatoria? ¿En qué medida el Sur Global propone, o puede proponer, una epistemología situada, adecuada para enfrentar los desafíos del momento coetáneo? ¿Qué surge de este giro como desarrollo de esta epistemología en relación con los valores, elementos y procedimientos de disciplinas proyectuales como la Arquitectura?

Atendiendo a una *ecología de saberes* del Sur Global, posible y necesaria, los textos de este número de *Astrágalo* desarrollan una visión transversal sobre el espacio urbano, sus transformaciones y sus múltiples dimensiones. En un contexto de cambios irreversibles, en mayor o menor medida generales y abruptos, *Astrágalo* propone la lectura en cuatro giros: “Arquitectura, Límites y Transformaciones”, “Arquitectura, Género y Alteridad”, “Arquitectura, Naturaleza y Cultura” y “Arquitectura, Proyecto y Sociedad”.

En el primero, Beatriz Toscano presenta el artículo *Can Architecture repair the planet?: fractures, discontinuities, synchronies and other epistemological dislocations necessary for the post-carbon city* en el que interroga sobre los límites de la arquitectura proponiendo el abandono de proyecciones utópicas de un futuro descarbonizado. Enrique Ferreras Cid, en *Dialécticas de la Autenticidad: neopopulismo*

arquitectónico en América Latina contemporánea y estrategias de legitimación global, examina las transformaciones contemporáneas del proyecto arquitectónico latinoamericano en un momento en que las categorías de resistencia cultural han sido transmutadas en dispositivos de acumulación simbólica, revelando cómo la dialéctica modernidad-tradición se ha convertido en un simulacro donde la especificidad local funciona como efecto comunicativo. Por tanto, propone el concepto de *americopolitanismo* con el que articula tres dimensiones analíticas: la inversión sistemática de las categorías del *regionalismo crítico*; los mecanismos de producción de autenticidad como mercancía y las operaciones de neutralización de la diferencia cultural mediante su codificación global. Renan Duarte Specian, João Marcos de Almeida Lopes y Henrique Duarte Ferrari, en *Vivencia Mineral: uma reflexão sobre a produção das cidades no Sul Global a partir da cadeia produtiva da indústria da construção*, investigan cómo la arquitectura es producida hoy y en qué medida la explotación del trabajador y de la naturaleza están asociadas a un pensamiento colonizador dentro del cual la cadena productiva de la industria de la construcción es una herramienta útil para el capitaloceno.

En el segundo giro, Javiera Francisca Palacios Olivares publica *Territorios no Binarios: hacia una espacialidad disidente desde el Sur Global*, texto en el que propone el territorio no binario como herramienta crítica para repensar y transformar nuestros espacios, comprendiendo el territorio como un ente vivo, fundado en la interdependencia, el afecto y la responsabilidad colectiva; utilizando una metodología cualitativa explora dos casos, Valparaíso y el Wallmapu mapuche (Chile), para trabajar expresiones territoriales disidentes que resisten lógicas de control y homogeneización. Por su parte, Mathias Velasco en *La muerte del otro o la externalización del riesgo*, problematiza la insensibilidad colectiva ante las crisis globales y la amenaza de la extinción, analizando cómo dinámicas filosófico-existenciales se convierten en condiciones intrínsecas del capitalismo moderno y del colonialismo ecológico. El artículo presenta datos empíricos y explora cómo la fragmentación y dominación territorial han sido herramientas del colonialismo interno y la marginación de pueblos indígenas, con la arquitectura y el urbanismo jugando un rol clave en la materialización de estas violencias.

En el giro 3 'Arquitectura, Naturaleza y Cultura', Carlos Gómez Sierra suscribe el artículo titulado *Esteros del Iberá. Entre la poesía ambiental y la práctica posthumana* en el que explora este ecosistema como un laboratorio para explorar las conexiones entre ecología, cultura y naturaleza; basado en la poesía metafísica y surrealista de Francisco Madariaga, tensiona interconexiones y trasvasamientos entre lo humano y lo no humano, entre teorías globales y poéticas locales que se presentan como estrategias posibles para una mejor comprensión de los fenómenos actuales desde una mirada local. Sylvie Nguyen en *The Hybrid Network Model for a Water Ecosystems Paradigm Shift in the Vietnamese Mekong Delta*, analiza las transformaciones derivadas de la acción del hombre en el territorio del Delta del río Mekong utilizando un análisis cartográfico para identificar las configuraciones territoriales dominantes; el trabajo revisa los sistemas socioecológicos como instrumentos para fomentar la resiliencia mediante la integración de los medios de subsistencia, las infraestructuras y los ecosistemas naturales. En el último texto de este giro, *Alternativas relacionais entre espécie vegetal e humana para uma continuidade sob uma perspectiva pós-humanista e ecológica*, Juan Carlos Zambrano Pilatuña, Indira Yajaira Salazar Silva, Serafina Amoroso analizan, desde una mirada transdisciplinaria la relación entre la especie humana y la vegetal en el contexto del Antropoceno proponiendo tres estrategias críticas que configuran espacios de resistencia frente a la instrumentalización de la naturaleza; ofrecen, además, plataformas para imaginar futuros más justos: el uso de vegetación endémica, la aplicación del principio de mínima intervención y la integración de saberes ancestrales.

Por fin, en el giro 4, Isabela Batista Pires y Anja Pratschke, en el texto *Participação Social como Sistema Adaptativo: reflexões acerca de uma ecologia autopoética participativa para o planejamento urbano*, analizan la participación social en la planificación urbana desde la perspectiva de la complejidad sistémica, con énfasis en el concepto de autopoiesis. Se propone, por lo tanto, comprender la participación social como un sistema autopoietico, capaz de regenerar prácticas colectivas y fomentar la ciudadanía autónoma, contribuyendo a la implementación de una transformación socioecológica. En el último texto de este número, *El Viable Inédito: directrices para enfrentar el colapso eco sistémico y social en el Frente Fluvial de Asunción*, Juan Carlos Cristaldo Monis de Ararao, Silvia Paola Arévalo Ferreira, María Auxiliadora Benítez Fernández y Guillermo Bretes presentan directrices para la urbanización resiliente y sostenible en Asunción de dos casos de estudio: el frente fluvial de la ciudad de Villa Hayes y el sector entre Atá Pitá Punta y el Puerto Viejo de Asunción, en la margen izquierda del río Paraguay; en ambos los casos problematizan un urbanismo insustentable de privatización de acceso al río y de destrucción de humedales. Metodológicamente, el artículo utiliza el mapeo sistemático de los dos casos para identificar tendencias y procesos clave y proponer directrices para el desarrollo de proyectos urbanísticos sostenibles.

Buena lectura.

REFERENCIAS

- Agamben, G. 2008. *¿Che cose el contemporáneo?* Roma: Nottetempo.
- Braidotti, R. 2015. *Lo posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Cusicanqui, S. R. 1984. *Oppressed but Not Defeated: Peasant Struggles among the Aymara and Quechua in Bolivia, 1900–1980*. La Paz: Hisbol–CSUTCB. <http://www.getcited.org/pub/102735350>
- Farrés Delgado, and A. Matarán Ruiz. 2012. “Colonialidad territorial: Para analizar a Foucault en el marco de la desterritorialización de la Metrópoli. Notas desde la Habana.” *Tabula Rasa* 16: 139–159.
- Haraway, D. 2019. *Chthulucene: Sopravvivere su un pianeta infetto*. Translated by C. Duresfanti and C. Ciccioni. Roma: Nero.
- Krenak, A. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Latour, B. 2017. *Cara a cara con el planeta: Una nueva mirada sobre el cambio climático alejada de las posiciones apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Latour, B. 2020. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Translated by M. Vieira. Technical review by A. Costa. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Mignolo, W. 2007. *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Moore, J. 2022. *Antropoceno ou capitaloceno? Natureza, história e a crise do capitalismo*. São Paulo: Editora Elefante.
- Pardo, J. L. 2011. “Disculpen las molestias, estamos transitando hacia un nuevo paradigma.” In L. Arena and U. Fogué, eds., *Planos de (inter)sección. Materiales para un diálogo entre filosofía y arquitectura, xx–xx*. Madrid: Lampreave.
- Quijano, A. 2000. “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.” In Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. En: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>
- Sadin, Eric. 2020. *La Inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*. Buenos Aires: Caja Negra.

Taibo, C. 2019. Colapso. Capitalismo terminal, transición ecosocial y ecofascismo. León, México. Licencia Creative Commons.

Wedekind, Jonah, and Felipe Milanez. 2017. "Entrevista a Jason Moore: Del Capitaloceno a una nueva política ontológica." *Ecología política*, 10/07/2017, 108–110. Recuperado 12/0/2025 de <https://www.ecologiapolitica.info/entrevista-a-jason-moore-del-capitaloceno-a-una-nueva-politica-ontologica/>

CITY AND ANTHROPOCENE: HORIZONS OF URBAN RECONFIGURATION

Certain moments in history are lived in a precipitate way, as if they were the vertigo produced by a sudden acceleration that blows apart arrangements that had until then remained relatively stable within their intrinsic complexity. When episodes of migrants and displaced people due to wars, famines, or despair repeat themselves; when extreme climatic phenomena multiply; and when scientific-technological developments signal a civilizational shift that compromises humanist ethics, the experience of living in a historical time of transition becomes forcefully established.

This time is that of contemporaneity, understood as a historical condition and a cultural framework. It reformulates problematics and introduces new themes of study, conditioning the revision of procedures and theoretical frameworks that appeared to be consolidated. The awareness of living in *new eras* opens hypotheses of transition toward a posthuman world in which the city and the territory, public space and social practices, architecture and the aesthetics of everyday life are confronted as the end of a historical cycle, giving rise to a different state.

This time of contemporaneity is historically determined by financial, transnational, neoliberal capitalism; by environmental and humanitarian crises; by the intensification of inequality and inequity; and by the development of technology and digital culture. The processes that constitute it affect the planet and humanity as a whole, which is not in itself new, were it not for the fact that now the anthropic factors are decisive. Therefore, epistemologies, heuristics, and axiologies established until now prove to be insufficient and force us to look with renewed attention at the world in transition that we face.

Giorgio Agamben refers to contemporaneity as something that, while inscribed in chronological time, *bursts within it and transforms it*. He adds that this *urgency is untimeliness, the anachronism that allows us to grasp our time in the form of a "too soon" that is also a "too late" ...* (Agamben 2008, 16). The contemporary subject is obliged to

...perceive in the darkness of the present that light which seeks to reach us and cannot do so; this is what it means to be contemporary. It means being capable not only of fixing one's gaze on the darkness of the epoch, but also of perceiving in that darkness a light which, directed toward us, moves infinitely far away from us (Agamben 2008, 13).

The contemporary subject seems to be to live out of sync and yet clings to that which confounds and overwhelms them, glimpsing in the complexities of the present some truth which,

nevertheless, they cannot discern, since *an intelligent man may hate his time, but understands in each case that he belongs to it irrevocably; he knows he cannot escape his time* (Agamben 2008).

Trapped in this time, it becomes necessary to pay attention to two ongoing processes that synthesize major critical lines of contemporaneity: on the one hand, ecosystemic alterations, observable in natural environments threatened by anthropic action; and on the other, the social and cultural transformations of the human world due, among other causes, to the development of digital technology.

Expanded cities, understood as urban territories, are proposed as the fields of observation of the present. They are the spaces where contemporaneity is dramatized with greatest intensity, but also spaces of new opportunities to rethink the meaning of emancipation and *buen vivir*. In cities, half of humanity is concentrated, major tendencies that foreshadow a change of epoch intersect, and existential crises take bodily form in everyday life. There, too, the intangible and volatile order of ideas intersects with the inertial order of physical things — contemporaneity.

COLLAPSE

Through two systems, the ecological and the environmental, we arrive at the hypothesis of collapse, a notion that connotes rupture but also decline, exhaustion. If the term itself admits different lexical meanings, these multiply even more so when they refer to environmental, urban, and architectural critique. In the first case, collapse as rupture refers to an irreversible and abrupt failure of scarcely foreseeable consequences; in the second, to a process with the same outcome, but gradual. Accordingly, it becomes necessary to think, metaphorically but also materially, of the time of environmental and human collapse both as the instant of the break and as the duration of a passage toward another historical era. A manifestation of rupture may be an atmospheric or human catastrophe, implying collapse as the immediate and intense experience of the break. But the extensive informatization of processes so different yet so intimately affected —those related to social control, means of production, or commercial logistics— implies another notion of collapse, closer to a process underway, as diffuse in space as it is accelerated in time.

Carlos Taibo, after examining the concept of collapse across different disciplines, summarizes certain defining features of that notion, among which he mentions:

...a very strong blow that disrupts many relationships; the irreversibility of the ensuing process; profound alterations with respect to the satisfaction of basic needs; significant reductions in the size of the human population; a general loss of complexity in all spheres, accompanied by a growing fragmentation and a retreat of centralizing flows; the disappearance of previously existing institutions; and, finally, the breakdown of legitimizing ideologies and of many of the mechanisms of communication of the preceding order (Taibo 2019, 31).

Of the characteristics he identifies, irreversibility is particularly important when associated with technical processes such as digitalization. But this irreversibility also occurs when processes become normalised in a society whose negative effects, even when known, are tolerated. This could be the case of abusive extraction of natural resources, whose consequences seem remote to most people, absorbed in the contingencies of everyday life. The irreversible is then associated both with

the definitive change that has taken place and with the gradual and unnoticed adaptation to that change.

ECOSYSTEMIC COLLAPSE

Anthropic impact on the planet has been widely addressed from various disciplinary fields. There is broad agreement in identifying the risk of irreversible changes on a planetary scale that would put the very conditions of life into crisis. The greenhouse effect, the consequent climate change and global warming have generated a chain of systemic alterations such as loss of biodiversity, acidification and increase in sea levels, desertification of land, extreme climatic phenomena, etc., whose consequences are perceived within the limited temporal scale of a human life.

These processes are present in conceptual debates on the *anthropocene* (Latour 2017), *capitalocene* (Moore 2022), *chthulucene* (Haraway 2019), terms which, beyond the debate they have opened for more than two decades now, denounce the primacy of the human in the relation humanity/earth, culture/nature, society/environment. This primacy is deeply anchored in the metaphysics on which the Western edifice is raised, a metaphysics that needs to establish hierarchies and domains in order to construct the truth of the world. The ecological critique that has been denouncing the damage caused by humanity to the planet does not escape this metaphysical condition and is therefore neutralized and loses effectiveness, as the facts demonstrate. Consequently, a debate emerges, urged by the environmental crisis, recognizing several fronts and authors, some of whom are discussed here to place the question of *collapses* in context.

Bruno Latour recognizes the problem but proposes a new ethical and philosophical perspective that begins by overcoming the dichotomies and antinomies that have led us to understand nature as the subordinate term in the relation, due to the ontological superiority of the human. On the contrary, Latour proposes this relation as a continuity and synthesizes it in the notion of Gaia, an entity he describes as:

...an evolutionary system, a system composed, on one hand, of all living objects and, on the other, of their superficial environment: oceans, atmospheres, the Earth's crust; the two parts being tightly coupled and inseparable. It is an emergent domain in the course of the reciprocal evolution of organisms and their environment over billions of years of life on Earth. In this system, the self-regulation of climate and of chemical composition is entirely automatic. Self-regulation emerges as the system evolves, which implies neither foresight, nor anticipation, nor teleology (Latour 2008, 155).

In Gaia there is no primacy of the human; nor of Nature (a human construct that reduces the natural to an available resource), but rather an entity external to the determinations of subjective intentionality, to the teleology of progress, and to instrumental reason. This understanding not only radically displaces the dichotomy but, more importantly, displaces the metaphysical centrality of the human. In doing so, it also distances itself from ecological critique, since, although it proposes actions of restoration and mitigation of the damage caused, it fails to be effective insofar as it remains trapped in the antinomy Man versus Nature which, precisely, is causal to the crisis.

In arguing for such a radical change in perspective, Latour achieves a better correspondence to the magnitude of the problem that Gaia faces, but this implies abandoning paradigms and advancing

toward a transition to others yet to be discovered (Pardo 2011), a transition so deep that it demands the revision of all fields of knowledge constructed in modernity, from geology and biology to philosophy and the humanities, passing through engineering, technology, and the arts. These changes are necessary but unforeseeable in the current context of the rightward shift in international politics.

Jason Moore, while acknowledging the usefulness of the concept of the Anthropocene for questioning environmental problems, argues that it cannot adequately respond to them. He therefore introduces other lenses to explain the environmental crisis beyond what he calls *Green Arithmetic*, the idea that our *histories can be narrated and understood as the sum of Humanity (or society) and Nature, or even Capitalism and Nature* (Moore 2016, 2). He proposes the concept of the Capitalocene as the convergence of political power, natural resources, and capital accumulation in an unstable dialectical unity (Moore 2016, 4) that explains the current crisis.

Since the dawn of capitalism, Moore argues, the system has enacted a *cheapening* of nature in a twofold sense: first, by treating nature as an inexhaustible reservoir of resources whose sheer abundance supposedly makes them low-cost; and second, by degrading the ethical and political status of nature and, by extension, of certain human beings who are themselves pushed into a condition of inferiority comparable to that of raw resources (Moore 2016, 2). According to Moore, historical processes such as *imperialism, capitalism, industrialization, commodification, patriarchy, and racism* (Moore 2016, 4) produced this devalued understanding of both nature and particular human lives. This in turn enabled capitalism to develop by layering human and natural processes on top of one another.

Capitalism was premised on excluding most humans from humanity: Indigenous peoples, enslaved Africans, almost all women, and even many white-skinned men (Slavs, Jews, Irish). They were classified as part of nature—alongside trees, soils, and rivers—and treated accordingly (Moore 2022, 79).

Moore argues that this understanding of the human as separate from nature—and, within it, of certain human beings as excluded in turn—proved highly productive for the development of the system over the last 500 years. Hence there is an inescapable relation between environmental change and the socio-political processes of class, race, gender, sexuality, and nationality, which can be understood as inherent to nature (Moore 2022, 78). For the author, the present moment requires thinking about:

...how to move from doing the political ecology of colonialism, neoliberalism, or some other social process to understanding those social processes that are central to modernity—such as capital accumulation, colonialism, nation-building, and the formation of the nation-state—as socioecological processes and projects in their own right (Moore 2022, 108).

To this end, he requires recognizing that the world's problems have not been caused by generic humanity, as is inferred from the concept of the Anthropocene, but by capitalism, which acts not only upon nature but upon the *fabric of life*—a notion with which he encompasses *everything humans do within a larger totality*, while recognizing that the human species has a high capacity to *produce environments*, to the point of resembling biological and geological processes. By contrast, looking at the crisis from the Capitalocene entails adopting new ethical and political conceptions that, taking as references environmentalist, feminist, postcolonial, and trade-union movements

that represent positions of resistance and confrontation with the system, foster, from care work and reproductive work proper, the integration of a *world-ecology*.

Donna Haraway (2019), for her part, proposes the notion of the *Chthulucene* to explain the interrelation and reciprocal responsibility of species within the fabric of life, among which, without any hierarchy that sets it apart, is the human. She invites us to understand the world as a web of *symbiotic and tentacular* relations between humans and non-humans at a moment when life on Earth is under threat. She proposes the concept of *sym-poiesis*, implicit in that of the *Chthulucene*, which means making and feeling with others, among others, thereby denying the autopoiesis of beings. The term is not new, but, added to others such as the *cyborg*, a hybrid specimen of human and cybernetic, it opens the possibility of thinking a *transhuman* condition. If we add to this the feminist criticism of which she is a leading figure, Haraway becomes a multifaceted and assertive intellectual reference for younger generations who no longer find in fixed categories and dialectical methods a valid form of critique. Here too, a profound ethical and epistemological change is necessary, but the post-ideological strategies for moving from discourse to action remain unresolved.

An *autopoietic Gaia*, a *world-ecology*, a *multispecies* world are some of the notions that accumulate in favor of a new academic construct to confront the environmental side of collapse. These notions have in common that human history is measured alongside a history of nonhumans on the same ontological plane, which must begin to be recognized in order to act accordingly.

HUMANIST COLLAPSE

The expansion of information sciences, cybernetics, and computing has triggered a civilizational turn that demands a revision of the status of the real and of the physical condition of reality in view of the possibility of another world that alters the ways people relate to one another and to the things of the material world. The coupling of these techno-scientific developments also enters into synergy with those of other fields of knowledge such as neuroscience, quantum physics, and nanotechnologies, whose effects are amplified, significantly altering the parameters of the real.

The speed with which these technologies have spread across the world by means of the Internet of Things (IoT) and its devices in networks that cover the planet is striking. In fact, the possibility that the concept of *the real* expands to accept that life—human and non-human—can unfold not only in current reality but also in an expanded one and even in another, virtual one, is quite concrete. The experience of ubiquity and the virtuality of relations expose people to dystopian and dyschronic situations that require renewed perceptual, cognitive, and evaluative competencies on the part of subjects.

This accelerated expansion of digital technologies, like financial capital, ignores political borders and reaches vast social bodies indiscriminately in all the planet's geocultural regions. Large population groups, involved in their own socioeconomic and cultural processes, incorporate—or aspire to incorporate—digital media, but the result is inevitably the production of new forms of inequity and inequality, on the one hand, and cultural conflict, on the other, with particular impact in less developed countries.

The extensive and intensive diffusion of the digital through networks, in turn, has modified the culture of dwelling due to equally expanded notions of space and time. In everyday life, people move back and forth between the extremes of Cartesian and cybernetic space and between chronological and incidental time, implying alternating experiences that, more often than not,

occur unnoticed. These experiences become naturalized and socially legitimized, stimulated by hegemonic discourses that promote individualism and the primacy of the private sphere. Against this backdrop of generalized acceptance, the irruption of artificial intelligence—especially in its self-generative versions—produced an unprecedented cognitive explosion.

Eric Sadin views this phenomenon with concern and argues that this technology is far more than a mere resource; it comes to constitute a new metaphysical foundation of human existence. He puts it as follows:

There is a phenomenon destined to revolutionize our existences from end to end. It crystallized barely a decade ago. It concerns a change in the status of digital technologies—more precisely, a change in the status of one of their branches, the most sophisticated, which takes on a function we had never thought to assign to it: that of enunciating the truth (Sadin 2020, 17).

The capacity of computers to handle quantities of data that are ungraspable for the human mind and to process them with unusual speed so as to generate an unsuspected production of knowledge in the form of texts, images, or sounds leads him to suppose that:

The digital erects itself as an aletheic power—an intelligence devoted to exposing aletheia, truth, in the sense defined by Greek philosophy as unveiling—an organ enabled to appraise the real more reliably than we ourselves, as well as to reveal dimensions hitherto hidden from our consciousness (Sadin 2020, 17).

Such a situation has been possible because these transformations have taken an *anthropomorphic path* by imitating the neural networks of the human brain. The developments achieved have meant that technology exceeds the condition of a prosthesis that augments human capacities to become a possible *substitute* for cognitive capacities themselves, even going beyond consciousness.

Placed in the dominant context of neoliberalism, this technology becomes a *technoliberalism*, a *techno-ideology that confuses cerebral processes with socioeconomic logics* (Sadin 2020, 70). Sadin introduces a differentiated angle into the already challenging condition of the digital—and in particular of self-generative algorithmic intelligence—of constituting a new axiomatics of the real. Faced with this situation, he proposes *expressing dissent and generating counter-imaginaries that are satisfied with the contingency of becoming, as opposed to the will to exercise integral dominion over the course of things* (Sadin 2020, 43). This proposal implies new political approaches to confront a posthumanism that the author regards as a historical devaluation that compromises the very meaning of humanity.

Rosi Braidotti (2015), rather than perceiving the present as a loss of anthropocentrism grounded in classical humanist thought focused on the individual human subject, offers the possibility of thinking a relational and collective posthuman subjectivity, with which it becomes possible to reconstruct more flexible and multiple identities.

The environmental crisis, social movements, digital technologies, bioengineering, and other equally disruptive developments have generated *intersectional* problem fields so interwoven that they do not allow us to distinguish—either in their causes or in their effects—the human from the non-human. This demands adopting an epistemology of the multiple and political practices

alternative to those admitted by representative systems, capable of prioritizing the performativity of direct action in the becoming of processes.

Braidotti's feminism assigns a special place to questions of gender, women's rights, and the ethics of care in facing, with optimism, the critical condition of a contemporaneity that fits neither the categories of modernity nor the relativism of last century's postmodern critique. It is necessary to make a more relational and less categorical observation of processes, with the aim of generating an affirmative politics and an ethics of life that articulates the complexity and diversity of the contemporary condition, far from any nostalgia for a humanism she considers obsolete.

Between Sadin's warnings—seeing artificial intelligence as the alienation of the human—and Braidotti's activism—holding anthropocentrism to be inevitably surpassed—there extends a dense debate whose terms call into question the fundamental concepts of the West. In the face of this suspicion of the exhaustion of the West and the consequent civilizational collapse on the horizon, different forms of ancestral knowledge of Indigenous peoples gain strength, subsisting beyond and in spite of the great structures of Western humanism.

Ailton Krenak (2019) contributes a different and alternative worldview, centered on the harmony of life in which every being is part of a living totality, fully interconnected. In that fullness of existence, the human being lives in community with other beings, including non-humans, without the need or will to exercise dominion over the world. The position is so distant from the Western, modern understanding of human existence in the world that it also demands a new ethics. The author's Indigenous condition and his Amazonian origin provide him with a legitimacy and credibility that renew the hope that collapse can be avoided. In turn, in affinity, Silvia Rivera Cusicanqui (1984), grounded in the geoculture of the Bolivian Altiplano, recovers and disseminates the concept of *Vivir Bien*, centered on respect for and enjoyment of communal life, contemplation, and the unfolding of life in accordance with nature—again, without aspirations of domination or control. What is interesting about these worldviews is that, because they live in fine correlation with nature, collapse is not conceived, since human action is not oriented toward practices that produce harm.

These voices multiply and amplify, proposing ways of life that, for the broad population majorities reached by the transformations under way, entail drastic changes whose feasibility is doubtful insofar as they require an ethical and epistemological scaffolding not accessible to most. Boaventura de Sousa Santos and María Paula Meneses (2014) recover these knowledges that subsist despite the histories of colonialism, patriarchy, and capitalism—the three pillars with which Europe controlled the world and that have enabled the construction of a dominant epistemology. Santos and Meneses focus attention on the ways in which ancestral and Western knowledge are articulated beyond the abyssal line that separates valid knowledges from those that are denied. He advocates an ecology of knowledges whose integration is only possible in the South.

Humanist collapse thus presents itself as evidence of exhaustion, but also as the possibility of recovering knowledges from varied provenances, articulated and perhaps paradoxically facilitated by digital technologies.

GLOBAL SOUTH?

Is there a particular place from which to generate critical action that could halt collapse? The Global South immediately emerges, with its own force, as both a possibility and a constraint for speculative thought and alternative practices. The strongest possibility derives from the intrinsic conflictivity in countries generally grouped under the category of the *Global South*, where inequalities and inequities reach higher levels. There, the system's structures are more flexible, allowing processes of different nature and scale—from the planetary to the local, from the structural to the conjunctural—to articulate, giving rise to hybridizations and cross-breeding that are already part of their political and cultural history. This conflictivity is likewise a condition of possibility for the emergence of practices of contestation and resistance within a climate of urgencies and open debates, of activism and protest that, nonetheless, do not achieve sufficient organicity to bring about significant change.

At the same time, these hybridizations and cross-breeding, understood as multiplicities that resist antinomies and dialectics, are possible anywhere and at any moment in which systemic conflictivity intensifies to the point of mobilizing action. What is particular to the transformations underway is that these actions no longer depend exclusively on categorically determined situations but on conjunctural situations that produce effects in the becoming of processes. These are actions that oscillate among different concepts of the real, facilitated by technological supports and new conceptual corpora that allow us to look beyond the human, inaugurating horizons of possibility from which to think—with concern but without fear—about the possible collapses of contemporaneity.

In this context, ecosystemic and humanist collapse implies an epistemological turn associated with reflection on the foundations, limits, and procedures of knowledge. It entails a displacement in the way knowledge is produced and legitimized across different fields of knowing. This issue of *Astrágalo* highlights not only what we know, but how we know it, proposing approaches contextualized by the notion of the Global South, which consider knowledge as something not separated from the social, political, and cultural context in which it is produced.

KNOWLEDGE AND THE EPISTEMOLOGICAL TURN

Within a framework of situated knowledge, the ecosystemic and humanist turn does not deny scientific or factual knowledge but reinterprets it, underscoring how it is influenced by historical, social, and cultural context. Aníbal Quijano (2000) differentiates *colonialism*—a specific historical event of conquest and territorial domination—from *coloniality*—a pattern of power, knowledge, and social classification that continues to sustain relations of domination after the end of formal colonialism—and from the *coloniality of power*, a process by which colonial power structures continue operating in modernity.

In this sense, Western epistemological hegemony is expressed, among other aspects, in the reproduction of models imposed or adopted in countries of the Global South on the basis of referents established by the Global North. According to Farrés Delgado and Matarán (2012), *territorial coloniality* manifests in three interrelated dimensions: *the coloniality of territorial being, of territorial knowledge, and of territorial power*. Likewise, for Walter Mignolo (2007), *decolonization*

is not only a theoretical matter but also a praxis and a political action that questions structures of knowledge, power, and violence, encompassing practices of resistance and re-existence, as advocated by Ailton Krenak and Silvia Rivera Cusicanqui, who distinguish epistemologies of the Eurocentric North from those of the Global South and highlight the need to rethink modes of knowledge production in order to transform practices and forms of knowing.

Confronting ecosystemic and humanist collapse is an opportunity to rethink knowledge not as something given but as a situated practice that opens possibilities for new ways of understanding and transforming reality. Contemporary urban processes require the interweaving of perspectives from different fields, exploring counterpoints and seeking to establish an analytical dialogue around the diverse processes of the production and formation of space. In this way, theoretical frameworks related to tensions and linearities in the re-signification of urban space are interrogated, expanding the understanding of its processes of production and configuration.

The contemporary city—an expression of the power of globalized capitalism—is produced through the displacement of the triad *city–work–politics* toward *city–management–business*. We ask: what are the possibilities and limitations of the South in the face of the complexity of contemporary trends that entail a significant civilizational transformation? To what extent does the Global South propose, or can it propose, a situated epistemology adequate to confront the challenges of the contemporary moment? What emerges from this turn as the development of such an epistemology in relation to the values, elements, and procedures of design disciplines such as Architecture?

Attentive to an *ecology of knowledges* of the Global South—both possible and necessary—the texts in this issue of *Astrágalo* develop a transversal vision of urban space, its transformations, and its multiple dimensions. In a context of irreversible changes, more or less general and abrupt, *Astrágalo* proposes four reading “turns”: “Architecture, Limits, and Transformations,” “Architecture, Gender, and Otherness,” “Architecture, Nature, and Culture,” and “Architecture, Design, and Society.”

In the first section, Beatriz Toscano presents the article *Can Architecture repair the planet?: fractures, discontinuities, synchronies and other epistemological dislocations necessary for the post-carbon city*, in which she interrogates the limits of architecture, proposing the abandonment of utopian projections of a decarbonized future. Enrique Ferreras Cid, in *Dialécticas de la Autenticidad: neopopulismo arquitectónico en América Latina contemporánea y estrategias de legitimación global*, examines contemporary transformations of Latin American architectural practice at a moment when categories of cultural resistance have been transmuted into devices of symbolic accumulation, revealing how the modernity–tradition dialectic has become a simulacrum in which local specificity functions as a communicative effect. He therefore proposes the concept of *americopolitanismo*, through which he articulates three analytical dimensions: the systematic inversion of the categories of critical regionalism; the mechanisms for producing authenticity as a commodity; and the operations that neutralize cultural difference by means of its global codification. Renan Duarte Specian, João Marcos de Almeida Lopes, and Henrique Duarte Ferrari, in *Vivência Mineral: uma reflexão sobre a produção das cidades no Sul Global a partir da cadeia produtiva da indústria da construção*, investigate how architecture is produced today and to what extent the exploitation of labor and of nature is tied to a colonizing mode of thought, within which the construction industry’s supply chain becomes a useful tool for the Capitalocene.

In the second turn, Javiera Francisca Palacios Olivares publishes *Territorios no Binarios: hacia una espacialidad disidente desde el Sur Global*, a text that proposes the non-binary territory as a critical tool for rethinking and transforming our spaces, understanding territory as a living entity

grounded in interdependence, care, and collective responsibility. Using a qualitative methodology, she explores two cases—Valparaíso and the Mapuche Wallmapu (Chile)—to examine dissident territorial expressions that resist logics of control and homogenization. For his part, Mathias Velasco, in *La muerte del otro o la externalización del riesgo*, problematizes collective insensitivity to global crises and the threat of extinction, analyzing how philosophical-existential dynamics become intrinsic conditions of modern capitalism and ecological colonialism. The article presents empirical data and explores how fragmentation and territorial domination have served as tools of internal colonialism and the marginalization of Indigenous peoples, with architecture and urbanism playing a key role in the materialization of these forms of violence.

In turn 3, 'Arquitectura, Naturaleza y Cultura', Carlos Gómez Sierra signs the article *Esteros del Iberá. Entre la poesía ambiental y la práctica posthumana*, in which he explores this ecosystem as a laboratory for examining connections among ecology, culture, and nature. Drawing on the metaphysical and surrealist poetry of Francisco Madariaga, he strains interconnections and transfers between the human and the non-human, and between global theories and local poetics, which are presented as possible strategies for a better understanding of current phenomena from a local perspective. Sylvie Nguyen, in *The Hybrid Network Model for a Water Ecosystems Paradigm Shift in the Vietnamese Mekong Delta*, analyzes the transformations resulting from human action in the Mekong Delta territory, using cartographic analysis to identify dominant territorial configurations. The work reviews socio-ecological systems as instruments for fostering resilience through the integration of livelihoods, infrastructures, and natural ecosystems. In the last text of this section, *Alternativas relacionais entre espécie vegetal e humana para uma continuidade sob uma perspectiva pós-humanista e ecológica*, Juan Carlos Zambrano Pilatuña, Indira Yajaira Salazar Silva, and Serafina Amoroso analyze, from a transdisciplinary standpoint, the relationship between the human species and the plant world in the context of the Anthropocene, proposing three critical strategies that configure spaces of resistance against the instrumentalization of nature; they also offer platforms for imagining fairer futures: the use of endemic vegetation, the application of the principle of minimal intervention, and the integration of ancestral knowledges.

Finally, in the fourth turn, Isabela Batista Pires and Anja Pratschke, in the text *Participação Social como Sistema Adaptativo: reflexões acerca de uma ecologia autopoética participativa para o planejamento urbano*, analyze social participation in urban planning from the perspective of systemic complexity, with an emphasis on the concept of autopoiesis. The proposal, therefore, is to understand social participation as an autopoietic system, capable of regenerating collective practices and fostering autonomous citizenship, contributing to the implementation of a socioecological transformation. In the last text of this issue, *El Viable Inédito: directrices para enfrentar el colapso eco sistémico y social en el Frente Fluvial de Asunción*, Juan Carlos Cristaldo Monis de Ararao, Silvia Paola Arévalo Ferreira, María Auxiliadora Benítez Fernández, and Guillermo Bretes present guidelines for resilient and sustainable urbanization in Asunción based on two case studies: the fluvial front of the city of Villa Hayes and the sector between Atá Pitá Punta and the Puerto Viejo of Asunción, on the left bank of the Paraguay River. In both cases, they problematize an unsustainable urbanism marked by the privatization of access to the river and the destruction of wetlands. Methodologically, the article uses systematic mapping of the two cases to identify key trends and processes and to propose guidelines for the development of sustainable urban projects.

Good reading.

CIDADE E ANTROPOCENO: RUPTURAS CONCEITUAIS E HORIZONTES DE RECONFIGURAÇÃO URBANA

Certos momentos da história são vividos de forma precipitada, como se fossem o efeito de uma vertigem produzida por uma brusca aceleração que faz explodir ordenamentos até então relativamente estáveis dentro de sua intrínseca complexidade. Quando se repetem episódios de migrantes e deslocados por guerras, fomes ou desesperança, multiplicam-se fenômenos climáticos extremos e os desenvolvimentos científico-tecnológicos sinalizam uma mudança civilizatória que compromete a ética humanista. A experiência de estar vivendo um tempo histórico de transição se instala com força.

Esse tempo é o da contemporaneidade, entendida como condição histórica e pauta cultural. Ele reformula problemáticas e introduz novos temas de estudo, condicionando a revisão de procedimentos e marcos teóricos aparentemente consolidados. A consciência de viver em novas eras abre hipóteses de transição em direção a um mundo pós-humano no qual a cidade e o território, o espaço público e as práticas sociais, a arquitetura e a estética da vida cotidiana se colocam como o fim de um ciclo histórico, dando lugar a um estado diferente.

Esse tempo da contemporaneidade está historicamente determinado pelo capitalismo financeiro, transnacional e neoliberal, pelas crises ambientais e humanitárias, pelo incremento da desigualdade e da iniquidade e pelos desenvolvimentos da tecnologia e da cultura digital. Os processos que o constituem afetam o planeta e a humanidade em seu conjunto, o que não constitui em si mesmo uma novidade, se não fosse pelo fato de que agora os fatores antrópicos são determinantes. Portanto, epistemologias, heurísticas e axiologias até agora estabelecidas revelam-se insuficientes e obrigam a olhar com renovada atenção o mundo em transição com o qual nos deparamos.

Giorgio Agamben refere-se à contemporaneidade como algo que, estando inscrito no tempo cronológico, *irrompe dentro dele e o transforma*. E acrescenta que *essa urgência é a intempestividade, o anacronismo que nos permite agarrar nosso tempo sob a forma de um “cedo demais” que é, também, um “tarde demais”...* (Agamben 2008). O sujeito contemporâneo é obrigado a

...perceber na escuridão do presente essa luz que busca alcançar-nos e não pode fazê-lo; isso significa ser contemporâneo. Significa ser capaz não só de manter fixa a mirada na escuridão da época, mas também perceber naquela escuridão uma luz que, diretamente, dirigindo-se a nós, se afasta infinitamente de nós (Agamben 2008, 16).

O sujeito contemporâneo parece estar constringido a viver em um destempo e, no entanto, se agarra àquilo que o desconcerta e o excede, entrevedo nas complexidades do presente alguma verdade que, contudo, não consegue discernir, posto que um *homem inteligente pode odiar seu tempo, mas entende em cada caso pertencer-lhe irrevogavelmente; sabe que não pode escapar ao seu tempo* (Agamben 2008, 13).

Atracados nesse tempo, torna-se necessário prestar atenção a dois processos em curso que sintetizam grandes linhas críticas da contemporaneidade: por um lado, as alterações ecossistêmicas, observáveis tanto nos ambientes naturais ameaçados pela ação antrópica; e, por

outro, as transformações sociais e culturais do mundo humano devido, entre outras causas, ao desenvolvimento da tecnologia digital.

Cidades ampliadas como territórios urbanos se propõem como os âmbitos de observação do presente. São os espaços onde, com maior intensidade, se dramatiza a contemporaneidade, mas também espaços de novas oportunidades para repensar o sentido da emancipação e do *bem viver*. Nas cidades se aglomera a metade da humanidade, cruzam-se as grandes tendências que anunciam uma mudança de época e tomam corpo, na vida cotidiana, as crises existenciais. Ali também se cruza a ordem intangível e volúvel das ideias com a ordem inercial das coisas físicas — contemporaneidade.

COLAPSO

Por dois sistemas, o ecológico e o ambiental, chega-se à hipótese do colapso, noção que denota uma quebra, mas também um ocaso, um esgotamento. Se o termo admite por si diferentes significados lexicológicos, esses se multiplicam ainda mais quando se referem a crítica ambiental, urbana e arquitetônica. No primeiro caso, colapso como quebra, trata-se de uma falha irreversível e abrupta, de consequências pouco previsíveis; no segundo, de um processo de igual desfecho, porém gradual. Em consonância, é necessário pensar, metafórica mas também materialmente, o tempo do colapso ambiental e humano tanto como o instante da ruptura quanto como a duração de um trânsito rumo a outra era histórica. Expressão da quebra pode ser uma catástrofe atmosférica ou humana, que implica o colapso como a experiência imediata e intensa da ruptura. Mas a informatização extensiva de processos tão distintos, porém tão intimamente afetados — como os relativos ao controle social, aos meios de produção ou à logística comercial — supõe outra noção de colapso, mais afim a um processo em curso, tão difuso no espaço quanto acelerado no tempo.

Carlos Taibo, depois de analisar o conceito de colapso em distintas disciplinas, resume alguns traços caracterizadores dessa noção, entre os quais menciona:

...um golpe muito forte que transtoca muitas relações; a irreversibilidade do processo consequente; profundas alterações no que se refere à satisfação das necessidades básicas; reduções significativas no tamanho da população humana; uma perda geral de complexidade em todos os âmbitos, acompanhada de uma crescente fragmentação e de um retrocesso dos fluxos centralizadores; o desaparecimento das instituições previamente existentes e, enfim, a quebra das ideologias legitimadoras e de muitos dos mecanismos de comunicação da ordem antecedente (Taibo 2019, 31).

Das características assinaladas, a irreversibilidade é particularmente importante quando associada aos processos técnicos como os da digitalização. Mas essa irreversibilidade também ocorre quando em uma sociedade se naturalizam processos cujos efeitos negativos, ainda que conhecidos, são tolerados. Poderia ser o caso da exploração abusiva de recursos naturais, cujas consequências parecem distantes para o comum das pessoas comprometidas com os avatares da vida cotidiana. O irreversível associa-se então tanto à mudança definitiva ocorrida quanto à adaptação gradual e inadvertida à mudança.

COLAPSO ECOSISTÊMICO

A afetação antrópica do planeta tem sido amplamente abordada a partir de variados campos disciplinares. Há consenso em assinalar o risco de que ocorram mudanças irreversíveis em escala planetária que colocariam em crise as próprias condições de vida. O efeito estufa, a consequente mudança climática e o aquecimento global geraram uma sequência de alterações sistêmicas tais como perda da biodiversidade, acidificação e incremento do nível dos mares, desertificação de terras, fenômenos climáticos extremos etc., cujas consequências se percebem no tempo limitado da vida humana.

Essas ações se fazem presentes no debate de conceitos sobre o *antropoceno* (Latour 2017), *capitaloceno* (Moore 2022), *chthuluceno* (Haraway 2019), termos que, para além do debate que abriram há mais de duas décadas, denunciam a primazia do humano na relação humanidade/terra, cultura/natureza, sociedade/ambiente. Essa primazia está profundamente ancorada na metafísica sobre a qual se eleva o andaime do Ocidente, que necessita estabelecer hierarquias e domínios para construir a verdade do mundo. A crítica ecológica que vem denunciando os danos causados pela humanidade ao planeta não escapa dessa condição metafísica e, por isso, permanece neutralizada e perde efetividade, como demonstram os fatos. Abre-se, em consequência, um debate urgido pela crise ambiental que reconhece vários frentes e autores, alguns dos quais são comentados para contextualizar a questão dos *colapsos*.

Bruno Latour reconhece o problema, mas propõe uma nova perspectiva ética e filosófica que parte de superar as dicotomias e as antinomias que levaram a compreender a natureza como o termo subordinado na relação, devido à superioridade ontológica do humano. Ao contrário, Latour propõe essa relação como uma continuidade e a sintetiza na noção de Gaia, entidade que descreve como:

...um sistema evolutivo, sistema composto, por um lado, por todos os objetos vivos e, por outro, por seu ambiente superficial: oceanos, atmosferas, crosta terrestre, estando as duas partes estreitamente acopladas e indissociáveis. Trata-se de um domínio emergente no curso da evolução recíproca dos organismos e de seu ambiente ao longo de milhares de milhões de anos de vida sobre a Terra. Nesse sistema, a autorregulação do clima e da composição química é inteiramente automática. A autorregulação emerge à medida que o sistema evolui, o que não implica previsão, nem antecipação, nem teleologia (Latour 2008, 155).

Em Gaia não há primazia do humano; tampouco da Natureza (um constructo humano que reduz o natural a um recurso disponível), mas sim uma entidade alheia às determinações de intencionalidade subjetiva, à teleologia do progresso e à razão instrumental. Essa compreensão não apenas desloca radicalmente a dicotomia como, mais importante ainda, a centralidade metafísica do humano. Ao fazê-lo, também se afasta da crítica ecológica, pois, ainda que proponha ações de restauração e mitigação dos danos provocados, não alcança efetividade, já que permanece presa à antinomia Homem versus Natureza que, precisamente, é causal da crise.

Ao argumentar uma mudança de visão tão radical, Latour alcança uma melhor correspondência com a magnitude do problema que Gaia enfrenta, mas isso implica abandonar paradigmas e avançar em uma transição rumo a outros ainda por descobrir (Pardo 2011), tão profunda que obriga à revisão de todos os campos do conhecimento construídos na modernidade, da geologia e da biologia à

filosofia e às humanidades, passando pelas engenharias, tecnologias e artes. Essas mudanças são necessárias, porém imprevisíveis, no contexto da guinada à direita na política internacional.

Jason Moore, reconhecendo a utilidade do conceito de antropoceno para interrogar a problemática ambiental, não encontra nele capacidade de resposta. Por isso introduz outros vieses para explicar a crise ambiental para além da ideia da *Aritmética Verde*, segundo a qual *nossas histórias podem ser narradas e consideradas como adição de Humanidade (ou sociedade) e Natureza, ou até Capitalismo e Natureza* (Moore 2016, 2). Ele propõe o conceito de capitaloceno como a convergência de poder político, recursos naturais e acumulação de capital em uma *unidade dialética instável* (Moore 2016, 4) que explica a crise atual.

Desde os primórdios do capitalismo, explica Moore, o sistema produziu um *barateamento* da natureza em duplo sentido: assumindo que a natureza é uma fonte ilimitada de recursos que, por sua abundância, têm baixo preço; e degradando a entidade ético-política da natureza e, por extensão, de certos humanos reduzidos a uma condição de inferioridade similar à dos recursos naturais (Moore 2016, 2). Processos sociais tais como *imperialismo, capitalismo, industrialização, mercantilização, patriarcado, racismo* (Moore 2016, 4) geraram essa compreensão desvalorizada da natureza e de certas vidas humanas, o que permitiu que o capitalismo se desenvolvesse mediante a superposição de processos humanos e naturais:

O capitalismo se baseou em excluir a maioria dos humanos da humanidade: povos indígenas, africanos escravizados, quase todas as mulheres e até muitos homens de pele branca (eslavos, judeus, irlandeses). Eles foram considerados como parte da natureza, junto com árvores, solos e rios, e tratados em consequência (Moore 2022, 79).

Moore assinala que essa compreensão do humano separado da natureza e, dentro dela, alguns seres humanos novamente excluídos, mostrou-se altamente produtiva para o desenvolvimento do sistema nos últimos 500 anos. Por isso existe uma relação ineludível entre mudança ambiental e processos político-sociais de classe, raça, gênero, sexualidade, nacionalidade, que podem ser compreendidos como inerentes à natureza (Moore 2022, 78). Para o autor, o momento exige pensar sobre:

...como passar de fazer a ecologia política do colonialismo, do neoliberalismo ou de algum outro processo social a entender esses processos sociais que são centrais na modernidade — como a acumulação de capital, o colonialismo, a construção nacional, a formação do Estado-nação — como processos e projetos socioecológicos em si mesmos (Moore 2022, 108).

Para tanto, exige-se reconhecer que os problemas do mundo não foram causados pela *humanidade* genérica, como se depreende do conceito de antropoceno, mas sim pelo capitalismo, que não atua apenas sobre a natureza, mas sobre o *tecido da vida* — **noção com a qual abarca tudo o que os humanos fazem dentro de uma totalidade maior**, reconhecendo, contudo, que a espécie humana tem alta capacidade de *produzir ambiente*, a ponto de se aproximar de processos biológicos e geológicos. Olhar a crise desde o capitaloceno supõe, portanto, assumir novas concepções éticas e políticas que, tomando como referência movimentos ecologistas, feministas, pós-coloniais e sindicais que representam posições de resistência e enfrentamento ao sistema, propiciem — a partir do trabalho do cuidado e do trabalho propriamente reprodutivo — a integração de uma *ecologia-mundo*.

Donna Haraway (2019) propõe a noção de *chthuluceno* para explicar a inter-relação e a responsabilidade recíproca das espécies no *tecido da vida*, entre as quais se encontra, sem hierarquia que a destaque, a humana. Ela convida a compreender o mundo como uma trama de relações *simbióticas e tentaculares* entre humanos e não humanos em um momento em que a vida na Terra se vê ameaçada. Propõe o conceito de *sim-poesis*, implícito no de *chthuluceno*, que significa fazer e sentir com outros, entre outros, negando assim a auto-poesis dos seres. O termo não é novo, mas somado a outros, como o *ciborgue* —um espécime híbrido de humano e cibernético— abre a possibilidade de pensar uma condição *trans-humana*. Soma-se a isso a crítica feminista, da qual Haraway é grande protagonista, tornando-se uma referência intelectual polifacetada e assertiva para gerações jovens que já não encontram nas categorias fixas e métodos dialéticos uma forma válida de crítica. Também aqui se faz necessário um profundo deslocamento ético e epistemológico, mas permanece em suspenso quais são as estratégias pós-ideológicas para passar do discurso à ação.

Uma *Gaia autopoiética*, uma *ecologia-mundo*, um mundo *multiespécie* são algumas das noções que se acumulam em favor de um novo constructo acadêmico para enfrentar a dimensão ambiental do colapso. Essas noções têm em comum o fato de que a história humana se mede com uma história dos não humanos em um mesmo plano ontológico, que é preciso começar a reconhecer para poder agir em consequência.

COLAPSO HUMANISTA

A expansão das ciências da informação, da cibernética e da computação provocou um giro civilizatório que demanda uma revisão do estatuto do real e da condição física da realidade frente à possibilidade de existência de um outro mundo que modifica as formas de relacionamento das pessoas entre si e com as coisas do mundo material. O acoplamento desses desenvolvimentos tecno-científicos entra em sinergia, além disso, com os de outros campos do conhecimento, como as neurociências, a física quântica e as nanotecnologias, cujos efeitos se potencializam alterando significativamente os parâmetros do real.

A velocidade com que essas tecnologias se expandiram pelo mundo por meio da internet das coisas (IoT) e seus dispositivos em redes que recobrem o planeta é decisiva. De fato, a possibilidade de que o conceito de real se amplie até aceitar que a vida —humana e não humana— pode transcorrer não só na realidade atual, mas também em uma realidade ampliada e até em outra virtual, é concreta. A experiência de ubiquidade e a virtualidade das relações expõem as pessoas a situações distópicas e discrônicas que requerem novas competências perceptivas, cognitivas e valorativas.

Essa expansão acelerada das tecnologias digitais ignora, assim como os capitais financeiros, as fronteiras políticas e alcança de maneira indiscriminada vastos corpos sociais em todas as regiões geoculturais do planeta. Grandes grupos populacionais, envolvidos em seus próprios processos socioeconômicos e culturais, incorporam —ou aspiram incorporar— os meios digitais, mas o resultado é inevitavelmente a geração de novas formas de iniquidade e desigualdade, por um lado, e um conflito cultural, por outro, com impacto particular nos países menos desenvolvidos.

O modo extensivo e intensivo de difusão do digital em rede, por sua vez, modificou a cultura do habitar devido às noções igualmente ampliadas de espaço e tempo. As pessoas transitam em

sua vida cotidiana alternando entre os extremos do espaço cartesiano e do espaço cibernético, e entre os extremos do tempo cronológico e do tempo incidental, o que supõe experiências alternantes que ocorrem, na maioria das vezes, de maneira inadvertida. Essas experiências se naturalizam e se legitimam socialmente, estimuladas pelos discursos hegemônicos que promovem o individualismo e a primazia do privado. Sobre esse fundo de aceitação generalizada, a irrupção da inteligência artificial, especialmente em suas versões autogerativas, produziu uma explosão cognitiva inusitada.

Eric Sadin observa esse fenômeno com preocupação e assinala que essa tecnologia é muito mais que um recurso, passando a constituir-se em um novo fundamento metafísico da existência humana. Ele expressa assim:

Há um fenômeno destinado a revolucionar de um extremo a outro nossas existências. Ele se cristalizou há apenas uma década. Trata-se de uma mudança de estatuto das tecnologias digitais. Mais exatamente, da mudança de estatuto de uma de suas ramificações, a mais sofisticada, que se ocupa de uma função que até agora nunca havíamos pensado em lhe atribuir: a de enunciar a verdade (Sadin 2020, 17).

A capacidade dos computadores de manejar quantidades de dados inabarcáveis para a mente humana e de processá-los com velocidade inusitada para gerar uma produção insuspeitada de conhecimentos sob a forma de textos, imagens ou sons leva-o a supor que:

O digital erige-se como uma potência aletética, uma inteligência consagrada a expor a aletheia, a verdade, no sentido em que a filosofia grega a definia como desvelamento, como um órgão habilitado para periciar o real de modo mais confiável do que nós mesmos, assim como para revelar dimensões até agora ocultas à nossa consciência (Sadin 2020, 17).

Tal situação foi possível porque essas transformações tomaram um *caminho antropomórfico* ao imitarem as redes neurais do cérebro humano. Os desenvolvimentos alcançados significaram que a tecnologia excedesse a condição de prótese ampliadora das capacidades humanas para constituir-se em um eventual *substituto* das próprias capacidades cognitivas, chegando inclusive a ir além da própria consciência.

Colocada essa tecnologia no contexto dominante do neoliberalismo, ela se converte em um *tecnoliberalismo*, em uma *tecnoideologia que confunde processos cerebrais com lógicas econômico-sociais* (Sadin 2020, 70). Sadin introduz um viés diferenciado na já desafiadora condição do digital —e, em particular, da inteligência algorítmica autogerativa— de constituir uma nova axiomática do real. Frente a essa situação, ele propõe expressar o desacordo e *gerar contra imaginários que se satisfaçam com a contingência do devir, em oposição à vontade de dispor de um domínio integral sobre o curso das coisas* (Sadin 2020, 43). Trata-se de uma proposta que implica novos enfoques políticos para enfrentar um pós-humanismo que o autor avalia como uma desvalorização histórica que compromete o próprio sentido de humanidade.

Rosi Braidotti (2015), mais do que perceber o presente como uma perda do antropocentrismo fundado no pensamento humanista clássico, focalizado no sujeito humano individual, oferece a possibilidade de pensar uma subjetividade pós-humana relacional e coletiva, com a qual seja possível reconstruir identidades mais flexíveis e múltiplas.

A crise ambiental, os movimentos sociais, as tecnologias digitais, a bioengenharia e outros desenvolvimentos igualmente disruptivos geraram campos problemáticos *interseccionais* tão imbricados que não permitem distinguir —nem em suas causas, nem em seus efeitos— o humano do não humano. Isso exige assumir uma epistemologia do múltiplo e práticas políticas alternativas às que os sistemas representativos admitem, capazes de priorizar a performatividade da ação direta no devir dos processos.

O feminismo de Braidotti atribui às questões de gênero, aos direitos das mulheres e à teoria do cuidado um lugar central para enfrentar com otimismo a condição crítica de uma contemporaneidade que não se conjuga nem com as categorias da modernidade nem com o relativismo da crítica pós-moderna do século passado. É necessário fazer uma observação mais relacional e menos categórica dos processos, com o objetivo de gerar uma política afirmativa e uma ética da vida que articule a complexidade e a diversidade da condição contemporânea, distante de toda nostalgia por um humanismo que ela considera obsoleto.

Entre os alertas de Sadin, que vê na inteligência artificial a alienação do humano, e o ativismo de Braidotti, que dá por inevitavelmente superado o antropocentrismo, estende-se um denso debate cujos termos colocam em questão os conceitos fundamentais do Ocidente. Diante dessa suspeita acerca do esgotamento do Ocidente e do consequente colapso civilizatório que se anuncia, ganham força distintas formas de conhecimento ancestral de povos indígenas, que subsistem para além e apesar das grandes estruturas do humanismo ocidental.

Ailton Krenak (2019) aporta uma cosmovisão diferente e alternativa, centrada na harmonia da vida, em que cada ser é parte de uma totalidade viva plenamente interconectada. Nesse pleno da existência, o ser humano convive em comunidade com outros seres, inclusive os não humanos, sem necessidade nem vontade de exercer domínio sobre o mundo. A posição é tão distante da compreensão ocidental e moderna da existência humana no mundo que demanda igualmente uma nova ética. A condição indígena do autor e sua procedência amazônica lhe conferem legitimidade e credibilidade que renovam as esperanças de que o colapso possa ser evitado. Por sua vez, em afinidade, Silvia Rivera Cusicanqui (1984), referenciada na geocultura do altiplano boliviano, resgata e difunde o conceito de Bem Viver, centrado no respeito e no desfrute da vida comunal, na contemplação e no transcurso da vida em acordo com a natureza, também aqui sem aspirações de dominação nem controle. O interessante dessas cosmovisões é que, por viverem em fina correlação com a natureza, nelas não se concebe o colapso, pois a ação humana não está orientada a práticas que produzam danos.

Essas vozes se multiplicam e se amplificam propondo formas de vida que, para as grandes maiorias populacionais alcançadas pelas transformações em curso, supõem mudanças drásticas cuja possibilidade de efetivação é duvidosa, na medida em que requerem um andaime ético e epistemológico não acessível às maiorias. Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Meneses (2014) resgatam esses saberes que subsistem apesar das histórias de colonialismo, patriarcado e capitalismo, os três pilares com os quais a Europa controlou o mundo e que permitiram a construção de uma epistemologia dominante. Santos dirige a atenção aos modos como se articulam saberes ancestrais e ocidentais para além da linha abissal que separa os saberes válidos dos saberes negados. Ele advoga por uma ecologia de saberes cuja integração só é possível no Sul.

O colapso humanista se apresenta, então, como evidência de um esgotamento, mas também como possibilidade de recuperação de saberes de variada procedência articulados, talvez facilitados, paradoxalmente, pelas tecnologias digitais.

SUL GLOBAL?

Há um lugar em particular a partir do qual produzir a ação crítica que freie o colapso? Imediatamente o Sul Global emerge com força própria como possibilidade e restrição para o pensamento especulativo e as práticas alternativas. A maior possibilidade deriva da intrínseca conflitividade em países geralmente compreendidos sob a categoria do Sul Global, em que as desigualdades e iniquidades alcançam níveis mais altos. Ali, as estruturas do sistema são mais flexíveis, permitindo que processos de distinta entidade e escala —do planetário ao local, do estrutural ao conjuntural— se articulem, dando lugar a hibridações e mestiçagens que já são parte de sua história política e cultural. Essa conflitividade é, da mesma forma, condição de possibilidade para o surgimento de práticas de contestação e resistência dentro de um clima de urgências e debates abertos, de ativismo e protesto que, no entanto, não alcançam organicidade suficiente para produzir mudanças significativas.

Ao mesmo tempo, essas hibridações e mestiçagens, vistas como multiplicidades que resistem a antinomias e dialéticas, são possíveis em qualquer lugar e momento em que a conflitividade sistêmica se intensifique a ponto de mobilizar à ação. A particularidade introduzida pelas transformações em curso é que essas ações já não dependem exclusivamente de situações categóricas e estruturalmente determinadas, mas de situações conjunturais que produzem efeitos no devir dos processos. Trata-se de ações que oscilam entre distintos conceitos do real, facilitadas por suportes tecnológicos e novos corpus conceituais que permitem olhar para além do humano, inaugurando horizontes de possibilidade a partir dos quais pensar, com preocupação mas sem medo, os eventuais colapsos da contemporaneidade.

É nesse contexto que o colapso ecossistêmico e humanista implica um giro epistemológico associado à reflexão sobre os fundamentos, limites e procedimentos do conhecimento. Trata-se de um deslocamento na maneira como o conhecimento é produzido e legitimado em diferentes campos do saber. Este número de *Astrágalo* destaca não só o que sabemos, mas como o sabemos, propondo enfoques contextualizados pela noção de Sul Global, que consideram o conhecimento como algo que não se encontra separado do contexto social, político e cultural no qual é produzido.

O CONHECIMENTO E O GIRO EPISTEMOLÓGICO

Em uma natureza do saber situado, o giro ecossistêmico e humanista não nega o conhecimento científico ou factual, mas o reinterpreta, sublinhando como ele é influenciado pelo contexto histórico, social e cultural. Aníbal Quijano (2000) diferencia o *colonialismo* —evento histórico específico de conquista e dominação territorial— da *colonialidade* —um padrão de poder, conhecimento e classificação social que continua sustentando relações de dominação depois do fim do colonialismo formal—, e da *colonialidade do poder* como processo no qual as estruturas coloniais de poder seguem operando na modernidade.

Nesse sentido, a hegemonia epistemológica ocidental se expressa, entre outros aspectos, na reprodução de modelos impostos ou adotados nos países do Sul Global, a partir de referenciais estabelecidos pelo Norte Global. Para Farrés Delgado e Matarán (2012), a *colonialidade territorial* se manifesta em três dimensões inter-relacionadas: a *colonialidade do ser territorial*, do *conhecimento territorial* e do *poder territorial*. Também nesse sentido, para Walter Mignolo (2007), descolonizar

não é apenas uma questão teórica, mas também uma práxis e uma ação política que questiona as estruturas de saber, poder e violência, compreendendo uma prática de resistência e de re-existência de saberes, como promovem Ailton Krenak e Silvia Cusicanqui, que diferenciam as epistemologias do Norte eurocêntrico das epistemologias do Sul Global, destacando a necessidade de repensar os modos de produção do conhecimento para transformar práticas e saberes.

Enfrentar o colapso ecossistêmico e humanista é uma oportunidade para repensar o conhecimento não como algo dado, mas como uma prática situada que abre possibilidades para novas formas de compreender e transformar a realidade. Os processos urbanos contemporâneos exigem o entrelaçamento de perspectivas provenientes de diferentes campos do saber, explorando contrapontos e buscando estabelecer um diálogo analítico em torno dos diversos processos de produção e conformação do espaço. Desse modo, interrogam-se os marcos teóricos relativos às tensões e linearidades na ressignificação do espaço urbano, ampliando a compreensão de seus processos de produção e configuração.

A cidade atual, expressão do poder do capitalismo globalizado, se produz no deslocamento da tríade *cidade-trabalho-política* para *cidade-gestão-negócio*. Perguntamos: quais são as possibilidades e limitações do Sul frente à complexidade das tendências contemporâneas que supõem uma transformação civilizatória significativa? Em que medida o Sul Global propõe, ou pode propor, uma epistemologia situada, adequada para enfrentar os desafios do momento coetâneo? O que emerge desse giro como desenvolvimento dessa epistemologia em relação aos valores, elementos e procedimentos de disciplinas projetuais como a Arquitetura?

Atentando para uma *ecologia de saberes* do Sul Global, possível e necessária, os textos deste número de *Astrágalo* desenvolvem uma visão transversal sobre o espaço urbano, suas transformações e suas múltiplas dimensões. Em um contexto de mudanças irreversíveis, em maior ou menor medida gerais e abruptas, *Astrágalo* propõe a leitura em quatro giros: “Arquitetura, Limites e Transformações”, “Arquitetura, Gênero e Alteridade”, “Arquitetura, Natureza e Cultura” e “Arquitetura, Projeto e Sociedade”.

No primeiro, Beatriz Toscano apresenta o artigo *Can Architecture repair the planet?: fractures, discontinuities, synchronies and other epistemological dislocations necessary for the post-carbon city*, no qual interroga os limites da arquitetura propondo o abandono de projeções utópicas de um futuro descarbonizado. Enrique Ferreras Cid, em *Dialécticas de la Autenticidad: neopopulismo arquitectónico en América Latina contemporánea y estrategias de legitimación global*, examina as transformações contemporâneas do projeto arquitetônico latino-americano em um momento em que as categorias de resistência cultural foram transmutadas em dispositivos de acumulação simbólica, revelando como a dialética modernidade-tradição converteu-se em um simulacro no qual a especificidade local funciona como efeito comunicativo. Portanto, propõe o conceito de *americopolitanismo*, com o qual articula três dimensões analíticas: a inversão sistemática das categorias do *regionalismo crítico*; os mecanismos de produção de autenticidade como mercadoria; e as operações de neutralização da diferença cultural mediante sua codificação global. Renan Duarte Specian, João Marcos de Almeida Lopes e Henrique Duarte Ferrari, em *Vivência Mineral: uma reflexão sobre a produção das cidades no Sul Global a partir da cadeia produtiva da indústria da construção*, investigam como a arquitetura é produzida hoje e em que medida a exploração do trabalhador e da natureza está associada a um pensamento colonizador dentro do qual a cadeia produtiva da indústria da construção é uma ferramenta útil para o capitaloceno.

No segundo giro, Javiera Francisca Palacios Olivares publica *Territorios no Binarios: hacia una espacialidad disidente desde el Sur Global*, texto no qual propõe o território não binário como

ferramenta crítica para repensar e transformar nossos espaços, compreendendo o território como um ente vivo, fundado na interdependência, no afeto e na responsabilidade coletiva. Utilizando uma metodologia qualitativa, explora dois casos, Valparaíso e o Wallmapu mapuche (Chile), para trabalhar expressões territoriais dissidentes que resistem a lógicas de controle e homogeneização. Por sua vez, Mathias Velasco, em *La muerte del otro o la externalización del riesgo*, problematiza a insensibilidade coletiva diante das crises globais e da ameaça de extinção, analisando como dinâmicas filosófico-existenciais convertem-se em condições intrínsecas do capitalismo moderno e do colonialismo ecológico. O artigo apresenta dados empíricos e explora como a fragmentação e a dominação territorial têm sido ferramentas do colonialismo interno e da marginalização de povos indígenas, com a arquitetura e o urbanismo desempenhando um papel chave na materialização dessas violências.

No giro 3, “Arquitetura, Natureza e Cultura”, Carlos Gómez Sierra assina o artigo intitulado *Esteros del Iberá. Entre la poesía ambiental y la práctica posthumana*, no qual explora esse ecossistema como um laboratório para investigar as conexões entre ecologia, cultura e natureza; baseado na poesia metafísica e surrealista de Francisco Madariaga, ele tensiona interconexões e transbordamentos entre o humano e o não humano, entre teorias globais e poéticas locais que se apresentam como estratégias possíveis para uma melhor compreensão dos fenômenos atuais a partir de um olhar local. Sylvie Nguyen, em *The Hybrid Network Model for a Water Ecosystems Paradigm Shift in the Vietnamese Mekong Delta*, analisa as transformações derivadas da ação humana no território do Delta do rio Mekong utilizando uma análise cartográfica para identificar as configurações territoriais dominantes; o trabalho revisa os sistemas socioecológicos como instrumentos para fomentar a resiliência mediante a integração dos meios de subsistência, das infraestruturas e dos ecossistemas naturais. No último texto desse giro, *Alternativas relacionais entre espécie vegetal e humana para una continuidad sob una perspectiva pós-humanista e ecológica*, Juan Carlos Zambrano Pilatuña, Indira Yajaira Salazar Silva e Serafina Amoroso analisam, a partir de um olhar transdisciplinar, a relação entre a espécie humana e a vegetal no contexto do Antropoceno, propondo três estratégias críticas que configuram espaços de resistência frente à instrumentalização da natureza; oferecem, ademais, plataformas para imaginar futuros mais justos: o uso de vegetação endêmica, a aplicação do princípio de mínima intervenção e a integração de saberes ancestrais.

Por fim, no giro 4, Isabela Batista Pires e Anja Pratschke, no texto *Participação Social como Sistema Adaptativo: reflexões acerca de uma ecologia autopoietica participativa para o planejamento urbano*, analisam a participação social no planejamento urbano a partir da perspectiva da complexidade sistêmica, com ênfase no conceito de autopoiese. Propõe-se, portanto, compreender a participação social como um sistema autopoietico, capaz de regenerar práticas coletivas e fomentar a cidadania autônoma, contribuindo para a implementação de uma transformação socioecológica. No último texto deste número, *El Viable Inédito: directrices para enfrentar el colapso eco sistémico y social en el Frente Fluvial de Asunción*, Juan Carlos Cristaldo Monis de Ararao, Silvia Paola Arévalo Ferreira, Maria Auxiliadora Benítez Fernández e Guillermo Bretes apresentam diretrizes para a urbanização resiliente e sustentável em Assunção a partir de dois casos de estudo: a frente fluvial da cidade de Villa Hayes e o setor entre Atá Pitá Punta e o Porto Velho de Assunção, na margem esquerda do rio Paraguai; em ambos os casos problematizam um urbanismo insustentável de privatização do acesso ao rio e de destruição de áreas úmidas. Metodologicamente, o artigo utiliza o mapeamento sistemático dos dois casos para identificar tendências e processos-chave e propor diretrizes para o desenvolvimento de projetos urbanísticos sustentáveis.

Boa leitura.